

**DISERTASI**

**BUDAYA KERJA MASYARAKAT PETANI**  
**Kajian Strukturasionistik Berdasarkan Kasus Petani Sumbawa**



**Sanapiah S Faisal**



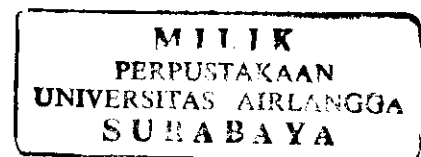
**PROGRAM PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS AIRLANGGA**  
**SURABAYA**  
**1998**

# **BUDAYA KERJA MASYARAKAT PETANI**

## **Kajian Strukturasionistik Berdasarkan Kasus Petani Sumbawa**

### **DISERTASI**

**Untuk Memperoleh Gelar Doktor  
Dalam Ilmu Sosial  
Pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga  
Dan telah dipertahankan di hadapan  
Dewan Ujian Doktor Terbuka  
Pada Hari : Kamis  
Tanggal : 11 Juni 1998  
Pukul : 10,00**




**Oleh  
Sanapiah S Faisal  
NIM 099211244 D**

**LEMBAR PERSETUJUAN**

**Disertasi ini telah disetujui  
Pada tanggal 5 Agustus 1998**

**Oleh  
Promotor**



---

**Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA.**

**Promotor: Prof. H. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA**

Telah diuji pada ujian tertutup  
Tanggal 21 Februari 1998

**Panitia Penguji Disertasi**

**Ketua:** Prof. Dr. Kabul Santoso

**Anggota:**

1. Prof. Soetandyo W. MPA
2. Prof. Dr. Much. Zaini Hasan, M. Sc
3. Ramlan Surbakti, Drs, MA, Ph.D
4. Dr. Dede Oetomo
5. Widodo J. Pudjirahardo, dr, MS, Dr. PH

**Ditetapkan dengan Surat Keputusan  
Rektor Universitas Airlangga  
Nomor: 1298/J03/PP/1998  
Tanggal 3 Maret 1998**

## UCAPAN TERIMA KASIH

Pertama-tama saya patut mengucapkan puji syukur ke hadapan Allah SWT. atas selesainya disertasi ini. Saya benar-benar merasa yakin bahwa pena saya yang mengalir dalam penulisan disertasi ini bukanlah buah suatu proses kreatif di mesin otak semata-mata, melainkan juga karena bekerjanya unsur ghaib. Ide dan pemikiran kadang-kadang macet, tak mau mengalir. Tetapi di saat yang lain, ia mengalir sedemikian deras dan jernih, yang saya tak mampu menerangkan dari mana datangnya, dan mengapa bisa demikian. Saya percaya, itu suatu bagian dari keghaiban, yang hanya mungkin terjadi atas izin dan kehendak Allah. Karenanya, dengan rasa syukur yang teramat dalam saya persembahkan rasa terima kasih kepadaMu ya Allah.

Kepada bapak Prof. H. Soetandyo Wignjosuebrototo MPA. saya haturkan ucapan terima kasih tak terhingga. Bagi saya, beliau bukan saja telah membimbing dalam proses penyelesaian disertasi ini, tetapi juga telah memancarkan sinar kearifan seorang guru sejati, tempat saya bercermin dan memetik pelajaran: pelajaran bagaimana menjadi guru, bagaimana menjadi warga komunitas intelektual, dan bagaimana "menjadi manusia" itu sendiri. Itu semua sangat bernilai bagi saya. Saya bersyukur dan merasa beruntung berkesempatan menjadi murid, dan dipromotori beliau. Atas semua itu, sekali lagi saya haturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada pak Tandyo, teriring do'a semoga kebaikan-kebaikan beliau selama mengasuh dan membimbing saya diterima sebagai ibadah oleh Allah SWT.

Selanjutnya, saya haturkan rasa terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Rektor Universitas Airlangga, Prof. H. Soedarto, dr., DTM&H., Ph.D., dan mantan Rektor, Prof. H. Bambang Rahino Setokoesoemo, dr., atas kesempatan yang telah diberikan kepada saya untuk mengikuti program pendidikan Doktor di Pascasarjana Universitas Airlangga..

Ucapan terima kasih juga patut saya sampaikan kepada Direktur Program Pascasarjana Universitas Airlangga, Prof. Dr. H. Soediono Tirtowidarto, dr.,

DSTHT serta mantan direktur Prof. Dr. Sutarjadi, Apt. yang telah memberikan kesempatan dan pelayanan pendidikan di Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

Saya juga perlu menyampaikan terima kasih dan penghargaan kepada Rektor IKIP MALANG beserta Dekan FIP dan Ketua Jurusan PLS di IKIP MALANG yang telah memberikan izin, kesempatan, kemudahan, dorongan, dan semangat kepada saya untuk mengikuti dan menyelesaikan program pendidikan Doktor di PPS Universitas Airlangga Surabaya.

Secara khusus saya sampaikan pula ucapan terima kasih kepada Prof. Dr. Kabul Santoso MS., Prof. Dr. Much. Zaini Hasan M.Sc., Dr. Ramlan Surbakti MA., Dr. Dede Oetomo, dan Dr. Widodo JP. MPH. Yang telah mencermati dan memberikan masukan-masukan berharga bagi penyempurnaan disertasi ini.

Saya juga menyampaikan banyak terima kepada segenap sejawat yang telah membantu dan ikut mendorong penyelesaian disertasi ini. Di sini hanya mungkin disebutkan beberapa nama, yang selayaknya saya haturkan terima kasih secara khusus. Yaitu kepada Dr. Husnie Muadz dan Dr. Maksun (keduanya dosen Unram di Mataram), Drs. Lukman Syamsudin MA., Drs. Abdul Aziz SR MSi, Dr. Imam Suprayogo, Drs Abdillah Hanafi MPd, dan Drs .Andi Mappiare MPd (kelimanya sejawat dosen di Malang), saya sampaikan terima terima kasih dan penghargaan setinggi-tingginya atas luangan waktu mereka sebagai teman diskusi selama proses penyusunan disertasi ini.

Secara khusus juga patut saya sampaikan terima kasih kepada Drs H Masri Muadz M.Sc, staf manajemen pada Biro Penmot BKKBN Pusat, yang karena andilnya saya berkesempatan melakukan studi kasus (di NTB tahun 1995, dan Jawa Timur tahun 1996) guna mengungkap kisah keluarga-keluarga tani dari lapisan bawah yang berhasil memberdayakan diri. Kesempatan tersebut, di samping ikut memperkaya pemahaman saya terhadap petani, juga ikut menunjang kebutuhan dana bagi kegiatan penelitian disertasi ini.

Kepada pemerintah daerah Kabupaten Sumbawa, dan teman-teman yang menjadi petinggi di sana saya sampaikan terima kasih atas dukungan dan kerjasama yang mereka berikan selama kegiatan penelitian lapangan berlangsung.

Terakhir, secara khusus saya sampaikan rasa haru dan terima kasih kepada *ina tau ode*, Yati Sujati. Juga, kepada anak-anak tercinta, *Wira Pradana*, *Resanti Lestari*, dan *Ratriana Astuti* atas segala pengertian dan dorongan tiada henti yang mereka berikan selama ini. Kepada ayah, ibu, dan adik-adik di Sumbawa juga saya haturkan terima kasih tak terhingga, yang selama ini dengan penuh kebanggaan dan ketulusan hati ikut mendorong dan membantu secara optimal.

Semoga berbagai rupa dorongan dan bantuan yang telah diberikan itu mendapat imbalan sebagai kebajikan di hadapan Allah SWT, yang buahnya dipetik di akhirat kelak. Amin.



## RINGKASAN

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh perdebatan di tataran teoretis maupun empirik ten-tang perilaku kerja dan ekonomi petani. Dari rangkaian perdebatan tersebut terdapat sejumlah problematika yang relevan dikaji lebih lanjut, khususnya berdasarkan *pers-pektif emik*, yaitu berkenaan dengan (1) konsep kerja itu sendiri sesuai dengan pola pemikiran dan praktik kebiasaan kerja di kalangan petani, (2) pola-pola tipikal budaya kerja yang menjelma dan berlangsung di kalangan petani, khususnya kerja dalam kon-teks maksimalisasi ekonomi, baik yang berlangsung episode belakangan ini maupun pada episode-episode sebelumnya, dan (3) sumber heterogenitas dan perubahan buda-ya kerja di kalangan petani untuk menemukan pemahaman teoretis yang bisa men-jelaskan secara memadai fenomena tersebut.

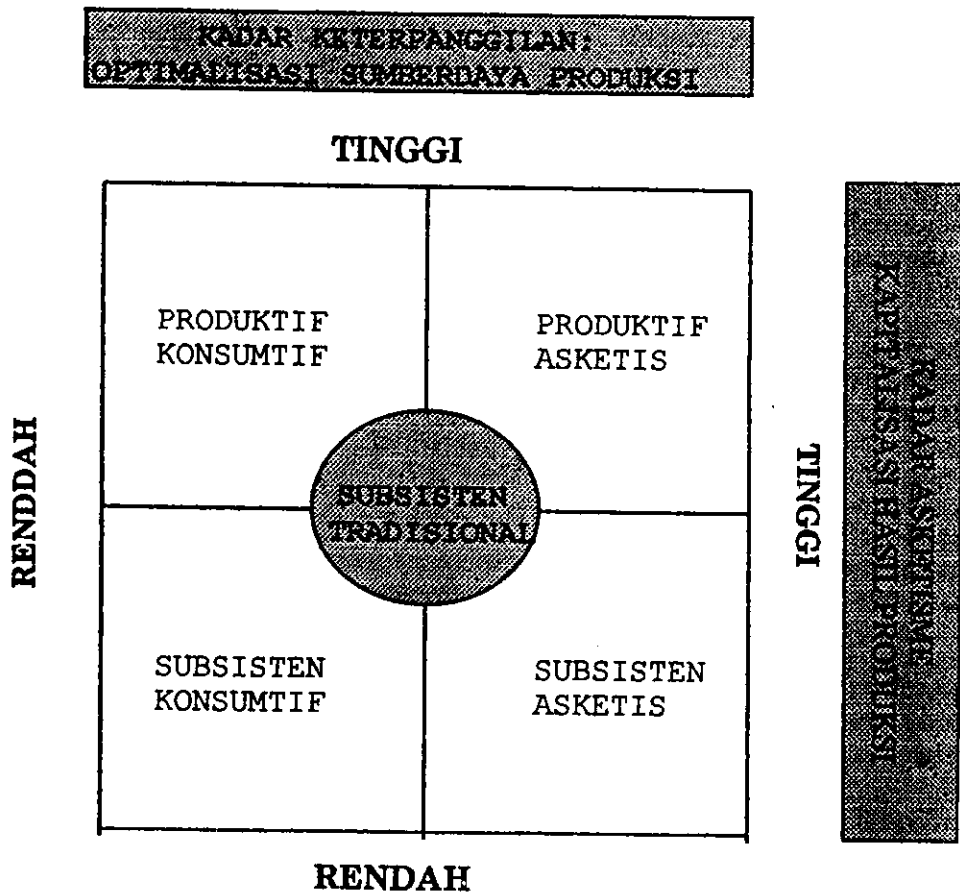
Untuk menjawab problematika utama tersebut, penelitian ini menggunakan pendekatan strukturasionistik. Atau menggunakan teori strukturasi Giddens sebagai ancangan pemikiran (*theoretical orientation*): menempatkan dualitas struktur sebagai konsep sentral. Ada empat implikasi metodologis dari penggunaan pendekatan tersebut, yaitu (1) meletakkan fokus observasi dan kajian pada praktik sosial yang berlangsung sebagai reguleritas sehari-hari, (2) memperhatikan aspek atau dimensi kultural yang melingkungi para pelaku praktik sosial, (3) menempatkan para pelaku praktik sosial sebagai *knowledgeable agents*, yang untuk itu diperlukan *analysis of strategic conduct*, dan (4) menerapkan prosedur hermeneutika ganda. Pelaksanaan penelitian menggunakan pendekatan penelitian kualitatif. Dalam pengembangan teori, mengguna-kan metode *The Discovery of Grounded Theory* (Glaser dan Strauss, 1967), yang dipadukan dengan prinsip-prinsip hermeneutika ganda Giddens. Penelitian di lakukan di Sumbawa, Nusa Tenggara Barat, tepatnya di Desa Poto, dengan kegiatan lapangan selama satu tahun, yaitu sejak awal Nopember 1994 hingga Nopember 1995.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa logika dasar ekonomi petani memang benar seperti yang diformulasikan sahlins, yaitu *low production for limited want*. Mereka berproduksi rendah karena tuntutan kebutuhan yang mau dipenuhi juga sedikit. Itu tercermin dalam organisasi ekonomi dan kerja pada masyarakat petani tempat pene-litian ini. Tetapi walaupun logika ekonomi petani berkarakteristik seperti disebutkan tadi, agaknya patut dikoreksi bila menafsirkannya sebagai sesuatu yang statis. Juga patut dikoreksi bila orientasi produksi petani ditafsirkan semata-mata untuk tujuan subsistensi. Label-label negatif seperti pemalas dan irrasional juga patut dikoreksi. Itu semua-- statis, berproduksi untuk tujuan subsistensi semata, malas dan irrasional-- mungkin saja ada benarnya untuk segmen tertentu di kalangan petani, namun bukan merupakan karakteristik spesifik yang sesuai diberlakukan secara umum kepada petani.

Berdasarkan *perspektif emik*, kerja dimaknai jauh lebih luas dari sekedar dalam kon-teks ekonomi. Berpartisipasi mencurahkan tenaga atau fikiran pada kegiatan-kegiatan yang menjadi kepentingan masyarakat juga dimaknai aktivitas kerja. Malah, meluang-kan waktu serta jiwa-raga untuk menunaikan kewajiban

peribadatan kepada Tuhan juga diartikan sebagai aktivitas kerja. Pemaknaan seperti itu berakar pada, dan merupakan pantulan dari pandangan hidup yang melembaga secara turun temurun.

Khusus tentang kerja dalam konteks ekonomi, pada tingkat praktik sosial menampakkan heterogenitas, dan tersedia sistem klasifikasinya dalam terminologi setempat. Ma-lah para pelaku di setiap klasifikasi juga memiliki sejumlah pendirian tertentu (*parenti*) yang berfungsi semacam semboyan: manifestasi meyakinkan dari adanya heterogenitas budaya kerja di masyarakat petani. Setelah "mempersandingkan" konsep serta kategori berdasar *persepektif emik* dengan makna etos kerja yang tersirat dalam *tesis Weber*, penelitian ini menemukan suatu tipologi budaya kerja petani. Secara kategorial-tipo-logis bisa dibedakan ada lima tipe budaya kerja petani, yaitu (1) produktif asketis, (2) produktif konsumtif, (3) subsisten asketis, (4) subsisten konsumtif, dan (5) subsisten tradisional. Kategorisasi tersebut merupakan hasil silang kategori-kategori *kadar jiwa optimalisasi terhadap sumber daya produksi* dengan *kadar jiwa optimalisasi terhadap hasil produksi*, seperti pada gambar berikut.



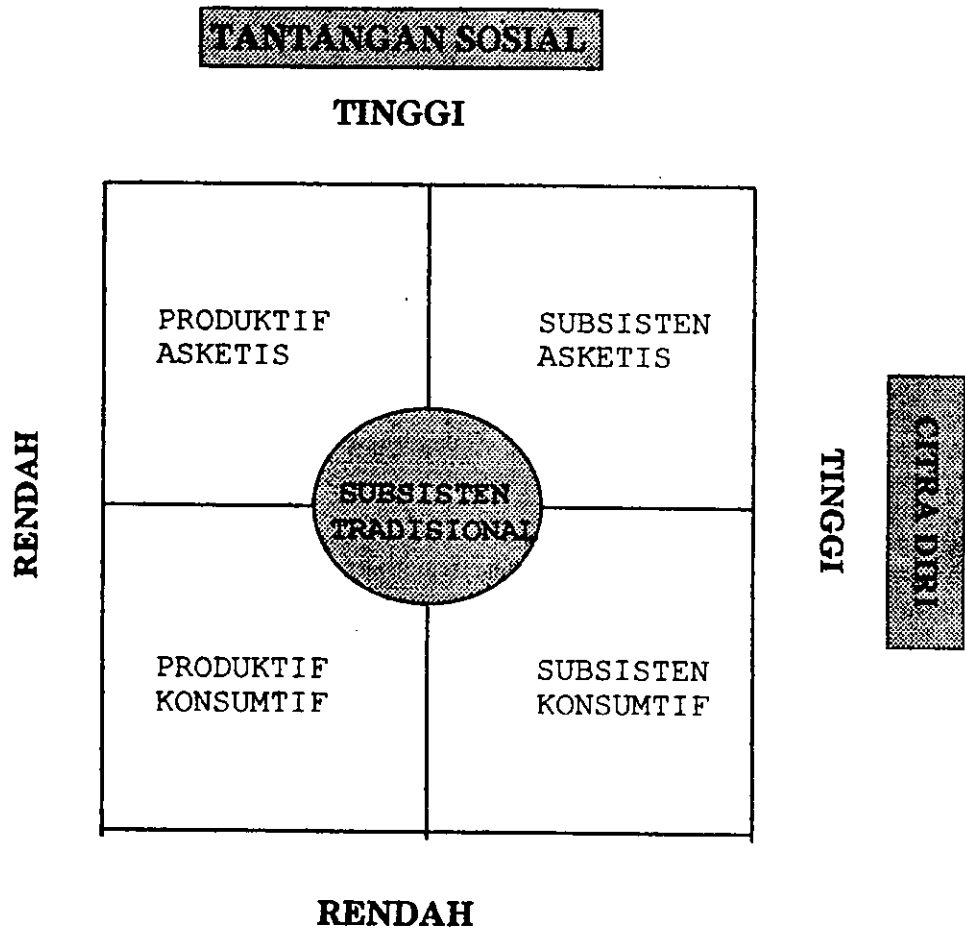
**TIPOLOGI BUDAYA KERJA PETANI**

Heterogenitas budaya kerja petani seperti disebutkan itu, tak sepenuhnya dikarenakan pertimbangan-pertimbangan ekonomi sebagaimana yang diduga oleh

sejumlah ahli, termasuk oleh Teori Ekonomi Petani karya agung Chayanov. Pada tingkatan arus utama (*main stream*), memang terlihat kecenderungan bahwa latar belakang posisi ekonomi dan tempaan budaya kerja dalam lingkungan keluarga memainkan peran yang mempengaruhi budaya kerja petani. Hal tersebut bukan semata-mata karena pertimbangan ekonomi itu sendiri, melainkan bertalitemali dengan pertimbangan-pertimbangan citra (harga) diri. Ia merupakan manifestasi dari etos budaya setempat yang "menomorsatukan" soal kehormatan dan martabat di mata masyarakat—bersumber dari pandangan hidup yang mereka amut secara turun temurun.

Dalam konteks sosiobudaya demikian itu, citra diri di tengah masyarakat dimaknai teramat utama dan sentral sifatnya. Organisasi diri dirasakan *marem* atukah tidak bergantung pada citra diri mereka masing-masing di tengah masyarakat dan kadar tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut. Dalam dunia makna mereka, citra diri tersebut amat terkait dengan pemilikan sumber-sumber kehormatan seperti kekayaan, jabatan kepemimpinan dalam masyarakat, serta kompetensi dalam ilmu pengetahuan, agama, dan seni budaya; sumbernya bersifat majemuk, bukan berdasar-kriteria ekonomi semata. Di sini, pemilikan sumber-sumber kehormatan lebih ber-sifat instrumental, yaitu sebagai sarana mendapatkan kehormatan (pertanda perolehan *krik* atau "anugerah Tuhan") yang bisa melambungkan citra diri di tengah masyarakat.

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa budaya kerja merupakan agensi yang kental dilatarbelakangi pertimbangan-pertimbangan bersifat strategik di bawah kerangka pola pemikiran tadi. Ditemukan bahwa budaya kerja petani-- produktif asketis, produktif konsumtif, subsisten asketis, subsisten konsumtif, subsisten tradisional-- terutama ditentukan oleh pertimbangan citra diri (*tinggi, sedang, kurang*) beserta kadar tantangan sosial (*besar, sedang, kurang*) yang dihadapi atas citra diri tersebut. Itu menunjuk-kan kentalnya sifat instrumental yang dilekatkan kepada budaya kerja oleh para petani, dan ia merupakan ekspresi dari etos budaya yang melembaga secara turun temurun di lingkungan mereka. Sesuai dengan temuan penelitian ini, petani berbudaya kerja produktif asketis dikarenakan merasa citra dirinya *rendah*, sementara tantangan sosial yang dihadapi tergolong *tinggi*. Petani berbudaya kerja produktif konsumtif dikarenakan merasa citra dirinya *rendah*, sementara tantangan sosial yang dihadapi juga *rendah*. Petani berbudaya kerja subsisten asketis dikarenakan merasa citra dirinya *tinggi*, sementara tantangan sosial yang dihadapi juga *tinggi*. Petani berbudaya kerja subsisten konsumtif dikarenakan merasa citra dirinya *tinggi*, sementara tantangan sosial yang dihadapi tergolong *rendah*. Dan petani berbudaya kerja subsisten tradisional manakala merasa citra dirinya tergolong *sedang*, serta tantangan sosial yang dihadapi juga pada tingkatan *sedang*. Kategori sumber heterogenitas dimaksud seperti pada gambar berikut ini.

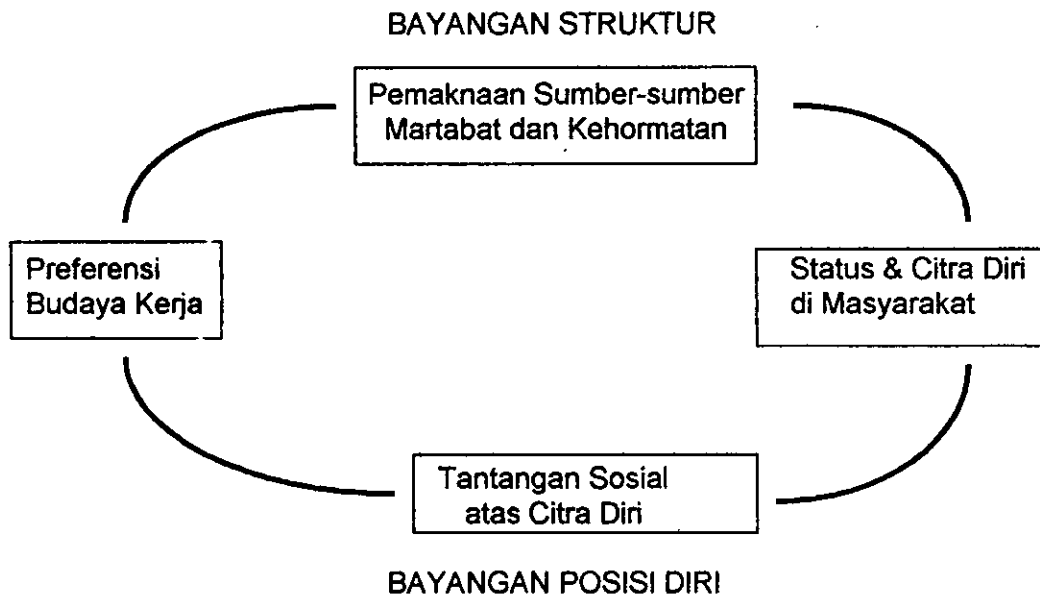


**SUMBER HETEROGENITAS BUDAYA KERJA PETANI**

Pola kecenderungan yang demikian itu juga berlaku untuk menjelaskan fenomena per-ubahan budaya kerja antarepisode-- episode 1920 - 1950-an, episode 1960 - 1970-an, episode 1980 - 1990-an. Yang menjadi preferensi umum pada episode pertama adalah budaya kerja produktif asketis, dikarenakan kebanyakan petani merasa kuat tertantang oleh ukuran-ukuran ekonomi (sebagai taruhan) bagi kehormatan dan citra dirinya di tengah masyarakat. Pada episode kedua, kebanyakan petani relatif merasa terbebas dari tantangan bermuatan ekonomi atas citra diri mereka di tengah masyarakat, dan dari situlah berkembang preferensi ke arah berbudaya kerja subsisten konsumtif. Episode ketiga terjadi titik balik ke arah yang menyerupai episode pertama.

Atas dasar itu, perubahan budaya kerja antarepisode lebih mencerminkan fenomena artikulasi pandangan hidup beserta etos budaya yang mempribadi pada diri para petani. Dikatakan demikian, karena meskipun terlihat perubahan budaya kerja antarepisode ternyata tetap bertumpu pada, dan merupakan penjelmaan dari pertimbangan strategik yang secara kental diwarnai alasan kehormatan (citra diri). Cerminan berlangsungnya strukturasi budaya kerja yang tak tercerabut dari akarnya. Berarti terjadi keberlangsungan sosiobudaya sebagaimana yang

dimaksudkan Thompson, Ellis, dan Wildavsky. Itu mengisyaratkan bekerjanya dualitas struktur yang tak keluar dari orbit etos budaya. Sebagai suatu siklus (proses), secara teoretis berlangsung seperti pada gambar berikut ini.



#### SIKLUS STRUKTURASI BUDAYA KERJA PETANI

Berdasarkan temuan penelitian ini rasanya beralasan untuk menyatakan bahwa teori agung Chayanov tentang perilaku kerja dan ekonomi petani tidaklah memadai, terutama karena terlampau berpijak pada pemikiran determinisme ekonomi *a la* Marx, dan kurang mempertimbangkan aspek kultural/ideologis. Padahal, perilaku kerja dan ekonomi petani sangat diwarnai oleh pertimbangan-pertimbangan kultural/ideologis.

Implikasi teoretis terpenting dari temuan penelitian ini adalah: Mendukung konsep dualitas struktur yang ditawarkan dalam teori strukturasi Giddens, yang karenanya, juga mendukung sejumlah teori lain yang relatif senada dengan konsep tersebut; pada tataran hipotetik diperkirakan bahwa, pertimbangan kultural/ideologis akan senantiasa menjadi pegangan petani dalam merespons berbagai rupa intervensi dari luar, termasuk program pembangunan, dan itulah yang membuat mereka senantiasa kritis serta penuh kehati-hatian. Pada tingkat yang lebih praktis, sangat disarankan kajian-kajian bersifat strategis untuk mendukung kepentingan keberlangsungan sosiobudaya yang bias Pancasila.

Kepada pengelola program pembangunan disarankan agar kategori petani berdasarkan tipologi budaya kerja ikut dipertimbangkan, baik pada tingkat perencanaan maupun pelaksanaan program pembangunan.

## ABSTRACT

**Key words:** work culture, peasant, stucturation theory.

This research is motivated by both theoretical and empirical debate on work and economic behavior among peasants. There are some problems raised from the debate that is necessary to be studied. The first is the concept of work *per se* that based on *emic perspective*. The second are typical patterns of work culture manifested and taken place among them, specifically the work in terms of economic maximising, which occurred in recent episode and before. The third are the sources of heterogeneity and the dynamics of work culture among peasants to acquire theoretical understanding, which can sufficiently explain the phenomena.

To answer the pre-eminent question, Giddens's structuration theory is applied as theoretical orientation. Giddens's double hermeneutic and qualitative research approach proposed by Glaser and Strauss has been adopted. The field research has been conducted in Poto Village, Sumbawa, an island located in Nusa Tenggara Barat for a year, since November 1994 until November 1995.

Based on research findings, Sumbawa's peasants define work broader than economic maximising, including every forms of participation in community's affair. Related to their philosophical ways of life, a number of religious activities that intended to serve God are also called *work activities*. In terms of economic work, the research has developed a typology on peasant's work culture. Based on categorical-crossing process on the use of resources and outcomes, there are five type of peasant's work culture, namely: ascetic-productive, consumptive-productive, ascetic-subsistence, Consumptive-subsistence, and traditional-subsistence.

Both heterogeneity and dynamics of peasants' work culture that become common preference from one episode to another are not entirely caused by economic considerations as hypothesised by some writers, including Chayanov's grand work on *The Theory of Peasant Economy*. On the main stream, the tendency seems true that economic status and socialisation in their family has played an important role in shaping peasants' work culture. As found in this research, the tendency is not only formed by economical considerations. For the most important one is cultural and ideological considerations. Considering the research findings, it seems reasonable to state that Chayanov's theory concerning peasants' work behavior is not adequate. Because in Chayanov's theory discard cultural bias of work behavior.

## MOTTO

*If I am not for myself  
who will be for me  
but if I am only for myself  
then what am I for*

Jika aku tidak bekerja untuk diriku sendiri  
siapa yang akan kuharap  
tetapi bila aku hanya bekerja untuk diriku sendiri  
lalu aku ini untuk apa?

Hillel, pujangga Yahudi

Bekerjalah untuk duniamu  
seakan kamu akan hidup selamanya  
Dan bekerjalah untuk akhiratmu  
seakan kamu akan mati besok

*Hadith* Nabi Muhammad

## DAFTAR ISI

	Hal.
DAFTAR ISI	xvi
DAFTAR TABEL	xviii
DAFTAR GAMBAR	xix
DAFTAR LAMPIRAN	xx
BAB 1. PENDAHULUAN	1
1.1. Latar Belakang Masalah	1
1.2. Rumusan Masalah	14
1.3. Tujuan Penelitian	17
1.4. Manfaat Penelitian	18
BAB 2. TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA PEMIKIRAN	21
2.1. Sosok Masyarakat Petani	21
2.2. Makna Budaya serta Budaya Kerja	30
2.3. Posisi dan Essensi Teori Strukturasi	50
2.4. Kerangka Pemikiran	73
BAB 3. METODE PENELITIAN	77
3.1. Pendekatan dan Strategi Penelitian	77
3.2. Kegiatan Lapangan	86
3.3. Teknik Pencermatan Hasil Penelitian	93
3.4. Pemilihan Situs Penelitian	97
BAB 4. SETTING: PEDESAAN KABUPATEN SUMBAWA NTB	101
4.1. Latar Belakang Geografis	101
4.2. Latar Belakang Sosial dan Budaya	118
BAB 5. POTO: DESA TEMPAT PENELITIAN	143
5.1. Letak dan Keadaan Geografis	143
5.2. Kehidupan Masyarakat Sehari-hari	151
5.3. Sosok Keluarga Tani Setempat	159
BAB 6. BUDAYA KERJA PETANI SUMBAWA	166
6.1. Organisasi Ekonomi dan Kerja	166
6.2. Kerja dalam Pandangan Hidup <i>Krik Slamet</i>	190
6.3. Tipologi Budaya Kerja Setempat	215
6.4. Sumber Heterogenitas Budaya Kerja	245
6.5. Perubahan Budaya Kerja Antarepisode	280



<b>BAB 7. PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN</b>	<b>320</b>
7.1. Karakteristik Masyarakat Petani	320
7.2. Makna Kerja dan Tipologi Budaya Kerja	332
7.3. Sumber Heterogenitas dan Perubahan Budaya Kerja	349
7.4. Kandungan Berharga Budaya Lokal Samawa	376
<b>BAB 8. PENUTUP</b>	<b>387</b>
8.1. Kesimpulan Hasil Penelitian	387
8.2. Implikasi Teoretis dan Praktis	387
<b>DAFTAR KEPUSTAKAAN</b>	<b>404</b>
<b>LAMPIRAN-LAMPIRAN</b>	<b>413</b>

**DAFTAR TABEL**

	Hal.
Tabel 5.1. BANYAK HARI HUJAN DAN CURAH HUJAN MENURUT BULAN DI KECAMATAN MOYO HILIR	147
Tabel 5.2. GAMBARAN PENYEBARAN JENIS LAHAN PERTANIAN YANG DIMILIKI RUMAH TANGGA PETANI POTO	160
Tabel 5.3. PENYEBARAN JUMLAH RUMAH TANGGA PEMILIK LAHAN PERTANIAN MENURUT LUAS LAHAN DI DESA TEMPAT PENELITIAN	162
Tabel 6.1. PERBEDAAN BESAR UPAH MENURUT JENIS PEKERJAAN (BERDASARKAN KEADAAN TAHUN 1995)	185
Tabel 6.2. KATEGORI PEKERJA YANG TERLIBAT MENURUT MENURUT JENIS PEKERJAAN	186
Tabel 6.3. KECENDERUNGAN POLA PEMANFAATAN LAHAN PEKARANGAN PADA PETANI KIAK, OTA-OTA, DAN TEPANG JANGKA	232
Tabel 6.4. POLA KECENDERUNGAN PEMANFAATAN LAHAN KEBUN PADA PETANI KIAK, OTA-OTA, DAN TEPANG JANGKA	233
Tabel 6.5. KECENDERUNGAN BERTANI GEMPANG, ANGKUK DAN LADANG PADA PETANI KIAK, OTA-OTA, DAN TEPANG JANGKA	235
Tabel 6.6. POLA KECENDERUNGAN MENYIANGI TANAMAN PADI SAWAH PADA PETANI KIAK, OTA-OTA, DAN TEPANG JANGKA	236
Tabel 6.7. POLA TIPIKAL KERAGAMAN LATAR BELAKANG BUDAYA KERJA DAN POSISI EKONOMI ORANGTUA MENURUT KATEGORI BUDAYA KERJA DI KALANGAN PETANI TEMPAT PENELITIAN	250
Tabel 7.1. RINCIAN KARAKTERISTIK MASYARAKAT PETANI MENURUT MASING-MASING AHLI	321
Tabel 7.2. KESELURUHAN KARAKTERISTIK MASYARAKAT PETANI BERDASARKAN GABUNGAN PANDANGAN PARA AHLI	323

## DAFTAR GAMBAR

	Hal.
PETA KABUPATEN SUMBAWA	106
PETA KECAMATAN MOYO HILIR	144
PETA WILAYAH DESA POTO	150
DENAH PERKAMPUNGAN POTO	153
Gambar 6.1. SIKLUS AKTIVITAS TAHUNAN PETANI SUMBAWA	187
Gambar 6.2. GAMBARAN UTUH PANDANGAN HIDUP KRIK SLAMAT	214
Gambar 6.3. KECENDERUNGAN USIA KERJA AKTIF MENURUT KATEGORI BUDAYA KERJA	230
Gambar 6.4. TIPOLOGI BUDAYA KERJA PETANI DALAM TERMINOLOGI LOKAL	244
Gambar 6.5. SUMBER HETEROGENITAS BUDAYA KERJA PETANI DALAM TERMINOLOGI LOKAL	280
Gambar 6.6. LINGKARAN INTERAKTIF ANTARA BAYANGAN STRUKTUR DAN BAYANGAN POSISI DIRI DALAM STRUKTURASI BUDAYA KERJA YANG BERLANGSUNG DI MASYARAKAT PETANI SUMBAWA	319
Gambar 7.1. TIPOLOGI BUDAYA KERJA PETANI	347
Gambar 7.2. SUMBER HETEROGENITAS BUDAYA KERJA PETANI	375
Gambar 8.1. TIPOLOGI BUDAYA KERJA PETANI	391
Gambar 8.2. SUMBER HETEROGENITAS BUDAYA KERJA PETANI	393
Gambar 8.3. SIKLUS STRUKTURASI BUDAYA KERJA PETANI	395

## DAFTAR LAMPIRAN

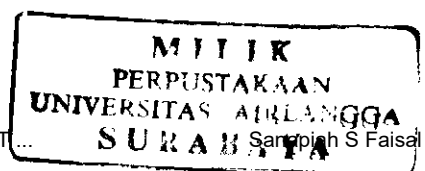
	<b>Hal.</b>
LAMPIRAN 1: CONTOH CATATAN LAPANGAN	413
LAMPIRAN 2: CONTOH KARTU KONSEP/KATEGORI	415
LAMPIRAN 3: CONTOH DIAGRAM DISPLAY DATA	417
LAMPIRAN 4: CONTOH MEMORANDUM TEORETIS	418
LAMPIRAN 5: GLOSARIUM ISTILAH LOKAL	419

**BAB 1****PENDAHULUAN****1.1. LATAR BELAKANG MASALAH**

Karya Chayanov tentang teori ekonomi petani, edisi pertama dalam bahasa Inggris diterbitkan tahun 1966, oleh Teodor Shanin dikatakan telah membuat sejarah. Sebab, reaksi pro-kontra terhadap karya tersebut dinilai luar biasa gencar (kuat), dan telah dikutip oleh berbagai pihak, baik yang mengagumi maupun yang melecehkan. Itu dinyatakan oleh Shanin dalam tulisannya yang disertakan untuk mengantar terbitan ulang (tahun 1986) edisi bahasa Inggris karya Chayanov yang tergolong klasik dan terkenal itu. Pada awal tulisan pengantar tersebut Shanin menyatakan:

The first English edition of *The Theory of Peasant Economy* made history. The reactions following its publication in 1966 were remarkably strong. The book has been quoted right, left, and center, by those who gave it considerable thought as much as by those who clearly received only a garbled version (Chayanov, 1986: 1).

Karya Chayanov yang banyak dikutip berbagai pihak itu berdasarkan hasil kajiannya pada kehidupan petani di Rusia. Melalui karya tersebut, Chayanov pada dasarnya melontarkan kekhasan ekonomi petani beserta perilaku kerja mereka. Ia berteori bahwa petani itu bekerja sedikit atau banyak bergantung pada seberapa banyak "mulut" yang perlu "makan" pada suatu keluarga tani. Ditandaskan bahwa "volume of the family's activity depends entirely on the number of consumers and not at all on the number of workers" (Chayanov, 1986:78). Dengan kata lain, intensitas kerja petani (tenaga kerja dalam usahatani) sangat bergantung pada rasio



konsumen/tenaga kerja dalam suatu keluarga. Bila rasionya meningkat, akan meningkat pula jumlah hari/jam kerja para petani (yang bertindak sebagai tenaga kerja dalam usahatani) di suatu keluarga.

Selain itu, Chayanov juga berteori bahwa ada sisi kebosanan (*drudgery*) yang melekat dalam kegiatan kerja petani, akibat sifat pekerjaannya yang menguras tenaga. Karenanya, teori Chayanov menyatakan bahwa perlu tidaknya petani melakukan kerja tambahan (*kerja ekstra*) bergantung bagaimana perbandingan tingkat kebosanan dimaksud dengan tingkat kemanfaatan hasilnya kelak bagi pemenuhan kebutuhan ekonomi keluarga mereka. Suatu kerja tambahan atau kerja ekstra, yang membuat petani akan semakin payah bekerja barulah dianggap penting atau perlu manakala manfaat hasilnya kelak diperkirakan cukup berimbang nilainya bagi pemuasan kebutuhan yang dihayatkan keluarga mereka. Bila tidak, mereka tak menganggap perlu melakukan kerja ekstra. Keseimbangan dari *demand satisfaction* berbanding *drudgery of labour* tersebut juga ikut menjadi faktor penentu jumlah hari/jam kerja para petani.

Para cendekiawan kolonial Belanda dahulu juga banyak "tergoda" oleh karya Chayanov. Oleh Aass dikatakan bahwa jauh sebelum kemunculan edisi berbahasa Inggris, "... gagasan-gagasan Chayanov telah mempengaruhi satu generasi utuh cendekiawan-cendekiawan kolonial Belanda. Para cendekiawan tersebut tertarik pada karya Chayanov oleh kepentingan mereka sendiri terhadap masalah-masalah masyarakat non-kapitalis" (1984:112). Itu bisa dimengerti karena semenjak awal abad ke-20 memang berkembang suatu aliran pemikiran di kalangan ahli ilmu sosial Belanda yang menyangsikan universalitas teori umum ilmu ekonomi.

Argumen mereka, kata Vries, "desa-desa di Jawa tidak sesuai dengan anggapan-anggapan aksiomatis tentang adanya hasrat untuk memperoleh hasil-hasil atau keuntungan-keuntungan sebesar-besarnya..." (1982: 61). Itulah yang antara lain banyak tertuang dalam karya-karya Boeke, termasuk pada disertasi doktornya tahun 1910 tentang logika ekonomi usahatani di Jawa, yang diterbitkan dalam bahasa Inggris tahun 1920 berjudul *Tropical-Colonial Economics: The Problem* (Aass, 1984: 12)). Tetapi, Boeke menempatkan kekhasan logika ekonomi petani itu di dalam bingkai pemikiran ekonomi konvensional kapitalistik, yang karenanya, disebut bertaraf "prakapitalis": motif ekonomi rendah, sementara motif sosial jauh lebih tinggi. Lain sekali dengan Chayanov, yang menempatkannya di dalam kerangka kekhasan substansial sebagaimana yang ditawarkan oleh para *substantivist*.

Teori ekonomi petani yang dilontarkan Chayanov merupakan hasil kajian terhadap keluarga tani yang mempunyai lahan pertanian sendiri (sebagaimana disaksikan di Rusia pada masa itu, yaitu pada dekade-dekade awal abad ini). Lahan pertanian mereka dikerjakan sendiri oleh tenaga kerja keluarga guna memenuhi kebutuhan ekonomi keluarganya masing-masing. Mereka, petani pelaku usahatani keluarga itu, oleh Chayanov disinyalir bahwa secara umum memang "kurang kerja". Dinyatakan oleh Chayanov:

We see that the total number of working days in the year, peasants spend a comparatively small proportion of their labor --in all, only 25-50 percent -- on agriculture in the areas we have studied. Even if we add to this all work in crafts and trades, we still have to recognise that peasant labor is far from fully used and gives a use rate not exceeding 50 percent (Chayanov, 1986:74).

Apakah kenyataan demikian itu menunjukkan kemalasan petani? Apakah angka-angka yang menunjukkan kurang atau sedikitnya hari/jam kerja petani bisa secara sertamerta ditafsirkan sebagai tanda kemalasan petani? Apakah petani itu memang malas sebagaimana dimitoskan selama ini?

Dari apa yang diteorikan oleh Chayanov tentang penentu banyak sedikitnya aktivitas kerja petani (sebagaimana telah disebutkan di muka), bisa dinyatakan bahwa banyak atau sedikit aktivitas kerja petani bukanlah penanda dari rajin atau malasny mereka. Sebab, banyak atau sedikit aktivitas kerja petani tak terkait dengan sikap rajin atau malas, melainkan terkait dengan rasio konsumen/tenaga kerja dalam suatu keluarga, serta terkait dengan pertimbangan keseimbangan antara beban kebosanan kerja dan manfaat hasilnya bagi pemuasan hajat hidup suatu keluarga. Dengan kata lain, banyak atau sedikit aktivitas kerja petani lebih merupakan kenyataan logis dari karakteristik ekonomi petani itu sendiri. Bukan penanda dari rajin atau malasny petani.

Kecenderungan "kurang kerja" di kalangan petani, oleh Sahlins (1972:82) juga dinilai sebagai konsekuensi wajar dari ekonomi petani sebagai suatu ekonomi keluarga. Pada jenis ekonomi ini, *ekonomi keluarga*, unit produksi adalah keluarga, dan kegiatan produksi semata-mata untuk tujuan bekal hidup keluarga itu sendiri. Lazim disebut *production for use*, atau lebih tepat *production for provisioning*. Logika dasar dari ekonomi demikian itu adalah *low production for limited want*. Artinya, "berproduksi rendah atau sedikit, karena kebutuhan yang mau dipenuhi juga sedikit atau terbatas". Dalam ekonomi yang berciri seperti itu, adalah wajar bila mereka bekerja untuk sementara waktu, karena hal tersebut memang diperlu-



kan untuk sementara waktu, dan berhenti bekerja untuk sementara waktu karena merasa tak perlu bekerja untuk sementara waktu. Mereka bekerja laksana tabiat perut, bila lapar baru minta diisi, dan secara otomatis tak mau diisi ketika sudah kenyang (penuh). Selain itu, mereka cenderung "kurang kerja" juga karena norma kesejahteraan yang biasanya bercermin ke "bawah", bukan ke "atas". Oleh Sahlins dikatakan bahwa:

"Whatever the nature of social relations between households, from the anarchy of nature to the amity of kinship, the customary norm of welfare has to be fixed at a level attainable by the larger number of them, leaving underexploited the powers of the most efficient minority" (Sahlins, 1972: 87-88).

Para ahli seperti Sahlins atau Chayanov yang memandang ekonomi petani sebagai suatu jenis ekonomi tersendiri, lazimnya menolak universalitas dan aplikabilitas dari ide, konsep, dan teori ekonomi formal bagi kenyataan sosio ekonomi masyarakat petani. Mereka yang mengambil posisi demikian (dipelopori Karl Polanyi, ahli sejarah ekonomi) dikenal sebagai penganut pendekatan substantif. Dalam pandangan para *substantivist* ekonomi petani adalah suatu ekonomi tersendiri, yang karena secara substansial memang berbeda jenis dengan ekonomi pasar/kapitalistik maka berbagai ide, konsep, dan teori ekonomi formal/konvensional (yang dikembangkan berdasarkan karakteristik masyarakat kapitalisme industrial Barat) tidak dapat diterapkan kepada petani. Mereka lebih apresiatif terhadap corak ekonomi petani, dan karenanya, tak akan secara ceroboh menuding petani sebagai pemalas dan/atau irrasional. Karena, petani dianggap memiliki rasionalitas tersendiri dalam berekonomi, sejalan dengan karakteristik khas ekonomi mereka.

Kekhasan ekonomi petani juga diajukan Scott (1977), yang memberinya label sebagai *ekonomi moral (moral economy)*. Dalam *ekonomi moral* itu, terdapat moralitas dan rasionalitas tersendiri, yang bersumber pada etika subsistensi. Yang sangat diutamakan adalah keamanan atau keterjaminan subsistensi, enggan resiko yang bisa mengancam subsistensi, dan peduli pada kepentingan/kesejahteraan bersama.

Karya-karya Scott yang lain, seperti *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985), dan kumpulan karangannya yang dihimpun dalam *Perlawanan Kaum Tani* ((1993), muatan isinya tetap berkisar pada tesis bahwa *ekonomi moral* bisa lebih menjamin ketenteraman dan kesejahteraan hidup kaum petani, baik secara ekonomi maupun sosial. Sebaliknya, bila ekonomi pasar dan cara produksi kapitalistik dibiarkan leluasa masuk desa maka tatanan harmonis dalam masyarakat petani akan rusak, memunculkan berbagai rupa perlawanan dari petani miskin, yang pada gilirannya akan membuat kaum tani semakin sengsara.

Tesis Scott tersebut, berlawanan secara diametral dengan tesis Popkin yang menggunakan pendekatan ekonomi politik. Hasil kajian Popkin terhadap masyarakat petani di Vietnam, diterbitkan dengan judul *Rational Peasant* (1979), sejak bagian-bagian awal telah sedemikian gencar menyerang pendekatan ekonomi moral. Misalnya menyebutkan *ekonomi moral* sebagai suatu romantisme yang memitoskan kehidupan tradisional desa laksana "surga". Dan berbagai klaim kubu *ekonomi moral* juga dianggap tak berdasar (Popkin, 1979:3). Dengan menggunakan pendekatan ekonomi politik, Popkin pada dasarnya berpandangan bahwa petani juga pemecah masalah yang rasional (*rational problem-solver*). Karenanya,

yang bisa menjadi "juru selamat" petani-petani kecil dari kesengsaraan adalah intervensi ekonomi pasar. Bukan dengan mempertahankan tatanan *ekonomi moral* dan pola *hubungan patron-klien* yang didewakan Scott. Popkin sangat menyangsikan "kedermawan-an" para petani patron atas klien-klien mereka. Pendekatan ekonomi politik sebagaimana yang diwakili oleh Popkin, dan ekonomi moral yang direpresentasikan oleh Scott, tak ubahnya seperti musuh kebuyutan, yang satu sama lain saling bertahan dan menyerang, dengan bersandar pada hasil penelitian yang dipunya masing-masing.

Geertz (1963) bisa dikatakan relatif seiring dengan Scott, terutama mengenai ada-nya semangat kebersamaan dalam berekonomi di masyarakat petani/pedesaan. Berdasarkan kajiannya di pedesaan Jawa, Geertz menunjukkan betapa kuat semangat kebersamaan dimaksud dalam tubuh masyarakat petani/pedesaan sehingga memperlihatkan gejala saling berbagi (membagi) kemiskinan. Hal tersebut, di satu sisi merupakan "jalan keluar" (dalam kaca mata distribusi) dari tekanan penduduk yang terus bertambah di tengah-tengah ketersediaan lahan pertanian yang kian terbatas (akibat tak memungkinkan membuka lahan pertanian baru). Di sisi lain, ia membawa akibat pada terjadinya *involusi pertanian* (Geertz, 1963: 82, 97). Berkenaan dengan semangat saling berbagi (*sharing*) tersebut, oleh Geertz digambarkan:

Under the pressure of increasing numbers and limited resources Javanese village society did not beforcate, as did that of so many other 'underdeveloped' nations, into a group af large landlords and a group of oppressed near-self. Rather it maintained a co-operatively dividing the economic pie into a steady increasing number of minute pieces (Geertz, 1963: 97).

Itu mengisyaratkan tak terjadinya polarisasi sosial di kalangan petani, sekalipun secara ekonomi mereka "terbelah dua". Hasil penelitian Hayami dan Kikuchi di pedesaan Jawa dapat dikatakan relatif senada dengan temuan Geertz. Mereka mengisyaratkan bahwa tak terdapat tendensi ke arah polarisasi sosial, sekalipun suatu pedesaan telah dilanda modernisasi pertanian dan menimbulkan ketimpangan ekonomi (1987:271-272). Tetapi hasil penelitian Moh. Amaluddin di pedesaan Jawa Tengah (1987) memberikan isyarat akan kemungkinan munculnya dampak polarisasi sosial dari modernisasi dan komersialisasi pertanian yang masuk desa.

Isu yang dikemukakan Scott, Popkin, Geertz, Moh. Amaluddin, serta Hayami dan Kikuchi tersebut dapat dikatakan sebagai warna masa kini dari upaya memahami dampak penetrasi ekonomi kapitalis yang "membentur" pranata ekonomi petani/pedesaan. Wong (1987:15-16) menyebutkan bahwa perdebatan klasik seputar hal tersebut juga telah berlangsung antara Lenin *versus* Chayanov. Dalam pandangan Lenin, meluasnya pasar kapitalis pada pergantian abad lalu merupakan biang keladi proletariatisasi (marginalisasi) sebagian besar petani di pedesaan Rusia. Pada posisi lain, Chayanov melihatnya sebagai fenomena differensiasi demografis semata-mata (refleksi perbedaan rasio konsumen/produser di tingkat keluarga semata-mata), bukan gejala proletariatisasi sebagaimana dituding Lenin; ia memandang keluarga tani memiliki kapasitas untuk bertahan hidup (*survive*), sekalipun dihantam ekspansi produksi komoditas yang bercorak kapitalistik.

Para ahli yang menolak perbedaan substansial antara ekonomi petani dan ekonomi pasar/kapitalistik (ekonomi modern), yaitu penganut pendekatan formal (*formalist*) lebih cenderung menempatkan ekonomi petani dalam kerangka pemikir-

an ekonomi konvensional. Dalam pandangan mereka, berbagai ide, konsep, dan teori ekonomi formal juga dapat diberlakukan pada ekonomi petani. Karena, perbedaan ekonomi petani dengan ekonomi pasar kapitalistik hanyalah soal gradasi/tingkat perkembangan (bukan suatu perbedaan jenis); ekonomi petani tingkat perkembangannya masih tertinggal jauh di belakang, sedangkan ekonomi kapitalistik telah berkembang jauh ke depan. Itu bertolak dari asumsi bahwa perilaku maksimalisasi atau berfikir ekonomis (mengejar keuntungan sebesar-besarnya dengan usaha sekecil-kecilnya) dianggap bersifat universal, berlaku pada siapa pun, termasuk juga pada petani. Karenanya, fenomena "kurang kerja" dan kurang tergerak untuk mengejar keuntungan ekonomis di lingkungan petani/pedesaan dianggap semata-mata karena kemalasan dan ketidakrasionalan. Bukan karena kekhasan corak berfikir ekonomi kaum tani.

Nada semacam itu antara lain tampak dalam sinyalemen Boeke tentang betapa irrasional serta rendahnya motif ekonomi petani di Jawa. Itu ditandakan oleh Boeke dengan menyebutkan bahwa individualitas petani tenggelam dalam kolektivisme, dan orientasi ekonominya tunduk di bawah orientasi nonekonomi sehingga candi dianggap jauh lebih penting dari pada rumah, prestise lebih diperhitungkan dari pada kekayaan, kekuasaan jauh lebih penting dari pada keuntungan, membiayai pembangunan gapura atau makam jauh lebih utama dari pada memperbaiki prasarana ekonomi, dan lebih mementingkan biaya pemeliharaan kuda pacuan atau burung perkutut ketimbang berinvestasi untuk usaha ekonomi (1983:28-29).

Selain label irrasional, petani juga sangat umum dicap sebagai pemalas oleh para *formalist*. Konsep *disguised unemployment* (pengangguran terselubung) be-

serta *underemployment* (setengah pengangguran), misalnya, merupakan "warisan" para *formalist*. Kedua konsep tersebut sejak dasa warsa 1950-an populer digunakan untuk menunjuk pada kenyataan kronis "kurang kerja" beserta kemalasan di lingkungan petani/pedesaan. Hal tersebut ikut meramaikan apa yang oleh Dalton disebut "*thirty years war*" antara kubu *substant-ivist* dan kubu *formalist* (Dalton, 1971:182).

Pada tulisan Brush (1977:60-78), secara panjang lebar menguraikan keberatan-keberatannya terhadap konsep tersebut, yang menurut dia tidak cocok digunakan pada situasi-situasi nonkapitalistik. Karena menurut definisi dan metode analisisnya, konsep tersebut hanyalah cocok diterapkan untuk mengukur pengangguran pada ekonomi pasar kapitalistik; ia mengabaikan sifat kerja yang aneka ragam bentuk dan rupanya di lingkungan masyarakat petani. Karenanya, menurut Brush "this represents a gross distortion of the varied and complex task which peasants may undertake in the course of single day" (Brush, 1977: 62).

Berdasarkan hasil rangkaian penelitiannya di daerah pedesaan Uchucmarca Peru, Brush tak menemukan kenyataan "kurang kerja" di lingkungan petani setempat. Karenanya, di bagian kesimpulan tulisannya, Brush menyatakan:

The material from Uchucmarca in the northern Andes of Peru support the position that *disguised unemployment* in the peasant agricultural sectors of underdeveloped nations is a fallacious concept. It is drawn from measurements of poorly defined units, and it appears to be based on unwarrantable observations which derive from normative judgements concerning what peasants should and should not be doing with their time. Unfortunately, the concept of *underemployment* is a tenacious one and is often accepted *prima facie*. As Myrdal argues, the concept rest on a myth of native idleness and indolence which is a legacy of the European colonial and mercantile domination of Africa, Asia, and Latin America (Brush, 1977: 77).

Hal tersebut senada dengan hasil kajian Alatas (1988), yang secara khusus membahas tentang mitos pribumi malas. Dalam pandangan Alatas, citra pribumi malas (termasuk para petani di pedesaan) yang dialamatkan kepada orang Melayu, Indonesia, dan Filipina hanyalah suatu mitos, yang secara sengaja dihembuskan para penulis Barat (bangsa penjajah) untuk membenarkan misi imperialisme dan kolonialisme bangsa Eropa atas rakyat jajahannya di Asia Tenggara.

Citra malas dan bekerja musiman yang lazim dituduhkan pada petani juga terbantah oleh hasil studi White (1976), yang secara sistematis meneliti jam kerja anggota keluarga dari 90 rumah tangga petani di pedesaan Jawa Tengah yang bercocok tanam padi sawah dua kali setahun. Hasil penelitian White menunjukkan tingginya jam kerja perhari dalam sepanjang tahun, baik pada laki-laki maupun perempuan. Mereka, laki-laki dewasa, sehari-hari jam kerja total sebanyak 8,7 jam; 7,9 jam untuk kerja produktif, dan 0,8 jam untuk kerja rumah tangga. Sedangkan perempuan dewasa, sehari-hari jam kerja total sebanyak 11,9 jam; 5,9 jam untuk kerja produktif, serta 6 jam untuk mengurus rumah tangga dan anak (White, 1976:13).

Sementara itu, berdasarkan dokumen sejarah tentang alam kehidupan petani Asia Tenggara pada abad ke-18, Steinberg memberikan gambaran tentang adanya sifat musiman dari aktivitas kerja petani. Bersamaan dengan itu, ia juga menunjukkan betapa aneka ragam apa yang dikerjakan petani. Di bagian awal penuturannya dikatakan bahwa:

Sebagaimana umumnya kebiasaan yang dapat kita temui di kalangan para petani di mana pun juga, pada hari-hari tertentu dalam setahun akan terlihat masing-masing keluarga selalu bekerja keras seolah-olah tak ada hentinya. Mulai dari mengetam dan menumbuk padi, mencari ikan, menenun, menjahit pakaian, memperbaiki perkakas kayu dan perkakas besi, mengobrol,

memasak, merayakan hari jadi atau berkabung pada waktu kematian, merawat orang sakit, mengasuh anak, sampai kepada bercinta dan berkasih-kasih (Steinberg, 1981:1-2).

Hasil penelitian disertasi Judd (1980) tentang sosiologi kemiskinan di pedesaan Lombok, secara cukup jelas juga memperlihatkan adanya fluktuasi dan sifat musiman dari aktivitas kerja petani. Selain itu, juga memperlihatkan adanya variasi jumlah jam kerja produktif antarpetani. Itu terlihat dalam grafik-grafik jam kerja produktif keenam orang pekerja (berasal dari 4 buah rumah tangga petani miskin) yang diangkatnya sebagai kasus (Judd, 1980:127, 135, 140, 144, dan 146).

Berbagai hasil penelitian beserta perdebatan teoretis tentang ekonomi dan perilaku kerja petani sebagaimana yang telah disebutkan di muka memperlihatkan adanya permasalahan teoretik maupun empirik, yang sepatutnya dikaji secara lebih lanjut. Di antaranya berkenaan dengan konsep kerja itu sendiri, khususnya menurut perspektif dan konstruksi sosial di antara kaum tani itu sendiri. Apakah kerja itu dimaknai dalam kerangka maksimalisasi ekonomi semata-mata, ataukah lebih dari itu pemaknaan mereka tentang kerja? Bagaimanakah mereka memaknai kerja yang bersifat ekonomis?

Khusus tentang kerja yang sifatnya ekonomis, apakah semata-mata karena alasan ekonomi yang menjadikan mereka "rajin" atau "malas"? Adakah hal-hal lain yang lebih "dalam" dari sekedar tentang alasan ekonomi yang membuat mereka condong "rajin" atau "malas"?

Bila pertanyaan-pertanyaan tersebut bisa terjawab, di samping bisa memperkaya pemahaman dan perbendaharaan pengetahuan tentang dunia petani, juga berpeluang untuk mengoreksi khasanah teoretik yang ada, termasuk Teori Eko-





nomi Petani buah karya Chayanov yang terkenal itu. Itulah yang melatarbelakangi penelitian ini.

Penelitian ini sebenarnya relevan dilakukan di lingkungan masyarakat petani mana pun. Tetapi, akan jauh lebih mengena bila dilakukan pada masyarakat petani yang situasinya relatif menyerupai petani yang distudi oleh Chayanov, yaitu (1) masing-masing keluarga mempunyai lahan pertanian sendiri-sendiri, (2) penggunaan tenaga kerja keluarga masih cukup menonjol, dan (3) sumber-sumber subsistensi lepas masih cukup menonjol tersedia. Karakteristik demikian itu relatif sesuai dengan situasi masyarakat petani di Kabupaten Sumbawa NTB, tempat saya lahir dan dibesarkan.

Bersamaan dengan itu, petani-petani setempat, dan bahkan orang Sumbawa pada umumnya, sangat kental dengan predikat "kurang kerja" alias "pemalas". Mitos petani malas, pribumi malas, sampai sekarang masih tetap berhembus dan dihembuskan kepada mereka, yang kebenarannya masih patut dipertanyakan. Itu merupakan salah satu alasan lain yang melatarbelakangi penelitian ini, khususnya berkenaan dengan pilihan tempat penelitian. Hal tersebut, sedikit banyak juga bisa menunjang proses dan hasil penelitian, karena bahasa maupun adat istiadat setempat bukanlah "barang asing" bagi saya selaku peneliti. Dengan itu, proses masuk (*entry process*), penciptaan *rapport*, dan penguasaan lapangan bisa tak seberapa masalah, yang pada gilirannya bisa lebih menunjang kelancaran dan mutu hasil/temuan penelitian itu sendiri.

## 1.2. RUMUSAN MASALAH

Di bagian latar belakang masalah penelitian telah disebutkan sejumlah pertanyaan yang relevan diajukan untuk diteliti secara lebih lanjut. Pertanyaan-pertanyaan tersebut dipandang perlu dijawab, karena perdebatan di seputar isu pola kebiasaan kerja petani selama ini, di tataran teoretik maupun empirik, sangat kentara dan lazim bertolak dari perspektif para ahli atau teoretisi itu sendiri, tidak atau belum berdasarkan perspektif kaum tani itu sendiri. Petani lebih condong dipandang (oleh para ahli/peneliti) sebagai "orang yang dipelajari" untuk disimpulkan *siapa* dan *bagaimana* mereka; bukan sebagai "orang tempat kita belajar" tentang petani. Yang condong dipakai adalah *perspektif etik*, bukan *perspektif emik*. Inferensi ditarik berdasarkan angka-angka/hasil observasi, sejalan dengan logika dan perspektif para ahli/peneliti yang mempelajarinya. Kecenderungan seperti itu juga terjadi di kubu mereka yang tergolong *substantivist*, dan lebih-lebih lagi pada kalangan ahli yang tergolong *formalist*.

Teori agung Chayanov tentang ekonomi petani, misalnya, juga bertolak dari hasil "mempelajari petani" secara demikian itu. Inferensinya berdasarkan angka-angka jumlah konsumen beserta jumlah tenaga kerja dan curahan waktu kerjanya pada masing-masing keluarga yang "dipelajari". Pro-kontra tentang isu kemalasan petani sebagaimana disebutkan di latar belakang permasalahan penelitian juga mencerminkan "perang penafsiran" berdasarkan perspektif para ahli/peneliti itu sendiri. Dunia petani menurut perspektif para pelakunya sendiri (*perspektif emic*) dibiarkan berada "nun jauh di sana", tak tersentuh, masih laksana sebuah kotak hitam yang belum dibuka dan didengar "kesaksiannya".

Karenanya, penelitian ini mengambil posisi untuk mencoba memahami petani menurut perspektif (pandangan, asumsi, nilai, dunia ide, dan bahkan teori) para petani itu sendiri. Posisi ini diambil berdasarkan suatu keyakinan bahwa apa pun yang terpolakan dalam kebiasaan petani sehari-hari, termasuk juga yang berkaitan dengan budaya kerja mereka, tentunya berada dalam kerangka makna yang terkonstruksi di alam pemikiran mereka masing-masing. Hal tersebut tentu saja tak terlepas dari *social framework* yang melembaga dan melingkungi mereka masing-masing. Oleh sebab itu, upaya memahami budaya kerja petani, berpola sama atautkah berbeda satu sama lain, dipandang perlu untuk beranjak dari dunia ide dan pemahaman para petani pelaku itu sendiri. Yaitu berdasarkan dunia makna beserta konstruksi sosial/budaya yang memang hidup di kalangan agen/pelaku budaya itu sendiri.

Atas dasar itu, yang dipandang penting dalam penelitian ini bukanlah pada permasalahan jumlah/angka-angka (*how much*), melainkan lebih kepada *what is* yang berkenaan dengan budaya kerja petani. Pusat perhatiannya tertuju pada bagaimana petani itu sendiri memaknakan apa yang mereka sebut dengan kerja, dasar pemaknaan dan kategorisasinya seperti apa, serta dunia rasionalitas semacam apa yang melatar-belakangi agen/pelaku berbudaya kerja tertentu. Sehubungan dengan itu, kerja dalam konteks ekonomi tetap ditempatkan sebagai tema sentral dalam penelitian ini. Meskipun, konsep kerja di kalangan petani mungkin saja lebih luas cakupannya (bukan sekedar dalam konteks ekonomi).

Bila dirumuskan dalam bentuk pertanyaan, permasalahan pokok yang menjadi pusat perhatian penelitian ini adalah:

1. Bagaimanakah konsep kerja secara luas yang terkonstruksi (*socially constructed*) dan berakar dalam pandangan hidup masyarakat petani itu sendiri? Apakah cakupan maknanya semata-mata dalam konteks ekonomi, ataukah lebih luas dari itu?
2. Khusus tentang kerja yang bersifat ekonomis (dalam konteks ekonomi), bagaimanakah organisasinya secara umum (*siapa mengerjakan apa, dan bilamana*) dalam organisasi ekonomi masyarakat petani setempat?
3. Bagaimanakah tipologi budaya kerja di kalangan petani sesuai dengan konsep dan kategori setempat? Nilai atau ide dasar apakah yang menjadi dasar dari konsep dan kategorisasi setempat tersebut?
4. Di manakah letak sumber dari keragaman budaya kerja yang bersifat kategorial-tipologis tersebut menurut perspektif petani (agen) pelakunya? Apakah hal tersebut semata-mata bersumber dari heterogenitas posisi ekonomi, ataukah ada sumber-sumber lain yang sifatnya nonekonomi?
5. Apakah menurut perspektif petani setempat terdapat suatu kecenderungan perubahan budaya kerja di kalangan mereka antara kurun waktu yang satu dan kurun waktu lainnya? Bila kecenderungan perubahan dimaksud memang ada, seperti apakah kecenderungannya di masing-masing episode? Budaya kerja macam apakah yang dipandang menonjol sebagai preferensi umum di masing-masing episode? Apa yang membuatnya demikian? Apakah sumbernya bersifat ekonomi semata ataukah ada sumber-sumber lain yang nonekonomis?

Pertanyaan-pertanyaan penelitian di muka, terkecuali butir 1 dan 2, secara khusus ditujukan pada petani (laki-laki) yang bertindak (berposisi) sebagai kepala

keluarga atau kepala rumah tangga. Karena mereka itulah yang secara normatif (di masyarakat tempat penelitian) dianggap paling bertanggung jawab sebagai pencari nafkah keluarga. Mereka, selaku laki-laki juga dicitrakan sebagai figur publik, yang sangat dituntut untuk menjaga derajat beserta identitas dirinya dalam kehidupan publik, sebagai akibat begitu kuatnya konsep *ila'* (malu) dalam budaya masyarakat tempat penelitian ini. Karenanya, secara teoretis, pilihan tindakan apa pun yang mereka lakukan, termasuk juga dalam bagaimana mereka bekerja, tentunya telah difikirkan secara masak-masak "neraca akibat sosialnya" bagi derajat beserta identitas dirinya dalam kehidupan publik. Itu menunjukkan saratnya dimensi sosial, budaya, dan ekonomi yang melekat di "pundak" mereka, yang tentu saja sangat menantang untuk "ditelanjangi" secara serius dan mendalam. Terfokusnya penelitian ini pada mereka, khususnya yang berkaitan dengan pertanyaan butir 3 - 5, adalah dikarenakan alasan alasan tadi.

### 1.3. TUJUAN PENELITIAN

Penelitian ini pada dasarnya bertujuan untuk mengeksplorasi bagaimana sesungguhnya budaya kerja yang hidup dan terpola di kalangan masyarakat petani tempat penelitian. Dari hasil eksplorasi tersebut diharapkan diperoleh suatu gambaran umum (untuk tujuan deskripsi) tentang (1) organisasi kerja dalam konteks organisasi ekonomi di masyarakat petani setempat, *siapa mengerjakan apa serta bi-lamana*, (2) konsep kerja secara luas, termasuk tujuannya, yang berakar pada pandangan hidup masyarakat petani setempat, (3) tipologi budaya kerja petani, khusus-

nya dalam konteks ekonomi berdasarkan konsep dan kategori setempat, dan (4) budaya kerja yang menonjol sebagai preferensi umum menurut episode perubahan di kalangan masyarakat petani setempat.

Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk mengembangkan bangunan teori (*theory building*) berdasarkan data lapangan, setidaknya bertingkat teori substantif, yang diharapkan bisa "menjelaskan" sumber heterogenitas dan perubahan budaya kerja petani sebagaimana yang berlangsung di kalangan masyarakat petani tempat penelitian.

#### 1.4. MANFAAT PENELITIAN

Pada rumusan masalah dan tujuan penelitian telah disebutkan bahwa penelitian ini bukanlah semata-mata untuk tujuan deskriptif, tetapi juga untuk tujuan eksplanatoris. Tujuan eksplanatoris tersebut dimaksudkan untuk mengembangkan teori (*theory building*), khususnya tentang sumber heterogenitas dan perubahan budaya kerja petani; ia dicapai melalui prosedur penelitian teori *grounded*, dan berdasarkan perspektif agen/pelaku budaya itu sendiri.

Temuan yang bertingkat teori tersebut dapat memberikan kontribusi guna memperkaya khasanah teoretik tentang dunia rasionalitas petani selaku agen/pelaku budaya kerja (sekaligus sebagai agen/pelaku ekonomi). Dari apa yang ditemukan, dapat dinyatakan bahwa sekalipun ekonomi itu penting dalam (bagi) kehidupan petani, namun bukanlah penjelas utama atau terpenting atas fenomena heterogenitas dan perubahan budaya kerja di lingkungan masyarakat petani (berdasarkan kasus petani tempat penelitian). Penjelasmannya lebih kental melekat pada akar kul-

tural/ideologis mereka. Karenanya, temuan ini bisa sekaligus memberikan koreksi pada sejumlah teori terdahulu yang bias determinisme ekonomi, termasuk teori Chayanov.

Selain itu, juga dapat ikut mengokohkan posisi sejumlah pandangan teoretis yang menempatkan kedudukan ideologi, pandangan hidup, atau budaya secara cukup terhormat, yang dalam pemikiran teoretis Marx "dipinggirkan" sedemikian rupa menjadi tak lebih dari "buah mesin ekonomi". Bersamaan dengan itu, juga ikut menguatkan posisi teori strukturasi Giddens, karena kenyataan empirik ikut mendukung realitas dualitas struktur yang merupakan konsep sentral dalam teori strukturasi Giddens. Akan tetapi, hasil penelitian ini juga bermanfaat memperlihatkan titik lemah dari konsep struktur yang ditawarkan dalam teori strukturasi Giddens.

Konsep kerja secara luas yang berakar dalam pandangan hidup masyarakat setempat, secara khusus bisa menyumbangkan hasil galian kepada masyarakat Sumbawa tentang bagaimana jati diri mereka sebagai orang Sumbawa (*tau Samawa*), yang selama ini belum pernah ditulis dan digali. Mereka, *tau Samawa*, yang telah ikut membaca atau mendiskusikan temuan dimaksud, umumnya secara jujur mengakui keberhargaan nilai temuan tersebut dalam rangka memperjelas "potret diri" orang Sumbawa. Bagi orang luar, suku bangsa lain, temuan ini dapat dijadikan bahan perbandingan dan masukan untuk memperkaya wawasan tentang pandangan budaya yang hidup di bumi nusantara ini.

Tipologi budaya kerja berdasarkan konsep beserta kategori setempat yang ditemukan dalam penelitian ini, dapat menjadi tawanan alternatif kepada dunia

akademik, karena semenjak Weber melontarkan tesis etika Protestan --pengilham isu etos kerja --hingga sekarang belum pernah ada suatu tipologi tentang etos kerja atau budaya kerja yang ditawarkan. Tipologi tersebut juga sekaligus bisa dipakai sebagai ancangan pemikiran guna mempertegas bingkai konseptual dari apa yang disebut *budaya kerja* (inheren di dalamnya etos kerja). Selama ini, bingkai konseptual dimaksud belum tampak secara eskplisit, termasuk juga dalam konsep etos kerja Weber beserta para makmum (*Weberean*) di belakangnya.

Temuan tipologi budaya kerja tersebut, dapat juga memberikan kontribusi praktis kepada pengambilan kebijakan yang hendak melakukan intervensi inovasi (pengembangan ekonomi) ke lingkungan masyarakat petani/pedesaan. Karena dalam kenyataan empirik, keberhasilan atau kegagalan suatu inovasi yang ditawarkan kepada kalangan petani tidaklah semata-mata ditentukan oleh faktor etika sub-sitensi petani sebagaimana yang disinyalir Scott (pencetus konsep dan pendekatan *ekonomi moral*). Faktor budaya kerja petani juga tak kalah pentingnya, dan bahkan jauh lebih menentukan dibandingkan faktor-faktor lain. Sejalan dengan itu, tipologi budaya kerja (hasil penelitian ini) dapat dijadikan bahan acuan dalam mempertimbangkan kriteria subyek sasaran suatu program inovasi yang hendak ditawarkan kepada kalangan petani di pedesaan.

Pada sisi metodologi, khususnya tentang strategi dan prosedur pengembangan teori secara *grounded*, penelitian ini juga menawarkan suatu alternatif lain, dengan mengintegrasikan prosedur yang ditawarkan Glaser dan Strauss dengan gagasan hermeneutika ganda yang ditawarkan Giddens.



## BAB 2

### TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA PEMIKIRAN

#### 2.1. SOSOK MASYARAKAT PETANI

Kehadiran petani dalam sejarah kehidupan umat manusia berawal dari munculnya kemampuan domestikasi tanaman dan hewan. Itu baru terjadi di berbagai belahan dunia ini sekitar 10.000 tahun sebelum masehi (Fagan, 1983:170). Sebelumnya, selama ratusan ribu tahun, bahkan mungkin jutaan tahun, umat manusia hidup dari berburu dan meramu. Mereka hanya bisa memburu dan memungut bahan makanan yang tersedia di lingkungan sekitar. Belum mampu mendomestikasi, baik tanaman maupun hewan; belum mampu bertani dan beternak hewan. Karenanya, kemampuan bertani termasuk suatu revolusi besar dalam sejarah umat manusia. Dan ia berkembang menjadi dominan (sebagai pola kehidupan) di seluruh permukaan bumi ini dalam jangka waktu relatif singkat bila dibandingkan dengan lama perjalanan pola kehidupan berburu dan meramu. Oleh Fagan dikatakan:

The domestication of plant and animal was one of the momentous in world prehistory because the new economic strategies resulted in increased and stabilised food supplies, but generally at a higher energy cost. Food production proved dramatically successful. Ten thousand years ago at most everyone in the world was hunting and gathering. By 2000 years ago hunter-gatherers were a minority (Fagan, 1983:170).

Berbagai teori bermunculan, yang berusaha menjelaskan asal muasal dari hadirnya kemampuan bertani tersebut di panggung sejarah umat manusia. Teori-teori awal memperkirakan karena adanya manusia berkemampuan brilian di kalangan kelompok-kelompok masyarakat berburu dan meramu di kala itu. Ada juga yang

berteorinya bahwa kemampuan itu sebagai akibat perkembangan dari revolusi neolitik. Sedangkan teori-teori yang lebih moderen condong memunculkan penjelasan-penjelasan lain, seperti teori ekologi, teori ketegangan demografis, teori *nuclear zones*, teori pendekatan sistem, dan teori tekanan kependudukan (Fagan, 1983: 173-185).

Apakah para petani primitif yang hidup berkelompok-kelompok pada masa prasejarah (*Dunia Lama*) tersebut bisa dinamakan masyarakat petani? Dapatkah mereka digolongkan ke dalam *peasant society* ?

Menurut definisi yang beredar dalam komunitas para ahli, mereka belum dapat disebut sebagai masyarakat petani (*peasant society*). Mereka mungkin bisa disebut semacam prapetani dan pramasyarakat petani. Mereka adalah pecocok tanam primitif, atau orang-orang primitif yang bercocok tanam. Sebab para ahli umumnya sepakat dan berkiblat kepada konsep masyarakat petani sebagaimana yang dinyatakan Kroeber. Oleh Foster dikatakan:

"Peasant," said Kroeber, "constitute part societies with part cultures". They are "definitely rural --yet live in relation with part-towns; they form a class segment of a larger population which usually contain also urban centers. ... They lack the isolation, the political autonomy, and the self-sufficiency of tribal populations; but their local units retain much of their old identity, integration, and attachment to soil and cults" (Foster, 1967:2).

Berdasarkan konsep tersebut, masyarakat petani sesungguhnya merupakan masyarakat "terbelah", dengan kebudayaan yang "terbelah" pula. Mereka berdiam (menetap) di lingkungan pedesaan dengan tradisi serta cara hidup lokal masing-masing yang terpelihara secara turun-temurun, namun hidup mereka juga terkait dan dipe-ngaruhi oleh pasar, kekuasaan, dan peradaban perkotaan. Mereka kurang

terisolasi, baik secara ekonomi, budaya, maupun politik. Sebab mereka juga menjadi bagian masyarakat dan budaya lebih luas yang berpusat di kota. Ungkapan terkenal Redfiel menyatakan "The were no peasant before the first cities. And those surviving primitive peoples who do not live in terms of the city are not peasants" (1953:31). Jadi, masyarakat petani bukanlah masyarakat yang sepenuhnya otonom dan swasembada (*self-sufficient*) sebagaimana kelompok orang-orang primitif. Bersamaan dengan itu, identitas dan integrasi lokal mereka tetap terlihat dan bahkan sangat kokoh, namun eksistensi mereka tak lepas dari ikatan hubungan dengan perkotaan, dan bahkan dengan masyarakat yang lebih luas seperti bangsa dan negara.

Masyarakat petani, sesuai dengan konsep Kroeber tadi, kehadirannya bersamaan dengan mulainya zaman sejarah (bukan masa prasejarah), atau bersamaan dengan munculnya zaman peradaban (Dunia Baru). Suatu zaman yang oleh Fagan disebut *New World Civilization*, sementara kehidupan pertaniannya ia sebut *New World Agriculture*. Itu bermula sekitar 3000 tahun sebelum masehi di Mesopotamia, pada suatu kawasan delta antara sungai Tigris dan Euphrat (Fagan, 1983:237, 383-384). Di situ sudah muncul perkotaan (pusat pemerintahan dan perdagangan), budaya baca tulis, negara sebagai pengorganisasi masyarakat, spesialisasi produksi, perdagangan lintas komunitas, dan aktivitas pertanian yang sudah relatif intensif sehingga mampu menghasilkan surplus.

Dalam perkembangan masyarakat dan peradaban yang telah sedemikian itu, pertukaran barang dan jasa menjadi dengan sendirinya dikenal. Karenanya, masyarakat petani sebagai penghasil bahan pangan tidak hanya memproduksi untuk

dikonsumsi sendiri, tetapi juga untuk kelompok masyarakat lain yang berspesialisasi lain. Dan masyarakat petani juga menghajatkan produk-produk lain yang tak mereka hasilkan sendiri. Jadi, ikatan dan relasi dengan lingkungan masyarakat yang lebih luas menjadi suatu tuntutan kehidupan bagi masyarakat petani.

Dalam konteks itu, secara lebih spesifik dipaparkan oleh Wolf (1985:2-13) 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 bagian 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*.

Sebaliknya, pada pengusaha pertanian (*farmer*), mereka pertama-tama adalah pengusaha, yang tentu saja berorientasi bisnis, berorientasi pasar, dan mencari laba dalam mengelola usaha tani. Tujuan produksi mereka bukanlah untuk dikonsumsi sendiri, melainkan untuk tujuan pasar, memanfaatkan peluang pasar yang tersedia, guna mendapatkan keuntungan. Pemikiran bisnislah yang mewarnai atau mengorientasikan kegiatan produksi mereka.

Sedangkan petani (*peasant*) tidaklah melakukan usahatani dalam arti ekonomi. Sebab yang sesungguhnya mereka kelola adalah sebuah rumah tangga, bukan

sebuah perusahaan bisnis. Dalam kerangka mengelola keluarga tersebut, petani memerlukan hasil produksi untuk bahan pangan keluarga (kebutuhan kalori minimum), dan juga memerlukan surplus dari hasil produksinya untuk kepentingan dana pengganti (*replacement fund*) seperti untuk persediaan bibit, perawatan atau pembaruan peralatan kerja, perbaikan rumah, pembelian pakaian, pengadaan perlengkapan rumah tangga, dan sebagainya. Selain itu, petani juga memerlukan surplus untuk dana seremonial (*ceremonial fund*), dan dana untuk "sewa tanah" (membayar pajak atau sejenisnya yang dibebankan oleh masyarakat, pemerintah, atau negara). Dalam kehidupan masyarakat petani, pasar dan struktur atas desa secara relatif telah menjadi bagian yang mempengaruhi tingkah laku ekonomi dan sosial mereka.

Sementara itu, Firth secara eksplisit mengkonseptualisasikan petani sebagai suatu kategori ekonomi. 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 themselves produce. The primary means of livelihood of the peasant is cultivation of the soil (Firth, 1956:87).

Sedangkan Belshaw (1965:54) mengajukan tiga karakteristik utama masyarakat petani yaitu (1) memiliki pandangan hidup yang berorientasi tradisional, (2) terjalin dengan, namun terpisah dari pusat perkotaan, dan (3) mengkombinasikan aktivitas pasar dengan produksi subsistensi.

Istilah petani itu sendiri sering diasosiasikan dengan suatu lapangan pekerjaan (mata pencaharian), yaitu untuk menunjuk pada mereka yang hidup dari pekerjaan bercocok tanam (mengolah tanah). Konsep tersebut tidak sepenuhnya

benar. Oleh Foster (1967:6) dikatakan bahwa muatan pengertian dari istilah petani bukanlah sepenuhnya menunjuk pada pekerjaan *apa* yang mereka lakukan, tetapi juga pada *bagaimana* dan *kepada siapa* hasil produksinya dimaksudkan. Mereka yang pekerjaannya bukan bercocok tanam, seperti nelayan, petambak ikan, dan peternak juga termasuk ke dalam konsep petani. Kriteria dari definisi petani lebih luas dari sekedar pekerjaan. Ia mengandung dimensi yang sifatnya struktural dan relasional, seperti (1) usahanya berskala kecil, (2) menggunakan teknologi sederhana, (3) sebagian produksinya untuk dikonsumsi sendiri, dan sebagian lainnya dipasarkan untuk memenuhi kebutuhan konsumsi kelompok masyarakat yang ber-spesialisasi/mata pencaharian lain, dan (4) relatif terikat pada pasar dan perkotaan untuk mendapatkan yang tak dapat mereka produksi sendiri.

Karenanya, kaum tani tak dapat dipahami tanpa mengaitkannya dengan masyarakat kompleks yang luas, termasuk kota dan negara. Sebab mereka, *kaum tani*, secara struktural menjadi bagian dari masyarakat yang lebih luas, yang dalam istilah Kroeber disebut sebagai *part society with part culture*, baik secara ekonomi, budaya, maupun politik.

Sosok masyarakat petani juga dapat dilihat berdasarkan konsep "*folk - urban continuum*" yang diajukan Redfield (1941). Tipologi terkenal Redfield tersebut berpijak pada kategori budaya. Suatu masyarakat yang sangat terisolasi (*folk*) berkarakteristik homogen, tinggi tingkat organisasi budaya, relatif kurang individualisasi, serta tinggi kepedualian terhadap hal-hal yang bersifat sakral. Sedangkan pada budaya kota berkarakteristik heterogen, tinggi kadar disorganisasi budaya, tinggi kadar individualisasi tingkah laku, serta tinggi kadar sekularitas.

Sesuai dengan tipologi tersebut, masyarakat petani tergolong tak sepenuhnya seperti budaya *folk*, namun ia masih relatif berdekatan dengan karakteristik budaya *folk*. Sehubungan dengan itu, Redfield memperkirakan bahwa sifat-sifat dari kontinum tersebut berkorelasi dengan tingkat komersialisme. Karena pada budaya *folk* tingkat komersialismenya memang amat rendah, sedangkan pada budaya kota komersialismenya telah meningkat tinggi (1941:173). Bila perkiraan Redfield itu benar adanya, maka intensitas terpaan perdagangan dan ekonomi pasar akan menentukan perkembangan heterogenitas, disorganisasi budaya, individualisasi, dan sekularisme dalam tubuh masyarakat petani.

Shanin (1971:14-15) mengajukan empat karakteristik utama petani. *Pertama*, petani adalah pelaku ekonomi yang berpusat pada usahatani milik keluarga (*family farm*). Keluarga merupakan unit dasar, yaitu sebagai unit pemilikan, produksi, konsumsi, sosialisasi, dan kesejahteraan. *Kedua*, selaku pelaku usahatani, mereka menggantungkan hidupnya kepada tanah. Bagi mereka, tanah adalah segalanya: sumber yang diandalkan menghasilkan bahan pangan keluarga, harta benda bernilai tinggi, dan ukuran terpenting bagi status sosial. *Ketiga*, selaku warga komunitas desa yang berukuran kecil, petani memiliki budaya spesifik yang menekankan pemeliharaan tradisi dan konformitas; solidaritas sosial mereka kental bersifat mekanik sebagaimana yang dimaksudkan Durkheim. *Keempat*, selaku kaum tani yang berada di luar pusat perkembangan/kemajuan, condong memiliki citra *underdog*, namun tak gampang "ditaklukkan" oleh kekuatan ekonomi, budaya dan politik eksternal yang "mendominasi" mereka.

Sejalan dengan karakteristik keempat yang disebutkan tadi, Rogers menyinalir ada sejumlah label negatif yang biasa diberikan kepada petani; juga, lazim dijadikan "kambing hitam" atas kegagalan program pembangunan yang dialamatkan 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 characterised 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).

Berbagai perdebatan teoretis tentang ekonomi petani beserta perilaku kerja mereka sebagaimana dipaparkan di latar belakang masalah penelitian juga bisa dilihat sebagai isyarat dari simpang-siurnya pemahaman terhadap dunia petani. Padahal, masyarakat petani telah menghiasi sejarah umat manusia sekitar 5000 tahun, namun masih seakan-akan "benda asing" yang menyimpan misteri.

Sehubungan dengan sosok masyarakat petani beserta berbagai perdebatan tentang perilaku ekonomi dan kerja mereka sebagaimana yang telah dipaparkan di latar belakang masalah penelitian, 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 yang lain saling berkaitan, yaitu:

*Pertama* ialah perdebatan tentang sifat atau hakekat ekonomi petani itu sendiri. Sejumlah ahli memandang ekonomi petani memiliki kekhasan tersendiri, yang berbeda secara substansial dengan ekonomi pasar kapitalistik. Di lain pihak,



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

*Kedua* adalah perdebatan di seputar aplikabilitas ekonomi formal (konvensional) sebagai "kaca mata" untuk memahami atau menjelaskan ekonomi petani. Mereka yang memandang ekonomi petani memiliki kekhasan 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. Para ahli yang berpihak pada pendekatan substantif condong menempatkan 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 *ekonomi moral*, yang paham dasarnya juga kembali kepada perspektif dalam melihat khas tidaknya ekonomi petani. Pengguna pendekatan *ekonomi politik* (diwakili Popkin) menempatkan intervensi ekonomi pasar sebagai "pembuka jalan" bagi perbaikan nasib/eko-

nomi para petani kecil di pedesaan. Sebaliknya, penganut pendekatan *ekonomi moral* (diwakili Scott) memandang intervensi ekonomi pasar sebagai "pembawa bencana" yang menyengsarakan para petani lapisan bawah.

Di luar keempat tema atau isu tersebut, Carter (1966:66) menambahkan satu isu 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 memaknakan 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.

## 2.2. MAKNA BUDAYA DAN BUDAYA KERJA

Konsep *budaya kerja* dan bagaimana ia dikaji akan bergantung pada definisi atau makna yang diberikan pada istilah budaya itu sendiri. Juga, bergantung pada perspektif kajian budaya yang dijadikan titik tolak. Dengan kata lain, makna budaya yang digunakan beserta perspektif kajian budaya yang dijadikan titik tolak akan menentukan bagaimana *budaya kerja* itu harus diartikan dan dianalisis. Karenanya, yang pertama-tama perlu ditegaskan dalam bagian ini ialah tentang makna budaya beserta perspektif kajian budaya itu sendiri, khususnya yang digunakan sebagai

acuan dalam penelitian ini. Selanjutnya, baru diikuti oleh uraian dan penegasan tentang makna dari istilah budaya kerja.

Definisi klasik tentang budaya yang lebih sering dikutip adalah yang diajukan Edward Tylor pada 1871. Dikatakan oleh Richter Jr:

In 1871, the anthropologist Edward B. Tylor defined culture as "that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society". This definition of culture has probably been quoted more often than any other (1987:146).

Dalam batasan Tylor, budaya merupakan kompleks menyeluruh yang di dalamnya termasuk pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat istiadat, serta setiap kesanggupan dan kebiasaan-kebiasaan yang diperoleh manusia sebagai warga masyarakat. Berdasarkan definisi Tylor tersebut, budaya bisa disebut sebagai keseluruhan warisan sosial (*man-made*) yang hidup, dipelihara, diwariskan, dan dikembangkan (direproduksi dan diproduksi) dari generasi ke generasi di dalam suatu masyarakat.

Para ahli yang lebih masa kini mengkonseptualisasikan budaya secara lebih spesifik, dan dari situlah muncul perbedaan penekanan dan perspektif dalam memaknakan budaya. Fons Trompenaars, misalnya, melukiskan "Culture come in layers, like an onion" (1993:6). Budaya dikatakan menampakkan diri secara berlapis-lapis laksana berlapis-lapisnya kulit bawang. Ada yang tampak di lapisan luar (*the outer layer*), yaitu produk-produk eskplisit dari budaya yang secara langsung dapat diamati dalam kehidupan sehari-hari, seperti tercermin pada masakan/makanan, pakaian, bangunan, serta berbagai rupa budaya material lainnya. Di balik lapisan luar tersebut, terdapat lapisan tengah (*the middle layer*), yaitu berupa norma-norma, dan

nilai-nilai; norma biasanya berbicara tentang mana yang dianggap "benar" dan mana yang dianggap "salah", sedangkan nilai lazimnya berbicara tentang mana yang dipandang "baik" dan mana yang dipandang "buruk". Dan, di balik lapisan tengah tersebut, terdapat suatu lapisan inti (*the core*), yang pada dasarnya berupa kepercayaan atau anggapan-anggapan dasar tentang eksistensi manusia itu sendiri (Trompenaars, 1993:22-23). Karena budaya itu menampakkan diri secara berlapis-lapis, kata Trompenaars, "To understand it you have to unpeel it layer by layer" (1993:6).

Meskipun suatu budaya diakui menampakkan diri secara berlapis-lapis, Trompenaars tampak lebih condong memaknakan budaya sebagai suatu sistem atau organisasi makna. Ia menyatakan "As I will describe later, the essence of culture is not what is visible on the surface. It is the shared ways groups of people understand and interpret the world" (1993:3). Pada bagian lain dari tulisannya, Trompenaars menandaskan "Culture is a shared system of meanings. It dictates what we pay attentions to, how we act and what we value" (1993:13). Hal tersebut seiring dengan pendapat Geertz yang juga menempatkan budaya sebagai suatu sistem makna, yang dengan sarana sistem makna itu para warga masyarakat "communicate, perpetuate, and develop their knowledge about attitudes towards life. Culture is the fabric of meaning in terms of which human beings interpret their experience and guide their action" (1973:5).

Budaya yang berlapis-lapis tadi, dalam istilah Koentjaraningrat disebut dimensi-dimensi perwujudan dari suatu budaya. Dalam hubungan ini, ia melukiskan bahwa suatu budaya memiliki tiga macam wujud, yaitu wujud kebendaan yang ber-

sifat fisik (kebudayaan material), wujud pola tindakan (sistem sosial), dan wujud ide atau gagasan (sistem budaya)(1984:5). Ketiga macam perwujudan budaya yang diajukan Koentjaraningrat tersebut tampak sedikit berbeda dengan lapisan-lapisan budaya yang diajukan Trompenaars, namun satu sama lain bisa saling melengkapi.

Berdasarkan pendekatan teoretis utama yang beredar di kalangan para ahli, Spradley memilahkan ada dua jenis definisi menonjol tentang budaya, yaitu definisi perilaku (*behavioral definition*), dan definisi kognitif (*cognitive definition*). Perbedaan antara kedua definisi tersebut seperti terlihat dalam uraian Spradley berikut:

The *behavioral definition* focus upon observable patterns of behavior within some social group. For this approach, "the culture concept comes down to behavior patterns associated with particular groups of people, that is to 'customs', or to a people's 'way of life'" (Harris, 1968:16). The *cognitive definition*, on the other hand, excludes behavior and restricts the culture concept to ideas, beliefs, and knowledge (Spradley, 1972:6).

Dalam penilaian Spradley, kecenderungan memisahkan budaya yang bersifat kognitif dengan budaya yang bersifat behavioral tak terlepas dari kuatnya pengaruh *teori sistem sosial* karya Talcott Parsons yang dipublikasikan tahun 1951. Di situ Parsons mengkonseptualisasikan "culture as a symbolic system", dan secara konseptual dikeluarkan dari muatan konsep struktur sosial (Spradley, 1972:7). Memaknakan budaya sebagai suatu sistem simbolik sebagaimana yang diajukan Parsons tersebut juga pada akhirnya diusulkan oleh Kroeber, salah seorang ahli antropologi kenamaan. Itu tercermin pada tulisan ringkas Kroeber bersama Parsons tentang *The Concept of Culture and of Social System* yang dimuat dalam jurnal *American Sociological Review*, nomor 23 tahun 1958. Seperti dikutip Spradley

(1972, *Ibid*), Kroeber dan Parsons mengusulkan suatu *definisi kognitif*, yaitu dengan menyatakan:

... we suggest that it is useful to define the concept of culture to most usage more narrowly than has been generally the case in the American anthropological tradition, retracting its reference to transmitting and created content and patterns of values, ideas, and other symbolic meaningful systems as factors in the shaping of human behavior and the artefacts produced through behavior (1958:583).

Pakar antropologi yang lain, *Goodenough*, juga mensinyalir ada dua pola pemikiran yang menonjol terkedepankan di kalangan para ahli (*anthropologist*) ketika mereka berbicara tentang budaya. Ada yang secara spesifik menggunakan istilah budaya untuk menunjuk pada tataran sistim simbolik atau sistim makna sebagaimana tawaran Kroeber dan Parsons tadi. Di lain pihak, ada pula yang menggunakan istilah budaya untuk menunjuk pada tataran fenomenal yang melembaga di tingkat perilaku. Berkenaan dengan sinyalemen Goodenough dimakdud, Kissing menyatakan:

In fact, Goodenough says, anthropologists have been talking about two quite different orders of things when they have used the term "culture" -- and too often they have moved back and forth between the two sorts of meaning. First, "culture" has been used to refer to the "pattern of life within a community" --the regularly recurring activities and material and social arrangements" characteristic of a particular human group (Goodenough, 1961:521). In this sense, "culture" has referred to the realm of observable phenomena, of things and events "out there" in the world. Second, "culture" has been used to refer to the organised system of knowledge and belief whereby a people structure their experience and perceptions, formulate acts, and choose between alternatives. This sense of "culture" refers to the realm of ideas (Kissing, 1971:20).

Budaya sebagai *pattern of life* tersebut, oleh Goodenough dikategorikan sebagai sisi *phenomenal order* dari suatu budaya. Sisi satunya lagi, yaitu budaya

sebagai kawasan dunia ide (*the realm of ideas*) dikategorikan sebagai *ideational order* dari suatu budaya (Spradley, 1972:7). Karenanya, sebagaimana telah disebutkan di muka, dalam pandangan Spradley memang ada dua kategori definisi utama dalam memaknakan budaya, yaitu *definisi perilaku*, yang lebih menunjuk pada tatanan fenomenal, dan *definisi kognitif*, yang lebih menunjuk pada tatanan ideasional.

Seirama dengan itu, Thompson, Ellis, dan Wildavsky (1990:1) menyebutkan bahwa selama ini terdapat dua rumpun definisi menonjol tentang budaya. Dalam rumpun definisi pertama, budaya dipandang sebagai susunan dari nilai-nilai, kepercayaan-kepercayaan, norma-norma, rasionalisasi-rasionalisasi, dan simbol-simbol, yang pada dasarnya merupakan produk mental. Sedangkan pada rumpun definisi yang satunya lagi, budaya dimaknai sebagai keseluruhan cara hidup (*way of life*) suatu masyarakat, termasuk pola hubungan sosial dan juga sikap-sikap mereka.

Thompson, Ellis, dan Wildavsky sendiri lebih condong menempatkan dan memaknakan budaya sebagai suatu cara hidup (*way of life*), yang menurut mereka merupakan "kombinasi" dari *cultural bias* (berupa nilai beserta kepercayaan yang dianut), dan *social relations* (berupa pola hubungan antarpersonal dalam kehidupan masyarakat). Yang disebutkan pertama, *cultural bias*, bisa dipandang sebagai kecondongan-kecondongan yang terpola dalam dunia kesadaran atau dunia ide suatu kelompok masyarakat; ia menunjuk pada nilai-nilai dan kepercayaan-kepercayaan yang dianut dalam suatu masyarakat. Sedangkan yang disebutkan kedua, *social relations*, menampakkan diri di tingkat tindakan dan interaksi; ia

berwujud berbagai rupa preferensi yang terpola dalam kehidupan sehari-hari suatu kelompok masyarakat.

Dalam memandang budaya sebagai suatu cara hidup, Thompson, Ellis, dan Wildavsky sangat menekankan sifat interaktif (dialektikal) antara bias budaya dan preferensi di tingkat perilaku. Mereka tidak menempatkan sisi yang satu sebagai penyebab utama dari sisi lainnya, dan begitu pula sebaliknya. Sebab kedua sisi yang "berkombinasi" tersebut bersifat saling mempengaruhi satu sama lain. Dalam konteks pemikiran seperti itulah mereka menawarkan suatu teori keberlangsungan sosiobudaya (*socio-cultural viability theory*). Teori mereka itu pada intinya menyatakan bahwa keberlangsungan sosiobudaya (*sociocultural viability*) mensyaratkan atau hanya mungkin terjadi bila ada kondisi kompatibilitas antara bias budaya dan preferensi yang terpola dalam hubungan sosial sehari-hari, atau mensyaratkan adanya hubungan saling menunjang (*mutually supporting relationship*) antara bias budaya dan pola hubungan sosial sehari-hari (1990:2). Berkenaan dengan sifat interaktif atau dialektikal antara kedua sisi budaya (cara hidup) tersebut, secara tegas dinyatakan:

Causal priority, in our conception of ways of life, is given neither to cultural bias nor to social relations. Rather each is essential to the other. Relations and bias are reciprocal, interacting, and mutually reinforcing. Adherence to a certain pattern of social relationships generates a distinctive way of looking at the world; adherence to a certain worldview legitimises a corresponding type of social relations. As is in the case of chicken and the egg, it is sufficient to show that cultural biases and social relations are responsible for one another, without confronting the issue of which came first (Thompson, Ellis, dan Wildavsky, 1990:1).

Pemikiran teoretis tentang keberlangsungan sosiobudaya tersebut relatif seiring dengan konsep dualitas struktur yang ditawarkan dalam teori strukturasi



Giddens. Selain pemikiran teoretis yang demikian itu, Thompson, Ellis, dan Wildavsky juga secara khusus mengajukan suatu teori yang menyebutkan bahwa hanya ada lima macam cara hidup (*way of life*) di kalangan masyarakat manusia, yaitu (1) fatalisme, (2) hirarki, (3) individualisme, (4) egalitarianisme, dan (5) otonomi. Itu bertitik tolak dari tipologi sosialitas *grid-group* yang diajukan Mary Douglas. Mereka berpendapat bahwa tipologi cara hidup (budaya) yang bertolak dari tipologi *grid-group* Mary Douglas tersebut sejalan dengan, dan bahkan lebih unggul dari tipologi sosialitas mana pun yang diwariskan oleh para *masters* sosiologi dan antropologi terdahulu (Thompson, Ellis, dan Wildavsky, 1990:103-104). Pemikiran teoretis tentang cara hidup tersebut, sekalipun memiliki daya tarik tersendiri, namun tidak dijadikan pusat perhatian dalam penelitian ini.

Makna budaya yang digunakan dalam penelitian ini ialah mencakup kedua level budaya yang dimaksudkan Goodenough, atau mencakup *definisi kognitif* dan *definisi perilaku* sebagaimana yang diajukan Spradley, mencakup sisi *phenomenal order* dan sisi *ideational order*, atau mencakup makna budaya sebagai *pattern for life* maupun budaya sebagai *pattern of life*. Kedua level budaya tersebut dipadukan sebagai suatu kesatuan, karena keduanya sama-sama sebagai realitas budaya; keduanya bersifat interaktif dalam membentuk, memelihara, dan mengembangkan cara hidup (*way of life*) suatu masyarakat sebagaimana diteorikan oleh Thompson, Ellis, dan Wildavsky.

Secara umum dapat dinyatakan bahwa budaya pada dasarnya merupakan keseluruhan aspek dari cara hidup suatu masyarakat itu sendiri (Richter Jr, 1987: 146); ia merupakan segala sesuatu yang diperoleh dalam masyarakat melalui belajar

dan saling berbagi dengan sesama warga masyarakat (Horton dan Hunt, 1968:48); ia merupakan akumulasi hasil belajar dan pengalaman umat manusia di suatu masyarakat (Keesing, 1981:20; Cagan dan Balantine, 1985:37); ia bisa disebut sebagai keseluruhan warisan sosial suatu masyarakat, yang merupakan rancangan lengkap untuk hidup mereka (Broom dan Selznick, 1961); ia adalah keseluruhan cara hidup yang melembaga dalam suatu masyarakat (Bertrand, 1967:88).

Budaya sebagai keseluruhan cara hidup (*way of life*) suatu masyarakat tersebut mencerminkan kesepakatan-kesepakatan (*agreement*) tentang norma, nilai, dan kepercayaan yang membuat jadi mungkin warga suatu masyarakat untuk hidup bersama secara relatif harmonis (Babbie, 1982:48); ia mencakup ide-ide dan praktik-praktik yang disetujui dan dilakukan oleh kebanyakan warga masyarakat tentang bagaimana mereka merespons kondisi-kondisi alam maupun sosial yang dihadapinya (Richter Jr, 1978:146); ia merupakan organisasi dari fenomena yang bergantung pada pemakaian simbol-simbol, apakah berkenaan dengan tindakan, ide-ide, sentimen, dan obyek (White, 1949:139-140); ia berisi seperangkat aturan dan prosedur yang dijadikan patokan tentang bagaimana sesuatu itu mesti dilakukan, disertai seperangkat ide dan nilai yang menopangnya (Horton dan Hunt, 1968:89); ia mencakup obyek-obyek budaya seperti bahasa, ide, norma, alat, dan sistem institusional yang secara terorganisasi mempolakan kehidupan sosial suatu masyarakat (Quinn, 1963:82); ia memiliki sejumlah fungsi, yang pada intinya sebagai pemberi acuan makna dan penuntun tindakan (Horton, dan Hunt, 1968:69-74).

Dengan makna seperti itu, suatu masyarakat dan budayanya tak dapat dipisahkan. Keduanya saling "bersenyawa", ibarat menyatunya jiwa dan raga. Budaya

hanya mungkin ada dalam suatu masyarakat tempat budaya itu hidup. Dan, masyarakat itu sendiri tak mungkin eksis tanpa budaya yang dijadikan pegangan pola tingkah laku sosial mereka. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa *masyarakat* menunjuk pada orang-orang yang saling berinteraksi, dan *budaya* merupakan pola pemikiran dan tingkah laku mereka dalam berinteraksi (Horton dan Hunt, 1968:48-49; Bertrand, 1967:88-89).

Esensi dan keharusan konstitusi budaya bagi masyarakat manusia secara jitu dilukiskan Peter L Berger, yang pandangan-pandangannya dibahas oleh Wuthnow dan kawan-kawan (1987:21-76). Dalam pandangan Berger, dorongan-dorongan naluriah manusia, baik sebagai makhluk hidup maupun makhluk sosial tak dilengkapi oleh kelengkapan insting yang telah "terprogram" tentang bagaimana menyalurkan dorongan-dorongan kodrati mereka itu secara terpola dan stabil. Dari segi itu, manusia berada dalam keadaan "belum selesai" dan jauh lebih "bermasalah" dibandingkan dengan hewan. Pada hewan, selaku *species-specific environment*, bawaan instingnya sekaligus menjadi "mesin otomatis" yang mengendalikan pola perilaku, yang tidak membutuhkan tambahan konstitusi nonbiologis apa pun untuk menjalani kelangsungan hidup kodratinya.

Umat manusia bukanlah makhluk semacam itu. Untuk kelangsungan hidup spesies manusia, mereka secara tak terelakkan menghajatkan kehidupan sosial (*social life*), akibat konstitusi organisme/biologis mereka yang sangat tak berdaya di saat lahir sehingga membutuhkan bantuan/masa asuh yang relatif lama sebelum benar-benar sanggup hidup secara mandiri. Padahal, setiap kehidupan sosial menghajatkan terselenggarakannya interaksi sosial yang saling tunjang menunjang

(*mutually supportive*) di antara warganya. Kehidupan sosial pada berbagai jenis binatang (seperti semut, lebah, dan sebagainya) terselenggara berkat dan semata-mata karena insting biologis mereka. Insting semacam itu tak terdapat pada spesies manusia. Pada kehidupan sosial umat manusia sangat membutuhkan dunia makna atau dunia simbolik yang *intelligible* untuk bisa terselenggaranya komunikasi dan tingkah laku sosial yang saling menunjang dalam kehidupan sosial mereka. Itu dimungkinkan oleh keistimewaan potensi jiwa-raga manusia yang memang mampu memproduksi dan mewarisi budaya guna mempolakan cara-cara hidup mereka. Karenanya, konstitusi budaya bisa dikatakan berfungsi semacam "insting tambahan" yang diproduksi dan direproduksi (*man-made*) karena keharusan yang tak terelakkan bagi kehidupan sosial dalam masyarakat manusia itu sendiri.

Budaya yang berfungsi semacam "insting tambahan" tersebut tak berarti "memekaniskan" tindakan manusia. Karena manusia, kata Karl Marx (1988:81), memang bukan sekedar *species-life* tetapi yang lebih penting lagi adalah sebagai *species-being*, yang aktivitas vital dirinya sebagai makhluk hidup dapat dijadikan obyek dari keinginan, pemikiran, dan kesadarannya. Barangkali karakteristik sebagai *species-being* itulah yang membuat manusia bisa mereproduksi dan memproduksi budaya secara tiada henti dari masa ke masa. Itu seiring dengan ide dasar teori strukturasi Giddens yang menempatkan struktur (termasuk di dalamnya budaya) sebagai *medium* dan sekaligus juga *outcome* dari agensi manusia; manusia, selaku agen struktur atau budaya tidak sekedar mereproduksi tetapi juga memproduksi suatu struktur atau budaya.

Budaya yang dalam kenyataannya bersisi ideasional dan sekaligus behavioral sebagaimana disebutkan di muka, selama ini banyak mengundang interpretasi dan anggapa-anggapan yang tak menguntungkan bagi kemajuan kajian budaya itu sendiri. Dalam hubungan ini, Wuthnow dan kawan-kawan (1987:3-7) mensinyalir setidaknya-tidaknya ada tiga asumsi, yang menurut mereka tak perlu ditutup-tutupi sebagai perintang kemajuan studi-studi budaya selama ini, yaitu:

*Pertama*, budaya dianggap terutamanya terdiri atas pemikiran-pemikiran (*thoughts*), keadaan-keadaan batin (*moods*), perasaan-perasaan (*feeling*), kepercayaan-kepercayaan (*beliefs*), dan nilai-nilai (*values*), yang kesemuanya terletak "di dalam", tersembunyi, dan tidak dapat diamati. Apa yang nyata-nyata dikerjakan orang, bagaimana mereka bertingkah laku, institusi-institusi yang mereka buat, kegiatan pertukaran dalam dunia bisnis atau politik yang berlangsung sehari-hari dianggap bukanlah bagian dari budaya. Itu merupakan pandangan yang umum tersebar dalam ilmu sosial selama ini.

Pandangan tersebut berakar pada *dualisme Platonik* yang memisahkan antara jiwa dan raga. Kecenderungan memisahkan budaya dengan dunia *kasat mata* juga berlanjut pada teoretisi-teoretisi besar semacam Marx, Weber, Durkheim, dan juga Parsons. Dalam arus pemikiran yang selama ini dianggap standar tersebut, dunia manusia biasanya dibagi menjadi dua, yaitu struktur sosial obyektif di satu pihak, dan pemikiran serta persepsi subyektif di pihak lain; budaya, biasanya ditempatkan sebagai arus "bawah" yang paling dalam dan tersembunyi dalam ranah dunia subyektif yang *nonbehavior*. Tempat budaya yang terlampaui disudutkan ke kawasan "magma" yang berada dalam "perut bumi" duni empiris, tentu saja sangat sulit

dikaji. Dengan menempatkan budaya dalam arti itu, tentu saja para ilmuwan sosial akan sukar bergerak maju bila tetap membawa analisis budaya dalam kajian-kajiannya. Itulah salah satu sumber penyebab dari tersendat-sendatnya kajian budaya selama ini, yang sudah waktunya dicari alternatif lain.

*Kedua*, budaya yang disebutkan dalam asumsi pertama tadi dianggap hanya bisa dipahami bila ia dikaji antarhubungannya dengan struktur sosial yang kasat mata (*observable*). Misalnya, mengkaji hubungan persepsi subyektif dengan keadaan obyektif, menghubungkan sikap dengan tingkah laku, menghubungkan pendapat dengan perbuatan, menghubungkan ideologi dengan tindakan, dan sebagainya. Kajian-kajian semacam itu sebenarnya bukanlah menghasilkan pemahaman pada budaya itu sendiri. Ia reduksionistik sifatnya. Di sini, fenomena budaya direduksi pada level-level lain yang biasanya malah tidak masuk ke level budaya itu sendiri. Kajian tentang hubungan agama dengan mobilitas sosial, misalnya, yang dipentingkan bukannya karakteristik internal yang melembaga dalam suatu agama, melainkan perbedaan atau persamaan mobilitas di antara orang-orang yang berbeda jenis atau aliran agamanya. Reduksionisme semacam itu tentu saja tidak semakin memajukan pemahaman dan kajian budaya dalam arti yang sesungguhnya, tetapi malah membuangnya.

*Ketiga*, budaya dianggap hanya dimiliki oleh individu. Ini terkait juga dengan asumsi pertama, yang menganggap budaya sebagai tidak lebih dari pemikiran, kepercayaan, dan perasaan dalam dunia subyektif manusia. Memang, hanya individu-individu yang bisa berfikir, meyakini, dan merasa. Kenyataan tersebut sebenarnya tidak otomatis berarti bahwa budaya hanya ada sebagai suatu realitas

yang terkungkung di "kepala" individu. Adanya perbedaan pola tingkah laku antara laki-laki dan perempuan, antara orang tua dan anak-anak di suatu masyarakat, misalnya, merupakan indikasi nyata eksistensi budaya di tingkat publik (*culture as public*).

Pandangan ketiga ini jelas akan membatasi lingkup kajian-kajian budaya itu sendiri, dan ia akan terfokus pada pertanyaan yang terbatas pula. Ia terbatas pada kajian level individu, dan hanya terfokus pada apa yang mereka pikirkan, yakni, dan rasakan. Pandangan tersebut juga suatu reduksionisme, yang apabila dipertahankan maka kajian-kajian budaya akan berkuat pada persoalan konstruksi dari makna-makna subyektif yang bisa tak "berujung". Sebab, masing-masing orang bisa melakukan konstruksi dan rekonstruksi makna secara tiada habis-habis hingga akhir hayatnya. Yang lebih penting lagi, dimensi-dimensi lebih luas dari kehidupan sosial manusia (seperti institusi sosial, kelas sosial, perkumpulan sosial, gerakan sosial, komunitas, dan sebagainya) menjadi terabaikan aspek-aspek sosiobudaya yang ter-pola dan bermain di dalamnya; sisi *culture as public* menjadi "termuseumkan". Akibat lebih lanjut, kajian-kajian budaya bisa bergeser menjadi semacam studi kepribadian, studi identitas pribadi, atau studi tentang *self*, pola-pola sistematis di antara elemen-elemen budaya itu sendiri menjadi terkebiri.

Ketiga buah asumsi di atas, yang masing-masing bisa juga disebut suatu pers-pektif teoretis tersendiri, tidak digunakan sebagai acuan pemikiran dalam penelitian ini. Karena masing-masingnya juga tidak sejalan dengan muatan konsep budaya yang dijadikan acuan dalam penelitian ini; ia lebih condong menggunakan *definisi kognitif*, dan meninggalkan *definisi behavioral* dari budaya. Padahal,

kedua jenis definisi tersebut sama-sama menunjuk pada kenyataan budaya, serta saling berkaitan satu sama lain dan bersifat interaktif dalam proses keberlangsungan sosiobudaya.

Karenanya, dalam suatu kajian budaya, *definisi kognitif* dan *definisi behavioral* sepatutnya dilebur sebagai suatu kesatuan, dan penyatuan semacam itulah yang digunakan dalam penelitian ini. Hal tersebut sejawa dengan persepektif alternatif dalam suatu kajian budaya yang ditawarkan Wuthnow dan kawan-kawan (1987). Mereka menawarkan suatu perspektif alternatif dengan mensintesiskan perspektif fenomenologi Peter L Berger, perspektif antropologi budaya Mary Douglas, perspektif strukturalisme Michel Foucault, dan perspektif teori kritis Jurgen Habermas.

Pada perspektif alternatif dimaksud, *definisi kognitif* dan *definisi behavioral* dari budaya dileburkan menjadi satu kesatuan. Karenanya, budaya tidak dilihat sebagai ide tentang tingkah laku (*ideational view*) yang bersifat "tersembunyi" dan berada "nun jauh di sana", melainkan sebagai *ideational order* yang menjadi bagian, aspek, atau dimensi dari perilaku keseharian manusia dalam suatu masyarakat. Sehubungan dengan itu, disimpulkan oleh Wuthnow dan kawan-kawan bahwa:

In brief summary, the emerging framework evident in the work of Berger, Douglas, Foucault, and Hubermas identifies culture as a distinct aspect of social reality, the pattern of which are subject to observation and theoretical interpretation. As a more formalised distillation of this framework, cultural analysis may be defined as the study of the symbolic expressive dimension of social life. As such, one of its chief aims is to identify empirical regularities or patterns in this dimension of reality ... (1984:259).

Dengan mengacu pada perspektif tersebut, pusat perhatian suatu kajian budaya tertuju pada kenyataan sehari-hari yang tampak dalam dunia pengamatan,



termasuk berbagai rupa pola, kebiasaan, atau preferensi dalam kehidupan masyarakat. Tatanan yang bersifat behavioral (*phenomenal order*) tersebut tentu saja perlu diberikan label tertentu, dikonseptualisasikan, dikategorisasikan, termasuk diteoretisasikan berdasarkan sistem atau organisasi makna yang berlaku sehari-hari di lingkungan budaya bersangkutan (menggunakan *perspektif emik*). Dengan begitu, budaya sebagai kenyataan perilaku dengan budaya sebagai organisasi makna tak diceraikan satu sama lain, melainkan secara terpadu (terintegrasi) dijadikan satu "paket kajian".

Dalam hubungan itu, Berger menekankan interpretasi subyektif di tingkat individu pelaku budaya itu sendiri; Doughlas menekankan level organisasi makna, dengan jalan melacak batas pemaknaan (*symbolic boundaries*) yang terekspresi atau terungkap dalam kejadian-kejadian biasa sehari-hari; Foucault menekankan rangkaian historik dan sifat totalitas dari realitas budaya; sedangkan Habermas menekankan pentingnya pemahaman konteks sosial untuk dapat memahami norma-norma sosial yang berlaku.

Butir-butir pemikiran mereka, bila disintesis akan membuahkan suatu perspektif tersendiri, yang essensinya relatif senada dengan teori strukturasi Giddens. Juga, relatif seirama dengan teori keberlangsungan sosiobudaya (*sociocultural viability theory*) yang ditawarkan Thompson, Ellis, dan Wildavski. Essensinya terletak pada pandangan teoretis bahwa budaya itu bersifat kognitif dan sekaligus behavioral. Ia pada dasarnya merupakan cara hidup yang terorganisasi, baik di level dunia kesadaran maupun di level dunia tindakan.

Kedua level budaya dimaksud bersifat interaktif, saling pengaruh mempengaruhi satu sama lain. Ia sarat dengan tatanan aturan (*rules*) yang tersimpan sebagai elemen pengetahuan di "kepala" (*mind*); ia sebagai *medium* yang mengorganisasikan perilaku sehari-hari, dan ia terbentuk (sebagai *outcome*) dari hasil belajar serta menginferensi dunia pengalaman sehari-hari; ia di reproduksi dan sekaligus juga diproduksi dari waktu ke waktu oleh agen pelaku budaya itu sendiri. Itu menunjukkan bahwa budaya sebagai *ideational order* dengan budaya sebagai *phenomenal order* dilihat sebagai suatu dualitas yang sifatnya interaktif (dialektikal). Itu sejalan dengan konsep *dualitas struktur* dalam teori strukturasi Giddens. Juga sejalan dengan konsep *kondisi kompatibilitas* dalam teori keberlangsungan sosio-budaya Thompson, Ellis, dan Wildavsky. Sehubungan dengan itu, Douglas memberikan argumen yang menyatakan "... that order (patterns) exist only in so far as there are symbolic boundaries" (Wuthnow, et.al, 1984:260). Itu senada pula dengan argumen Sprdaley yang menyatakan:

... behavior is organised on the basis of a shared symbolic world. Every culture consist of categories which are used to sort and classify experience. People learn the rules for appropriate behavior. They acquire cognitive maps which enable them to interpret the behavior and events they observe. They use the plans to organize their behavior in the pursuit goals. The category systems of each culture are based on the selection of certain attributes (1984:4).

Karenanya, tugas esensial suatu kajian budaya tertuju untuk mengenali dan memahami kenyataan fenomenal yang mengedepan dalam kenyataan sehari-hari, dengan bersandar pada sistem atau organisasi makna yang hidup di lingkungan budaya/ masyarakat setempat. Dengan demikian, apa pun yang mengedepan dalam kenyataan sehari-hari dapat dijadikan obyek kajian budaya, termasuk teknologi,

aktivitas bisnis, perilaku kesehatan, gaya hidup, perilaku berlalu lintas di jalan raya, kehidupan pasar, perilaku kerja, dan sebagainya. Apa pun kenyataan fenomenal yang diangkat sebagai obyek kajian, dengan sendirinya sangat utama mengenali tatanan fenomenal (*pheno-menal order*) yang tersebar sebagai pola kebiasaan, tradisi, atau preferensi, untuk selanjutnya "didudukkan" sesuai dengan sistem makna (*ideational order*) yang melembaga di lingkungan budaya/masyarakat bersangkutan. Kerangka pemikiran semacam itulah yang dijadikan titik tolak dalam penelitian ini.

Persepektif tersebut, di satu sisi memaknakan budaya sebagai suatu pola perilaku (tindakan) yang tampak menjadi kebiasaan, tradisi, atau preferensi dalam kehidupan sehari-hari. Di sisi lain, budaya dimaknai sebagai sistem atau organisasi makna yang melembaga dalam dunia kesadaran pelaku budaya; ia mencakup pengkonseptualisasian, pengkategorisasian, dan bahkan penteoretisasian berdasarkan pengetahuan, asumsi, nilai, dan kepercayaan para pelaku budaya itu sendiri.

Budaya kerja yang menjadi perhatian penelitian ini akan dipandang dan dimaknai berdasarkan perspektif tersebut: memadukan *definisi kognitif* dan *definisi behavioral*. Pada tingkat behavioral (*phenomenal order*), ia menunjuk pada aktivitas kerja yang terpola sebagai suatu kebiasaan, tradisi, atau preferensi di kalangan para pelaku budaya. Sedangkan pada tingkat ideasional (organisasi makna), ia menunjuk pada tataran konseptualisasi, kategorisasi, dan pemaknaan-pemaknaan terhadap pola aktivitas kerja berdasarkan definisi dan bias budaya yang hidup dalam dunia kesadaran para pelaku budaya. Dengan memadukan kedua level budaya

tersebut ke dalam satu kesatuan konsep, maka yang disebut *etos kerja* menjadi dengan sendirinya tercakup dalam kandungan makna budaya kerja.

Yang disebut *kerja* itu sendiri juga termasuk suatu "persoalan budaya", yang pemaknaannya bergantung pada sistem atau organisasi makna yang berlaku dalam suatu lingkungan budaya. Karenanya, dalam penelitian ini, konsep atau makna dari istilah kerja tersebut ditempatkan sebagai salah satu masalah penelitian yang akan dicari jawabannya di lapangan (melalui penelitian ini). Walaupun demikian ini, berikut ini akan disebutkan elemen essensial dari definisi "kerja" yang diajukan para ahli.

Orang-orang bijak dari zaman Yunani Kuno mensinyalir ada tiga kawasan aktivitas hidup yang perlu dipenuhi secara seimbang oleh manusia agar mendapatkan kehidupan yang baik dan membahagiakan, yaitu "working, loving, and playing" (Powell, 1983:16). Bekerja, menjalin hubungan kasih sayang, dan bersenang-senang dalam memanfaatkan waktu luang dianggap sebagai aktivitas hidup yang sifatnya fundamental dan perlu dipenuhi secara seimbang untuk dapat mencapai kualitas kehidupan yang baik dan membahagiakan. Oleh Powell disebutkan bahwa pemikiran bijak tersebut juga sedikit banyak memperoleh pembenaran berdasarkan hasil observasi klinis Sigmund Freud, Richad Cabot, dan Karl Menninger. Hasil observasi Menninger menyebutkan ketiga aktivitas hidup tadi bersifat fundamental, sementara Cabot menambahkan satu aktivitas fundamental lain, yaitu menunaikan kewajiban penyembahan kepada Tuhan (*praying*), sedangkan Freud hanya mengajukan dua aktivitas hidup yang dinilainya fundamental, yaitu "lieben und arbeiten" atau "to love and to work" (Powell, 1983:16-17).

Dari warisan pemikiran orang-orang bijak Yunani Kuno itu, setidaknya bisa dipetik tiga elemen penting dari konsep kerja, yaitu (1) ia merupakan aktivitas atau kegiatan yang bersifat fundamental, (2) bertujuan untuk mencapai taraf kehidupan yang lebih baik dan membahagiakan, dan (3) berbeda dengan aktivitas yang dimaksudkan untuk bersenang-senang.

Sementara itu, Jack Collis dan Michael Le Boeuf Ph.D di dalam buku mereka yang tergolong laku keras (terbit pertama Desember 1993, dan dicetak ulang untuk keempat kalinya pada Juli 1995) mengartikan kerja sebagai suatu aktivitas "penggunaan waktu dan energi oleh manusia (baik secara fisik maupun mental) untuk dapat menyelesaikan suatu tugas (1995:4). Definisi Collis dan Boeuf tersebut terlihat amat jelas menambahkan elemen pemanfaatan waktu, pencurahan energi (bisa bersifat fisik maupun mental), dan terkait dengan suatu tugas.

Elemen definisi kerja secara relatif komprehensif diajukan oleh Douglas H Poweel. Dia menyatakan "An activity is **work** when it contains four elements: the feeling of obligation, the expenditure of energy, the experience of making something happen, and approval by society" (Powell, 1983:156). Di sini, Powell memasukkan unsur moral dalam definisi kerja, yaitu tampak terutama pada elemen keempat yang ia ajukan: *approval by society*, atau diterima oleh masyarakat. Aktivitas merampok atau "bekerja" sebagai perampok, misalnya, tidak termasuk ke dalam kategori bekerja atau kerja, karena "pekerjaan" tersebut tak diterima oleh masyarakat. Jadi, menurut pandangan Poweell, suatu aktivitas disebut *kerja* sepanjang ia (1) dipandang sebagai suatu kewajiban, (2) mengeluarkan energi, fisik

maupun mental, (3) menghasilkan sesuatu yang dimaksudkan, dan (4) diterima oleh masyarakat.

Bila elemen-elemen yang diajukan Powell digabung dengan elemen-elemen yang telah disebutkan sebelumnya, maka yang disebut kerja itu ialah (1) suatu aktivitas hidup yang bersifat *fundamental*, (2) dipandang atau terkait sebagai suatu kewajiban, (3) mencurahkan waktu, tenaga, maupun mental yang dimiliki, (4) tak dimaksudkan untuk kesempatan bersenang-senang, (5) menghasilkan sesuatu, (6) bertujuan mencapai mutu kehidupan yang dikehendaki, dan (7) secara moral dan sosial diterima oleh masyarakat. Dengan berpegang pada ketujuh elemen tersebut, muatan konsep kerja menjadi lebih luas dari sekedar dalam arti ekonomi. Sebab, menurut arti ekonomi, kerja lazimnya dimaknai untuk tujuan memperoleh barang atau jasa.

### 2.3. POSISI DAN ESSENSI TEORI STRUKTURASI

Sal Restivo menyebutkan bahwa sosiologi juga suatu *worldview* tersendiri, yaitu "as a way of seeing and organizing reality as a whole" (1991:3). Karenanya, budaya kerja sebagai suatu fenomena sosial juga dapat dilihat dan dikaji dengan menggunakan perspektif sosiologi. Dan penelitian disertasi ini menempatkan perspektif sosiologi sebagai titik tolak orientasi. Pertanyaannya adalah "perspektif sosiologi yang mana?". Pertanyaan tersebut amat wajar mengingat adanya sejumlah aliran teori dalam sosiologi. Yang digunakan sebagai orientasi teoretis (*theoretical orientation*) dalam penelitian ini ialah teori strukturasi Giddens. Hal itulah yang hendak dipertegas, baik posisi maupun essensinya pada bagian ini.

Sosiologi sebagai suatu perspektif, oleh tokoh-tokoh perintisnya seperti Saint Simon, Comte, Spencer, dan Durkheim mengintrodusir adanya level sosial (masyarakat) sebagai suatu realitas tersendiri. Sebagai suatu realitas tersendiri, ia berada di luar individu (bersifat eksternal), dan bahkan berkedudukan sebagai *su-pra-individu*; oleh Saint-Simon disebutkan sebagai "organized machine" (Restivo, 1991:25). Pola pemikiran Saint-Simon tersebut juga tercermin pada pandangan Comte, Spencer, dan Durkheim, yang kesemuanya lazim disebut dengan label perspektif sosiologisme (*sociologism*). Restivo mengatakan:

The second aspect of Comte's thinking that needs to be emphasized is his sociologism (or, negatively, his anti-psychologism). The word "sociologism" refers to a synthesis of positive method with the conception of society as a reality *sui generis*. The social philosophers DeBonald and DeMaistre are credited with introducing this idea into French social thought. They argued for the primacy of the social over the individual: the individual is constituted of the social group. Culture and the "higher values" are group product; and social statics and dynamics are collective processes which are not and cannot be produced, affected, or modified by individual will. They viewed society (with saint-Simon and Comte) as a "great Being" ... (Restivo, 1991:29).

Itulah yang kemudian dinyatakan sebagai *fakta sosial* oleh Durkheim. Dikatakan oleh Restivo:

Durkheim was rigorous, diligent, and often polemical in his presentation and defence of sociology as a level of analysis in its own right, irreducible to other (especially psychological) level. Like Comte, Durkheim emphasized the need for consensus in society, stressed the supra-individual, quasi-religious order.

In *The Rules of Sociological Method* (1895), Durkheim outlined the science of social phenomena. The social level of reality, he argued, is made up of "social facts", and social facts are things just as physical facts are things. This does not mean that social facts are material things. Durkheim conceived things in general to be objects of knowledge, and sources of observational and experimental data.

Society, according to Durkheim, is different from and external to individuals in the same way that the living being is different from the material sub-

sistences of which he or she is composed. Social facts are qualitatively different from psychological, or individual, facts; they have their own laws (1991:31-32).

Dalam pandangan Durkheim, tatanan sosial (*social order*) merupakan suatu tatanan moral (*moral order*). Dan fenomena individual (*individual phenomena*) ditentukan oleh fenomena sosial (*are determined by social phenomena*). Ilustrasinya tercermin pada angka bunuh diri, yang menurut Durkheim merupakan fungsi dari tingkat integrasi individu terhadap corak kehidupan kelompok. Itu dianggap (oleh Durkheim) sebagai suatu konsekuensi logis, karena "the individual is born into a situation in which ways of thinking and acting already exist. The individual must reckon with this reality" (Restivo, 1991:32). Lebih dari itu, "In a way, Durkheim 'religionized' society the way Comte did; society was the sociologist's name for God, the source of morality. ... Durkheim's insight that God is a symbol for society" (Restivo, 1991:34).

Pandangan sosiologisme para tokoh perintis sosiologi tersebut mendapat kritikan oleh tokoh teori klasik lain dikarenakan sifatnya yang anti bias level individual (*anti-individual bias*). Itulah yang antara lain disuarakan oleh Weber melalui *sosiologi verstehen* atau *interpretive sociology* yang ditawarkannya. Menurut Restivo:

Weber conceived *verstehende soziologie* as a sociology designed to let sociologists see social phenomena from the perspective of the social actors studied. This view emphasized the facts that people have minds, and that their actions have meaning. Weber noted the ambiguity of the term sociology; but he went on to define it as "a science which attempts the interpretative understanding of social action in order thereby to arrive at a causal explanation of its course and effects". Insofar as an individual gives subjective meaning to his or her behavior, that behavior is action. Action can be overt behavior or inward, subjective behavior; with regard to any given



situation, action may involve actively intervening, choosing not to intervene, or passively acquiescing. Insofar as the subjective meaning attached to action takes into account the behaviour of others and is oriented to them, the action is social. Social action may be past, present, or future oriented with respect to the expected behavior of others. ...The "others" may be individuals known to the actor, or an unknown and indefinite collectivity. Money, for example, is accepted in payment because of the actor's expectation that people he or she does not necessarily know will accept it in exchange for goods or service on some future occasion (1991:35-36).

Kutub sosiologisme *a la* Durkheim dan kutub interpretativisme *a la* Weber, kemudian lebih dikenal dengan kutub paradigma fakta sosial (sebagai label lain sosiologisme) dan kutub paradigma definisi sosial (sebagai label lain sosiologi interpretativisme). Kedua kutub paradigma itulah yang oleh Giddens disinyalir sebagai kutub-kutub imperialisme. Ambisi Giddens mengembangkan teori strukturasi adalah dalam rangka "mempersandingkan" kedua kutub paradigma yang saling berlawanan tersebut; atau untuk mengakhiri pertarungan berlarut-larut antara imperialisme sosiologisme dan imperialisme interpretativisme (Giddens, 1984:2).

Karenanya, bisa dimengerti bila selama ini para ilmuwan/peneliti sosial biasanya dihadapkan pada dua buah kutub paradigma (perspektif teoretis), yang satu sama lain saling berlawanan (Chafetz, 1978:38-39). Penjelmaan dari konflik antarektrinitas tersebut tercermin di Amerika maupun Eropa pada hampir sepanjang abad ke-20. Dalam hubungan itu, di Amerika Serikat sarat dengan pertentangan antara kutub ekstrim sosiologi makro dan kutub ekstrim sosiologi mikro; sosiologi makro mencakup aliran teori fungsionalisme struktural, teori konflik beserta sejumlah varian teori neo-Marxian, dan berbagai bentuk teori strukturalisme; sedangkan sosiologi mikro mencakup aliran teori interaksionisme simbolik, fenomenologi, etnometodologi, sosiologi eksistensial, sosiologi behavioral, dan teori per-

tukaran. Berbeda dengan di Amerika, di Eropa sarat dengan pertentangan antara kutub ekstrim agensi dan kutub ekstrim struktur (Ritzer, 1992:537-538).

Kutub yang disebutkan pertama (ekstrimisme struktur dan sosiologi makro) bertolak dari paradigma fakta sosial (*social fact*), yang memandang masyarakat beserta strukturnya sebagai suatu realitas obyektif *sui generis* sebagaimana yang dimaksudkan Durkheim. Akar pandangan ini sedikit banyak bisa dikembalikan kepada pemikiran sosiologisme Saint-Simon, Comte, Spencer, dan Durkheim yang memandang masyarakat sebagai suatu organisme sosial. Sejalan dengan itu, masyarakat dipandang sebagai suatu sistem sosial (sistem organis), yang komponen-komponen struktur beserta fungsinya saling berketergantungan satu sama lain. Karenanya, suatu fenomena sosial (sebagai suatu fakta sosial) penjelasnya perlu dicari pada kekuatan atau fakta sosial lain dalam struktur masyarakat itu sendiri, bukan dicari pada fakta biologis, psikologis, individu atau fenomena nonsosial lainnya. Di sini, sebagaimana dinyatakan Munch, individu beserta pemikiran dan tindakan-tindakannya tak lebih dari "hamba struktur", atau "is a blind reproduction of the given structure under the objective laws governing structure reproduction" (1989:101).

Akibatnya, pusat perhatian dari perspektif atau paradigma ini biasanya tertuju pada skala makro (*macroscopic*), yang fenomenanya dianggap sebagai suatu realitas obyektif, dan ia bisa distudi secara obyektif pula sebagaimana fenomena material dan obyektif lainnya. Karenanya, perspektif fakta sosial ini juga biasanya diasosiasikan dengan mazhab obyektivisme, makroskopik, strukturalistik, fung-

sionalisme struktural, dan sosiologi positivistik (Ritzer, 1992:665; Turner, 1986:30-31).

Sebaliknya, pada kutub yang disebutkan kedua (ekstrimisme agensi dan sosiologi mikro), bertolak dari paradigma definisi sosial, atau bersandar pada pendekatan subyektivisme. Pada pendekatan atau paradigma ini masyarakat beserta strukturnya dipandang sebagai suatu konstruksi sosial yang dihasilkan oleh proses historis interaksi simbolik antaraktor sosial. Ia tumbuh sebagai produk dari hasil saling membagi definisi dan makna antaraktor sosial yang berlangsung dalam masyarakat itu sendiri. Suatu struktur sosial atau sistem sosial bukanlah realitas obyektif dan eksternal yang "mengatasi" individu dan tindakan manusia. Melainkan, hasil proses produksi dari tindakan manusia yang berinteraksi itu sendiri. Sebab, apa yang disebut dengan struktur, sistem, atau norma sosial dianggap tidaklah berbuat apa-apa; ia berlawanan dengan kubu Durkheimian yang memandangnya sebagai suatu realitas obyektif dan independen yang *sui generis* (*self generating*). Yang dianggap bisa dan nyata-nyata bertindak adalah manusia (aktor) itu sendiri, serta hasil proses interaksi dan tindakan mereka itulah yang membentuk struktur, sistem, atau norma sosial tertentu. Tindakan nyata manusia selaku aktor dalam suatu situasi sehari-hari dianggap tidaklah mekanistik semacam "hamba" dari suatu struktur, sistem, atau norma sosial. Tetapi, senantiasa melibatkan kesadaran dan makna subyektif (definisi sosial) tertentu dalam menentukan pilihan-pilihan tindakan.

Itu sejalan dengan diktum atau teorema terkenal W.I. Thomas yang menyatakan "if men define a situation as real, they are real in their consequences"

(Chaffetz, 1976:39; Merton, 1976:175). Karenanya, penjelasan tentang suatu fenomena sosial haruslah dicari pada dunia subyektif individu (aktor) yang bertindak dan berinteraksi itu sendiri. Atas dasar itu, pusat perhatiannya lebih tertuju kepada analisis dan masalah berskala mikro (*microscopic*), serta mementingkan makna dan perspektif para aktor yang bertindak itu sendiri. Paradigma atau perspektif teoretik ini biasanya diklaim berada dalam rumpun sosiologi interpretativisme Weber, lawan dari sosiologisme Saint-Simon, Comte, dan Durkheim.

Teori tentang tindakan (*action theory*), sebagai suatu teori tersendiri sebenarnya berpotensi untuk berdiri di "tengah" untuk merujukkan kutub sosiologisme (fakta sosial) dengan kutub interpretativisme (definisi sosial). Sebab elemen-elemen dasar dalam teori tindakan mengandung "benih" kemampuan untuk mengkombinasikan (mensintesiskan) kedua kutub paradigma yang saling berlawanan tersebut. Dalam ikhtisar Hinkle yang dikutip Ritzer (1988:327) menyebutkan ada tujuh elemen dasar dalam teori tindakan, yaitu (1) aktivitas-aktivitas sosial manusia tumbuh dari kesadaran mereka tentang dirinya sebagai subyek beserta kesadarannya tentang orang lain dan situasi eksternal sebagai obyek, (2) sebagai subyek, manusia itu bertindak untuk mencapai suatu maksud, tujuan, dan sasaran-sasaran subyektif mereka, (3) mereka menggunakan cara, metode, prosedur, teknik, dan alat tertentu yang dinilainya sesuai, (4) tindakan yang mereka lakukan dibatasi oleh kondisi-kondisi atau keadaan-keadaan yang tak dapat dimodifikasi, (5) ada unsur evaluasi yang dilakukan terhadap tindakan yang ingin, akan, sedang, dan telah dilakukan, (6) mempertimbangkan norma, aturan, atau kaidah-kaidah moral yang berlaku untuk sampai pada suatu pilihan/keputusan, dan (7) adalah suatu keperluan

bagi para peneliti yang mengkaji hubungan sosial apa pun untuk menggunakan teknik-teknik investigasi subyektif seperti *verstehen*, rekonstruksi imajinatif, atau yang semacamnya.

Ikhtisar yang diajukan Hinkle tersebut secara jelas memperlihatkan bahwa teori tindakan itu sebenarnya bergerak pada level pemikiran dan tindakan individu. Tetapi, ia berada dalam, dan ikut mempertimbangkan kungkungan kondisi eksternal dan struktur/sistim sosial tertentu. Jadi, elemen agensi dan struktur sama-sama terkandung dalam kerangka konseptual teori tindakan. Tetapi di situlah dilemanya, yang membuat teori tindakan itu sendiri pada akhirnya tidak luput dari "tarik tambang" antara kedua perspektif teoritis yang telah disebutkan sebelumnya.

Dalam penilaian Ritzer (1988:327), penulis-penulis yang berkarya sebelum Perang Dunia I, misalnya, kebanyakan mereka menaruh minat pada pertanyaan-pertanyaan berskala luas tentang evolusi masyarakat, dan tindakan manusia selaku aktor cenderung ditempatkan dalam kerangka "mesin besar" (masyarakat) itu sendiri. Karenanya, walaupun mereka mengakui adanya aspek aktif dan kreatif manusia selaku aktor dalam bertindak, toh hal tersebut umumnya ditempatkan sebagai sesuatu yang "takluk" di bawah kekuasaan memaksa masyarakat. Itu tercermin antara lain pada karya Lester Ward, E.A. Ross, Franklin Giddings, dan Albion Small. Juga, pada Max Weber yang dikenal sebagai cikal bakal dan eksponen utama teori tindakan.

Perkecualiannya dari generasi tersebut hanyalah pada Charles H. Cooley, yang meskipun ia juga menaruh minat pada masalah berskala makro tentang evolusi masyarakat, tetapi pada analisis akhirnya cenderung menempatkan arti penting dari

makna dan kesadaran subyektif aktor dalam kehidupan sosial dan tindakan-tindakannya. Dan, kecenderungan semacam Cooley itulah yang banyak tercermin pada para ahli sosiologi yang berkarya antara akhir Perang Dunia I dan akhir masa depresi, yang diantaranya Robert Park, Ellsworth Faris, W.I. Thomas, dan George H Mead.

Menurut pandangan Ritzer (1988:327-328) karya monumental Talcott Parsons tentang struktur tindakan sosial (1937) --yang juga terbit dalam masa yang disebutkan terakhir tadi --sebenarnya bisa disebut sebagai suatu rintisan ke arah mengintegrasikan kutub paradigama fakta sosial (*sociologisme*) Durkheim dengan kutub paradigama definisi sosial (*sosiologi interpretativisme*) Weber. Itu tercermin dari perhatiannya pada unit tindakan, yang menurut Parsons mengandung empat komponen, yaitu (1) aktor, (2) tujuan atau suatu keadaan masa depan ke arah mana tindakan itu diorientasikan, (3) situasi di mana tindakan itu terjadi, yang elemennya terdiri atas *kondisi* yang tak dapat dikendalikan oleh aktor dan elemen *cara pencapaian tujuan* yang masih mungkin dikendalikan oleh aktor, serta (4) nilai dan norma-norma yang oleh aktor digunakan untuk menentukan cara-cara pencapaian tujuan dari tindakan.

Dengan memasukkan keempat komponen tadi memperlihatkan kesungguhan Parsons untuk mempersandingkan eksistensi masyarakat dengan eksistensi individu dalam teori tindakan yang ditawarkannya. Ada upaya teoretisasi untuk memadukan eksistensi struktur dan agensi dalam suatu sistem tindakan, yaitu dengan mengakomodasikan keberadaan dunia subyektif individu maupun keberadaan struktur sosial dan budaya yang bersifat obyektif. Karenanya, bisa dimengerti men-

gapa Persons berusaha membedakan antara teori tindakan dan behaviorisme. Ia memilih istilah tindakan (*action*) dalam teorinya itu, dan tak memakai istilah teori tingkahlaku. Sebab, pada istilah tingkahlaku (*behaviour*) dipandang mengandung konotasi sebagai suatu respons mekanis terhadap stimulus. Sedangkan, pada istilah *tindakan* di dalamnya mengandung pengertian akan adanya unsur keaktifan, kreativitas, dan proses mental manusia dalam beraksi. Oleh karenanya, secara tandas dinyatakan oleh Parsons bahwa suatu teori yang mengabaikan aspek subyektifitas manusia/aktor, seperti halnya behaviorisme, bukanlah teori tindakan.

Pengakuan akan adanya aspek subyektif manusia dalam bertindak itu, oleh Parsons diwadahi dalam konsep *voluntarisme* (bukan suatu *free will*). Hanya saja, teori tindakan *voluntarisme* yang "berhadapan" dengan tuntutan struktur beserta norma sosial itu masih tetap belum terselesaikan pengintegrasianannya oleh Parsons. Menurut penilaian Ritzer (1988:329-330), karya Parson *The Structure of Social Action* titik berangkatnya tampak sekali sebagai suatu teori yang berorientasi mikro, tetapi di bagian akhir dari bukunya itu, lebih-lebih pada karya-karya Parsons selanjutnya, ia beralih lebih dan lebih lagi ke arah teori struktural fungsional yang berskala makro. Ia tak berhasil merujuk secara tuntas hubungan dialektikal antara tindakan dan struktur dalam suatu bangunan teori, melainkan tetap membiarkannya masing-masing berdiri saling bersebelahan. Kekacaulauan tersebut, sebagiannya karena ia tak pernah merujuk teori tindakan sosial Weber dengan fungsionalisme struktural Durkheim yang sama-sama dianutnya.

Merosot dan bahkan hilangnya popularitas teori tindakan tersebut tak terlepas dari kegagalan Parsons selaku eksponen utama dalam merujuk dualisme

antara masyarakat dan individu; ia gagal mengubur dualisme antara struktur dan tindakan. Juga, karena telah bermunculan teori-teori baru yang lebih konsisten pada orientasi mikro seperti interaksionisme simbolik, fenomenologi, dan etnometodologi. Sayangnya, pada teori-teori yang disebutkan terakhir itu tidak memperlihatkan orientasi skala luas sebagaimana yang dipunyai dalam teori tindakan.

Kegagalan Parsons itulah rupanya yang diambilalih penyempurnaannya oleh Giddens melalui apa yang ia sebut sebagai kerangka pemikiran ontologi tentang aktivitas-aktivitas sosial manusia, yang kemudian diberi label *teori strukturasi* (Giddens, 1991:201).

Masalah krusial yang tak berhasil dirujukkan oleh Parsons dan teoretisi-teoretisi lain yang seangkatan dengan Parsons, lebih-lebih teoretisi sebelumnya, dalam belasan tahun terakhir ini memang telah menjadi isu dan agenda penting di kalangan para teoretisi di panggung ilmu sosial, khususnya sosiologi. Itu ditandai oleh munculnya isu integrasi, isu sintesis, atau isu *linkage* dalam dasa warsa terakhir ini, yaitu integrasi antara sosiologi makro dan sosiologi mikro, sintesis antara agensi dan struktur; suatu upaya pengembangan teori-teori baru yang mencoba menjembatani dan merujukkan kubu sosiologisme, fakta sosial, makroskopik, dan obyektivisme di satu pihak dengan kubu sosiologi interpretativisme, definisi sosial, mikroskopik, dan subyektivisme di lain pihak. Di antaranya yang sangat penting dan menonjol belakangan ini adalah teori strukturasi yang diintroduksikan Anthony Giddens (Ritzer, 1988:369; Bryant dan Jary, 1991:22; Fielding, 1988:97).

Ritzer (1992:535-649) juga menyebutkan sejumlah teoretisi dari berbagai aliran teori yang akhir-akhir ini ikut pula menawarkan teori integrasi atau teori



sintesis. Yang tergolong mengarah ke integrasi makro-mikro seperti Jeffrey Alexander, Norbert Wiley, James Coleman, Randall Collins, dan George Ritzer sendiri. Sedangkan yang mengarah ke sintesis agensi-struktur adalah Margaret Archer, Pierre Bourdieu, Jurgen Habermas, dan Anthony Giddens itu sendiri. Beberapa pakar lain yang juga ikut menawarkan teori integrasi (sintesis) adalah Michael Hectar, Ronald Burt, Richard Emerson dan Karen Cook. Pada tataran metodologis, Fielding (1988) dalam buku yang disuntingnya juga menampilkan sejumlah pakar (seperti Cetina, Sharrock dan Watson, Manning, Rock, Clark dan Pinch, Brewer, Abell, serta Scott dan Cowley) yang mengintroduksikan berbagai "jalan" secara empiris untuk membuktikan sifat dualitas dari struktur sosial sebagaimana yang diintroduksikan Giddens.

Meskipun ekstrimitas antara sosiologi makro-mikro dan antara agensi-struktur dalam dasa warsa 1990-an ini telah dianggap "berlalu", tidaklah berarti menguburkan aliran-aliran teori yang telah sedemikian eksis selama ini. Sebab masing-masing aliran atau mazhab memusatkan perhatian pada level dan lingkup realitas sosial yang berbeda sehingga memerlukan "rukun iman" dan "alat teropong" yang berbeda pula.

Menurut Harper (1989:96), berbagai aliran teori sebenarnya tak dapat diperbandingkan (*incomparable*) satu sama lain, sebab perbedaan antaraliran teori tidak hanya pada cara pandang, tetapi juga tentang apa yang "dibicarakannya". Untuk fenomena-fenomena yang mencakup realitas sosial di tingkat global, regional, nasional, dan lebih-lebih yang bersifat lintas-peradapan, misalnya, sudah tentu tak akan dapat dijelaskan secara memadai dengan menganalisis orientasi makna dan

pilihan tindakan individu dalam suatu satuan tindakan atau situasi interaksi di tingkat mikro. Untuk bisa memahami suatu fenomena di tingkat makro semacam itu tak ada jalan pintas yang masuk akal, selain memeriksa bagaimana hubungan interdependensi antaratribut utama dalam struktur besar atau proses luas tersebut. Sebaliknya, bagi fenomena sosial bertingkat mikro (seperti level interaksi dan satuan tindakan individu) adalah lebih masuk akal menggunakan perspektif sosiologi interpretativisme (interaksionisme). Karenanya, isu teori sintesis dan integrasi yang hangat diperbincangkan dalam dasa warsa terakhir ini perlu disikapi secara arif, dengan menempatkannya pada rentangan level realitas sosial yang relevan.

Artinya, teori-teori yang mengintegrasikan makro-mikro, atau teori-teori yang mensintesiskan agensi-struktur bukanlah semacam "sepasang sepatu" yang pasti cocok digunakan untuk "semua kaki". Relevansinya akan sangat bergantung pada karakteristik masalah serta level realitas sosial yang hendak dikaji. Letak relevansinya ialah bila hendak mengkaji kaitan dialektikal (interaktif) suatu fenomena di tingkat mikro dengan fenomena di tingkat yang lebih makro, baik dalam dimensi ruang maupun waktu. Menurut sejumlah penulis, kecenderungan ke arah *micro-macro linkage* tersebut memang tengah populer atau "naik daun" di panggung ilmu sosial belakangan ini, baik dalam sosiologi maupun antropologi (Ritzer, 1992:539-542; Fielding, 1988:17; Walt dan Pelto, 1985:1).

Teori strukturasi yang ditawarkan Giddens akan sangat relevan bagi upaya memahami sifat interaktif (dialektikal) antara agensi dan struktur dalam suatu masyarakat, khususnya untuk memahami suatu realitas sosial di level "medium". Misalnya, untuk fenomena sosial dalam lingkup komunitas atau organisasi di satuan

lokasi tertentu. Contoh-contoh kajian empiris berlingkup semacam itulah yang banyak diajukan dalam kumpulan karya yang disunting Fielding (1988). Hal tersebut dikarenakan kenyataan strukturasi yang dihasilkan oleh sifat dualitas struktur memang relatif mudah dilacak secara empiris pada lingkup kehidupan sosial berukuran "medium", misalnya dalam lingkup suatu komunitas atau organisasi. Dalam latar sosial semacam itu masih mungkin dan masuk akal menelusuri secara empiris keberadaan suatu struktur sebagai *medium* dan sekaligus hasil (*outcome*) dari agensi. Jadi, sifat dualitas struktur, atau kenyataan interaktif antara struktur dan agensi dalam strukturasi struktur, juga memiliki "batas wilayah" relevansi bila hendak digunakan untuk keperluan kajian empiris. Itu tidak berarti terbatasnya lingkup kebenaran teoretis dari teori strukturasi yang ditawarkan Giddens.

Di manakah letak esensi dari teori strukturasi itu sendiri? Pemikiran teoretis semacam apakah yang ditawarkan Giddens dalam teori strukturasi tersebut? Apakah sesungguhnya yang diintegrasikan atau disintesiskan oleh Giddens melalui teori strukturasi itu? Apakah yang menjadi konsep sentral dalam teori strukturasi tersebut?

Teori strukturasi itu sendiri, oleh Giddens dikatakan sebagai suatu label untuk meletakkan kepeduliannya dalam upaya mengembangkan suatu kerangka pemikiran ontologis bagi kepentingan pengkajian terhadap aktivitas-aktivitas sosial manusia. Ia berbicara tentang hakikat tindakan manusia, institusi-institusi sosial, dan antarhubungan-antarhubungan antara tindakan dan institusi (Giddens, 1991:201).

Dalam teori strukturasi, Giddens pada dasarnya menolak dualisme subyek dan obyek, agensi dan struktur, serta struktur dan proses, yang selama ini telah begitu diyakini oleh teori-teori sosial lainnya. Apa yang selama ini dipandang sebagai dualisme tersebut, oleh Giddens dikoreksi, yaitu dengan memunculkan istilah dualitas. Dengan koreksi yang dimaksudkan itu, Giddens mengidamkan berakhirnya "imperialisme" yang saling berlawanan antara kutub subyektivisme (sosiologi interpretativisme) dan kutub obyektivisme (sosiologi sosiologisme) (Giddens, 1984:2).

Untuk itu, Giddens menawarkan konsep dualitas struktur (*duality of structure*), yang merupakan konsep sentral dari teori strukturasi. Dalam hubungan ini, struktur dan agensi dipandang bukanlah suatu dualisme, melainkan suatu dualitas. Sebab, suatu struktur dalam kenyataannya tidak hanya membentuk tatanan tindakan (agensi) sehari-hari, tetapi juga dibentuk oleh tatanan agensi itu sendiri. Dalam istilah Giddens, struktur merupakan *medium* dan sekaligus juga *outcome* dari agensi. Sebaliknya, agensi yang dilakukan para aktor sehari-hari, di samping mereproduksi juga memproduksi suatu struktur. Berkaitan dengan itu, secara padat dinyatakan oleh Giddens:

The constitution of agents and structures are not two independently given sets of phenomena, a dualism, but represent a duality. According to the notion of the duality of structure, the structural properties of social systems are both medium and outcome of the practices they recursively organize. Structure is not 'external' to individuals; as memory traces, and as instantiated in social practices, it is in a certain sense more 'internal' than exterior to their activities in a Durkeimian sense. Structure is not to be equated with constraint but is always both constraining and enabling (1984:25).

Gambaran kenyataan dualitas struktur tersebut pertama kali dimunculkan dan dipaparkan ketika Giddens mengilustrasikan struktur kelas dalam masyarakat

moderen yang telah maju (1973). Dalam pandangan Giddens, struktur kelas, apakah terdiri atas kelas borjuis dan kelas proletar seperti didikotomikan Marx ataukah diperluas menjadi tiga kelas --kelas kaum kapitalist, kelas kaum professional, dan kelas buruh kasar -- dalam kenyataannya tidaklah laksana garis batas dalam suatu peta. Sebab, dalam kenyataannya juga terdapat orang-orang yang posisinya melintas garis kelas. Yang lebih penting lagi, atribut kelas merupakan fenomena variabel (*variable phenomenon*), yang berbeda-beda tingkat atau kadar perwujudannya di tingkat agensi dalam kehidupan nyata sehari-hari. Gaya hidup, misalnya, mungkin saja cenderung berbeda secara tajam antara kelas yang satu dan kelas lainnya, tetapi mungkin juga relatif kabur perbedaannya antarkelas. Begitu pula dengan kawasan tempat tinggal, fasilitas yang diperoleh, penghasilan, teman bergaul sehari-hari, keterlibatan dalam pengambilan keputusan, dan dalam berbagai hal lainnya.

Karenanya, struktur kelas bisa berkembang menjadi kabur atau ketat (*rigid*), bersifat lebih terbuka ataukah tertutup satu sama lain; ia bergantung pada agensi yang nyata-nyata terproduksi (dan terproduksi) dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, struktur kelas merupakan *medium* (bersifat variabel) yang ikut membentuk pola atau tatanan agensi, dan bersamaan dengan itu, pola atau tatanan agensi itu sendiri juga ikut membentuk struktur kelas. Jadi, generasi atau regenerasi struktur dimungkinkan oleh dualitas struktur yang berproses secara terus menerus.

Struktur itu sendiri, oleh Giddens dipandang sebagai aturan-aturan (*rules*) dan sumber-sumber (*resources*). Aturan-aturan dimaksud bisa bersifat konstitutif dan regulatif, guna memberikan kerangka pemaknaan (*interpretative scheme*), dan

norma. Sedangkan sumber menunjuk pada distribusi sumber alokatif (ekonomi), dan sumber otoritatif (politik), yang terkait secara langsung dengan soal *power*. Berkenaan dengan konsep struktur sebagai aturan dan sumber tersebut, dikonseptualisasikan oleh Giddens:

'Structure' can be conceptualized abstractly as two aspects of rules -- normative elements and codes of signification. Resources are also of two kinds; authoritative resources, which derive from the co-ordination of the activity of human agents, and allocative resources, which stem from control of material products or of aspects of the material world (1984:xx1).

Struktur yang berupa seperangkat aturan dan sumber dimaksud memiliki dimensi pemaknaan terhadap sesuatu (*signification*), dimensi dominasi (sebagai manifestasi struktural dari perbedaan *power*), dan dimensi legitimasi terhadap sesuatu (*legitimation*). Seiring dengan dimensi-dimensi struktur tersebut, Giddens membedakan ada empat tipe institusi sosial, yaitu tipe (1) institusi simbolik, terkait dengan dimensi pemaknaan, (2) institusi ekonomi, terkait dimensi dominasi sumber alokatif, (3) institusi politik, terkait dengan dimensi dominasi sumber otoritatif, dan (3) institusi legal/refresif, terkit dengan dimensi legitimasi.

Dimensi-dimensi struktur beserta tipe-tipe institusi sosial yang dimaksudkan Giddens tersebut, satu sama lain bersifat saling menyisip (*mutual interpolation*). Karenanya, "Rules cannot be conceptualized apart from resources, which refer to the modes whereby transformative relations are actually incorporated into the production and reproduction of social practices" (Giddens, 1984:18).

Dengan memaknakan struktur sebagaimana diuraikan di muka, tampak nyata upaya Giddens untuk "mendudukan" konsep struktur pada "apa" yang mampu "membangkai" jalinan ikatan orang-orang dalam suatu masyarakat. Kekua-

tan "pembingkai" itu, yang pertama adalah *budaya* (sistem makna dan norma yang berlaku dalam masyarakat); di sini, tampak upaya Giddens untuk mengakomodasi pemikiran Durkheim. Yang kedua adalah *dominasi*, yang mewujudkan akibat ketidaksamaan *power*, dan itu berasal dari ketidaksamaan distribusi sumber-sumber; ini mencerminkan pengadopsian pemikiran Marx, dan terutama Weber. Karenannya, tidaklah salah bila Etzkowitz dan Glassman menyebut Giddens sebagai neo-Durkheimian (1991:50). Juga tidak salah bila Grabb mensinyalir Giddens sebagai neo-Weberian (1990:172). Dan adalah benar pula pengakuan Giddens yang menyebut dirinya "berhutang banyak" kepada Marx (Grabb, 1990:172).

Dalam pandangan Giddens, struktur lebih merupakan "tatanan bayangan" (*virtual order*) yang dijadikan acuan bertindak dalam kehidupan sehari-hari. Struktur juga dipandang lebih merupakan "patokan umum" (*generalizable procedures*), yang dijadikan kerangka orientasi dalam praktik (aktivitas) sosial sehari-hari. Karenanya, ia relatif bebas dari ikatan ruang-waktu tertentu. Lain halnya dengan sistem sosial, yang menurut Giddens senantiasa terikat ruang-waktu tertentu. Perbedaan konseptual antara struktur sosial dan sistem sosial termasuk isu penting dalam teori strukturasi Giddens, karena ia erat sekali kaitannya dengan konsep dualitas struktur. Giddens menyatakan:

Structure, as recursively organized sets of rules and resources, is out of time and space, save in its instantiation and co-ordination as memory traces, and marked by an 'absence of the subject'. The social system in which structure is recursively implicated, on the contrary, comprise the situated activities of human agent, reproduced across time and space. Analysing the structuration of social systems means studying the modes in which such systems, *grounded* in the knowledgeable activities of situated actors who draw upon rules and resources in the diversity of action contexts, are produced and reproduced in interaction (1984:25).

Setiap hubungan dan praktik sosial yang berlangsung sehari-hari senantiasa terjadi dalam ruang-waktu tertentu. Pada ruang-waktu tertentu itu, para pelaku (agen) bertindak sesuai situasi aktual yang dihadapi, dengan melibatkan rasionalisasi serta pemantauan refleksif (*reflexive monitoring*); di sini, kehadiran struktur secara seketika, yaitu sebagai "tatanan bayangan" yang ikut dipertimbangkan dalam mengorientasikan pilihan tindakan. Dari situlah terproduksi (dan terproduksi) sistem sosial, yaitu berupa pola hubungan dan aktivitas sosial yang terorganisasi sebagai praktik sosial reguler (sesuai dengan ruang-waktu). Kehadiran struktur adalah untuk "menjilid" (*binding*) ruang-waktu dalam sistem sosial sehingga memungkinkan "discernibly similar social practices to exist across varying spans of time and space and which lend them 'systemic' form" (Giddens, 1984:17). Dalam konteks itulah Giddens menyebutkan kehadiran struktur sebagai suatu "tatanan bayangan" ("*a virtual orders*"), yang keberadaannya dalam sistem sosial -- sistem sosial sebagai praktik sosial yang terproduksi -- "only in its instantiations in such practices and as memory traces orienting the conduct of knowledgeable human agents" (Giddens, *Ibid*).

Jadi, sistem sosial lebih merupakan pola agensi (hasil reproduksi dan produksi) yang tersebar dalam ruang-waktu tertentu; ia bukan hasil reproduksi struktur yang sifatnya mekanik, sebab melibatkan proses interpretasi (rasionalisasi dan pemantauan refleksif). Sistem sosial atau pola agensi yang terproduksi dan terproduksi, pada saat yang bersamaan juga mereproduksi dan memproduksi struktur ("tatanan bayangan"). Dalam konteks dualitas struktur semacam itulah Giddens



meletakkan teori strukturasi yang diintroduksikannya. Strukturasi itu sendiri, menunjuk pada "Conditions governing the continuity of transmutation of structures, and therefore the reproduction of social systems" (Giddens, 1984:25).

Dalam konteks pemikiran sebagaimana diuraikan di muka, Giddens lebih cenderung menggunakan konsep "memposisikan diri" (*positioning*) ketimbang istilah status. Itu bisa dimengerti, karena istilah status berkonotasi lebih statik, padahal Giddens lebih mempersoalkan segi-segi proses yang sifatnya dinamis. Dan, Giddens juga mengartikan *ruang* lebih sebagai "lokal" (*locale*) daripada sebagai "tempat" (*place*). Dalam konteks yang disebut terakhir itulah Giddens meluncurkan konsep regionalisasi (*regionalization*). Konsep regionalisasi tersebut menunjuk pada pola lokalisasi atau penzooanan aktivitas sosial sehari-hari dalam ruang-waktu. Suatu rumah, misalnya, terdapat ruang tamu, kamar tidur, dapur, kamar mandi/WC, dan sebagainya. Berbagai ruang tersebut tidaklah sama penggunaannya dalam kenyataan sehari-hari, baik menyangkut waktu penggunaannya, siapa yang menggunakan, untuk aktivitas apa digunakan, maupun tata cara menggunakannya. Itu suatu ilustrasi sederhana yang mengisyaratkan adanya regionalisasi, atau adanya penzooanan aktivitas sosial sehari-hari dalam ruang-waktu.

Aktivitas atau praktik sosial dalam kehidupan sehari-hari dipenuhi oleh berbagai rupa regionalisasi, sebagai akibat logis dari terikatnya praktik (aktivitas) sosial pada ruang-waktu tertentu. Sesuai dengan sifat struktur sebagai "penjilid ruang-waktu", yang karenanya sifat-sifat struktural senantiasa "hadir" di mana pun dan kapan pun, maka wajar pula bila struktur juga hadir sebagai "tatanan bayangan" dalam regionalisasi. Bagi sopir taksi, misalnya, barangkali hampir seluruh waktunya

(di siang hari atau malam hari) berada di jalan raya; mereka juga memposisikan diri sebagai pemakai jalan raya sesuai aturan berlalulintas yang "distrukturkan" --tentu saja sesuai dengan pemaknaan yang diberikan oleh para sopir taksi itu sendiri. Para pengendara sepeda motor barangkali harus menuntun kendaraannya ketika memasuki gang di lingkungan perkampungan penduduk, berbeda dengan ketika mereka berada di jalan raya. Mereka yang hendak menghadiri suatu pesta atau acara-acara resmi barangkali akan berpakaian dan berhias serapih mungkin, berbeda dengan keadaan biasa sehari-hari.

Itu semua menunjukkan kenyataan regionalisasi praktik (aktivitas) sosial dalam kehidupan sehari-hari, di mana struktur sebagai suatu "tatanan bayangan" juga ikut hadir di benak para pelaku. Suatu regionalisasi bisa tergolong "kawasan pusat" (*central region*), ataukah "kawasan pinggiran" (*peripheral region*), bergantung pada seberapa utama suatu aktivitas beserta seberapa besar curahan waktu pada lokal atau zona bersangkutan; bisa pula tergolong "kawasan depan" (*front region*), ataukah "kawasan belakang" (*back region*), bergantung pada sifat artikulasi zona tersebut, apakah lebih "ke dalam" ataukah "keluar"; dan bisa pula tergolong "kawasan terbuka" (*disclosure*), ataukah "kawasan tertutup" (*enclosure*), bergantung pada kadar keterbukaan/ketertutupan zona tersebut bagi "pihak luar" (Giddens, 1984:119-131).

Karena teori strukturasi menempatkan dualitas struktur sebagai konsep sentral, maka tentu saja mempunyai implikasi kepada fokus, dan bagaimana suatu kajian sosiologi harus dilakukan. Dalam hubungan ini, dikatakan:

The pre-existing debate about the relation between the 'individual' and 'the society, which overlapped with the controversy between methodological individualist and their opponents, seemed to me misleading in its terms of reference. According the structurationist approach, social theory does not 'begin' either with the individual or with society, both of which are notions that need to be reconstructed through other concepts. In stucturation theory, the core concern of the social sciences is with recurrent social practices and their transformations (Giddens, 1991:203).

Dengan posisi demikian itu, teori strukturasi menawarkan "a conceptual scheme that allows one to understand both how actors are at the same time the creators of social systems yet created by them" (Giddens, 1991:204). Untuk itu, analisis perbuatan strategik (*analysis of strategic conduct*) mendapat tempat utama yang disarankan Giddens dalam pelaksanaan penelitian sosiologi (1984:288-293). Juga, sangat menekankan hermeneutika ganda (*double hermeneutics*), yaitu: Penafsiran 'tingkat pertama' (*the firts order unserstanding*) yang melekat dalam pengetahuan, pengertian atau pemahaman agen (pelaku) praktik sosial itu sendiri; dan, penfsiran 'tingkat kedua' (*the second order understanding*) yang diberikan oleh ilmuwan sosial itu sendiri (sebagai penafsiran "tingkat tinggi"), yang tentu saja dari hasil penghayatan dan mengorganisasikan penansiran tingkat pertama (Giidens, 1994:284).

Dalam konteks itu, rasanya relevan memasukkan unsur *perspektif emik* dalam kajian-kajian sosiologi yang menggunakan pendekatan strukturasionistik. Dan, kiranya relevan pula mengintegrasikan prinsip-prinsip dari *The Discovery of Grounded Theory* yang diajukan Glaser dan Strauss ke dalam strategi penelitian strukturasionistik. Sebab, *perspektif emik* yang digabungkan dengan strategi pengembangan teori berdasarkan data (sebagaimana diajukan Glaser dan Strauss)

akan melahirkan proses pengembangan teori berdasarkan konsep, kategori, serta proposisi 'penafsiran tingkat pertama' (*the first order understanding*); ia seiring dengan konsep hermeneutika ganda yang disarankan Giddens. Hermeneutika ganda itu sendiri, dalam definisi Giddens adalah:

The intersection of two frames of meaning as a logically necessary part of social science, the meaningful social world as constituted by lay actors and the metalanguages invented by social scientist; there is a constant 'slippage' from one to the other involved in the practice of the social sciences (1984:374).

Sekalipun teori strukturasi memiliki implikasi metodologis tertentu --seperti memusatkan perhatian pada praktik sosial, menerapkan hermeneutika ganda, menempatkan pelaku praktik sosial sebagai *knowledgeable agent* dan mementingkan analisis perbuatan strategik, --tetapi ia bukanlah suatu program riset tersendiri, yang memiliki teknik khas sebagaimana etnometodologi Garfinkel atau tatanan interksi Goffman (Giddens, 191:213).

Secara keseluruhan, teori strukturasi Giddens bisa dikatakan sebagai hasil menyempurnakan dan mensintesisakan pemikiran-pemikiran berharga, khususnya dari tiga tokoh besar teoretisi klasik, yaitu Durkheim, Weber, dan Marx; itu dipadukan pula dengan pemikiran-pemikiran spesifik dari aliran teori fenomenologi, etnometodologi, interaksionisme simbolik, hermeneutika, dan strukturalisme. Mungkin karena itulah teori strukturasi Giddens menjadi sedemikian rumit dan tergolong "mengungguli" belakangan ini. Kerumitan tersebut, oleh Grabb dianggap sebagai atribut yang menunjukkan kesempurnaan (*completeness*) dari apa yang ditawarkan Giddens (1990:182-183). Gambaran utuh teori strukturasi tersebut tertuang dalam karya Giddens, *The Constitution of Society*, 1984.

## 2.4. KERANGKA PEMIKIRAN

Penelitian ini bertolak dari asumsi bahwa budaya kerja petani, termasuk kehidupan ekonomi petani itu sendiri tidaklah berada dalam dunia vakum. Ia berada dalam suatu habitus sosial tertentu, yang sarat dengan kepercayaan, nilai, dan norma tertentu. Dengan kata lain, ia senantiasa berada dalam konteks sosiobudaya yang melembaga dalam suatu masyarakat. Sebab, masyarakat di mana pun dan kapan pun tak mungkin terorganisasi tanpa suatu budaya yang mengorganisasikan makna dan praktik sosial mereka sehari-hari. Itu mengisyaratkan eksisnya budaya sebagai pilar bangunan struktur yang "mengatur" agensi para pelaku praktik sosial sehari-hari, termasuk juga di kalangan petani.

Bersamaan dengan itu, juga diyakini bahwa manusia bukanlah robot, dan tidaklah mekanistik dalam bertindak. Manusia bukanlah "hamba struktur" yang pasif, melainkan agen aktif, dan melibatkan interpretasi dalam bertindak. Meskipun mengacu kepada aturan (*rule*) yang sama, pemaknaannya di tingkat agen belum tentu sama; bagaimana suatu aturan dipraktikkan juga mungkin berbeda-beda pada situasi yang satu dengan di situasi lainnya. Itu dimungkinkan oleh bekerjanya interpretasi dan pertimbangan bersifat subyektif pada diri pelaku agensi. Hal demikian itu berlaku bagi umat manusia pada umumnya, termasuk juga pada para petani. Oleh Giddens, pencetus teori strukturasi, dikatakan "To be a human being is to be a purposive agent, who both has reasons for his or her activities and is able, if asked to elaborate discursively upon those reasons ..." (1984:3).

Itu menunjukkan bahwa suatu realitas sosial juga kental dengan dimensi subyektif. Dengan demikian, realitas sosial juga bersifat jamak, tidak tunggal, sebab bergantung pula pada keragaman makna subyektif di tingkat para agen praktik sosial. Karenannya, sangat dimungkinkan terjadi keragaman atau heterogenitas praktik sosial, termasuk budaya kerja dalam suatu masyarakat, meskipun mereka tergolong tunggal dalam etnis, agama, atau atribut-atribut sosial lainnya.

Kenyataan demikian itu amat sejalan dengan teori strukturasi Giddens, yang dalam penelitian ini digunakan sebagai orientasi teoretis. Dengan menggunakan perspektif strukturasionistik, struktur ditempatkan sebagai "tatanan bayangan" (*virtual order*) dan "patokan umum" (*generalizable procedure*) yang ikut diperhitungkan atau dipertimbangkan oleh para petani dalam beraktivitas sosial sehari-hari, khususnya dalam aktivitas kerja. Apa yang seharusnya dikerjakan, kapan, oleh siapa, untuk tujuan apa dan bagaimana seharusnya bekerja tentunya tak luput dari aturan-aturan yang terstruktur sedemikian rupa, sesuai dengan bias budaya setempat. Para petani tentunya tak akan "menutup mata" terhadap aturan-aturan atau struktur dimaksud, karena ketentuan-ketentuan itu juga terbenam sebagai bagian pengetahuan dalam dunia kesadaran masing-masing agen (pelaku) suatu budaya.

Struktur sebagai suatu "tatanan bayangan" dan "patokan umum" akan dengan sendirinya bersifat fenomena variabel (*variable phenomenon*). Ia bisa bervariasi dimaknakan dan dipraktikkan pada tingkat agensi sehari-hari. Variabilitas yang mengedepan di tingkat agensi tersebut tentu saja akan ikut "membentuk" sosok struktur itu sendiri. Sebab, pengalaman nyata sehari-hari, atau yang teramati dalam kehidupan sehari-hari sesungguhnya merupakan "guru utama". Ia merupa-

kan sumber pengetahuan sehari-hari yang ikut masuk ke dalam peta kognitif dan memori para agen. Dengan demikian, ia ikut memproses pembentukan "tatanan bayangan" dan "patokan umum" yang terstruktur. Itu berarti, tindakan sosial atau agensi memang "dibentuk" oleh struktur, tetapi struktur itu sendiri juga "dibentuk" oleh agensi. Dalam istilah Giddens, antara struktur dan agensi bukanlah suatu dualisme, melainkan suatu dualitas. Struktur merupakan *medium* dari agensi, namun pada saat bersamaan juga *outcome* dari agensi. Agensi tak sekedar mereproduksi struktur, tetapi juga memproduksi struktur. Atas dasar itu, Giddens memunculkan konsep dualitas struktur, yang merupakan konsep sentral dalam teori strukturasi.

Konsep dualitas struktur itulah yang dijadikan kerangka pemikiran dalam penelitian ini. Dengan menggunakan kerangka pemikiran dualitas struktur dari teori strukturasi, implikasi terpentingnya dalam penelitian ini adalah: *Petama*, fokus observasi dan kajian tertuju pada praktik-praktik sosial yang terpola sebagai regularitas dalam kehidupan sehari-hari (Giddens, 1984:2). Praktik sosial dimaksud tentu saja yang terkait atau berkaitan dengan budaya kerja di kalangan petani, sesuai dengan fokus dan tema penelitian ini. *Kedua*, memberikan perhatian memadai kepada aspek atau dimensi yang sifatnya kultural, guna bisa memahami sistem kepercayaan, nilai, dan norma yang terstruktur dan melingkungi para pelaku praktik sosial (Giddens, 1984:284). Memahami pandangan hidup dan organisasi ekonomi komunitas petani setempat dipandang sangat utama untuk mengenali dimensi kultural yang terstruktur di kalangan masyarakat petani setempat. *Ketiga*, menempatkan pelaku praktik sosial sebagai *knowledgeable agents*, yang karenanya, sangat

diperlukan "analisis tindak strategik" (*analysis of strategic conduct*) sebagaimana yang dimasukkan Giddens (1984:288). Alasan-alasan dan pertimbangan para petani berbudaya kerja tertentu dilacak melalui analisis tindak strategik ini, termasuk juga alasan atau pertimbangan yang bersumber dari bias budaya setempat. Keempat, menerapkan prosedur hermeneutika ganda sebagaimana dimaksudkan Giddens, di mana penafsiran peneliti perlu bertitik tolak berdasarkan penafsiran para petani pelaku budaya itu sendiri (1984:374).

Atas dasar itu, penelitian ini mengambil posisi untuk mencoba memahami budaya kerja masyarakat petani menurut perspektif para petani pelaku budaya itu sendiri, atau yang dikenal dengan sebutan *perspektif emik*. Yang dipentingkan adalah makna-makna berdasarkan pandangan, kepercayaan, nilai, definisi, dalil, atau teori sehari-hari yang hidup di kalangan para petani itu sendiri. Dengan begitu, memahami budaya kerja petani dengan menggunakan "kaca mata" petani itu sendiri, bukan "kaca mata" orang luar yang belum tentu cocok dengan dunia petani. Hal tersebut terkait dengan pandangan Giddens yang menempatkan para pelaku praktik sosial sebagai *knowledgeable agents*, dan menekankan hermeneutika ganda. Dan karena pemahaman yang dibutuhkan itu sarat dengan dunia makna, maka yang paling relevan adalah menggunakan pendekatan penelitian kualitatif. Yang dipentingkan bukanlah soal jumlah/angka-angka (*how much*), tetapi lebih kepada soal-soal makna (*what is*). Gambaran pendekatan dan strategi penelitian dimaksud diuraikan pada bagian (Bab) metode penelitian.





## BAB 3

### METODE PENELITIAN

#### 3.1. PENDEKATAN DAN STRATEGI PENELITIAN

Pada bagian rumusan masalah telah disebutkan bahwa penelitian ini mengambil posisi untuk memahami budaya kerja petani berdasarkan perspektif para petani pelaku budaya itu sendiri. Berarti berupaya memahami budaya kerja petani menurut sudut pandang, asumsi, definisi, ukuran, logika, dan bahkan teori petani itu sendiri. Itulah yang populer dengan sebutan *perspektif emik*, sebagai kebalikan dari *persepektif etik*. Hal tersebut sesuai dengan keyakinan bahwa petani juga termasuk *knowledgeable agent*, yang tahu apa yang dilakukan dan mengapa melakukannya, --salah satu konsep dan pemikiran yang amat ditekankan dalam teori strukturasi Giddens. "To be a human being". kata Giddens, "is to be a purposive agent, who both has reasons for his or her activities and is able, if asked, to elaborate discursively upon those reasons..." (1984:3). Karenanya, orang awam, siapa pun mereka, oleh Giddens juga disebut *social theorist*, yang teori-teorinya diterapkan dalam kehidupan mereka sehari-hari (1984:xxxiii).

Pemikiran semacam itulah yang mendorong Giddens menyarankan penggunaan hermeneutika ganda dalam penelitian sosial. Suatu proses penafsiran terhadap fenomena sosial (praktik sosial) melalui dua tingkatan, yaitu penafsiran tingkat pertama (*the first order understanding*), dan penafsiran tingkat kedua (*the second order understanding*). Penafsiran tingkat pertama menunjuk pada pemahaman terhadap suatu praktik sosial berdasarkan apa yang dimengerti, difahami, dikonsepsi-

kan, dan ditafsirkan oleh para pelaku tindakan sosial itu sendiri. Sebab, mereka itulah "guru besar" (*social theorist*) yang memahami betul tentang apa dan mengapa praktik sosial itu dilakukan. Sedangkan pemahaman tingkat kedua lebih merupakan "kawasan bermain" peneliti sosial untuk mengangkat hasil *tafsiran tingkat pertama* ke dalam "bahasa tingkat tinggi" (*metalanguage*); suatu proses penafsiran lebih lanjut dengan melibatkan penggunaan konsep atau konstruk yang beredar dalam khasanah dunia keilmuan (Giddens, 1984:xxxv,2,3,284,374).

Hermeneutika ganda yang disarankan Giddens sejalan --namun ada perbedaan mendasar -- dengan ide dasar dari *The Discovery of Grounded Theory* yang ditawarkan Glaser dan Strauss (1967). Keduanya sama-sama memandang bahwa manusia itu bertindak (dalam praktik sosial) atas dasar makna atau interpretasi yang diberikan terhadap sesuatu. Karenanya, untuk memahami suatu tindakan (praktik sosial) haruslah dengan jalan memahami makna-makna yang melandasi tindakan atau praktik sosial tersebut. Perbedaan antara keduanya terletak pada bagaimana menemukan makna-makna dimaksud. Pada metode penelitian teori *grounded* Glaser dan Strauss, makna-makna itu diperoleh dengan menyimak proses interaksi, mengidentifikasi simbol-simbol yang terungkap dalam proses interaksi, dan selanjutnya (oleh peneliti) dimaknakan (ditafsirkan maknanya). Dengan begitu, makna yang ditemukan sesungguhnya lebih bersifat *etik* daripada *emik*. Berbeda dengan tafsiran tingkat pertama (dalam hermeneutika ganda Giddens), yang tekanannya lebih ke *perspektif emik* ketimbang ke *perspektif etik*, prosedurnya inheren dalam analisis perbuatan strategik (*analysis of strategic Conduct*) sebagaimana dimaksudkan Giddens (1984:288-293).

Kajian strukturasionistik ini tentu saja lebih mengacu kepada hermeneutika ganda yang ditawarkan Giddens. Walaupun demikian, patokan-patokan umum pengembangan teori secara *grounded* yang diintroduksi Glaser dan Strauss tetap digunakan, yang implementasinya dipadukan dengan prinsip-prinsip hermeneutika ganda Giddens. Dalam hubungan ini, patut dinyatakan bahwa proses penelitian teori *grounded* yang diajukan Strauss dan Corbin (1990) secara sengaja tak digunakan, karena *modus operandi* yang ditawarkan bukan mengarah kepada *grounded theory*, melainkan lebih kepada *conceptual description* (Stern, 1994:213).

Penelitian teori *grounded* itu sendiri, secara kategorial termasuk dalam rumpun pendekatan penelitian kualitatif. Karenanya, penelitian ini tergolong menggunakan pendekatan penelitian kualitatif. Dalam perbendaharaan penelitian sosial, ia merupakan pendekatan alternatif atas pendekatan positivistik yang "mempanglikamkan" obyektivisme dan matematisasi dalam ilmu sosial (Hughes, 1990:89). Sebagai suatu pemikiran alternatif, pendekatan ini memandang tindakan manusia tidaklah mekanistik. Melainkan melibatkan makna, proses mental, dan interpretasi pada diri pelaku suatu tindakan. Dengan dasar pandangan demikian, menghajatkan corak penelitian tersendiri yang bisa "menukik" ke dalam dunia makna dan interpretasi para pelaku tindakan sosial; menyangkut dunia konseptual, dunia kesadaran, dunia rasionalitas, serta berbagai rupa pertimbangan dalam dunia subyektif para pelaku tindakan.

Pemikiran tersebut juga dijadikan keyakinan dan titik tolak dalam penelitian ini. Apa pun yang terpola sebagai suatu regularitas dalam kebiasaan petani sehari-

hari, termasuk juga yang berkaitan dengan budaya kerja, tentunya tak terlepas dari kerangka makna yang terkonstruksi di alam pemikiran (dunia subyektif) para petani pelaku praktik (aktivitas) sosial itu sendiri. Kerangka makna yang bersifat subyektif tersebut tentunya tak terlepas pula dari *social framework* yang melembaga dan melingkupi mereka. Karenanya, upaya memahami dan menafsirkan budaya kerja petani juga perlu beranjak dari dunia makna dan interpretasi para petani pelaku budaya itu sendiri.

Filsafat hermeneutika, fenomenologi, dan sosiologi interpretatif Weber merupakan pilar-pilar utama dari tradisi pendekatan penelitian kualitatif. Sehubungan dengan itu, Hughes menyebutkan konsep tindakan sosial (*social action*) Weber sebagai salah satu akar pemikiran terpenting, yang menurut dia merupakan tonggak utama tradisi interpretativisme dalam sosiologi dan penelitian sosial. Dengan men-gacu pada konsep tindakan sosial Weber, Hughes menandakan bahwa:

Social interaction occurs when actions are reciprocally oriented not in any mechanistic fashion of stimulus and response, but because actors interpret and give meaning both to their own and to others' behavior... . The important point here has to do with the idea of meaning and its relationship to the kind of knowledge we require in order to understand and explain social phenomena. To speak of meaning is to begin to point to that most important fact, that human beings have a rich and highly varied mental life reflected in all artefacts by which, and institutions in which, they live... . The regularities we discover by studying society are only external appearances of what the members of a society understand and, thereby, act upon (Hughes, 1990:95).

Kebiasaan kerja petani sehari-hari adalah juga suatu tindakan sosial. Karenanya, kebiasaan kerja petani sehari-hari juga hanya merupakan penampakan luar dari apa yang mereka fahami dan tafsirkan. Untuk memahami dunia pemahaman dan penafsiran petani pelaku kebiasaan kerja tersebut tentu saja menghajatkan

pendekatan penelitian yang sesuai. Pendekatan dimaksud adalah pendekatan penelitian kualitatif itu sendiri, dan bukan pendekatan yang bercorak positivistik.

Argumennya tersimpul dalam pemikiran Weber, yang oleh Hughes dinyatakan:

Weber felt that the natural science method, transplanted to the study of social behavior, would produce valid knowledge but of largely irrelevant and unimportant activities, at least as far as the subjective perspective was concerned. The contrast between the natural and the social sciences occurs because, in the latter, human beings are both the subject and object of inquiry, which means that knowledge of society is a form of self-knowledge. *Verstehen* or interpretative understanding, gives social observer a method of investigating social phenomena is a way that does not distort the social world of those being studied. Since the essence of social interaction lies in the meanings agents give to their actions and environment, all valid social analysis must refer back to these (Hughes, 1990:93).

Atas dasar itu, rasanya sangat relevan dan beralasan menggunakan pendekatan kualitatif untuk dapat memahami secara memadai berbagai rupa praktik sosial, termasuk juga budaya kerja petani yang menjadi pusat perhatian penelitian ini. Karakteristik pokok dari pendekatan ini ialah mementingkan makna, konteks, dan *perspektif emik*; proses penelitian lebih berbentuk siklus daripada linear, di mana pengumpulan dan analisis data berlangsung secara simultan; lebih mementingkan kedalaman ketimbang keluasan cakupan penelitian; observasi dan wawancara mendalam bersifat sangat utama dalam proses pengumpulan data, serta peneliti itu sendiri yang merupakan instrumen utama.

Pendekatan penelitian kualitatif yang digunakan dalam penelitian ini menerapkan strategi sebagai berikut.

*Pertama*, langkah awal penelitian memusatkan perhatian pada kegiatan observasi, mengamati berbagai ragam praktik yang terpola dan terkait dengan budaya kerja, termasuk menyimak kata-kata atau ungkapan-ungkapan relevan yang terkait;

pandang-an hidup masyarakat setempat juga diperoleh, terutama dari hasil merekam ungkapan sehari-hari yang merefleksikan jalan pemikiran, proposisi, teori, dalil sehari-hari mereka mengenai tugas/kewajiban beserta tujuan hidup dan bagaimana seharusnya hidup itu dijalani. Langkah pertama ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran tentang "peta" praktik sosial yang relevan dan berkaitan dengan budaya kerja dalam kehidupan sehari-hari masyarakat petani tempat penelitian; apa saja atau mana saja yang berlaku umum, serta apa saja atau mana saja yang berlaku khusus bagi orang atau kelompok tertentu di kalangan masyarakat petani setempat. Potret "peta lapangan" semacam itu dapat diibaratkan semacam "tabel" dalam tradisi penelitian kuantitatif (Fasial, 1996:6). Ia merupakan fokus kajian, apakah untuk tujuan deskripsi semata ataukah untuk tujuan pengembangan teori (*theory building*); itu disesuaikan dengan rumusan masalah dan tujuan penelitian.

*Kedua*, hasil observasi yang memerlukan pemahaman lebih lanjut untuk menemukan makna di balik suatu praktik sosial digali dengan melakukan wawancara mendalam (*in depth interview*), terutama kepada agen/pelaku praktik sosial itu sendiri; ia sekaligus merupakan penerapan dari *analysis of strategic conduct* yang ditawarkan Giddens bagi studi-studi strukturasionistik (Giddens, 1984:288-289). Informasi dari informan lain bersifat melengkapi (bila dipandang perlu), khususnya sebagai informasi awal mengenai "siapa" dan "bagaimana" agen/pelaku suatu praktik sosial tertentu (agar tak mudah dibohongi dalam proses penggalian data dari agen/pelaku praktik sosial). Langkah ini sebagai bagian dari upaya mencari makna (tafsiran) terhadap "tabel" yang ditemukan dari (hasil pelaksanaan) strategi yang disebutkan pertama.

*Ketiga*, menerapkan prinsip dan teknik komparasi secara konstan dalam sepanjang proses penelitian, baik dalam rangka menemukan "peta" praktik sosial beserta spesifikasi agen/pelakunya maupun dalam rangka menemukan makna di balik suatu praktik sosial. Dengan menerapkan prinsip dan teknik tersebut, strategi yang disebutkan pertama dan kedua tadi menjadi tidak mungkin berlangsung linear, melainkan "bolak-balik", interaktif dan berbentuk siklus; karenanya, kegiatan pengumpulan dan analisis data juga pada dasarnya berlangsung simultan sepanjang proses penelitian berlangsung (*intrim analysis*) sebagaimana yang diajukan Huberman dan Miles (1984:429). Proses "sampling" juga mengikuti hasil penerapan prinsip dan teknik komparasi secara konstan tersebut; pengumpulan dan analisis data akan berhenti pada suatu titik tertentu atukah perlu penelusuran dan penggalian lebih lanjut bergantung pada hasil komparasi secara konstan yang dilakukan ketika penelitian ini berlangsung. Komparasi secara konstan yang diterapkan dalam penelitian ini bukanlah dalam maknanya yang sempit (analisis komparasi terhadap individu/kelompok sasaran studi), tetapi dalam maknanya yang luas, yaitu menunjuk pada proses penggalian data secara terus menerus guna melacak letak persamaan dan/atau perbedaan atas suatu domain, semacam penerapan *structural question* yang diajukan Spradley (Faisal, 1996:7; Spradley, 1979:117-118).

*Keempat*, dalam pengembangan teori secara *grounded* (secara induktif berdasarkan data) pada dasarnya bertolak dari konsep dasar *The Discovery of Grounded Theory* yang diajukan Glaser dan Straus (1967/1975); penerapannya dipadukan dengan ide dasar hermeneutika ganda yang ditawarkan Giddens, dan prosesnya dilakukan secara "setapak demi setapak" sesuai dengan kenyataan data



lapangan. Ia terfokus pada upaya menemukan (1) kategori-kategori yang relevan dan padu berkenaan dengan sumber heterogenitas dan perubahan budaya kerja, (2) sifat-sifat atau *properties* yang menjadi muatan dari suatu kategori, serta (3) mengembangkan hipotesis dan teori berdasarkan kenyataan hubungan antarkategori.

Dalam penelitian ini, pengembangan teori tersebut khusus dilakukan untuk menemukan sumber heterogenitas dan perubahan budaya kerja antarepisode (sesuai dengan rumusan masalah dan tujuan penelitian). Penerapannya bergerak secara setapak, atau melalui "lompatan-lompatan kecil", dengan pertama-tama mengupayakan pengembangan teori berkenaan dengan sumber heterogenitas budaya kerja (sebagaimana yang terpola sewaktu penelitian ini berlangsung).

Lompatan *pertama* adalah menjajaki dan menemukan pola tipikal agen/pelaku suatu kategori budaya kerja yang merupakan kecenderungan umum (*main stream*) di kalangan petani setempat. Lompatan *kedua* adalah menelusuri dan menemukan pola-pola tipikal lain yang sifatnya menyanggah (*negative case*) terhadap pola tipikal yang menjadi *main stream*. Lompatan *ketiga*, menjajaki dan menemukan contoh petani pada masing-masing pola tipikal untuk dijadikan pusat kajian dalam rangka mengembangkan teori sumber heterogenitas budaya kerja; dipilih yang paling bisa diandalkan keterusterangannya dalam memberikan informasi, yang dalam terminologi setempat disebut *tau no to' bola, siong tau sarua antap sarua loto*, yaitu "orang yang tak tahu berbohong, bukan orang yang 'setakar kacang hijau setakar beras'"; ungkapan yang disebutkan terakhir itu menunjuk pada mereka yang suka mencampuradukkan kenyataan dengan kebohongan. Lompatan *keempat*

adalah menggali kasus masing-masing petani tipikal untuk menemukan "faktor penjas" mengapa mereka berbudaya kerja tertentu, yang dalam perjalanan penelitian ini isyaratnya bermula dan "bergulir" dari kasus Halman (pemaparan "kisah penemuan teori" disajikan pada bagian yang membahas sumber heterogenitas budaya kerja di Bab 6). Lompatan *kelima* adalah merumuskan pernyataan proposisional dan gambaran teoretis secara diagramatik tentang sumber (kategori penjas) heterogenitas budaya kerja di kalangan petani tempat penelitian.

Sedangkan pengembangan teori tentang sumber perubahan budaya kerja antar episode bisa dikatakan sebagai lompatan terakhir, yang prosedurnya lebih bersifat "verifikatif". Ia bersifat melacak keberlakuan teori yang telah ditemukan (mengenai sumber heterogenitas budaya kerja) terhadap kasus perbedaan budaya kerja yang menjadi preferensi umum pada tiga episode yang berlangsung di masyarakat petani setempat. Hal tersebut dilakukan dengan teknik *focus group* sebagaimana ditawarkan Carey (1994:225-241) yang melibatkan tokoh agen/pelaku di setiap episode, dan itu dilakukan setelah diperoleh gambaran deskriptif tentang kekhasan masing-masing episode. Hasil "verifikasi" dan konfirmasi tersebut, di samping dituangkan dalam konstataasi teoretis, juga dinyatakan secara diagramatik yang menggambarkan elemen-elemen yang bersifat interaktif dalam strukturasi budaya kerja berdasarkan kasus perubahan budaya antar episode di masyarakat petani tempat penelitian.

### 3.2. KEGIATAN LAPANGAN

Kegiatan lapangan penelitian ini dilakukan secara intensif selama satu tahun, sejak Nopember 1994 hingga Nopember tahun berikutnya. Itu sengaja dilakukan untuk dapat mengamati ragam aktivitas petani setempat dalam siklus satu tahun. Selama satu tahun tersebut, saya biasanya tiga minggu dalam setiap bulan berada di lapangan. Di luar waktu satu tahun tersebut, yaitu pada tahun 1996, saya juga melakukan dua kali kunjungan ke lapangan, guna melengkapi informasi yang masih dipandang perlu ketika itu.

Keseluruhan proses kegiatan lapangan dilakukan dan diorientasikan sesuai dengan pendekatan dan strategi penelitian yang menekankan *perspektif emik*, menempatkan praktik sosial sebagai fokus observasi dan kajian, menggunakan observasi dan wawancara mendalam sebagai teknik utama pengumpulan data, pengumpulan dan analisis data berlangsung secara simultan dengan menerapkan teknik komparasi secara konstan dalam proses penggalian data, dan mengembangkan teori secara "setapak" dengan mengacu pada konsep dasar penelitian teori *grounded* Glaser dan Strauss yang dipadukan dengan ide dasar hermeneutika ganda Giddens. Sehubungan dengan itu, berikut ini disajikan gambaran umum situasi kegiatan lapangan, termasuk beberapa permasalahan yang dihadapi.

Desa tempat penelitian ini, sekalipun merupakan desa asal saya, tetapi telah 30-an tahun saya tinggalkan dan relatif jarang berkunjung ke sana, sehingga pada tahap-tahap awal penelitian ini terasa perlu "belajar banyak" untuk mengenal orang-orang setempat, khususnya terhadap generasi yang lebih muda dari pada saya. Banyak di antara mereka yang benar-benar tidak saya kenal, siapa namanya, dan

siapa orang tua mereka itu. Di antara mereka terdapat juga yang tak begitu mengenal saya.

Hal tersebut saya jadikan tantangan, dan karenanya, saya putuskan untuk melakukan observasi partisipatif (*participant observation*), yaitu melakukan kegiatan observasi dengan ikut melibatkan diri dalam berbagai aktivitas setempat. Itu saya lakukan untuk semakin mengenal dan akrab dengan orang-orang setempat, di samping untuk dapat mendengar kata-kata atau ungkapan mereka dalam situasi yang wajar mungkin; juga supaya dapat menyaksikan aktivitas mereka secara lebih wajar, karena tak tampak sedang diamati.

Untuk itu, saya ikut masuk sawah, ladang, *gempang*, kebun, dan *angkuk* tempat mereka bekerja, dan saya ikut terlibat dalam kegiatan mereka, setidaknya sekedar mencoba dalam beberapa saat. Saya aktif mengikuti kegiatan keagamaan di masjid, termasuk juga menjadi penceramah dan khotib. Setiap ada kegiatan sepak bola di sore hari, saya datang ke lapangan, membaaur di tengah penonton yang biasanya cukup ramai; saya juga mendampingi rombongan kesebelasan sepakbola setempat yang pergi bertanding ke desa atau kecamatan lain. Setiap ada kegiatan bulu tangkis, biasanya di malam hari, saya ikut hadir dan bermain bersama mereka. Saya juga menghadiri acara pesta/upacara yang bersifat adat maupun keagamaan, termasuk yang acaranya berlangsung semalam suntuk. Saya juga ikut menghadiri acara rapat atau pertemuan yang diselenggarakan di kantor desa, masjid, atau rumah penduduk. Saya juga biasa bergabung dengan orang-orang yang sedang *jagongan* di teras-teras rumah atau di gardu-gardu tempat jaga malam.

Observasi partisipatif tersebut menghasilkan penciptaan *rapport* yang saya rasakan berjalan lancar dan cepat. Itu ditunjang pula dengan penggunaan bahasa daerah dalam setiap percakapan dengan penduduk setempat. Dan yang lebih penting lagi, pada diri mereka tampak ada rasa gembira bercampur bangga karena saya mengunjungi tempat/aktivitas mereka sehingga sangat memperlancar proses kegiatan lapangan.

Selama kegiatan lapangan berlangsung saya dibantu oleh tiga orang *co-researcher*, dan ketiganya warga masyarakat setempat. Salah seorang di antara mereka adalah perangkat desa, yang sehari-hari aktif menangani administrasi desa. Sedangkan dua lainnya, seorang generasi tua, dan yang seorang lagi termasuk generasi muda. Ketiga mereka tergolong luas dan luwes pergaulannya sehari-hari sehingga relatif kaya informasi tentang seluk-beluk desa beserta kehidupan sehari-hari masyarakat setempat. Mereka merupakan teman saya berdiskusi, memperbincangkan hasil observasi maupun wawancara yang saya lakukan sehari-hari. Dari merekalah saya mengenal istilah *tau sarua antap sarua loto* (orang setakar kacang hijau setakar beras). Istilah tersebut mereka pakai untuk mengomentari seseorang yang dinilai banyak bohong dalam memberikan informasi, baur antara mana yang benar dan mana yang bohong. Mereka mempunyai andil besar dalam ikut mencermati hasil observasi maupun wawancara yang saya lakukan selama kegiatan lapangan. Juga tak jarang mereka ikut mengarahkan kemana saya harus berburu informasi yang diperlukan. Mereka juga saya libatkan sebagai "juri" dalam proses klarifikasi dan penyaringan agen/pelaku yang perlu di dalami kasusnya untuk masing-masing kategori budaya kerja. Sewaktu saya tak berada di lapangan, mereka juga

secara aktif "merekam" peristiwa atau kejadian penting dan dilaporkan ketika saya berada kembali di lapangan.

Kemana pun saya pergi selama kegiatan lapangan senantiasa membawa sebuah *note book* berukuran kecil yang dapat saya masukkan saku baju atau celana, tempat penulisan catatan-catatan penting yang relevan dengan tujuan penelitian. Sewaktu saya dimintai sebagai penceramah dalam acara Isra' Mi'raj, misalnya, sebelum acara dimulai (dalam masjid) terjadi perbincangan santai antartokoh setempat, dan muncul sejumlah ungkapan bersifat proposisional yang saya nilai sebagai data sangat berharga berkenaan dengan pandangan hidup masyarakat setempat. Ungkapan-ungkapan mereka itu langsung saya catat pada buku kecil yang senantiasa saya bawa itu. Ketika saya sampaikan di podium apa yang saya catat itu, para hadirin menjadi tertawa karena tak mengira ungkapan-ungkapan lokal mereka "masuk buku catatan" seorang kandidat doktor; dan ungkapan-ungkapan dimaksud saya jadikan tema sentral dalam acara tersebut, sambil mengaitkan dengan sejumlah ungkapan-ungkapan lain yang telah saya peroleh selama di lapangan, dan reaksi mereka terlihat sangat antusias, sampai-sampai ada yang berkomentar spontan (*nyeletuk*, Jawa) menyatakan *me pang ka ya tumpun de nan*, yang makna bebasnya adalah "bagaimana dia bisa mendapatkan itu semua". Itu adalah berkat buku kecil yang senantiasa "setia" ikut serta ke mana pun saya pergi selama berada di lapangan.

Catatan penting dari suatu observasi atau wawancara selanjutnya saya tuangkan ke dalam *field note* yang lebih lengkap, dan hal tersebut dilakukan sesegera mungkin, sewaktu masih segar dalam ingatan; selain itu, juga membuat kartu-kartu

konsep/kategori, tempat menuliskan pokok-pokok informasi setiap insiden. Salah satu contoh *field note* dan kartu konsep/kategori saya sertakan di lampiran. Sesuai dengan perkembangan data di lapangan, saya juga membuat diagram guna merekam gambaran visual yang mengikhtisarkan hasil temuan. Juga, membuat memorandum teoretis yang melukiskan gambaran abstraktif dan teoretis atas dasar data yang telah berhasil diperoleh. Contoh diagram dan memorandum teoretis dimaksud juga saya sertakan di lampiran.

Sewaktu kegiatan lapangan, saya memanfaatkan sejumlah data sekunder yang terdapat di kantor desa, kecamatan, dan kabupaten setempat. Juga, berusaha mendapatkan data NTB, yang tertuang dalam buku *NTB dalam Angka*. Itu terutama dimaksudkan untuk tujuan deskripsi, baik tentang keadaan umum desa tempat penelitian maupun tentang pedesaan Kabupaten Sumbawa umumnya. Perkembangan temuan saya di desa tempat penelitian juga saya dialogkan dengan sejumlah pejabat tingkat atas desa, seperti camat dan pejabat-pejabat penting di kantor pemerintah daerah kabupaten, termasuk juga dengan ketua DPRD setempat. Itu saya maksudkan untuk mendapatkan komentar dan penilaian krisis mereka. Cukup banyak inspirasi yang saya peroleh dari mereka, yang sifatnya menunjang sensitivitas bagi kepentingan penggalian data lapangan.

Ada pelajaran berharga bagi saya dalam melaksanakan kegiatan lapangan ini, yang patut dipaparkan di sini, yaitu berkenaan dengan tuntutan penggunaan *perspektif emik*, tanpa membawa perspektif sendiri yang bersifat *etik*. Sampai separuh perjalanan kegiatan lapangan, saya masih sangat terbawa oleh ukuran sendiri, yang condong me-ngagumi dan respek kepada petani-petani pekerja keras

yang berorientasi investasi (*tau kiak basangada*). Sebaliknya, merasa kurang menghak dan respek kepada petani-petani pekerja santai yang condong konsumtif. Penilaian positif saya berikan kepada petani-petani yang giat bekerja atau giat berinvestasi, sementara penilaian negatif saya berikan kepada petani-petani yang kurang mau kerja keras atau kurang tergerak ke arah investasi.

Bias *perspektif etik* semacam itu baru mulai mengendor di paruh kedua kegiatan lapangan, seiring dengan semakin terhayatinya pola pikir orang-orang setempat. Jadi, meskipun saya dilahirkan dan mengalami masa kecil dan remaja di lingkungan masyarakat setempat, ternyata memerlukan waktu hampir setahun baru benar-benar faham dan menghayati bagaimana sesungguhnya "dunia dalam" yang tersembunyi di "kepala" orang desa, tempat saya berasal. Ini suatu pengalaman berharga bahwa ternyata tidak mudah menerapkan konsep *verstehen* yang dianjurkan Weber itu, meskipun saya sendiri termasuk gigih menganjurkan hal tersebut kepada para mahasiswa pengikut mata kuliah metodologi penelitian yang saya ajarkan di kampus. Pengalaman tersebut akan menjadi "catatan" saya untuk tak terulang dalam melakukan penelitian kualitatif di waktu-waktu mendatang. Barangkali juga berharga dicatat oleh para peneliti lain yang ikut membaca laporan penelitian disertasi ini.

Perlu juga disebutkan di sini bahwa selama kegiatan lapangan belum dilakukan penulisan draf laporan. Yang dilakukan hanyalah sampai ke tingkat menghasilkan ikhtisar hasil penelitian, dalam bentuk diagram. Karenanya, dua buah seminar yang meng-acarakan pembahasan hasil penelitian ini (sebagai salah satu materi seminar), yang saya sajikan dalam makalah hanyalah berupa kumpulan diagram.



Seminar pertama diselenggarakan oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Sumbawa, akhir tahun 1995, yang pesertanya para kepala dinas/instansi, camat, dan kepala desa se Kabupaten Sumbawa; selain itu, juga anggota DPRD Kabupaten Sumbawa dan tokoh-tokoh masyarakat level kabupaten setempat. Seminar kedua diselenggarakan oleh Depdikbud Propinsi NTB selaku penyelenggara berbagai kegiatan seminar dalam memperingati hari ulang tahun NTB tahun 1996; pesertanya kepala dinas/instansi tingkat propinsi dan kabupaten, kelompok intelektual dari Unram, pemimpin orpol dan ormas, termasuk tokoh-tokoh LSM di Mataram Lombok. Kedua kesempatan seminar tersebut sekaligus saya manfaatkan untuk ajang mengkomunikasikan hasil-hasil penelitian, sambil memantau seberapa "pas" hasil penelitian tersebut dalam pandangan partisipan.

Penyusunan draf laporan yang tak dilakukan sewaktu berada di lapangan, ternyata berakibat buruk ketika mulai menyusun laporan (penulisan disertasi) di Malang, tempat saya menetap dan bekerja sehari-hari. Yaitu terasa ketidaklengkapan data di sana sini sehingga terpaksa melakukan kunjungan lagi ke lapangan sebanyak dua kali; itu barangkali tak akan menjadi kendala serius bila jarak tempat penelitian relatif berdekatan dengan tempat menetap peneliti, tetapi dalam kasus penelitian ini, jarak antara Malang-Sumbawa relatif berjauhan, dan itu saya rasakan sebagai suatu permasalahan yang cukup serius. Pengalaman itu juga menjadi catatan dan pelajaran berharga bagi saya, dan barangkali juga bagi para peneliti lain yang sedang atau akan menggunakan pendekatan penelitian kualitatif.

### 3.3. TEKNIK PENCERMATAN HASIL PENELITIAN

Hasil suatu penelitian kualitatif sering dipertanyakan validitas (internal dan eksternal), reliabilitas, dan obyektivitasnya. Ketiganya berkaitan erat dengan masalah pengukuran, yang dalam tradisi penelitian kuantitatif merupakan salah satu standar terpenting dalam menilai seberapa "berharga" suatu hasil penelitian. Mengenai hal ini saya sepakat dengan Lincoln dan Guba (1985:289-331) bahwa *truth-worthiness* dalam suatu penelitian kualitatif juga sangat dituntut, namun bukan sebagaimana konsep validitas internal, validitas eksternal, reliabilitas, dan obyektivitas yang selama ini mentradisi dalam penelitian kuantitatif. Sebab paradigma beserta karakteristik penelitian kualitatif memang jauh berbeda dengan penelitian kuantitatif. Dalam penelitian kualitatif lebih cocok menggunakan konsep kredibilitas, transferabilitas, dependabilitas, dan konfirmabilitas, sebagai substitusi dari konsep validitas internal, validitas eksternal, reliabilitas, dan obyektivitas.

Sehubungan dengan itu, Lincoln dan Guba mengajukan patokan-patokan yang sepatutnya dipenuhi untuk memenuhi standar kredibilitas, transferabilitas, dependabilitas, dan konfirmabilitas dari suatu penelitian kualitatif. Teknik pencermatan hasil penelitian ini pada dasarnya mengacu pada patokan-patokan yang diajukan Lincoln dan Guba, dengan melakukan beberapa penambahan.

Pada penelitian ini, untuk memenuhi standar kredibilitas diupayakan dengan berbagai jalan atau teknik. *Pertama*, berada dan melakukan kegiatan lapangan dalam jangka waktu yang cukup memadai, yaitu selama satu tahun sehingga tingkat penghayatan terhadap petani setempat beserta kegiatan-kegiatan mereka bisa lebih

terjamin kememadaianya. Inilah yang dalam istilah Lincoln dan Guba disebut *prolonged engegement*. Dengan lama kegiatan lapangan yang mencapai setahun tersebut, ternyata sangat bermanfaat dalam mengoreksi berbagai bias *perspektif etik* yang hingga akhir paruh pertama kegiatan lapangan masih kuat mendominasi cara pandang saya terhadap realitas lapangan.

*Kedua*, kegiatan observasi dilakukan secara terlibat (*participant observation*) pada sebanyak mungkin tempat dan situasi dalam sepanjang kegiatan lapangan sehingga diperoleh pemahaman yang relatif komprehensif, rinci, dan mendalam. Ia disebut *persistent observation* dalam istilah Lincoln dan Guba. Teknik pencermatan ini, sebagaimana telah disebut di bagian muka, saya rasakan sangat membantu untuk mendapatkan data yang lebih wajar, apa adanya, dan relatif lengkap.

*Ketiga*, melakukan triangulasi, yang oleh Lincoln dan Guba dimaknai sebagai upaya verifikasi temuan dengan mengecek kebenarannya dari berbagai sumber. Hal tersebut juga saya lakukan dalam penelitian ini, yaitu dengan melakukan cek-silang suatu data dari sumber lain. Saya juga menambahkan suatu teknik lain, yaitu apa yang saya sebut "pengecekan antarwaktu". Itu dilakukan dengan jalan menanyakan kembali pertanyaan serupa (kepada informan yang sama) pada waktu yang lain, untuk memastikan apakah jawaban atau keterangannya masih sama ataukah tidak dengan sebelumnya.

*Keempat*, melakukan *peer debriefing*, dengan melibatkan kolega yang condong bersikap kritis atas hasil dan proses penelitian yang saya lakukan. Kolega yang memenuhi kualifikasi demikian itu saya temukan di Mataram Lombok, yang

dalam forum apa pun ia condong "bertarung" dengan saya, yaitu Dr. Maksun, dosen FKIP Unram dan kebetulan juga berasal dari Sumbawa. Ada empat kali pertemuan *Peer debriefing* dengan Dr. Maksun (juga dihadiri beberapa kolega lain, sesama dosen di Mataram), dan ia senantiasa bersikap kritis dan bahkan condong "menggugat". Hal tersebut saya rasakan sangat bermanfaat dalam perjalanan penelitian ini, khususnya untuk mempertinggi kecermatan dan ketajaman. Juga patut saya sebutkan di sini andil sikap kritis kolega saya yang lain, yaitu Dr. Husni Muadz (menjabat Dekan FKIP Unram ketika penelitian ini berlangsung). Ia merupakan orang yang paling sering saya ajak berdiskusi sepanjang perkembangan hasil dan proses penelitian ini. Hampir setiap melintasi Mataram dalam perjalanan Malang-Sumbawa, saya senantiasa singgah dan berdiskusi dengan teman sejawat tersebut. Sekalipun ia kalem, tak "garang" seperti Dr. Maksun, masukan-masukan kritisnya cukup menggigit, dan saya rasakan sangat berharga dalam ikut membenahi, tidak saja masalah kecermatan tetapi juga soal kebermaknaan hasil/temuan penelitian ini.

*Kelima*, melakukan analisis terhadap kasus-kasus penyanggah (*negative case analysis*). Patokan ini tidak saja menjadi kepedulian dalam penelitian ini, tetapi malah dipakai sebagai bagian dari strategi pengembangan teori. Andaikan kasus-kasus penyanggah (*negative case*) tak dimasukkan "hitungan" dalam proses pengembangan teori, maka teori yang ditemukan akan sangat lain dengan apa yang tertuang sekarang dalam disertasi ini.

*Keenam*, melakukan *member check*, yaitu memaparkan hasil/temuan penelitian untuk dicek kesesuaiannya oleh agen/pelaku budaya yang dikenai peneli-

tian. Ini dilakukan (dalam penelitian ini) pada dua tingkatan. Tingkatan pertama adalah pada setiap pelaksanaan wawancara, yaitu dengan jalan meminta konfirmasi (kepada informan) tentang benar tidaknya rekaman informasi yang diperoleh setiap mengakhiri suatu wawancara. Tingkatan kedua adalah pada saat mengakhiri kegiatan lapangan, yaitu dengan jalan mengadakan *review* terhadap hasil/temuan penelitian; yang *mereview* adalah para informan beserta tokoh-tokoh masyarakat setempat.

Di luar patokan-patokan yang diajukan Lincoln dan Guba tersebut, saya secara sengaja melibatkan orang setempat sebagai *co-researcher*, juga sebagai bagian dari upaya pencermatan hasil/temuan penelitian. Sebab peran yang dimainkan *co-researcher* tersebut juga untuk ikut mencermati berbagai informasi yang telah diperoleh, di samping ikut pula membantu pencermatan pilihan petani (contoh kasus) yang hendak diangkat untuk kajian kasus. Andaikan tanpa keterlibatan peran mereka akan cukup sukar bagi saya mengenali "mana beras" dan "mana kacang hijau", baik mengenai informasi maupun mengenai agen/pelaku (sumber data).

Untuk memenuhi standar transferabilitas, kuncinya terletak pada seberapa kaya informasi dan pendeskripsian tentang konteks (*setting*) dari petani peserta praktik sosial yang dikenai penelitian. Gambaran yang disajikan dalam disertasi ini tentang pedesaan Kabupaten Sumbawa pada umumnya dan desa tempat penelitian khususnya adalah dalam rangka memenuhi standar transferabilitas dimaksud. Dengan gambaran yang relatif memadai tentang konteks (*setting*) tersebut, pembaca hasil penelitian akan memperoleh kejelasan tentang konteks (*setting*) semacam apa temuan tersebut bisa ditransfer keberlakuannya.

Untuk memenuhi standar dependabilitas dan konfirmabilitas, pada dasarnya tergantung pada kejelasan "jejak", dari mana datangnya suatu konsep, kategori, hipotesis, atau teori. Bila jejaknya jelas, tak ada alasan mempertanyakan dependabilitas dan konfirmabilitas hasil/temuan suatu penelitian kualitatif. Hal tersebut diupayakan (pada penelitian ini) untuk tampak jelas dalam penyajian hasil penelitian itu sendiri. Ia, penyajian hasil penelitian, diupayakan supaya bisa "berbicara sendiri dan menyimpulkan dirinya sendiri"; ia sejawa dengan ide *thick description* yang diajukan Geertz.

#### 3.4. PEMILIHAN SITUS PENELITIAN

Penelitian ini sebenarnya bisa dan relevan dilakukan pada desa mana pun di Kabupaten Sumbawa, khususnya pada desa-desa persawahan di kawasan pesisir pantai utara dan barat. Sebab masyarakat petani pada desa-desa persawahan di sepanjang pesisir pantai utara dan barat Kabupaten Sumbawa relatif serupa etnis, agama, keterjangkauan oleh sarana transportasi, taraf perkembangan desa, tekanan demografis atas tanah, angka rata-rata jumlah jiwa/keluarga, dan pola kehidupannya sehari-hari.

Pemilihan Desa Poto sebagai situs penelitian ini bukanlah karena keunikannya dibandingkan dengan desa-desa lain di Kabupaten Sumbawa. Tetapi justru karena karakteristiknya yang relatif serupa dengan umumnya desa-desa lain di Kabupaten Sumbawa. Alasan khusus yang menguatkan pilihan pada desa ini lebih terletak pada pertimbangan-pertimbangan teknis penyelenggaraan penelitian. Mengenai hal itu, setidaknya ada tiga alasan yang dapat diajukan.

*Pertama*, proses masuk (*entry*) dan penciptaan *rapport* sukar bisa diramalkan akan memakan waktu seberapa lama. Ia bisa relatif cepat dan lancar, tetapi bisa juga berlangsung relatif lama. Itu tidak semata-mata ditentukan oleh kemampuan adaptasi seseorang peneliti, tetapi juga bergantung pada masyarakat dan orang-orang yang dihadapi oleh seseorang peneliti di lapangan. Sehubungan dengan itu, saya berkeyakinan bahwa dengan memilih Desa Poto, proses masuk dan penciptaan *rapport* tersebut akan bisa berjalan lancar dan cepat bila dibandingkan kalau saya memilih desa lain. Sebab para petani (orang dewasa) di Desa Poto, umumnya saya kenal secara pribadi, dan mereka juga mengenal saya, meskipun telah 30-an tahun saya pisah tempat tinggal dengan mereka. Itu merupakan modal penting, yang saya yakin bisa memperlancar keseluruhan proses penelitian di lapangan, termasuk dalam proses masuk dan penciptaan *rapport*. Itulah alasan pertama, yang saya kira cukup bisa diterima akal sehat.

*Kedua*, mutu/hasil suatu penelitian kualitatif antara lain ditentukan oleh seberapa lama seseorang peneliti berada dan melakukan kegiatan lapangan. Hal tersebut, diakui atau tidak, akan membawa konsekuensi pada dana atau biaya. Bagi saya, konsekuensi dana atau biaya tersebut cukup beralasan untuk dipertimbangkan, lebih-lebih dengan rencana kegiatan lapangan yang akan memakan waktu satu tahun. Dengan memilih Desa Poto, saya bisa tinggal di rumah keluarga, seberapa lama pun saya mau, dan sudah pasti tanpa harus membayar. Sejumlah fasilitas yang diperlukan untuk mobilitas kegiatan lapangan, seperti kendaraan bermotor atau lainnya bisa relatif mudah saya peroleh sehingga bisa menunjang kelancaran kegiatan-

an lapangan. Kemudahan-kemudahan yang disebutkan tadi, sedikit atau banyak akan ikut menunjang proses maupun mutu hasil/temuan penelitian.

*Ketiga*, sejak terlintas ide untuk mengkaji budaya kerja masyarakat petani, pi-kiran saya langsung tertuju ke Poto. Sebab dari apa yang saya tahu, berdasarkan kenangan di masa kecil, dan kesan tentang keadaan belakangan ini, di sana terdapat suatu fenomena yang sangat menggoda untuk dilacak dan difahami. Saya sempat menyaksikan hari tua kakek, H Ahe, yang dimasa tua hingga akhir hayatnya tinggal di kebun bersama nenek. Manusia setua mereka mau hidup seadanya di kebun, dalam sebuah gubug sempit, dan sehari-hari seolah-olah tak mau berhenti bekerja. Sementara anak-anaknya, yaitu ayah saya dan saudara-saudaranya "hidup nyaman" di desa. Antara ge-nerasi yang lebih tua dan generasi yang lebih muda, terlihat ada perbedaan yang kontras. Yang satu (generasi tua) seakan-akan kerja itu adalah kehidupan sehari-hari mereka, sedangkan pada generasi yang lebih muda, seakan-akan bersenang-senang dengan tak banyak kerja itulah kehidupannya sehari-hari. Belakangan ini, saya lihat muncul anak-anak muda yang "gila kerja" di tengah-tengah sejumlah orang yang lebih suka santai sehari-hari. Ada apa? Mengapa?

Itu hanya suatu ilustrasi singkat. Ia mengisyaratkan bahwa memang ada sesuatu yang menarik dan menantang untuk disingkap dalam diri masyarakat petani Poto, khususnya berkenaan dengan budaya kerja di kalangan mereka: generasi sekarang maupun yang terdahulu. Minat untuk menyingkap hal tersebut sangat meluap dalam diri saya. Dengan minat yang meluap seperti itu, rasanya beralasan bila fenomena di Desa Poto itu saya pilih pada kesempatan penelitian dalam



rangka penulisan di-sertasi ini. Sebab faktor minat dan "ketergodaan" juga sangat penting bagi seseorang dalam menangani suatu penelitian, termasuk juga bagi saya.

Nama desa dan kecamatan tempat penelitian ini merupakan nama sebenarnya (tidak disamarkan). Sedangkan nama-nama orang yang tercantum dalam penyajian hasil penelitian ini adalah nama samaran.

## BAB 4

### SETTING: PEDESAAN KABUPATEN SUMBAWA, NTB

#### 4.1. LATAR BELAKANG GEOGRAFIS

Kabupaten Sumbawa adalah salah satu di antara tujuh daerah tingkat II dalam wilayah Propinsi Nusa Tenggara Barat (NTB). Ia terletak di belahan barat Pulau Sumbawa. Tetangganya, di belahan timur Pulau Sumbawa adalah Kabupaten Dompu dan Kabupaten Bima. Pulau Sumbawa itu sendiri berada di sebelah timur Pulau Lombok, dan di sebelah barat Pulau Flores, NTT. Di Kabupaten Sumbawa, penduduk aslinya sukubangsa *Samawa*, atau *tau Samawa* (orang Sumbawa). Sedangkan di Kabupaten Dompu dan Bima, penduduk aslinya sukubangsa *Mbojo*, atau *dou Mbojo* (orang Bima). Wilayah NTB yang di Pulau Lombok terbagi ke dalam empat daerah tingkat II, dan penduduk aslinya sukubangsa *Sasak*, atau *dengan Sasak* (orang Sasak).

Di tilik dari luas wilayah, Kabupaten Sumbawa merupakan daerah tingkat II yang terluas di Propinsi NTB. Keseluruhan wilayahnya seluas 8.493 km persegi, atau 42,14% dari luas keseluruhan wilayah NTB. Luas Kabupaten Sumbawa yang sedemikian itu, sekitar 65,54% merupakan kawasan hutan; ia terdiri atas hutan negara seluas 386.871 hektar (45,56%), dan hutan rakyat seluas 169.748 hektar (19,98%).

Keadaan permukaan tanah (topografi) Kabupaten Sumbawa umumnya berbukit-bukit, dan berpegunungan. Ada tiga buah gunung yang ketinggian puncaknya

di atas 1000 meter, yaitu gunung Batulanteh, gunung Takan, dan gunung Jaranpusang. Ketiga gunung tersebut bersambung menyambung yang membentang dari barat ke timur di sepanjang lintasan tengah agak ke selatan Kabupaten Sumbawa; sebagiannya juga menjorok hingga tepi pantai selatan. Gunung-gunung yang lebih rendah dan kecil juga tersebar di berbagai penjuru Kabupaten Sumbawa.

Fungsi ekonomi kawasan hutan yang menghiasi pegunungan di Kabupaten Sumbawa (yang luasnya sekitar 2/3 kabupaten Sumbawa) tergolong cukup penting bagi masyarakat setempat, khususnya bagi mereka yang menetap di sekitar hutan, sebab beberapa hasil hutan (seperti kayu, rotan, bambu, madu lebah, menjangan, dan sebagainya) secara tradisional bisa dipungut oleh masyarakat bagi kebutuhan hidup mereka, sekalipun tidak berfungsi sebagai sumber subsistensi dan komoditas utama. Hak tradisional masyarakat memungut hasil hutan tersebut memang tak seberapa leluasa lagi sekarang ini, terutama pada kawasan hutan negara/hutan lindung, yang oleh pemerintah cenderung semakin diperketat pengawasannya. Walaupun demikian, fungsi ekonomi hutan masih tetap penting bagi masyarakat, setidaknya sebagai tempat memungut kayu bakar, kayu bahan pagar, dan jenis dedaunan bahan sayur; juga, sebagai tempat hulu sungai yang airnya mengalir ke berbagai kawasan permukiman dan pertanian penduduk.

Hutan kawasan lereng gunung dan perbukitan yang tak seberapa lebat atau bukan tergolong hutan rimba, oleh Goethals (dalam Koentjaraningrat, 1984: 74-100) disebut sebagai daerah sabana. Pada daerah sabana semacam itulah yang biasanya dijadikan tempat berladang (secara berpindah) oleh kelompok masyarakat yang berdekatan dengan kawasan tersebut. Dan, kategori daerah sabana inilah yang ter-

sebar luas serta "masih tidur". Pemanfaatan kawasan sabana sebagai tempat berladang umumnya dilakukan bila lahan pertanian sawah yang tersedia relatif kurang mencukupi hasilnya bagi jaminan subsistensi suatu keluarga atau kelompok masyarakat di sekitar kawasan tersebut; atau, karena memang tidak tersedia lahan persawahan sama sekali di sekitar lingkungan pemukiman bersangkutan.

Dataran rendah yang permukaan tanahnya datar pada umumnya tersebar di sepanjang pesisir pantai utara dan barat; ia berada di bawah lereng gunung, atau di antara bukit/gunung. Kondisi topografi yang sebagian besar berupa deretan gunung beserta bukit-bukit yang berpencar di berbagai penjuru, membuat Kabupaten Sumbawa memiliki relatif banyak sungai, yaitu sebanyak 81 buah. Jumlah tersebut adalah yang terbanyak dibandingkan dengan kabupaten lain di NTB. Kebanyakan sungai tersebut berukuran kecil, dan umumnya kering di musim kemarau. Sungai terbesar, terpanjang, dan yang airnya tak pernah kering sepanjang tahun adalah Berang Bei; ia mengalir ke arah pantai selatan, dan ia menjadi muara dari sekian banyak sungai-sungai kecil di hulunya. Kebanyakan sungai lain mengalir ke arah pantai utara dan barat, tak bergabung membentuk sungai besar sebagaimana halnya Berang Bei, sehingga masing-masingnya berukuran relatif kecil, dan hampir seluruhnya kering di musim kemarau.

Di lingkungan pedesaan Kabupaten Sumbawa, sukar dibayangkan adanya kampung/permukiman penduduk yang tanpa sungai di sekelilingnya, setidaknya berupa *kokar* ("jalan aliran air di lereng gunung/bukit"). Itu menunjukkan betapa tinggi nilai sungai bagi kehidupan sehari-hari mereka. Sungai, di samping bisa berfungsi bagi kepentingan pengairan tanaman, juga berfungsi sebagai tempat minum

dan "mandi" ternak. Orang-orang desa juga umumnya menggunakan sungai sebagai tempat MCK (mandi, cuci, dan kakus). Selain itu, sungai juga umumnya berfungsi sebagai tempat memungut ikan air tawar, khususnya untuk dikonsumsi sendiri. Terbatasnya fungsi pengairan selama musim penghujan pada kebanyakan sawah berpengairan di kabupaten ini, tak terlepas dari banyaknya sungai yang memang kering di musim kemarau.

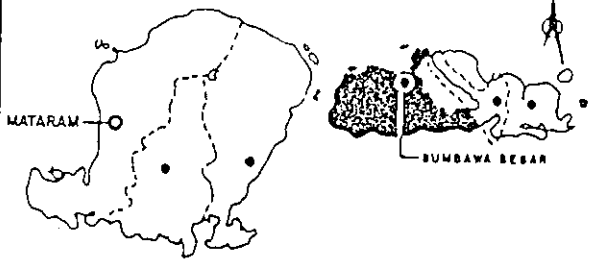
Secara umum dapat dikatakan bahwa Kabupaten Sumbawa memang relatif lebih kering dibandingkan dengan Pulau Lombok, dan pulau-pulau lain di wilayah sebelah barat. Di dalam wilayah Kabupaten Sumbawa sendiri, kawasan timur juga relatif lebih kering dibandingkan dengan kawasan barat dan pegunungan. Musim penghujan biasanya lebih awal di kawasan barat dan pegunungan kabupaten ini di bandingkan dengan kawasan timur. Dan, masuknya musim kemarau relatif lebih awal di kawasan timur dibandingkan dengan di kawasan barat dan pegunungan. Itu menunjukkan bahwa kawasan timur Kabupaten Sumbawa relatif lebih kersang dibandingkan dengan kawasan barat dan pegunungan. Secara umum, musim penghujan di Kabupaten Sumbawa mulainya bulan Nopember hingga bulan April, yang puncak jumlah hari hujan dan angka curah hujannya terjadi pada bulan Januari dan Februari. Untuk ukuran rata-rata sepanjang tahun, jumlah hari hujan sekitar 108 hari/tahun, dengan curah hujan berkisar 1000 - 1500 mm/tahun. Sedangkan suhu rata-ratanya antara 25 - 32 derajat C (Leaflet Dinas Pariwisata Kabupaten Dati II Sumbawa, 1994).

Keadaan topografi, sungai, hujan, dan suhu di Kabupaten Sumbawa tentu saja memberi pengaruh pada bagaimana penyebaran konsentrasi pemukiman pen-

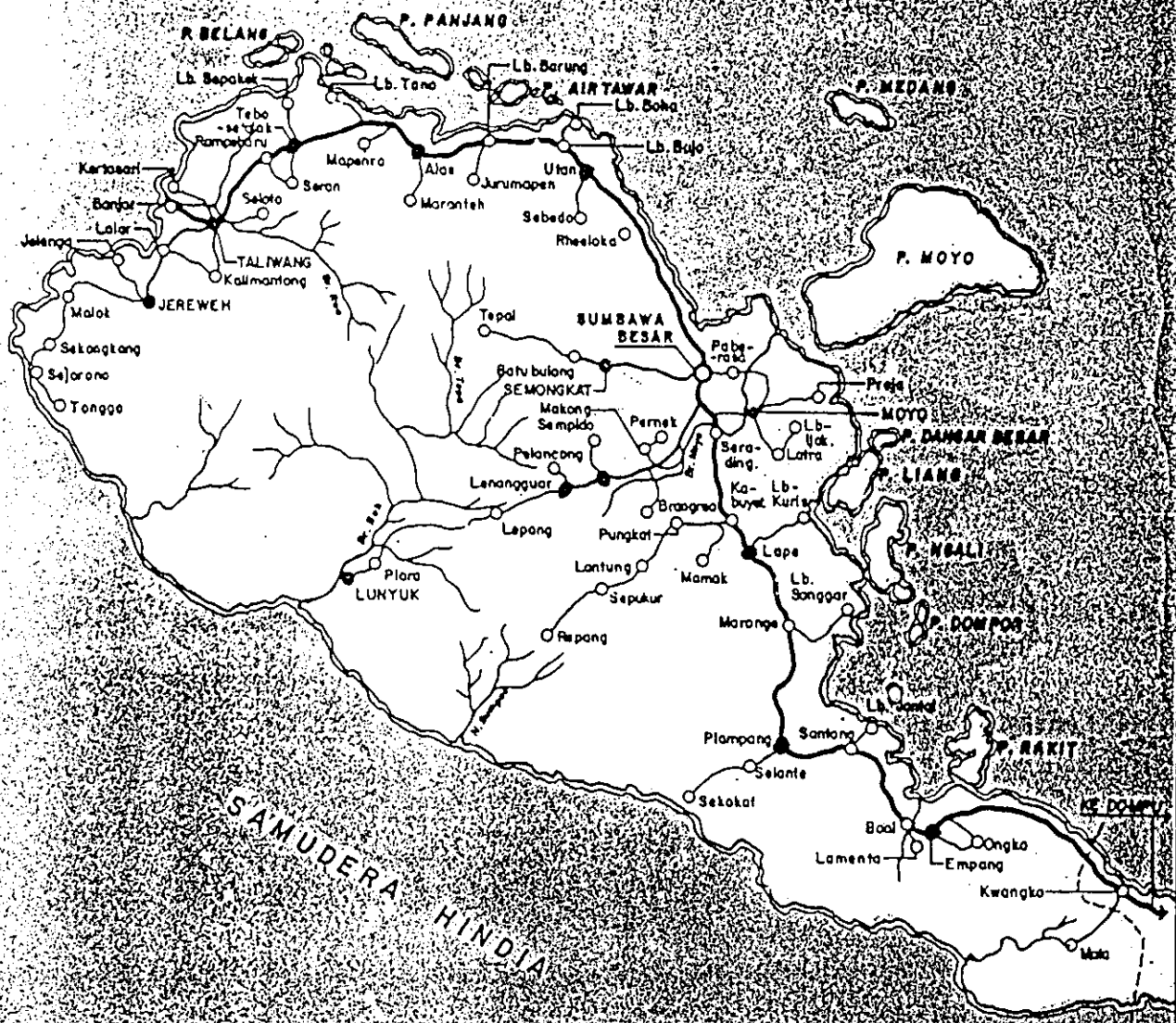
duduk di Kabupaten Sumbawa, dan bagaimana aktivitas pertanian yang mereka laksanakan. Selain itu berpengaruh pula pada bagaimana penyebaran jalur jalan yang menghubungkan antarkawasan permukiman penduduk di Kabupaten Sumbawa.

Sesuai dengan keadaan yang disebutkan di muka, sampai sekarang ini penduduk Kabupaten Sumbawa umumnya terkonsentrasi di sepanjang pesisir pantai utara dan barat, yang terbentang dari Jereweh sampai Empang. Jereweh adalah kecamatan yang berada di ujung barat kabupaten Sumbawa. Sedangkan Empang, adalah kecamatan yang terletak di ujung timur Kabupaten Sumbawa. Selain Jereweh dan Empang, juga terdapat sembilan kecamatan lain yang tersebar di sepanjang pesisir pantai utara dan barat, yaitu Taliwang, Sateluk, Alas, Utan/Rhee, Sumbawa, Moyohilir, Moyohulu, Lape/Lopok, dan Pelampang. Dan, hanya ada tiga kecamatan lain yang tak berada di sepanjang pesisir pantai utara dan barat; mereka masuk ke pedalaman di wilayah pegunungan, atau masuk wilayah pesisir pantai selatan, yang di kalangan masyarakat Sumbawa dikenal sebagai kawasan *desa bawo* (desa pegunungan). Dilihat dari jumlah desa dan dusun (berdasarkan data Pemda Kabupaten Sumbawa, 1991), pada 11 kecamatan yang disebutkan pertama tersebar 100 buah desa/kelurahan dan 332 buah dusun, dengan jumlah penduduk sebesar 338.225 jiwa (90,22%). Sedangkan pada tiga kecamatan yang disebutkan terakhir hanya terdapat 19 buah desa dan 61 buah dusun, dengan jumlah penduduk sebesar 36.652 jiwa (9,78%). (Peta Kabupaten Sumbawa di halaman berikut).

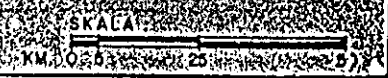
PROP. MUSATENGGARA BARAT



# KABUPATEN SUMBAWA



- KETERANGAN**
- JALAN NEGARA
  - JALAN PROPINSI
  - JALAN KABUPATEN
  - - - BATAS KABUPATEN
  - IBUKOTA KABUPATEN
  - IBUKOTA KECAMATAN
  - KOTA-KOTA LAIN



MAKCIPTA TERDAPAT

Untuk kepentingan praktis perencanaan pembangunan wilayah, pemerintah daerah Kabupaten Sumbawa membagi Kabupaten Sumbawa ke dalam lima buah wilayah pengembangan, yaitu wilayah timur (Kecamatan Empang, Pelampang, dan Lape/Lo-pok), wilayah utara (Kecamatan Sumbawa, dan Moyo Hilir), wilayah barat laut (Kecamatan Utan/Rhee, dan Alas), wilayah barat daya (Kecamatan Sateluk, Taliwang, dan Jereweh), serta wilayah selatan (Kecamatan Moyo Hulu, Batulanteh, Ropang, dan Lunyuk). Masing-masing wilayah pengembangan tersebut direncanakan memiliki arah dan titik berat pengembangan tersendiri, namun secara keseluruhan tetap bertumpu pada sektor pertanian dalam arti luas (*Bappeda Kabupaten Sumbawa*, 1995: 4).

Konsentrasi permukiman penduduk yang umumnya tersebar di pesisir pantai utara dan barat Kabupaten Sumbawa tentunya tak terlepas dari potensi lahan pertanian yang dipunyai. Di kawasan ini memang lebih banyak tersedia dataran rendah yang permukaan tanahnya datar, dan aliran sungai juga tersedia lebih banyak. Karenanya, tipe desa persawahan juga umumnya terkonsentrasi di kawasan pesisir pantai utara dan barat. Selain itu, tipe desa nelayan juga tersebar di kawasan pantai utara dan barat ini. Sedangkan desa-desa pegunungan yang relatif terbatas tanah datar untuk lokasi persawahan, penduduknya cenderung berladang (sebagai tempat bertanam padi di lahan kering/lereng gunung) sehingga terkategori sebagai desa perladangan.



Di Kabupaten Sumbawa, terdapat 13 buah desa tipe perladagangan, dan hampir seluruhnya tergolong desa pegunungan. Desa nelayan (umumnya suku Bugis dan Bajo) sebanyak enam buah, dan seluruhnya terdapat dipantai utara dan barat Kabupaten Sumbawa. Tipe desa perkebunan sebanyak lima buah, dan hampir seluruhnya tersebar di desa-desa kepulauan. Tipe desa perdagangan dan jasa terdapat enam buah, dan keseluruhannya merupakan daerah berstatus kelurahan di Kota Sumbawa Besar (ibukota Kabupaten Sumbawa). Sedangkan sisanya (sebanyak 98 buah desa) adalah tipe desa persawahan, dan kebanyakannya tersebar di kawasan pesisir pantai utara dan barat. Desa pegunungan yang umumnya tergolong desa persawahan hanyalah terdapat di Kecamatan Ropang, yang semenjak masa lampau memang cukup dikenal sebagai "gudang beras" di Kabupaten Sumbawa; lahan persawahan (tadah hujan) di daerah pegunungan sekitar Ropang memang terbentang luas, mulai daerah sekitar Lantung hingga daerah sekitar Lebangkar.

Lahan persawahan berpengairan, sampai sekarang hanya tersebar di kawasan pesisir pantai utara dan barat Kabupaten Sumbawa. Jumlah keseluruhan sawah berpengairan tersebut sekitar 25.775 hektar, atau 3,03% dari luas wilayah Kabupaten Sumbawa; kebanyakannya merupakan sawah pengairan selama musim penghujan, dan baru sebagian kecil saja yang pengairannya berfungsi sepanjang tahun. Persawahan yang terdapat di daerah pegunungan dan pesisir pantai selatan umumnya tergolong tadah hujan. Keseluruhan sawah tadah hujan (termasuk juga yang tersebar di kawasan pesisir pantai utara dan barat) adalah seluas 10.423 hektar, atau 1,21% dari luas wilayah Kabupaten Sumbawa. Sedangkan lahan kering yang berupa tegalan atau kebun, keseluruhannya seluas 37.440 hektar, atau 4,41% dari luas wi-

layah Kabupaten Sumbawa. Lahan kering tersebut juga kebanyakannya tersebar di pesisir pantai utara dan barat Kabupaten Sumbawa, terutama di daerah *ano siip* (bagian timur).

Konsentrasi penduduk, persawahan, dan desa nelayan yang umumnya tersebar di kawasan pesisir pantai utara dan barat membuatnya menjadi wajar bila jalur jalan dan arus kendaraan angkutan relatif lebih memadai dan lancar di sepanjang kawasan ini, mulai dari ujung barat hingga ke ujung timur. Jalan raya lintas Sumbawa juga melintas dari barat ke timur menyusuri pesisir pantai utara ini. Lain halnya dengan jalur transportasi ke kawasan pegunungan dan pesisir pantai selatan, yang baru mulai agak lancar dalam dasa warsa terakhir ini. Sekarang, juga sedang dimulai pembangunan jalan raya yang akan melintasi lingkaran selatan sehingga daerah sepanjang pesisir pantai selatan Kabupaten Sumbawa bisa semakin terbuka di masa mendatang. Suatu kawasan yang tampaknya akan menjadi potensi masa depan kabupaten ini.

Data Bappeda NTB, 1991, menunjukkan bahwa pada Kabupaten Sumbawa memiliki panjang jalan (secara keseluruhan) sekitar 957,183 km, yang jenis permukaannya tergolong aspal beton 228,190 km (28,84%), aspal penetrasi 400,791 km (41,87%), krikil 102,412 km (10,70%), dan tanah 225,790 km (23,59%); di lihat dari kondisinya, tergolong mantap 445,832 km (46,58%), tidak mantap 177,188 km (18,51%), dan kritis 324,164 km atau 33,87%. Itu menunjukkan bahwa jalan beraspal di kabupaten ini sekitar 70%, dan sisanya masih berupa jalan "makadam" (permukaannya kerikil atau tanah). Sedangkan kondisi jalan, yang tergolong man-

tap masih kurang dari 50%, atau masih lebih banyak yang tergolong tidak mantap dan kritis.

Walaupun secara umum jalur jalan dan transportasi telah dirasakan oleh masyarakat umum relatif memadai ke berbagai penjuru tempat permukiman penduduk, akan tetapi pada sejumlah desa di kawasan *desa bawo* (termasuk pesisir pantai selatan) sampai sekarang masih belum dapat dilintasi kendaraan umum. Mereka masih relatif terisolasi, baik secara fisik, komunikasi, maupun ekonomi. Keterisolasian semacam itu juga terjadi pada desa-desa di daerah kepulauan (sebanyak dua buah desa di Pulau Moyo, dengan penduduk beretnis Bima, serta dua buah desa di Pulau Medang, dengan penduduk beretnis Bugis); kedua pulau tersebut saling berdekatan, dan secara administratif menjadi bagian dari Kecamatan Sumbawa. Pada data profil desa Kabupaten Sumbawa, 1993, tercatat masih terdapat 18 buah desa yang tergolong relatif terisolasi, yang keseluruhannya termasuk *desa bawo* dan desa kepulauan.

Kenyataan tersebut mengisyaratkan bahwa (secara umum) jalur jalan dan hubungan transportasi antarlokasi permukiman penduduk tergolong telah relatif memadai dan lancar, lebih-lebih di kawasan sepanjang pesisir pantai utara dan barat Kabupaten Sumbawa. Kelancaran hubungan transportasi tersebut tidak hanya terjadi antarkota dan desa dalam wilayah Kabupaten Sumbawa, tetapi juga dengan kota Mataram (ibukota propinsi NTB di pulau Lombok).

Yang disebutkan terakhir itu dimungkinkan oleh lancarnya penyeberangan Lombok - Sumbawa lewat selat Atas (memakai kapal penyeberangan/*ferry*). Selama penelitian ini berlangsung, kegiatan penyeberangan tersebut berlangsung di

sepanjang hari, mulai jam 6,00 pagi hingga jam 18,00 sore hari, dengan lama penyeberangan antara 1 - 1,5 jam; ada lima buah *ferry* yang hilir mudik secara terus menerus sepanjang hari. Jarak Sumbawa Besar - Mataram biasanya hanya memakan waktu lima jam perjalanan, baik memakai kendaraan umum maupun kendaraan pribadi. Orang Sumbawa yang berbelanja atau melancong ke Mataram sudah bukan hal asing lagi sekarang ini, tentu saja bagi mereka yang mempunyai persediaan uang relatif memadai; ongkos kendaraan umum PP, kelas patas, sebesar Rp. 20.000, sedangkan bus umum yang nonpatas sebesar Rp. 16.000, yang kadang-kadang juga bisa ditawar.

Sekarang ini, kendaraan bus/angkutan umum tidak hanya menghubungkan Mataram - Sumbawa Besar (ibukota Kabupaten Sumbawa), tetapi juga menghubungkan Mataram dengan kota-kota lain di berbagai penjuru Kabupaten Sumbawa, baik di bagian timur, barat, maupun selatan. Termasuk juga ke Lunyuk, ibukota kecamatan di pesisir pantai selatan, yang jarak fisiknya sekitar 90 km (dari kota Sumbawa Besar), namun yang terjauh secara komunikasi (dari ibukota Kabupaten Sumbawa); karena, untuk mencapainya kendaraan harus mendaki dan menuruni gunung, dengan tebing curam di sepanjang 40-an km, dengan lama perjalanan Sumbawa Besar - Lunyuk itu sekitar 4,5 jam. Itu menunjukkan telah relatif lancarnya hubungan transportasi, baik antarkota/kawasan di wilayah Kabupaten Sumbawa maupun antara kota/kawasan di Kabupaten Sumbawa dengan kota Mataram (ibukota Propinsi NTB) di pulau Lombok bagian barat.

Transportasi udara yang menghubungkan Sumbawa Besar (ibukota Kabupaten Sumbawa) dengan Mataram, dan Denpasar di wilayah sebelah barat, serta

dengan Bima di wilayah sebelah timur, dapat dikatakan relatif lancar, namun terbatas bagi pesawat berukuran kecil, yang kapasitas penumpangnya 40-an orang atau kurang. Selama tahun 1990, misalnya, frekuensi datang/berangkat rata-rata 34,83 kali/bulan; Jumlah penumpang yang datang rata-rata 290 orang/bulan, dan yang berangkat rata-rata 372,33 orang/bulan (Bappeda NTB, 1991: 270). Jumlah penerbangan dan penumpang dari/ke Sumbawa Besar tersebut memang cenderung menurun dari tahun ke tahun, khususnya setelah 1988. Hal tersebut, sangat mungkin dikarenakan semakin lancarnya transportasi darat sebagaimana yang telah disebutkan di muka. Yang jelas, pengguna transportasi udara umumnya terbatas pada mereka yang tergolong "kelas atas", biasanya pejabat pemerintah atau pengusaha.

Pelabuhan, sebagai tempat bongkar/muat barang, yang selama ini disinggahi jenis pelayaran nusantara dan samudera adalah pelabuhan Badas. Ia berjarak sekitar 8 km dari pusat kota Sumbawa Besar, yang terletak di sebuah teluk pada lintasan jalan raya menuju arah barat. Jenis pelayaran rakyat dan lokal juga memanfaatkan fasilitas pelabuhan ini. Karenanya, arus bongkar/muat barang, termasuk ternak, tergolong yang terpadat di kabupaten ini. Selama tahun 1990, misalnya, bongkar barang di pelabuhan Badas ini mencapai 68.928 ton, muat barang mencapai 28.163 ton, dan muat ternak sebanyak 7.764 ekor, dengan keseluruhan kapal/perahu yang merapat sebanyak 625 buah; sementara di pelabuhan Alas, misalnya, kapal/perahu yang merapat hanyalah sebanyak 130 buah, dengan jumlah barang yang dibongkar sebanyak 311 ton, dan barang yang dimuat sebanyak 1.044 ton (Bappeda NTB, 1991: 288 - 289).

Tingkat kepadatan bongkar/muat barang di pelabuhan Badas yang melebihi pelabuhan-pelabuhan lain di kabupaten Sumbawa tentunya tak terlepas dari faktor lokasi yang berdekatan dengan kota Sumbawa Besar (ibukota Kabupaten Sumbawa). Dan, pelabuhan-pelabuhan lain di kabupaten Sumbawa hanyalah disinggahi jenis pelayaran rakyat dan lokal. Adapun pelabuhan-pelabuhan lain yang menonjol di kabupaten Sumbawa ialah Labuhan Alas dan Labuhan Lalar (di wilayah barat), serta Labuhan Kuris dan Labuhan Jambu (di wilayah timur).

Sebagaimana halnya fasilitas transportasi, fasilitas penerangan listrik juga telah menyebar secara relatif merata. Desa-desa yang dahulunya berlampu teplok, dan gelap di malam hari, kini umumnya telah diterangi listrik, termasuk juga desa-desa terisolasi yang belum sepenuhnya bisa dilintasi kendaraan umum, seperti dusun Ranan, Lawin, dan Lebangkar di ujung selatan bagian timur kecamatan Rongang. Begitu pula halnya desa-desa terpencil di daerah kepulauan. Memang, masih terdapat beberapa desa di kawasan *desa bawo* yang belum terjangkau aliran listrik, terutama yang keadaan medannya sangat menyulitkan dijangkau. Sejalan dengan itu, media komunikasi/informasi pandang-dengar, *televisi*, telah ikut masuk pula ke hampir seluruh pelosok desa di Kabupaten Sumbawa ini; radio, telah jauh lebih lama menerpa desa-desa, dan tak dipandang sebagai barang mewah lagi, sementara TV masih dipandang barang mewah olah masyarakat di lingkungan pedesaan Kabupaten Sumbawa.

Dengan semakin terbukanya Kabupaten Sumbawa dengan dunia luar, baik dalam arti komunikasi/transportasi maupun ekonomi, khususnya dengan kawasan luar di sebelah barat (seperti Lombok, Bali, dan Jawa) ikut mengundang masuknya

sejumlah investor (PMDN dan PMA) untuk menanamkan investasi di kabupaten ini. Potensi kayu glondongan dan rotan di pegunungan Kabupaten Sumbawa menjadi salah satu sasaran penanam modal. Selain itu, kandungan emas yang tersimpan di berbagai lokasi pegunungan setempat juga mulai dieksplorasi oleh suatu perusahaan asing (PMA).

Karenanya, kawasan pegunungan dan pesisir pantai selatan menjadi semakin menarik dan "menjanjikan". Tuntutan membangun jalur jalan lingkar selatan yang sekarang ini sedang dirintis akhirnya menjadi suatu kebutuhan. Tuntutan tersebut diperkuat pula oleh potensi wisata alam di kawasan pantai selatan, khususnya pantai/teluk Maluku di wilayah Jereweh bagian selatan, yang keunggulannya konon tak ada tandingannya di Asia Pasifik. Kondisi dan perkembangan tersebut tentunya akan membuat "daerah perawan" di kawasan pesisir pantai selatan menjadi alternatif baru yang cukup memikat bagi konsentrasi penduduk di masa depan kabupaten ini.

Potensi laut, baik pantai utara, barat, maupun selatan juga ikut menjadi sasaran para penanam modal di kabupaten ini. Termasuk di dalamnya adalah budi daya kerang mutiara, dan tambak udang. Usaha peternakan dan perkebunan juga tetap dominan sebagai sasaran para penanam modal, yang untuk sementara ini masih terpusat di kawasan pesisir pantai utara. Penanam modal di bidang pariwisata juga telah masuk ke kawasan terpencil kabupaten ini, yaitu pulau Moyo, dengan membangun hotel berbintang lima, *Amanwana*. Pulau kecil dan terpencil itu menjadi begitu dikenal di NTB, terutama setelah Lady Diana, mantan istri pangeran Charles berlibur beberapa hari tahun 1994 lalu di hotel *Amanwana* tersebut. Hotel

tersebut lokasinya di pinggir pantai, namun situasinya di "tengah hutan", karena kompleks hotel di bangun di antara selak pohon-pohon besar dan rimbun. Ia relatif berdekatan dengan Desa Labuhan Aji, salah satu tempat konsentrasi penduduk di Pulau Moyo.

Dilihat dari jumlah investasi PMDN dan PMA yang masuk ke Kabupaten Sumbawa memang masih relatif kecil dibandingkan dengan beberapa kabupaten lain di NTB. Sampai akhir Maret 1994, misalnya, realisasi keseluruhan investasi yang ditanamkan di Kabupaten Sumbawa sekitar 22 milyar rupiah dan 21 jutaan dollar AS; jumlah tersebut berada di bawah nilai investasi yang telah masuk ke Kabupaten Lombok Tengah, Lombok Barat, dan Bima. Walaupun demikian, pada sisi yang lain menunjukkan bahwa kontribusi ekspor Kabupaten Sumbawa jauh melampaui kabupaten-kabupaten lain di NTB. Sebab nilai ekspor (nonmigas) NTB selama pelita V, misalnya, kontribusi Kabupaten Sumbawa sebesar 27,25%, sementara kabupaten-kabupaten lain umumnya bergerak antara 6 - 14%, terkecuali Lombok Barat yang bisa mencapai 25%. Komoditas ekspor Kabupaten Sumbawa umumnya didominasi oleh hasil laut dan hutan, yang di belakangnya "berdiri" para investor.

Wilayah Kabupaten Sumbawa juga termasuk salah satu sasaran program transmigrasi penduduk, baik dari Pulau Lombok maupun Pulau Bali. Karena kabupaten ini, di satu pihak paling luas wilayahnya. Di lain pihak, jumlah penduduknya tergolong relatif kecil. Proporsi wilayahnya di NTB seluas 42,14 %, namun proporsi penduduknya sebesar 11,07%. Hal tersebut memang sejalan dengan kenyataan masih relatif luasnya lahan potensial yang belum dibuka untuk permukiman dan pertanian, termasuk juga di bagian pesisir pantai utara serta barat, dan terlebih lagi



di bagian pesisir pantai selatan; itu, tidak berarti masih ringannya tekanan penduduk terhadap tanah/lahan pertanian di daerah konsentrasi penduduk di kabupaten ini. Karena skala usahatani kaum tani Sumbawa, khususnya di kawasan pesisir pantai utara dan barat, sebenarnya relatif kecil, dan akan semakin kecil (tak mencukupi) setelah nantinya diwariskan kepada generasi anak-anak mereka. Sekarang pun, andaikan tak muncul jenis padi bibit unggul dengan segala keuntungan ekonomis bawaannya, cerita lama yang bernama "kelaparan" sangat mungkin menjadi berita rutin di koran-koran setiap tahun.

Peluang "lahan tidur" dan potensi alam kabupaten ini juga dikonseptualisasikan sebagai "ladang emas" bagi yang mau berinvestasi. Ia terbuka bagi para investor (PMDN dan PMA), yang oleh Pemda tingkat kabupaten maupun propinsi secara aktif "dipasarkan" guna mendapatkan "mitra kerja" yang bisa mempercepat perkembangan/kemajuan Kabupaten Sumbawa. Mereka (elit pemerintahan) umumnya menilai, potensi sumber daya alam Kabupaten Sumbawa cukup potensial, namun kurang didukung oleh kualitas SDM setempat. Malah, citra "pemalas" bagi *tau Samawa* (orang Sumbawa) sangat kental melekat di benak pejabat pemerintahan, baik di tingkat Propinsi NTB maupun di tingkat Kabupaten Sumbawa itu sendiri (*Sengo Samawa*, edisi Maret-April, 1995:8-17; *Sengo Samawa*, edisi November-Desember, 1994:12-15).

Sumbawa Besar selaku ibukota Kabupaten Sumbawa, sampai sekarang terlihat lebih berfungsi sebagai pusat pemerintahan, pendidikan, dan perdagangan. Fungsinya sebagai pusat kegiatan industri (khususnya industri manufaktur) sebagaimana halnya kota-kota besar masih belum tampak. Penduduk desa yang migrasi

ke kota umumnya karena tuntutan meneruskan jenjang sekolah, atau karena menduduki jabatan pegawai di pemerintahan; boleh dikatakan tidak ada urbanis yang karena "terpelanting" dari daya dukung perekonomian desa setempat, atau karena tarikan kesempatan kerja di sektor industri.

Yang disebutkan terakhir itu, antara lain dikarenakan relatif memadainya daya dukung sumber ekonomi di tingkat lokal/desa, setidak-tidaknya untuk ukuran kehidupan subsistensi masyarakat setempat. Bersamaan dengan itu, surplus produksi pedesaan dan kekayaan alam Kabupaten Sumbawa juga belum berkembang optimal, dan bahkan belum dirancang ke arah yang memungkinkan berkembangnya industri manufaktur; setidak-tidaknya belum seberapa memikat para investor lokal maupun luar untuk mengembangkan industri manufaktur guna mengolah bahan lokal yang tersedia.

Apa yang disebut dengan usaha industri, yang selama ini dibina oleh dinas/instansi perindustrian di kabupaten Sumbawa hanyalah usaha industri kecil/kerajinan. Oleh sebab itu, adalah wajar bila fungsi kota Sumbawa Besar bagi masyarakat desa di sekitarnya hanyalah sebatas sebagai pusat pemerintahan, pendidikan, dan perdagangan. Fungsi lainnya paling-paling sebagai simbol kemewahan, yang bisa memberikan kebanggaan tersendiri kepada mereka selaku "pemilik daerah", dan yang sekaligus sebagai pemicu selera konsumsi mereka pada barang mewah bergengsi. Bisa juga dikatakan bahwa Sumbawa Besar, tempat ibukota kabupaten, dan yang sekaligus sebagai kota terbesar di kabupaten ini, makna dan fungsinya dapat disejajarkan dengan sosok kota-kota di Eropa sebelum munculnya revolusi industri beberapa abad lalu.

#### 4.2. LATAR BELAKANG SOSIAL DAN BUDAYA

Di Kabupaten Sumbawa, keseluruhan kelompok masyarakat yang tersebar di lingkungan pedesaan sangat jauh lebih besar dibandingkan dengan mereka yang tinggal di lingkungan perkotaan. Hasil sensus penduduk tahun 1990 menunjukkan bahwa keseluruhan penduduk kabupaten Sumbawa sebanyak 372.931 jiwa. Dari jumlah itu, sebanyak 322.486 orang (86,48%) tergolong bertempat tinggal di pedesaan. Sisanya, sebanyak 50.445 orang (13,52%) tergolong bertempat tinggal di perkotaan (Bappeda NTB, 1991: 38-39). Mereka yang bertempat tinggal di lingkungan pedesaan tersebut kebanyakannya tergolong petani, dan dapat disebut sebagai masyarakat petani pedesaan (*peasant society*).

Satuan masyarakat yang mata penchariannya dengan bertani ini terhimpun dalam kampung-kampung atau dusun. Permukiman penduduk yang disebut kampung atau dusun tersebut umumnya berpola mengumpul (*Nucleated agriculture village community*). Pada pola ini, rumah penduduk mengumpul di suatu lokasi permukiman, dan antarrumah saling berdekatan satu sama lain. Lahan pertanian, apakah itu sawah, kebun, atau lainnya tersebar di luar kompleks perkampungan penduduk. Di Kabupaten Sumbawa boleh dikatakan tidak ada suatu perkampungan yang berpola menyebar berderet (*line village community*), yang rumah penduduknya terpisah relatif jauh satu sama lain (sebagai akibat menyebarnya rumah penduduk di sepanjang pinggir jalan besar, di atas lahan kebun/tegalan pemiliknya masing-masing).

Kampung, yang sekarang lebih dikenal dengan sebutan dusun, semenjak zaman kerajaan/kesultanan Sumbawa sampai dengan masa Daerah Swapraja di tahun 1951, merupakan unit pemerintahan terendah yang langsung dibawah *kademangan* (distrik, atau kecamatan sekarang). Berikutnya, sejak 1951, sejumlah kampung yang berdekatan digabungkan menjadi satu satuan pemerintahan terendah, yang di Sumbawa dikenal dengan istilah *gabung*, ia di pimpin oleh seorang kepala *gabung*, yang dipilih dari salah seorang kepala kampung dalam "gabungan" bersangkutan.

Gabungan-gabungan kampung itulah yang menjadi cikal bakal dari desa (sebagai unit pemerintahan terendah) yang sekarang ini tersebar di Kabupaten Sumbawa. Dengan demikian, kehadiran desa sebagaimana dimaksudkan oleh UU nomor 5/1979 tergolong relatif baru dalam khasanah budaya masyarakat Sumbawa. Yang jauh lebih tua dan berakar adalah satuan-satuan kampung. Masing-masing kampung tersebut lebih menyerupai suatu komunitas yang utuh, dan ia terbentuk dan berkembang dari keluarga-keluarga tunggal darah (Depdikbud, 1984: 107).

Pada setiap kampung atau dusun di pedesaan Kabupaten Sumbawa secara administratif berada di bawah suatu pemerintahan desa tertentu. Itu sejalan dengan organisasi pemerintahan desa yang berlaku di Indonesia sekarang ini. Susunan organisasinya di tingkat desa dan dusun relatif sama dengan di tempat-tempat lain, karena memang disesuaikan dengan tuntutan struktur pemerintahan desa yang berlaku di Indonesia.

Di luar kotak organisasi pemerintahan dan kepemimpinan formal tersebut, pada setiap kampung juga terdapat apa yang disebut *hukum mesjid*, yaitu himpunan

tokoh masyarakat yang memperoleh kepercayaan untuk memimpin dan mengurus kegiatan ritual keagamaan yang berpusat di mesjid. Selain itu, khususnya pada desa-desa persawahan berpengairan teknis atau setengah teknis, juga terdapat "lembaga" yang mengurus pengairan, yang petugasnya disebut *malar*. Para *malar* itulah yang mengatur kebijakan dan teknis penyaluran air ke sawah-sawah penduduk. Yang dipercayakan sebagai *malar* biasanya mereka yang cukup "disegani" masyarakat luas sehingga dalam menjalankan fungsinya dapat mengatasi berbagai kemungkinan konflik akibat sengketa air.

Pemimpin formal/informal yang tergolong "karismatik" juga terdapat di lingkungan pedesaan Sumbawa. Tetapi, secara umum tidaklah terdapat figur atau tokoh sentral yang berpengaruh luas dan mendalam sebagaimana halnya Tuan Guru di masyarakat Sasak (Lombok), atau seperti Kyai di Jawa. Mereka yang berpredikat semacam Kyai atau Tuan Guru memang tak terdapat di lingkungan masyarakat Sumbawa. Cakupan pengaruh yang bertingkat-tingkat hanyalah terjadi di lingkungan birokrasi/pemerintahan. Kerenanya, masing-masing komunitas di lingkungan pedesaan Sumbawa relatif "bebas" atau minimal ketergantungannya pada otoritas tokoh sentral tertentu di luar diri mereka.

Hal tersebut sangat mungkin dilatarbelakangi oleh perjalanan historis masyarakat Sumbawa itu sendiri. Dalam Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat (Depdikbud, 1977/1978) diungkapkan bahwa daerah yang dikenal sebagai Kabupaten Sumbawa sekarang, dahulunya, yaitu sampai dengan akhir abad ke 16 masih merupakan tempat tersebar kerajaan-kerajaan kecil yang berdiri sendiri-sendiri secara

otonom. Menurut Mantja (1984: 23-24), setidaknya ada 15 kerajaan kecil-kecil yang tersebar di berbagai kawasan Sumbawa.

Di awal abad ke 17 barulah kerajaan-kerajaan tersebut dipersatukan dan bergabung menjadi Kerajaan Sumbawa. Itu terjadi karena intervensi kerajaan Goa (Sulawesi Selatan), yang berhasil memperluas pengaruhnya hingga ke Sumbawa. Bersamaan dengan itu, agama Islam juga diterima sebagai agama resmi kerajaan, yang pembinaan dan pengembangannya langsung di bawah kendali kerajaan. Dalam kerangka itu, pada setiap kampung dibentuk apa yang disebut dengan *hukum mes-jit*, yang di samping berfungsi memimpin ritual keagamaan, juga berperan menyebarkan ajaran agama Islam di lingkungan masyarakat lokal setempat.

Dengan pola dan proses demikian, bisa dipahamami bila seluruh *tau Samawa*, penduduk asli Sumbawa, secara tanpa kecuali memeluk agama Islam. Juga, bisa dimengerti mengapa tak muncul tokoh-tokoh agama (Islam) selaku *counter elit* yang berpengaruh luas dan mendalam sebagaimana halnya Tuan Guru di masyarakat Sasak (Lombok), atau Kyai di Jawa; juga tak berkembang pondok psantren semacam di Lombok dan Jawa. Karenanya, tidaklah aneh bila di lingkungan masyarakat pedesaan Sumbawa tidak dikenal adanya tokoh sentral yang berpengaruh kuat dan luas. Itu diperkuat pula oleh iklim kekeluargaan sebagai suatu sanak keluarga "tunggal darah" di tingkat masing-masing komunitas.

Hal yang disebutkan terakhir itu, umumnya masih berlaku pada kampung-kampung *tau Samawa* (orang Sumbawa) di lingkungan pedesaan hingga saat ini. Keluarga atau rumah tangga dalam perkampungan mereka umumnya masih mempunyai pertalian darah atau hubungan kekerabatan antara yang satu dengan yang

lain. Itu tercermin pada penyebutan posisi diri ("ego") yang jelas dalam setiap komunikasi antarpersonal di antara mereka. Misalnya, ada yang mereka sebut sebagai *ende'* (untuk sebutan kepada seseorang yang tergolong paman/bibi, yang usianya lebih muda dari ayah/ibu "ego"); ada yang mereka sebut *eya'* (untuk sebutan kepada seseorang yang tergolong paman/bibi, yang usianya lebih tua dari ayah/ibu "ego"); ada yang mereka sebut *duan* (untuk sebutan kepada seseorang yang tergolong keponakan); ada yang mereka sebut *papin* (untuk sebutan kepada seseorang yang tergolong kakek/nenek); ada yang mereka sebut *papu'* (untuk sebutan kepada seseorang yang tergolong cucu).

Lain halnya dengan kampung-kampung di lingkungan perkotaan, yang warganya cenderung tidak lagi homogen asal keturunannya. Proses pembauran warga dalam suatu kawasan tempat tinggal memang berlangsung lebih pesat di lingkungan perkotaan. Karenanya, tingkat pluralitasnya juga tinggi, baik dalam hal latar belakang keluarga/keturunan, etnis, agama, pekerjaan, maupun segi-segi lain.

Keluarga sebagai suatu satuan sosial terkecil dalam komunitas *tau Samawa* di pedesaan umumnya berupa keluarga batih (*nuclear family*), yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak. Pada keluarga atau rumah tangga tertentu juga disertai kekek/nenek, karena dijadikan tempat menggantungkan hidup orangtua/mertua mereka yang telah berusia tua itu. Keluarga sebagai suatu satuan sosial terkecil tersebut umumnya merupakan satuan pemilikan, satuan produksi, dan satuan konsumsi. Karena suatu keluarga umumnya memiliki aset usaha tani milik sendiri, yang pengusahaannya oleh anggota keluarga itu sendiri, serta hasil produksinya untuk memenuhi kebutuhan konsumsi keluarga bersangkutan.

Satuan terkecil yang berupa keluarga itu terjalin hubungan kekeluargaan dengan sanak keluarga mereka, yang umumnya berpusat pada satu *balo-tolo* ("ne-nek moyang"). Jaringan hubungan mereka tersusun secara vertikal maupun horisontal; ia pada dasarnya bersifat generasional. Sistem kekerabatan mereka mengikuti garis keturunan dari ayah dan ibu (*parental*). Mereka yang termasuk dalam garis keturunan dari pihak ayah dikenal dengan sanak keluarga *ola/langan maming* (jalan/pihak ayah), dan mereka yang termasuk dari garis keturunan pihak ibu dikenal dengan sanak keluarga *ola/langan ina'* (jalan/pihak ibu). Kesemuanya disebut *famili* atau sanak keluarga, yang penyebutannya untuk masing-masing garis hubungan dari "ego" tersedia terminologi tersendiri dalam bahasa Sumbawa.

Suatu keluarga batih diidealkan membentuk rumah tangga sendiri, yang terpisah rumahnya dengan orangtua/mertua mereka (*neolokal*). Bila belum memungkinkan untuk bertempat tinggal di rumah sendiri, karena satu atau beberapa alasan, biasanya bergabung di rumah orangtua istri. Suatu rumah tangga di lingkungan pedesaan kabupaten Sumbawa, sesuai dengan hasil sensus penduduk tahun 1990, rata-rata beranggautakan 4,7 orang; sepuluh tahun sebelumnya, yaitu sesuai hasil sensus tahun 1980, rata-ratanya 5,0 orang/rumah tangga (Bappeda NTB, 1991:39).

Dalam pemilihan calon istri/suami, keterlibatan orangtua dan sanak keluarga cukup kuat, dan pilihan cenderung diutamakan dari sanak keluarga sendiri. Yang diidealkan adalah dengan sepupu satu, dua, atau tiga, apakah dari garis keturunan ayah ataukah dari garis keturunan ibu; prinsipnya, suatu pasangan suami istri haruslah segenerasi dalam garis keturunan/kekerabatan.





Kecenderungan untuk memilih pasangan suami/istri dengan sanak keluarga sendiri, oleh orang-orang tua disebut dengan "*saling satungku*", atau "saling merapatkan kembali hubungan darah". Dengan *saling satungku*' antarsanak keluarga itu, dianggap bisa lebih menjamin kelanggengan ikatan perkawinan suatu keluarga. Karena untuk berpisah (cerai) akan dibendung oleh rasa belas kasihan dan rasa malu yang tinggi. Itulah yang oleh orang-orang tua disebut dengan "*lamin nonda pemendi, ila' me lako; lamin nonda ila', pamendi me lako*", yang artinya "sekiranya tidak ada belas kasihan, toh masih ada malu; sekiranya tidak ada malu, toh masih ada belas kasihan".

Apa yang disebutkan dengan *saling satungku*' itu juga sarat dengan pertimbangan yang sifatnya ekonomis. Karena dengan perkawinan antarsepupu, yang nota bene tunggal *balo tolo*, harta warisan dari "nenek moyang" tetap beredar dalam lingkaran "*tau sapurang*" ("orang satu rumpun"); harta warisan mereka "*no bilin purang*", atau "tak meninggalkan tempat rumpunnya". Dengan begitu, ikatan kekeluargaan dan kerjasama dalam lingkaran sanak keluarga tunggal *balo tolo* bisa tetap terpelihara secara solid. Di lingkungan pedesaan, *parenti* (pegangan) semacam itu masih cukup kuat, meskipun terlihat juga kecederungan baru yang kurang mengindahkan, khususnya di kalangan generasi muda, lebih-lebih yang tergolong terpelajar. Mereka yang disebutkan terakhir itu, sudah lebih cenderung memilih pasangan (suami/istri) secara lebih "bebas", tanpa harus menjatuhkan pilihan pada sanak keluarga sendiri.

Secara struktural, kepala keluarga atau pemimpin dalam keluarga berada pada suami. Jabatan kepemimpinan dalam masyarakat umumnya juga berada di

tangan kaum laki-laki. Seiring dengan itu, dalam pembagian warisan, laki-laki biasanya mendapat bagian lebih besar (ukuran nilainya) dibandingkan dengan perempuan. Masih terkait dengan itu, suatu jenis pekerjaan atau suatu pola perilaku, ada yang hanya dianggap pantas bagi laki-laki, dan ada pula yang hanya dianggap layak bagi perempuan; ada pula yang dianggap pantas, baik bagi laki-laki maupun perempuan.

Hal tersebut tentu saja suatu konstruksi sosial/budaya. Ia mengindikasikan adanya faham *gender* dan ideologi superioritas berdasarkan jenis kelamin. Tetapi, bersamaan dengan itu, situasi demokratis dan sikap egaliterian tampak kuat dalam kehidupan keluarga khususnya, dan kehidupan dalam komunitas umumnya. Kenyataan tersebut antara lain dimungkinkan oleh adanya ide *to' diri* (tahu posisi diri), dan *ilu' diri* (mempertahankan keterhormatan diri) dalam pandangan budaya *tau Samawa*. Implikasinya, di satu sisi, perbedaan posisi atau status dapat diterima sebagai sesuatu yang wajar. Di sisi lain, keterhormatan diri tak dapat direndahkan oleh siapa pun. Suatu kerja sama, kemitraan, resiprositas, dan pertukaran sosial barulah bisa berlangsung sehat dan berkesinambungan sepanjang kedua sisi tadi juga ikut dipertukarkan dalam proses interaksi sosial.

Karenanya, bisa dimengerti mengapa semangat kesetaraan (secara psikologis) tetap terlihat kental dalam interaksi sosial dalam kehidupan sehari-hari di lingkungan masyarakat pedesaan Sumbawa, meskipun secara struktural terdapat ketidaksetaraan antarmereka. Hasil observasi peneliti Depdikbud di Sumbawa menyebutkan bahwa mereka yang tergolong pimpinan masyarakat di tingkat desa, baik formal maupun informal, oleh anggota masyarakat (tua dan muda) juga disikapi

secara biasa-biasa saja, tidak diistimewakan secara berlebihan. Pengistimewaan paling-paling pada penyediaan tempat duduk di posisi depan bila ada pesta/upacara. Hubungan bertetangga atau kekerabatan mereka berlangsung secara biasa tanpa memperlihatkan perbedaan lapisan sosial (Depdikbud, 1984:114-115).

Pada kampung-kampung di lingkungan pedesaan (terkecuali perkampungan transmigran, perkampungan nelayan di pantai-pantai, dan perkampungan di daerah kepulauan) umumnya dihuni oleh penduduk asli, etnis Sumbawa (*tau Samawa*). Bahasa sehari-hari mereka adalah *basa Samawa* (bahasa Sumbawa). Keseluruhan mereka beragama Islam. Mereka umumnya bermatapencaharian utama sebagai petani, dan menjalani kehidupan sosial dan ekonomi sehari-hari sesuai dengan nilai budaya dan adat istiadat *tau Samawa*.

Selaku masyarakat petani pedesaan, dan sebagai bagian dari *tau Samawa*, yang diutamakan adalah terpenuhinya kebutuhan pokok keluarga mereka masing-masing, sambil tetap menjaga terpeliharanya tata nilai "kesumbawaan" yang menjadi milik bersama dalam komunitas. Orientasi semacam itu, oleh Masnira (dalam *Sengo Samawa*, edisi Maret - April, 1995:22) dilukiskan sebagai berikut ini.

*Parenti telas tau Samawa, yakni telas nyaman ate. Apa po ade tu pasodo pang dunia ta, nya basa. Telas nyaman ate siong berarti no rowa enti boat atawa lelang, tapi no rowa kasakit. Tegasnya sate telas nyaman, cukup me-ai, kre-lampung, ada uma-tana, keban-angkum, rau-runtu, ke balong bale para, ada kebo-jaran, bedis-doma, ayam-mamuk, nan si lok balong ate ke sasama manusia, nonda dengan basengal, nonda dengan saling pajeryal atawa basengal ling, yaknansi aman damai, ke cukup ilmu dunia akhirat, ke nyaman idadat ko nenek' Allah SWT.*

Artinya:

Pegangan hidup orang Sumbawa ialah mengejar kehidupan yang berkenyamanan di hati. Buat apa menyakitkan diri di dunia ini, itulah yang umum

"disemboyankan". Hidup yang berkenyamanan di hati bukanlah berarti tidak mau bekerja atau malas, tetapi tak mau menderita. Artinya, menginginkan hidup nyaman, cukup pangan, sandang, mempunyai sawah, kebun, ladang, serta rumah yang memadai, dan juga baik hati dengan sesama manusia, tak bermusuhan dengan siapa pun, tak bertengkar atau "adu mulut" dengan siapa pun, dengan demikian menjadi aman tenteram, serta cukup pengetahuan tentang dunia dan akhirat, dan nyaman melaksanakan ibadah kepada tuhan Allah SWT.

Apa yang dinyatakan Masnira itu bisa dikatakan cukup komprehensif menggambarkan alam pemikiran masyarakat Sumbawa, khususnya kaum tani pedesaan di Kabupaten Sumbawa. Itu mencerminkan pola pikir masyarakat Sumbawa yang menginginkan taraf kehidupan berkecukupan secara material, rukun dan damai dengan sesama manusia, serta merasakan kenikmatan batin dalam beribadah kepada Tuhan, Allah SWT.

Untuk mencapai taraf hidup yang berkecukupan secara material itu, pemikiran mereka sangat kuat kepada persediaan sumber makanan pokok, yaitu padi. Itu tercermin dari preferensi mereka pada kegiatan bertani tanaman padi. Bila pada lingkungan perkampungan mereka tak tersedia lahan persawahan, seperti pada sejumlah *desa bawo* (desa pegunungan), yang dilakukan adalah berladang. Hasil padi sawah atau ladang cenderung diprioritaskan untuk cadangan (makanan pokok) bekal hidup keluarga mereka, setidaknya sampai dengan masa panen berikutnya; kelebihannya, barulah mereka jual atau pertukarkan untuk memenuhi jenis kebutuhan lain, apakah itu tergolong "*ade tu kakan*" ("yang dimakan/minum"), "*ade tu kenang*" ("yang dipakai"), ataukah "*ade tu perlu*" ("yang diperlukan").

Lahan pertanian nonsawah/ladang juga umumnya dipunyai oleh keluarga tani di lingkungan pedesaan Sumbawa. Ada tiga kategori lahan semacam itu yang

umum dikenal di Sumbawa, yaitu *keban*, *gempang*, dan *angkuk*. Yang mereka sebut *keban* adalah kebun dalam bahasa Indonesia. Ia merupakan lahan kering, umumnya dipagari secara baik, dan dijadikan tempat menanam tanaman nonpadi guna menunjang kebutuhan konsumsi suatu keluarga; kelebihan produksinya acap kali juga dijual, untuk dapat membeli barang konsumsi lain yang tak dihasilkan sendiri oleh suatu keluarga. Yang di tanam di lahan kebun seperti pisang, mangga, pepaya, jembu *mente*, jambu *klutuk*, berbagai jenis jeruk, tanaman "bumbu masak", tanaman "apotik hidup", dan sebagainya. Pada daerah *desa bawo* (pegunungan), kebun juga umumnya ditanami tanaman-tanaman perdagangan, terutama kopi dan kemiri. Tanaman jagung, kacang tanah, ubi kayu, dan ubi jalar kadang-kadang juga ditanami di kebun, asalkan tersedia tempat kosong yang luasnya relatif memadai. Berbagai jenis bambu umumnya juga ditanam dalam lokasi kebun, khususnya pada lingkungan pedesaan pesisir pantai utara dan barat.

Sedangkan *gempang*, secara khusus digunakan untuk menanam kacang hijau. Ia merupakan lahan kering yang boleh dikatakan setengah terlantar. Letaknya terhampar di sekitar lereng gunung atau bukit, dan biasanya tidak dipagari secara permanen sebagaimana halnya kebun. Lahan yang disebut *gempang* tersebut terlebih dahulu ditebas tanaman-tanaman pardu yang memenuhinya sebelum mulai dibajak dan ditanami kacang hijau. Yang berfungsi sebagai pagar adalah *goleng*, yaitu tumpukan dahan kayu penuh duri, yang sengaja disusun mengelilingi suatu *gempang*. Dahan kayu penuh duri tersebut berasal dari "limbah" tebasan tanaman pardu di dalam lokasi *gempang* bersangkutan. Proses pengerjaan *gempang* dimulai pertengahan musim penghujan, dan dipanen di saat mulai masuk musim kemarau.

Setelah panen, lahan tersebut biasanya dibiarkan "terlantar", menjadi tempat berkegiatan kerbau, kuda, dan sapi milik masyarakat sekitar lokasi *gempang*. Hasil panen kacang hijau *gempang* tersebut umumnya dipasarkan segera sehabis panen, dan hanya disisakan seperlunya, khususnya untuk keperluan bibit tahun berikut. Uang hasil penjualan kacang hijau itu digunakan untuk memenuhi keperluan tertentu suatu keluarga, misalnya untuk membeli pakaian, kelengkapan rumah, bibit ternak, sewa tanah, cadangan keperluan pesta/upacara, dan sebagainya.

Kemudian yang disebut dengan *angkuk* adalah lahan ditebing-tebing sungai yang bentuknya landai. Ia mulai digarap (membenahi pagar, mengolah tanah, dan menanamnya) setelah air sungai mengecil di awal musim kemarau. Yang ditanam biasanya sayur mayur, seperti sawi, terong, kecipir, kacang panjang, tomat, dan sebagainya. Di samping itu, ada pula yang menggunakannya untuk tempat menanam tembakau. Hasil panen *angkuk* tersebut, terutama untuk dikonsumsi sendiri oleh suatu keluarga; kelebihannya barulah dipasarkan, berkebalikan dengan hasil panen *gempang*, yang tujuan utamanya untuk dipasarkan.

Berbagai aktivitas pertanian nonpadi tetap dianggap sebagai kegiatan sekunder, betapa pun besar kontribusinya bagi ekonomi keluarga mereka. Bertanam padi bisa dikatakan sebagai *way of life* mereka. Kegiatan mereka bertanam sayur mayur, buah-buahan, tanaman perdagangan/komersial, atau beternak hewan kecil dan sedang, pada dasarnya juga dimaksudkan untuk "maksimalisasi keamanan" persediaan beras/padi yang menjadi kebutuhan pokok mereka. Sebab, dengan aktivitas pertanian nonpadi itu, beras atau padi mereka tak seberapa terpakai untuk "belanja" keperluan hidup lainnya sehari-hari. Tujuan dan strategi semacam

itu, dalam ungkapan Sumbawa dinyatakan sebagai upaya "*ama na jina' kabuk pede loto lako serea riri*", atau "agar supaya tak mengandalkan padi/beras semata untuk berbagai keperluan".

Di kalangan masyarakat petani pedesaan Sumbawa, istilah "*tau nonda kameras*" ("orang tak mempunyai gentongan tempat menyimpan beras di dapur") memang mempunyai makna negatif, yaitu dianggap rendah. Makna konotatif dari istilah *tau nonda kameras* tersebut ialah mereka yang tak mempunyai sawah-ladang, sehingga tak memiliki cadangan padi/beras sebagaimana lazimnya pemilik sawah-ladang. Karenanya, bisa dimengerti bila luas tanah pertanian (terutama sawah) menjadi ukuran penting bagi status sosial dan ekonomi suatu keluarga di lingkungan masyarakat pedesaan Sumbawa.

Apa yang disebut dengan "*tau ada*" ("orang berada") dan "*tau nonda*" ("orang tak berada"), ukuran utamanya adalah berdasarkan luas tanah/lahan pertanian yang dipunyai; lahan tersebut bisa berupa *harta panising* (harta warisan), *maung mungka* (hasil membuka lahan baru), atau hasil membeli. Ukuran penting kedua barulah pada jumlah "*kebo-jaran*" ("kerbau-kuda", termasuk juga sapi) yang dipunyai suatu keluarga. Mutu rumah yang ditempati beserta kelengkapan isinya, dan kemampuan menunaikan ibadah haji juga termasuk sebagai kriteria, yang sifatnya melengkapi.

Berkenaan dengan pemilikan lahan pertanian yang maknanya sedemikian utama itu, rata-rata jumlah pemilikannya bagi rumah tangga di lingkungan pedesaan Kabupaten Sumbawa sebenarnya relatif kecil. Karena suatu rumah tangga (sesuai dengan data tahun 1991) rata-rata memiliki sawah 0,52 hektar, tegalan/kebun 0,54

hektar, dan ladang 0,10 hektar. Itu sejalan dengan luas lahan pertanian (sawah, tegal/kebun, ladang) dan jumlah rumah tangga di lingkungan pedesaan kabupaten Sumbawa (Bappeda NTB, 1991). Secara umum, luas pemilikan lahan di antara keluarga tani di lingkungan pedesaan Sumbawa tidak seberapa timpang, karena boleh dikatakan tidak ada yang tak memiliki lahan pertanian sama sekali, dan mereka yang disebut berlahan luas hanyalah pada sebagian kecil keluarga/rumah tangga, yang luasnya juga tak jauh berbeda dengan kebanyakan keluarga lain.

Pentingnya kriteria pemilikan "*kebo jaran*" ("kerbau dan kuda", termasuk sapi di dalamnya) tak terlepas dari fungsi utama hewan ternak tersebut dalam kegiatan pertanian mereka sehari-hari. Kerbau atau sapi mereka menggunakan tenaganya untuk membajak lahan, dan acapkali juga digunakan untuk alat angkut hasil panen atau barang-barang lainnya. Itu sekaligus menunjukkan tingkat teknologi mereka yang masih sederhana. Ternak tersebut, terkecuali kuda, juga dapat dikonsumsi dagingnya, terutama bila mengadakan pesta/upacara. Juga, dapat dijual atau dipertukarkan sewaktu-waktu bila memang diperlukan. Sedangkan kuda, terutama digunakan tenaganya untuk alat angkut, baik barang maupun orang. Ia juga dapat dijual atau dipertukarkan sewaktu-waktu, bila memang diperlukan.

Di Kabupaten Sumbawa, sesuai dengan data Bappeda NTB tahun 1991, suatu rumah tangga di lingkungan pedesaan rata-rata memiliki 0,64 ekor sapi, 1,41 ekor kerbau, dan 0,59 ekor kuda. Sebagaimana halnya lahan pertanian, pemilikan *kebo-jaran* juga relatif merata di antara keluarga di lingkungan pedesaan Kabupaten Sumbawa. Di daerah bagian timur, khususnya di Kecamatan Pelampang memang dikenal adanya keluarga yang mempunyai ternak (kerbau) hingga ratusan



ekor, tetapi itu hanyalah "satu dua" keluarga saja. Yang umum adalah, suatu keluarga memiliki sepasang ternak (kerbau atau sapi) untuk keperluan membajak, dan sebagian kecil saja tidak memilikinya sehingga terpaksa meminjam atau menyewa kepunyaan keluarga lain. Sedangkan pemilikan kuda, secara umum juga relatif merata. Suatu keluarga tani umumnya memiliki satu atau dua ekor kuda. Namun ada juga keluarga-keluarga yang tak memiliki kuda sama sekali. Itu tak terlepas dari nilai fungsional kuda yang semakin merosot, akibat munculnya sarana transportasi moderen hingga ke tingkat pedesaan. Lain halnya dengan fungsi kerbau atau sapi (selaku tenaga untuk membajak), yang sampai sekarang relatif tak bergeser, belum "dimusnahkan" oleh teknologi membajak bertenaga mesin; traktor mini memang telah ikut masuk desa, namun jumlahnya masih bisa dihitung dengan jari.

Untuk pemeliharaan ternak kecil dan sedang, seperti ayam, itik, kambing, dan domba, pada umumnya bersifat sambilan dan pelengkap. Fungsinya untuk dikonsumsi sendiri dagingnya (termasuk telurnya bagi ternak ayam dan itik), atau dijual untuk memenuhi suatu keperluan tertentu. Rumah tangga di lingkungan pedesaan kabupaten Sumbawa rata-rata memiliki 3,60 ekor ayam buras, 0,27 ekor itik, 0,34 ekor kambing, dan 0,04 ekor domba (Bappeda NTB, 1991). Untuk ayam buras, dapat dikatakan semua keluarga tani memiliki dan memeliharanya. Lain halnya dengan itik, kambing, dan domba, yang pemiliknya tersebar pada sejumlah kecil keluarga saja.

Ukuran ekonomi, kategori *tau ada* dan *tau nonda*, bukanlah ukuran satu-satunya yang menentukan keterpandangan dan pretise sosial di kalangan masyarakat pedesaan Sumbawa. Kriteria lainnya, seperti "keintelektualan" (di bidang "ilmu

agama" atau "ilmu umum") serta jabatan dalam masyarakat dan/atau pemerintahan juga berlaku sebagai ukuran status sosial seseorang atau suatu keluarga. Apa yang disebut dengan "*tau tu bonga*", atau "orang terhormat di lapisan atas" lebih menunjuk pada kapasitas keintelektualan dan kearifan seseorang, sehingga layak dijadikan tempat bercermin anggauta masyarakat lainnya. Karenanya, bisa dimengerti bila aspirasi pendidikan dan kecenderungan menyekolahkan anak setinggi mungkin relatif kuat di kalangan masyarakat pedesaan Sumbawa. Bersamaan dengan itu, juga relatif tinggi kecenderungan untuk mengejar status sebagai pegawai di lingkungan pemerintahan. Sebab, keberhasilan pada kedua hal tersebut juga memberi kebanggaan tersendiri, dan bisa meng-angkat status sosial seseorang beserta keluarganya di tengah masyarakat (Depdikbud, 1984: 113).

Masuknya kriteria tingkat pendidikan dan pekerjaan sebagai pegawai dalam ukuran status sosial sebenarnya tak terlepas pula dengan ide kenyamanan hidup. Karena mereka yang sekolahnya tinggi dan bekerja sebagai pegawai dianggap "elit" dan bisa mengangangkat taraf kehidupannya menjadi lebih nyaman. Penghasilannya dianggap lebih terjamin, dan pekerjaannya tak lagi "keras" dan "kasar" sebagaimana para petani. Sekiranya tak mendapatkan pekerjaan sebagai pegawai, setidaknya bisa terpakai sebagai "tokoh" terpelajar dalam jajaran kepemimpinan lokal di tengah masyarakat.

Pemikiran dan kecenderungan ke arah itu terlihat cukup kental di lingkungan masyarakat pedesaan Sumbawa. Cerminannya terlihat pada arus menyekolahkan anak hingga ke jenjang yang cukup tinggi (SMTA dan perguruan tinggi), termasuk juga pada desa-desa yang tergolong terisolasi di *desa bawo*. Salah

seorang informan di Depdikbud Kabupaten Sumbawa menunjukkan contoh Desa Sabeok dan Baturotok, yang keduanya tergolong *desa bawo*, dan belum terjangkau kendaraan umum hingga sekarang ini. Pada kedua desa tersebut, aspirasi pendidikan masyarakatnya dan jumlah orang asal desa itu yang berstatus sebagai pegawai termasuk "tidak kalah" dengan kebanyakan desa lain. Itu tidak berarti bahwa telah keseluruhan komunitas di lingkungan pedesaan berpikiran dan berkecenderungan semacam tadi. Sebab masih ada juga beberapa desa yang belum tersentuh oleh arus kecenderungan tadi, khususnya pada desa-desa perladangan yang lokasinya sangat terisolasi.

Preferensi ke arah menjadi *tau to bonga'* manifestasinya juga tampak pada jumlah "pejabat teras" yang asal desa di jajaran pemerintahan tingkat Kabupaten Sumbawa. Karena personal pejabat "orang Sumbawa" yang memegang jabatan penting (seperti ketua DPRD, Sekwilda, Asisten Sekwilda, Kepala Bagian, Kepala Dinas, dan jabatan-jabatan penting pada Kantor Departemen) di tingkat Kabupaten Sumbawa, hampir seluruhnya berasal dari desa. Hal serupa juga tercermin pada "orang-orang penting" asal Sumbawa yang berada di Kota Mataram (ibukota Propinsi NTB).

Berkenaan dengan orientasi terhadap kenyamanan hidup secara material, yang dalam masyarakat Sumbawa dapat dikatakan cukup tinggi, pantulannya dengan mudah bisa disaksikan dalam percakapan sehari-hari di antara mereka, khususnya dikala mempercakapkan seseorang atau suatu keluarga yang dipandang sukses dalam pekerjaan, karier, atau usaha. Yang ditonjolkan sebagai bahan perbincangan lazimnya ber-kisar pada harta kekayaan yang dipunyai, seperti kemegahan rumah,

mobil/kendaraan, dan kekayaan bergengsi lainnya. Pada pembicaraan semacam itu, yang menonjol terungkap biasanya ekspresi-ekspresi rasa kagum kepada orang atau keluarga sukses yang sedang mereka perbincangkan.

Salah satu ungkapan simbolik yang melukiskan bagaimana kenyamanan hidup itu (dalam pandangan *tau Samawa*) adalah "*no rik tana*", atau "tak menginjak tanah". Itu melukiskan suatu taraf kehidupan yang serba ada, apa pun yang diinginkan bisa terpenuhi, dan tak harus membanting tulang untuk memenuhi hajat hidupnya sehari-hari. Ide kenyamanan hidup semacam itu juga tercermin dalam suatu *lawas*, syair Sumbawa, yang bunyi dan arti bebasnya seperti berikut ini.

*Apa po ampo mu sate  
Buin ada dalam bale  
Bosan mu inum mu paning*

Artinya

Tak ada lagi yang kau perlukan  
Sumur tersedia dalam rumah  
Bosan diminum dipakai mandi

Pada *lawas* tersebut melukiskan kenyamanan hidup *tau ada* (orang berada), yang karena kemakmuran hidup yang serba ada, tak dituntut lagi bekerja keras membanting tulang untuk memenuhi hajat hidupnya. Dengan "ongkang-ongkang", segala sesuatu bisa terpenuhi. Keadaannya laksana orang yang mempunyai sumur di dalam rumah. Airnya mengalir terus, tak ada habisnya, sewaktu-waktu bisa diminum atau dipakai mandi sesuka hati. Lain halnya dengan *tau nonda* (orang miskin atau berkekurangan), yang untuk bisa hidup secara memadai memang dituntut untuk be-kerja keras, menguras keringat, membanting tulang tak kenal siang dan

malam. Ungkapan tadi mengisyaratkan adanya orientasi "elitis" dan "cepat puas" dalam diri *tau Samawa*.

Sejalan dengan apa yang telah dinyatakan Masnira sebagaimana dikutipkan di bagian muka, taraf kenyamanan hidup secara material itu tidaklah berhenti pada keinginan untuk memuaskan diri sendiri semata. Sebab, pada sisi lain, *tau Samawa* menghargai tinggi pula nilai *saling sanyaman ke dengan* (saling memberikan kenyamanan dengan orang lain/sesama manusia). Juga, menghargai tinggi nilai keberagamaan dan peribadatan kepada Tuhan guna mendapatkan *krik slamat* (karunia dan keselamatan hidup) di dunia dan di akhirat.

Nilai semacam itu tak terlepas dari pengaruh ajaran agama Islam yang mereka yakini dan fahami. Orang-orang tua di lingkungan pedesaan yang memahaminya dan dapat menjelaskan *tanamang tau Samawa* ("seluk beluk orang Sumbawa") menyatakan bahwa apa yang termanifestasi dalam kehidupan sehari-hari *tau Samawa* merupakan *ramagan sembayang*, atau "hasil cetakan sembahyang". Dalam pandangan mereka yang lebih esoteris (sufistik) dalam memahami Islam itu, sembahyang atau sholat yang dalam ajaran Islam dinyatakan sebagai tiang agama tidak dimaknai sebagai sekedar gerakan fisik. Melainkan, dan yang dianggap jauh lebih penting dan hakiki ialah *sembayang no putis*, atau "sembahyang tanpa henti".

Bagaimanakah "sembahyang tanpa henti" itu? Jawaban terhadap pertanyaan tersebut, oleh orang-orang tua umumnya tak akan disampaikan di muka umum. Dalam ungkapan mereka, hal tersebut *no roa tu sangalawir*, atau "tak bisa diberkan di sembarang tempat". Ia harus dipelajari secara "empat mata", atau "di bulan dua" dalam istilah mereka, karena topik tersebut sudah masuk dalam tataran

ma'rifat, dunia sufi, yang padanya *suda mo beling* ("sudah tak pakai ucapan/suara lagi"), alias bukan lagi doktrin syariat yang dianggap bertingkat gerakan fisik sambil mengucapkan bacaan tertentu. Hal semacam itu terlukiskan dalam sebuah *lawas*, syair Sumbawa, yang bunyi dan artinya seperti berikut ini.

*Baremin mo rama peno'  
Sate panto bicara fiqih  
Sufi suda mo beling*

Artinya

Berdatangan khalayak ramai  
Ingin menyaksikan apa katanya fiqih  
Sufi tak lagi bersuara (secara fisik seperti fiqih)

Pada *lawas* itu dilukiskan bahwa topik pembicaraan mengenai syariat, yang umumnya dibahas dalam buku-buku piqih Islam, memang suatu pengetahuan umum yang dapat dipelajari bersama-sama, secara ramai-ramai. Tetapi kalau sudah sampai ke topik sufi, tasawuf, tak bisa lagi seperti itu. Dunia dan caranya sudah lain. Ia menghajatkan keseriusan tinggi, secara perseorangan, dan menghajatkan keheningan yang "tanpa suara".

Lalu bagaimanakah sembahyang atau sholat yang bertaraf ma'rifat yang sufistik (tak bersifat fisik) itu? Jawabannya, kembali lagi kepada ungkapan *no roa tu sangalawir*, atau "tak dapat dibebaskan di sembarang tempat". Yang jelas, ujung atau pancaknya sejalan dengan faham *wahdlatul wujud*, atau yang oleh orang Jawa disebut "*manunggaling kuwula gusti*", yaitu ke arah menyatunya penyembah dengan yang disembah. Bila itu dicapai, kegiatan selama tenggang waktu antarsembahyang akan "berwujud sembahyang" juga. Ia akan berwujud *no putis pangangan ke panotang lako kabalong, ke no putis sempe kalenge*", atau "tak henti-hentinya in-

gatan dan dorongan jiwa menuju kebaikan, serta tak henti-hentinya membuang kejelekan". Itulah bentuk nyata dalam pentas kehidupan sosial sehari-hari dari sembahyang yang tanpa henti ("*sembayang no putus*"). Salah seorang informan, malah secara ekstrim menyatakan *tu olo' ate balong ko tau, sembayang si*, atau "kita berhati baik kepada sesama manusia, juga termasuk sembahyang". Dalam pandangan demikian itu, yang dianggap sebagai tantangan utama bagi semua orang justru terletak pada kesanggupan "membangun" sembahyang secara tiada putus-putusnya itu sendiri; bukan sekedar *tu boat sembayang*, atau bukan sekedar "kita mengerjakan sembahyang". Melainkan, *tu samanang sembayang*, atau yang terpenting adalah "kita mendirikan atau menegakkan sembahyang", demikian itulah ungkapan populer di kalangan orang-orang tua.

Sejalan dengan faham keislaman yang lebih esoteris (sufistik) itu, adalah wajar bila sembahyang lebih condong terjelma dalam masyarakat sesuai dengan konsep *sembayang no putus* ("sembahyang yang tiada hentinya"). Aktualisasi kesehariannya berwujud upaya penataan atau pengendalian hati nurani dari waktu ke waktu sehingga bisa menjadi manusia berhati bersih dan baik; dengan bersih dan baiknya "gumpalan darah" yang berupa hati itu, niscaya bersih dan baik pula segenap tutur kata dan perbuatan sehari-hari. Itulah yang dianggap lebih essensial dan hakiki. Sebab, tanpa kualitas hati semacam itu, diyakini bahwa manusia akan selamanya menjadi "hamba Tuhan" yang "terpisah" dengan Tuhan yang disembahnya, atau tak akan pernah bisa "menyatu" dengan Tuhan yang disembahnya. Dengan keyakinan dan pemahaman semacam itu, menjadi ada benarnya suatu pernyataan yang telah disebutkan di bagian muka, bahwa kehidupan sehari-hari *tau*

*Samawa* (orang Sumbawa) merupakan *ramagan sembayang* ("hasil cetakan sembahyang"). Yang dicetak adalah manusia yang berhati bersih dan baik, yang memancarkan keterpujian tutur kata dan perbuatan sehari-hari. Salah satu ungkapan dalam bahasa Sumbawa menyatakan *balong ate, balong mate*", yang artinya "yang hatinya baik, matinya juga baik".

Keyakinan dan pemahaman agama (Islam) yang condong sufistik tersebut juga berimplikasi pada konsep dan pemaknaan terhadap kerja. Salah seorang informan yang tergolong tokoh kenamaan menyatakan bahwa kerja (bagi tujuan ekonomi) haruslah merupakan penjelmaan *boat kabalong* atau "tugas atau kewajiban kebaikan". Sebagai suatu tugas atau kewajiban kebaikan, di dalam dirinya melekat sifat ibadah. Karenanya, ia harus merupakan kegiatan halal dan untuk menghasilkan rezeki yang halal pula. Tujuannya untuk mendapatkan *krik slamat*, yaitu mendapatkan karunia atau berkat Tuhan, dan keselamatan yang di ridloi oleh Allah SWT. Dengan begitu, *ade tu kakan, ade tu kenang, ke sarea mawong-mawa tau, ya roa ling tubu-parana tau*, yang artinya "segenap yang kita makan, yang kita pakai, dan semua hasil jerih payah kita, dapat diterima (dengan baik) oleh badan kasar dan badan halus kita". Bila tidak demikian, bisa saja suatu karunia atau rezeki diperoleh, namun tak akan mendatangkan keselamatan. Inilah yang di kalangan orang Sumbawa dengan sebutan *ada krik, nonda slamat*, atau "karunia diperoleh, namun keselamatannya tidak".

Untuk mendapatkan rezeki yang halal, dan taraf hidup berkenyamanan, suatu keluarga tani, yang orang atau pelakunya di sebut *tani-tana'* diidealkan memiliki *tana'-tani* (lahan pertanian). Lahan pertanian tersebut diidealkan berupa sa-



wah dan kebun (*uma-tana' dan keban-angkum*), disertai perlengkapan kerja yang berupa *kebo-jaran, noga-rengala, berang-bate'*, dan *bingkung-pangkali* (kerbau-kuda, alat bajak, parang-clurit, dan pacul-tembilang). Keseluruhan kelengkapan kerja tersebut secara jelas menunjuk pada bidang pekerjaan kaum laki-laki. Dikatakan demikian, karena beternak kerbau dan kuda, pekerjaan yang menggunakan tenaga kerbau/kuda, membajak, dan pekerjaan-pekerjaan yang menggunakan parang, clurit, pacul, dan tembilang adalah khas sebagai pekerjaan laki-laki di lingkungan masyarakat petani Sumbawa. Lalu apakah kaum perempuan tak perlu terlibat *enti boat* (melakukan kegiatan kerja)?

Jawabannya adalah tidak. Karena dalam kenyataannya juga tersedia pekerjaan-pekerjaan yang melibatkan kaum perempuan, seperti kegiatan menanam, menambalsulam tanaman, menyiangi tanaman, memanen, berjualan dan/atau berbelanja ke pasar, pekerjaan kerumah tanggaaan, dan sebagainya. Anak-anak juga ikut terlibat membantu tugas-tugas tertentu yang sesuai dengan usianya. Kegiatan kerja dalam suatu keluarga terlihat lebih menampilkan "kerja koperatif"; semua anggota keluarga, baik laki-laki maupun perempuan, tua maupun muda, memainkan peran kerja tertentu, secara bersama-sama, atau sendiri-sendiri guna memenuhi tuntutan ekonomi keluarga/rumah tangga mereka.

Pada kehidupan masyarakat petani Sumbawa, pembagian pekerjaan berdasarkan jenis kelamin dan usia memang tampak. Pekerjaan-pekerjaan yang secara fisik menghajatkan "kejantanan" biasanya di tangani kaum laki-laki. Sedangkan pekerjaan-pekerjaan yang dianggap lebih "ringan", menuntut kepedulian dan kecermatan, serta relatif "terlindung" dari resiko fatal biasanya melibatkan, dan

bahkan menjadi porsi kegiatan kaum perempuan. Mereka yang masih berstatus sebagai anak-anak, fungsi kerjanya hanya sekedar bersifat membantu orangtua, khususnya pada tugas-tugas yang relatif ringan dan tak membahayakan keselamatan sang anak. Nuansa adanya ideologi *gender*, termasuk ideologi superioritas berdasarkan jenis kelamin dan usia, memang terlihat. Hanya saja, ia tumbuh laksana persenyawaan bumbu masak, yang satu sama lain *saling ete'* ("saling menetralkan ekstrimitas bawaan rasa asal") sehingga membuat kombinasi yang terasa harmonis, nyaman, dan memberikan kenikmatan kepada mereka. Bingkai budayanya adalah jiwa koperatif, kemitraan, dan kesalingtergantungan yang saling memberikan kenyamanan satu sama lain. Barangkali, konsep dan "ideologi" *saling ete'* itulah letak kekuatan penyedap "hidangan budaya" mereka.

Sesuai dengan konsep kerja sebagai suatu tugas atau kewajiban kebaikan yang bernilai ibadah, maka makna luasnya tak terbatas pada kegiatan produksi dan jasa dalam rangka mencari rezeki semata; ia tak semata-mata dimaknai dalam rangka maksimalisasi ekonomi. Yang disebut kerja atau "*enti boat*", di samping mencakup aktivitas yang bernilai ekonomis bagi kehidupan keluarga, juga mencakup berbagai aktivitas yang bersifat bantuan kerja bagi kepentingan umum/masyarakat, yang dalam terminologi Sumbawa disebut *boat desa darat*. Malah, aktivitas ibadah, sebagai wujud rasa berbakti kepada Tuhan, juga termasuk kedalam konsep kerja, dan kerja jenis ini disebut *boat aji ko Nene'* dalam bahasa Sumbawa.

Dalam pandangan Hildred Geertz (1981:55-59), masyarakat Sumbawa sangat kental dengan budaya pesisir, dan disnyalir sebagai pengaruh agama Islam.

Mereka beorientasi *centrifugal*, demokratis dan egaliter. Di samping itu, juga disebutkan bahwa orang Sumbawa sangat mementingkan pangkat, kekayaan, dan tingkat pengetahuan sebagai ukuran terpenting status sosial. Pengalaman berkelana ke dunia luar juga dipandang sebagai sumber kebanggaan dan prestise yang ikut menentukan status sosial seseorang. Pesta perkawinan juga disinyalir terkait rapat dengan soal prestise di tengah masyarakat.

## BAB 5

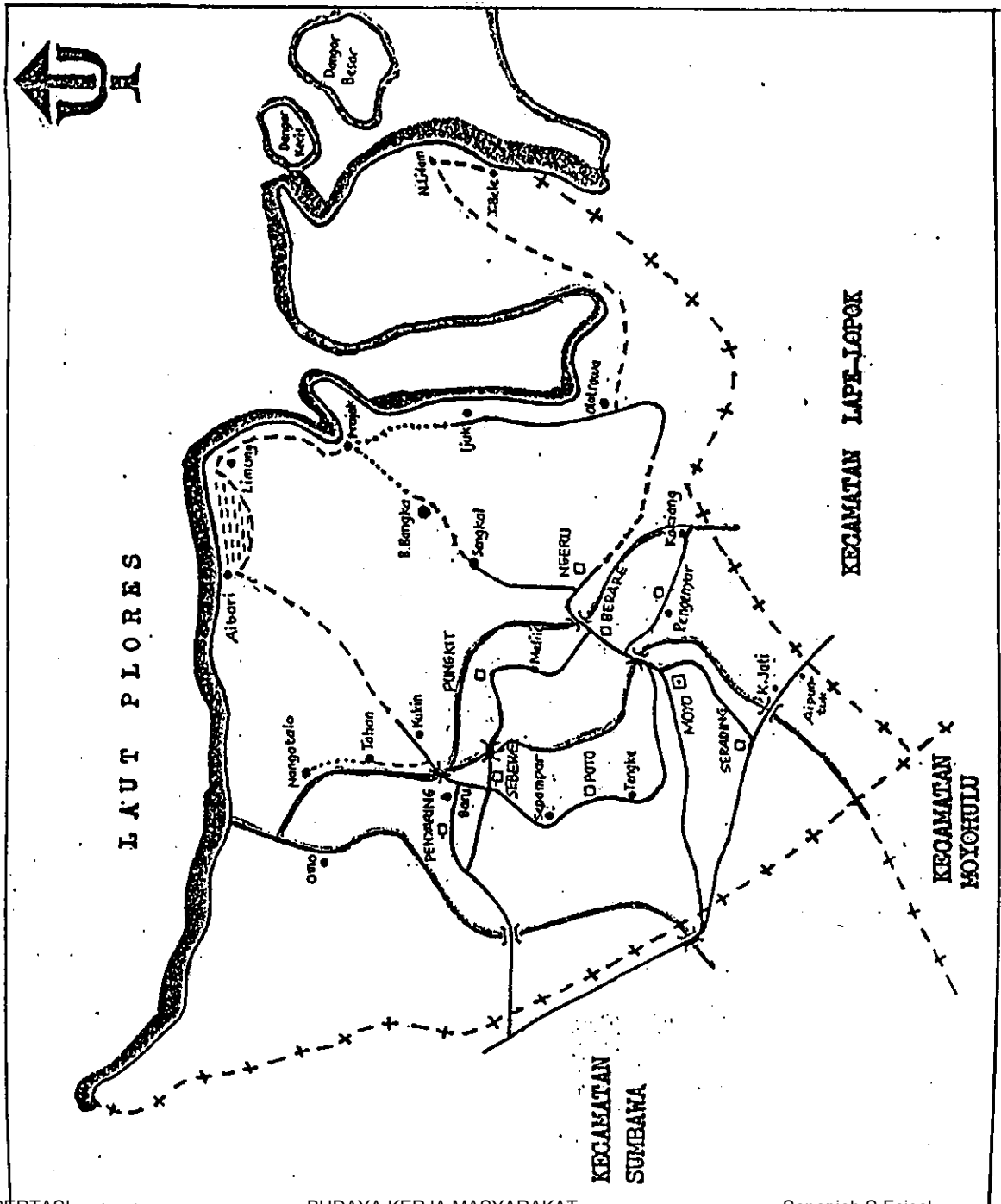
### POTO: DESA TEMPAT PENELITIAN

#### 5.1. LETAK DAN KEADAAN GEOGRAFIS

Poto adalah salah satu di antara sembilan buah desa di Kecamatan Moyo Hilir Kabupaten Sumbawa. Desa ini mempunyai empat buah dusun, yaitu Poto itu sendiri, Bekat, Sameri, dan Tengke, dengan luas wilayah 13,67 km. persegi dan tingkat ke-padatan penduduk (berdasarkan data 1993) sebesar 141 orang/km persegi. Karenanya, Poto adalah nama dari sebuah desa (unit pemerintahan terendah), dan juga nama dari sebuah dusun (tempat ibu kota pemerintahan desa). Ia terletak di sebelah utara ibu kota Kecamatan Moyo Hilir, dan di sebelah timur Sumbawa Besar, ibu kota Kabupaten Sumbawa. Wilayah desa ini, di sebelah selatan berbatasan dengan Desa Moyo, di sebelah utara berbatasan dengan Desa Sebewe, di sebelah timur berbatasan dengan Desa Pungkit dan Berare, serta di sebelah barat berbatasan dengan wilayah Kelurahan Seketeng Kecamatan Sumbawa.

Dari Poto ke ibu kota kecamatan, *Moyo*, berjarak sekitar 4 km. Sedangkan dari Poto ke Kota Sumbawa Besar, ibu kota kabupaten, berjarak sekitar 8 km -- melingkar melalui jalan utara melintasi wilayah Desa Sebewe, dan tidak melingkar melalui selatan melintasi ibukota Kecamatan Moyo Hilir, sebab jaraknya akan relatif lebih jauh. (Peta Kecamatan Hilir di halaman berikut).

PETA ADMINISTRASI KECAMATAN MOYOHILIR



KECAMATAN : MOYOHILIR  
 KABUPATEN : SUMBANA  
 PROPINSI : N T B .

SKALA : 1 : 150.000

\* LEGENDA \*

- +---+ : BATAS KECAMATAN
- : JALAN ASPAL
- : JALAN TANAH
- ..... : JALAN SETAPAK
- ~~~~~ : SUNGAI

- ● : IBUKOTA KECAMATAN
- : DESA
- : DUSUN
- — : JEMBATAN

Antara Poto dan ibu kota kecamatan dihubungkan oleh jalan beraspal. Begitu pula dengan jalan raya menuju ibu kota kabupaten. Arus transportasi Poto - Kota Sumbawa Besar tergolong lancar, karena tersedia angkutan umum pedesaan yang lalu lalang sepanjang hari. Sewaktu penelitian ini berlangsung, terdapat empat kendaraan penumpang (disebut *bemo* oleh masyarakat setempat) yang secara khusus dan rutin menghubungkan Poto-Sumbawa besar, dengan ongkos Rp. 500 per-orang.

Dilihat dari letaknya, Poto termasuk pada kawasan pesisir pantai utara, dan tergolong kawasan timur (*ano siip*) Kabupaten Sumbawa. Ia berada pada kawasan yang menjadi tempat konsentrasi penyebaran penduduk di Kabupaten Sumbawa. Hal tersebut, disatu sisi, membuat Poto relatif terbebas dari keterisolasian, baik secara fisik, komunikasi maupun ekonomi, karena tersedia jalur jalan raya yang relatif memadai di segenap penjuru kawasan pantai utara, dan fasilitas transportasi (angkutan umum) juga relatif memadai serta lancar. Dan jarak dengan tetangga desa atau dusun juga relatif dekat satu sama lain. Tetapi pada sisi lain, daerah terbuka untuk memperluas (ektensifikasi) lahan pertanian sudah sangat terbatas. Di Poto dan desa-desa sekitar bahkan tak memungkinkan lagi membuka lahan baru, berbeda dengan kawasan pegunungan dan pesisir pantai selatan yang masih sangat jarang penghuni. Karenanya, Poto sebagai desa persawahan (berdasarkan kategori Pemerintahan Kabupaten Sumbawa), dengan luas tanah sawah 482 hektar dan tanah pertanian lahan ke-ring 885 hektar, semakin dihadapkan pada permasalahan keterbatasan lahan pertanian, akibat tekanan jumlah penduduk yang kian tinggi atas

tanah. Fenomena serupa juga berlaku pada desa-desa lain yang tersebar di pesisir pantai utara.

Selaku desa yang berada di kawasan timur (*ano siip*), Poto tergolong lebih kering dibandingkan dengan desa-desa yang tersebar di kawasan barat Kabupaten Sumbawa. Awal musim penghujan lebih belakangan, sementara akhir musim penghujan berlangsung lebih awal dibandingkan dengan desa-desa di kawasan barat. Jumlah hari hujan beserta angka curah hujan juga relatif lebih sedikit dari pada desa-desa di kawasan barat Kabupaten Sumbawa. Gambaran jumlah hari hujan beserta curah hujan pada desa-desa di Kecamatan Moyo Hilir (termasuk Poto) seperti terlihat pada Tabel 5.1.

Sebagaimana keadaan umum topografi Kabupaten Sumbawa, permukaan tanah di wilayah Poto dan sekitarnya juga berbukit-bukit, sekalipun desa ini tergolong berada di dataran rendah; ia berada 70 meter di atas permukaan laut. Tanah datar yang umumnya dimanfaatkan untuk areal pesawahan, kebun, dan tempat pemukiman diapit atau dikelilingi oleh gunung atau bukit. Areal pemukiman di kampung atau dusun Poto itu sendiri juga sebagian berbukit (*baruntir*) dan sebagian lagi berupa tanah datar. Ia diapit oleh sungai dan gunung. Di sebelah timur terbentang sungai Brang Moyo, yang airnya mengalir dari selatan ke utara. Sedangkan di sebelah barat terbentang gunung Olat Langko, salah satu di antara empat buah gunung yang tergolong tinggi di Kecamatan Moyo Hilir.

Di seberang sungai, sebelah timur Kampung Poto, terbentang areal persawahan yang disebut *Orong Rea* (berarti Persawahan Luas), tempat areal persawahan beririgasi setengah teknis kepunyaan para petani yang tersebar pada sejumlah

TABEL 5.1

BANYAK HARI HUJAN DAN CURAH HUJAN  
MENURUT BULAN DI KECAMATAN MOYO HILIR

BULAN	BANYAK HARI HUJAN	BANYAK CURAH HUJAN (mm)
Januari	9	204
Pebruari	15	162
Maret	6	61
April	-	-
Mei	-	-
Juni	2	24
Juli	-	-
Agustus	-	-
September	-	-
Oktober	2	15
Nopember	11	124
Desember	16	310
Jumlah	61	920
Tahun 1992	62	1.166

Sumber: Kecamatan Moyo Hilir Dalam Angka tahun 1993, diterbitkan oleh Kantor Kecamatan Moyo Hilir, 1993 halaman 12.

kampung atau dusun yang mengelilingi lokasi persawahan tersebut. Luas Orong Rea tersebut (berdasarkan data pada *Kecamatan Moyo Hilir Dalam Angka*, 1993, halaman 66) adalah 745 hektar. Bagian luar, mengitari Orang Rea, secara berderetan tersebar kebun penduduk sehingga terlihat sebagai bagian/lapisan pengaman lokasi persawahan. Ada 10 kampung (dusun) yang tersebar mengelilingi areal persawahan tersebut, yaitu Poto, Senampar, Sebewe, Pungkit Atas, Pungkit Bawa, Songkar Bawa, Songkar Atas, Melili, Berare, dan Bekat; atau seperempat (25%) dari keseluruhan kampung atau dusun yang terdapat di Kecamatan Moyo Hilir. Hampir keseluruhan sawah petani-petani Kampung Poto berada atau terdapat di Orong Rea; lokasi persawahan mereka di tempat lain (sawah tadah hujan) juga



terdapat di Orong Sameri dan Orong Nunung, namun luasnya tak seberapa, yaitu sekitar 20-an hektar yang dimiliki petani Poto, dan kurang dianggap bernilai oleh masyarakat setempat karena tak memiliki jaringan peng-airan.

Persawahan Orong Rea, semanjak zaman kerajaan/ kesultanan Sumbawa dikenal sebagai "gudang beras" bagi warga kota Sumbawa Besar dan sekitarnya. Sebab pemasok beras ke kota sehari-hari adalah petani-petani penghasil beras di Kecamatan Moyo Hilir, khususnya petani Orong Rea. Itu dimungkinkan oleh adanya sistem pengairan atau irigasi pada sawah-sawah yang berlokasi di Orong Rea (bukan sawah tadah hujan) sehingga relatif jarang mengalami gagal panen dari tahun ke tahun. Tanah sawah Orong Rea juga tergolong subur; dengan pola pemupukan yang umumnya tidak lengkap (sesuai dengan patokan dinas pertanian), petani-petani setempat rata-rata dapat menghasilkan gabah empat ton/hektar.

Sumber air untuk pengairan sawah Orong Rea berasal dari bendungan Dam Moyo (*Reban Moyo*), satu-satunya dam terbesar dan tertua peninggalan kerajaan/kesultanan Sumbawa. Fungsi pengairan dari dam tersebut hanya berlangsung selama musim penghujan. Karena air sungai Brang Moyo berangsur-angsur mengering begitu memasuki musim kemarau.









Sungai Brang Moyo itulah yang melintas di pinggir sebelah timur Kampung Poto. Ia meluap atau banjir sewaktu musim penghujan, dan kering ketika puncak hingga akhir musim kemarau. Air sungai ini tergolong keruh, bercampur lumpur, dan berwarna kehitam-hitaman, terutama pada masa awal hingga puncak musim penghujan. Ikan air tawar, khususnya mujair relatif banyak terdapat di sungai Brang Moyo ini. Karenanya, sungai ini antara lain juga berfungsi sebagai salah satu

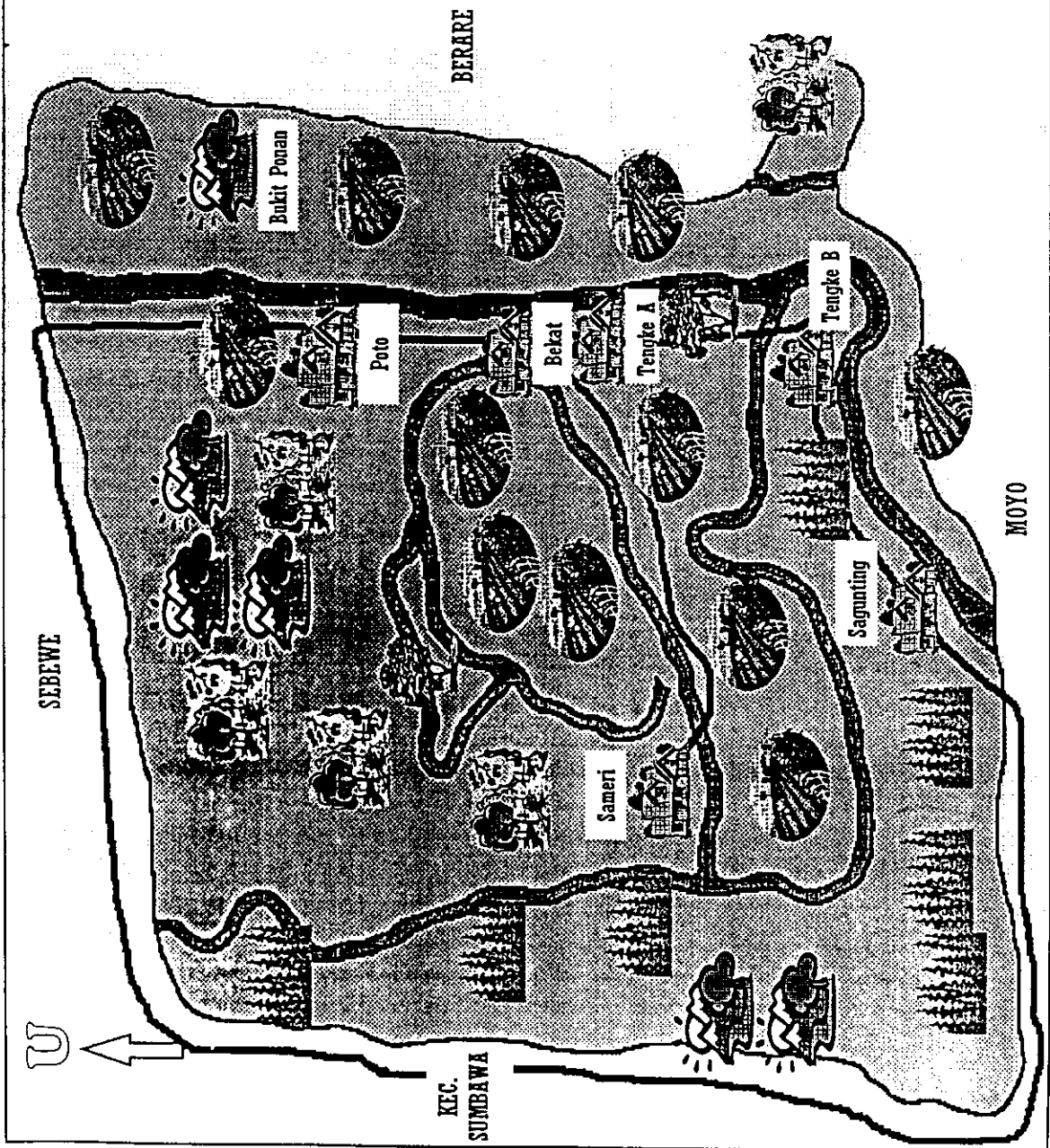
sumber/tempat menangkap ikan masyarakat setempat (untuk dikonsumsi sendiri); di samping fungsi-fungsi lain, seperti tempat berendam atau minum ternak, tempat MCK, tempat mengambil air untuk menyiram tanaman di sekitar tebing sungai (*angkuk*), tempat menambang pasir, dan sebagainya.

Gunung Olat Langko yang terbentang di pinggir sebelah barat Kampung Poto terlihat menghijau dan menyejukkan bila dipandang dari Kampung Poto. Kawasan hutan pada gunung tersebut memiliki fungsi ekonomi cukup penting bagi masyarakat Kampung Poto. Kayu bakar di setiap rumah tangga, misalnya, boleh dikatakan sepenuhnya diambil (hasil menebang kayu) di gunung Olat Langko tersebut. Oleh beberapa orang petani (karena "hobi"), gunung tersebut dimanfaatkan untuk tempat berladang secara berpindah. Juga, tempat *bagempang* (menanam kacang hijau) belasan orang petani. Sejumlah jenis sayur mayur atau bahan masakan yang dikonsumsi oleh masyarakat setempat (seperti *aru*, *lomo*, *samelu*, *ruku*, *seping*) juga bisa dipungut atau dipetik di kawasan hutan Olat Langko. Berbagai macam perkakas yang terbuat dari kayu, bahannya juga diperoleh di hutan Olat Langko. Menjangan dan madu lebah juga kadang-kadang diperoleh di hutan ini. Tanaman gadung yang tumbuh liar juga relatif banyak tersebar di kawasan gunung Olat Langko, dan biasanya baru "diserbu" untuk dipungut bila terjadi gagal panen padi yang menimbulkan keadaan paceklik. Karenanya, kawasan hutan gunung Olat Langko merupakan salah satu sumber subsistensi lepas bagi masyarakat petani di sekitarnya, termasuk juga bagi petani Kampung Poto (Peta Desa Poto di halaman berikut).

# PETA WILAYAH DESA POTO

## KETERANGAN

-  Pegunungan
-  Persawahan
-  Semak
-  Sungai
-  Perkebunan
-  Tegalan
-  Kampung
-  Jalan



Pada musim kemarau, terik matahari terasa menyengat. Suhu udara melebihi 30°C. Lereng-lereng gunung dan bukit-bukit di sekitar Poto terlihat gersang (berlaku menyeluruh pada kawasan pesisir pantai utara Kabupaten Sumbawa); tanaman-tanaman perdu, termasuk berbagai jenis rumput tampak hangus di makan terik matahari. Keadaan kering dan terik semacam itu membuat rumput liar, sumber makanan ternak, tidak bisa tumbuh. Hal tersebut belakangan ini dirasakan sebagai suatu masalah serius oleh para petani setempat, karena hewan ternak besar (kerbau, sapi, kuda) mau tidak mau harus dipelihara secara intensif, yaitu diikat di tempat aman dan disediakan pakan; tak lagi dibiarkan lepas berkeliaran ("berswada" mencari rumput sendiri kemana-mana) seperti masa-masa sebelumnya, akibat ancaman pencurian ternak yang semakin mengkhawatirkan para petani.

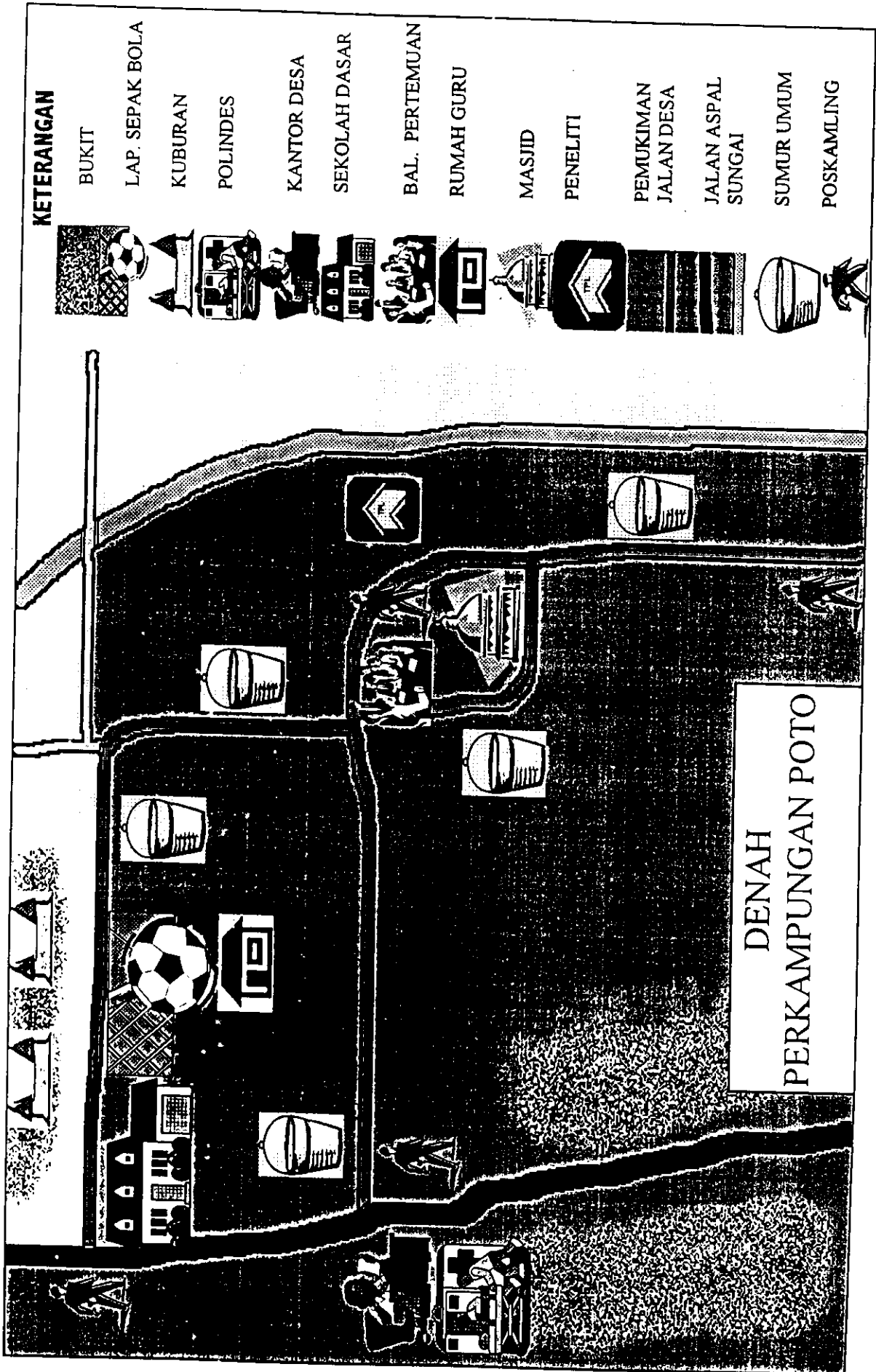
## 5.2. KEHIDUPAN MASYARAKAT SEHARI-HARI

Masyarakat desa Kabupaten Sumbawa pada umumnya, termasuk juga di Poto hidup dalam lingkungan permukiman yang berpola mengumpul (*nucleated agriculture village community*). Rumah penduduk mengumpul dalam suatu lokasi permukiman, dan antarrumah saling berdekatan satu sama lain. Satuan permukiman yang mengumpul secara fisik seperti itu, di Sumbawa disebut *kampung*. Tetapi, sebagai suatu satuan adat-istiadat, istilah yang lazim dipakai adalah *desa*; itu tercermin pada penyebutan *boat desa* atau *boat desa darat* bagi aktivitas-aktivitas yang dianggap sebagai kepentingan umum/masyarakat. Ia merupakan "desa alamiah" (bukan dalam pengertian administratif), yaitu sebagai suatu persekutuan hidup (komunitas) yang kuat ikatan saling ketergantungan di kalangan sesama warga,

baik di bidang sosial maupun ekonomi. Di sini, Poto dimaknai sebagai desa dalam pengertian "alamiah" tadi, dan bukan dalam pengertian administrasi pemerintahan. (Denah Desa Poto di halaman berikut).

Di Poto, perkampungannya berbentuk lonjong. Ujung utara dan selatan menyempit, sementara di bagian tengah melebar. Rumah penduduk berderet secara teratur, menghadap ke timur atau ke barat; di depan deretan rumah tersedia jalan atau gang. Sewaktu penelitian ini berlangsung terdapat 163 buah rumah penduduk (identik dengan jumlah satuan rumah tangga) dari 172 kepala keluarga, dengan jumlah penduduk sebanyak 661 jiwa; terdiri atas 32 rumah tembok permanen (*bale batu*) dan sisanya berbentuk rumah panggung. Di samping rumah penduduk, pada perkampungan ini terdapat bangunan masjid, sekolah dasar, kantor desa, klinik bersalin desa, dan sejumlah gardu tempat jaga malam; sebetulnya juga terdapat gedung atau balai pertemuan, tetapi tengah dibongkar (dirobohkan), dan akan dibangun kembali dengan ukuran dan kualitas yang lebih memadai dari sebelumnya. Keseluruhan penduduk Poto beragama Islam, dan hanya dua keluarga yang bukan etnis Sumbawa, dan keduanya berasal dari Lombok (*dengan Sasak* atau orang Sasak).

Bagi penduduk Poto, sumber air bersih adalah sumur, yang kedalamannya bisa mencapai 9 - 10 meter di musim kemarau, dan sekitar 5 - 6 meter di musim penghujan; pengambilan air sumur memakai timba, bukan pakai pompa. Hanya terdapat lima sumur umum di Poto, yaitu dua buah di kawasan bagian selatan (*karang atas*), dan tiga buah di kawasan utara (*karang bawa*). Di samping itu, juga terdapat belasan keluarga yang mempunyai sumur sendiri, dan sumur-sumur tersebut juga bebas dimanfaatkan oleh rumah tangga lain yang bertetangga atau berdekatan.



Mengambil air (dari sumur) untuk kebutuhan memasak dan air minum suatu keluarga dilakukan kaum wanita, umumnya dengan menjunjung di kepala (*sowan*). Sedangkan mengisi bak air di kamar mandi (sekaligus WC) dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan, dan biasanya diisi ketika mereka akan mandi atau akan buang air.

Bak mandi pada kamar-kamar mandi penduduk biasanya berukuran rendah, sebab dirancang untuk mandi sambil duduk; mereka menganggap kurang pantas mandi sambil berdiri, sekalipun tak terlihat orang. Arah WC juga senantiasa ke utara atau selatan, karena dianggap terlarang "buang air" sambil menghadap atau membelakangi kiblat (arah sholat umat Islam). Kencing sambil berdiri (sekalipun di kamar mandi) dianggap tidak senonoh (*cemir*), dan karenanya, memakai sarung dipandang jauh lebih "pas" dalam kehidupan sehari-hari dibandingkan memakai celana panjang. Sebab, dengan memakai sarung tidak ada kesulitan untuk "setengah duduk" (*mengkeng*) sambil berjongkok bila mau kencing. Dalam pergaulan sehari-hari di desa-desa Kabupaten Sumbawa, termasuk Poto, sangat umum menggunakan sarung, baik bagi laki-laki maupun perempuan. Mereka baru "melepas sarung" (memakai "pakaian moderen") bila bepergian ke kota atau menghadiri acara-acara resmi.

Sewaktu melakukan penelitian di Kampung Poto ini, setiap saya pergi ke kota senantiasa mampir di pasar untuk membeli ikan segar beserta bumbu masak yang diperlukan bagi pembuatan *sempat*, salah satu masakan khas Sumbawa. Reaksi di masyarakat ternyata cukup seru, dan bagi saya sangat mengasyikkan untuk disimak. Yang saya lakukan itu ternyata dianggap sangat aneh oleh masyarakat

setempat, karena belanja ke pasar biasanya dilakukan oleh kaum perempuan (tidak lazim dilakukan kaum laki-laki). Begitu pula memasak, mencuci, membersihkan rumah, dan merawat bayi, kesemuanya dianggap bukan porsi kegiatan laki-laki. Bahkan menggendong anak juga amat tidak lazim dilakukan kaum laki-laki dewasa. Itu tak terlepas dari nilai budaya setempat yang menempatkan laki-laki sebagai pemimpin bagi kaum wanita dan harus menjaga citra (sebagai figur publik) dalam kehidupan masyarakat.

Pembagian pekerjaan berdasarkan jenis kelamin (dan juga usia) memang kentara dan mentradisi di masyarakat setempat; rinciannya disajikan secara tersendiri pada bagian yang membahas organisasi ekonomi dan kerja pada Bab 6. Secara umum dapat dikatakan bahwa laki-laki sangat ditonjolkan sebagai tulang punggung pencari nafkah keluarga dan sebagai figur publik di masyarakat; ia sangat dituntut peran utamanya sebagai pencari nafkah keluarga, dan juga sangat dituntut *bau bertempu ke dengan* ("masuk hitungan") dalam kehidupan publik. Konsep dan idealisasi tentang manusia paripurna yang disebut *nyir tama telu* ("tiga kelapa menyatu menjadi satu") sangat jelas menunjuk pada laki-laki, dan kompetensi yang diidealkan adalah pengetahuan seni budaya untuk acara-acara adat atau agama dalam pentas kehidupan publik, meliputi kemampuan seni baca Al-Qur'an (*ngaji*), seni rebana khas Sumbawa (*ratib*), dan seni bersyair khas Sumbawa (*balawas*). Sebagaimana dinyatakan pada bagian terdahulu, nuansa ideologi *gender*, termasuk juga ideologi superioritas berdasarkan jenis kelamin dan usia, memang tampak terekspresi dalam kehidupan sehari-hari di masyarakat Poto, tempat penelitian ini. Hanya saja, ia tumbuh laksana persenyawaan bumbu masak, yang satu sama



lain *saling ete'* (saling menetralsir bawaan rasa asal) sehingga membuat kombinasi kemitraan yang terasa harmonis dan nyaman, tanpa ada yang merasa "terjajah" oleh pihak lain.

Di muka telah disebutkan bahwa permukiman atau perkampungan penduduk berpola mengumpul. Lahan pertanian penduduk tersebar di luar kawasan permukiman, apakah itu sawah, kebun, ladang, *angkuk*, atau *gempang*. Hewan ternak besar seperti kerbau, sapi, dan kuda juga tak dipelihara dalam lingkungan permukiman; tidak ada kandang kuda, kerbau, sapi yang menyatu dengan rumah pemiliknya.

Kehidupan sehari-hari masyarakat petani tempat penelitian ini terkonsentrasi kepada tiga tugas atau kewajiban pokok. Yaitu apa yang mereka sebut *boat katelas bale para* (tugas/kewajiban bagi kehidupan rumah tangga), *boat desa darat* (tugas/kewajiban bagi kepentingan umum/masyarakat), dan *boat aji ko Nenek* (tugas/kewajiban menyembah atau beribadah kepada Tuhan). Yang disebutkan pertama, *boat katelas bale para*, menunjuk pada tugas atau kewajiban yang perlu dipenuhi di tingkat masing-masing rumah tangga, oleh dan untuk anggota rumah tangga itu sendiri. Salah satu di antara tugas atau kewajiban tersebut adalah kerja mencari nafkah untuk memenuhi kebutuhan di tingkat masing-masing keluarga atau rumah tangga. Itu mereka lakukan dengan bertani dalam arti luas, mencakup domestikasi tanaman dan hewan. Mereka bertani padi dan kedelai sawah, sekali tanam setahun, dengan pola tanam padi-kedelai; tanaman padi lebih dimaksudkan untuk kepentingan subsistensi, sedangkan produksi kedelai lebih dimaksudkan sebagai komoditas. Selain itu, petani setempat juga menggarap lahan kering seperti

kebun, ladang, *gempang*, dan *angkuk*; mereka juga beternak dan memanfaatkan sumber-sumber subsistensi lepas yang tersedia. Gambaran lebih rinci disajikan pada bagian tersendiri, yang secara khusus mendiskripsikan organisasi ekonomi dan kerja di Bab 6.

Di samping terkonsentrasi pada aktivitas *boat katelas bale para*, masyarakat petani setempat juga terlibat dalam aktivitas-aktivitas yang menjadi kepentingan umum/masyarakat (*boat desa darat*) dan aktivitas-aktivitas yang menjadi kepentingan peribadatan kepada Tuhan (*boat aji ko Nenek*). Tugas/kewajiban yang bersifat kepentingan umum/masyarakat tersebut, ada yang secara langsung terkait dengan kepentingan pertanian, seperti memperbaiki pagar keliling areal persawahan (disebut *enti pagar orong* oleh masyarakat setempat), dan biasanya dilakukan setiap awal musim penghujan; mengeruk selokan saluran air sawah (disebut *enti lapan senga* atau *enti reban lapan* oleh masyarakat setempat), dan juga dilakukan setiap awal musim penghujan. Yang tidak berkaitan dengan kepentingan pertanian mencakup aktivitas (1) pembangunan atau perbaikan kampung, termasuk pengadaan fasilitas kepentingan umum, (2) penjagaan keamanan kampung, khususnya di malam hari, (3) musyawarah atau pertemuan yang membahas kepentingan umum/masyarakat, dan (4) penyelenggaraan pesta/upacara, bersifat adat atau keagamaan yang menghajatkan partisipasi masyarakat luas.

Sedangkan aktivitas yang bersifat penyembahan atau peribadatan kepada Tuhan (*boat aji ko Nenek*), di masyarakat setempat dimaknai sebagai tugas atau kewajiban menunaikan ritual ibadah sesuai dengan ajaran Islam, seperti mengerjakan shalat lima waktu, shalat Jum'at, shalat hari raya, serta jenis-jenis shalat sun-

nah lain; berpuasa di bulan Romadhan, dan pada waktu-waktu lain yang disunnahkan; mengeluarkan zakat fitrah, zakat hasil pertanian, serta bersadokah (*basadeka*, semacam *selamatan* di Jawa) untuk mendapat keberkahan atau keselamatan hidup; menunaikan ibadah haji (bila memiliki kemampuan). Gambaran tali temali antara ketiga tugas/kewajiban tadi (*boat katelas bale pare*, *boat desa darat*, *boat aji ko Nenek*) disajikan secara tersendiri pada bagian yang membahas tentang makna kerja dalam pandangan hidup *krik slamat* di Bab 6.

Di luar yang teekait dengan ketiga jenis tugas/kewajiban tadi, masyarakat setempat juga melakukan apa yang disebut dengan istilah *pameri*, yaitu aktivitas yang sifatnya rekreatif atau bersenang-senang, seperti pacuan kuda, karapan kerbau, dan kegiatan-kegiatan yang sifatnya menyalurkan minat atau hobi, apakah di bidang olah raga ataukah kesenian.

Tradisi *saling ene* atau *ngene* (bertamu) untuk sekedar berbincang-bincang (*jagongan*, Jawa) termasuk sangat kuat dalam kehidupan sehari-hari masyarakat petani setempat, tentu saja pada saat-saat senggang aktivitas kerja, baik di waktu siang maupun malam hari. Kesempatan *ngene* tersebut, biasanya (bagi laki-laki) disertai apa yang disebut dengan *bagea'*, yaitu semacam adu kepintaran "membual" yang bisa mengundang gelak tawa segenap partisipan "jagongan". Tradisi tersebut menampakkan suasana suka ria dan sangat egaliter; siapa pun bisa dijadikan "obyek lelucon", tak memandang pangkat, usia, dan jenis kelamin --egaliterianisme bisa dikatakan sebagai cara hidup mereka. Karena sedemikian mengasyikkan yang disebut *bagea* itu, lazimnya akan memakan waktu berjam-jam. Dan, *bagea* semacam itu juga bisa berlangsung di mana saja (terkecuali dalam masjid atau di acara-

acara duka), yaitu bila telah berkumpul minimal tiga orang. Fenomena *bagea* inilah yang seringkali dijadikan indikasi kemalasan *tau Sumbawa* (orang Sumbawa) oleh sejumlah pengamat, sebab mereka yang terlibat *bagea* memang memperlihatkan keasyikan yang luar biasa dan seakan-akan "tak mau berhenti".

### 5.3. SOSOK KELUARGA TANI SETEMPAT

Suatu keluarga umumnya terorganisasi sebagai suatu satuan rumah tangga. Di muka telah disebutkan bahwa di Poto terdapat 163 rumah tangga dari 172 keluarga. Berarti hanya terdapat sembilan keluarga yang menumpang (ikut) pada rumah tangga keluarga lain. Tiga di antara mereka adalah anak/menantu yang belum membangun atau mendirikan rumah sendiri; mereka termasuk pasangan suami istri yang relatif baru menikah, dan untuk sementara bergabung dengan orang tua/mertua sampai mereka mampu membangun tempat tinggal sendiri. Sedangkan enam lainnya merupakan pasangan suami istri berusia lanjut yang "menumpang hidup" pada rumah tangga anak/menantu mereka. Keluarga tani di Poto memang umumnya merupakan keluarga batih (*nuclear family*), yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak. Pada beberapa keluarga atau rumah tangga juga disertai generasi kakek/nenek.

Hampir keseluruhan rumah tangga atau keluarga tani di Poto memiliki lahan pertanian sendiri. Dari 163 rumah tangga di Poto, tercatat hanya delapan rumah tangga yang tak memiliki lahan pertanian sama sekali. Dua di antara mereka adalah keluarga guru, berasal dari desa lain, dan hidup menetap di Poto; dua keluarga merupakan pendatang dari Lombok; satu keluarga pengrajin, tukang tempa

besi yang datang "mengadu nasib" di Poto, berasal dari desa dan kecamatan lain; tiga keluarga lainnya merupakan pasangan suami istri, dimana sang suami berasal dari desa lain, sedangkan istrinya (asli asal Poto) keturunan keluarga kurang mampu sehingga tidak mewarisi tanah pertanian sedikit pun. Gambaran jenis lahan pertanian beserta pemilikannya seperti terlihat pada tabel 5.2.

Tabel tersebut menunjukkan bahwa sebanyak 66 rumah tangga (40,49%) memiliki lahan sawah, kebun, dan *gempang*; 32 rumah tangga (19,63%) hanya memiliki sawah dan kebun; 24 rumah tangga (14,72%) hanya memiliki sawah dan *gempang*; 27 rumah tangga (16,56%) hanya memiliki sawah saja; tiga rumah tangga hanya memiliki *gempang* saja (1,84%); dan delapan rumah tangga tak memiliki lahan pertanian sama sekali (4,84%). Keseluruhan rumah tangga yang tergolong memiliki sawah sebanyak 149 rumah tangga (90,18%); memiliki kebun sebanyak 101 rumah tangga (61,96%); dan memiliki *gempang* sebanyak 96 rumah tangga (58,90%).

**TABEL 5.2**  
**GAMBARAN PENYEBARAN LAHAN PERTANIAN**  
**YANG DIMILIKI RUMAH TANGGA PETANI DI POTO**

JENIS LAHAN PERTANIAN YANG DIMILIKI			JUMLAH RT YANG MEMILIKI
Sawah	Kebun	Gempang	
+	+	+	66 (40,498)
+	+	-	32 (19,638)
+	-	-	27 (16,568)
+	-	+	24 (14,728)
-	+	+	3 (1,848)
-	-	+	3 (1,848)
-	-	-	8 (4,848)
-	+	-	0 (0,008)
147 RT	101 RT	96 RT	163 RT
Pemilik	Pemilik	Pemilik	Keseluruhan
(90,188)	(61,968)	(58,908)	(1008)

Sumber : Data olahan dari dokumen pemilikan tanah pada Kantor Desa Poto Kecamatan Moyo Hilir, 1994.

Gambaran luas pemilikan masing-masing jenis lahan pertanian seperti terlihat pada tabel 5.3. Berdasarkan tabel 5.2. dan 5.3. bisa dinyatakan bahwa relatif kecil sekali (4,91%) jumlah rumah tangga yang tidak memiliki lahan pertanian sama sekali; hampir keseluruhan rumah tangga memiliki lahan sawah (90,18%); lebih dari separuh jumlah rumah tangga memiliki kebun dan *gempang* (masing-masing 61,96% dan 58,90%); hampir separuh jumlah rumah tangga memiliki ketiga jenis lahan pertanian (40,49%); sebagian besar rumah tangga memiliki dua jenis lahan pertanian (76,69%); lebih dari separuh rumah tangga setidaknya memiliki sawah dan kebun (60,12%), atau setidaknya memiliki sawah dan *gempang* (55,24%); di antara pemilik lahan sawah, sebagian besar memiliki antara 0,25 - 1,99 hektar (77,18%); di antara pemilik lahan kebun, sebagian besar memiliki kurang dari satu hektar (87,13%); di antara pemilik lahan *gempang*, sebagian besar memiliki antara 0,25 - 1,99 hektar (88,54%); kurang dari separuh jumlah rumah tangga memiliki lahan sawah 0,5 hektar ke atas (48,47%), dan begitu pula pemilikan lahan kebun dan *gempang* (masing-masing 22,70%, dan 46,63%); dan relatif kecil sekali jumlah rumah tangga yang memiliki lahan pertanian sebanyak dua hektar ke atas, baik lahan sawah, kebun, maupun *gempang* (masing-masing hanya 4,29%, 1,23%, dan 4,29%).

Gambaran-gambaran tadi mengisyaratkan bahwa rumah tangga atau keluarga tani di desa tempat penelitian ini umumnya memiliki lahan pertanian, khususnya sawah. Dan kebanyakan mereka juga memiliki lahan kering nonsawah, setidaknya berupa kebun atau *gempang*. Tetapi sebagian dari mereka tergolong berlahan sempit (kurang dari setengah hektar). Itu menandakan bahwa keluarga

tani setempat sudah mulai berhadapan dengan persoalan keterbatasan lahan pertanian, setidaknya pada sebagian di antara mereka. Tekanan penduduk atas tanah mulai dirasakan kian tinggi. Salah seorang petani melukiskan bahwa bila lahan pertanian petani sekarang dibagi-bagikan kepada anak-anaknya nanti *kareng marea lampak ima*, yang artinya "tinggal sebesar telapak tangan".

**TABEL 5.3**  
**PENYEBARAN JUMLAH RUMAH TANGGA**  
**PEMILIK LAHAN PERTANIAN MENURUT LUAS LAHAN**  
**DI DESA TEMPAT PENELITIAN**

	SAWAH		KEBUN		GEMPANG	
	f	%	f	%	f	%
Kurang dari 0,25 Ha	27	16,56	33	20,25	4	2,45
0,25 - 0,49 Ha	43	26,38	31	19,02	16	9,82
0,50 - 0,99 Ha	39	23,93	24	14,72	56	34,36
1,00 - 1,99 Ha	33	20,25	11	6,75	13	7,98
2,00 - ke atas	7	4,29	2	1,23	7	4,29
Tdk punya sama sekali	14	8,59	62	38,04	67	41,10
Jumlah	163	100,00	163	100,00	163	100,00

Sumber: Olahan dari dokumen pemilikan tanah pada kantor Desa Poto Kecamatan Moyo Hilir, 1994.

Selain lahan sawah, kebun, dan *gempang* sebagaimana yang disebutkan di muka, juga terdapat jenis lahan bebas yang dimanfaatkan oleh sejumlah keluarga tani untuk tempat kegiatan bertani. Yaitu lahan bebas di kawasan hutan bagian pinggir, yang oleh beberapa orang petani senantiasa dimanfaatkan untuk tempat berladang secara berpindah. Mereka berladang sebetulnya bukan karena keterbatasan lahan pertanian yang mereka miliki. Sebab, mereka yang relatif sering berladang dari tahun ke tahun (antara 4-5 orang) tergolong memadai jenis dan luas la-

han pertanian yang dimiliki; mereka memiliki sawah, kebun, dan *gempang* dengan luas yang cukup memadai untuk masing-masing jenis.

Kegiatan berladang tersebut lebih dikarenakan "hobi". Yang sangat mengesankan dan membuat mereka terpanggil untuk berladang setiap tahun adalah karena ketika panen jagung sang petani dapat mengundang sejumlah teman dan kerabat untuk makan jagung bakar atau jagung rebus beramai-ramai hingga sepuas-puasnya; suasana riang gembira yang disertai *bagea* (adu kehebatan "membual" untuk mengundang gelak tawa) pada saat demikian itu, konon memberi kepuasan yang tak terhingga kepada sang pemilik ladang. Selain menghasilkan jagung, ladang mereka juga menghasilkan kacang kedelai, beserta beberapa jenis sayur mayur, terutama kacang panjang; tidak lagi menghasilkan padi sebagaimana dasa warsa 1980-an ke bawah, sebab tanam-an padi digantikan dengan kacang kedelai agar sejalan dengan tuntutan jadwal bertani padi sawah. Yang disebutkan terakhir itu terjadi setelah mereka mengadopsi jenis padi bibit unggul (untuk di tanam di sawah) pada awal dasa warsa 1980-an.

Tebing sungai juga tergolong lahan bebas, yang oleh sejumlah keluarga tani juga dimanfaatkan sebagai *angkuk*, yaitu tempat menanam sayur mayur ketika air sungai mulai mengecil di awal musin kemarau; sebelum dasa warsa 1960-an, *angkuk* umumnya ditanami tembakau, dan sayur mayur hanyalah sebagai tanam tambahan. Lahan *angkuk* tersebut biasanya otomatis "dihak-i": (*ya kamaeng*) oleh pemilik kebun tempat tebing sungai itu berada. Jenis sayur mayur yang lazim ditanam pada lahan *angkuk* adalah sawi, terong, tomat, lombok; pada sekeliling pagar lazimnya ditanami kacang panjang, kecipir (*peliza*), pari (*paria*), dan gambas



(*temuruk*). Aktivitas *barangkuk* (menggarap lahan *angkuk*) tersebut memakan waktu semenjak awal musim kemarau, dan hasilnya dipetik hingga awal musim penghujan; suatu *angkuk* biasanya langsung "bubar" begitu air sungai mulai membesar di awal musim penghujan.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, keluarga tani di desa tempat penelitian ini juga memungut pemberian alam yang tersedia bebas di lingkungan setempat, seperti hasil hutan, sungai, dan tanaman-tanaman liar di sawah atau pinggir jalan yang dapat dimanfaatkan untuk bahan makanan. Untuk kebutuhan sayur mayur suatu keluarga sehari-hari, misalnya, para petani setempat dapat memungut pada sumber-sumber subsistensi lepas yang tersedia di lingkungan sekitar mereka, asal mereka mau. Hal tersebut umumnya dilakukan oleh keluarga tani yang tergolong kurang mampu; jarang di antara mereka yang membeli sayur mayur bagi keperluan hidup sehari-hari; yang paling banyak tersedia, dan dapat dipungut sepanjang waktu (tak me-nge-nal musim) adalah daun kelor. Karenanya, bisa dimengerti bila sayur bening daun kelor menjadi jenis sayur khas dan kegemaran semua orang di masyarakat petani setempat; sebab lidah mereka sudah sangat terbiasa dengan jenis masakan sayur bening tersebut semenjak masa kanak-kanak dalam lingkungan keluarganya masing-masing.

Keluarga tani setempat mengkategorikan tiga jenis kebutuhan ekonomi yang harus dipenuhi oleh suatu rumah tangga, yaitu apa yang mereka sebut dengan kebutuhan (1) *ade tu kakam* atau "yang kita makan", (2) *ade tu kenang* atau "yang kita pakai", dan (3) *ade tu perlu* atau "yang kita perlukan". Gambaran lebih rinci

mengenai hal tersebut disajikan pada bagian yang membahas tentang organisasi ekonomi dan kerja di Bab 6.

## BAB 6

### BUDAYA KERJA PETANI SUMBAWA

#### 6.1. ORGANISASI EKONOMI DAN KERJA

Organisasi ekonomi menunjuk pada organisasi aktivitas produksi, distribusi, dan konsumsi. Ia tercermin pada pola yang bersifat relatif rutin dan membudaya. Hal tersebut terlihat pada kebiasaan dan tradisi masyarakat petani setempat dalam aktivitas produksi, distribusi, dan konsumsi yang mereka lakukan sehari-hari. Organisasi ekonomi tersebut dalam kenyataannya terkait erat dengan organisasi kerja, karena unsur tenaga kerja (*siapa mengerjakan apa, dan kapan*) merupakan faktor yang sangat penting, khususnya pada kegiatan/proses produksi. Karenanya, organisasi ekonomi dan organisasi kerja disajikan sebagai satu kesatuan dalam bagian ini.

Organisasi ekonomi dan kerja tersebut tak dapat dipisahkan dengan keluarga, karena aktivitas ekonomi mereka merupakan usaha keluarga atau usaha rumah tangga. Suatu keluarga, yang biasanya terorganisasi sebagai satuan rumah tangga, di samping sebagai satuan konsumsi, juga sebagai satuan produksi dan kepemilikan. Masing-masing rumah tangga memiliki aset ekonomi/usahatani sendiri-sendiri yang dikelola (sebagai usaha keluarga) untuk memenuhi berbagai rupa kebutuhan konsumsi di tingkat rumah tangga mereka. Mereka terlibat dalam aktivitas produksi barang-barang subsistensi dan komoditas guna memenuhi kebutuhan ekonomi atau konsumsi rumah tangganya. Mereka, sebagai pelaku ekonomi rumah

tangga, juga terlibat dalam aktivitas distribusi atau pertukaran guna saling memenuhi kebutuhan (baik barang maupun jasa) antara pihak yang satu dan pihak yang lain.

Masyarakat petani tempat penelitian ini membagi kebutuhan konsumsi suatu keluarga atau rumah tangga itu ke dalam tiga kategori, yaitu (1) *ade tu kakan* atau "apa yang kita makan", (2) *ade tu kenang* atau "apa yang kita pakai", dan (3) *ade tu perlu'* "atau "apa yang kita perlukan".

Kekutuhan kategori pertama, *ade tu kakan*, mencakup berbagai macam kebutuhan pangan, yang oleh mereka dibagi menjadi *me ai* ("nasi"), dan *jangan kakan* ("lauk pauk dan panganan lainnya"). Maknanya meliputi berbagai rupa kebutuhan pa-ngan suatu rumah tangga, termasuk di dalamnya makanan pokok yang berupa nasi (dari beras padi), lauk pauk, jajan, dan buah-buahan. Juga, jenis minuman, seperti kopi, teh, dan sebagainya.

Kebutuhan kategori kedua, *ade tu kenang*, mencakup sandang dan berbagai macam perlengkapan atau peralatan yang dipakai atau digunakan sehari-hari. Termasuk di dalamnya pakaian, aksesoris, perlengkapan mandi dan cuci, serta jenis-jenis peralatan atau perlengkapan sehari-hari lainnya. Hewan ternak yang sehari-hari digunakan tenaganya dalam kegiatan usahatani, termasuk sebagai alat pengangkut, seperti kerbau, sapi, dan kuda juga termasuk dalam kategori kebutuhan *ade tu kenang*.

Sedangkan kebutuhan kategori ketiga, *ade tu perlu'*, mencakup berbagai macam keperluan lainnya yang dipandang perlu dipenuhi oleh suatu rumah tangga. Misalnya membiayai berbagai jenis pesta/upacara, membiayai sekolah anak, mem-

bayar berbagai macam "tanggungans sosial" (pajak, iuran, sokongan) yang dibebankan oleh pemerintah atau masyarakat, membiayai ongkos ibadah haji (bila memungkinkan), membayar berbagai macam jasa yang dihajatkan sehari-hari, dan sebagainya. Memiliki lahan pertanian beserta rumah dan perabotnya yang memadai juga termasuk ke dalam kategori kebutuhan *ade tu perlu'*.

Untuk kebutuhan konsumsi kategori pertama (*ade tu kakan*) kebanyakan di-produksi sendiri, apakah dari hasil usahatani yang mereka miliki/kuasai ataukah dari hasil memungut "pemberian alam" pada sumber-sumber subsistensi lepas (seperti hasil hutan, sungai, dan sebagainya) yang tersedia di lingkungan setempat. Itu tercermin dari jenis-jenis kebutuhan *ade tu kakan* ("yang kita makan") yang mereka konsumsi sehari-hari. Sebagian kecil saja dari kebutuhan *ade tu kakan* itu yang mereka beli, karena tak dihasilkan sendiri, seperti gula, kopi, teh, terigu, minyak goreng, ikan laut, beberapa jenis bumbu masak, dan benda-benda lain yang memang tak dihasilkan sendiri.

Itu bisa dimengerti, karena mereka, selaku keluarga tani, kegiatan produksinya terutama untuk menghasilkan bahan pangan, baik untuk kepentingan subsistensi maupun komoditas. Sumber ekonomi utama mereka, yang menghasilkan barang subsistensi dan komoditas, dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu dari bertani (mengolah lahan pertanian), beternak, dan memungut hasil sumber subsistensi lepas yang tersedia di lingkungan mereka.

Padi yang di tanam (sekali setahun) pada sawah-sawah mereka, pertamanya adalah untuk dikonsumsi sendiri; hasilnya disimpan sebagai bekal/cadangan pangan rumah tangga mereka hingga musim panen padi berikutnya. Tanaman-

tanaman yang tersedia di lahan kebun mereka umumnya beraneka ragam, dengan jumlah pohon atau rumpun pada setiap jenisnya relatif sedikit, karena memang lebih diorientasikan untuk konsumsi sendiri. Isi (tanaman) kebun biasanya berupa tanaman buah-buahan, khususnya pisang, mangga, dan nangka. Juga, berupa tanaman untuk bahan bumbu masak, seperti kunir, laos, srei, kunci, dan lombok. Tanaman sayur-mayur yang biasanya ditanam di lahan *angkuk* (areal tebing sungai yang relatif landai), atau yang ditanam di ladang serta pematang-pematang sawah juga lebih dimaksudkan untuk tujuan sussistensi. Hanya beberapa orang saja yang menanam suatu jenis sayur-mayur dalam jumlah relatif banyak, dengan maksud untuk dipasarkan.

Tanaman-tanaman seperti jagung, ketela pohon, dan ketela rambat yang biasanya di tanam pada lahan kebun keluarga tani tertentu, juga berjumlah relatif sedikit, dan terutama untuk dikonsumsi sendiri. Begitu pula halnya dengan tanaman jagung yang biasanya di tanam di ladang (*rawu*). Tanaman bambu, yang terkesan cukup banyak di lingkungan mereka, juga diorientasikan untuk memenuhi kebutuhan sendiri, di mana kegunaannya memang bermacam-macam di lingkungan setempat, termasuk dijadikan bahan sayur ketika "bambu muda" (*rebong*) mulai banyak tumbuh.

Yang diproduksi untuk tujuan pasar terbatas pada kacang kedelai, dan kacang hijau. Kacang kedelai umumnya ditanam di lahan sawah, sehabis panen padi. Mereka menyebutnya dengan *nyawit balit*, atau "menabur bibit/kedelai musim kemarau". Ia ditabur di akhir musim penghujan, dan dipanen setelah masuk musim kemarau. Mereka yang berladang, belakangan ini juga menanam kedelai, sebagai

pengganti tanaman padi, tetapi bukan dengan tujuan untuk dipasarkan, melainkan untuk kebutuhan bibit yang hendak ditaburkan di lahan sawah mereka. Yang secara tradisional dijadikan komoditas (untuk tujuan pasar) adalah kacang hijau, yang biasanya di tanam musim hujan (sesuai tanam padi) pada lahan kering yang disebut *gempang*. Dikatakan sebagai produksi komoditas tradisional, karena kebiasaan tersebut telah berlangsung secara turun temurun. Lain halnya dengan komoditas kacang kedelai, yang munculnya baru di awal dasa warsa 1980-an, setelah mereka mengadopsi jenis padi bibit unggul. Itu dimungkinkan karena relatif pendeknya usia padi jenis unggul tersebut, sehingga sehabis panen padi, sawah mereka masih dapat dimanfaatkan untuk bertanam kedelai.

Kegiatan beternak, yang umum dilakukan di setiap rumah tangga adalah beternak kerbau/sapi, kuda, dan ayam kampung. Sejumlah keluarga juga beternak kambing, namun tidaklah seberapa merata sebagaimana beternak kerbau/sapi, kuda, dan ayam kampung. Kegiatan beternak berbagai jenis hewan tadi bukanlah untuk tujuan komersial, melainkan untuk memenuhi kebutuhan sendiri.

Kerbau dan sapi sangat dibutuhkan tenaganya dalam kegiatan bertani, akibat tingkat teknologi produksi mereka yang masih sederhana, masih sepenuhnya mengandalkan tenaga manusia dan hewan. Ternak kambing, kerbau dan sapi juga dibutuhkan dagingnya, terutama untuk kepentingan pesta/upacara. Kuda mereka dibutuhkan untuk tenaga pengangkut barang maupun orang. Sedangkan ayam, dibutuhkan daging dan telurnya. Karena kegiatan beternak diorientasikan untuk memenuhi kebutuhan sendiri, bukan untuk tujuan pasar/komersial, maka yang dipelihara pada tingkat masing-masing rumah tangga hanya beberapa ekor saja. Yaitu

sebatas untuk memenuhi keperluan sendiri, dan sebatas yang memungkinkan untuk dipelihara sendiri secara intensif. Lebih-lebih setelah kebiasaan melepas ternak (khususnya hewan ternak besar) menjadi kurang aman lagi, akibat "wabah" pencurian ternak dekade belakangan ini.

Khusus untuk ternak besar, terutama kerbau dan sapi, umumnya diakui dan dipandang penting nilai fungsionalnya sebagai "tabungan" dan bahkan "titian" untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kategori ketiga, seperti ongkos menunaikan ibadah haji, membeli lahan pertanian, membangun rumah, dan sebagainya. Karenanya, terdapat juga keluarga-keluarga yang bersusah payah mengembangbiakkan ternak (terutama kerbau atau sapi) hingga jumlah yang cukup memadai, dengan maksud supaya dapat membiayai ongkos naik haji, membeli lahan pertanian, atau lainnya yang memerlukan biaya relatif besar, sekalipun, sehari-hari akan terlihat sangat sibuk laksana "*ulin kebo jaran*", atau "kuli dari hewan yang ditenak", terutama selama musim kemarau, saat rumput/makanan ternak sukar dicari.

Nilai ekonomi dari sumber-sumber subsistensi lepas setempat tergolong relatif penting bagi kepentingan subsistensi masyarakat petani tempat penelitian ini. Jenis masakan khas mereka, yang sangat umum di konsumsi sehari-hari, yaitu *sepat* dan *singang*, bahan-bahanya, terkecuali ikan laut, tersedia cukup banyak dan dapat dipungut secara bebas di lingkungan sekitar mereka. Begitu pula daun kelor, yang biasanya dijadikan sayur bening. Jenis sayur ini dapat dikatakan sebagai salah satu jenis masakan khas mereka, mengingat sedemikian seringnya dikonsumsi sehari-hari, dan daunnya tersedia sepanjang tahun, tidak seperti jenis-jenis bahan sayur lain yang kebanyakannya bersifat musiman. Yang tak kalah penting adalah hasil



hutan yang berupa kayu bakar. Kebutuhan kayu bakar untuk memasak sehari-hari hampir sepenuhnya diambil (secara bebas) dari hutan sekitar tempat tinggal mereka; kayu, untuk bahan berbagai jenis perlengkapan bertani/membajak juga diperoleh dari hutan setempat. Hasil hutan lainnya seperti madu dan binatang buruan memang jarang terdapat di hutan sekitar mereka, karena bukan tergolong kawasan hutan besar dan lebat. Babi hutan sebenarnya tersedia relatif banyak di hutan sekitar mereka, namun tidak dijadikan sasaran buruan, karena dipandang haram memakan dan memperjualbelikannya.

Kebutuhan konsumsi kategori kedua, *ade tu kenang*, bagian terbesarnya dibeli, bukan diproduksi sendiri. Jadi kebalikannya dengan kebutuhan kategori pertama yang telah disebutkan di muka. Untuk kebutuhan pakaian (*kre lamung*), masyarakat setempat membaginya dalam dua kategori, yaitu pakaian *ade ya usal*, dan pakaian *ade ya sio*. Yang disebutkan pertama merupakan pakaian yang biasanya dipakai sehari-hari. Sedangkan yang disebutkan terakhir merupakan pakaian yang biasanya disimpan, dan baru digunakan pada acara-acara khusus, seperti pesta/upacara, dan acara-acara istimewa lainnya.

Kebutuhan pakaian dan *ade tu kenang* lainnya, terutama yang harganya relatif mahal untuk ukuran mereka, termasuk membeli ternak besar, biasanya baru dipenuhi sehabis panen. Itu mereka sebut dengan istilah *tari hasil*, yang artinya "menunggu saat hasil panen tiba". Yang dimaksud dengan panen di situ adalah panen padi, serta panen kedelai dan kacang hijau.

Secara umum, yang diandalkan untuk "membeli" berbagai macam barang dan jasa yang mereka konsumsi (*ade tu kakan, ade tu kenang, ade tu perlu'*) adalah

dari hasil *tana' tani* (hasil lahan pertanian yang diusahakan), dan bukan dengan "mengorbankan" lahan pertanian yang menjadi sumber penghasilan itu sendiri. Sebab kalau lahan pertaniannya itu sendiri yang "dikorbankan" (dengan dijual, khususnya), dianggap sama dengan *rempong purang* atau "menebang rumpun pohon", yang tak akan bisa lagi dipetik hasilnya. Karenanya, relatif tidak ada yang sampai menjual tanah hanya untuk memenuhi kebutuhan *ade tu kenang*, lebih-lebih untuk memenuhi kebutuhan *ade tu kakan*. Itu sekaligus mengisyaratkan bahwa jenis, jumlah, dan kualitas *ade tu kenang* (seperti pakaian, perhiasan, jam tangan, dan sebagainya) yang mereka gunakan sedikit banyak bisa menjadi cerminan (sebagai lambang) tingkat kemantapan kehidupan ekonomi rumah tangga mereka masing-masing.

Untuk memenuhi kebutuhan kategori ketiga, *ade tu perlu'*, memang ada kalanya "mengorbankan" lahan pertanian yang dipunyai, dan biasanya hanya terjadi untuk menutup kekurangan biaya sekolah anak atau untuk menutup kekurangan ongkos ibadah haji ke tanah suci; di masa lampau, suatu keluarga juga bisa "mengorbankan" lahan yang dipunyai untuk menutup biaya pesta/upacara perkawinan, yaitu sewaktu pesta/upacara perkawinan masih cenderung diselenggarakan secara besar-besaran guna "mempertontonkan" derajat dan keterhormatan suatu keluarga.

Pada sejumlah kebutuhan *ade tu perlu'* juga umumnya dipenuhi setelah panen, seperti pesta/upacara perkawinan, khitanan, syukuran/selamatan, membangun atau memperbaiki rumah, membeli perabot rumah tangga, dan sebagainya. Itu menunjukkan bahwa kebutuhan-kebutuhan yang menghajatkan biaya relatif besar, memang biasanya dipenuhi sehabis panen padi, kacang hijau, atau kedelai yang

mereka usahakan. Terkecuali biaya sekolah/kuliah anak, yang jadwal pembayaran dan besarnya di luar kendali mereka sendiri. Juga, pelunasan ongkos naik haji yang jadwalnya tak tergantung pada jadwal panen petani, dan untuk memenuhinya menghajatkan proses "me-nabung" selama bertahun-tahun.

Pemilikan lahan pertanian yang menjadi sumber utama ekonomi mereka itu biasanya diperoleh melalui tiga cara. *Pertama*, dari warisan, atau *panising* dalam istilah lokal setempat. Lahan tersebut merupakan warisan dari generasi orang tua mereka. Secara umum, laki-laki biasanya mendapat warisan lebih besar dibandingkan perempuan. Dan, yang berusia lebih tua juga biasanya mendapat warisan lebih besar dibandingkan yang lebih muda (dengan tetap mempertimbangkan jenis kelamin). Dalam pembagian warisan itu, *siapa* mendapat *apa* dan *seberapa* biasanya ditentukan oleh orang tuanya sendiri, dengan mempertimbangkan juga pendapat atau saran anak selaku calon penerima warisan. Lahan pertanian yang diwariskan itu bisa berupa sawah, kebun, *angkuk*, dan *gempang*. Sedangkan lahan yang disebut *rawu* (ladang) umumnya tak dapat diwariskan, karena ia merupakan kawasan hutan yang bebas dimanfaatkan oleh siapa pun yang mau berladang; suatu kawasan ladang biasanya baru di buka kembali sebagai ladang setelah dibiarkan menghutan kembali setidaknya-tidaknya 5 tahun. Lahan yang disebut *angkuk* biasanya dianggap sebagai satu kesatuan dengan kebun, karena ia merupakan areal tebing sungai yang dimanfaatkan oleh pemilik kebun di pinggir sungai tersebut; kebun, biasanya tersebar di sepanjang pinggir sungai, atau di bagian luar areal persawahan, sehingga terlihat berfungsi sebagai bagian "pengaman" areal persawahan.

*Kedua*, pemilihan lahan pertanian juga dapat diperoleh dengan cara membeli. Harga beli lahan pertanian itu bertingkat-tingkat, tergantung kelas tanah. Misalnya, ada sawah kelas I, dan ada sawah kelas II. Pengkelasan tersebut umumnya ditentukan oleh lokasi, dan tingkat kesuburan. Hal tersebut juga berlaku pada lahan pertanian jenis lain. Secara umum, harga sawah biasanya jauh lebih mahal dibandingkan lahan kebun, dan kebun biasanya lebih mahal dibandingkan lahan yang berupa *gempang*.

Membeli suatu lahan pertanian umumnya tidak langsung dari hasil suatu panen. Karena umumnya tidak mencukupi. Mereka yang berniat membeli lahan pertanian biasanya membeli kerbau atau sapi terlebih dahulu dari hasil panen kedelai dan kacang hijau khususnya, untuk dipelihara atau dikembangbiakkan, dan baru digunakan untuk membeli lahan setelah nilai jualnya dipandang memadai. Belakangan ini, mulai muncul pola baru yang dikembangkan oleh beberapa petani, yaitu dengan mengandalkan bisnis gabah. Itu sebagai pengganti membeli kerbau atau sapi, yang resiko pemeliharaannya tinggi dan berat; dana hasil panen mereka diinvestasikan ke bisnis gabah, dan hasil keuntungan berbisnis gabah itulah yang digunakan untuk membiayai berbagai keperluan, termasuk juga untuk membeli lahan pertanian. Dengan proses semacam itu, bisa dimengerti bila pembeli lahan pertanian umumnya dilakukan oleh petani penghasil barang komoditas yang cenderung menginvestasikan hasil panen mereka. Kecenderungan semacam itu umumnya dilakukan oleh petani pemilik *gempang* (penghasil kacang hijau), yang rata-rata berasal dari keluarga lapisan menengah ke bawah.

Selain melalui pola warisan, dan membeli, pemilikan lahan pertanian juga bisa diperoleh dengan cara membuka lahan baru, yang oleh masyarakat setempat disebut *mungka*. Pola ketiga ini memang sudah sangat terbatas belakangan ini, karena kawasan terbuka yang dapat dimanfaatkan boleh dikatakan tidak ada lagi. Yang tersedia hanya-lah kawasan hutan, dan oleh intervensi pemerintah, mereka tak bebas lagi membukanya menjadi lahan pertanian, misalnya untuk kebun dan *gempang*. Namun, terdapat juga beberapa kebun dan *gempang* yang telah "terlanjur" di buka pada kawasan hutan setempat. Berladang pada kawasan hutan (sekitar tempat tinggal mereka) sebenarnya juga dilarang oleh pemerintah, tetapi beberapa keluarga yang "hobi" berladang masih tetap melakukannya. Sewaktu penelitian ini berlangsung, tercatat ada empat keluarga yang berladang pada tahun 1994/1995, dan dua keluarga pada tahun 1995/1996.

Pola *mungka* yang telatif masih terbuka adalah membuat lahan *angkuk*, di tebing-tebing sungai yang bersebelahan dengan kebun mereka. Itu dilakukan dengan membuat pagar yang relatif kokoh sehingga bisa menahan banjir selama musim peng-hujan, yang dengan itu, lumpur bisa tertahan. Itu suatu peluang bagi mereka yang mempunyai kebun di pinggir sungai. Sejumlah petani terlihat memanfaatkan peluang tersebut, namun sebagiannya juga tidak. Yang terlihat muncul belakangan ini ialah *mungka* dalam pengertian mencetak sawah baru pada lahan yang tadinya berfungsi sebagai kebun. Itu dilakukan oleh beberapa keluarga yang lahan kebunnya relatif cukup luas, sekalipun lahan tersebut tak dapat dilalui saluran irigasi yang tersedia. Kecenderungan tersebut muncul setelah adopsi jenis padi bibit unggul, yang usia padinya relatif pendek, dan hasil panennya lebih banyak dibandingkan

jenis padi lama, dengan keunggulan itu, sawah tadah hujan juga dapat dipanen padinya sebagai sawah berpeng-airan, tidak lagi bolak balik gagal panen seperti pada waktu bertanam padi lokal jenis lama. Karenanya, sejumlah petani mengubah lahan kebun mereka menjadi petak sawah, tempat bertanam padi, sekalipun tak dijangkau oleh saluran irigasi.

Kebanyakan petani setempat menggarap lahan pertanian yang dimilikinya. Tetapi mereka yang menggarap suatu lahan bisa juga bukan pemilik lahan tersebut. Itu bisa terjadi karena mereka (1) menyewa, (2) menggarap dengan sistim bagi hasil, atau (3) memiliki hak garap karena lahan tersebut dijadikan barang jaminan atas sejumlah uang yang dipinjam oleh pemilik lahan. Di masyarakat setempat, ketiga pola itu masing-masingnya disebut dengan *borok*, *gunya'* dan *enti*. Pola hak garap semacam itu biasanya hanya terjadi pada lahan sawah. Karenanya, mereka menyebutnya dengan *borok uma*, *gunya' uma* dan *enti uma*. Yang disebut *uma* itu adalah sawah. Pola hak garap semacam itu biasanya tak terjadi pada lahan pertanian non-sawah. Ketiga pola hak garap tersebut umumnya dilakukan oleh keluarga-keluarga yang lahan sawahnya relatif sempit, atau tak memiliki sama sekali. Sebab para petani yang sawahnya luas, biasanya tak ingin menambah beban garapan baru, terutama karena pertimbangan persediaan tenaga kerja.

Pola hak garap yang disebutnya terakhir (*enti uma*) sudah relatif menghilang, digantikan oleh pola yang disebutkan pertama (*borok uma*). Malah bisa dikatakan bahwa pola menyewa atau *borok uma* tersebut merupakan substitusi dari pola lama yang disebut *enti uma*. Sebab, mereka tadinya tak mengenal pola menyewa. Yang dikenal adalah pola *enti uma* dan *gunya'uma*. Tradisi *gunya'* bia-

sanya muncul dari keinginan petani pemilik yang sawahnya relatif luas, dan tak sanggup menggarapnya sendiri. Tradisi *enti uma* juga biasanya datang dari keinginan pemilik sawah, yang karena sangat membutuhkan uang kemudian menawarkan hak garap saahnya (sebagai jaminan) atas sejumlah uang pinjaman yang diperlukan; hak garap sawah tersebut barulah berakhir setelah pemilik sawah melunasi uang yang dipinjamnya. Pola *enti uma* semacam itu menjadi tidak populer setelah munculnya pola menyewa, seiring dengan semakin kuatnya ekonomi uang merasuk ke dalam pola kehidupan ekonomi mereka.

Integrasi ekonomi uang yang semakin kuat ke dalam sistem sosila masyarakat petani setempat juga tercermin pada pola pertukaran (*exchange*), yang merupakan aspek distribusi dalam pola kehidupan ekonomi mereka. Pola pertukaran yang disebut dengan *ngeneng* ("meminta suatu barang konsumsi tanpa membeli"), dan *ngeneng tama'* ("meminta suatu barang dengan memberikan harga beli sekeadarnya") terlihat masih berlaku, namun sudah sangat terbatas. Sayur mayur yang ditanam di lahan *angkuk* atau pematang sawah, misalnya, sudah tak umum lagi diperoleh dengan cara *ngeneng tama'*, lebih-lebih *ngeneng*, terkecuali antarsanak keluarga dekat. Begitu pula halnya dengan hasil buah-buahan, terkecuali mangga muda, yang umunya masih bisa diperoleh dengan cara meminta, bahkan masih bisa dipungut secara bebas asalkan untuk konsumsi sendiri.

Secara umum, kedua pola pertukaran tadi semakin dirasakan tidak pantas. Dalam pada itu, pola membeli (*meli*) menjadi lebih umum dalam kehidupan sehari-hari mereka. Sejalan dengan itu, kebiasaan menjual hasil produksi menjadi semakin lazim, tidak hanya ke pasar/kota, tetapi juga antar mereka di tingkat masyarakat

setempat. Akan tetapi, pola pertukaran yang disebut *sade*, yaitu memberi hasil produksi untuk ikut "dicipi" orang lain (terutama tetangga dan sanak keluarga) masih tetap bertahan dalam kebiasaan sehari-hari, khususnya yang berupa hasil kebun, *angkuk* dan ladang; dalam pola ini, inisiatif datang dari pemilik atau penghasil suatu barang. Pola pertukaran yang tergolong menyumbang (terutama beras) juga terlihat tetap kental dalam kehidupan sehari-hari, yang biasanya ditujukan pada keluarga-keluarga yang "mem-punyai hajat" (*ada boat*), seperti perkawinan, khitanan, kematian, termasuk juga kepada mereka yang hendak menunaikan ibadah haji. Tradisi syukuran/selamatan, yang oleh mereka disebut *sadeka*, juga termasuk pola pertukaran yang tetap terpelihara; suguhan yang disajikan relatif lebih istimewa dari konsumsi biasa sehari-hari, tetapi tidak lagi "besar-besaran" sebagaimana tradisi sebelumnya.

Tukar-menukar barang, termasuk sistem barter, merupakan salah satu pola pertukaran yang dilakukan mulai dari barang yang relatif murah hingga barang yang relatif mahal, termasuk sawah. Tetapi pola ini sudah tak seberapa umum lagi terjadi, terutama setelah semakin umumnya pemakaian uang dalam kegiatan jual beli sehari-hari. Kecenderungan menghilang tersebut juga terjadi pada pola pertukaran yang disebut *badea*; pada tradisi *badea*, hasil lokal yang seadanya dijadikan alat tukar untuk mendapatkan bantuan bahan pangan dari keluarga-keluarga yang dikunjungi; tempat yang dikunjungi biasanya daerah-daerah yang dikenal melimpah persediaan bahan pangannya sehingga bantuan bahan pangan yang diperoleh juga bisa "melimpah".



Kegiatan pertukaran ekonomi mereka secara tradisional juga terkait erat dengan pasar di kota. Sebab kebanyakan hasil produksi mereka yang dijual, biasanya di bawa ke pasar/kota. Kegiatan berjualan ke pasar/kota tersebut biasanya sekaligus digunakan untuk berbelanja di pasar/kota. Kegiatan semacam itu disebut dengan istilah *beramat*. Yang melakukan biasanya kaum perempuan. Mereka berangkat ke pasar/ kota pagi hari, dan pulang siang hari, dengan memakai angkutan pedesaan; sebelum dasawarsa 1980-an dilakukan dengan berjalan kaki atau naik kuda. Sewaktu penelitian ini berlangsung, beberapa kebutuhan asal kota juga dapat dibeli pada kios-kios di lingkungan tempat tinggal mereka, khususnya barang keperluan sehari-hari seperti gula, teh, kopi, minyak goreng, bumbu penyedap masakan, sabun, pasta gigi, rokok, dan yang semacamnya; membeli pada kios setempat biasanya dilakukan bila persediaan mereka habis, dan tak sempat berjualan dan berbelanja ke pasar/kota.

Hubungan pertukaran yang secara langsung saling bergantung seperti dengan kota tadi relatif jarang terjadi dengan komunitas petani yang lain. Karena komunitas petani lain di sekitar mereka juga menghasilkan jenis-jenis produksi yang relatif sama dengan apa yang mereka produksi. Bersamaan dengan itu, komunitas petani di kawasan lain yang "spesialisasi" produksinya relatif berbeda juga cenderung berjualan dan berbelanja ke pasar/kota. Karenanya, pertukaran hasil produksi antarkomunitas petani lebih umum terjadi di pasar besar (di kota).

Pertukaran komoditas/hasil produksi yang bersifat lebih langsung antar komunitas petani biasanya dijumpai oleh pedagang yang disebut *tau nganyuk*. Di tempat penelitian ini, misalnya, terdapat seorang *tau nganyuk*, yang biasanya mem-

beli barang dagangan berupa ikan laut ke perkampungan nelayan terdekat untuk di bawa pulang guna dipasarkan di desanya sendiri. Tradisi *tau ngayuk* semacam itu terlihat tidak berkembang, meskipun beberapa orang juga pernah mendatangkan kemiri dan kopi dari komunitas petani penghasilannya di kawasan pegunungan. Penyebabnya terletak pada tradisi "berdagang" yang mereka lakukan itu sendiri, yang tak terlepas dari ke-rangka pemikiran subsistensi, yaitu sekedar untuk menutup kekurangan kebutuhan pokok rumah tangga.

Pertukaran ekonomi di masyarakat petani tempat penelitian ini tidak hanya menyangkut barang, tetapi juga jasa/tenaga. Karena meskipun kegiatan usaha tani mereka merupakan usaha keluarga, dan melibatkan sebanyak mungkin tenaga kerja keluarga, penggunaan jasa/tenaga nonkeluarga tak dapat dielakkan. Ada kebutuhan timbal balik antarmereka untuk saling membatnu atau menghajatkan. Mereka sangat menyadari bahwa tak seorang pun yang bisa hidup sendiri, termasuk juga bagi suatu keluarga. Dalam ungkapan setempat dikatakan *nonda tau bau telas mesa*, yang artinya "tak seorang pun bisa hidup sendiri."

Dalam pola pertukaran jasa/tenaga ini dikenal adanya empat bentuk atau cara kompensasi terhadap penggunaan tenaga kerja nonkeluarga, yaitu dengan (1) memberikan upah uang, (2) memberikan upah barang/innatura, (3) membayar dengan tenaga, dan (4) kompensasi yang hanya berupa suguhan makanan.

Kebiasaan memberikan upah uang tergolong relatif baru di masyarakat setempat. Dua dasawarsa yang lalu masih belum dikenal. Kemunculannya diawali oleh kebutuhan tenaga kerja yang relatif serempak dalam proses tanam padi, yang diakibatkan oleh penggunaan bibit padi jenis unggul. Menurut mereka, jenis padi ini

masa persemaiannya maksimal satu bulan, dan sudah bisa ditanam setelah umur persemaiannya 20 hari; pilihan saat tanam yang ideal hanya tersedia sekitar 10 hari. Kalau saat tanamannya melebihi usia satu bulan, hasil panen akan berkurang, karena jumlah batang setiap rumpun tak akan banyak. Karenanya, di saat tanam yang waktunya relatif se-rempak itu sangat menghajatkan tambahan tenaga kerja dari tempat lain, termasuk juga dari kecamatan lain. Dari situlah bermulanya sistem kompensasi berupa upah uang, yang akhirnya merembet ke pola kompensasi terhadap jasa/tenaga membajak sawah dan jasa/tenaga pertukangan, yang dulunya hanya cukup disugahi makanan.

Pada jenis padi bibit unggul tersebut juga menghajatkan limpahan tenaga dan keserempakan ketika panen. Sebab kalau kegiatan panen berlarut-larut, dengan meng-utamakan penggunaan tenaga keluarga sendiri seperti kebiasaan sebelumnya, di sam-ping padi bisa rusak, juga bisa menghambat jadwal tanam kedelai. Juga, bisa bertabrakan dengan tuntutan jadwal panen kacang hijau di *gempang*. Karenanya, sistim tebasan dengan pola upah barang/innatura menjadi suatu pilihan yang tak terelakkan. Tidak lagi seoptimal mungkin mengandalkan tenaga kerja keluarga sebagaimana sediakala.

Lain halnya dengan padi jenis lama, yang rentangan waktu untuk tanam dan panen bisa jauh lebih longgar sehingga memungkinkan mereka arisan tenaga (*basiru*) ketika saat tanam, dan terutama mengandalkan tenaga keluarga sendiri pada saat panen. Sebab rentangan waktu untuk tanam bisa berlangsung selama satu bulan, dan bahkan lebih; dan bisa menggunakan waktu malam hari, karena mencabut bibit dari persemaian (pada jenis padi lama) umumnya dilakukan malam hari, yang

penerangannya menggunakan obor atau lampu petromax/stronking. Kegiatan mencabut bibit di malam hari dan tanam di siang hari biasanya dilakukan dengan cara *basiru* (suatu pola kompensasi "tenaga dibayar tenaga"), yang dengan sendirinya memerlukan jadwal *siapa* mendapat waktu *kapan*. Pola semacam itu sangat memungkinkan, mengingat rentangan waktu untuk tanam cukup longgar. Sedangkan untuk panen bisa berlangsung selama 1,5 bulan, sehingga memungkinkan pengutamaan penggunaan tenaga nonkeluarga; untuk itu, masing-masing rumah tangga biasanya pindah ke sawah selama musim panen (selama 1,0 - 1,5 bulan), dan baru meninggalkan sawah (pulang ke kampung) setelah pekerjaan panen benar-benar selesai, termasuk mengangkut keseluruhan hasil panen untuk dilumbungkan. Itulah yang biasanya terjadi sewaktu masih menanam jenis padi lokal lama.

Keempat pola kompensasi yang disebutkan di muka memiliki tempat berlaku sendiri-sendiri. Selama penelitian ini berlangsung, pola kompensasi pertama (membayar upah uang) terutama berlaku pada kegiatan pengolahan tanah, dan tanam padi sawah. Yang menjual jasa untuk pengelolaan tanah (*nambang*) tak seberapa banyak, karena kegiatan pengolahan tanah umumnya dilakukan sendiri oleh pemilik/penggarap lahan. Pada beberapa jenis jasa pertukangan, terutama tukang kayu dan tukang batu, juga biasanya diberi kompensasi berupa upah uang. Pola kompensasi jenis kedua (membayar upah barang/*innatura*) biasanya berlaku pada kegiatan panen padi, kedelai, kacang hijau, dan panen lainnya. Upahnya dari jenis barang yang dipanen itu sendiri. Itu juga berlaku kepada mereka yang "berspesialisasi" memanjat pohon (seperti mangga, kelapa, legen) untuk dipetik hasilnya.

Untuk pola kompensasi ketiga (*basiru*), yaitu tenaga dibayar dengan tenaga, pada dasarnya bisa, dan masih berlaku pada bermacam-macam kegiatan, seperti meng-olah tanah, tanam padi, panen, atau lainnya, terutama antarmereka yang hubungan sehari-harinya cukup akrab, dan penjadwalan waktu kerjanya memungkinkan. Secara umum, pola ketiga ini memang semakin jarang atau terbatas "ruang gerak" berlakunya. Dalam maknanya yang sedikit lain, kompensasi membayar dengan tenaga juga berlaku bagi mereka yang memelihara kerbau, sapi, atau kuda orang lain; jasa memelihara adalah dari tenaga hewan yang dipeliharanya itu sendiri. Sedangkan pola keempat (kompensasi yang hanya berupa suguhan makanan) biasanya terjadi pada kegiatan-kegiatan yang tak memakan waktu sepanjang hari, atau partisipannya hanya sekedar *nganyo* ("melibatkan diri secara tak penuh pada suatu kegiatan"). Juga, pada kegiatan-kegiatan yang lebih bersifat sosial/kemasyarakatan (*boat desa darat*).

Besar kompensasi yang berupa upah uang atau upah barang biasanya tak dibedakan antara laki-laki dan perempuan. Besar upahnya sama, baik untuk laki-laki maupun perempuan. Yang membedakan besar upah adalah jenis pekerjaan, dan bukan pada jenis kelamin pekerja. Untuk sekedar contoh, berikut ini disajikan besar upah di antara beberapa jenis pekerjaan, yang gambarannya seperti terlihat pada Tabel 6.1.

Pada pekerjaan-pekerjaan yang melibatkan laki-laki maupun perempuan, seperti tanam padi beserta panen padi, kedelai, dan kacang hijau, kesemuanya memberikan upah yang sama besarnya kepada laki-laki dan perempuan, yang pada tahun 1995 sebesar disebutkan dalam tabel tersebut.

**TABEL 6.1**  
**PERBEDAAN BESAR UPAH MENURUT JENIS PEKERJAAN**  
**(BERDASARKAN KEADAAN TAHUN 1995)**

JENIS PEKERJAAN	BENTUK KOMPENSASI	BESAR UPAH
Membajak sawah	Upah uang	Rp.5000/hari
Tanam padi	Upah uang	Rp.2500/hari
Panen padi	Gabah	1/6 hasil
Panen kedelai	Kedelai	2,5 kg/hari
Panen kc. hijau	Kacang hijau	2,5 kg/hari
Petik mangga	Mangga	1/2 hasil
Petik kelapa	Buah kelapa	1 buah/pohon
Petik daun lontar	Daun lontar	1/2 hasil

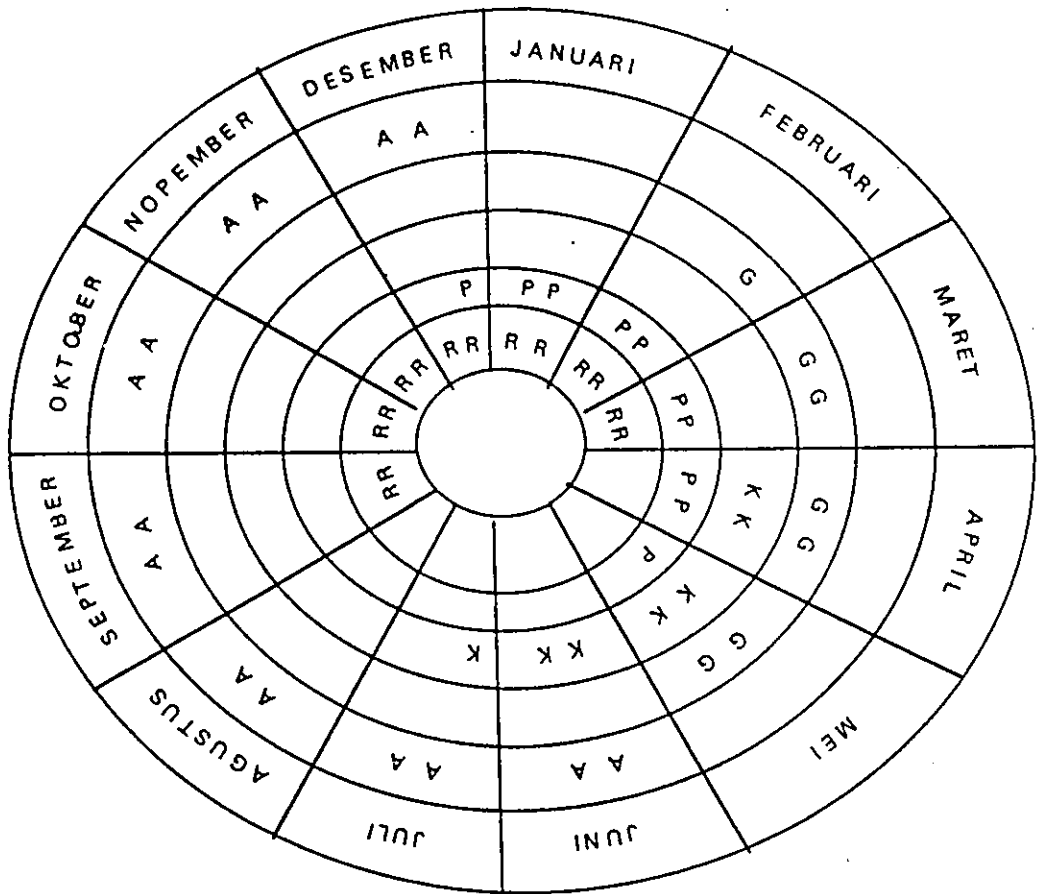
Kegiatan kerja dalam usaha tani yang dilakukan masyarakat petani tempat penelitian ini, pertama-pertama didasarkan pada potensi lahan yang tersedia serta ke-tersediaan air/hujan. Itu yang mereka sebut dengan *me ling tana*, dan *me ling ujan ai*, atau "bergantung pada apa katanya tanah", dan "bergantung pada apa katanya hujan dan air". Jenis-jenis tanaman yang mereka tanam di sawah, kebun, *angkuk*, *gampang*, dan ladang adalah yang dianggap sesuai dengan potensi lahannya masing-masing, dan jadwal kegiatannya disesuaikan dengan keadaan musim penghujan serta air yang tersedia.

Selain itu, juga terlihat kecenderungan untuk menyesuaikan suatu pekerjaan dengan tuntutan jadwal bertani padi sawah. Kebiasaan menanam padi di lapang, misalnya, belakangan ini tak dilakukan lagi mengingat masa panen padi ladang bertabrakan dengan masa panen padi sawah (setelah padi sawah menggunakan jenis bibit unggul); tanaman pengganti yang dianggap sesuai dengan tuntutan jadwal padi sawah adalah kedelai, dan karenanya, ladang mereka bukan lagi untuk menanam padi seperti tradisi sebelumnya melainkan untuk menanam kedelai. Alasan serupa juga terjadi pada kebiasaan menumpangsari jagung dan kacang panjang

pada lahan *gempang*, yang sekarang ini tak terjadi lagi karena tak sejalan dengan "jadwal baru" padi sawah. Gambaran umum siklus kegiatan pertanian di masyarakat petani tempat penelitian ini seperti terlihat pada gambar 6.1.

Dalam siklus kegiatan pertanian tersebut terdapat beragam jenis pekerjaan yang biasanya dilakukan. Juga beragam kategori tenaga (*siapa*) yang mengerjakannya. Suatu jenis pekerjaan ada yang sepenuhnya dikerjakan oleh tenaga kerja keluarga, dan ada pula yang melibatkan tenaga kerja nonkeluarga. Ada yang biasanya dilakukan oleh laki-laki saja, atau perempuan saja, dan ada pula yang dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan. Juga terdapat jenis-jenis pekerjaan yang biasanya dilakukan oleh orang dewasa saja tanpa melibatkan anak-anak, namun ada pula yang melibatkan anak-anak. Gambaran rincinya seperti terlihat pada Tabel 6.2.

Selain pekerjaan-pekerjaan yang bersifat periodik/musiman yang dilakukan sesuai dengan siklus kegiatannya masing-masing, juga terdapat pekerjaan yang bersifat relatif rutin sehari-hari dan tak mengenal musim. Termasuk di dalamnya pekerjaan beternak, dan berkebun. Untuk kegiatan berkebun biasanya menjadi pekerjaan laki-laki, tetapi kegiatan memantau dan menetik hasil kebun terlihat dilakukan pula oleh kaum perempuan; anak-anak juga kerap kali dilibatkan pada kegiatan berkebun. Pekerjaan memungut hasil hutan, sungai, atau sumber-sumber subsistensi lepas yang lain umumnya dilakukan sewaktu suatu keluarga sangat menghajatkannya, dan siapa yang melakukannya bergantung pada apa yang dibutuhkan; memungut kayu bakar dan bahan sayur di hutan biasanya dilakukan oleh laki-laki, baik dewasa maupun anak-anak, me-



**KETERANGAN:**

- A = AKTIVITAS BERTANAM SAYUR-MAYUR/TEMLAKAU, ANGLUK
- G = AKTIVITAS BERTANAM KACANG HIJAU, GEMPANG
- K = AKTIVITAS BERTANAM KEDELAI, SAWAH
- P = AKTIVITAS BERTANAM PADI, SAWAH
- R = AKTIVITAS BERLADANG

**GAMBAR 6.1.**  
**SIKLUS AKTIFITAS TAHUNAN PETANI SUMBAWA**



mungut bahan sayur "liar" di sawah, atau ikan di sungai/empang biasanya dilakukan laki-laki maupun perempuan, termasuk juga anak-anak.

**TABEL 6.2.**  
**KATEGORI PEKERJA YANG TERLIBAT MENURUT JENIS PEKERJAAN**

	KELUARGA	NONKE- LUARGA	LELAKI	PEREMPUAN	ANAK
<b>BERTANI PADI SAWAH</b>					
- Memperbaiki pagar	X	-	X	-	X
- Keruk saluran air	X	-	X	-	-
- Bajak I	X	X	X	-	X
- Bajak II	X	X	X	-	-
- Garu I	X	X	X	-	-
- Peram bibit	X	-	-	X	-
- Semai bibit	X	X	X	-	-
- Cabut bibit	X	X	X	X	X
- Tanam padi	X	X	X	X	X
- Pantau padi	X	-	X	-	-
- Mengairi tanaman	X	-	X	-	-
- Memupuk	X	-	X	-	-
- Menyemprot obat	X	-	X	-	-
- Menyiangi	X	X	X	X	X
- Panen	X	X	X	X	X
- Mengangkut gabah	X	-	X	-	X
<b>BERTANI KEDELAI SAWAH</b>					
- Tabur bibit	X	-	X	-	-
- Mengairi tanaman	X	-	X	-	-
- Menyemprot obat	X	-	X	-	-
- Menyiangi	X	-	X	X	X
- Panen	X	X	X	X	X
- Mengangkut kedelai	X	-	X	-	X
<b>BERTANI KC. HIJAU GEMPANG</b>					
- Tebas alang-alang	X	-	X	-	-
- Pinggirkan limbah	X	-	X	-	-
- Bajak	X	-	X	-	-
- Taburkan bibit	X	-	X	-	-
- Menyiangi I	X	-	X	-	-
- Menyiangi II	X	-	X	-	-
- Menyiangi III	X	X	X	X	X
- Pantau <i>gempang</i>	X	-	X	-	-
- Panen	X	X	X	X	X
- Mengangkut kc. hijau	X	-	X	-	X
<b>BERTANI SAYUR MAYUR/ TEMLAKAU ANGKUK</b>					
- Buat pagar	X	-	X	-	-
- Pengolahan tanah	X	-	X	-	-
- Tanam	X	-	X	X	X

- Mengairi tanaman	X	-	X	-	X
- Pantau tanaman	X	-	X	-	X
- Petik/panen	X	-	X	X	X
BERLADANG					
- Tebas hutan	X	-	X	-	-
- Bakar limbah tebasan	X	-	X	-	-
- Buat pagar	X	-	X	-	-
- Tanam	X	X	X	X	X
- Pantau tanaman	X	-	X	-	-
- Menyiangi	X	X	X	X	X
- Panen	X	X	X	X	X
- Mengangkut hasil	X	-	X	-	X
KEGIATAN BETERNAK					
- Pelihara hewan besar	X	-	X	-	-
- Pelihara unggas	X	-	X	X	X
- Pelihara kambing	X	-	X	-	X
KEGIATAN KERUMAH-TANGGAAN					
- Pekerjaan dapur	X	-	X	-	-
- Ambil air minum	X	-	-	X	X
- Cuci pakaian	X	-	-	X	X
- Cari kayu bakar	X	-	X	-	X
- Bersihkan rumah	X	-	-	X	X
- Rawat/asuh balita	X	-	-	X	X
- Berbelanja	X	-	-	X	-

Ditilik dari jenis peralatan/perlengkapan yang digunakan, pekerjaan-pekerjaan yang menggunakan cangkul, tembilang, parang, sabit bertangkai panjang (*bate*), kapak, dan yang menggunakan tenaga kerbau/sapi/kuda biasanya menjadi porsi pekerjaan laki-laki. Pekerjaan yang dilakukan dengan memanjat, juga menjadi porsi kegiatan laki-laki. Sedangkan pekerjaan-pekerjaan yang menggunakan peralatan masak-memasak, cuci-mencuci, dan tumbuk-menumbuk, termasuk bakul dan tampi, biasanya menjadi porsi dari pekerjaan perempuan. Pekerjaan-pekerjaan yang menggunakan pisau, dan sabit kecil (*ladingkong*) adalah biasa dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan.

## 5.2. KERJA DALAM PANDANGAN HIDUP *KRIK SLAMAT*

Di lingkungan masyarakat tempat penelitian ini terdapat sebuah petak sawah yang disebut *uma panyaka*. Ia kepunyaan *Dea Dasin* terakhir, yang dalam struktur pemerintahan Kerajaan Sumbawa di masa lalu memegang kekuasaan puncak untuk Kampung Poto dan Bekat. Petak sawah *uma panyaka* itu luasnya sekitar tiga hektar, dan tak ada petak sawah lain di sekitarnya yang seluas itu. Ia berukuran sangat luas, jauh berbeda dengan ukuran umum petak sawah setempat dan di tempat-tempat lain pada umumnya. Keluasannya itu disebut *rea* atau *rango* oleh masyarakat setempat. Dalam bahasa Indonesia, kedua istilah tersebut (*rea/rango*) berarti *besar*.

Makna apakah yang terkandung di balik petak sawah yang berukuran besar tersebut? Apakah ia sekedar lambang atau simbol status dari pemiliknya? Atau adakah makna lain yang lebih jauh lagi? Apakah *rea/rango* itu suatu ungkapan simbolik yang "berbicara banyak" tentang *siapa* dan *bagaimana* masyarakat setempat? Apakah *rea/rango* itu merefleksikan suatu ide dasar yang mengalir dari pandangan hidup mereka?

Di lihat dari pemiliknya, dengan mudah bisa dikatakan bahwa petak sawah besar tersebut sebagai lambang status. Argumennya juga bisa ditambah berdasarkan kenyataan sosok rumah panggung kepunyaan elit lokal setempat, yang ukurannya "besar-besar", dengan tiangnya yang "besar-besar" pula, jauh melebihi ukuran rumah penduduk kebanyakan. Itu suatu indikasi bahwa besarnya petak sawah, besarnya rumah, dan besarnya tiang rumah, tidak lain adalah lambang status belaka dari para pemiliknya.

Betulkah sesederhana itu jawabannya? Hasil menyimak konstruksi sosial/budaya yang terungkap dalam percakapan sehari-hari (bersifat proposional maupun bukan) ternyata memberi kemungkinan jawaban lain. Orang yang memegang jabatan penting atau tinggi biasanya mereka sebut "orang besar" (*tau rea/tau rango*). Orang kaya kerap kali disebut "orang besar-berisi" (*tau pore*). Orang ternama yang terlihat berperawakan kecil biasanya dikomentari dengan penuh keheranan, misalnya dikatakan "kok kecil orangnya" (*kuda ode si tau*). Seseorang yang terlihat gemuk-besar, biasanya dengan penuh kekaguman dipuji, seperti dengan kata-kata "wadduh, sungguh besar-berisi orang itu" (*wa ina, rea pore diri nan pe*). Sebaliknya, yang terlihat kecil atau kurus, biasanya dikomentari dengan nada mengejek, misalnya "kok seperti benang yang mau putus" (*kuda reteng yam klinan*). Bahan pertama yang biasanya diceritakan tentang orang-orang sukses atau orang penting yang pernah dikunjungi adalah mengenai "kebesaran" rumahnya, dan bila rumahnya ternyata kecil atau biasa-biasa saja, dengan nada heran biasanya dikatakan "waduh, rumahnya ternyata kecil saja" (*waa, kuda ode si bale*). Berbagai macam konflik antarsaudara, sumber utamanya sering kali dikatakan karena "orang besar tak sadar dirinya besar, dan orang kecil tak sadar dirinya kecil" (*tau rea no to' drii rea, tau ode no to' diri ode*).

Mereka yang bersekolah hingga ke jenjang perguruan tinggi seringkali dikomentari sebagai "orang yang ingin jadi orang besar" (*sate dadi tau rea/rango*). Mereka yang pernah berkunjung ke kota-kota besar di Jawa, cerita menonjolnya ber-kisar pada besarnya bus yang ditumpangi, besarnya ruas jalan raya, besarnya kota, besarnya gedung-gedung, besarnya toko-toko atau pasar, dan hal-hal "besar"

yang lain. Begitu pula mereka yang baru pulang ibadah haji, cerita mengenai besarnya pesawat yang ditumpangi serta besarnya masjid Nabawi di Madinah dan Masjidil Haram di Mekkah juga tak pernah ketinggalan, termasuk juga besar-tingginya orang-orang dari bangsa lain yang ditemui selama musim ibadah haji.

Pejabat atau siapa saja yang memperlihatkan kesemau-mauan biasanya di-kata-kan sebagai orang yang "mempertontonkan kebesarannya" (*sangita karango*). Orang yang dinilai membual atau terlihat takabur, biasanya disebut "besar mulut" (*rea bowa*). Deretan tempat duduk bagian depan pada suatu resepsi biasanya di-kata-kan "tempat orang besar" (*pang tau rango*). Orang tua yang hendak menyelenggarakan pesta perkawinan anaknya secara sederhana, biasanya dengan amat berat dan bercampur rasa malu menyebutkan bahwa acaranya kecil saja (*boat ode si*); ada perasaan tak pantas, dan bahkan rendah diri karena acaranya tidak akan besar. Mereka yang tak tampak cerdas padahal berperawakan tinggi besar, biasanya di-gelari "orang besar laksana kerbau semata-mata" (*tau rea kebo ora-ora*).

Itu semua mengisyaratkan bahwa *rea/rango* itu tak ubahnya semacam "pintu gerbang" untuk keluar masuk dalam menatap dunia ini sehari-hari. Ia mengendap sebagai ide sentral dalam dunia kognisi yang mengisi teks atau pita kesadaran masyarakat setempat. Hal tersebut akan semakin jelas bila dikaitkan dengan pandangan hidup mereka; hidup ini dimaknai apa, untuk tujuan apa, dan bagaimana seharusnya menjadi manusia dalam menjalani hidup di dunia.

Dalam percakapan sehari-hari, bertebaran berbagai macam pernyataan tentang apa sesungguhnya yang mereka idamkan dalam hidup ini. Misalnya menginginkan cukup sandang-pangan; menginginkan sekolah anaknya berhasil; mengin-

ginkan kehidupan yang nyaman, lahir maupun batin; menginginkan kehidupan yang berkesetaraan dengan orang lain; menginginkan bisa menyempurnakan rukun Islam (bisa naik haji), dan sebagainya.

Sewaktu digali secara lebih jauh, sampai kepada apa yang menjadi "pegangan hidup" (*parenti telas*), jawabannya menjadi tunggal, yaitu mengidamkan kehidupan *krik slamat*. Istilah tersebut juga sangat sering terlontar dalam percakapan sehari-hari. Juga dalam berbagai wejangan yang disampaikan pada acara-acara adat maupun keagamaan.

Dalam alam pemikiran mereka, yang sangat diidamkan dalam hidup ini adalah limpahan anugerah dan keselamatan (*krik slamat*). Istilah *krik slamat* merupakan gabungan dua istilah, yang tiap istilah mempunyai pengertian tersendiri. Yaitu paduan dari istilah limpahan anugerah (*krik*) dan istilah keselamatan (*slamat*). Yang mencakup dalam konsep anugerah bisa bermacam-macam. Mereka yang badan dan jiwanya sehat bisa disebut memperoleh anugerah kesehatan. Mereka yang usianya panjang juga bisa disebut memperoleh anugerah usia panjang. Mereka yang anak-keturunannya menjadi orang berhasil (pendidikan/karier) akan dikatakan mendapat anugerah anak-keturunan yang berhasil. Yang kehidupan ekonominya meningkat bisa disebut memperoleh anugerah rizki yang meningkat. Mereka yang memperoleh pangkat/jabatan terhormat juga disebut memperoleh anugerah pangkat/jabatan. Yang disebut anugerah atau *krik* mencakup segala sesuatu yang sifatnya berharga yang diperoleh seseorang di dalam hidupnya. Segala bentuk keberhasilan atau kesuksesan hidup dimaknai sebagai suatu anugerah (*krik*). Sedangkan keselamatan atau *slamat* menunjuk pada nilai kebarokahan dari anugerah, yang

cerminannya tampak pada keadaan aman, tenang, dan sejahtera secara hakiki; terjauh dari aib dan "bencana", baik di dunia maupun di akhirat.

Gabungan dari *krik* dan *slamat* itulah yang mereka idamkan. Bukanlah sekedar berlimpah anugerah, namun tanpa keselamatan, yang oleh masyarakat setempat disebut *ada krik, nonda slamat*. Baik istilah *krik* maupun *slamat* mengandung konotasi adanya "campur-tangan" Tuhan dalam kehidupan manusia di dunia ini.

Selaku kelompok masyarakat yang tergolong kental diwarnai ajaran Islam, mereka meyakini bahwa limpahan anugerah dan keselamatan hidup tersebut tak terlepas dari adanya izin, kehendak, dan berkenaan Tuhan. Sebab, apa pun yang terjadi di muka bumi ini dianggap sebagai wujud dari kehendak Tuhan, yang bersifat Maha Kuasa. Mengapa demikian? Jawabannya terkait dengan sifat Tuhan itu sendiri, yang dalam lingkungan masyarakat setempat diyakini memiliki tiga sifat utama, yaitu (1) Sang Empunya, *Ne Baeng*, yaitu pemilik dan penguasa apa pun yang ada di langit dan di bumi, (2) tiada banding, *nonda dengan tu santaning*, yaitu tak berbanding dan tak akan bisa dibandingkan dengan apa pun dan dalam hal apa pun, dan (3) tiada tempat Dia tiada, *nonda pang nonda*, yaitu senantiasa berada di mana pun dan kapan pun.

Karenanya, pada saat mengemukakan suatu rencana, cita-cita, atau target untuk masa mendatang, sangat lazim di kalangan masyarakat petani setempat mengawalinya dengan ungkapan-ungkapan seperti:

*Lamin suka Ala Tala*  
*Lamin ada Kasuka Ala Tala*  
*Lamiamin ada kapang Ala Tala*  
*Lamin sa krik tau Ala Tala*

Artinya:

Bila Allah SWT. menghendaki  
 Bila ada izin Allah SWT  
 Bila ada perkenan Allah SWT  
 Bila Allah SWT menganugerahi kita

Sebaliknya, dalam menyikapi suatu "nasib buruk", juga lazim terucap ungkapan-ungkapan yang bermakna mengakui dan menerima bahwa itu adalah kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa. Yang umum dinyatakan dalam kehidupan sehari-hari adalah:

*Nan mo rua kapang Ala Tala  
 Tu kme palangan jangi  
 Tu kme nonda jangi  
 Nonda kapang Ala Tala*

Artinya:

Itulah apa yang dari Allah SWT.  
 Mau dibilang apa, itulah perjalanan nasib dari Tuhan  
 Apa boleh buat, tak ada nasib dari Tuhan  
 Sedang tidak ada perkenan Allah SWT

Itu semua menunjukkan bahwa perolehan anugerah dan keselamatan hidup, dianggap tak terlepas dari izin, perkenan, dan kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa. Dalam keyakinan mereka, perolehan anugerah dan keselamatan hidup (*krik selamat*) memang dipandang bersumber dari perkenan atau kehendak Sang Empunya, *Ne Baeng*, tempat asal dan kembali manusia.

Anugerah dan keselamatan itu berada pada genggaman "Tangan Tuhan". Bila "genggaman" itu dibuka makan niscaya datanglah anugerah dan keselamatan hidup itu. Pandangan tersebut tercermin dalam ungkapan sehari-hari yang menyatakan "kita bergantung pada apa katanya Allah SWT", atau *kita me ling Ala Tala*.



Tetapi, juga terdapat ungkapan yang bermakna sebaliknya, yaitu "Allah SWT bergantung pada diri kita sendiri", atau *Ala Tala me ling kita*. Kedua ungkapan yang tampaknya saling berlawanan itu, dalam pandangan masyarakat setempat dianggap sama benarnya dan dianggap tidak berlawanan satu sama lain.

Kedua ungkapan tersebut dihayati sebagai sesuatu yang bersifat saling "men-jelaskan". Di satu sisi, memang diyakini benar bahwa segala sesuatu berasal dari *Ne Baeng*, Sang Empunya seluruh jagad raya. Pada sisi lain, juga diyakini bahwa anugerah dan keselamatan hidup yang diperoleh manusia, di dunia dan akhirat, niscaya sebanding dengan apa yang diperbuat manusia itu sendiri, sesuai dengan hukum keadilan Nya yang maha adil. Ungkapan sehari-hari yang bernada demikian tersedia cukup banyak, dan yang sangat populer adalah:

*Ka tu boat po ya ada  
Nonda Ala Tala raboko  
Me ade katu boat nan ade tu dapat  
Sit cabe padang  
Tingi olat, tinggi paruak*

Artinya:

Perolehan hasil bergantung usaha  
Karunia Allah SWT. tak jatuh dari langit  
Apa yang kita perbuat, itulah yang kita dapat  
Menggigit lombok niscaya pedas  
(balasan suatu perbuatan mesti setimpal)  
Gunung yang tinggi, dakiannya juga tinggi  
(cita-cita yang tinggi memerlukan usaha yang besar pula)

Logika keadilan Tuhan semacam itu menempatkan suatu kehidupan *krik slamat*, dunia-akhirat, sebagai buah dari apa yang diperbuat atau dikerjakan oleh manusia itu sendiri. Sesuai dengan pandangan tersebut, kebahagiaan hidup, apakah semasa di dunia atau di akhirat kelak dianggap tidak datang dengan sendirinya,

melainkan harus diusahakan dan dipenuhi persyaratan-persyaratannya. Memenuhi persyaratan-per-syaratan tersebut adalah dengan jalan memenuhi kewajiban-kewajiban yang harus diperbuat. Itulah yang disebut *boat* (kerja). Ia merupakan tugas atau kewajiban yang perlu ditunaikan untuk mendapatkan hasil yang sepadan, bersifat material maupun nonmaterial, bersifat keduniaan maupun keakhiratan. Dalam pandangan mereka, kerja sebagai suatu kewajiban haruslah berwujud perbuatan baik (*boat kabalong*) untuk dapat memenuhi persyaratan mendapatkan *krik slamat*. Sebab kalau tidak, suatu anugerah mungkin saja diperoleh, namun tak akan mendatangkan keselamatan. Itulah yang lazim mereka sebut dengan mendapatkan anugerah, namun tak mendapatkan keselamatan (*ada krik, nonda selamat*).

Sejalan dengan itu, makna hidup dan keberadaan manusia di dunia dikonsepsikan sebagai suatu perjalanan (*palanggan*), yang harus diisi dengan gerak-langkah dari waktu ke waktu untuk bisa mencapai tujuan akhir yang diidamkan, yaitu *krik slamat* itu sendiri, baik di dunia maupun di akhirat. Jadi kehidupan duniawi ini dipandang sebagai tempat "berjalan", berbuat, mengerjakan suatu tugas atau kewajiban yang bisa mengantar kepada *krik selamat*, di dunia maupun akhirat. Karenanya, kerja dipandang melekat sebagai kewajiban hidup manusia; ia suatu kewajiban eksistensial sifatnya.

Mengapa hidup dianggap sebagai suatu perjalanan? Mengapa kerja dianggap sebagai suatu kewajiban eksistensial? Mengapa kerja sebagai suatu kewajiban eksistensial harus memenuhi standar kebajikan?

Jawabannya bersangkutan dengan keyakinan tentang asal usul manusia itu sendiri. Diyakini bahwa manusia berasal dari unsur-unsur yang sifatnya "alamiah":

tanah, air, api, angin. Di samping itu, asal usul manusia juga dari unsur-unsur yang sifatnya Ilahiah; ada sifat-sifat cahaya Adam yang kecendekiannya mengungguli malaikat dan jin; ada sifat-sifat cahaya Muhammad yang berakhlak terpuji dan luhur; dan ada sifat-sifat dari cahaya/sinar keagungan Tuhan. Unsur-unsur yang bersifat alamiah dan Ilahiah tersebut menyatu dalam jiwa raga manusia; ia suatu kesatuan yang sedemikian baik, unggul, mulia, dan agung asal usulnya. Kehadiran manusia di dunia adalah untuk meniti perjalanan menuju ke tempat ia berasal, yaitu "pangkuan" Allah SWT. itu sendir. Dan hanya dengan penuh kebajikan manusia bisa selamat dan diterima di "pangkuan" (surga) Allah SWT. di akhirat kelak. Keyakinan semacam itulah yang mendarah mendaging dalam diri masyarakat tempat penelitian ini.

Lalu kerja apakah yang perlu ditunaikan (sebagai kewajiban) dalam meniti atau mengisi kehidupan duniawi ini? Atau *boat* apakah yang harus dikerjakan dalam kehidupan ini untuk mendapatkan *krik selamat* di dunia dan akhirat kelak?

Dalam hubungan itu, ada tiga macam kerja (*boat*) yang perlu dipenuhi secara serasi dan seimbang. Atau ada tiga rupa *boat* yang perlu terjalin (saling memilin) secara erat, yaitu apa yang disebut (1) *boat katelas bele para*, atau kerja bagi kehidupan rumah tangga, (2) *boat desa darat*, atau kerja bagi kepentingan masyarakat, dan (3) *boat aji ko Nenek*, atau kerja penyembahan kepada Tuhan.

Yang menjadi pertanyaannya sekarang adalah: Manakah yang termasuk ke dalam kerja bagi kehidupan keluarga atau rumah tangga (*boat katelas bale para*)? Dan manakah yang termasuk dalam kerja bagi kepentingan masyarakat (*boat desa*

*darat*)? Serta mana pula yang termasuk ke dalam kerja penyembahan kepada Tuhan (*boat aji ko Nenek*)?

Dalam pandangan masyarakat petani setempat, kerja bagi kehidupan keluarga atau rumah tangga meliputi segenap tugas/kewajiban yang perlu dilakukan oleh para anggota keluarga guna memenuhi berbagai macam kebutuhan hidup rumah tangga mereka. Tekannya lebih bersifat ekonomi. Yaitu untuk memenuhi ketiga kategori kebutuhan sebagaimana yang telah disebutkan di bagian muka (Organisasi Ekonomi dan Kerja); kebutuhan yang dimakan (*ade tu kakan*), kebutuhan yang dipakai (*ade tu kenang*), dan kebutuhan yang diperlukan (*ade tu perlu*). Ia pada dasarnya untuk menunjang keterrjaminan kenyamanan hidup di tingkat masing-masing keluarga atau rumah tangga.

Sedangkan kerja bagi kepentingan masyarakat (*boat desa darat*), pada dasarnya mencakup tugas/kewajiban partisipatif (selaku warga masyarakat) pada kegiatan-kegiatan yang menjadi kepentingan umum (masyarakat). Ini mencakup kewajiban partisipasi dalam proyek-proyek pembangunan fisik bagi kepentingan umum, misalnya perbaikan jalan, jembatan, pengadaan/renovasi tempat ibadah, bangunan balai desa, bangunan pos kamling, dan sebagainya. Ia juga mencakup kewajiban berpartisipasi pada acara-acara pertemuan, rapat, atau perayaan yang diselenggarakan di tengah masyarakat. Jenis dan bentuk partisipasi kemasyarakatan tersebut (*seperti siapa perlu malakukan apa, seberapa, pada kegiatan apa, dan bilamana*) tentu saja sesuai dengan ketentuan atau tradisi yang berlaku di lingkungan mereka. Misalnya, pada setiap acara perkawinan, masing-masing rumah tangga dikenakan kewajiban membantu barang berupa beras, gula, telur, dan kelapa, yang

pada tahun 1995 ditentukan sebanyak 2,5 kg beras, 1/4 kg gula, 1 butir telur, dan 1 buah kelapa; juga meminjamkan minimal satu buah kursi pada saat acara resepsi, yang diantar dan dikembalikan sendiri oleh pemiliknya; bagi anggota sanak keluarga dikenakan kewajiban tambahan, yang wujud dan banyaknya dirundingkan dalam rapat keluarga (*tokal keluarga*). Selain itu, juga ada kewajiban (bagi laki-laki) untuk masuk hutan mencari kayu bakar guna memenuhi kebutuhan kayu bakar suatu pesta perkawinan. Dan kaum wanita berkewajiban membantu aktivitas "dapur umum", membuat berbagai macam makanan/minuman bagi suatu pesta perkawinan.

Adapun kerja penyembahan kepada Tuhan (*boat aji ko Nenek*), cakupannya sesuai dengan ajaran agama Islam yang mereka anut. Di antaranya melaksanakan lima rukun Islam, yaitu mengucapkan dua kalimat syahadat, sholat lima waktu, berpuasa di bulan Ramadhan, mengeluarkan zakat, dan menunaikan ibadah haji (bila mampu secara fisik maupun ekonomi). Juga melakukan kegiatan-kegiatan peribadatan khusus lainnya seperti sholat jum'at, sholat hari raya, berzikir, berpuasa sunnat, dan sebagainya.

Mengapa kerja bagi kehidupan rumah tangga perlu saling memilin secara serasi dan erat dengan kerja bagi kepentingan masyarakat serta dengan kerja penyembahan kepada Tuhan?

Mengenai kewajiban partisipasi pada kegiatan-kegiatan yang menjadi kepentingan masyarakat tampaknya bersumber dari kesadaran bahwa manusia, siapa pun, betapa pun kuat dan besarnya, tak akan bisa hidup seorang diri. Ungkapan yang umum terdengar sehari-hari di kalangan mereka menyatakan *nonda tau*

*bau telas mesa*, yang artinya "tak seorang pun yang bisa hidup sendiri, tanpa bersama orang lain". Secara simbolik juga tersimpul pada *uma panyaka*, yang pemilikinya "orang besar" (*Dea Dasin*). Sawah "besar" kepunyaan "orang besar" tersebut tak akan mempunyai "arti besar" sekiranya "orang banyak" tak mau terlibat menggarapnya. Dan, memang cukup banyak dijumpai ungkapan sehari-hari lainnya, yang arahnya mensyaratkan perlunya manusia secara tanpa kecuali untuk menyatukan diri dengan orang lain, pandai menempatkan diri di tengah masyarakat, ikut bersama orang lain dalam kegiatan masyarakat (*boat desa darat*) sehari-hari, dan sebagainya.

Sejalan dengan itu, diyakini pula adanya akibat buruk yang niscaya menimpa diri seseorang bila tak menghiraukan hal-hal tadi. Keniscayaan itu antara lain dilukiskan laksana orang menggigit lombok, yang niscaya akan merasakan bagaimana pedasnya lombok tersebut. Juga terdapat konsep *mali'*, yang menunjuk pada adanya hubungan kausal ketidakselamatan seseorang dengan perbuatan tak terpuji yang dilakukan pada orang lain.

Karenanya, ungkapan-ungkapan seperti "tak peduli pada aktivitas kerja bagi kepentingan masyarakat" (*no tama boat desa-darat*) bermakna sangat negatif di kalangan masyarakat tempat penelitian ini. Sejiwa dengan itu, terdapat sejumlah ungkapan yang dianggap semacam kata-kata hikmah, yang dalam bahasa setempat berbunyi sebagai berikut:

*Telas tu saling ene'  
Sakit tu salaing jango  
Mate tu saling nong  
Ada boat tu saling angkat  
Ade berat tu saling samogang*

Artinya:

Dalam hidup saling mengunjungi  
 Saat ada yang sakit dikunjungi  
 Saat ada yang meninggal ditakziai  
 Yang "punya hajat" dibantu  
 Beban berat sama dipikul

Yang menjadi semacam dalil dari berbagai pandangan dan pola pikir masyarakat setempat ialah bahwa seseorang itu bukan sekedar sebagai warga suatu keluarga atau rumah tangga, tetapi juga sebagai warga masyarakat, yang antara keduanya, rumah tangga dan masyarakat, bisa saling menguatkan satu sama lain. Karenanya, antara kerja bagi kehidupan rumah tangga dan kerja bagi kepentingan masyarakat tak dipertentangkan. Malah dipandang perlu saling memilin laksana tali sehingga bisa menjadi semakin kuat dan bersatupadu.

Bagaimana dengan kerja peribadatan kepada Tuhan (*boat aji ko Nenek*)? Mengapa perlu saling memilin juga dengan kerja bagi kehidupan rumah tangga serta kerja bagi kepentingan masyarakat?

Jawabannya kembali kepada perumpamaan tali, yang menurut pandangan mereka, suatu tali yang berpilin tiga (*tali ontar telu*), di samping ukurannya bisa bertambah lebih besar, juga tingkat kekuatannya bisa jauh meningkat. Dalam pengalaman sehari-hari mereka, suatu tali yang berpilin tiga memiliki kekuatan "besar". Hewan atau binatang ternak seliar apa pun, apakah ia kerbau, sapi, atau kuda, tidak akan lepas dari tambatannya bila diikat dengan tali berpilin tiga. Manusia, juga dipandang memerlukan ikatan: ikatan kewargaan. Seseorang, siapa pun orangnya, adalah warga suatu keluarga atau rumah tangga, juga warga suatu masyarakat tempat ia hidup, selain itu, juga warga "kerajaan Tuhan" yang menguasai alam se-

mesta beserta alam akhirat kelak. Karenanya, kerja penyembahan kepada Tuhan tak dapat disepelekan bila menginginkan kualitas kehidupan yang penuh *krik slamat* di dunia maupun di akhirat, di tingkat keluarga/rumah tangga maupun masyarakat. Beberapa syair Sumbawa, *lawas*, secara amat tegas mengkonstruksikan betapa mutlaknyanya menunaikan kewajiban penyembahan kepada Tuhan (*boat aji ko Nenek*), misalnya:

*Ling dunia pang tu nanam  
Pang akherat pang tu mata  
Ka tu boat po ya ada*

*Na asi mu samogang  
Paboat aji ko Nenek  
Ama mu dapat krik slamat*

Artinya:

Di dunia kita menanam  
Di akhirat kita memanen  
Yang diperbuat yang didapat

Jangan sampai kau remehkan  
Persembahan ibadat kepada Tuhan  
Agar kau peroleh *Krik slamat*

Berbagai uraian di muka dengan jelas menunjukkan kaitan *krik slamat* dengan tiga macam kerja (*boat*) yang perlu dipenuhi secara serasi, dan bahkan perlu saling memilin secara erat. Dalam pandangan hidup *Krik Slamata*, ketiga macam kerja tadi dipandang mempunyai arah atau tujuan masing-masing yang sifatnya komplementer satu sama lain. Ia berkaitan langsung dengan sosok kehidupan keluarga dan masyarakat yang diidealkan.

Berkenaan dengan sosok kehidupan keluarga dan masyarakat yang diidealkan, terdapat tiga buah istilah (konsep) yang seringkali dimunculkan sebagai peng-



gambaran dari bagaimana suatu keluarga dan masyarakat yang mereka idealkan. Yaitu apa yang mereka sebut *nyaman nyame*, *riam remo*, dan *senap semung*. Yang disebutkan pertama, *nyaman nyawe*, muatan konsepnya lebih menunjuk pada kualitas kehidupan yang berkenyamanan secara ekonomis, berkecupan apa yang dimakan, apa yang dipakai, dan apa yang diperlukan. Yang disebutkan kedua, *riam remo*, muatan konsepnya lebih menunjuk pada kenyamanan secara sosial, *no balio balasa*, atau hidup rukun, damai, guyub. Sedangkan yang disebutkan terakhir, *senap semung*, muatan konsepnya lebih menunjuk pada kualitas kehidupan yang berkenyamanan secara spiritual-keagamaan, *senap ate tleko*, *bakentan ate ko Nenek*, atau tenteram batin, merasakan kedekatan hati dengan Tuhan.

Bila ketiga dimensi tersebut terpenuhi (bisa "dipadukan secara mesrah") maka itulah taraf kehidupan yang dianggap benar-benar bahagia dan sejahtera, baik lahir dan batin, dunia maupun akhirat, manifestasi perolehan *Krik Slamet* di dunia maupun akhi-rat kelak. Itulah sosok kehidupan keluarga dan masyarakat yang mereka idealkan tercerminkan sehari-hari. Tujuan ideal tersebut dianggap sebagai hasil kongkrit dari usaha yang seimbang (*sama lewa*) dari tiga macam kerja yang telah disebutkan di muka, yaitu kerja bagi kehidupan rumah tangga, kerja bagi kepentingan masyarakat, dan kerja penyembahan (peribadan) kepada Tuhan.

Keadaan seimbang tersebut pada analisis akhirnya akan bergantung pada bagaimana kualitas manusia yang menjadi pelakunya sehari-hari. Kualitas manusia inilah yang paling dominan terlontar melalui ungkapan-ungkapan dalam percakapan sehari-hari. Ini bisa dimengerti karena ia bersifat sangat instrumental untuk bagai-

mana menjalani kehidupan sehari-hari guna bisa mencapai tujuan hidup yang diidamkan.

Bagaimanakah kualitas manusia yang dihayatkan itu? Berdasarkan ungkapan-ungkapan, termasuk yang bersifat proposisional, dapat dikonstruksikan adanya empat prasyarat kualitas yang perlu dipenuhi (sebagai prasyarat perantara yang bersifat instrumental) dalam rangka mencapai kualitas kehidupan keluarga dan masyarakat yang diidealkan; dan supaya tiga macam kerja yang menjadi kewajiban eksistensial manusia tetap berjalan seimbang dan saling memilin secara erat. Keempat kualitas prasyarat yang bersifat instrumental tersebut akan dibahas secara satu per satu berikut ini.

Kualitas pertama yang disyaratkan dimiliki ialah *to'* dan *ila'*. Yang disebutkan pertama, *to'*, bisa berarti tahu, trampil, cakap, pandai, cerdas, faham, mengerti, dan sadar. Pengertiannya sangat tergantung pada konteks pembicaraan. Sedangkan *ila'*, padanan katanya dalam bahasa Indonesia adalah *malu*.

Dalam pembicaraan sehari-hari di masyarakat tempat penelitian ini, suatu keberhasilan, siapa pun dan di bidang apa pun, sumber penyebabnya sangat umum dikaitkan dengan faktor *to'* pada diri orang berhasil itu sendiri, dan bukan karena sebab-sebab lain. Sebaliknya, suatu kegagalan dikatakan karena *no to'*; kunci penyebabnya karena kekurangan pengetahuan, ketrampilam, kecakapan, kepan-daian, kecedikan, pemahaman, pengertian atau kesadaran pada diri manusia pelakunya. Karenanya, tuntutan untuk memiliki kualitas pribadi sebagai *tau to'* ("manusia berpengetahuan dan berkesadaran") sangatlah tinggi. Sebab dengan bermodalkan *to'* dipandang bisa mengantarkan seseorang kepada keberhasilan yang

diinginkan. Dan adalah suatu penghinaan besar bila disebut sebagai orang yang "tak tahu apa-apa" (*nonda ade ya pato*).

Itu bisa disebut sebagai corak pandangan yang sangat optimis dalam memandang manusia, karena berhasil atau gagalnya seseorang dikembalikan kepada faktor manusianya itu sendiri, yaitu kepada kualitas pengetahuan, kemampuan dan kesadaran yang dipunyai. Manusia ditempatkan sebagai makhluk yang unggul, hebat, bisa "berdiri tegak di atas kaki sendiri", yang dapat menentukan nasibnya sendiri.

Bersamaan dengan itu, rasa malu atau *ila'* juga sangat menonjol diungkapkan sehari-hari. Umumnya ada empat kategori keadaan yang menyebabkan seseorang merasa dirinya malu, yaitu bila (1) berbuat tercela, atau *ila' boat lenge*, (2) gagal mencapai apa yang telah dicanangkan, lebih-lebih bila yang dicanangkan itu telah diketahui masyarakat luas, atau *ila' boat no dadi*, (3) diremehkan atau dilecehkan keadaan dirinya atau *ila' ya capa' ling tau*, dan (4) tak dihormati atau dihargai orang lain, atau *ila' ya sanonda rasa ling tau*.

Dengan memperhatikan keempat jenis *ila'* yang membuat mereka merasa malu, terlihat jelas bahwa *ila'* tersebut merupakan ekspresi dari rasa keterhormatan diri yang tinggi, yang merupakan sisi lain dari rasa optimisme dalam memandang manusia. Karenanya *ila' & to'* dapat dikatakan sebagai "saudara kembar", dua buah sisi dari satu mata uang yang sama. Keduanya sebagai ekspresi dari pandangan yang menempatkan manusia sebagai makhluk yang tinggi, unggul, hebat dan bermartabat terhormat. Posisi *to' & ila'* semacam itu tak ubahnya dengan suatu proklamasi diri bahwa kedudukan manusia itu tinggi dan memiliki keterhormatan

martabat, yang tak layak direndahkan, baik oleh dirinya sendiri maupun orang lain. Ia bisa disebut semacam "syahadat" yang posisinya sebagai instrumen bersifat sentral dan dasar.

Kualitas kedua yang disyaratkan dimiliki adalah *bau marua dengan & bau batempu ke dengan*. Yaitu bisa setara dengan orang lain (*bau marua dengan*), dan bisa bergabung berperanserta bersama orang lain (*bau batempu ke dengan*). Sasaran kesetaraan (*bau nmarua dengan*) yang dimaksudkan bisa bermacam-macam. Misalnya bisa setara dalam taraf pendidikan, kemampuan seni baca Al-qur'an, sandang, pangan, papan, harta benada, dan sebagainya. Acuannya berdasarkan ukuran umum atau kecenderungan umum yang berlangsung di lingkungan setempat. Sedangkan pemaknaan dari bisa bergabung berperanserta bersama orang lain (*bau batempu ke dengan*) biasanya tak terlepas dari dorongan untuk diperhitungkan atau terperhitungkan oleh orang lain, khususnya paad acara-acara "unjuk kebolehan" di hadapan umum. Mereka yang tak mahir membaca Al-Qur'an, misalnya, biasanya akan "menarik diri" untuk hadir pada acara tadarusan di masjid sepanjang malam bulan Ramadhan; mereka yang demikian itu, biasanya disebut tak dapat bergabung berperanserta bersama orang lain, atau *no bau batempu ke dengan*. Mereka yang karena kemampuannya senantiasa terpakai atau "laku" untuk "unjuk kebolehan" dalam acara-acara masyarakat (*boat desa darat*) biasanya dikatakan sebagai orang yang bisa bergabung berperanserta bersama orang lain, atau *bau batempu ke dengan*.

Kedua orientasi tersebut, *bau marua dengan & bau batempu ke dengan*, dapat dikatakan sebagai "niat" yang ditargetkan untuk dicapai. Ia mencerminkan

suatu "harapan umum" yang biasanya dinyatakan sebagai penjas mengapa suatu usaha, ikh-tiar atau tindakan menjadi kecenderungan; menyekolahkan anak minimal hingga jenjang SMTA, misalnya, pertama-tama adalah karena ingin setara dengan orang lain, yang umumnya memang "berlomba" menyekolahkan anak setinggi mungkin. Mereka yang secara ekonomi kurang mampu juga larut dalam "perlombaan" tersebut, dengan memeras keringat dan "otak" sedemikian rupa, dikarenakan tak ingin tertinggal jauh di belakang orang lain.

Ungkapan lokal seperti *kangenge ke dengan* atau *gantalo ke dengan*, sehari-hari sangat umum dinyatakan sebagai sebab mengapa seseorang bertarget ingin mencapai suatu keadaan tertentu. Kedua istilah tersebut menunjukkan adanya rasa iri dalam arti positif untuk bisa meraih sesuatu sebagaimana orang lain bisa meraihnya. Dalam percakapan sehari-hari biasanya diungkapkan dengan menyatakan "bila orang lain bisa, mengapa kita tidak" (*lamin nya bau, kuda kita no bau*). Di dalam ungkapan yang bernada *kangenge* atau *gantalo* tersebut memang ada semangat kompetisi, tetapi nilai utamanya bukanlah kompetisi itu sendiri. Karena yang disebut *kangenge* atau *gantalo* ialah adanya tekad memacu diri untuk bisa mengikuti jejak (meneladani) keberhasilan orang lain, bukannya untuk berkompetisi dengan orang lain. Arah yang menjadi muara dari *kangenge* atau *gantalo* adalah tujuan kesetaraan, yang sehari-hari disebut dengan *bau marua dengan & bau batempu ke dengan*.

Penggunaan istilah "bisa" dalam konteks kesetaraan tersebut mengisyaratkan suatu optimisme bahwa kesetaraan itu bisa dikejar. Optimisme semacam itu juga ter-ungkap secara simbolik dalam salah satu syair khas Sumbawa, *lawas*, yang

oleh orang Sumbawa dianggap "pasti benarnya" (*nonda sipi*), yaitu seperti berikut ini.

*Ngibar mo burung merpati  
Roso tupang santo ana'  
Tutit sama sopo sifat*

Artinya:

Burung merpati melaju terbang  
Menerobos kawanan burung bangau  
Mengejar kesamaan harkat-martabat

Syair tersebut melukiskan bahwa sekalipun burung merpati itu berukuran tubuh lebih kecil, setelah ia melaju dengan sayap yang dipunyai, kawanan burung bangau yang jauh lebih besar juga bisa dikejar (diterobos) sehingga dirinya berkesetaraan. Itu suatu ungkapan optimisme yang hidup dan dihidupkan di tengah masyarakat setempat khususnya, dan Sumbawa umumnya, terutama dalam upaya membebaskan diri dari ketertinggalan (dari orang lain).

Optimisme semacam itu bisa dimengerti, karena memang ada nilai dasar yang menopang, dan bahkan menjadi sumbernya, yaitu *to' & ila'* yang memproklamasikan dan mempromosikan keunggulan martabat manusia.

Kualitas ketiga yang disyaratkan untuk dimiliki adalah *balong & bakalako*. Padanan kata *balong* adalah bagus, baik, atau elok. Sedangkan padanan kata *bakalako* adalah berguna atau bermanfaat. Ia merupakan dua buah sisi dari suatu mata uang, yang biasanya dinyatakan sebagai kriteria atau acuan terpenting dalam menilai keberhasilan seseorang. Kekayaan yang berlimpah, jabatan yang tinggi, atau pengetahuan yang banyak, dalam ungkapan sehari-hari biasanya dinyatakan tak ada artinya sepanjang orangnya tak baik, dan yang dimiliki tak bermanfaat bagi dirinya

maupun orang lain. Baik dan bermanfaat itu sendiri dikonsepsikan sebagai dua keadaan tak terpisahkan, yang harus bersenyawa satu sama lain laksana dua sisi dari suatu mata uang. Itu tercermin dalam ungkapan sehari-hari, di antaranya seperti dua ungkapan berikut ini.

*Apa tegas balong lamin nonda kalako  
Nonda tuju balong lamin no bakalako*

Artinya:

Apalah artinya bagus bila tak bermanfaat  
Tidak ada gunanya baik bila tak bermanfaat

Kualitas pribadi yang didambakan ialah yang pada dirinya segala-segalanya, tidak kekurangan suatu apa pun (*pangnya mo sarea riri, nonda ampo ade tu buya*), suatu kualitas paripurna, dan inilah makna hakiki dari ungkapan simbolik *nyir tama telu* ("tiga kelapa menyatu menjadi satu") maupun apa yang disebut *tau karepan* (orang terhormat). Idealisasi seperti itu tak terlepas dari ide dasar *krik slamat*, yang mendambakan suatu kehidupan penuh anugerah dan keselamatan, di dunia maupun akhirat; ia sekaligus sebagai pancaran dari keyakinan bahwa manusia itu "bertugas atas nama Tuhan" (*pegentan Ala Tala*) di muka bumi, yang jiwa-raganya (*tubuparana*) memancarkan sifat-sifat terpuji Allah SWT.

Dengan demikian, kualitas *balong & bakalako* dapat dikatakan sebagai arah, kemana proklamasi diri (*to' & ila'*) serta niat kesetaraan (*bau marua dengan & bau batempu ke dengan*) harus diayunkan. Ia semacam "kiblat" tempat kepala di tundukkan ("disujudkan") guna mendapatkan *krik slamat* (anugerah dan keselamatan hidup, dunia maupun akhirat). Sejiwa dengan itu, ada suatu keyakinan bahwa sumber dari semuanya itu adalah hati, dan bila hati itu baik maka akan baik-

lah segenap perbuatannya. Karenanya bisa difahami bila terdapat suatu ungkapan setempat yang menyatakan *balong ate, balong mate*, yang maknanya, manusia yang berhati baik, matinya juga baik.

Sejalan dengan itu, kualitas *to' & ila'* yang pada dasarnya memproklamirkan dan mempromosikan ketinggian martabat manusia barulah barenilai (baik dan bermanfaat) bila bisa menempatkannya sebagai anugerah yang membawa keselamatan: *balong & bakalako*. Begitu pula dengan "niat" kesetaraan (*bau marua dengan & bau batempu ke dengan*). Ia barulah berharga dan dihargai sepanjang kualitas pribadi yang baik dan bermanfaat tetap terpertahankan.

Kualitas keempat yang disyaratkan untuk dimiliki ialah *kameri kamore & saling sanyaman ate*. Istilah *kameri kamore* berarti gembira ria atau suka ria. Sedangkan *saling sanyaman ate* berarti saling menyenangkan hati. Di sisni, suasana hati yang cerah, gembira, sejuk dan nyaman menjadi tekanan utama. Mengapa?

Jawabnya terletak pada keyakinan bahwa di hati itulah sumber "penyelamat" perjalanan hidup manusia. Akal fikiran yang tumpul (*tumpil otak*), cakrawala fikir yang semit (*sekat fikir-tangar*), dan perbuatan yang tak senonoh (*boas/pana polas*), kesemuanya dianggap sebagai akibat saja dari suasana hati yang tak cerah. Ada lima ungkapan yang dalam percakapan sehari-hari banyak dilontarkan berkenaan dengan pentingnya suasana hati, yaitu:

*Sakit nyaman pang ate*  
*Susa senang pang ate*  
*Lenge bulong pang ate*  
*Ate modo rea*  
*Kalis ate sarea riri*

Artinya:



Sakit atau nyaman berada di hati  
 Susah atau senang berada di hati  
 Baik atau buruk berada di hati  
 Hati adalah obat tiada tara  
 Segala hal bersumber dari hati

Manifestasi sehari-hari dari *kameri kamore & saling sanyaman ate* itu memang terlihat sangat kental, baik dalam dunia kesenian, aktivitas kerja, pergaulan keseharian, pesta/upacara, dan lebih-lebih pada acara-acara yang bersifat *pameri* (seperti kerapan kerbau, pacuan kuda, dan sebagainya). Nafas kesukariaan senantiasa menonjol, seolah-olah tidak ada tempat untuk susah dan sedih.

Keadaan demikian itu, yang secara luas juga tercermin pada kelompok masyarakat suku Sumbawa umumnya, oleh pengamat luar maupun dalam yang kurang menghayati tak jarang "dicap" sebagai sosok masyarakat yang suka ber-senang-senang dan santai, kesukaannya "ngobrol hua-haha" (*bagea*). Kesan tersebut memang ada benarnya, namun maknanya bukanlah senegatif yang dibayangkan. Malah, *kameri kamore & saling sanyaman ate* itu lebih merupakan refleksi dari sikap dan terapi hidup yang optimistik, guna memberi "nafas segar" kepada dirinya maupun orang lain.

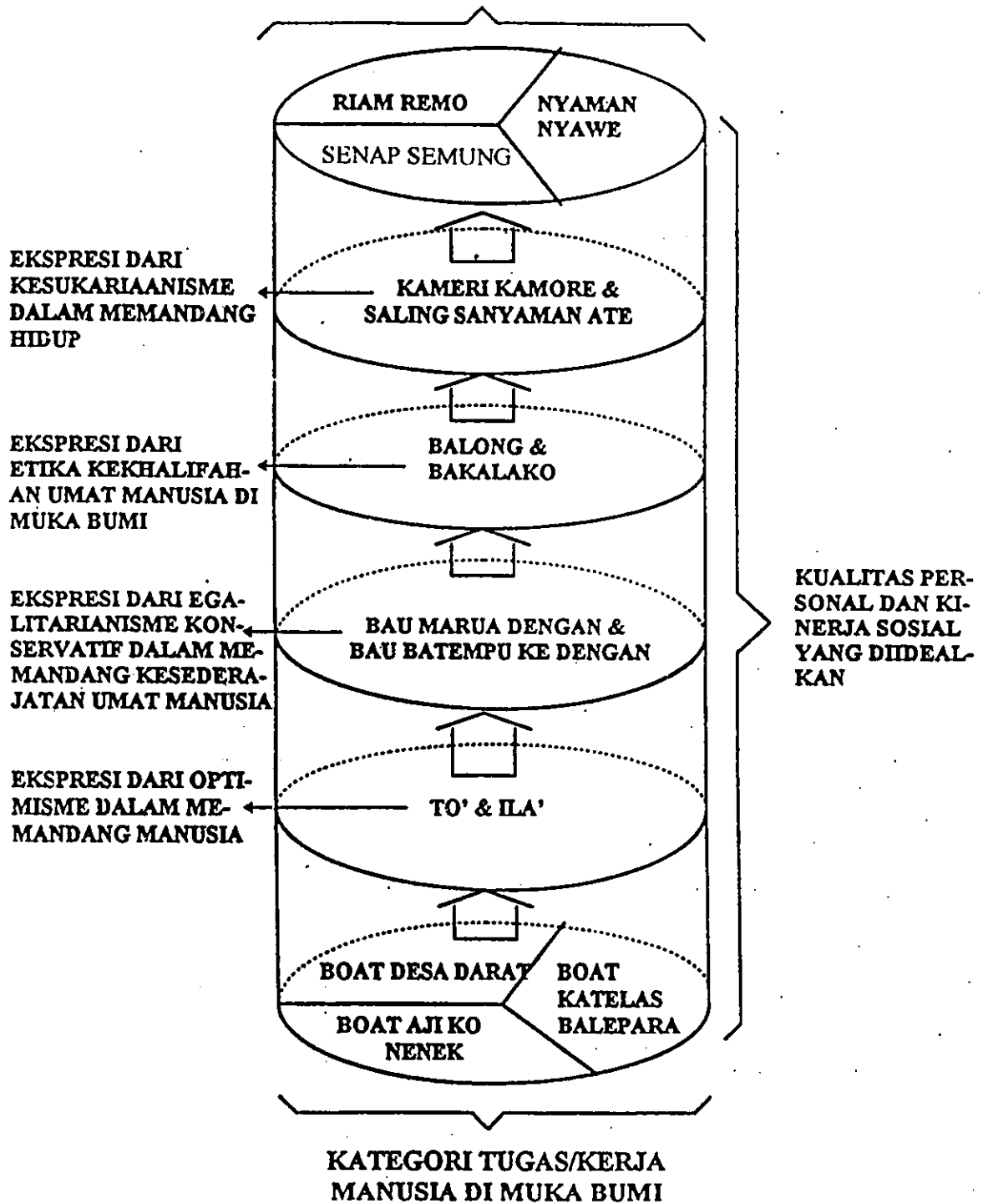
Dalam konteks itulah letak makna lain dari *karente* (kata hikmah) yang telah disebutkan di muka, yang menandakan perlunya saling mengunjungi antarteman (*sa-ling ene'*), menjenguk orang sakit (*saling jangau*), mendatangi keluarga yang tertimpa kematian (*saling nong*), membantu memikul beban keluarga yang mempunyai "hajat" (*saling angkat*), dan membantu meringankan apa yang dirasakan berat oleh orang lain (*saling samogang*). Karenanya, *kameri kamore & saling sanyaman ate* memang merupakan dua buah sisi dari suatu mata uang, se-

bagai refleksi dari pandangan yang tidak hanya optimis, tetapi juga suka ria dalam memandang kehidupan duniawi ini.

Keempat corak kualitas personal dan kinerja sosial yang telah disebutkan di muka, masing-masing (secara berurutan) bisa disebut sebagai "syahadat" (proklamsi keunggulan martabat), "niat", "kiblat", dan "nafas" yang dijadikan orientasi instrumental di tingkat kebijaksanaan praktis guna mencapai kualitas kehidupan idaman yang tiada banding : *Krik Slamet*. Salah seorang informan mengisyaratkan bahwa keempat corak kualitas tersebut bolehjadi merupakan pancaran *ragaman sembayang* ("pola dasar sholat umat Islam"), yang masing-masingnya disimbolkan oleh pola gerakan tubuh "berdiri", "ruku", "sujud" dan "duduk" sewaktu menjalankan ibadah sholat. Benar atau tidaknya tentu saja memerlukan suatu kajian tersendiri. Yang jelas, ia berada dalam bingkai pandangan hidup *Krik Slamet*, yang karenanya, satu sama lain tak terpisahkan, melainkan kait mengkait sebagai suatu keutuhan. Gambaran keutuhannya seperti terlihat pada Gambar 6.2.

Sebagai suatu keutuhan, gagasan fundamental dari pandangan hidup *Krik Slamet* ialah menempatkan manusia sebagai makhluk, yang sekalipun secara fisik kecil, tetapi hakikat dirinya "besar" dan "terhormat". Salah satu ungkapan sufistik setempat menyatakan *Ala Tala ada pang kita*, yang artinya "Allah SWT berada pada diri kita".

**KUALITAS KEHIDUPAN KELUARGA  
DAN MASYARAKAT YANG DIIDEALKAN**



**GAMBAR 6.2  
GAMBARAN UTUH PANDANGN HIDUP KRIK SLAMAT**

Itu sungguh suatu proklamasi diri yang "luar biasa", yang karenanya, sangat mungkin *rea/rango* yang disebutkan di awal bagian ini merupakan ungkapan simbolik yang mengalir dari pandangan hidup mereka (*Krik Slamet*). Dan barangkali bukan suatu kebetulan pilihan nama "Sumbawa Besar" yang diberikan kepada ibu kota Kabupaten Sumbawa. Padahal, secara fisik, besar kotanya hanya kecil mungil saja, tak ubahnya seperti ibu kota kecamatan di Jawa.

### 6.3. TIPOLOGI BUDAYA KERJA SETEMPAT

Sehari-hari, di tempat penelitian ini bisa disaksikan adanya petani-petani yang tergolong pekerja keras. Mereka bukan sekedar rajin atau tekun (*akin/yakin*) dalam bekerja. Melainkan rajin dan tekun yang disemangati oleh panggilan jiwa untuk mengoptimalkan fungsi produksi dari sumber-sumber daya (lahan pertanian, ternak, tenaga, waktu) yang tersedia atau dipunyai. Atau disemangati oleh jiwa optimalisasi terhadap sumber daya produksi yang dipunyai. Karena pada diri mereka memang terdapat rasa *bagantuna* (padanan kata *eman*, Jawa) bila tak mendayagunakan seoptimal mungkin sumber-sumber daya yang dipunyai. Kualitas "tahan bantingan" juga melekat dalam diri mereka. Rintangan-rintangan alam seperti terik mata hari, lebat hujan, dan bahkan gelap malam acapkali tak "digubris", dikalahkan oleh kemauan kerjanya yang memang tinggi. Sosok petani semacam itu disebut *kiak* dalam termonologi setempat.

Di antara petani *kiak* tersebut ada yang sehari-hari sering disebut *tau no bin keban*, atau "orang tak meninggalkan kebun". Karena relatif jarang meninggalkan kebun, mereka (oleh sementara orang) digelari "Dea Kebe" ("Raden Kebun").

Sebutan "orang tak meninggalkan kebun" itu sesungguhnya lebih merupakan ungkapan simbolik yang dikenakan kepada pekerja keras, rajin dan tekun, yang sehari-hari tetap tekun menggarap lahan kebun yang dipunyai, sekalipun di tengah berbagai kesibukan lain, seperti menggarap sawah, beternak, menunaikan tugas-tugas kemasyarakatan, dan sebagainya. Kebun mereka tak dilerantarkan atau digarap seadanya saja, melainkan ditekuni secara sungguh-sungguh sehingga tak ada "sejengkal" tanah pun yang tidak termanfaatkan. Pagarnya juga dibuat kokoh sedemikian rupa sehingga tak bisa diterjang oleh hewan pengganggu tanaman, seperti kerbau, sapi, kuda, dan babi hutan. Juga dipantau sesering mungkin, baik siang maupun malam sehingga dari waktu ke waktu bisa mengetahui bagaimana keadaan kebun beserta segenap tanaman yang dipunyai.

Salah satu contohnya tercermin pada Hoce, petani berusia 30-an tahun, ayah dari 3 orang anak. Petani ini, di samping bertani padi dan kedelai sawah, juga bertani kacang hijau *gempang*. Sewaktu penelitian ini berlangsung, dia juga ikut berladang pada kawasan hutan di sekitar kebunnya. Dengan ragam aktivitas bertani yang se-demikian itu, maka siklus kerjanya sudah harus berawal bulan September (saat mengawali kegiatan berladang), dan baru berakhir bulan Juli (saat usai panen kedelai sawah) tahun berikut. Suatu putaran aktivitas kerja yang boleh dikatakan

tiada henti. Walaupun begitu, kebunnya tak pernah luput dari perhatian, dari hari ke hari.

Itu suatu penanda dari petani *kiak* yang memang condong bekerja maksimal untuk mengoptimalkan fungsi produksi dari sumber-sumber daya yang dipunyai, termasuk lahan kebun yang tersedia. Itu akan semakin tampak bila menilik sosok kebun yang ditekuni Hoce sehari-hari. Kebun tersebut luasnya sekitar 0,25 ha, berjarak sekitar 1,5 km dari kampung (Poto). Ia tidak hanya difungsikan sebagai tempat menanam tanaman keras, tetapi juga untuk menanam tanaman musiman. Malah, juga difungsikan sebagai tempat beternak ayam kampung. Tanaman keras/berumur panjang ditempatkan di bagian pinggir, mengelilingi areal kebun bagian dalam. Jenis tanaman beragam, di antaranya mangga, kelapa, nangka, jambu mente, jambu klutuk, pepaya, pisang, dan jeruk nipis. Sedangkan tanaman musiman di tempatkan pada keseluruhan bagian tengah kebun, yang jenisnya meliputi jagung, ketela pohon, ketela rambat, dan kacang tanah. Tanaman-tanaman seperti lombok dan terong tersebar di sekeliling *bale keban* ("rumah kebun"). Dalam pandangan Hoce, *kadadik keban ama na tu kabuk loto lako sarea riri*, yang artinya "menekuni kebun agar tak menghabiskan beras untuk segala keperluan".

Untuk pengamanan kebun, terutama saat ditinggalkan, dia menempatkan dua ekor anjing pemburu, yang siap menggonggong dan mengejar, terhadap hewan ataukah orang yang hendak masuk. Dengan begitu, kebunnya relatif aman, khususnya dari gangguan babi hutan, yang memang cukup banyak di kawasan hutan di sekitar kebun tersebut. Hanya saja, anjing itu sendiri juga menuntut pemeliharaan ter-

sendiri, dengan memberinya pakan/minum setiap hari. Begitu pula dengan ayam kampung yang dipelihara di kebun tersebut. Karenanya, menjadi sangat wajar bila Hoce meluangkan banyak waktu di kebun setiap hari. Sekaligus menjadi cocok pula dengan sebutan *tau no bilin keban* yang diberikan kepada Hoce beserta petani-petani lain yang serupa. Yang jelas, ia merupakan contoh sosok dari petani berbudaya kerja *kiak*, yang jauh dari citra malas (*lemong*) atau enggan kerja (*saga'*).

Yang termasuk juga ke dalam kategori petani berbudaya kerja *kiak* adalah mereka yang lazim disebut *tau nonda tedu ne ima*, atau "orang yang kaki tangannya tak mau mengganggu". Mereka ini, konon sejujur badannya terasa pegal-pegal bila tak ada yang dikerjakan sehari-hari. Karenanya, mereka aktif menciptakan apa yang mungkin dikerjakan sehari-hari, dan bukan sekedar menunggu datangnya suatu pekerjaan. Mereka juga tak ingin menyia-nyiakan suatu kesempatan yang bisa mendatangkan hasil ekonomis tertentu. Oleh sebab itu, mereka juga disebut *tau gegan ko boat*, atau "orang yang penuh inisiatif membuat peluang kerja".

Salah satu ilustrasi dan representasinya terlihat pada sosok Mudis, yang sehabis sholat magrib langsung berangkat ke sungai membawa alat penangkapan ikan berupa "jala lempar" (*ramang*). Itu dilakukan karena ketika melintasi sungai menjelang tenggelam mata hari, sepulang dari kandang kerbau, ia menyaksikan riak air (*belas*) yang dikarenakan gerakan ikan di permukaan air. Ia berangkat seorang diri dengan mengikatkan sebuah keranjang berukuran sedang (*monyeng*) dipinggangnya. Ia baru pulang sekitar jam 20,30 dengan membawa sekeranjang ikan mu-

jair hasil tangkapannya. Itu terjadi minggu-minggu awal musim penghujan, saat air sungai setempat mulai mengalir, dan orang lain belum terpikir untuk mencari ikan di sungai. Itulah salah satu karakteristik perilaku *kiak* yang melekat pada diri Mudis, yang tak ingin menyalahkan peluang bernilai ekonomis yang tersedia.

Petani yang disebutkan terakhir ini, *Mudis*, memang tergolong petani yang "kaki tangannya tak mau menganggur". Kegiatan utamanya sebagai petani adalah bertani padi serta kedelai sawah, bertani kacang hijau *gempang*, dan beternak (kerbau dan kuda). Kebun dan *angkuk* yang dipunyai hampir seluruhnya ditangani oleh Sahid, mertuanya, yang juga tergolong *tau no tedu ne ima*, padahal usianya sudah 70-an tahun. Sekalipun ia tak berladang seperti Hoce, dan terlepas dari pekerjaan menggarap kebun, namun volume pekerjaannya sangat berat dan juga padat, karena sawah dan *gempang* yang digarap relatif luas; lahan sawah sekitar 2,0 ha, dan lahan *gempang* sekitar 2,5 ha. Dan, lokasi lahan *gempang* sekitar 7 km dari tempat permukiman mereka. Padahal, kegiatan bertani padi sawah dan bertani kacang hijau *gempang* berhimpitan waktunya. Bisa dibayangkan betapa penting aktivitas kerja Mudis ini, khususnya ketika mulai masuk musim penghujan hingga bulan juli (saat panen kedelai sawah) di paruh pertama musim kemarau.

Walaupun demikian, ia masih "membuat kerja baru", dengan memanfaatkan pematang sawah untuk menanam kacang panjang. Sewaktu penelitian ini berlangsung, terlihat sepanjang kurang lebih 300 meter pematang sawah yang ia manfaatkan untuk tanam kacang panjang, dengan jumlah pohon sekitar 400-an. Setiap pohon dipancangkan batang kayu setinggi kurang lebih 2 meter, untuk tempat mer-



ambat kacang panjang (disebut *turis* dalam istilah setempat). Kayunya ditebang di hutan setempat, dan itu dipersiapkan jauh sebelum tanam, yaitu sebelum masuk musim penghujan; itu sebagai salah satu aktivitas kerja di musim kemarau, saat berbagai aktivitas lain relatif longgar. Sebelum dipancangkan sebagai *turis*, kayu tersebut dihimpun dengan posisi berdiri di sepanjang selak rumpun pisang di halaman rumah. Pada saat mulai membajak sawah, setiap ke sawah kayu bakal *turis* tersebut dipikul sepikul demi sepikul hingga habis, dan memancangkannya di pematang sawah pada saat tengah hari, mengambil waktu jeda kegiatan membajak.

Sosok Mudis, petani berusia 40-an tahun dan ayah dari tiga orang anak ini memang terlihat sesuai dengan sebutan *tau no tedu ne ima*. Ia juga mempunyai kebiasaan untuk menukangi sendiri (kayu dan bangunan) berbagai keperluan rumah tangga yang mampu ditangani, seperti membangun kamar mandi, membuat berbagai peralatan atau perlengkapan kerja yang terbuat dari kayu atau bambu, dan termasuk juga menukangi bangunan rumah (rumah panggung) yang sedang direnovasi ketika penelitian ini berlangsung. Ia melayani pula teman-temannya yang mengahjatkan bantuan keahliannya sebagai tukang, dengan kompensasi upah uang maupun tidak. Prestasi ekonomi rumah tangganya yang menanjak pesat, dari lapisan bawah ke lapisan atas, dan kemampuan membiayai kedua anaknya yang sedang duduk di bangku perguruan tinggi (sorang pada salah satu perguruan tinggi negeri di Mataram Lombok, dan yang seorang lagi pada salah satu perguruan tinggi negeri di Malang) tentunya tak terlepas dari sosok dirinya yang memang *kiak*.

Selain *tau no bilin keban* dan *tau no tedu ne ima*, ada satu lagi yang biasanya diasosiasikan ke dalam lingkaran petani *kiak*, yaitu mereka yang disebut *kuat kawa enti boat*. Diberikan sebutan atau predikat tersebut karena sosok perilaku kerjanya tergolong *kuat* sekaligus betah (*kawa*). Mengolah tanah sawah seluas 0,5 ha hingga siap tanam, misalnya, maksimal diselesaikan 10 hari, sementara petani-petani lain antara 12 hingga 16 hari kerja. Itu dikarenakan kualitas mereka yang *kuat kawa*. Dibandingkan dengan petani-petani lain, mereka biasanya lebih awal ketika memulai kegiatan kerja di pagi hari, dan lebih belakangan mengakhiri kegiatan kerja di sore hari. Juga lebih cekatan (*pragas*) ketika kerja. Mereka yang tergolong *kuat kawa* ini biasanya tak peduli dengan hujan lebat atau sengatan terik mata hari sewaktu kerja, jarang mau mengasuh, apalagi "santai-santai" ketika sedang kerja.

Salah seorang contohnya adalah Ahman, petani berusia hampir 60-an tahun, ayah dari 6 orang anak, dan kakek dari 7 orang cucu. Ia masih menjadi tulang punggung kehidupan ekonomi rumah tangga, termasuk untuk menghidupi anak/menantu beserta cucu yang masih menumpang dengannya. Sawahnya relatif sempit, tak lebih dari 0,10 ha, dan tak memiliki lahan kebun. Lahan *gempang* dipunyai, dengan luas sekitar 0,5 ha. Karenanya, ia aktif menawarkan jasa sebagai penggarap sawah maupun kebun orang lain, apakah dengan kompensasi upah uang ataukah bagi hasil. Dia tak pernah sepi garapan semacam itu, dari tahun ke tahun, karena para pemberi kerja menyukai sosok perilaku kerjanya yang memang *kuat kawa*. Sekalipun ia kurang tidur, misalnya karena mengikuti acara tertentu di malam hari, kehadirannya di sawah atau kebun tempat kerja (pada pagi hari) biasanya

tetap lebih awal dibandingkan kebanyakan petani lain yang tidurnya relatif cukup di malam hari. Suatu cerminan *kuat kawa* yang memang sesuai sebagai predikat dirinya sehari-hari.

Di antara mereka yang tergolong berbudaya kerja *kiak* seperti dicontohkan di muka memiliki sejumlah pegangan (*parenti*), yang dapat dikatakan sebagai gambaran *practical conciousness* dan *discursive conciousness* pada diri mereka. Karena yang disebut *parenti* itu umumnya terlontar secara spontan dalam percapaian sehari-hari, berisi prinsip-prinsip yang dipegang sebagai alasan dasar mengapa mereka berpola kerja tertentu. Di kalangan petani *kiak*, yang sangat umum dilontarkan sebagai *parenti* adalah:

*Mata ano no si tari tau*  
*Ujan ai no si tari tau*  
*Pameli nyaman kasakit*  
*Kadadik keban angkum, ama na kabuk loto*  
*Apa ade tu rasa, lamin no tu tutu' enti boat*  
*Boat no roa tu bilin tokal*  
*Muntu tu tekar, no kena tu ota-ota enti boat*

Artinya:

Mata hari tak akan menunggu kita  
 Hujan dan air tak akan menunggu kita  
 Ongkos kenyamanan adalah bersusah payah  
 Tekuni kebun agar tak hamburkan beras  
 Kita merasakan apa, bila tak sungguh-sungguh kerja  
 kerja tak boleh dijadikan kegiatan sambilan  
 Senyampang segar bugar, tak benar kerja secara santai

Perilaku kerja atau budaya kerja yang bertolak-belakang dengan *kiak* tadi ialah *ota-ota*. Orang atau pelakunya disebut *tau ota-ota*. Mereka ini, oleh petani lain digolongkan malas (*lemang*), atau enggan terhadap kerja maupun sewaktu kerja (*saga'*). Tetapi yang lebih utama adalah kurang *panguit*, atau kurang tergerak

untuk mengoptimalkan fungsi produksi dari sumber-sumber daya yang tersedia atau dipunyai. Yang termasuk dalam kategori *ota-ota* adalah mereka yang biasanya disebut (1) *tau no satepang diri ko boat*, (2) *tau nonda patu tua ko boat*, dan (3) *tau alis/lawo ne ima enti boat*.

Yang disebutkan pertama, *tau no satepang diri ko boat*, adalah petani-petani yang merasa dirinya kurang pantas melibatkan diri ke kerja kasar atau berlumpur. Pacul atau parang jarang dipegang sehari-hari. Apa lagi membajak di sawah. Terlebih lagi menggarap lahan *gempang* dan/atau berladang, yang tuntutan kerjanya jauh lebih "gila" dibandingkan bertani sawah atau kebun. Contoh sosoknya tercermin pada diri Asta, petani berusia 30-an tahun, ayah dari tiga orang anak. Ia sehari-hari dijuluki "tauke". Julukan tersebut konon bersumber dari perilaku kerjanya yang "menyerupai pegawai", padahal ia bukanlah pegawai. Karena sulit memberikan julukan yang "pas", akhirnya dipakai sebutan "tauke", karena ketetulan istrinya membuka kios barang keperluan sehari-hari di rumah. Sementara Asta sendiri lebih banyak menganggur, dan banyak berteman dengan "golongan pegawai".

Asta mempunyai lahan pekarangan terluas di lingkungan masyarakat setempat. Luasnya mencapai 0,25 ha, dan dapat dikatakan sebagai pekarangan yang sekaligus berstatus sebagai kebun; itu dimungkinkan karena rumah Asta berada di bagian pinggir kampung. Lahan seluas itu terlihat terbuka tanpa tanaman, terkecuali rumput liar. Tanaman hanya terdapat di bagian depan rumah, yang terdiri dari dua pohon jambu bengkak, satu pohon kelapa, dan satu pohon mangga. Lahan

kebunnya di seberang sungai, berjarak ratusan meter saja dari rumah juga relatif "diterlantarkan". Padahal kebun tersebut termasuk kebun kelas I, dan luasnya mencapai 1,0 ha. Kadang-kadang saja kebun itu dikunjungi, dan terutama oleh anak bungsunya (siswa SMP) atau oleh istrinya, khususnya bila hendak memetik buah/daun pisang, nangka, "bambu muda" (*rebong*), dan sebagainya. Keseluruhan tanaman di kebun tersebut merupakan peninggalan generasi terdahulu. Ruang lapang di kebun tersebut terlihat ditanami jagung, ketela rambat, dan kacang tanah, namun bukan oleh Asta sendiri, melainkan orang lain yang kebetulan masih kerabat dekat. Kegiatan bertani padi serta kedelai sawah tak dikerjakan sendiri, melainkan diupahkan ke petani *kiak* yang tergolong *kuat kawa*, dan Asta tinggal menunggu hasilnya di rumah. Karenanya, julukan "tauke" sedikit banyak memang sesuai dengan sosok diri Asta yang *no satepang diri ko boat* (tak merasa pantas menceburkan diri pada pekerjaan kasar dan berlumpur).

Yang disebutkan kedua, *tau nonda patu tua ko boat*, adalah mereka yang kurang bersungguh-sungguh terhadap kerja dan sewaktu kerja. Tak tergerak untuk bekerja secepatnya, atau sebaik mungkin guna mengoptimalkan fungsi produksi dari sumber daya yang dipunyai. Kepedulian terhadap tugas atau kewajiban kerja tergolong setengah-setengah. Bekerja cenderung "asal-asalan", tak sepenuhhati. Citra bekerja asal-asalan bercampur rasa enggan kerja melekat dalam diri mereka yang disebut *tau nonda patu tua ko boat*. Karenanya, lahan pertanian mereka cenderung kurang digarap atau ditekuni sebagaimana layaknya. Tak terpencar rasa *bagantuna* (pemikiran optimalisasi) terhadap potensi produksi dari sumber daya (lahan pertanian) yang dipunyai. Bertani padi atau lainnya cenderung dilakukan se-

cara asal-asalan, baik pengolahan tanah maupun proses perawatannya. Dengan demikian, perolehan hasil produksi usahatani condong di bawah ukuran umum yang dicapai kebanyakan petani lain.

Salah satu contohnya tercermin pada sosok Filas, petani berusia 20-an tahun, lulusan SMTA, dan ayah dari seorang anak. Ia terlihat lebih sering duduk-duduk bersama ibu-ibu di hadapan rumahnya, sementara petani-petani lain berada di lahan pertanian masing-masing. Yang terlihat lebih sering ke sawah atau kebun justru mertua Filas, yang sebenarnya tak terlampau dapat diandalkan lagi tenaganya. Dia lebih memosisikan diri sebagai pendamping mertua daripada sebaliknya. Lebih dari itu, sawah mereka yang kurang lebih seluas 3,0 ha, yang digarap sendiri hanya 1/10; sisanya disewakan, karena merasa tak akan tergarap bila ditanгани sendiri.

Kegiatan-kegiatan yang bersifat *pameri*, seperti pacuan kuda, kerapan kerbau, dan sepak bola tak mau ketinggalan, dan tak segan-segan meninggalkan aktivitas kerja yang seharusnya ditangani di sawah atau kebun. Lahan kebun yang dipunyai hanya berjarak ratusan meter dari kampung, dan sangat jarang ia menyempatkan diri untuk memantau kebun tersebut; luas kebun tersebut sekitar 0,20 ha, dan tergolong kebun kelas I. Sewaktu kegiatan tanam padi berlangsung di sawah kepunyaan Taufik, ia terlihat ikut serta dalam kegiatan tersebut, namun sebentar-sebentar mengasuh, sehingga dikomentari petani lain dengan kata-kata *yam pakalu tau ada kanadi* ("bergaya orang berpangkat"). Komentar semacam itu terlihat disambut oleh Filas dengan senang hati, tanpa kesan jengkel atau marah.



Sejumlah petani menilai, andaikan Filas mau bersungguh-sungguh memikul tanggung jawab menggarap lahan pertanian yang dipunya, maka kehidupan ekonomi keluarganya akan jauh lebih makmur dibandingkan keluarga tani yang lain. Sebab berdasarkan luas sawah, Filas termasuk dalam lapisan puncak, meskipun bukan orang nomor satu. Itu sekedar suatu pengandaian. Sebab yang terjadi dalam kenyataan justru bertolak belakang. Yang menikmati kenyamanan hidup secara ekonomi justru para petani yang dari tahun ke tahun menyewa sawah Filas. Itu dikarenakan kurangnya *panguit* (dalam istilah masyarakat setempat) pada diri Filas, yaitu jiwanya kurang terpanggil untuk mengoptimalkan fungsi produksi dari sumber daya yang dipunyai. Hal tersebut juga "setali tiga uang" dengan istrinya, *Usi*.

Yang disebutkan ketiga, *tau alis/lawo ne ima*, adalah mereka yang kaki tangannya serba lamban dan kurang betah dalam aktivitas kerja. Ini kebalikan dari petani *kiak* yang tergolong *kuat kawa*. Ini tercermin pada diri Tamal, petani berusia 30-an tahun, ayah dari tiga orang anak. Ia memang tak tahan bekerja keras dan berat, karena memang tak terbiasa kerja ketika masa anak-anak dan remaja. Setelah berkeluarga, akibat tuntutan kehidupan ekonomi rumah tangga, mau tak mau melibatkan diri pada kegiatan kerja secara langsung.

Pada diri Tamal tersebut tak terdapat rasa kurang pantas untuk menceburkan diri pada pekerjaan kasar dan berlumpur sebagaimana yang disebutkan pertama (*tau no satepang diri ko boat*). Ia terlihat terjun langsung pada pekerjaan kasar dan berlumpur, namun aktivitas kerjanya semacam apa yang disebutkan oleh orang Jawa *alon alon asal kelakon* (perlahan-lahan, asalkan terlaksana). Akibatnya,

petak sawahnya tak sepenuhnya dapat tertanami, khususnya yang di kawasan sawah tadah hujan Orong Sameri. Kebun yang bersebelahan dengan sawah tersebut terlihat relatif lengang, akibat aktivitas tanam (tanaman keras) yang berlangsung sedikit demi sedikit, dari tahun ke tahun. Tanaman yang sudah ditanam agak banyak adalah kelapa, yang mencapai 10 pohon. Selebihnya hanya berjumlah 1-2 pohon, seperti jambu mente, jeruk manis, jeruk nipis, dan nangka. Pada ruang lengang yang masih relatif luas tersebut juga ada yang dimanfaatkan untuk menanam lombok dan terong, namun jumlahnya hanya puluhan batang saja.

Tanaman yang terlihat menonjol jumlahnya adalah srikaya. Ia tumbuh karena bijinya ditaburkan begitu saja pada lereng bukit di bagian luar kebun Tamal, dan jumlahnya diperkirakan mencapai 300 pohon. Beberapa di antaranya sudah mulai berbuah. Itu lebih dikarenakan kemurahan alam, sebab biji srikaya memang sangat gampang tumbuh dan tahan terhadap terik mata hari; ia tak memerlukan perawatan "apa-apa", asalkan bijinya menyentuh tanah biasanya akan tumbuh dengan baik sepanjang tak ada yang mencabut.

Mereka yang tergolong berbudaya kerja *ota-ota*, yang kurang tergerak hatinya untuk mengoptimalkan fungsi produksi dari sumber-sumber daya yang dipunyai, seperti sosok petani yang dicontohkan di muka juga memiliki sejumlah pegangan (*parenti*), yang sedikit banyak memang condong berlawanan dengan *parenti* petani-petani *kiak*. Yang menonjol dinyatakan secara spontan dalam percakapan sehari-hari adalah :

*Kenang kuda tu basabowe enti boat, masi si ada nawar  
Nawar nan, nawar kita si*



*Tau kuat kawa enti boat, tau sasakit diri  
Pida puak po isi tian tau, kuda tu kapasir lalo ko boat  
Tau nonta tedu ne ima, tau no kananta diri  
Apa ade tu buya, tu kapasir lalu ko boat*

Artinya:

Buat apa kerja habis-habisan, toh besok masih ada waktu  
Hari besok itu, juga kepunyaan kita  
Orang kuat dan betah kerja, orang yang menyiksa diri  
Isi perut kita tak seberapa, mengapa kerja berlebihan  
Orang tak henti bekerja, orang tak kasihan pada dirinya  
Yang dicari apa, kok harus kerja berlebihan

Antara kutub petani *kiak* dan kutub petani *ota-ota* terdapat petani-petani yang biasanya disebut petani *teping jangka*. Mereka tak dapat dimasukkan dalam kategori *kiak*. Juga tak dapat dikelompokkan ke dalam kategori *ota-ota*. Mereka ini berada antara keduanya. Karenanya, mereka disebut petani *teping jangka*, atau petani "cukupan". Orientasi dan semangat untuk mengoptimalkan fungsi produksi dari sumber-sumber daya yang dipunyai berada pada tingkat *sedang*, tidak terlampau tinggi sebagaimana kecenderungan petani *kiak*, namun juga tidak serendah petani *ota-ota*.

Sosok petani *teping jangka* ini seperti tercermin pada Habo, petani berusia 50-an tahun, ayah dari 4 orang anak, dan kakek dari 2 orang cucu. Ia tergolong cukup tekun dan rajin ketika kerja, serta tak terdapat keengganan terhadap kerja. Kegiatan utamanya sebagai petani adalah bertani padi serta kedelai sawah, bertani kacang hijau *gempang*, dan beternak kerbau serta kuda. Itulah yang diutamakan dalam aktivitas kerjanya, dan tak seberapa menekuni kedua petak lahan kebun yang dimiliki. Padahal, lahan kebunnya tergolong kelas I, dan luas keduanya mendekati 0,5 ha. Yang terlihat dipedulikan Habo hanyalah kondisi pagar dari kedua petak

kebun tersebut; jangan sampai pagar kebun rusak atau roboh sehingga menjadi "kebun terlantar" (*keban talo*). Tanaman di kedua kebun Habo umumnya tanaman lama, warisan generasi sebelumnya. Beberapa saja yang ditanami sendiri oleh Habo, seperti sejumlah pohon pisang. Juga terlihat ruang lapang atau lengang yang tak dimanfaatkan. Yang lebih sering ke kebun, baik untuk memantau maupun memetik hasilnya adalah istri Habo, *Ita*.

Sekalipun kerjanya terlihat tekun, namun Habo tak tampak "memaksakan diri" sebagaimana petani-petani *kiak*. Berangkat membajak ke sawah, misalnya, biasanya saat mata hari telah terbit. Tak seperti petani-petani *kiak*, yang berangkat kerja sewaktu masih *rimum*, yaitu sekitar setengah jam atau lebih menjelang terbit mata hari. Juga tak seperti petani *ota-ota*, yang kadang-kadang jam 7.00 dan bahkan lebih, baru tampak menyeberangi jembatan sungai ke arah sawah.

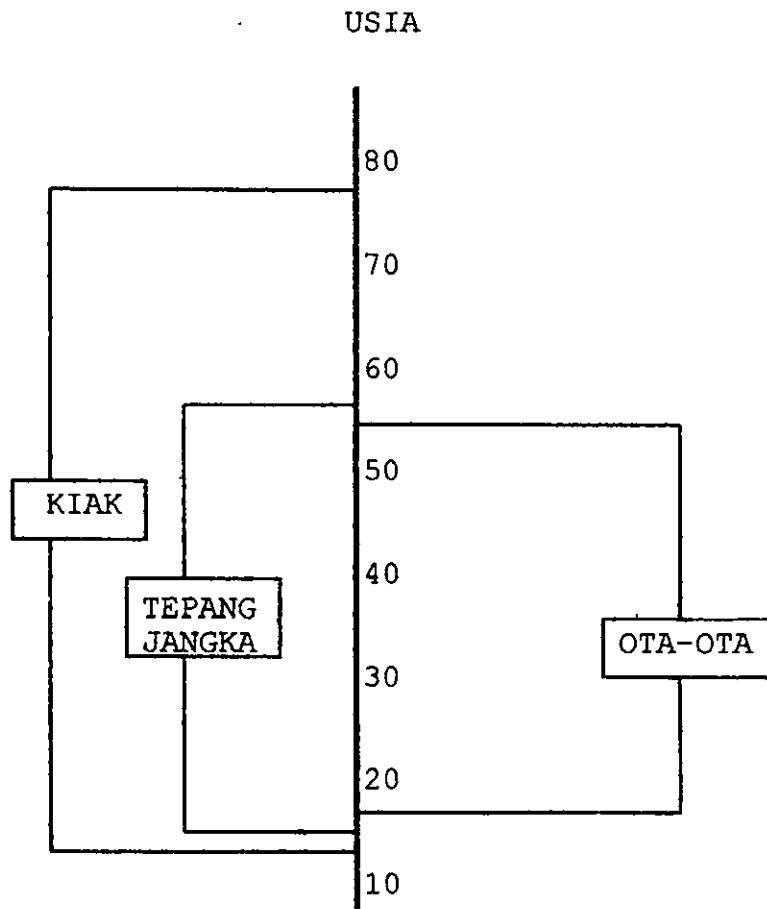
Sebagaimana petani-petani *kiak* maupun *ota-ota*, mereka yang tergolong petani *tepatang jangka* juga memiliki sejumlah pegangan (*parenti*). Pegangan atau *parenti* yang biasanya mereka lontarkan secara spontan dalam percakapan sehari-hari adalah:

*No roa jina lalo' sarea riri*  
*Enti boat ya enti boat*  
*Lamin ngantok, nguling*  
*Lamin ompa, barenang*  
*Lamin panas tian, mangan*

Artinya:

Tak boleh terlampau berlebihan, apa pun juga  
 Kerja ya kerja  
 Bila mengantuk, tidur  
 Bila payah, istirahat  
 Bila lapar, makan

Berikut ini akan disajikan beberapa manifestasi yang "kasat mata" di tingkat praktik sosial, yaitu berkenaan dengan (1) masa atau usia kerja aktif, (2) pemanfaatan lahan pertanian nonsawah, dan (3) kegiatan menyiangi tanaman padi (*marebu*).



**GAMBAR 6.3.**  
**KECENDERUNGAN USIA KERJA AKTIF**  
**PETANI KIAK, TEPANG JANGKA, DAN OTA-OTA**

Untuk masa atau usia kerja aktif, terlihat kecenderungan yang cukup jelas baik di kalangan petani berbudaya kerja *kiak*, *ota-ota*, maupun *tebang jangka*. Petani-petani yang tergolong *kiak* terlihat masih kerja aktif sekalipun telah berusia 70-

an tahun, dan meskipun telah memiliki anak atau menantu yang berposisi menggantikannya. Awal kerja aktif mereka juga cenderung lebih dini, yaitu setelah memasuki usia belasan tahun, walaupun awal-awalnya lebih berperan sebagai "pekerja pembantu". Mereka yang tergolong *ota-ota*, cenderung mengakhiri masa kerja aktif setelah memasuki usia 50-an tahun, dan bisa lebih awal dari itu bila telah memiliki anak remaja atau menantu yang dipandang siap menggantikan. Awal masa kerja aktif juga cenderung belakangan dibandingkan petani *kiak*, yaitu setelah secara sosial dianggap "bukan anak-anak" lagi, dan umumnya setelah berusia di atas 15 tahun. Sedangkan mereka yang tergolong *teping jangka*, cenderung berada di antara keduanya, yaitu selepas usia SD hingga usia 50-an tahun. Kecenderungan secara umum seperti terlihat pada gambar 6.3.

Mengenai pemanfaatan lahan pertanian nonsawah kecenderungan perbedaannya terlihat dalam memanfaatkan lahan pekarangan dan kebun yang dipunyai, serta kecenderungan melibatkan diri sebagai petani *gempang*, *angkuk* dan petani ladang.

Untuk pemanfaatan lahan pekarangan, yang dapat disaksikan dengan "mata telanjang" adalah pada deretan rumah penduduk yang berderet di pinggir sungai. Karena pada deretan itulah tempat tersedia lahan pekarangan (di belakang rumah) yang relatif memadai dari segi luas dan kesuburan tanah. Pekarangan-pekarangan lain, sebagiannya di perbukitan, permukaan tanahnya berbatuan, dan tak memungkinkan di tanami apa pun. Sebagian lainnya nyaris tak memiliki lahan pekarangan, karena jarak antarrumah yang relatif berdekatan. Karenanya, yang layak dilihat pola pemanfaatan lahan pekarangannya ialah mereka, para petani, yang rumahnya di

barisan pinggir sungai, di deretan paling timur permukiman masyarakat setempat. Kecenderungan pola pemanfaatan lahan pekarangan dimaksud seperti terlihat pada tabel 6.1. berikut ini.

**TABEL 6.3.**  
**KECENDERUNGAN POLA PEMANFAATAN LAHAN PEKARANGAN**  
**PADA KALANGAN PETANI KIAK, TEPANG JANGKA, DAN OTA-OTA**

<b>ISI/TANAMAN LAHAN PEKARANGAN</b>	
PETANI KIAK pisang,	Beragam jenis tanaman (seperti kelapa, mangga, sawo, lombok, terong, pepaya, srikaya, dan beberapa jenis lain), yang dipagari secara kokoh.
PETANI TEPANG JANGKA	Dipenuhi rumpun/pohon pisang, dan satu satu dua saja jenis tanaman lain; juga, dipagari secara kokoh
PETANI OTA-OTA	Tanpa tanaman dan dibiarkan terbuka (tanpa pagar), atau dipagari namun tanamannya hanya beberapa pohon sehingga terlihat lengang (banyak "ruang tidur")

Berkenaan dengan pemanfaatan lahan kebun, dapat dilihat dalam beberapa segi seperti (1) keterpeliharaan kebun itu sendiri, (2) penanam tanaman yang tersedia, (3) keterisian hamparan lahan yang tersedia, dan (4) keseringan pemantauan.

Untuk yang disebutkan pertama, *keterpeliharaan kebun*, di masyarakat setempat dikenal adanya kebun *talo*, dan kebun *no talo*. Suatu kebun dikatakan *talo* manakala pagar kebun rusak diterjang hewan ternak lepas (kerbau, sapi, kuda), biasanya terjadi di musim kemarau, dan kebun tersebut akhirnya dijadikan tempat berteduh serta lalu lalang hewan lepas sehari-hari. Suatu kebun dikatakan *no talo*, bila keadaannya tak sampai *talo* seperti disebutkan tadi. Mengenai yang disebutkan kedua, *penanam tanaman yang tersedia*, berkenaan dengan siapa

penanam dari sejumlah besar tanaman yang tersedia di suatu kebun, apakah tanaman lama, peninggalan generasi terdahulu, ataukah ditanam sendiri oleh pemilik/penggarapnya yang sekarang. Yang disebutkan ketiga, *keterisian hamparan lahan*, berhubungan dengan ada tidaknya ruang lapang atau "tidur" yang tak termaafkan. Sedangkan yang disebutkan keempat, *keseringan pemantauan*, terkait dengan seberapa sering suatu kebun dipantau oleh pemiliknya. Dikatakan sering bila hampir setiap hari dipantau. Dikatakan kadang-kadang bila minimal sekali sebulan dipantau. Dan dikatakan jarang bila berbulan-bulan belum tentu dipantau.

Kecenderungan yang terlihat pada petani *kiak*, *tepang jangka*, *ota-ota* dalam memanfaatkan lahan kebun (dilihat dari keempat segi tadi) adalah seperti tergambar pada Tabel 6.4.

**TABEL 6.4.**  
**POLA KECENDERUNGAN PEMANFAATAN LAHAN KEBUN**  
**PADA PETANI KIAK, TEPANG JANGKA, DAN OTA-OTA**

	KIAK	TEPANG JANGKA	OTA-OTA
<b>KETERPELIHARAAN KEBUN</b>			
- Tergolong talo	-	-	X
- Tergolong no talo	X	X	
<b>PENANAM TANAMAN</b>			
- Generasi sebelumnya	-	X	X
- Pemilik sekarang	X	-	-
<b>KETERISIAN HAMPARAN LAHAN</b>			
- Terisi penuh	X	-	-
- Tak terisi penuh (ada "ruang tidur")	-	X	X
<b>KESERINGAN PEMANTAUAN</b>			
- Sering	X	-	-
- Kadang-kadang	-	X	-
- Jarang	-	-	X

Mengenai kecenderungan melibatkan diri dalam bertani *gempang*, *angkuk*, dan ladang, secara umum dapat dikatakan bahwa hal tersebut lebih merupakan "budaya" petani-petani *kiak*. Walaupun demikian, bukan berarti tak ada sama sekali petani-petani *tebang jangka* maupun *ota-ota* yang melibatkan diri, khususnya pada kegiatan bertani *gempang*. Keterlibatan petani *tebang jangka* dan petani *ota-ota* dalam bertani *gempang* tetap masih dapat dibedakan dengan petani-petani *kiak*, yaitu di segi lokasi dan luas lahan *gempang* yang digarap. Lokasi *gempang* petani setempat, ada yang relatif jauh dari lingkungan permukiman mereka, yaitu sekitar 7 km, dan ada pula yang berdekatan dengan lingkungan permukiman, yang jaraknya antara 0,5 hingga 1,0 km. Mengenai luas lahan *gempang* yang digarap rentangnya bergerak dari sekitar 0,15 ha hingga 3,0 ha. Petani-petani *kiak* umumnya menggarap lahan *gempang* di atas 0,5 ha., di lokasi yang berjauhan dengan tempat permukiman mereka. Sebaliknya, petani *tebang jangka* dan *ota-ota* hampir seluruhnya menggarap *gempang* di dekat tempat permukiman, dan luas lahannya juga relatif sempit, yaitu kebanyakannya di bawah 0,25 ha. Sejalan dengan itu, pola kecenderungan melibatkan diri dalam bertani *gempang*, *angkuk*, dan ladang bisa digambarkan seperti pada Tabel 6.5.

Upaya menyiangi tanaman padi juga memperlihatkan perbedaan pola di antara petani *kiak*, *tebang jangka*, dan *ota-ota*. Kegiatan menyiangi tanaman padi tergolong "barang baru" di lingkungan masyarakat petani setempat. Kemunculannya seiring dengan adopsi jenis padi bibit unggul. Sewaktu menanam jenis padi lokal/lama, boleh dikatakan tak ada yang menyiangi tanaman padi di sawah. Karena batang padi lokal lama itu relatif tinggi dan lebih cepat tumbuhnya daripada rum-

put, maka tak dipandang perlu menyingkirkan rumput diselak padi. Rumput di selak padi tak dipandang sebagai gangguan bagi pertumbuhan padi, dan juga tak mengganggu saat panen. Malah, rumput yang tersebar di selak padi dianggap bisa menjadi cadangan makanan ternak sesuai panen. Karenanya bisa dimengerti mengapa budaya menyangi tanaman padi tak dikenal sebelum munculnya "pendatang baru" yang bernama "padi unggul".

TABEL 6.5.  
KECENDERUNGAN BERTANI *GEMPANG*, *ANGKUK*, DAN LADANG  
PADA PETANI *KIAK*, *TEPANG JANGKA*, DAN *OTA-OTA*

	<i>KIAK</i>	<i>TEPANG JANGKA</i>	<i>OTA-OTA</i>
BERTANI <i>ANGKUK</i>	X	-	-
BERTANI LADANG	X	-	-
BERTANI <i>GEMPANG</i>			
- Berukuran luas	X	-	-
- Berukuran sempit	-	X	X
- Berlokasi jauh	X	X	-
- Berlokasi dekat	-	X	X

Sebagai suatu tradisi baru, menyangi tanaman padi tampaknya disikapi berbeda oleh petani setempat. Mereka yang tergolong *kiak*, kegiatan menyangi tanaman senantiasa dilakukan, baik terlihat banyak atukah sedikit jumlah rumput di selak padi mereka. Kegiatan menyangi tersebut juga condong dikerjakan sendiri oleh tenaga keluarga. Sedangkan petani *teping jangka* maupun *ota-ota*, kegiatan menyangi baru dilakukan bila rumput di selak padi mereka dinilai cukup banyak, yang nantinya bisa sangat merepotkan kegiatan panen kalau tak disingkirkan. Untuk petani *teping jangka*, dan *ota-ota* condong dikerjakan oleh tenaga kerja keluarga bersama-sama dengan tenaga kerja upahan, terkecuali sawahnya relatif sempit yang "tak masalah" dikerjakan sendiri (dan dirasakan tak pantas mengupah or-



pit yang "tak masalah" dikerjakan sendiri (dan dirasakan tak pantas mengupah orang pada sawah yang "secuil" itu). Gambaran pola kecenderungan seperti terlihat pada tabel 6.6. berikut ini.

**TABEL 6.6.**  
**POLA KECENDERUNGAN MENYIANGI TANAMAN PADI SAWAH**  
**PADA PETANI KIAK, TEPANG JANGKA DAN OTA-OTA**

	KIAK	TEPANG JANGKA	OTA-OTA
MENYIANGI TANAMAN BILA:			
- Banyak rumput	X	X	X
- Sedikit rumput	X	-	-
TENAGA KERJA MENYIANGI			
- Keluarga	X	X	X
- Nonkeluarga	-	X	X

Ketiga kategori budaya kerja yang dipaparkan di muka bertolak dari dasar kategorisasi jiwa optimalisasi sumber daya produksi. Garis kontinumnya bergerak dari kutub *ota-ota* (rendah kadar utilitarisme terhadap sumber daya produksi) ke kutub *kiak* (tinggi kadar jiwa optimalisasi terhadap sumber daya produksi); yang berada di tengah-tengah adalah kategori *tegang jangka*.

Di masyarakat petani tempat penelitian ini, tipe kerja seseorang petani tak hanya dipatok berdasarkan kadar jiwa optimalisasi (*rasa bagantuna*) terhadap sumber daya produksi, melainkan juga berdasarkan kadar jiwa optimalisasi (*rasa bagantuna*) terhadap hasil produksi. Dari dasar kategorisasi yang disebutkan terakhir, garis kontinumnya bergerak dari kutub *basanyaman* (rendah kadar jiwa optimalisasi terhadap hasil produksi) ke kutub *basangada* (tinggi kadar jiwa optimalisasi terhadap hasil produksi): yang berada di tengah-tengah adalah kategori *tegang jangka*.

Dasar kategorisasi yang disebutkan terakhir itu, *jiwa optimalisasi hasil produksi*, menunjuk pada niat atau tujuan pemanfaatan hasil produksi yang dipancang sebagai motif dalam melakukan kegiatan kerja. Oleh masyarakat setempat disebut *niat enti boat* (niat pendorong kerja). Sejumlah petani juga menyebut dengan istilah *co' tu enti boat* (garis *finish* yang menjadi tujuan kerja).

Mengapa kategori berdasarkan jiwa optimalisasi hasil produksi tersebut dimasukkan dalam kerangka budaya kerja? Bukankah ia lebih merupakan "angan-angan" di kepala? Jawabnya dapat dikembalikan kepada pola pemikiran mereka (masyarakat setempat) yang menempatkan kerja (*enti boat*) sebagai bagian dari ikhtiar untuk memenuhi kebutuhan *ade tu kakan*, *ade tu kenang*, dan *ade tu perlu'* (lihat bagian yang membahas tentang Organisasi Ekonomi dan Kerja). Jadi, kerja bukanlah untuk kerja itu sendiri, melainkan melekat di dalam dirinya suatu tujuan tertentu: tujuan konsumsi. Ia berposisi sebagai *niat* yang terbenam, melekat, dan sebagai bagian integral budaya kerja sehari-hari; ia ikut sebagai pemberi orientasi yang mewarnai sikap terhadap kerja maupun sikap sewaktu kerja. Karena di balik sikap terhadap kerja dan sewaktu kerja senantiasa ada "niat", untuk apa atau mau diapakan hasil produksi yang sedang/akan diusahakan.

Salah satu ilustrasi dan representasinya tampak pada perilaku kerja Halman, yang di masyarakat setempat dikenal sebagai sosok petani *kiak basanggada*. Dia bukan sekedar petani *kiak*, tetapi petani *kiak basanggada* ("pekerja keras berorientasi investasi"). Andaikan dia sekedar *kiak*, barangkali tak secemerlang sekarang prestasi ekonomi yang dicapai oleh petani yang merangkak dari bawah ini.

Sewaktu Halman kawin dengan Dahlia tahun 1953, pihak keluarga Dahlia hanya memandangnya dengan "sebelah mata". Karena dia berasal dari keluarga kurang mampu, dan ketika kawin hanya membawa sebuah kopor pakaian, sebuah parang, sebilah pisau, seekor kerbau betina muda (*nara*) ke lingkungan keluarga Manda. Karena keadaannya demikian, Manda sempat mendapat lecehan dari sanak familinya sendiri. Salah satu sindiran yang tak pernah bisa dilupakan Dahlia adalah ucapan pamannya sendiri yang mengatakan *ya turin ne ampa*, yang artinya "rupanya bakal turun menginjak tanah". Ungkapan tersebut sebagai lawan dari ungkapan *no rik tana'*, atau "tak menginjakkan kaki di tanah". Ungkapan yang disebutkan terakhir biasanya dipakai sebagai perlambang dari kehidupan kaya raya dan terhormat, yang karena begitu kaya dan terhormat tak perlu lagi menyentuhkan kaki di tanah untuk bekerja keras membanting tulang ke sana ke mari. Kehidupannya serba ada, termasuk juga barisan *joa'* (para pekerja) yang siap melayani segala keperluan. Dahlia, dengan bersuamikan Halman, dikatakan sebagai kebalikan dari kehidupan kaya raya dan terhormat tadi, alias bakal melarat, harus kerja keras siang malam. Juga terdapat lecehan lain yang lebih menyakitkan, yang menyebutkan Halman "tak ada apa-apanya, tak bisa tampil setara dengan orang lain dalam kehidupan publik".

Lecehan semacam itu rupanya dipendam betul di lubuk hati, baik oleh Dahlia maupun Halman. Karenanya, mereka bertekat ("berniat") untuk menyisihkan sebisa mungkin setiap penghasilan untuk diwujudkan *ade ada kanadi* (yang kelihatan wujud dan manfaatnya dalam jangka panjang). Pada saat musim panen mangga, sewaktu Halman dan Dahlia baru berumah tangga) ia bulatkan tekad atau

niat untuk menjual jasa sebagai pemanjat pohon mangga, dan hasilnya diniatkan untuk membeli seekor kuda. Dia aktif menawarkan jasa kepada para pemilik pohon mangga yang hendak dipanen. Sehari-hari ia berkeliling mengobservasi di mana pohon mangga yang sudah waktunya dipanen, dan selanjutnya menawarkan diri ke pemilik mangga agar dia saja pemanjatnya. Upah kerja atas jasa memanen mangga tahun itu ternyata mencukupi untuk membeli seekor kuda. Jerih payah tersebut membuahkan hasil sebagaimana yang diniatkan semula.

Niat mengoptimalkan manfaat hasil produksi menjadi *ade ada kanadi* itulah sumber penggerak yang membentuk dan menyuburkan kegairahan Halman terhadap kerja maupun sikapnya sewaktu kerja. Pada dirinya terdapat sekumpulan tujuan (yang di niatkan) tentang sasaran atau target konsumsi yang ingin dipenuhi, apakah ke arah yang bersifat konsumtif semata ataukah lebih kearah benda-benda modal yang bersifat investasi. Untuk Halman, niat kearah *ade ada kanadi* (investasi) itulah sasaran utama yang dipancarkan sebagai tujuan. Ia bekerja keras dengan tujuan untuk mengubah nasibnya yang direndahkan atau dilecehkan orang (*ya capa' ling tau*). Oleh sebab itu, corak budaya kerja Halman bukanlah semata-mata *kiak*, melainkan *kiak basangada*, atau pekerja keras yang didorong oleh niat pemupukan kapital (*basangada*). Itu sejalan dengan citra dirinya sehari-hari yang disebut sebagai *tau kiak basngada*, atau orang pekerja keras yang berorientasi investasi.

Petani-petani yang berniat, berfikir atau berorientasi *basangada* semacam Halman memiliki pegangan (*parenti*) tertentu, yang dalam percakapan sehari-hari cukup banyak terlontarkan. Pegangan atau *peranti* yang biasanya terlontarkan sehari-hari adalah:

*Ade nonda tu sangada, ade sedi tu sapeno  
 Hasil sanadi ade ada kmadi  
 Hasil sanadi ade rowa badadi  
 Hasil na sabowe lako isi tian ora  
 Hasil na sabowe lako ade lebir luta bae  
 Na peno tu gita' peno tu kabuk*

Artinya:

Niatkan punya yang belum ada, perbanyak yang masih sedikit  
 Hasil usaha wujudkan jadi barang berharga (barang modal)  
 Hasil usaha wujudkan jadi barang bisa berkembang  
 Hasil usaha jangan untuk perut semata  
 Hasil usaha jangan untuk sandang-pangan semata  
 Jangan banyak dipunyai, banyak dihaburkan

Di masyarakat petani tempat penelitian, yang disebut sebagai lawan dari orientasi *basmgada* itu adalah *basanyaman*. Pada orientasi yang disebutkan terakhir, *basanyaman*, sikap terhadap kerja dan sewaktu kerja terpancang ke sasaran konsumsi yang sifatnya sekedar untuk tujuan subsistensi, atau untuk mengkonsumsi benda-benda prestise (berorientasi konsumtif). Pemikiran optimalisasi (*bagantuna*) yang mengarah ke pemupukan modal (optimalisasi pemanfaatan) dari hasil produksi memang rendah. Sebab yang dominan sebagai niat dalam dirinya adalah *basanyaman* (ingin bersenang-senang memuaskan diri). Tujuan kerjanya adalah untuk memenuhi kebutuhan *ade lebir luta*, atau "sandang dan pangan", atau benda-benda prestise (bukan benda modal). Lebih berorientasi konsumtif (*basanyaman*), apakah menyangkut *ade tu kakan* ("yang di makan"), *ade tu kenang* ("yang dipakai"), atukah *ade tu perlu'* ("yang diperlukan").

Salah satu cerminannya pada sosok Mado, petani berusia 40-an tahun, ayah dari tiga orang anak. Dia tergolong petani *kiak*. Semangat optimalisasi fungsi produksi dari sumber-sumber daya yang dipunyai tak diragukan. Di samping bertani

padi serta kedelai sawah seperti kebanyakan petani lain, dia juga bertani kacang hijau *gempang* serta beternak kerbau maupun kuda. Di sela-sela kegiatan usahatani, dia juga penjaja ikan laut, yang sengaja didatangkan dari perkampungan nelayan terdekat (berjarak sekitar 10 km). Itu merupakan kegiatan harian dia sewaktu musim kemarau khususnya. Perjalanan pulang pergi untuk mendatangkan ikan laut tersebut ditempuh dengan naik sepeda. Kegiatan usaha menjajakan ikan tersebut terlihat lancar, dan pelanggan tetapnya relatif lebih banyak dibandingkan dengan penjaja ikan yang lain.

Akan tetapi, kehidupan ekonomi petani *kiak* berperawakan kecil kerempeng ini relatif *pang nyang-nyang* ("jalan di tempat"). Padahal, sejumlah petani pekerja keras lain yang kondisi awal kehidupan ekonominya lebih jelek dari Mado terlihat meningkat secara berarti. Keadaan tersebut dapat dikembalikan kepada niat *basanyaman* yang melekat dalam diri Mado. Ia giat bekerja menghimpun uang hingga mencapai jumlah tertentu, karena memang berniat untuk memuaskan selera atau "kesenangan" tertentu, misalnya untuk pakaian, perhiasan, atau sekedar "jalan-jalan" ke Mataram Lombok. Pada diri Mado dan petani-petani lain yang orientasi konsumsinya *basanyaman* memang mempunyai sejumlah pegangan atau *parenti* yang sedikit banyak bertolak belakang dengan pegangan petani-petani *basangada*. Yang banyak terlontar dalam percakapan sehari-hari adalah seperti berikut ini.

*Ade mudi tu buya mudi  
 Peno deto deta tau siong tu bau bawa mate  
 Tu enti boat ama tu besir ke me ai, jangan kakan, kre lamung  
 Tu mate nawar puan suda mo tu bau rasa apa-apa*

Artinya:

Kebutuhan esok, kita cari esok  
 Punya ini dan itu, toh tak dibawa ke liang kubur  
 Kita kerja agar "kenyang" dengan pangan maupun sandang  
 Bila ajal tiba-tiba datang, habislah peluang nikmati hidup

Antara kutub *basangada* dan kutub *basanyaman* terdapat keadaan "tengah-tengah", yang disebut *teping jangka*. Para petani yang termasuk kategori *teping jangka*, tujuan dan niat konsumsinya ke arah investasi tak setinggi petani-petani *basangada*, tetapi orientasi ke arah sikap konsumtif juga tak setinggi petani-petani *basanyaman*. Ia berada di antara keduanya. Jiwa ke arah *basangada* dipunyai, dan jiwa ke arah *basanyaman* juga dipunyai, yang antara keduanya relatif berimbang. Para petani yang termasuk dalam kategori ini memang umumnya tak ingin berlebihan dalam hal apa pun.

Salah satu contohnya tercermin pada Dobi, petani berusia 50-an tahun, ayah dari 4 orang anak, dan kakek dari 2 orang cucu. Ia sehari-hari sering dipanggil dengan sebutan "bos". Sebutan tersebut dikarenakan perannya selaku "bos" dari kedua anak remajanya yang aktif menjual jasa sebagai pembajak sawah (*nambang*). Juga, karena kadang-kadang menghisap rokok bungkus buatan pabrik, seperti rokok merek Bentoel, Gudang Garam, atau Jarum.

Petani ini, *Dobi*, termasuk salah satu di antara 30-an petani yang rumahnya bukan panggung, melainkan rumah tembok permanen (*bale batu*). Itu lambang kehormatan bagi *Dobi*, karena rumah tembok dianggap lebih berprestise oleh masyarakat setempat. Bekerja untuk niat yang bersifat konsumtif terdapat pada diri *Dobi*, termasuk untuk mengkonsumsi benda-benda prestise. Akan tetapi, hal tersebut juga diimbangi pula oleh pemikiran berinvestasi yang tergolong lumayan pula.

Lahan *gempang* yang dipunyai sekarang, termasuk kebun di samping *gempang* tersebut adalah salah satu wujud nyata dari jerih payahnya bekerja. Juga dua pasang kerbau pembajak sawah yang dipakai oleh kedua puteranya untuk *nambang* (membajak sawah orang lain dengan upah uang). Ia juga mengembangbiakkan kambing, "pemberian" dari salah satu LSM, yang jumlahnya telah puluhan ekor (dari bibit sebanyak 3 ekor).

Itu menunjukkan suatu sosok yang memang *tegang jangka*. Jiwa optimalisasi terhadap hasil produksi dapat dikatakan lumayan, kadarnya tak tinggi, tetapi juga tidak rendah. Itu memang sejalan dengan sejumlah pegangan (*parenti*) yang umumnya beredar di kalangan petani-petani *tegang jangka*. Di antaranya yang sering terlontar dalam percakapan sehari-hari adalah:

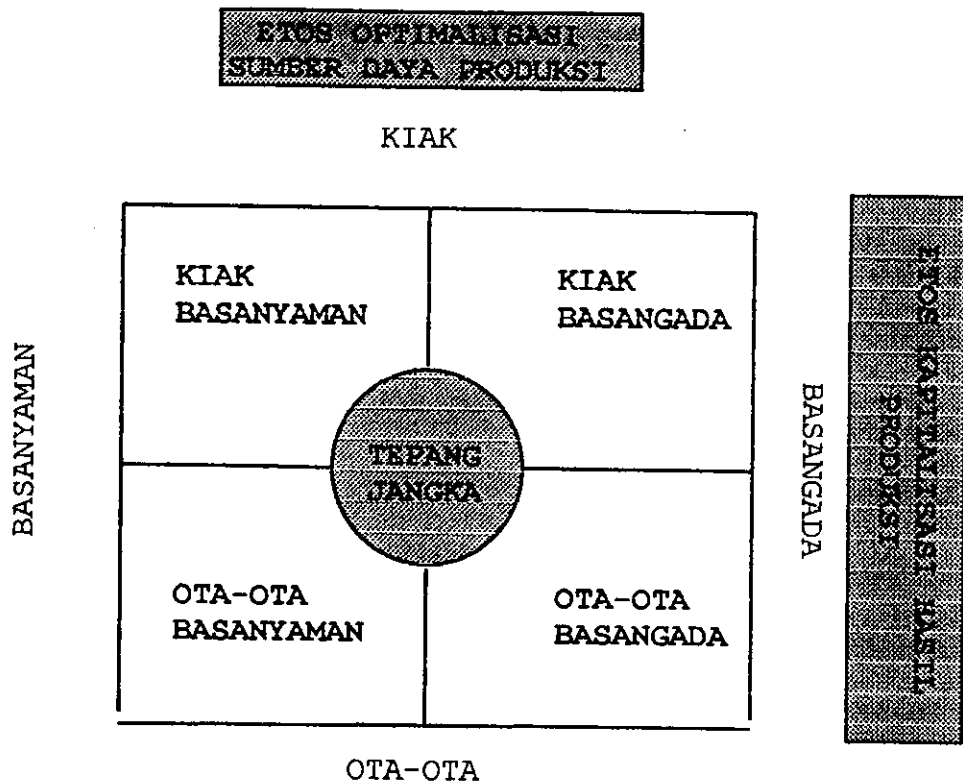
*Tu maregam lalo no roa, tu pora lalo no si roa  
Bunya luk ade sedi kawan, ade peno basesa  
No roa tu sabowe ade ada, apa nonda mudi  
Sengkal, ade bau tu sengkal*

Artinya:

Kikir/hemat berlebihan tak boleh, begitu pula boros  
Upayakan yang sedikit mencukupi, yang banyak bersisa  
Tak boleh menghabiskan yang ada, nanti tak punya apa-apa  
Sisihkan (penghasilan), yang memang mungkin disisihkan

Sejalan dengan uraian-uraian dimuka, secara konseptual dan kategorial dapat dinyatakan bahwa budaya kerja (berdasarkan konsep dan praktik sosial lokal) masyarakat petani tempat penelitian ini dapat dibedakan dalam dua tingkatan. Pertama, tingkatan perilaku sebagaimana yang terekspresi dan terpolakan sebagai praktik sosial sehari-hari. Kedua, tingkatan dunia ide (pemikiran) yang menjadi sandaran perilaku kerja mereka sehari-hari.





GAMBAR 6.4.  
 TIPOLOGI BUDAYA KERJA PETANI  
 DALAM TERMINOLOGI LOKAL

Tingkatan kedua, *dunia rokhaniah*, tak terlepas dari ide sentral *bagantuna*, atau jiwa optimalisasi. Ia memiliki dua buah sisi, yaitu (1) sisi keterpanggilan untuk memanfaatkan seoptimal mungkin sumber daya produksi yang dipunyai, dan (2) sisi pemikiran asketisme yang dipancarkan sebagai niat dalam bekerja atau melakukan aktivitas produksi. Keduanya bertali-temali membentuk suatu corak jiwa kerja tertentu, yang pantulannya tampak pada praktik kebiasaan kerja sehari-hari. Oleh sebab itu, berdasarkan *perspektif emik*, keragaman budaya kerja petani setempat dapat diabstrasikan ke dalam lima tipe atau lima kategori; hasil menyilangkan konsep kontinum "ota-ota - kiak" dengan konsep kontinum "basanyaman

- *basangada*". Gambaran kategorial-tipologis dimaksud seperti terlihat pada gambar 6.4.

#### 6.4. SUMBER HETEROGENITAS BUDAYA KERJA

Di bagian muka telah disebutkan tipologi budaya kerja berdasarkan konsep dan kategorisasi setempat. Berdasarkan tipologi yang dimaksudkan itu, dapat dibedakan ada lima kategori budaya kerja di kalangan masyarakat petani tempat penelitian ini, yaitu (1) *kiak bersangada*, (2) *kiak basanyaman*, (3) *ota-ota basangada* (4) *ota-ota basanyaman*, dan (5) *teping jangka*

Perbedaan kategorial-tipologis tersebut berakar pada perbedaan perspektif di kalangan agen/pelaku budaya itu sendiri, khususnya dalam memaknai sumber daya produksi yang dipunyai beserta pendayagunaan hasil produksi yang diperoleh. Perbedaan perspektif dimaksud tercermin pada seperangkat pegangan atau pendirian (disebut *parenti* dalam istilah setempat) yang dianut oleh para agen/pelaku masing-masing kategori budaya kerja. Mereka yang berbeda kategori budaya kerja, juga berbeda dan bahkan berlawanan *parenti* yang dianut. Itu mengisyaratkan adanya heterogenitas budaya di kalangan masyarakat petani setempat, meskipun mereka berada dalam ikatan komunitas, lingkungan alam beserta sistem budaya etnis dan agama yang sama.

Mengapa kenyataan yang demikian itu bisa terjadi? Apakah yang menjadi sumber dari heterogenitas budaya kerja di kalangan masyarakat petani setempat? Bagaimanakah fenomena heterogenitas budaya kerja setempat dimengerti atau difahami?.

Bagian ini secara khusus dimaksudkan untuk menemukan pemahaman teoretis (berdasarkan kenyataan empiris), yang bisa menjelaskan *mengapa* terjadi heterogenitas budaya kerja di kalangan masyarakat petani setempat. Untuk itu, diperlukan pemahaman tentang *siapa* (agen) pelaku pada masing-masing kategori budaya kerja, serta *mengapa* mereka menjadi agen/pelaku budaya kerja tersebut (menurut perspektif agen/ pelaku budaya kerja itu sendiri). Dengan demikian, sumber heterogenitas budaya kerja ditelusuri dan diinterpretasikan berdasarkan kenyataan tentang *siapa* (agen) pelaku masing-masing kategori budaya kerja beserta dunia rasionalitas yang mendasari *mengapa* mereka menjadi agen/pelaku suatu kategori budaya kerja.

Hasil observasi awal di tempat penelitian mengisyaratkan ada kaitan erat antara budaya kerja seseorang petani (kepala keluarga) dan latar belakang posisi ekonomi beserta budaya kerja orang tua. Pekerja keras yang berorientasi investasi (berbudaya kerja *kiak basangada*), misalnya, terlihat menonjol melekat pada mereka yang berasal dari keluarga kurang mampu secara ekonomi, dan orang tuanya juga dikenal berbudaya kerja *kiak basangada*. Itu tercermin misalnya pada generasi anak beserta cucu almarhum Sekat, yang ketika masih hidup dikenal sebagai *tau nonda* atau "orang tak punya" di masyarakat setempat. Hal serupa juga menonjol terlihat pada generasi anak beserta cucu para perintis tradisi *bagempang* (membuka lahan kering untuk bertanam kacang hijau), yang secara umum dikenal sebagai pekerja keras yang tak kenal lelah (*kuat kawa*). Mereka, para perintis tradisi *bagempang* tersebut, secara umum dikenal sebagai *tau sedi' uma tana'*, atau "orang yang sawahnya sedikit".

Sebaliknya, pekerja santai yang berorientasi konsumtif (berbudaya kerja *ota-ota basanyaman*) terlihat menonjol berasal dari keluarga elit ekonomi maupun politik setempat, yang sewaktu mereka masih hidup dikenal sebagai patron dari sejumlah klien (*joa'*). Mereka, elit ekonomi maupun politik terdahulu itu, juga dikenal dengan sebutan *tau no rik tana'*, atau "orang yang kakinya tak menyentuh tanah" --suatu ungkapan simbolik yang melambangkan tingginya taraf kenyamanan hidup mereka, termasuk tak perlu bekerja sendiri membanting tulang guna memenuhi kebutuhan hidup keluarganya sehari-hari, karena telah tersedia sejumlah klien yang sewaktu-waktu dapat dimintai curahan tenaganya. Keturunan *tau no rik tana'* itulah yang tampak menonjol sebagai agen/pelaku budaya kerja *ota-ota basanyaman*. Itu terlihat misalnya pada generasi anak beserta cucu dari almarhum Dea Datu, Dea Loka, Dea Rea, "guru" Ngape, dan "datu" Resal.

Berdasarkan kenyataan yang disebutkan di muka, secara hipotetik dapat dinyatakan bahwa penjas dari heterogenitas budaya kerja petani itu terletak pada bagaimana posisi ekonomi beserta budaya kerja yang diwariskan orang tua mereka masing-masing. Bila kenyataannya memang demikian, berarti sejalan dengan teori hasil belajar sosial (*social learning*), dan sedikit banyak seiring pula dengan teori-teori yang tergolong determinisme ekonomi.

Apakah posisi ekonomi beserta tempaan hasil belajar dalam lingkungan keluarga bisa sepenuhnya menjelaskan fenomena heterogenitas budaya kerja petani setempat? Apakah tidak ada kasus-kasus yang bersifat menyanggah (*negative case*)?

Hasil observasi dan pelacakan lebih lanjut di tempat penelitian menunjukkan suatu kenyataan yang kian kompleks, dikarenakan ada berbagai rupa kasus penyanggah. Mereka yang tergolong berbudaya kerja *kiak basangada*, misalnya, latar belakang posisi ekonomi keluarga juga beragam. Selain berasal dari keluarga yang kurang mampu, juga ada yang berasal dari keluarga cukup mampu, dan bahkan ada pula yang berasal dari keluarga yang kaya raya. Latar belakang budaya kerja orang tua mereka juga beragam. Ada yang orang tuanya memang tergolong *kiak basangada*, tetapi ada juga yang tidak demikian. Kompleksitas semacam itu juga terjadi pada mereka yang berbudaya kerja *kiak basanyaman*, *ota-ota basangada*, *ota-ota basanyaman*, dan *tegang jangka*. Berdasarkan kasus-kasus yang terdapat dikalangan petani setempat, pola tipikal keragamannya seperti tergambar pada tabel 6.7.

Pola yang tergolong menonjol sebagai arus utama (*main stream*) di masing-masing kategori budaya kerja adalah pola 1, sebab jumlah agen/pelaku yang tergolong berada di setiap pola 1 memang cenderung lebih banyak (menonjol) dibandingkan dengan mereka yang berada di pola lain. Karenanya, wajar dan bisa dimengerti bila kesan awal (hasil observasi) memperlihatkan adanya keterkaitan budaya kerja petani dengan latar belakang posisi ekonomi dan budaya kerja orang tua mereka masing-masing. Tetapi dengan adanya kasus-kasus negatif (penyanggah) seperti tampak pada Tabel 6.7. maka diperlukan suatu penjelasan lain, setidaknya penjelasan tambahan, yang bisa secara lebih memadai menjelaskan sumber heterogenitas budaya kerja petani setempat.

Adakah penjelasan tambahan yang lebih memadai untuk menjelaskan sumber heterogenitas budaya kerja di kalangan petani setempat? Apakah menonjolnya

pola 1 sebagai arus utama di masing-masing kategori budaya kerja merupakan konsekuensi logis dari logika ekonomi petani semata-mata? Adakah logika lain (bersifat nonekonomi) yang ikut bermain dalam diri petani (agen) pelaku budaya kerja? Bagaimanakah dengan kasus-kasus penyanggah yang terdapat pada setiap kategori budaya kerja? Mengapa para petani (agen) pelaku mengambil "jalan berbeda", tak sejalan dengan pola menonjol yang menjadi arus utama? Adakah "benang merah" yang bisa menjelaskan kesemuanya itu?

Berikut ini disajikan kasus Halman, yang dalam penelitian ini merupakan "pembuka jalan" untuk menemukan "benang merah" (faktor penjelas) dimaksud.

Petani Halman merupakan anak keempat Bedu. Keseluruhan saudaranya berjumlah enam orang laki-laki, dan dua orang perempuan. Saudara perempuan merupakan urutan kedua dan ketiga. Ibunda Halman bernama Titik, dan asli berasal dari Poto. Sedangkan ayahnya, *Bedu*, pendatang dari desa lain, yang ketika kawin dengan Titik (ibunda Halman) tak membawa harta warisan apa pun ke Poto. Padahal istri Bedu, *Titik*, berasal dari keluarga kurang mampu, dan hanya mendapat warisan sepetak kebun seluas kurang lebih 0,25 hektar. Warisan sawah tidak ada, karena diperuntukkan pada saudara laki-laki Titik.

Keadaan tak punya (*nonda*) semacam itu membuat Bedu ikut *tama pit* (mengabdikan kerja) pada keluarga kaya setempat, dengan imbalan berupa padi sebanyak 100 ikat (setara 250 kg beras) se usai panen. Kegiatan "mengabdikan kerja" semacam itu juga dialami oleh anak-anak Bedu setelah mereka beranjak dewasa, termasuk juga Halman. Pola "mengabdikan kerja" semacam itu juga dilakukan Bedu beserta

anak-anaknya (laki-laki) dalam kegiatan pengolahan tanah untuk tanaman tembakau dengan kompensasi berupa hak "numpang tanam" (*ngaro*).

TABEL 6.7

POLA TIPIKAL KERAGAMAN LATAR BELAKANG BUDAYA KERJA DAN POSISI EKONOMI ORANG TUA MENURUT KATEGORI BUDAYA KERJA DI KALANGAN PETANI TEMPAT PENELITIAN

BUDAYA KERJA PETANI	POLA	LATAR BELAKANG Budaya Kerja	ORANGTUA Posisi Ekonomi	CONTOH KASUS
Kiak Basangada	1	Kiak Basangada	Kurang	Halman
	2	Tepang Jangka	Cukup	Zadin
	3	Ota-ota Basanyaman	Kurang	Keman
	4	Tepang Jangka	Mampu	Mame
	5	Ota-ota Basanyaman	Mampu	Ure
Kiak Basanyaman	1	Kiak Basanyaman	Kurang	Mado
	2	Kiak Basangada	Kurang	Kembe
Ota-ota Basangada	1	Ota-ota Basangada	Cukup	Hure
	2	Ota-ota Basanyaman	Mampu	Tamal
	3	Kiak Basangada	Mampu	Hosa
	4	Ota-ota Basanyaman	Cukup	Asta
Ota-ota Basanyaman	1	Ota-ota Basanyaman	Mampu	Mali
	2	Tepang Jangka	Cukup	Hamus
Tepang Jangka	1	Tepang Jangka	Cukup	Habo
	2	Kiak Basangada	Mampu	Sali
	3	Ota-ota Basangada	Cukup	Kale
	4	Ota-ota Basangada	Mampu	Homal

Ayah Halman, *Bedu*, juga termasuk salah seorang perintis tradisi *bagempang*, yaitu membuka lahan kering di seputar lereng gunung untuk bertanam ka-

cang hijau. Lokasinya berjarak sekitar 7 km dari kampung Poto. Anak-anak Bedu, semenjak usia anak-anak, termasuk juga Halman ikut terlibat (dilibatkan) membantu orang tua dalam kegiatan bekerja keras semenjak kecil guna membantu meringankan beban ekonomi orang tua. Mereka konon tak banyak waktu, dan jarang diperkenankan oleh orang tua untuk "bermanja-manja" ("bebas kerja") sebagaimana anak-anak keluarga kaya raya di lingkungan sekitar.

Halman kawin dengan Dahlia pada tahun 1957, ketika ia berusia 20 tahun. Halman dan Dahlia sama-sama lahir dan dibesarkan di Kampung Poto. Perkawinan mereka menghasilkan empat orang anak, yang semuanya telah kawin/berumah tangga. Kesemuanya bersekolah hingga tamat SMTP. Dari keempat orang anaknya itu, telah memberikan sembilan cucu kepada Halman. Anak pertama Halman bekerja sebagai karyawan salah satu perusahaan negara di luar Propinsi NTB. Anak kedua bekerja sebagai tentara, bertugas dalam wilayah Kabupaten Sumbawa. Sedangkan anak yang ketiga dan keempat menetap di Poto, mengikuti jejak orang tuanya sebagai petani.

Halman tergolong cukup berhasil mengangkat diri dan keluarganya ke tingkat yang cukup terpandang dalam masyarakat setempat. Terutama karena ia dan istri telah berhasil naik haji, yang di masyarakat setempat dimaknai sangat tinggi dan dalam. Itu tercermin pada pemberian sebutan *dea* kepada mereka yang telah berstatus *haji*. Yaitu suatu sebutan kehormatan dalam adat Sumbawa, yang posisinya setingkat dibawah sebutan *dewa* (sebutan kehormatan yang khusus disandang oleh raja atau sultan).



Kemampuan ekonomi yang mantap (kaya) dan bisa naik haji, tadinya tak pernah ada dalam bayangan dan angan-angan Halman. Obsesi tersebut baru terpancang dan diniatkan setelah ia melangsungkan pernikahan dengan Dahlia, istrinya. Mereka, Halman dan Dahlia, sebetulnya juga memencangkan tekad untuk menyekolahkan anak-anak mereka setinggi mungkin, dan usaha ke arah itu telah dilakukan secara optimal. Hanya saja, anak-anaknya tak seberapa "betah" bersekolah tinggi-tinggi, akibat kemampuan otaknya yang kurang mendukung.

Apakah yang membuat Halman berubah, dari tak ada bayangan dan angan-angan (sewaktu ia belum kawin), kemudian menjadi berangan-angan dan bahkan menjadi sedemikian bersemangat (setelah kawin) untuk bisa kaya, naik haji, dan menyekolahkan anaknya setinggi mungkin? Apakah yang "berkecamuk" dalam diri Halman sehingga akhirnya berketetapan hati untuk "membuat sejarah" sebagaimana yang dicapai sekarang?.

Menurut Halman maupun istrinya, mereka dahulu seringkali mendapat sindiran yang bernada melecehkan (*ya capa'*) dari kalangan sanak saudara atau sanak famili Dahlia, terutama dari saudara beserta paman/bibi Dahlia. Menurut pasangan suami istri ini, ada dua ungkapan pelecehan yang terlontar dari sanak keluarga Dahlia. Yang pertama adalah ungkapan yang menyatakan *ya turin ne ampa*. Ungkapan tersebut secara harfiah berarti "rupanya akan turun menginjakkan kaki ke tanah".

Apakah makna sesungguhnya dari ungkapan tersebut? Mengapa Halman dan Dahlia sedemikian tersinggung atau "terluka" dengan ungkapan tadi?

Ungkapan tadi sebenarnya dinyatakan sebagai kebalikan atau lawan dari ungkapan *no rik tana'* (tak menginjakkan kaki ke tanah). Ungkapan yang disebutkan terakhir, *no rik tana"*, lazimnya dipakai sebagai perlambang kehidupan kaya raya dan terhormat, yang karena sedemikian kaya dan terhormatnya tidak perlu lagi "mengin-jakkan kakinya ke tanah", apalagi "masuk lumpur". Ia merupakan ungkapan simbolik dari suatu taraf hidup yang sedemikian nyaman dan ideal, semua serba ada, berkecu-kupan, dan tak perlu lagi terjun langsung membanting tulang di tengah teriknya matahari yang menyengat. Dalam salah satu *lawas* (syair Sum-bawa), kenyamanan hidup sedemikian itu diibaratkan laksana mereka yang mempunyai sumur di dalam rumah; dari sumur tersebut, airnya tinggal dinikmati sepuas-puasnya, baik untuk minum maupun untuk mandi. Pelukisannya seperti dinyatakan dalam *lawas* berikut ini.

*Apa po ampo mu sate  
Buin ada dalam bale  
Bosan mu inum mu paning*

Artinya :

Tak ada lagi yang kau perlukan  
Sumur tersedia dalam rumah  
Bosan diminum dipakai mandi

Sejalan dengan makna-makna tadi, Halman dan Dahlia merasa direndahkan, karena rumah tangganya dianggap akan mengalami kesengsaraan di masa mendatang. Lebih dari itu, Halman memaknainya sebagai suatu penghinaan, karena sewaktu kawin dengan Dahlia, Halman hanya membawa "senjata laki-laki", dan tak membawa tanah sejenkal pun ke dalam lingkungan keluarga istrinya.

Menurut Halman dan Dahlia, ungkapan bernada merendahkan seperti disebutkan dimuka, meskipun dirasakan sebagai suatu "tamparan" yang menyakitkan

hati, tetapi belumlah seberapa "memerahkan telinga" dibandingkan dengan ungkapan kedua yang menyatakan *nonda ade tu palar, no bau tama' dengan*, atau "tak ada apa-apanya, tak dapat berkecimpung dengan orang lain".

Mengapa Halman maupun Dahlia merasa sedemikian tersinggung dan terhina dengan ungkapan tadi? Sebegitu dalamkah makna dari ungkapan tadi dalam pandangan mereka?

Oleh Halman dan Dahlia, ungkapan tadi dimaknai sama dengan beberapa ungkapan negatif lain, seperti *"tau palit godong* (orang yang menjilat daun bekas bungkusan jajan), *tau no bau tama baris* (orang yang tak masuk dalam barisan), dan *tau no bau batempu ke dengan* (orang yang tidak dapat bergabung dengan teman-temannya). Ungkapan-ungkapan tadi biasanya dialamatkan kepada orang yang tak mahir dalam seni baca Al-Qur'an atau *ngaji*, seni rebana khas Sumbawa atau *ratib*, dan seni bersyair khas Sumbawa atau *balawas*, yang oleh karenanya, tidak akan berani "unjuk muka" di acara-acara dalam pentas kehidupan masyarakat yang menghajatkan unjuk kebolehan *ngaji*, *ratib*, atau *balawas*.

Di masa itu, ketiga macam kompetensi budaya tadi (*ngaji*, *ratib*, *balawas*) memang sangat menentukan "harga" seseorang (laki-laki) dalam masyarakat. Sebab, kompetensi budaya tadi biasanya "dipentaskan" pada setiap acara, upacara, atau pesta yang bersifat adat maupun keagamaan. Di situlah tempat unjuk muka dan kebolehan di mata publik guna memperoleh "harga" atau derajat dalam masyarakat. Itu sejalan dengan sosok manusia paripurna yang diwariskan dari generasi ke generasi, yaitu yang dikenal dengan *nyir tama telu* atau "laksana kelapa berkeunggulan tiga". Maksudnya adalah "manusia serba bisa", tak ada kekurangan,

dan ukurannya terletak pada kemampuan seseorang dalam ketiga kompetensi budaya tadi (*ngaji, ratib, balawas*) yang memang sangat dihajatkan masyarakat dalam berbagai rupa pesta/upacara di tengah masyarakat. Suatu isyarat dari betapa kuatnya laki-laki dipandang dan ditempatkan sebagai figur publik; derajatnya dalam masyarakat sejalan dengan kebolehnya unjuk kompetensi dalam acara-acara bersifat publik.

Hal demikian itu (*ngaji, ratib, balawas*) tak terdapat pada diri Halman. Kemampuan Halman tergolong "tingkat rendah", tidak "layak pamer" di tingkat publik. Dalam tafsiran Halman dan Dahlia, ke arah itulah makna dari ungkapan pelecehan kedua (*nonda ade tu pala, tau no bautama' dengan*) yang dilontarkan sanak keluarga Dahlia kepada diri Halman. Maknanya dirasakan jauh lebih menyakitkan dibandingkan dengan ungkapan yang disebutkan pertama. Ia jauh lebih menusuk rasa kehormatan dan martabat-- soal citra-- sehingga membakar jiwa dan semangat Halman beserta Dahlia untuk "menebus" nada penghinaan tersebut. Rasa *ila' diri ya capa' ling tau* (rasa malu dalam diri karena direndahkan orang) membulatkan tekad Halman beserta Dahlia untuk *basangada*. Suatu tekad untuk membuat *menjadi ada* apa yang masih belum ada, membuat menjadi lebih banyak apa yang sedikit (*sangada ade nonda, sapeno ade sedi*). Niatnya terpancang untuk mencapai kehidupan ekonomi yang mantap (kaya), bisa naik haji, dan dapat menyekolahkan anak-anaknya setinggi mungkin. Dengan itu, harkat dan martabat keluarganya bisa terangkat, sehingga rasa malu direndahkan bisa tertebus.

Itu diwujudkan oleh Halman dan Dahlia dengan mau bekerja keras, dan se-bisa mungkin menyisihkan setiap penghasilan dalam rangka pengadaan barang-

barang modal, khususnya tanah dan ternak. Mau mengerjakan apa saja, asalkan halal. Dia, Halman, menangkap nener di laut bila musimnya tiba, padahal jarak dari Poto ke pantai tempat menangkap nener sekitar 9 km. Di waktu-waktu tertentu dia menjual kayu bakar, rumput, dan bambu ke kota. Dia mendatangi desa-desa pegunungan guna membeli produk-produk setempat (seperti kopi, kemiri, dan sebagainya) untuk dijual kembali di Poto dan sekitarnya. Itu dilakukan diluar waktu sibuk aktivitas pertanian. Istrinya, *Dahlia*, juga aktif menjajakan berbagai rupa barang dagangan (kebutuhan rumah tangga sehari-hari) ke desa-desa sekitar Poto, yang ia *kulak* dari kota. Mereka, pasangan Halman - Dahlia ini memang sangat sesuai dengan sebutan *kiak basangada*.

Kasus Halman yang dipaparkan tadi cukup jelas menunjukkan betapa kuatnya berperan pertimbangan-pertimbangan yang sifatnya kultural/ideologis, baik pada diri Halman maupun Dahlia. Etos budaya yang "menomorsatukan" pembelaan kehormatan dan martabat ikut "membakar" diri mereka. Juga bergelora kesadaran kultural/ideo-logis pada diri Dahlia yang tak rela suaminya bercitra lebih rendah dari dirinya di mata masyarakat. Kesadaran serupa juga mencuat pada diri Halman. Kehormatan dan citra diri di tengah masyarakat ditempatkan sebagai sesuatu yang amat bernilai dan perlu ditebus, antara lain dengan jalan mau "menuntut banyak pada diri sendiri", yaitu mau menjadi pekerja *kiak*, dan mau berhemat dalam rangka *basangada*.

Hasil pelacakan secara mendalam pada petani-petani berbudaya kerja *kiak basangada* berpola lain (pola 2-5) juga mengalir ke arah muara yang serupa dengan kasus Halman. Termasuk juga pada diri mereka yang berasal dari keluarga

kaya. Mereka yang berasal dari keluarga kaya atau lapisan atas, misalnya, merasa bahwa dirinya "bukanlah apa-apa" di tengah sanak keluarga dekatnya, yang umumnya jauh lebih berhasil dan terpandang dibandingkan dengan diri mereka sendiri. Meskipun, di tingkat lokal mereka sudah tergolong kaya dan terpandang. Mereka lebih bercermin dan menempatkan posisi dirinya dalam kerangka lingkaran sanak keluarganya sendiri (terutama sanak keluarga istri) sehingga dari situlah muncul perasaan *underdog*, dan merasa tertantang derajat dan harga dirinya di tengah kehidupan masyarakat. Seperti halnya Halman, itu membuat mereka menjadi *kiak pasangada*, yang diproyeksikan bisa mengangkat derajat dan citra dirinya ke tingkat yang lebih setara dalam lingkaran jajaran sanak keluarganya. Yang mereka targetkan tetap berkisar ke arah (supaya) bisa naik haji, menyekolahkan anak-anak setinggi mungkin (dengan harapan bisa menjadi pegawai), dan kehidupan ekonomi keluarganya bisa semakmur mungkin, yang dengan demikian, tak ada alasan direndahkan dalam jajaran sanak keluarga, terutama oleh istri dan sanak familinya.

Itu menunjukkan bahwa mereka menjadi *kiak pasangada* terutama karena merasa ada sesuatu yang kurang, dan dirasakan tertantang untuk ditebus. Yang dirasakan kurang dan perlu "ditebus" itu adalah citra diri dalam lingkungan sosial yang mereka hadapi. Mereka biasanya menggunakan kata *ila'* (malu) untuk melukiskan kenyataan sosial demikian itu. Kata kuncinya adalah *ila' diri*, yaitu rasa malu atas citra diri yang rendah atau dilecehkan, dan berketetapan hati untuk "menebusnya". Pada diri mereka terpendam rasa malu yang mendalam (*ila' diri*). Dari situlah timbul niat untuk "menebus malu" dan "unjuk gigi", dengan jalan memperkuat modal (ekonomi) sebagai bekal atau instrumen merebut berbagai lambang ke-

berhasilan yang bisa mengharumkan namanya di tengah masyarakat. Di sini, ekonomi dipandang lebih bersifat instrumental. Jadi, mereka berposisi atau memposisikan diri bercitra diri *rendah*, dan tergolong *besar* tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut. Itulah kekuatan pembangkit (pengaktif) yang memacu mereka untuk *kiak basangada*-- sarana yang diproyeksikan bisa menebus *ila'* dan mengangkat citra diri mereka di tengah masyarakat.

Apakah tinggi/rendah citra diri seseorang-- sejalan dengan status sosial secara obyektif ataukah subyektif-- beserta besar/kecil tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut merupakan sumber dari heterogenitas budaya kerja di kalangan masyarakat petani setempat? Bisakah tinggi/rendah citra diri di tengah masyarakat beserta besar/kecil tantangan sosial atas citra diri tersebut diangkat sebagai penjelaras terhadap keseluruhan fenomena heterogenitas budaya kerja di kalangan petani setempat? Apakah petani-petani yang berbudaya kerja santai dan condong konsumtif (*ota-ota basanyaman*) karena memang berposisi (atau memposisikan diri) telah masuk "hitungan" dalam pentas kehidupan masyarakat? Apakah tantangan sosial yang mereka hadapi atas citra diri tersebut memang relatif kecil atau tak ada sama sekali? Lalu bagaimanakah dengan mereka yang berbudaya kerja lainnya? Apakah penjelasannya juga terkait dengan tinggi/rendah citra diri mereka beserta besar/kecil tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tadi, berikut ini secara berurutan akan disajikan sosok petani-petani tipikal (sesuai pola latar belakang orang tua), diawali dari mereka yang berbudaya kerja *ota-ota basanyaman*, kemudian diikuti petani berbudaya kerja *ota-ota basangada*, *kiak basanyaman*, dan *teping jangka*.

Sebagaimana tertera dalam tabel 6.7., ditilik dari latar belakang posisi ekonomi dan budaya kerja orang tua, hanya terdapat dua pola tipikal dari petani-petani *ota-ota basanyaman* ditempat penelitian ini. Yaitu tipikal pola 1 (posisi ekonomi orang tua tergolong kaya, dan berbudaya kerja *ota-ota basanyaman*), dan tipikal pola 2 (posisi ekonomi orang tua tergolong cukup, dan berbudaya kerja *tebang jangka*).

Untuk pola 1, contoh kasusnya adalah Malo. Ia adalah anak laki-laki tertua dari almarhum Dea Loka, pemimpin agama di desa tempat penelitian. Orang tua Malo. *Dae Loka*, semasa hidupnya sangat dihormati dan disegani dalam masyarakat setempat. Dea Loka, sejak usia remaja telah berkelana ke Mekkah Arab Saudi untuk mendalami agama Islam, dan bermukim di sana sekitar 11 tahun. Sepulang dari Mekkah mempersunting Isti sebagai istrinya, dan dikaruniai empat orang anak, yaitu Hasnah, Malo, Lusi dan Riki. Kedua anak terakhir, Lusi dan Riki, sekarang menjadi guru. Lusi menjadi guru SMTP di kota Sumbawa Besar, dan Riki menjadi guru SMTA di kota Mataram Lombok. Sedangkan Hasanah dan Malo menetap di Poto mengikuti jejak orang tuanya sebagai petani.

Semasa hidupnya, Dea Loka tidak hanya dikenal sebagai elit agama, tetapi juga sebagai elit ekonomi. Luas sawahnya lebih dari enam hektar, kebunnya mendekati tiga hektar. Juga dikenal memiliki banyak kerbau, kuda dan domba. Untuk menangani sawah, kebun dan pekerjaan-pekerjaan kerumahtanggaan tertentu, ia memiliki *joa'* (klien), baik laki-laki maupun perempuan. Karenanya, bisa dimengerti bila anak-anak almarhum Dea Loka relatif terbebas dari kegiatan kerja, lebih-lebih pada Lusi (anak ketiga) dan Riki (anak keempat) yang setelah tamat SD



langsung meneruskan sekolah ke kota (pertama-tama di Sumbawa Besar, dan selanjutnya di Mataram Lombok). Malo semenjak muda sudah berperan dan dikenal sebagai guru seni baca Al-Qur'an yang handal berkat hasil belajar pada Madrasah Diniyah di salah satu kota kecil di kawasan timur Kabupaten Sumbawa. Di rumah orang tuanya (tempat Malo mengajar seni baca Al-Qur'an), ruangan luar dan ruangan dalam konon penuh sesak dengan *tau ngaji* (orang belajar seni baca Al-Qur'an) yang biasanya berusia SD dan SMTP, baik laki-laki maupun perempuan. Karena kepiawaiannya dalam seni baca Al-Qur'an, konon Malo menjadi "rebutan" remaja putri setempat, termasuk juga oleh murid *ngaji* yang diasuhnya. Istrinya, Betti, adalah bekas murid asuhan Malo sendiri, dan konon tergolong paling cantik di kalangan teman-teman seusianya. Betti juga dikenal piawai dalam seni baca Al-Qur'an, yang kemahirannya hampir-hampir sejajar dengan Malo, mantan guru yang sekaligus menjadi suaminya itu.

Petani keturunan elit lokal ini kawin dengan Betti tahun 1951, ketika ia berusia 19 tahun. Setelah kawin, ia tinggal di rumah mertuanya, dan aktivitas belajar mengaji berpindah ke rumah tersebut. Pasangan suami istri ini, Malo dan Betti, kedua-duanya bertindak sebagai guru mengaji di rumahnya. Hampir seluruh anak-anak di Poto tumpah ruah belajar seni baca Al-Qur'an di tempat Malo-Betti. Mereka yang oleh masyarakat setempat disebut "bos-bos", yaitu orang asal Poto yang dinilai sukses dalam pendidikan dan karier sebagai pegawai negeri, hampir tanpa kecuali merupakan bekas murid/asuhan Malo-Betti. Keseluruhan bekas murid/asuhannya tetap menyapa mereka dengan sebutan *ne guru* ("pak/bu guru"), dan para bekas murid juga tetap memperlihatkan rasa hormat yang mendalam

kepada mantan "pak guru" tersebut, sekalipun sang bekas murid telah sedemikian melambung namanya di mata masyarakat setempat.

Fenomena yang disebutkan terakhir ini sangat mungkin dikarenakan adanya "penyerahan penuh" tanggung jawab pembinaan anak dari pihak orang tua kepada *ne guru*. Para murid (anak asuh) seakan-akan sepenuhnya berpindah tangan menjadi "milik" *ne guru*. Mereka seakan-akan telah menjadi anak *ne guru*. Mereka mengaji tiga kali sehari, yaitu pagi-pagi (sehabis sholat subuh hingga menjelang masuk sekolah di pagi hari), siang (setelah masuk waktu dhuhur, sehabis pulang sekolah hingga masuk-nya waktu ashar), dan malam (dari magrib hingga setelah masuk waktu isya). Mereka, para murid, juga berkewajiban membantu kerja sehari-hari ditempat *ne guru*, mulai dari mengangkut air minum, mencari kayu bakar, menumbuk padi, memelihara ternak, memperbaiki pagar kebun atau sawah, sampai kepada pekerjaan membajak dan memanen padi. Karenanya, pekerjaan Malo sebagai petani memang sangat diringankan oleh kehadiran murid/asuhan yang berlimpah itu.

Masa "keemasan" Malo sebagaimana dipaparkan tadi memang terlihat pudar belakangan ini. Bekas-bekas muridnya telah banyak yang tampil sebagai "pak guru" seperti Malo, sehingga tempat belajar seni baca Al-Qur'an menjadi tersebar di segenap pelosok desa. Sekarang ini, yang belajar mengaji di tempat Malo tak lebih dari 10 orang, dan jumlah tersebut relatif lebih kecil dibandingkan dengan jumlah murid/asuhan di beberapa tempat mengaji yang lain dalam masyarakat setempat. Di segi ekonomi, keadaan Malo sekeluarga juga tak lagi semantap kehidupan masa lalu. Sebab sejumlah sawah warisan orang tuanya telah banyak yang berpini-

dah tangan, dijual atau disewa-kan ke petani lain untuk membiayai sekolah anak. Bersamaan dengan itu, mulai banyak bermunculan petani-petani "kaya baru", yang dimasa lalu tergolong kurang mampu atau biasa-biasa saja. Dalam pada itu, generasi baru yang lebih terpelajar (berpendidik-an cukup memadai) seperti lulusan SMTA dan perguruan tinggi, juga mulai "men-jamur" di lingkungan masyarakat setempat.

Apakah hal-hal tadi tak menggoyahkan "harga diri" Malo di tengah kehidupan masyarakat? Tidakkah hal-hal tersebut memunculkan suatu tantangan pada diri Malo (dari manapun datangnya)? Mengapa ia tetap bertahan sebagai petani berbudaya kerja *ota-ota basanyaman*?

Ada ungkapan simbolik sufistik dari Malo yang menjadi tempat ia "berdiri" sehubungan dengan pertanyaan-pertanyaan tadi. Dalam pandangan Malo, *Telas tu buya krik slamat. Tu buya ade sopo dalam ade seribu, tu buya ade seribu dalam ade sopo*, yang artinya "Hidup itu mencari berkat dan keselamatan dari Tuhan. Mencari satu pada seribu, mencari seribu pada satu".

Ungkapan tersebut memperlihatkan keyakinan dan pandangan hidup Malo. Ia berkeyakinan dan berpendirian bahwa hidup ini semata-mata untuk mengejar anugerah atau berkat Tuhan, dan untuk mendapatkan keselamatan hidup, baik dunia maupun akhirat, yang dalam terminologi setempat disebut *krik slamat*. Hanya *krik slamat* itulah satu-satunya yang dicari dan menjadi tujuan hidup manusia. Tetapi, tujuan yang hanya satu itu, oleh manusia dibuat menjadi beribu-ribu yang harus dicari dan dituju, seperti harta benda, pendidikan, pangkat/jabatan, anak/keturunan, dan sebagainya. Dalam pandangan Malo, beribu-ribu hal yang di-

cari manusia di bumi ini-- mulai bangun pagi (*meleng tunung*) hingga mau tidur malam (*tama tunung*)-- sesungguhnya hanya untuk *satu* hal, yaitu apa yang disebut *krik slamat* itu sendiri.

Dengan menyodorkan ungkapan yang kental berbau religius-sufistik tersebut Malo hanya ingin mengatakan bahwa ia sangat menikmati dan puas dengan apa yang telah dialami dan dicapai. Ia cukup puas dan bersyukur karena kedua orang anaknya telah berhasil menjadi pegawai, satu sebagai guru SD di wilayah kecamatan setempat, dan satu lagi sebagai pegawai salah satu perusahaan negara di luar Propinsi NTB. Ketiga anaknya yang lain, sekalipun tak menjadi pegawai (sebagaimana didambakan) tetapi berhasil disekolahkan hingga jenjang SMTA, dan kini mendampingi Malo sebagai petani (tiga-tiganya masih lajang, belum berkeluarga). Lebih dari itu, ia juga sangat menikmati dan puas dengan peran keagamaan dan kemasyarakatan yang dimainkan selama ini dalam kehidupan masyarakat. Tak muncul soal *ila' diri* sama sekali pada Malo, dan karenanya, ia tetap *ota-ota banyaman* sebagaimana sediakala (seperti ditempa oleh orangtua).

Pada kasus Hamus (pola 2) juga menunjukkan isyarat serupa. Petani ini sebetulnya ditempa sebagai petani berbudaya kerja *tebang jangka* dalam lingkungan keluarganya. Posisi ekonomi orang tua tergolong cukup (sedang). Ia kawin dengan Teti, anak tunggal dari salah seorang petani kaya raya di Desa Poto. Setelah kawin dengan Teti, ia tinggal bersama istri di rumah mertuanya, Razak. Selaku menantu satu-satu-nya, konon Hamus membuat sang mertua cukup puas karena kerjanya rajin dan tekun. Belakangan, setelah mulai malang melintang sebagai tokoh yang diperhitungkan dan disegani dalam percaturan politik lokal/setempat, petani ini

mulai berubah menjadi *ota-ota basanyaman*. Itu mulai terjadi setelah naik haji bersama istri, beberapa tahun setelah mertuanya meninggal. Dan semakin tampak *ota-ota basanyaman* setelah menjadi elit formal di awal tahun 1960-an, yaitu seiring dengan peningkatan citra dirinya di tengah masyarakat. Kini Hamus tetap menonjol sebagai tokoh masyarakat, sehari-hari sebagai pengurus inti LKMD, dan pengelola inti masjid Poto. Kedua orang anaknya (laki-laki semua) sudah berkeluarga, dan bekerja sebagai pegawai negeri; seorang bertugas di kapupaten lain dalam wilayah NTB, dan yang seorang lagi bertugas di kota Sumbawa Besar, ibu kota Kabupaten Sumbawa. Ketokohan dan keterpandangan Hamus relatif lebih menonjol dibandingkan dengan Malo. Hamus juga lebih kuat kecondongannya menempatkan diri sebagai *tau no rik tana'* (orang yang kakinya tak menyentuh tanah); karenanya, budaya kerja *ota-ota basanyaman* juga lebih dipandang sebagai lambang suatu kenyamanan hidup yang dicapai. Ia, seperti juga Malo, citra dirinya memang tinggi di tengah masyarakat, baik secara obyektif maupun dalam kesadaran subyektif mereka sendiri. Dan, boleh dikatakan tak diterpa tantangan sosial (*ila' diri*) sebagaimana yang dialami petani-petani *kiak basangda*.

Kasusnya lain sama sekali dengan petani-petani *ota-ota basangada*. Mereka ini, meskipun citra dirinya (akibat pemilikan berbagai rupa sumber kehormatan) relatif tinggi dalam kehidupan masyarakat, tetapi tantangan sosial yang dihadapi dirasakan kuat mengusik citra diri mereka. Gambaran ekstrimnya tercermin pada kasus Tamal (pola 2). Petani ini merupakan anak keempat dari Maja, salah seorang elit politik yang sekaligus elit ekonomi setempat. Maja, ayah Tamal, pernah menjabat sebagai juru tulis dan kemudian kepala kampung tahun 1950-an (sewaktu unit

pemerintahan terendah berada di tingkat kampung, dan belum melakukan penggabungan sejumlah kampung menjadi kesatuan desa seperti sekarang).

Kehormatan dan kekayaan memang melekat (dipunyai) oleh orang tua Tamal, sehingga wajar memiliki *joa'* (klien). Bersamaan dengan itu, ayah Tamal juga dikenal sebagai *guru ratib*, tempat para pemuda ditempa kemampuan berkesenian rebana khas Sumbawa. Aktivitas belajar *ratib* tersebut biasanya di malah hari, sehabis sholat isya dan baru berakhir setelah larut malam. Anak-anak Maja, termasuk Tamal, sangat menonjol digembleng untuk memenuhi kualifikasi *nyir tama telu*, yaitu piawai dalam seni baca Al-Qur'an, seni rebana khas Sumbawa (*ratib*), dan seni bersyair khas Sumbawa (*balawas*). Mereka, anak-anak Maja, hampir-hampir tak dapat memegang parang dan cangkul, apalagi membajak, karena kegiatan kerja hampir sepenuhnya dilakukan oleh para *joa'* (klien) yang bekerja pada keluarga Maja.

Hal demikian itu menjadi sumber masalah pada diri Tamal setelah ia memulai (tahun 1977) hidup mandiri bersama istrinya, *Lala*. Ia merasa tak kuat dan tak betah bekerja keras. Ia merasakan dirinya kurang bertenaga dalam bekerja. Kenyataan demikian itu diperburuk oleh kisah perkawinannya dengan Lala, yang tak mendapat restu dari orang tua Tamal sendiri. Sebetulnya, orang tua Tamal maupun Lala sama-sama tergolong lapisan atas dalam masyarakat setempat. Ayah Lala seorang haji, sawah dan kebunnya luas, dan kakak tertua Lala seorang Sarjana yang sehari-hari sebagai kepala sekolah salah satu SMTA di kota Sumbawa Besar. Karena merasa tak mendapat restu orang tua, Tamal dan Lala melakukan *kawin lari*, yang dalam masyarakat Sumbawa dianggap sebagai suatu aib (noda memalukan).

kan). Akibatnya, Tamal "dicekal" (untuk sementara waktu) hak mendapatkan warisan, baik sawah maupun kebun.

Peristiwa tersebut mencorengkan "muka" pasangan muda mudi ini di hadapan khalayak setempat. Sejumlah orang merasa iba dan menunjukkan simpati kepada pasangan suami istri yang baru "belajar" berumah tangga tersebut. Sebab, dalam pentas kehidupan masyarakat Tamal tergolong tenar, terutama karena keunggulan dalam seni rebana khas Sumbawa (*ratib*), seni berdendang khas Sumbawa (*sakeco*), seni rebana kasidah, dan kemampuan kepemimpinan di kalangan generasi muda. Karena kepiawaiannya dalam seni rebana khas Sumbawa itu, Tamal telah dua kali ikut dalam rombongan kesenian tersebut, yang secara khusus didatangkan ke Jakarta untuk tampil dalam acara perkawinan anak *penggede* asal Sumbawa, yaitu pada acara perkawinan anak laksamana (pur.) Badrul, dan saat perkawinan anak Hamdan, Presiden Direktur PT. Nusantara.

Citra diri yang tergolong menonjol dalam pentas kehidupan masyarakat, ternyata mendapat "tamparan" yang membekas secara mendalam di lubuk hati Tamal maupun Lala. Hal tersebut membulatkan tekad Tamal dan Lala untuk membuktikan kepada khalayak bahwa mereka bisa bangkit dari "wajah coreng moreng" dan keterlantaran yang diakibatkan oleh *kawin lari*; suatu pengalaman hidup yang oleh Tamal disebut sebagai "pil pahit", namun berdampak "menyembuhkan". Yang disebut "pil pahit" tersebut ternyata membawa hikmah, yaitu membuat mereka gigih berinvestasi, mau hidup hemat, sekalipun pola kerja mereka tergolong *ota-ota*. Singkatnya, Tamal secara sadar melakukan "banting stir" dari yang semula berbudaya kerja *ota-ota basanyaman* menjadi berbudaya kerja *ota-ota basangada*.

Sekarang Tamal dan Lala diakui sebagai keluarga berhasil dalam masyarakat setempat. Kehidupan ekonomi rumah tangga Tamal telah jauh melampaui saudara-saudaranya, meskipun saudaranya ada yang mantan elit formal tingkat lokal, dan ada pula yang menjadi pegawai negeri. Itu dicapai dengan merintis pembukaan kios, tempat menjual barang keperluan sehari-hari, di samping tetap bergelut sebagai petani biasa. Kini kios tempat berjualan tak lagi berbentuk *rombong* seperti ketika ia merintisnya di tahun 1977, melainkan telah menjadi satu kesatuan dengan rumah tembok permanen yang dibangun Tamal (berakat andil kios rintisan Tamal-Lala).

Ketiga kasus tipikal lain seperti yang berlangsung pada Hure (pola 1), Hosa (pola 3), dan Asta (pola 4), kesemuanya juga memberikan isyarat yang serupa. Mereka sesungguhnya memiliki citra diri yang relatif *tinggi* dalam kehidupan masyarakat, akan tetapi juga masih merasakan tantangan sosial yang mengguncangkan citra dirinya masing-masing. Ketiga petani yang disebutkan terakhir itu, merasa sangat tertantang karena citra istrinya di tengah masyarakat tergolong jauh lebih unggul dibandingkan diri mereka sendiri; ada kemiripan dengan kasus Halman, petani *kiak basangada* yang disebutkan terdahulu.

Rasa *pongo ila'* atau "memikul malu" oleh Tamal, Hure, Hosa, dan Asta disebut sebagai alasan mengapa mereka berbudaya kerja *ota-ota basangada*. Di antara mereka, ada yang merasa tak mampu mengikuti jejak petani pekerja keras; ada pula yang menganggap tak perlu mengikuti jejak pekerja keras. Karenanya, perilaku kerja mereka condong santai, namun kuat orientasinya untuk berinvestasi. Dalam pandangan mereka, yang lebih penting adalah orientasi *basangada*, yaitu se-



cara cerdas bisa memupuk aset usaha yang dipunyai; dianggap tak masalah dilakukan (dengan bekerja) secara santai. Pegangan demikian itu tak lepas dari tekad mereka untuk menebus *ila'* yang dipikul. Jadi, mereka berbudaya kerja *kiak basangada* juga bermuara kepada keadaan citra diri mereka yang tergolong *tinggi*, namun ada segi-segi dalam kehidupan mereka yang secara kuat memberikan tantangan atas citra diri tersebut.

Lalu bagaimanakah dengan petani-petani yang berbudaya kerja *kiak basanyaman*? Bagaimanakah citra diri mereka dalam kehidupan masyarakat? Dan bagaimanakah tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri mereka itu? Apakah hal tersebut memang menjadi sumber mengapa mereka menjadi petani *kiak basanyaman*?

Ditilik dari latar belakang orang tua, di tempat penelitian ini hanya terdapat dua pola tipikal dari petani-petani *kiak basanyaman*. Yaitu tipikal pola 1 (orang tua berbudaya kerja *kiak basanyaman*, dan posisi ekonominya kurang mampu), dan tipikal pola 2 (orang tua berbudaya kerja *kiak basangada*, dan posisi ekonominya kurang mampu).

Petani yang tergolong tipikal pola 1 adalah Mado. Dia anak bungsu, dan anak laki-laki satu-satunya dari Kedo. Saudaranya berjumlah empat orang, semuanya perempuan. Ibunya bernama Elsa, asal Poto. Sedangkan ayahnya, Kedo, berasal dari wilayah kawasan barat Kabupaten Sumbawa. Orang tua Mado tergolong miskin. Yang dipunyai hanyalah sawah, dengan luas kurang dari 0,5 hektar. Kebun sama sekali tak dipunyai. Sawah tersebut merupakan hasil pembagian/warisan yang diperuntukan Elsa. Kedo, ayah Mado, memang tak membawa harta warisan apa

pun dari kampung halaman-annya. Karena tergolong kurang mampu, dan tak membawa apa pun dari kampung halaman, sang ayah menebusnya dengan bekerja keras mencari nafkah, dan tak mau bergantung semata-mata kepada hasil bertani. Dia bekerja sepanjang tahun, tak me-nge-nal musim seperti petani-petani lain umumnya. Selain bertani, yang ditekuni adalah *nganyuk*, yaitu membeli barang dagangan langsung ke tempat produsennya untuk dijual kembali ke tempat lain. Yang dia *anyuk* adalah ikan laut, hasil tangkapan nelayan di kawasan pantai sebelah timur atau utara Desa Poto, yaitu di Labuhan Ijuk atau Labuhan Aibari. Kedua perkampungan nelayan tersebut berjarak sekitar 10 km, dari/ke Poto, desa tempat Kedo bermukim. Itu dilakukan Kedo dari hari ke hari dengan menunggang kuda.

Ikan hasil *nganyuk*, setibanya di rumah menjadi tugas istri beserta anak-anak perempuan Kedo untuk menjajakannya secara berkeliling ke segenap penjuru desa. Mado, semenjak kecil (usia SD) juga kerap kali diajak ayahnya *nganyuk*, untuk me-nge-nal medan dan seluk beluk pekerjaan tersebut. Estafet kegiatan *nganyuk* tersebut secara penuh beralih ke Mado ketika ia masih berstatus sebagai pemuda, yaitu segera setelah sang ayah meninggal.

Mado, petani berusia 40-an tahun, ayah dari tiga orang anak (kesemuanya sedang duduk di bangku SD) hingga kini tetap mengandalkan penghasilan rumah tangganya dari hasil *nganyuk*. Kalau dulu ayahnya menunggang kuda, kini ia mengendarai sepeda (bukan sepeda motor). Penjaja ikan dari lorong ke lorong kampung adalah istri beserta anak-anak Mado. Semua mereka berperan secara tanpa kecuali, termasuk anak terkecilnya, yang sewaktu penelitian ini berlangsung masih duduk di kelas 2 SD.

Istri Mado sehari-hari dipanggil Tina. Ia berasal dari kota kecil, ibu kota salah satu kecamatan di kawasan barat Kabupaten Sumbawa. Di samping menjajakan ikan hasil *nganyuk*, Tina juga aktif menjual panganan di depan rumahnya, mulai dari jagung rebus, jagung bakar, pisang goreng, dan jenis-jenis panganan lokal lainnya. Dengan aktivitas berjualan semacam itu, keluarga Mado-Tina ini terlihat tetap sibuk kerja sepanjang tahun. Begitu aktivis kerja pertanian berhenti sama sekali, mereka mulai aktif melakukan kerja nonpertanian sebagaimana yang disebutkan tadi. Kerja keras dari tahun ke tahun yang dilakukan pasangan suami istri ini boleh dikatakan tak terlihat hasilnya bagi peningkatan aset ekonomi rumah tangga mereka. Sawah yang mereka pu-nyai tetap satu petak, sesuai dengan jumlah warisan yang diperoleh. Dalam istilah setempat, Mado bisa disebut sebagai *tau pang nyang-nyang*, atau "orang berjalan di tempat". Itu tak terlepas dari budaya kerja Mado sendiri yang tergolong *kiak base-nyaman*. Dia bekerja keras dari hari ke hari, namun condong tak "berbekas" karena sikap konsumtifnya yang menonjol.

Mengapa petani itu menjadi demikian? Jawaban yang paling gampang adalah mengembalikan kepada "tempaan orang tua". Sebab orang tua Mado, yaitu Kedo, juga tergolong *kiak basanyaman* sehingga nasib ekonomi keluarganya laksana jalan di tempat. Tetapi bukankah banyak petani-petani lain yang mengambil "jalan berbeda" dengan orang tuanya? Mengapa hal demikian itu tak terjadi pada diri Mado? Apakah ia memang merasa nikmat dengan keadaan ekonomi yang laksana jalan di tempat seperti itu? Bukankah ia bisa (kalau mau) menyisihkan sedemikian rupa penghasilan berdagang untuk kepentingan investasi? Apakah

jawabannya juga terkait dengan soal citra diri di tengah masyarakat beserta tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut?

Dalam pentas kehidupan masyarakat, Mado memang serba kurang, baik dalam kompetensi seni membaca Al-Qur'an, maupun dalam memerankan kesenian khas Sumbawa. Ia jauh dari kualifikasi *nyir tama telu* yang merupakan acuan ketenaran seseorang (laki-laki) dalam pentas kehidupan masyarakat setempat. Pendidikan Mado juga sebatas tamatan SD. Kehandalan di bidang olah raga atau bidang-bidang lain yang mendapat tempat dalam kehidupan masyarakat juga tak dimiliki Mado.

Keadaan demikian itu disadari betul oleh Mado. Tetapi, yang senantiasa terbayang dan menjadi pusat perhatian Mado beserta istri ialah bagaimana supaya terjamin (terpenuhi) kebutuhan hidup keluarga mereka sehari-hari, baik pangan, sandang, isi rumah, maupun biaya sekolah anak; kepedulian mereka tertuju pada bagaimana supaya keadaan kehidupan sehari-hari bisa serupa dengan keadaan orang lain. Sebab kalau tidak, dianggap bisa jauh lebih memalukan. Logika Mado tercermin dalam pernyataannya berikut ini.

*Kita ta tau nonda. Uma tana tau sedi. Sai ya beang tau mangan lamin tu kong etin tau. Asal tu roa etil boat tu bau si telas me luk dengan tau. Ade tu sachumung keadaan siip rawi tau. Sebab denan no bau no. Ke denan ade ya gita ting tau sangano-ngano. Kle tu nonda na gama tengkela reka keadaan siip rawi tau. Ka mo nonda kalebe tau pang ade lin-lin, na gama nonda riri keadaan siip rawi tau. Kuda ila' rango denan.*

Artinya:

Saya ini orang tidak punya. Lahan pertanian cuma sedikit. Siapa yang akan memberi kita makan kalau kita berpangku tangan. Asalkan sungguh-sungguh mau kerja, kita bisa hidup sebagaimana orang lain. Yang saya utamakan adalah kebutuhan sehari-hari. Sebab hal tersebut tak dapat dita-

war-tawar, tak bisa tidak. Dan hal itulah yang dilihat orang sehari-hari. Meskipun kita ini orang tak punya, jangan sampai terlihat memalukan keadaan kehidupan (pangan, sandang, papan) sehari-hari. Saya ini sudah terlanjur tak punya kelebihan apa pun yang bisa ditonjolkan, jangan sampai keadaan kehidupan sehari-hari juga ikut tidak karuan. Adalah sangat memalukan bila hal seperti itu terjadi.

Itu menunjukkan bahwa petani ini lebih condong memikirkan soal riil keseharian yang dihadapi oleh keluarganya (sebagai keluarga kurang mampu). Rasa malu atau *ila'* lebih kental diletakkan pada soal penampilan dan kenyamanan hidup sehari-hari. Berfikirnya untuk tujuan jangka pendek, yaitu bagaimana supaya keadaan kehidupannya sehari-hari tidak terlihat memalukan. Bersamaan dengan itu, dia juga amat yakin bahwa kebutuhan besok juga dapat dicari besok, asalkan mau kerja. Dipandang sangat memalukan bila keadaan kehidupan keseharian tak dapat menyerupai orang lain. Perasaan malu (*ila'*) lebih diletakkan pada penampilan kehidupan sehari-hari, yang disebut *keadaan siip rawi*. Disitulah tempat ia memper-taruhkan harga diri dan martabatnya dalam kehidupan bermasyarakat. Itu dilakukan sebagai suatu pilihan yang paling masuk akal atas berbagai kekurangan sumber-sumber kehormatan yang dipu-nyainya. Ketakmenonjolannya dalam pentas kehidupan masyarakat tak seberapa mengguncangkannya. Tantangan sosial yang melecehkan ketakmenonjolan dirinya di tengah masyarakat tampaknya tak menerpa diri Mado.

Pola pemikiran seperti Mado juga kental melekat pada diri Kembe (tipikal 2), meskipun ia semasa hidupnya ditempa dalam lingkungan keluarga berbudaya kerja *kiak basangada*. Petani ini sama sekali tak memiliki sawah. Yang dipunyai hanyalah sebidang kebun, dengan luas sekitar 0,15 hektar. Kebutuhan ekonomi

keluarganya dipenuhi dengan menjual jasa sebagai tenaga upahan, khususnya tanam maupun panen padi. Dia juga dikenal sebagai penjual jasa untuk memetik buah mangga, dan kelapa. Di luar itu, dia sehari-hari menambang pasir kali di sekitar lokasi kebun miliknya. Penghasilan yang relatif rutin dari hasil menambang pasir dianggap memadai untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya sehari-hari.

Citra diri di tengah masyarakat (sesuai dengan sumber-sumber kehormatan yang dipunyai) relatif sama sebangun dengan Mado: rendah. Seperti Mado, petani ini juga tak mengalami adanya tantangan sosial yang mengguncang citra dirinya. Istri Kembe berasal dari desa lain, dan ia mengikuti suaminya di Poto. Ada kesamaannya dengan istri Mado, yaitu sama-sama berasal dari luar Desa Poto dan mengikuti suami bertempat tinggal di Poto. Suatu isyarat bahwa istri Mado maupun Kembe berasal dari keluarga kurang mampu, sehingga tidak merasa perlu "menahan suami" untuk bertempat tinggal dalam lingkungan keluarga tempat asal sang istri.

Mengapa Kembe menjadi petani berbudaya kerja *kiak basanyaman* padahal ia berasal dari keluarga yang berbudaya kerja *kiak basangada*? Bukankah hal tersebut bisa membuatnya "berjalan di tempat"? Bukankah Halman (suami Dahlia), saudara kandung Kembe berhasil menjadi petani kaya dan terpandang berkat berbudaya kerja *kiak basangada*? Mengapa ia tak mengikuti jejak kakak kandungnya itu?

Dalam penilaian Kembe, kakaknya menjadi *kiak basangada* dan berhasil dikarenakan ya *pegar ling sawai*, atau "di *pegar* oleh istri". Istilah *pegar* dalam bahasa Sumbawa menunjuk pada perilaku penunggang kuda yang memecut kuda

tunggangnya supaya berlari kencang. Kembe, seakan-akan berhipotesis menyatakan "*coba nongka ya pegar ling sawai, ba sama si ke kita*", yang artinya "andaikan ia tak dipecut oleh istrinya, akan sama saja dengan diri saya".

Argumen Kembe tersebut mengisyaratkan keadaan diri yang tak mengalami guncangan rasa *ila' diri* akibat direndahkan atau dilecehkan orang (dari mana pun datangnya), meskipun kehidupan ekonominya tergolong kurang mampu dan "bukan apa-apa" dalam pentas kehidupan masyarakat. Karenanya, dia lebih condong bekerja keras dari hari ke hari agar dapat menikmati kenyamanan hidup sehari-hari; juga agar penampilan sehari-hari tak kalah dengan orang lain. Itu sesuai dengan budaya kerja mereka sehari-hari, yaitu *kiak basanyaman*.

Petani-petani berbudaya kerja *kiak basanyaman* seperti tercermin pada kasus Mado dan Kembe memperlihatkan: citra diri mereka tergolong rendah di tengah masyarakat akibat tak memiliki sumber-sumber kehormatan, baik bersifat ekonomi maupun nonekonomi. Tetapi, mereka tak mengalami tantangan sosial yang mengguncangkan rasa *ila' diri* atas citra diri tersebut.

Bagaimanakah dengan petani-petani yang berbudaya kerja *tepang jangka*? Apakah citra diri di tengah masyarakat beserta tantangan sosial atas citra diri tersebut juga menjadi penjelas dari budaya kerja mereka? Apakah mereka menjadi *tepang jangka* dilatarbelakangi oleh tinggi/rendah citra diri dalam kehidupan masyarakat beserta besar/kecil tantangan sosial atas citra diri mereka?

Kasus Kale, petani tamatan SMTA berusia 30-an tahun dan ayah dua orang anak memberi isyarat yang amat jelas. Ia termasuk petani tipikal pola 3 (latar belakang posisi ekonomi orang tua tergolong cukup, dan berbudaya kerja *ota-ota ba-*

*sangada*). Petani lulusan SMTA tahun 1983 ini semula berharap bisa menjadi pegawai negeri setelah menyelesaikan pendidikan jenjang SMTA. Akan tetapi, lowongan untuk itu tak pernah diperoleh meskipun telah diusahakan selama beberapa tahun. Karenanya, ia berketetapan hati untuk bertani sebagaimana teman-teman lain. Dalam masyarakat ia menjabat wakil ketua RT, dan cukup sering dilibatkan dalam berbagai kepanitiaan tingkat RT/RW maupun dusun. Kemampuannya dalam seni baca Al-Qur'an, dan *ratib* tergolong lumayan, sehingga tak tampak keengganan menghadiri acara-acara keagamaan atau kemasyarakatan yang mengacarakan baca Al-Qur'an (*ngaji*) atau *ratib*. Keberanian dan kemampuan berbicara dan mengeluarkan pendapat dalam rapat atau pertemuan resmi juga tak mengecewakan, dan ia sering dititipi sebagai juru bicara oleh teman-teman dekatnya.

Dalam pandangan umum, Kale masih belum termasuk "kelas atas" dalam pentas kehidupan masyarakat. Ia terkategori sedang-sedang saja. Tidak menonjol betul, namun bukan orang yang "tak ada apa-apanya" (*nonda ade tu bau palar*). Penampilan sehari-hari Kale menampilkan kesederhanaan (bersahaja), tidak seperti beberapa petani lain berpendidikan tamatan SMTA yang terlihat perlente (*bagaya*). Mengapa ia tak menjadi *kiak basangada* sehingga bisa cepat kaya dan menjadi terpandang, yang dengan demikian dapat menebus kegagalannya menjadi pegawai negeri? Mengapa ia tak mengikuti jejak Baso (petani lulusan SMTA, sepupu satu Kale), yang karena *kiak basangada* berhasil melambung dan harum namanya di tengah masyarakat setempat? Bukankah keduanya sama-sama mengalami kekecewaan karena tak berhasil menjadi pegawai?



Ketika hal tersebut ditanyakan kepada Kale, ia memberikan ulasan yang menunjukkan bahwa Kale tak dapat diperbandingkan dengan Baso. Menurut Kale, ia tak menghadapi permasalahan citra diri yang serius sebagaimana yang dihadapi Baso. Kata kale "*Gita mo, kuda satelu tau nan ya breng, nonda tau roa, apa ada rungan lenge. Nakena lantaran denan kareng basabowe enti boat kenang sentek diri*", yang artinya "Lihat saja, bukankah ketiga mereka, yaitu Baso beserta kedua saudara perempuannya tak kawin-kawin sampai sekarang, tak ada yang mau kawin dengan mereka, sebab ada citra negatif pada diri mereka. Mungkin karena itulah mereka lalu menjadi habis-habisan bekerja untuk mengangkat dirinya". Dalam pandangan Kale, ada dua hal pokok yang patut menjadi kepedulian, yaitu bisa berkecimpung (tak tersisih) pada acara-acara dalam pentas kehidupan masyarakat (*bau betumpu ke dengan tau*), serta nyaman kehidupan lahir dan batin (*nyaman parana ke ate teleko tau*). Kedua hal tersebut dirasakan terpenuhi dalam kehidupan sehari-hari Kale, sehingga tidak harus "gila kerja" dan tak perlu "gila penampilan".

Kasus Kale tersebut memperlihatkan bahwa ia berbudaya kerja *teping jangka* juga tak terlepas dari citra dirinya yang tergolong *sedang* (cukup) di tengah masyarakat. Tantangan sosial yang dihadapi atas citra tersebut bukannya tidak ada sama sekali, sebab selaku lulusan SMTA juga memiliki rasa *ila' diri* akibat tak berhasil menjadi pegawai. Tetapi hal tersebut tak dianggap terlampau serius, karena bukan Kale sendiri yang mengalami kenyataan demikian itu. Dengan kata lain, tantangan sosial atas citra diri Kale juga dirasakan tak seberapa menggoncangkan kehormatan dan martabatnya.

Pola pemikiran seperti Kale juga kental tercermin pada diri Habo, petani tipikal pola 1. Juga pada Sali, petani tipikal pola 2, serta Homal, petani tipikal pola 4. Ketiga mereka relatif setara tingkat citra dirinya dengan Kale (seiring dengan pemilikan sumber-sumber kehormatan yang mereka miliki di tengah masyarakat). Mereka sangat kental kecondongannya pada "ideologi ekstrem tengah", yang tak ingin berlebihan dalam segala hal. Salah satu ilustrasi menarik adalah seperti tersimpul dalam pandangan Habo tatkala menengahi suatu perdebatan antara "kubu ibu-ibu" dan "kubu pencinta bola". Hal tersebut bisa disimak dalam ilustrasi berikut ini.

Pada suatu acara kesenian rebana khas Sumbawa (*ratib*), terjadi suatu perdebatan seru antara Hosa (salah seorang pemain sepak bola) dan para ibu yang sedang menyiapkan hidangan di *ruang-an dalam* (pada rumah guru Bejo) tempat acara itu berlangsung. Perdebatannya bermula dari kasus Odan, salah seorang pemain sepak bola yang sekaligus sebagai "bos" perkumpulan sepak bola setempat. Para ibu mempersalahkan Odan yang dinilai terlampau "gila main bola" sehingga ekonomi rumah tangganya menjadi tak terurus. Hosa mengambil posisi sebagai pembela Odan. Pertengkaran yang cukup seru dan meng-asyikkan itu, kemudian ditengahi oleh Habo dengan mengatakan :

*Tu dadi Jamus, no tu bilin keban, no tu tama' desa darat no si kena. Tu santurit diri tau lalo' lako main bal jangka no to' rua kiri kanan no si roa. Sarea riri no roa jina lalo', apa ya dadi sala'. Lamin pang aku, nonda lenge tu to' main bal. No si balong lamin tu bungkok sarea boat lin tau. Sarea riri ada waya ke katokal.*

Artinya:

Menjadi orang seperti Jamus, terus-terusan di kebun, tak peduli dengan acara-acara masyarakat/desa adalah tidak benar. Memperturutkan diri bermain bola secara berlebihan, sampai-sampai tak peduli kepada semua urusan lain, juga tidak benar. Apa pun juga tak betul terlampau berlebihan, sebab akan berakibat tidak baik. Menurut pendapat saya, tak ada jeleknya kita bisa (ikut) bermain bola. Tetapi tidak terpuji bila semua pekerjaan lain ditinggalkan tak terurus. Semua hal ada waktu dan porsinya masing-masing.

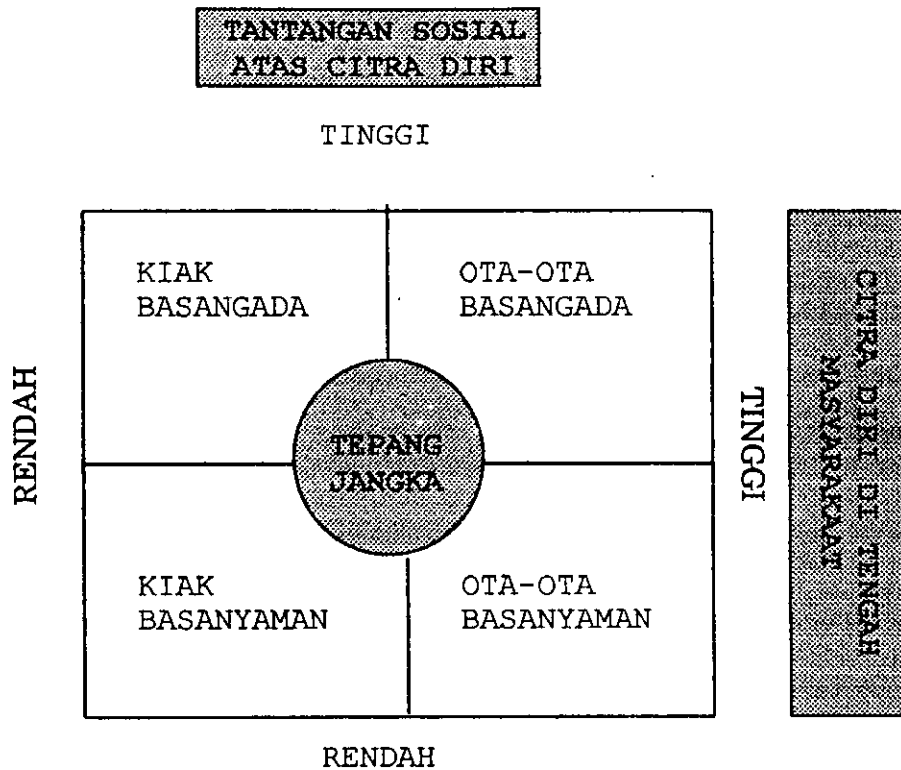
Dari paparan berbagai kasus yang telah dituturkan di muka, dapat dikatakan bahwa heterogenitas budaya kerja petani setempat terutama bersumber dari heterogenitas citra diri dan kadar tantangan sosial (*ila' diri*) yang dihadapi atas citra diri mereka. Hal tersebut memang tampak bertalitemali juga dengan pertimbangan bersifat ekonomi. Karena dalam pandangan mereka, kemampuan ekonomi juga dianggap penting dan bersifat instrumental, baik bagi kepentingan subsistensi maupun bagi peningkatan derajat di tengah masyarakat. Akan tetapi, kemampuan ekonomi bukanlah satu-satunya sumber untuk mendapatkan kehormatan dan martabat di tengah masyarakat. Masih ada sumber-sumber lain yang tak kalah utamanya, seperti jabatan kepemimpinan dalam masyarakat, serta kompetensi dalam bidang ilmu pengetahuan, agama, dan seni budaya. Karenanya, bisa dimengerti bila penjelasan ekonomi tidak sepenuhnya memadai untuk menjelaskan fenomena heterogenitas budaya kerja petani setempat.

Penjelasan yang lebih memadai tampaknya terkait secara langsung dengan etos budaya setempat yang "menomorsatukan" kehormatan dan martabat di mata masyarakat. Dalam bahasa setempat dikatakan, bahwa penjelasannya terkait dengan soal *ila' diri*. Ia menunjuk kepada sosial citra diri dan tantangan sosial atas citra

diri tersebut. Dalam konteks budaya demikian, dan sejalan dengan kasus-kasus di muka tadi, secara proposisional dapat dinyatakan bahwa:

1. Petani setempat berbudaya *kiak basangada* bersumber dari pertimbangan citra diri *rendah* dalam kehidupan masyarakat, dan *besar* tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut.
2. Petani setempat berbudaya kerja *ota-oata basanyaman* bersumber dari pertimbangan citra diri *tinggi* dalam kehidupan masyarakat, dan *kecil* tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut.
3. Petani setempat berbudaya kerja *ota-ota basangada* bersumber dari pertimbangan citra diri *tinggi* dalam kehidupan masyarakat, dan *besar* tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut.
4. Petani setempat berbudaya kerja *kiak basanyaman* bersumber dari pertimbangan citra diri *rendah* dalam kehidupan masyarakat, dan *kecil* tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut.
5. Petani setempat berbudaya kerja *teping jangka* bersumber dari citra diri *cukup/ sedang* dalam kehidupan masyarakat, dan tergolong *sedang* tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut.

Sejalan dengan proposisi tersebut, sumber heterogenitas budaya kerja petani setempat dapat dilukiskan secara diagramatik sebagaimana terlihat pada gambar 6.5.



GAMBAR 6.5.  
 SUMBER HETEROGINITAS BUDAYA KERJA PETANI  
 DALAM TERMINOLOGI LOKAL

**6.5. PERUBAHAN BUDAYA KERJA ANTAREPISODE**

Bagian ini secara khusus dimaksudkan untuk menunjukkan episode-episode budaya kerja yang berlangsung di kalangan masyarakat petani tempat penelitian. Setiap episode akan ditunjukkan spesifikasi elemen-elemen awal/akhir, beserta fenomena umum budaya kerja petani yang berlangsung di dalamnya. Bertolak dari gambaran masing-masing episode, selanjutnya diajukan konsultasi teoretis (bertolak dari hasil pemahaman tingkat pertama) berkenaan dengan sumber perubahan budaya kerja antarepisode.

Berdasarkan informasi dari berbagai informan di tempat penelitian, dapat dibedakan ada tiga episode budaya kerja yang telah berlangsung dalam masyarakat setempat. Yaitu episode sebelum tahun 1960, episode dasawarsa 1960-1970-an, dan episode dasawarsa 1980-1990-an.

Episode yang disebutkan pertama, *episode sebelum tahun 1960*, informasi di tempat penelitian hanya bisa diperoleh sejauh dasawarsa 1920-an, mengingat informan paling tua (pelaku sejarah) adalah mereka yang lahir tahun 1916; mereka mengalami masa kecil sejak awal dasawarsa 1920-an, serta bisa mengingat dan menuturkan keadaan umum masa itu. Di bawah dasawarsa 1920-an tak terdapat informasi sama sekali di tempat penelitian, sebab para petani pelaku tidak ada lagi yang masih hidup. Atas dasar itu, episode pertama melingkupi dasawarsa 1920-1950-an.

Pembagian episode (perubahan) budaya kerja menjadi tiga itu dikarenakan ada kekhasan tersendiri pada masing-masing episode, di samping pergantian antar-episode ditandai oleh adanya elemen-elemen pokok yang menandai akhir suatu episode dan sekaligus menandai awal suatu episode baru. Apakah elemen-elemen pokok yang menjadi titik pemisah antara episode pertama dan episode kedua? Dan apakah elemen-elemen pokok yang menjadi titik pemisah episode kedua dengan episode ketiga?

Berdasarkan informasi yang diperoleh di lapangan, tampaknya ada tiga elemen pokok yang bisa disebutkan sebagai pemisah antara episode pertama dan episode kedua. *Pertama*, di akhir dasawarsa 1950-an menghilang tradisi pemanfaatan kebun sebagai tempat bertanam tebu untuk menghasilkan gula merah buatan

sendiri, dan menurun drastis kebiasaan menanam tembakau di lahan kering tanah datar maupun tebing sungai. *Kedua*, akhir dasa warsa 1950-an (tepatnya sejak 1958) SD Negeri setempat mulai mengeluarkan lulusan, yang sejak itu gelombang orang sekolah (me-neruskan pelajaran) ke kota berkembang pesat. *Ketiga*, di awal dasa warsa 1960-an tradisi besar atau *great tradition* kekotaan mulai menerpa masyarakat setempat, baik yang bersifat fisik maupun nonfisik. Ketiga elemen pemisah tersebut bersifat sangat penting, yang melahirkan perbedaan khas antara episode pertama dan episode kedua.

Antara episode kedua dan episode ketiga, elemen-elemen yang menjadi titik pemisah ada empat. *Pertama*, akhir dasa warsa 1970-an masyarakat setempat mulai menikmati penerangan listrik. *Kedua*, awal dasa warsa 1980-an desa tempat penelitian mulai dimasuki kendaraan angkutan umum (angkutan pedesaan) yang memperlancar arus orang dan barang dari desa Poto ke kota Sumbawa Besar, dan begitu pula sebaliknya. *Ketiga*, awal dasa warsa 1980-an petani setempat secara keseluruhan mulai mengadopsi penanaman jenis padi bibit unggul. *Keempat*, awal dasa warsa 1980-an mulai memassal lulusan SMTA (terkecuali lulusan SPG) asal Poto yang tak bisa diangkat menjadi pegawai negeri sehingga terpaksa *pulang kampung* dan mengikuti jejak orang tua sebagai petani. Keempat elemen pemisah tersebut juga bersifat sangat penting, yang melahirkan perbedaan khas antara episode kedua dan episode ketiga. Berikut ini akan disajikan gambaran kekhasan masing-masing episode, dimulai dari episode pertama (1920-1950-an), diikuti oleh episode kedua (1960-1970-an), dan episode ketiga (1980-1990-an).

Episode pertama (1920-1950-an), kekhasannya terletak pada pola kehidupan masyarakat yang masih kental bersifat *self sufficient* dan belum seberapa dipengaruhi unsur-unsur elitis kekotaan yang disebut "tradisi besar" (*great tradition*). Mereka masih relatif kuat mewarisi sosok "orang tua tempo doeloe" (*tau loka dumung*) yang konon sangat keras dan tekun bekerja.

Orang-orang tua yang masih hidup sekarang cukup sering terdengar melontarkan penilaian yang menyatakan *tau ade to no bau dapat tau loka dumung*, yang artinya "anak-anak sekarang tak dapat menyamai orang-orang tua terdahulu". Penilaian tersebut biasanya dilontarkan dalam konteks pembicaraan tentang kebiasaan kerja sehari-hari. Menurut mereka, orang tua terdahulu sangat rajin dan tekun bekerja. Sehari-hari tak mau menganggur, yang dalam istilah setempat disebut *tau no tedu ne ima*, atau "orang yang kaki beserta tangannya tak mau menganggur".

Pernyataan demikian itu mungkin saja suatu romantisme. Nada berlebihan mengagungkan sosok kerja keras generasi terdahulu memang tak sepenuhnya benar. Karena mereka yang menempatkan diri sebagai *tau no rik tana* ("orang tak menginjakkan kaki ke tanah")--petani patron dan memiliki sejumlah klien--juga umum terjadi di kalangan elit lokal masa lampau. Tetapi, unsur kebenaran dari pernyataan di muka juga sukar dipungkiri. Sebab "buah keringat" generasi orang tua terdahulu sangat nyata terhampar di hadapan generasi sekarang. Rumpun bambu yang tersebar luas di mana-mana dalam lingkungan setempat adalah warisan generasi tua terdahulu. Generasi sekarang dan bahkan orang tua mereka tinggal memanfaatkan hasilnya. Peremajaan atau penanaman baru boleh dikatakan tidak ada. Begitu pula dengan tanaman-tanaman keras yang tersebar di kebun-kebun pe-



tani setempat (seperti mangga, nangka, kelapa, serta beberapa jenis lain). Usianya rata-rata "tua renta", dan itu merupakan peninggalan generasi orang tua terdahulu. Keseluruhan sawah beserta kebun dan lahan kering lain yang dimiliki generasi sekarang juga buah keringat generasi orang terdahulu, yaitu berkat ketekunan *mungka* (pembukaan lahan) yang dilakukan generasi tua di masa lampau.

Petani-petani pada episode pertama secara relatif memang masih kental mewarisi kebiasaan kerja orang-orang tua generasi terdahulu yang *no tedu ne ima* (kaki dan tangan tak mau menganggur). Dalam istilah Haboun, salah seorang informan (tokoh masyarakat dan mantan kepala kampung), para petani episode 1920-950-an setidaknya *masi bau turit lampak ne tau loka dumung*, atau "masih bisa mengikuti jejak telapak kaki orang-orang terdahulu". Itu cukup beralasan dikarenakan konteks kehidupan dan fokus budaya yang berlangsung di masa itu—karakteristik masyarakat *self sufficient* masih sangat dominan, dan menempatkan ekonomi sebagai pusat perhatian yang cukup utama.

Kuat atau dominannya pola kehidupan *self sufficient* tampak pada kehidupan tingkat keluarga atau rumah tangga maupun pada kehidupan tingkat komunitas. Hampir seluruh kebutuhan hidup (ekonomi) sehari-hari di tingkat keluarga/rumah tangga dipenuhi sendiri oleh keluarga atau rumah tangga itu sendiri, termasuk kebutuhan gula merah dan tembakau yang kedudukannya sangat penting bagi masyarakat setempat. Gula merah dari hasil tanaman tebu di kebun-kebun yang mereka punyai. Sedangkan tembakau mereka tanam pada lahan kering tanah datar, yang lokasinya terdapat di *Gempang Numung* dan *Orang Kuta*. Kedua lokasi tersebut berjarak sekitar 2,5 km. dari Desa Poto. Lokasi tersebut dipilih karena air

tanahnya tak seberapa dalam sehingga sumur yang dibuat untuk tempat mengambil air bagi keperluan mengairi tembakau juga tak seberapa dalam (hanya sekitar 2-3 meter dari permukaan tanah). Tembakau juga umumnya ditanam di *angkuk*, yaitu tebing sungai yang sengaja dipagari sedemikian rupa sehingga dipenuhi endapan lumpur yang dibawa banjir sepanjang musim penghujan; sewaktu air sungai mengecil di awal musim kemarau, tanah mulai diolah dan kemudian ditanami tembakau beserta berbagai jenis sayur-mayur.

Kedua aktivitas pertanian nonpadi tadi, bertanam tebu di kebun (untuk menghasilkan gula merah buatan sendiri) dan bertanam tembakau di lahan kering, membuat petani setempat relatif rutin bekerja sepanjang tahun. Sebab, kegiatan menggiling tebu untuk diproses menjadi gula merah dilakukan di musim kemarau, yaitu bulan September-Oktober, dan itu bisa memakan waktu sebulan penuh, baik siang maupun malam; beberapa kegiatan pokoknya adalah mengumpulkan kayu bakar dari lereng gunung untuk keperluan memasak air tebu (*ai baso*) menjadi gula merah, menebang tebu, menggiling tebu dengan alat *pamipis* (menggunakan tenaga kerbau sebagai penarik), dan memasak air tebu hingga menjadi gula merah; dua kegiatan yang disebutkan terakhir dilakukan baik siang maupun malam hari.

Sebelum memasuki masa giling, tanaman tebu perlu dipantau secara terus menerus, terutama di malam hari supaya terhindar dari serbuan babi hutan yang relatif banyak terdapat di hutan-hutan setempat. Karenanya, pada episode pertama ini, berkebun dan berada di kebun boleh dikatakan merupakan dunia sehari-hari petani setempat. Sesibuk apa pun kegiatan bertani padi sawah dan kegiatan-kegiatan lain (termasuk kegiatan yang bersifat kemasyarakatan), kebun senantiasa

harus dipantau (*samang*), khususnya ketika malam hari, bahkan tak jarang di antara mereka yang bermalam di kebun untuk mengamankan tanaman tebu dari serbuan babi hutan. Yang disebutkan terakhir itu dinamakan *barentok* dalam istilah setempat. Di masa itu setiap kebun bisa dipastikan mempunyai gubug kecil berbentuk panggung (*bale kaban*), dan biasanya dijaga oleh satu atau beberapa ekor anjing. Tuntutan memantau kebun juga antara lain untuk memberi pakan anjing penjaga di kebun-kebun mereka.

Bertanam tembakau juga suatu aktivitas yang menyita banyak tenaga dan waktu. Pekerjaan terberat adalah mengolah tanah, karena dilakukan di awal musim kemarau, saat hujan tak turun lagi, dan tanah sudah mengeras. Yang tak kalah berat lagi adalah pekerjaan mengairi tembakau, karena airnya dipikul dan tanaman tembakau diairi secara satu per satu, yang untuk sekian lama harus dilakukan setiap hari. Panen tembakau juga memakan waktu bulanan, sebab pemetikan daun tembakau tak dapat dilakukan sekaligus, melainkan memerlukan 3-4 kali petik. Setelah daun dipetik dan dibawa pulang ke rumah, malam hari langsung dilepaskan "urat punggung" setiap daun, selanjutnya digulung menjadi berpak-pak untuk diperam, baru kemudian dirajang dan dijemur hingga kering; setelah kering kemudian *numpi* (biasanya malam hari) sehingga menjadi satuan-satuan gulungan berukuran kecil (disebut *tumpi*), dan akhirnya dimasukkan ke tempat penyimpanan.

Ada dua alasan pokok mengapa bertani tebu dan tembakau menjadi sedemikian penting dalam kehidupan petani pada episode ini. Yaitu karena produksinya menjadi kebutuhan pokok mereka sehari-hari, dan juga merupakan suatu komoditas bernilai ekonomi tinggi. Jenis jajan atau panganan yang dikonsumsi sehari-

hari dalam keluarga, atau yang disuguhkan pada pesta/upacara umumnya menggunakan gula merah, dan sangat jarang yang menggunakan gula putih. Tak kurang dari 20-an jenis jajan lokal/ tradisional yang jelas-jelas menggunakan gula merah. Minuman kopi yang disuguhkan ke tamu sehari-hari juga masih sangat umum menggunakan gula merah.

Sedangkan tembakau, di samping menjadi konsumsi sehari-hari bagi kaum laki-laki (remaja hingga orang tua renta) dalam suatu rumah tangga, juga sebagai hidangan minimal kepada setiap laki-laki yang bertamu (*ngene*). Sajian jajan dan/atau minuman kepada tamu boleh saja tidak ada, tetapi tembakau beserta daun lontar (yang telah di-keringkan) adalah suatu keharusan. Masing-masing tamu akan membuat sendiri rokok yang dibutuhkan, dengan menggunakan tembakau beserta daun lontar yang disuguhkan pemilik rumah. Akan dianggap keterlaluan kikir kalau sekedar tembakau dan daun lontar tak disuguhkan kepada tamu, dan tidak ada orang yang mau dicap seperti itu. Padahal yang namanya *saling ene* (saling bertandang) termasuk suatu tradisi kuat di kalangan masyarakat setempat, tentu saja saat-saat senggang mereka di siang maupun di malam hari; *saling ene* atau *ngene* tersebut bisa berjam-jam lamanya, dan asap rokok mereka akan "mengepul terus" sepanjang acara *ngene*. Kompensasi suguhan makanan/minum pada orang yang bekerja pada suatu kegiatan juga suatu kemutlakan menyuguhkan tembakau beserta daun lontar (bagi kaum laki-laki). Demikian pula pada acara-acara pesta/upacara yang berlangsung di suatu keluarga.

Sejalan dengan itu, bisa dimengerti bila pada episode ini gula merah dan tembakau memiliki nilai ekonomis tinggi sebagai suatu komoditas. Para informan

meng-ilustrasikan bahwa dengan 10 blek gula merah (menggunakan bekas blek minyak kelapa) seseorang sudah bisa mendapatkan seekor kerbau jantan muda (*kebo nalu*) dan biasanya secara barter. Dengan 100 *tumpi* tembakau seseorang sudah bisa mendapatkan satu ekor kerbau jantan muda. Padahal, berdasarkan harga sekarang (sewaktu penelitian ini berlangsung), seekor kerbau jantan muda harganya sekitar Rp. 400.000.

Karenanya, menjadi masuk akal bila mereka yang berhasil naik haji di masa itu adalah orang-orang yang mempunyai kebun tebu luas. Sebab hasil gula merah yang didapat bisa ditukar dengan kerbau, dan setelah kerbau mereka berkembang menjadi banyak (*marunang kebo*) tinggal dijual beberapa belas ekor kepada eksportir untuk mendapatkan ongkos naik haji; yang dijual biasanya kerbau jantan *sadepa tamuk* (panjang tanduknya telah berukuran minimal sedepah). Dalam ingatan para informan, sejauh ini memang belum ada yang berhasil naik haji dari hasil tembakau, dikarenakan luas lahan tempat tanam tembakau tidak seberapa luas. Dan meskipun seseorang mempunyai lahan luas untuk tanam tembakau, lazimnya tidak ditanami sendiri. Karena tenaga kerja dalam suatu keluarga tidak akan mampu menanganinya. Selain itu, juga karena pemilik tanah ingin memberi kesempatan numpang tanam (*ngaro*) kepada petani-petani lain yang tak mempunyai lahan. Mereka yang numpang tanam (*ngaro*) biasanya menanggung tugas pengolahan tanah, sebagai kompensasi atas kemurahan hati sang pemilik tanah.

Selain tuntutan kerja bagi *self sufficient* di tingkat rumah tangga juga terdapat tuntutan serupa pada tingkat komunitas, yaitu untuk memenuhi hajat kepentingan umum/masyarakat (*boat desa barat*). Yang disebut *boat desa darat*

tersebut juga umumnya dalam rangka memenuhi kebutuhan suatu keluarga, seperti dalam rangka pendirian rumah, perkawinan, kematian, khitanan dan sebagainya. Dan *boat desa barat* tersebut, khususnya yang terkait dengan pendirian rumah penduduk, perkawinan dan khitanan senantiasa mengambil waktu di musim kemarau, se usai kegiatan panen padi; lain halnya dengan *boat mate* (kegiatan yang terkait dengan kematian), kegiatannya bisa sewaktu-waktu, karena peristiwa kematian seseorang memang diluar kendali mereka. Untuk sekedar gambaran, kegiatan panen padi pada episode ini memakan waktu sampai satu setengah bulan penuh (akhir Mei hingga pertengahan Juli); mereka pindah ke, dan tinggal di sawah selama musim panen; kampung ditinggalkan tanpa penghuni selama kegiatan panen berlangsung. Setelah penduduk kembali ke desa (se usai mengangkut padi hasil panen), barulah berbagai rupa kegiatan *boat desa darat* dilangsungkan.

Pada episode pertama ini, kerja mendirikan rumah penduduk (rumah panggung) hampir sepenuhnya menjadi tugas/kewajiban bersama seluruh warga masyarakat. Bahan bangunan rumah sepenuhnya menggunakan bahan lokal yang tersedia di lingkungan setempat. Tak satu pun bahan bangunan yang mereka beli dari toko atau kota. Bahan-bahan seperti paku, kawat, engsel, kaca dan bahan-bahan lain asal kota (buatan pabrik) tak digunakan sama sekali.

Bahan kayu bangunan rumah ditebang di gunung Olat Cabe, terletak di sebelah timur Desa Poto, dan berjarak belasan kilometer dari Desa Poto. Setiap kepala keluarga berkewajiban ikut masuk hutan dalam rangka pengadaan kayu bahan bangunan yang dibutuhkan. Mereka dibagi ke dalam kelompok-kelompok, dan setiap kelompok berkewajiban mengadakan satu potong kayu, sesuai dengan

ukuran panjang dan lebar yang ditentukan. Mereka berangkat ke hutan membawa perlengkapan kerja beserta bekal makanan dan minuman sendiri-sendiri, termasuk juga membawa kerbau yang akan dipakai sebagai tenaga pengangkut kayu hasil tebangan. Biasanya berangkat setelah sholat subuh, bermalam satu malam di tengah hutan, dan baru kembali keesok-an harinya.

Atap yang disebut *santek* (sirap bambu) juga dikerjakan secara gotong royong, mulai dari menebang bambu, mengangkut bambu ke desa dari tempat penebangan, memotong-motong bambu, dan membuat sirap bambu itu sendiri. Yang disebutkan terakhir, membuat sirap bambu, biasanya dilakukan di malam hari (seusai sholat isya hingga tengah malam) dengan menggunakan penerangan obor atau lampu strongking; biasanya memakan waktu antara 7 - 10 malam kerja. Pemilik rumah hanya menyediakan pohon bambu yang ditebang, dan menyediakan makanan dan minuman bagi anggota masyarakat yang terlibat kerja. Dinding rumah juga terbuat dari bambu, disebut *dining glepir* (gedeg halus dan relatif tebal); ia biasanya dibuat oleh sejumlah penduduk yang memang relatif mahir, karena tak semua orang dapat membuatnya, dan kompensasi atas kerja mereka hanyalah berupa suguhan makanan/minuman.

Hari H pendirian rumah ditentukan setelah seluruh bahan yang diperlukan dianggap "siap". Saat hari H tersebut warga masyarakat akan tumpah ruah ke tempat pendirian rumah sejak pagi-pagi buta (sehabis sholat subuh). Mereka bekerja hingga sore hari, dan hari itu juga rumah relatif selesai dan siap ditempati oleh pemiliknya. Akan tetapi, rumah tersebut lazimnya tak langsung ditempati oleh pe-

milik, karena mereka perlu mencari hari baik dan bulan baik sesuai kepercayaan setempat.

Suatu pesta/upacara, apakah dalam rangka perkawinan, kematian ataukah khitanan biasanya dilakukan secara besar-besaran. Ukuran besar suatu pesta biasanya diukur berdasarkan jumlah ekor kerbau yang dipotong, dan itu menjadi lambang status dan kehormatan bagi suatu keluarga. Suatu pesta/upacara menjadi arena mempertontonkan reputasi dan prestise seseorang beserta keluarganya di hadapan publik--ia tergolong kawasan depan (*front region*) bagi masyarakat setempat. Pesta/upacara sebagai *boat desa darat* juga menuntut keterlibatan kerja segenap warga masyarakat, misalnya dalam menyediakan kayu bakar, mempersiapkan berbagai perlengkapan dan tempat kegiatan (bagi laki-laki), menumbuk padi dan memasak berbagai macam makanan keperluan pesta/upacara (bagi perempuan).

Pada episode pertama ini, prestise dan reputasi seseorang (khususnya laki-laki) juga sangat menonjol ditentukan oleh kepiawaiannya dalam seni baca Al-Qur'an (*ngaji*), seni rebana khas Sumbawa (*ratib*), dan bersyair khas Sumbawa (*balawas*). Mereka yang piawai dalam ketiga jenis seni tersebut digelari atau diberi predikat *nyir tama telu* (laksana tiga kelapa menyatu menjadi satu). Itu merupakan ungkapan simbolik yang menunjukkan suatu kualifikasi dari manusia paripurna. Penyandanginya dianggap unggul tanpa kekurangan. Karena sedemikian tinggi pengakuan dan penghargaan masyarakat kepada mereka yang berkualifikasi *nyir tama telu*, sampai-sampai dinyatakan sebagai orang yang "pada dirinya sempurna dalam segala hal" (*ada pang nya sarea riri*).



Hal tersebut tak terlepas dari nilai fungsional kepublikan ketiga jenis seni tadi dalam acara-acara yang bersifat publik, baik acara adat maupun keagamaan. Pada acara perkawinan, khitanan, peringatan Maulud Nabi, misalnya, senantiasa disemarakkan dengan acara pentas *ratib*; di acara perkawinan, pentas *ratib* bisa berlangsung belasan malam berturut-turut, baik di lingkungan keluarga pengantin laki-laki maupun perempuan. Sedangkan selama bulan Ramadhan, sehabis sholat tarawih di masjid senantiasa disemarakkan dengan acara tadarusan (*ngaji*) sebanyak lima juz setiap malam. Acara *ngaji* juga diselenggarakan di rumah duka (atas kematian seseorang), berlangsung semalam suntuk, dan biasanya selama 40 malam berturut-turut. Adapun *balawas* biasanya disisipkan pada saat menyampaikan pidato, saat meminang, saat memberikan ucapan selamat kepada pengantin di acara resepsi perkawinan, saat "pesta potong padi" (*mata ramai*), saat "manggung di acara karapan kerbau" (*ngumang*), dan pada berbagai rupa kesempatan lain.

Menurut orang-orang tua di tempat penelitian, pada episode ini ukuran keterpandangan, kehormatan, reputasi, dan prestise di masyarakat ditentukan oleh (1) *pemo uma tana'*, *kebo jaran*, *keban angkum*, atau "banyak sawah, kerbau-kuda, kebun", (2) *ada kanadi*, atau "memegang jabatan atau fungsi kepemimpinan dalam masyarakat", (3) *kapia puti*, atau berstatus *haji*, (4) *barungan lamin enti boat*, atau "menjadi buah bibir bila *punya hajat*, alias mampu menyelenggarakan pesta/upacara secara besar-besaran", dan (5) *barungan ngaji*, *ratib balawas*, atau "tersohor dalam seni baca Al-Qur'an, seni rebana khas Sumbawa, dan seni bersyair khas Sumbawa. Kelima hal tersebut umumnya dipandang sebagai penjelmaan atau pencerminan dari perolehan anugerah serta keselamatan hidup (*Krik Slamet*).

Mereka yang memperolehnya disebut *tau Krik Slamet*, atau "orang yang mendapat anugerah dan keselamatan".

Pada episode pertama ini, kelima ukuran tersebut relatif mengumpul pada keluarga-keluarga lapisan atas. Ia semacam *trade mark* dari lapisan elit lokal setempat. Informan tertua di tempat penelitian melukiskan kenyataan tersebut dengan menyatakan bahwa "*pang masa nan keras tengkela me tau ada ke me tau nonda, me tau ada kanadi ke me tau nonda kanadi*", artinya "pada masa itu amat kentara mana orang berada dan mana orang tidak punya, mana orang berpangkat dan mana orang biasa".

Kenyataan demikian itu dipandang dan disikapi sebagai suatu tantangan (dalam arti positif) bagi para petani "golongan kebanyakan". Mereka yang berhasil mendapatkan limpahan anugerah dan keselamatan hidup--keluarga lapisan atas--dijadikan tempat bercermin dalam masyarakat, dan dianggap patut diteladani jejak keberhasilan, prestasi, dan reputasi yang dicapainya. Dalam kerangka itu, konsep ikhtiar dijadikan "kata kunci". Karena diyakini betul bahwa *nonda Ala Tala raboko*, yang artinya "Allah SWT tak akan pernah memuat barang di atas punggung kuda" untuk dibagi-bagikan secara begitu saja. Ungkapan tersebut mengandung pengertian bahwa anugerah dan keselamatan hidup (*Krik Slamet*) tidak datang begitu saja dari langit, melainkan harus melalui usaha dan perjuangan secara sungguh-sungguh. Wujud artikulasinya adalah ke arah *kiak basangada*, yang dalam ungkapan simbolik disebut *kuat dangan berang* (kuat/kokoh gagang pegangan parang)--perlambang dari petani yang giat dan tekun bekerja dan berikhtiar. Itu dimaknai sebagai suatu keharusan untuk memantapkan kehidupan ekonomi suatu

rumah tangga, setidaknya-tidaknya agar bisa menyelenggarakan pesta/upacara yang relatif setara dengan orang lain.

Dalam konteks kehidupan masyarakat sebagaimana yang digambarkan di muka, kiranya sangat beralasan penilaian informan yang menyatakan bahwa petani-petani pada episode pertama *masi bau tirit lampak me tau loka dumung* (masih bisa mengikuti jejak telapak kaki orang-orang terdahulu). Suatu isyarat bahwa budaya kerja *kiak bangada* memang tergolong menonjol sebagai preferensi umum di kalangan masyarakat setempat pada episode 1920-1950-an. Sebab budaya kerja semacam itu merupakan pilihan dan strategi bagi para *petani kebanyakan* (bukan lapisan elit) untuk bisa menyetarakan diri dengan orang lain, setidaknya-tidaknya dalam penyelenggaraan pesta/upacara yang terkait dengan perkawinan, khitanan, kematian ataukah lainnya (*boat telas/boat mate*). Hal tersebut memang tak terlepas dari tradisi penyelenggaraan pesta/upacara yang masih condong secara besar-besaran, sebagai salah satu lambang atau simbol kehormatan dan martabat seseorang beserta keluarganya dalam kehidupan masyarakat. Di sini, tampak suatu kecenderungan meregionalisasikan pesta/upacara sebagai kawasan depan (*front region*) yang teramat utama, tempat mempertaruhkan harkat dan martabat suatu keluarga.

Episode kedua (1960-1970-an) petani-petani setempat meninggalkan sama sekali tradisi tanam tebu di kebun. Areal yang biasanya dijadikan tempat bertanam tebu (seluruh bagian tengah kebun) umumnya dibiarkan kosong, tak ditanami tanaman lain untuk menggantikan tebu. Dari situlah berkembang apa yang disebut *keban goro* (kebun kosong), dan bahkan *keban talo* (kebun terlantar). Disebut

*goro* (kosong), karena tanah lapang bekas tempat tanaman tebu dibiarkan kosong, tak ditanami tanaman apa pun sehingga memberi kesan sebagai kebun kosong. Meskipun, sepanjang bagian tepi kebun tetap terdapat sejumlah tanaman keras seperti pohon mangga, nangka, kelapa, rumpun bambu, dan sebagainya. Disebut *talo* (ter-lantar) manakala suatu kebun menjadi "terbuka" akibat pagarnya yang dibiarkan rusak diterjang hewan ternak lepas (kerbau, sapi, kuda); ia biasanya menjadi tempat mengkal kerbau, sapi atau kuda yang dibiarkan lepas oleh pemiliknya; itu bisa terjadi karena sekalipun menjadi tempat mangkal hewan ternak lepas toh tak akan merusak tanaman-tanaman keras yang mengelilingi bagian tepi kebun.

Perkembangan demikian itu membuat fungsi kebun menjadi terbatas sebagai tempat tanaman keras. Padahal, berbagai jenis tanaman keras di suatu kebun umumnya hanya berjumlah beberapa pohon saja. Konsep dan ide *keban lengkap* (kebun berisi tanaman nonpadi yang relatif lengkap) seakan-akan menghilang dari peredaran. Tidak seperti episode sebelumnya yang masih relatif kuat berpegang pada pendirian "mendayagunakan kebun sebaik mungkin supaya beras/padi tak banyak dihabiskan untuk membeli berbagai keperluan hidup sehari-hari". Pendirian tersebut berpangkal pada pesan "orang tua tempo doeloe" yang mengingatkan supaya *kadadik keban ama na' bongkas pamungkas uma nene*, atau "tekuni kebun agar lubang saluran air pada sawah kalian tidak bocor". Pesan tersebut mengandung makna agar kebun dimanfaatkan sebaik mungkin, ditanami tanaman nonpadi selengkap mungkin sehingga berbagai keperluan hidup sehari-hari dapat dipenuhi dari hasil kebun, tidak dengan jalan menghamburkan beras/padi untuk berbagai keperluan sehari-hari. Itulah ide dari konsep *keban lengkap* (kebun lengkap).

Beriringan dengan itu, juga menghilang kebiasaan bertani tembakau, terutama pada lahan kering tanah datar. Sedangkan bertanam tembakau pada lahan tebing sungai (*angkuk*) tidak menghilang sama sekali, namun petani yang melakukannya tinggal beberapa orang saja. Tidak lagi memassal seperti pada episode sebelumnya. Malah, kecenderungan *berangkuk* atau menggarap *angkuk* itu sendiri juga merosot drastis. Mereka yang secara tekun dan rutin menggarap *angkuk* bisa dihitung dengan jari, dan lebih condong bertanam sayur mayur semata-mata, tanpa bertanam tembakau.

Dengan menghilangnya tradisi bertanam tebu dan tembakau, aktivitas pertanian petani setempat hanya terkonsentrasi pada bertani padi sawah (sekali tanam setahun), terkecuali pada petani yang mewarisi tradisi *bagempang*, yaitu menggarap lahan kering *gempang* untuk bertanam kacang hijau. Mereka yang disebutkan terakhir itu, di samping bertani padi sawah juga memanfaatkan waktu sela di tengah aktivitas tanaman padi untuk *bergempang* (menggarap lahan *gempang*); mereka panen kacang hijau *gempang* menjelang masa panen padi. Dengan demikian, aktivitas pertanian sepanjang musim kemarau menjadi menghilang sama sekali, terkecuali pada segelintir orang yang masih tekun menggarap *angkuk* (lahan tebing sungai). Karenanya, sepanjang musim kemarau menjadi waktu "lepas lelah" bagi hampir keseluruhan petani setempat.

Sementara itu, aktivitas kerja dalam kegiatan-kegiatan yang bersifat kepentingan umum/masyarakat (yang lazimnya berlangsung di musim kemarau) juga mengalami penurunan drastis. Sebab, beberapa jenis aktivitas menghilang dari peredaran, dan ada pula yang kian mengecil porsi kegiatannya. Yang menghilang antara lain (1) kegiatan gotong-royong "masuk hutan" untuk menebang kayu bagi

keperluan bahan bangunan rumah penduduk, dan (2) kegiatan gotong royong membuat *santek* atau sirap bambu untuk dijadikan atap rumah penduduk. Pada episode ini, seluruh bahan bangunan rumah menjadi tanggungan pemilik, bukan lagi menjadi tanggung jawab bersama secara gotong-royong. Dan atap rumah tidak lagi dibuat dari bambu, melainkan menggunakan genting. Pengadaan genting dan kayu bahan bangunan tersebut adalah dengan cara membeli. Yang tergolong kian mengecil porsinya ialah kegiatan kerja yang terkait dengan suatu pesta/upacara (perkawinan, kematian, khitanan). Itu sebagai akibat munculnya prakarsa elit pemerintahan lokal yang tak menginginkan warga masyarakat menyelenggarakan pesta/upacara secara besar-besaran sebagaimana di masa sebelumnya.

Pada episode ini kalangan elit lokal setempat secara berangsur-angsur mengadopsi berbagai rupa *tradisi besar* kekotaan, mulai dari sosok bangunan rumah hingga tata cara pesta/upacara keagamaan. Di antaranya mulai muncul dua buah rumah tembok permanen (disebut *bale batu* atau "rumah batu" oleh orang Sumbawa), yaitu kepunyaan Hamus dan Hasir. Juga muncul satu rumah panggung, yang dinding beserta lantainya terbuat dari papan/kayu. Tidak terbuat dari bahan bambu sebagaimana rumah penduduk pada umumnya. Penampilan rumah panggung serba kayu tersebut (milik Hafat) tak kalah megah dibandingkan dengan kedua rumah tembok yang telah disebutkan tadi. Sosok rumah penduduk yang lain juga mengalami perubahan, sekalipun belum tampak secara mencolok. Misalnya penggunaan engsel pada daun pintu dan jendela kian merata ke semua rumah penduduk. Rumah berlantai papan/kayu juga kian banyak dari waktu-ke waktu, terutama un-

tuk ruangan luar (ruang tamu). Dinding *gedeg* yang diberi bingkai kayu dan dipaku juga menjadi kian umum.

Ruang tamu yang dilengkapi meja dan kursi tamu hampir tak dijumpai pada episode pertama. Waktu itu, ruang tamu hanya dihampari tikar rotan berukuran lebar (*bede*), dan para tamu duduk bersila. Pada episode kedua ini, keluarga-keluarga yang cukup mampu bisa dipastikan mempunyai meja dan kursi tamu. Bahannya dari kayu jati, dibeli langsung ke tukang meubel di kota. Memiliki lemari pakaian juga baru muncul dan berkembang pada episode kedua ini. Sebelumnya, tempat pakaian dan perhiasan adalah *peti besi*, yaitu semacam kopor yang terbuat dari besi. Sekarang, *peti besi* tersebut menjadi barang antik dan banyak diburu oleh pedagang dan kolektor barang antik. Tempat tidur yang disebut ranjang, dari besi atau kayu baru berkembang pada episode ini. Sebelumnya, di kamar atau bilik tempat tidur hanya tersedia tikar dan/atau kasur yang dibentangkan di atas hamparan *bede*.

Dengan kian banyak rumah penduduk yang mempunyai meja dan kursi tamu, maka dimungkinkan suatu tradisi baru (seperti di kota pada waktu itu) untuk menyelenggarakan acara resepsi perkawinan di halaman terbuka, dan para undangan duduk di kursi. Bukan lagi dengan duduk bersila di atas rumah panggung seperti pada masa sebelumnya; sewaktu episode pertama, untuk kepentingan suatu resepsi perkawinan biasanya menggunakan dua buah rumah yang berjejer berdampingan, keduanya dihubungkan menjadi satu, dan semua dinding penyekat dilepas. Acara hiburan pada suatu resepsi perkawinan juga ikut bergeser mengikuti *tradisi besar* kota-kota, misalnya mulai lazim menggunakan orkes atau band yang didatangkan

dari kota, dan bukan lagi sekedar kesenian khas Sumbawa yang berupa *ratib* dan *sakeco*.

Penggunaan celana panjang pada acara-acara resmi juga mulai berkembang dan akhirnya memasyarakat menggantikan tradisi *pakai sarung*. Peringatan hari-hari besar keagamaan (Islam) juga berubah menjadi ajang penyampaian cemarah atau pidato, dan berlangsung relatif singkat. Jenis hari besar yang diperingati kian banyak dan hidangan yang disuguhkan menjadi seadanya. Berbeda sekali dengan sewaktu episode pertama-- di waktu itu, hari besar Islam yang diperingati hanyalah Maulud Nabi dan Isra' Mi'raj. Maulud Nabi diperingati dengan seharian melangsungkan *ratib* di masjid, dengan suguhan hidangan yang melimpah ruah; sepulang dari masjid, masing-masing orang mendapat bingkisan 4-5 keranjang jajan, lebih-lebih bagi undangan yang datang dari desa lain. Sedangkan Isra' Mi'raj diperingati dengan *baca meraj* di masjid, yaitu membaca kitab kuno yang mengisahkan secara rinci peristiwa Isra' Mi'raj, biasanya dimulai sehabis sholat Isya dan baru berakhir menjelang fajar menyingsing di waktu subuh; hidangan yang disuguhkan juga relatif berlimpah, meskipun tak menyamai tradisi suguhan peringatan Maulud. Pada episode kedua, selain peringatan Maulud Nabi dan *Isra' Miraj* juga berkembang suatu tradisi memperingati Nuzulul Qur'an (didahului penyelenggaraan lomba seni baca Al-Qur'an bagi anak-anak), dan penyelenggaraan acara Halal-Bihalal; acaranya sebagaimana yang lazim disaksikan di kota, yaitu dengan menghadirkan penceramah yang bisa mengupas hikmah hari besar yang diperingati.

Yang tidak kalah dahsyat perubahannya adalah dalam dunia pendidikan. Arus dan gelombang orang sekolah (meneruskan pelajaran) ke kota dan bahkan



hingga ke seberang lautan (*satoe ai*) berkembang pesat. Arus tersebut dimotori oleh murid angkatan pertama SDN Poto yang lulus/tamat tahun 1958. Hampir keseluruhan mereka adalah anak dari kalangan elit lokal setempat. Dan hampir seluruhnya meneruskan pelajaran ke SMTP di kota Sumbawa Besar, ibu kota Kabupaten Sumbawa. Kecenderungan semacam itu tak terjadi sebelumnya, meskipun sejak dasa warsa 1940-an telah ada dua orang asal Poto yang menjadi guru SR (Sekolah Rakyat) yaitu guru Pr (keponakan DD), dan guru Dm (anak kandung DD). Pada dasa warsa 1950-an disusul pula oleh guru Ab dan guru Jn, yang keduanya adalah anak kandung DG. Keempat mereka itu adalah orang-orang "pilihan" di zaman Belanda (tergolong "berdarah biru") yang mendapat kesempatan masuk SR di Moyo atau Sabewe, kedua tempat SR tertua di Kecamatan Moyo Hilir; SR Moyo didirikan tahun 1918, sedangkan SR Sabewe didirikan tahun 1925.

Di Kampung Poto, SR baru didirikan pada tahun 1952, atas usul guru Dm, anak DD Poto yang kebetulan menjabat sebagai Kepala SR Moyo pada waktu itu; yang bertindak sebagai cikal bakal adalah guru Pr, keponakan DD, sepupu satu guru Dm. Berpangkal dari lulusan SR (kemudian berubah menjadi SDN) Poto itulah munculnya gelombang pesat aspirasi pendidikan di kalangan petani setempat. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, pemicu awal adalah lulusan angkatan pertama SDN Poto, yang hampir secara tanpa kecuali meneruskan pelajaran ke jenjang SMPT di kota Sumbawa Besar. Gelombang semacam itu berlanjut terus pada lulusan angkatan selanjutnya hingga sekarang ini. Kecenderungan tersebut berkembang luas, tak terlepas dari gaung atau gema keelitan (*great tradition*) yang dipertontonkan oleh pelajar ketika mereka *pulang kampung*. Terutama oleh para pelajar

yang bersekolah di seberang lautan (disebut *satoe ai* oleh masyarakat setempat); itu dikuatkan oleh pemberian peran dominan kepada para pelajar untuk tampil mengelola berbagai acara dalam pentas acara-acara bersifat publik, seperti perlombaan seni baca Al-Qur'an, acara Halal Bihalal setelah hari raya Idul Fitri, dan acara-acara serupa lainnya.

Penampilan dan kebolehan *tau sekolah* ("orang makan bangku sekolah") di pentas acara publik memberi dampak seakan-akan hadirnya Sang Pangeran di tengah-tengah masyarakat. Ia melambungkan keharuman citra dan nama, tidak saja pada para pelajar itu sendiri tetapi juga pada orang tua beserta keluarganya. Oleh Drs Ata (kepala sekolah salah satu SMTA di Sumbawa Besar), salah satu pelaku lulusan SDN Poto angkatan kedua, keadaan tersebut dilukiskan dengan kata-kata "*nonda ade no oco' ke nonda ade menan maras*, yang artinya "pada semua 'pelajar/mahasiswa' ada perasaan bangga bercampur pamer, dan sungguh tak tertandingi perasaan bahagia di hati". Kesaksian serupa juga dinyatakan Drs. Aib (kepala salah satu instansi vertikal) di Kabupaten Sumbawa, yang sejak SMTP hingga perguruan tinggi diselesaikan di Yogyakarta; ia adalah salah seorang di antara lulusan angkatan pertama SDN Poto. Keharuman nama mereka (termasuk orang tua para pelajar/mahasiswa itu sendiri) dalam masyarakat menjadi semakin "sempurna" setelah status sebagai pegawai negeri juga berhasil diraih.

Perkembangan demikian itu boleh dikatakan membumihanguskan "konsep budaya" yang mengidealkan kualifikasi *nyit tama telu*, atau *kuat dengan berang*. Malah, mereka yang berpredikat haji, serta kaya raya (*peno uma tana, keban angkum, kebo jaran*) juga tak lagi seberapa bergema sebagai lambang status, kehormat-

matan, reputasi, dan prestise dalam masyarakat. Itu tercermin misalnya dari tak ada satu pun anggota masyarakat setempat yang naik haji sepanjang episode kedua ini. Juga bermunculan ungkapan-ungkapan yang menganggap percuma bekerja keras atau memiliki kekayaan bila tak dimaksudkan untuk menyokong sekolah anak. Upaya menyekolahkan anak setinggi mungkin (dengan harapan bisa menjadi pegawai) memang menjadi lebih dinomorsatukan pada episode ini dibandingkan dengan upaya mengejar status haji dan/atau kekayaan material. Karenanya, bisa dipahami bila sejumlah orang tua (terutama dari lapisan atas) tak segan-segan menjual seberapa pun jumlah hewan ternak yang dimiliki, dan bahkan lahan pertanian sekalipun demi ongkos sekolah anak-anak mereka. Pada episode ini, tingkat sekolah dan status sebagai pegawai berkembang menjadi lambang atau simbol baru yang bisa mengangkat kehormatan dan martabat seseorang beserta keluarganya dalam kehidupan masyarakat.

Pada episode ini, memegang peran utama dalam acara-acara bersifat publik, seperti peran sebagai pembawa acara, penceramah, atau pemberi sambutan dimaknai sebagai kawasan depan (*front region*) yang menjajjikan keharuman nama dan martabat. Seiring dengan itu, menyekolahkan anak ke kota atau ke luar daerah juga masuk sebagai bagian kawasan depan (*front region*) yang bisa melambungkan status, citra, dan kehormatan dalam masyarakat. Bersamaan dengan itu, petani-petani lapisan atas mulai lebih mempertontonkan budaya kerja *ota-ota basanyaman* sebagai suatu preferensi, dan bukan lagi *ota-ota basangada* sebagaimana pada episode pertama.

Yang disebutkan terakhir itu tak terlepas dari akibat jatuhnya nilai tukar gula merah dan tembakau dalam masyarakat yang dikarenakan membanjirnya gula merah dan tembakau (dengan harga relatif murah) yang didatangkan oleh para pedagang dari luar Pulau Sumbawa; jatuhnya nilai tukar gula merah dan tembakau lokal tersebut membuat para petani setempat merasa tak ada gunanya lagi mempertahankan kegiatan produksi kedua jenis komoditas andalan tadi. Dengan begitu, produksi andalan yang sebelumnya merupakan titian ke arah *basangada* (berinvestasi) menjadi pupus, tanpa ada kegiatan produksi alternatif yang lain (sebagai substitusi komoditas gula merah dan tembakau).

Kenyataan demikian itu merupakan awal dari semakin menipisnya jurang pemisah antarlapisan ekonomi di kalangan masyarakat petani setempat. Perbedaan yang sedemikian kentara (semasa episode pertama) antara *tau ada* (orang mampu) dan *tau nonda* (orang kurang mampu), serta antara *tau ada kanadi* (orang yang memegang jabatan kepemimpinan dalam masyarakat) dan *tau nonda kanadi* (orang biasa) berkembang menjadi sedemikian samar pada episode kedua. Lebih-lebih dengan timbulnya rekayasa dari kalangan elit setempat untuk menyederhanakan berbagai bentuk pesta/upacara, dan merintis adanya sokongan wajib dari setiap rumah tangga kepada keluarga yang mempunyai *hajat*--termasuk salah satu tindakan kebijakan yang berdampak "menomorduakan" citra pesta/upacara sebagai kawasan depan (*front region*). Ia ikut meredam tantangan "berlomba" mempertunjukkan citra diri dan kehormatan melalui ajang pesta/upacara. Karenanya, bisa dimengerti bila preferensi *ota-ota basanyaman* yang melanda petani-petani lapisan atas, pada

gilirannya juga bergema dan menjadi preferensi umum di kalangan masyarakat petani setempat.

Yang tak seberapa terpengaruh dengan preferensi umum tersebut hanyalah pada mereka pewaris tradisi *bagempang* yang berbudaya kerja *kiak basangada*--keturunan keluarga kurang mampu (*tau nonda*). Orientasi berinvestasi pada diri mereka yang disebutkan terakhir ini juga sangat diuntungkan oleh nilai tukar komoditas kacang hijau yang relatif tinggi dan stabil dari tahun ke tahun. Mereka inilah yang pada episode kedua dikenal *tau kok pipis* (orang menggenggam banyak uang) sehingga dijadikan tempat menawarkan hewan ternak atau lahan pertanian yang hendak dijual oleh pemiliknya. Di sinilah bermula suatu fenomena baru, yang pada episode ketiga (1980-1990-an) menampakkan diri secara cukup mengejutkan, yaitu menggejala apa yang disebut *ereng dadi tiu, tiu dadi ereng*, yaitu suatu gejala laksana permukaan su-ngai yang tadinya "dangkal berubah menjadi dalam", dan sebaliknya, yang tadinya "dalam kemudian berubah menjadi dangkal". Itu melambangkan adanya fenomena di mana mereka yang dulunya tergolong kurang mampu (lapisan bawah) berubah menjadi keluarga kaya (lapisan atas), dan begitu pula sebaliknya. Keberhasilan meningkat ke lapisan atas itu tak terlepas dari budaya kerja mereka yang *kiak basangada* pada episode kedua, dan tak ikut larut menjadi *ota-ota basanyaman* sebagaimana yang menjadi preferensi umum waktu itu. Mereka semakin diuntungkan lagi oleh perkembangan baru yang terjadi setelah masyarakat setempat memasuki episode ketiga (1980-1990-an).

Episode ketiga (1980-1990-an) ditandai oleh empat elemen pokok yang menjadi titik pemisah dengan episode kedua. Yaitu mulai diterpa oleh penerangan

listrik, dilintasi angkutan umum pedesaan, pengadopsian jenis padi bibit unggul yang dibawa oleh *revolusi hijau*, dan memassalnya lulusan SMTA yang *pulang kampung* sebagai petani akibat tertutup peluang menjadi pegawai. Keempat elemen pokok tersebut sangat erat dengan muatan ekonomi maupun budaya bagi masyarakat setempat.

Dengan mengadopsi jenis padi bibit unggul, misalnya, usia padi semakin pendek sehingga sehabis panen masih dapat ditanami kacang kedelai. Padahal, episode sebelumnya tidak bisa menanam apa pun sehabis panen padi. Hasil kotor produksi padi dirasakan meningkat dua kali lipat dibandingkan produksi padi lokal yang lama. Dengan demikian, hasil panen padi meningkat dalam setiap satuan usahatani (keluarga tani), dan masih ditambah lagi dengan hasil panen kedelai. Pola tanam mereka tidak lagi hanya padi (sekali tanam setahun) melainkan berubah menjadi padi-kedelai. Bersamaan dengan itu, secara tak terelakkan juga muncul tuntutan baru yang serba uang, misalnya untuk membeli bibit, pupuk, obat pembasmi hama, ongkos tenaga kerja non keluarga, yang dahulunya sama sekali tak memerlukan persediaan uang. Kini tak terbayang lagi seorang petani bisa bertanam padi tanpa memegang uang sepersen pun.

Padi jenis unggul yang ditanam petani pada episode ini berusia lebih singkat (dibandingkan padi jenis lokal terdahulu), serta sangat memerlukan penanganan yang serba cepat dan tepat waktu, khususnya saat menanam dari persemaian dan saat panen; antara 20-30 hari usia persemaian sudah harus ditanam, dan begitu buah padi merata menguning perlu sesegera mungkin dipanen agar tak mengalami kerontokan. Kalau tidak, tingkat produktivitasnya tak akan setinggi yang diharap-

kan. Akibatnya, menghajatkan konsentrasi pemakaian tenaga kerja pada waktu yang relatif bersamaan sehingga tradisi gotong-royong warisan masa lalu (*basiru*, semacam "arisan kerja") tak memungkinkan lagi diterapkan atau dipertahankan. Bahkan kehadiran tenaga kerja upahan dari luar desa dan kecamatan menjadi suatu kebutuhan baru, yang pada episode sebelumnya tak pernah terjadi. Itu merupakan awal dari munculnya tenaga kerja upahan, yang ikut membuat petani setempat kian dalam terintegrasi dengan ekonomi uang dan pasar.

Masuknya kendaraan angkutan umum, sarana transportasi pedesaan membuat semakin lancar dan mudah hubungan desa-kota. Arus barang dan orang menjadi lancar pula setiap hari, dan berlangsung sepanjang hari, dari pagi hingga sore hari. Tidak terlihat lagi iring-iringan orang berjalan kaki atau menunggang kuda pergi ke/pulang dari kota melalui jalan pintas (jalan setapak). Mereka lebih menyukai mengeluarkan uang Rp. 1000,00 untuk ongkos bemo desa-kota pulang pergi dari pada harus jalan kaki atau menunggang kuda ke kota. Dianggap sudah bukan zamannya lagi untuk berjalan kaki atau menunggang kuda ke kota. Ketersediaan uang menjadi suatu prasarat untuk bisa pergi ke kota. Dengan demikian, usaha mencari uang dan menjadi orang "ber-uang" juga berkembang menjadi kian penting. Fenomena semacam itulah yang dilukiskan oleh petani setempat dengan ungkapan *nonda ade no ke pipis, nondane no roa dadi pipis*, yang artinya "apa pun pakai uang, dan apa pun bisa jadi uang".

Aspirasi dan selera konsumsi masyarakat petani setempat menjadi ikut terbawa oleh arus pasar (globalisasi ekonomi). Misalnya, hampir tidak ada rumah yang tanpa menggunakan bahan triplek, dan kaca; juga hampir tidak ada rumah

yang tak terpampang jam dinding di ruang tamu; berkembang kecenderungan membangun rumah tembok karena dianggap lebih berprestise dibandingkan dengan rumah panggung tradisional; rumah-rumah panggung semakin banyak yang tanganya ditembok/disemen, menggantikan tangga kayu tradisional; hampir tak dijumpai lagi meja dan kursi kayu biasa di ruang tamu rumah-rumah penduduk, sebab telah digantikan oleh "kursi empuk" yang dipandang jauh lebih bergengsi; TV dan radio sudah umum terdapat dirumah-rumah penduduk, dan tidak lagi dianggap sebagai barang mewah; wadah tempat nasi buatan lokal telah digantikan oleh barang buatan pabrik/industri asal kota; begitu pula alat kecantikan, alat keramas rambut, bumbu penyedap masakan, dan juga jajan anak-anak.

Ekonomi pasar dan uang yang kian kuat marasuk ke dalam sistem sosial setempat, di satu sisi sangat menguntungkan para petani yang berbudaya kerja *kiak basangada*. Mereka bisa membuat "apa saja menjadi uang" (*sangada ade nonda, sapeno ade sedi*); lahan kebun dioptimalkan pemanfaatannya sesuai dengan konsep dan ide *keban lengkap* di masa lalu; surplus hasil pertanian nonpadi juga dialokasikan sebagai modal bagi kegiatan bisnis yang memungkinkan. Sebaliknya, pada sisi lain, perkembangan tersebut memberikan kerugian kepada para petani yang tak terbiasa bekerja keras. Bahkan, menjadi "malapetaka" cukup serius kepada keluarga tani yang dikenal *nglabo* (konsumtif berlebihan tanpa memperhitungkan resiko subsistensi rumah tangga), dan cukup banyak dijumpai di lapangan keluarga-keluarga yang kehidupan ekonominya *morat-marit* (terlilit banyak hutang), padahal sawahnya tergolong relatif luas, dikarenakan kurang tahan untuk tak membeli berbagai rupa barang yang ditawarkan kepada mereka dari hari ke hari.



Perkembangan demikian itu membuat kian tampak keberhasilan peningkatan ekonomi di kalangan petani-petani *kiak basangada*. Mereka itulah yang sejak awal dasa warsa 1980-an mengawali kembali tradisi naik haji di masyarakat setempat, setelah selama dua dasa warsa tak seorang pun yang pergi/naik haji di kalangan petani tempat penelitian. Sejak tahun 1980 hingga tahun 1995 terdapat sembilan orang dari kalangan petani berbudaya kerja *kiak basangada* yang berhasil naik haji. Empat orang adalah anak/menantu Sekat, petani yang terkenal melarat (*rara*) semasa hidupnya pada episode pertama. Sedangkan kelima orang lainnya dikenal sebagai *tau bagempang* (orang bertanam kacang hijau di lahan *gempang*), yang secara umum juga dikenal berasal dari keturunan petani kurang mampu. Kenyataan tersebut berkembang menjadi semacam berita utama (*head line*) dalam perbincangan sehari-hari dalam masyarakat setempat. Gaung kesuksesan tersebut menjadi buah bibir dan sekaligus mengharumkan nama mereka di tengah masyarakat.

Di tengah-tengah kesuksesan para petani yang "merangkak" dari bawah itu, muncul pula petani-petani dari keturunan elit lokal setempat yang naik haji, yaitu sebanyak tiga orang hingga saat penelitian ini berlangsung. Itu ikut menguatkan kembali citra naik haji sebagai lambang kesuksesan dan kehormatan di mata khalayak, yang selama episode kedua seakan-akan lenyap dari skema kesadaran masyarakat petani setempat. Di samping itu, juga diperkuat oleh munculnya tradisi upacara pemberangkatan dan penyambutan kedatangan jemaah haji yang berkembang menjadi sedemikian semarak, baik yang dilakukan oleh pemerintah daerah maupun sanak keluarga jemaah haji. Karenanya, tidaklah mengherankan bila keber-

hasilan naik haji kembali bergaung dan bergema sebagai lambang kehormatan dan martabat seseorang beserta keluarganya.

Bersamaan dengan itu, juga muncul figur Baso, salah seorang petani muda berusia 23 tahun, lulusan SMTA. Setamat SMTA tahun 1984, petani ini langsung *ngekang* (mengambil tanggung jawab) sebagai tulang punggung keluarga, didampingi oleh dua saudara perempuan yang masing-masing berpendidikan SMTA dan SMTP. Tiga saudara yang tak lagi berangan-angan menjadi pegawai itu, di masyarakat setempat dianggap sangat berhasil melambungkan diri ke tingkat puncak dalam kehidupan ekonomi maupun sosial kemasyarakatan. Ketiganya dikenal berbudaya kerja *kiak basangada*, dan menekuni berbagai macam pekerjaan, mulai dari bertani padi sawah, bertani kedelai sawah, beternak sapi, bertani sayur-mayur di kebun dan *angkuk*, bertani kacang hijau *gempang*, mengusahakan kerajinan tenun tradisional, dan mengusahakan bisnis gabah. Mereka berhasil membiayai ayahnya untuk naik haji pada tahun 1989. Dan juga berhasil memasukkan diri dalam jajaran keluarga kaya raya (*tau kok pipis* atau "orang menggenggam banyak uang") di lingkungan masyarakat tempat penelitian; kini ia termasuk salah satu di antara lima keluarga terkaya di tempat penelitian. Akibat prestasi tersebut, ketiga saudara itu juga akhirnya mendapat tempat dalam lingkungan kepemimpinan masyarakat di tingkat lokal. Dua saudara perempuan Baso, masing-masing mendapat kepercayaan sebagai Sekretaris desa (sekdes) dan bendahara PKK tingkat desa. Sedangkan Baso sendiri mendapat kepercayaan sebagai kepala urusan pemerintahan dalam struktur pemerintahan desa Poto.

Gaung atau gema kesuksesan Baso beserta saudaranya dalam kehidupan ekonomi dan panggung kehidupan publik membuka mata khalayak bahwa tanpa menjadi pegawai juga dapat menaikkan diri (*sentek diri*) dalam panggung kehidupan masyarakat. Itulah yang kuat bergema dalam masyarakat hingga sekarang ini. Ia menjadi semacam "obat penawar" dan sekaligus tantangan bagi petani generasi muda, khususnya barisan orang terpelajar yang tak bisa ditampung sebagai pegawai. Sewaktu penelitian ini berlangsung, terdapat 80-an orang lulusan SMTA yang akhirnya *pulang kampung* sebagai petani; empat orang lulusan perguruan tinggi sedang menanti kesempatan sebagai pegawai, yang untuk sementara juga terjun sebagai petani. Tantangannya juga datang dari tuntutan ekonomi uang dan pasar yang semakin dalam merasuk ke relung sistem sosial setempat. Jawaban atas tantangan tersebut ditemukan contoh modelnya pada petani-petani *kiak basangada* seperti Baso beserta petani pewaris tradisi *bagempang* (menggarap lahan kering untuk produksi komoditas kacang hijau).

Bertolak dari kenyataan-kenyataan tersebut, secara umum dapat dikatakan bahwa sejak awal dekade 1980-an ada semacam kebangkitan kembali semangat episode pertama. Sebab kemampuan naik haji beserta kemantapan ekonomi yang berhasil dicapai petani-petani *kiak basangada* berkembang menjadi buah bibir dan bergema di kalangan masyarakat petani setempat. Rasa terdorong (*gantalo*) untuk mengikuti jejak keberhasilan petani-petani *kiak basangada* menjalar dan berkembang terutama di kalangan petani-petani generasi muda. Gemanya tentu saja ikut dipengaruhi oleh ekonomi pasar dan uang yang kian kuat terintegrasi dalam kehidupan petani, di mana "apa pun pakai uang, dan apa pun bisa jadi uang". Ia ikut

"menggiring" mereka untuk menempatkan penampilan kehidupan material-- seperti bangunan rumah beserta perabotnya-- sebagai bagian dari kawasan depan (*front region*) yang bisa mengharumkan nama, citra, dan kehormatan seseorang beserta keluarganya di tengah masyarakat. Ada semacam titik balik ke pola episode pertama, yang memberikan kehormatan tinggi kepada mereka yang kaya harta benda, dan berstatus *haji*--selain mereka yang dijadikan acuan karena pengetahuan dan jabatannya di masyarakat atau pemerintahan. Karenanya, bisa dimengerti bila budaya kerja *kiak basangada* juga kembali bergema menjadi preferensi umum pada episode ketiga ini.

Konstatasi teoretis apakah yang bisa ditarik dari fenomena perubahan budaya kerja antarepisode yang telah disajikan di muka? Apakah logika ekonomi konvensional bisa menjelaskan fenomena perubahan budaya kerja dimaksud? Bisa-kah teori yang menjelaskan sumber heterogenitas budaya kerja diangkat sebagai penjelas dari perubahan budaya kerja antarepisode?

Andaikan petani setempat berproduksi sekedar untuk tujuan subsistensi keluarga (*subsistence economy*), atau sekedar untuk memenuhi barang konsumsi yang dihajatkan suatu rumah tangga (*household economy*), secara teoretis mereka akan bekerja secara lebih santai pada episode pertama dibandingkan dengan episode kedua dan ketiga; mereka seharusnya bergerak dari kutub *ota-ota* menuju ke kutub *kiak*, dan bergerak dari kutub *basanyaman* menuju kutub *basangada*; mereka secara teoretis seharusnya bergerak dari budaya kerja *ota-ota basanyaman* menuju ke budaya kerja *kiak basangada*. Sebab, sumber daya alam/lingkungan pada episode pertama relatif lebih berlimpah sehingga dengan bekerja seadanya

(*ota-ota*) sudah bisa menjamin subsistensi rumah tangga mereka masing-masing. Logika dasar *low production for limited want* seharusnya lebih kental mewarnai budaya kerja para petani pada episode pertama. Tetapi, logika semacam itu ternyata tidak berlaku di lingkungan petani setempat. Manifestasinya terlihat pada budaya kerja yang menjelma sebagai preferensi umum pada episode pertama. Yang menjelma adalah budaya kerja *kiak basangada*, dan bukan *ota-ota basanyaman*. Padahal hasil panen padi mereka relatif berlimpah, tak habis dimakan selama setahun, dan jumlah hewan ternak (kerbau dan kuda) juga relatif *batupang* (bergerombol-gerombol).

Pada episode kedua, secara teoretik seharusnya mereka semakin *kiak basang-ada*. Sebab sumber ekonomi suatu keluarga, terutama lahan pertanian semakin terbatas dibandingkan episode pertama, akibat proses alamiah dari sistem pewarisan tanah yang cenderung mendapat pembagian semakin sempit dari generasi ke generasi. Tetapi budaya kerja yang berkembang dan menjelma sebagai preferensi umum pada episode kedua tidaklah sejalan dengan logika ekonomi yang disebutkan tadi. Mereka tidak menjadi semakin *kiak basangada*, melainkan berkembang ke arah *ota-ota basanyaman*. Baru pada episode ketiga terjadi titik balik ke arah *kiak basangada*. Itu menunjukkan bahwa logika ekonomi konvensional dan penjelasan yang bersifat ekonomis semata tidaklah memadai untuk menjelaskan fenomena perubahan budaya kerja antarepisode di masyarakat petani tempat penelitian.

Penjelasan apakah yang bisa secara lebih konsisten menjelaskan sumber perubahan budaya kerja antarepisode dimaksud? Berdasarkan penafsiran tingkat

pertama (*the first order understanding*), penjelasannya bermuara ke kepada soal *ila'*, atau bersumber dari pertimbangan "rasa malu". Kata kuncinya adalah *ila'*, atau "malu".

Mengapa *ila'* ditonjolkan sebagai sumber pokok dari perubahan budaya kerja antarepisode? Mengapa mereka (para petani setempat) memaknainya demikian? Bagaimanakah penalarannya sehingga sampai pada kesimpulan demikian itu?

Dalam pandangan petani setempat, *ila'* dianggap sebagai unsur penting dari watak orang Sumbawa (termasuk mereka), sebagai manifestasi dari rasa memiliki kehormatan dan martabat-- mereka amat tidak rela direndahkan oleh siapa pun, terlebih-lebih di hadapan umum. Hal tersebut tak terlepas dari pandangan hidup *Krik Slamet* yang mereka pegang secara turun temurun. Pada episode pertama, sangat umum suatu pendirian bahwa *Krik Slamet* ditandai oleh perolehan anugerah berupa (1) harta benda berlimpah, seperti *peno uma tana, kebo jaran, kaban angkum*, (2) berpengetuhan budaya dengan kualifikasi *nyir tama telu*, (3) berpangkat atau memegang jabatan kepemimpinan dalam masyarakat, yang dalam terminologi setempat disebut *tau ada kanadi*, (4) berhasil naik haji sehingga menyandang predikat *haji/kapia puti*, dan (5) mampu menyelenggarakan pesta/upacara "semeh-riah mungkin".

Empat ukuran yang disebutkan pertama, dianggap suatu kewajaran bila seseorang tak memenuhinya. Tetapi yang disebutkan terakhir-- ukuran kelima-- dianggap amat "mencoreng" kehormatan dan martabat di tengah masyarakat bila tak mampu memenuhinya. Ia adalah suatu *ila' rea* atau "malu besar" di hadapan ma-

syarakat umum bila tak dapat memenuhinya. Jadi, pesta/upacara ditempatkan sebagai "benteng pertahanan" kehormatan yang amat vital; bila "benteng" tersebut tak dapat dipertahankan, maka secara berkepenjangan akan dihantui rasa malu (*ila'*), dan bayangan semacam itu amat kental terbenam dalam pita kesadaran mereka.

Pertimbangan semacam itulah yang dominan mewarnai pemikiran dan tindakan para petani pada situasi episode pertama. Hal demikian itu bersifat sangat menantang kehormatan dan citra seseorang di tengah kehidupan masyarakat, terutama bagi para *petani kebanyakan*, yang bukan lapisan elit. Itulah yang sesungguhnya menjadi sumber dari menjelmannya budaya kerja *kiak basangada* pada episode pertama. Karenanya, menjadi amat wajar bila tumbuh subur klaim-klaim yang bernada mengideolakan petani *kuat dangan berang*, atau mengidealkan petani berbudaya kerja *kiak basangada*

Sedangkan pada episode kedua, tantangan sebagaimana pada episode pertama relatif mengendor. Akibat proses rekayasa yang (1) menyederhanakan segala bentuk pesta/upaya, dan (2) hampir keseluruhan kebutuhan material suatu pesta/upacara di pikul bersama oleh masyarakat. Di sini, pesta/upacara kehilangan makna sebagai "benteng pertahanan" untuk mempertaruhkan kehormatan dan martabat di hadapan khalayak-- bayangan *ila' rea* atau "malu besar" tak lagi mengental terkait dengan pesta/upacara. Bersamaan dengan itu juga semakin samar perbedaan bermuatan ekonomi antara lapisan elit dan lapisan petani biasa, terutama setelah hilangnya produksi komoditas gula merah dan tembakau, yang tadinya merupakan andalan dan titian berinvestasi bagi lapisan elit lokal setempat-- sawah

dan ternak lapisan elit juga menipis secara berangsur-angsur karena "termakan" oleh kebutuhan membiayai sekolah anak-anak mereka di seberang lautan (*satoe ai*).

Kaharuman nama dan citra di tengah masyarakat bergeser menjadi lebih memberat ke ukuran tingkat pendidikan formal (sekolah) dan pangkat/jabatan dalam pemerintahan (berstatus pegawai). Jenjang sekolah yang dicapai beserta status sebagai pegawai mengedepan sebagai lambang dan ukuran dari kehormatan, prestise dan repu-tasi seseorang beserta keluarganya dalam pandangan masyarakat setempat. Itu tak ter-lepas dari pengaruh terpaan *tradisi besar* kekotaan beserta klaim-klaim dan prakarsa lapisan elit setempat yang menokohkan "orang berpendidikan tinggi" (*tau tingi sekola*) dalam panggung kehidupan masyarakat. Orientasi menjadi pegawai dan "bergaya pe-gawai" berkembang sebagai tempat menggantungkan citra diri dalam kehidupan ma-syarakat. Di sini, budaya kerja *ota-ota banyaman* seakan-akan mendapat pembenaran kultural dan menjadi suatu pilihan yang masuk akal bagi siapa pun. Tidak sebagaimana episode sebelumnya, yang hanya dianggap sesuai bagi orang kaya, yang lazimnya disimbolkan dengan sebutan *tau no rik tana'* ("orang yang kakinya tak menyentuh tanah").

Pada episode ketiga terjadi titik balik. Ada kecenderungan kuat untuk kembali pada semangat episode pertama. Kehormatan dan martabat menguat diletakkan pada ukuran-ukuran yang bersifat ekonomi. Mereka malu bepergian ke kota tanpa menaiki kendaraan umum. Mereka malu tak melibatkan tenaga kerja upahan, khususnya ketika menanam padi. Mereka kian malu meminta suatu barang atau jasa secara cuma-cuma (tanpa membeli) sebagaimana tradisi sebelumnya. Juga malu bila bangunan rumah beserta perabotnya tak meningkat mengikuti "perubahan zaman".



Itu memang tak terlepas dari pengaruh kekuatan transformatif yang dibawa oleh pemerintah/negara, teknologi, dan pasar yang semakin intens memasukkan "budaya uang dan orientasi kemakmuran material" ke dalam sistem sosial masyarakat petani setempat.

Bersamaan dengan itu kian mengedepan dan menjadi buah bibir para petani berbudaya kerja *kiak basangada*, akibat keberhasilan mereka naik haji dan mengukir nama sebagai elit ekonomi masa kini. Hal tersebut bergaung atau bergema secara luas dan dirasakan sebagai tantangan, terutama oleh kalangan petani angkatan muda terpelajar yang terpaksa *pulang kampung* akibat tertutup peluang menjadi pegawai. Mereka, barisan petani terpelajar tersebut merasa sangat tertantang untuk "mengukir keberhasilan ekonomi" guna menebus rasa malu akibat tak berhasil menjadi pegawai--ejekan dalam masyarakat yang menyatakan *mole lako pelpen bengkok*, atau "akhirnya kembali ke pulpen bengkok" termasuk suatu "tamparan" yang membangkitkan rasa *ila' diri* (merasa malu kehormatan dirinya dilecehkan). Situasi demikian membangkitkan mereka untuk tampil sebagai "pengukir sejarah" dengan memelopori "budaya baru": "gila kerja", cerdas memanfaatkan peluang ekonomi, dan giat memupuk aset usaha/ekonomi.

Menempatkan "rasa malu" (*ila'*) sebagai kunci jawaban terhadap fenomena perubahan budaya kerja antarepisode bisa ditafsirkan sebagai ekspresi dari etos budaya mereka. Itu mencerminkan sentralnya kedudukan "rasa malu" (*ila'*) dalam pandangan budaya mereka. Dalam pandangan hidup mereka, *Krik Slamet*, rasa malu atau *ila'* memang ditempatkan sebagai unsur kualitas pribadi yang dinomorsatukan-- ekspresi dari pandangan yang menomorsatukan kehormatan dan marta-

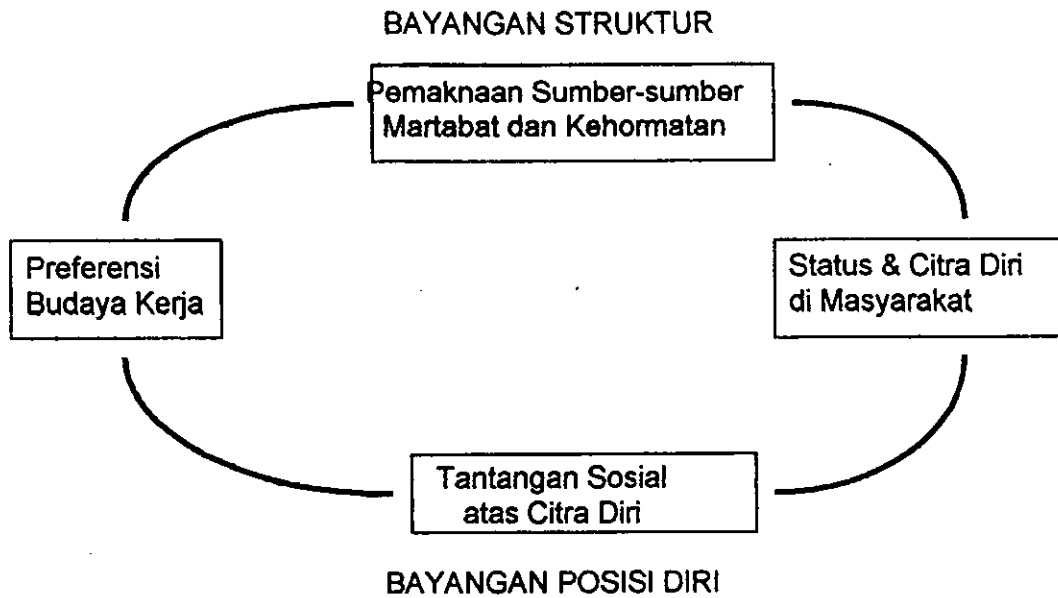
bat. Dengan menomorsatukan kehormatan dan martabat, maka dipandang utama pula orientasi kesetaraan (*bau marua dengan & bau batempu ke dengan*).

Atas dasar itu, penjelasan berdasarkan penafsiran tingkat pertama tadi sedikit banyak mencerminkan penggambaran realitas yang mengedepankan identitas mereka dalam konteks perubahan yang berlangsung. Perbedaan-perbedaan situasi pada masing-masing episode dinilai dan ditafsirkan berdasarkan kerangka "perjuangan kehormatan dan citra diri". Berdasarkan kerangka itu, situasi pada episode pertama dimaknai sarat dengan kriteria-kriteria ekonomi, sementara pada episode kedua dimaknai tak seberapa utama kriteria-kriteria ekonomi, dan pada episode ketiga dinilai mengental lagi kriteria-kriteria ekonomi. Perubahan-perubahan pemaknaan itu sendiri tentunya tak terlepas dari hasil pemantauan terhadap kenyataan sehari-hari yang muncul di tingkat agensi. Yang tergolong menonjol berdampak transformatif adalah (1) gagasan dan tindakan lapisan elit lokal, (2) contoh-contoh keberhasilan yang mengesankan di tengah masyarakat, dari siapa pun datangnya, dan (3) intervensi pasar, teknologi, tradisi kekotaan, serta program/kebijakan pemerintah.

Secara umum dapat dinyatakan bahwa perubahan dan kenyataan strukturasi budaya kerja petani setempat relatif konsisten dengan teori tentang sumber heterogenitas budaya kerja yang ditemukan. Perbedaan budaya kerja yang menjadi preferensi umum pada masing-masing episode tak terlepas dari pegangan (*parenti*) dan penilaian yang membayangi petani setempat. Pegangan dan penilaian itu sendiri tak terlepas dari "bayangan sumber kehormatan" yang terstruktur berdasarkan pandangan hidup *Krik Slamet* yang mereka anut, dan "bayangan posisi diri" mereka pada

situasi masing-masing episode. Dan, perbedaan situasi masing-masing episode secara akumulatif menampilkan pergeseran penafsiran tentang mana yang utama (bersifat vital) ditempatkan sebagai kawasan depan (*front region*)-- kawasan tempat mempertaruhkan kehormatan dan martabat masing-masing orang (agen) di hadapan masyarakat. Dari situlah berkembang perubahan preferensi budaya kerja antarepisode yang menjelma di masyarakat tempat penelitian ini. Jadi, budaya kerja tampak sebagai suatu pilihan strategik para agen budaya itu sendiri, sesuai dengan penafsiran subyektif mereka atas situasi sosial dan ekonomi yang dihadapi.

Dengan demikian, perubahan budaya kerja antarepisode mencerminkan perbedaan pemaknaan tentang (1) sumber-sumber kehormatan, kental bernuansa ekonomi ataukah tidak, (2) status dan citra diri dalam masyarakat, serta (3) tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri mereka dalam masyarakat. Jadi, perubahan dan strukturasi budaya kerja tersebut merupakan proses yang melibatkan "bayangan struktur" dan "bayangan posisi diri" agen budaya itu sendiri; ia diperankan oleh *knowledgeable agents*, yang melibatkan rasionalisasi dan pemantauan refleksif dalam melakukan agensi, termasuk dalam menentukan budaya kerja yang dijadikan preferensi-- seiring konsep dualitas struktur dalam teori strukturasi Giddens. Gambaran tersebut meng-hamparkan suatu kenyataan dualitas struktur dalam strukturasi budaya kerja pada konteks komunitas petani yang (1) secara kultural amat mengistimewakan status dan citra diri di tengah masyarakat, dan (2) beragam sumber kehormatan dan martabat yang bisa mengangkat status dan citra diri seseorang di tengah masyarakat. Lingkaran proses dualitas struktur dimaksud seperti terlihat pada gambar 6.6.



**GAMBAR 6.6**  
**LINGKARAN INTERAKTIF ANTARA BAYANGAN STRUKTUR DAN**  
**BAYANGAN POSISI DIRI DALAM STRUKTURASI BUDAYA KERJA**  
**YANG BERLANGSUNG DI MASYARAKAT PETANI SUMBAWA**

## BAB 7

### PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN

#### 7.1. KARAKTERISTIK MASYARAKAT PETANI

Secara umum, sosok masyarakat petani tempat penelitian ini relatif seiring sejalan dengan corak dan konsep *peasant society* yang diajukan Kroeber. Berarti sejalan pula dengan karakteristik umum masyarakat petani yang diajukan para ahli lain. Karena konsep masyarakat petani yang diajukan Kroeber umumnya dijadikan acuan oleh para ahli lain.

Dalam pandangan Kroeber, masyarakat petani merupakan *part society with part culture*, yang sumber utama penghidupannya bersandar pada tanah dan hasil pengolahan tanah. Sebagaimana yang dikatakan Foster, komunitas para ahli memang umumnya sepakat dengan konsep Kroeber. Itu memang tampak pada pendapat berbagai ahli yang mencoba memberikan batasan dan/atau karakteristik masyarakat petani; itu dapat disimak di bagian yang memaparkan tentang sosok masyarakat petani (disajikan di Bab Tinjauan Kepustakaan) dan pada bagian latar belakang masalah penelitian (Bab Pendahuluan).

Tetapi, bila dilihat rincian-rincian yang disodorkan oleh para ahli, tampak beberapa ketidaksamaan, yang secara keseluruhan memang bersifat saling melengkapi. Pada segi-segi bersifat rincian itulah yang patut didiskusikan dengan hasil penelitian ini, khususnya mengenai karakteristik-karakteristik spesifik yang saya rasakan "menganjal", karena tak sesuai dengan kenyataan lapangan di tempat penelitian ini.

Untuk memudahkan diskusi, berikut ini disajikan berbagai rincian karakteristik yang diajukan para ahli, yaitu seperti tergambar pada tabel 7.1 berikut ini.

**TABEL 7.1**  
**RINCIAN KARAKTERISTIK MASYARAKAT PETANI**  
**MENURUT MASING-MASING AHLI**

NAMA AHLI	UNSUR SPESIFIK YANG DITONJOLKAN
Kroeber	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Bagian dari masyarakat yang lebih luas</li> <li>2. Bagian dari budaya yang lebih luas</li> <li>3. Terkait keberadaannya dengan kota</li> <li>4. Berbeda dengan orang-orang primitif</li> <li>5. Tanah sumber utama penghidupan</li> </ol>
Wolf	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pelaku ekonomi usahatani keluarga</li> <li>2. Terkait dengan pasar dan kota</li> <li>3. Memerlukan surplus</li> <li>4. Kebutuhan ekonomi keluarga mencakup pangan, dan surplus sosial (dana pengganti, dana seremonial, dan dana "sewa" tanah).</li> <li>5. Berbeda tujuan produksi dengan orang primitif serta pengusaha pertanian.</li> </ol>
Firth	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Suatu kategori ekonomi</li> <li>2. Skala usaha kecil</li> <li>3. Menggunakan teknologi sederhana</li> <li>4. mengutamakan produksi subsistensi</li> <li>5. Tanah sumber penghidupan</li> </ol>
Belshaw	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Berorientasi tradisional</li> <li>2. Terjalin dengan kota</li> <li>3. Berkombinasi aktivitas pasar dengan produksi subsistensi.</li> </ol>
Foster	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Sama dengan rincian Firth di muka</li> <li>2. Produksi untuk konsumsi sendiri dan untuk dipertukarkan.</li> <li>3. Ada ikatan relasional dengan kota, spesialisasi lain, dan pasar.</li> <li>4. Konsep petani termasuk nelayan dan peternak.</li> </ol>
Redfield	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Komunitas homogen</li> <li>2. Kuat kadar organisasi budaya</li> <li>3. Kurang kadar individualisasi</li> <li>4. Peduli pada hal-hal sakral</li> </ol>
Shanin	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Keluarga sebagai unit dasar ekonomi maupun sosial.</li> <li>2. tanah sumber ekonomi dan status sosial</li> <li>3. Kuat mempertahankan tradisi dan konformitas.</li> <li>4. bercitra <i>underdog</i>, namun tak gampang ditundukkan kekuatan eksternal yang superior ("mendominasi").</li> </ol>

Lanjutan Tabel 7.1

NAMA AHLI	UNSUR SPESIFIK YANG DITONJOLKAN
Chayanov	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pelaku ekonomi usahatani keluarga</li> <li>2. Bekerja untuk bekal hidup keluarga</li> <li>3. Curahan waktu kerja sesuai rasio kon-sumen/tenaga kerja dalam keluarga.</li> <li>4. Kerja ekstra bergantung besar manfaat berbanding resiko beban kepayahan</li> </ol>
Sahlans	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pelaku ekonomi rumah tangga</li> <li>2. Produksi rendah karena kebutuhan terbatas atau sedikit.</li> <li>3. Norma kesejahteraan bercerminkan pada keadaan "orang kebanyakan".</li> </ol>
Scott	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pelaku ekonomi moral</li> <li>2. Mengutamakan keamanan subsistensi</li> <li>3. Enggan resiko yang mengancam subsistensi</li> <li>4. Peduli pada kesejahteraan semua warga</li> <li>5. Memberikan perlawanan atas hilangnya hak-hak tradisional yang diakibatkan intervensi ekonomi pasar kapitalistik</li> </ol>
Brush	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Pelaku ekonomi keluarga</li> <li>2. Multiplisitas pekerjaan yang ditangani</li> </ol>
<i>Formalist</i> (tak menunjuk nama)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Perkembangan ekonomi masih terbelakang (<i>prapitalis</i>)</li> <li>2. Motif ekonomi rendah</li> <li>3. Motif nonekonomi tinggi</li> <li>4. Kurang berintegrasi dengan ekonomi pasar dan uang.</li> <li>5. Pemalas dan irasional (menurut <i>formalist pesimistis</i>); rasional dan punya kapasitas untuk mengentaskan diri (menurut <i>formalist optimistis</i>)</li> </ol>

Bila keseluruhan daftar unsur-unsur spesifik pada tabel 7.1 tersebut diperhitungkan sebagai karakteristik masyarakat petani, maka deretan daftarnya kalau digabung dan dipilahkan (menurut kategori ekonomi dan ketegori sosial & budaya) akan terlihat seperti tabel 7.2 berikut ini.

Bagaimanakah dengan deretan daftar karakteristik spesifik tersebut? Apakah yang bisa dikatakan dengan daftar karakteristik spesifik tersebut? Manakah di antara daftar karakteristik tersebut yang tak sesuai dengan kenyataan di tempat penelitian ini?

**TABEL 7.2**  
**KESELURUHAN KARAKTERISTIK MASYARAKAT PETANI**  
**BERDASARKAN GABUNGAN PANDANGAN PARA AHLI**

<b>KATEGORI EKONOMI</b>	<b>KATEGORI SOSIAL BUDAYA</b>
1. Pelaku ekonomi keluarga/rumah tangga	1. Masyarakat homogen
2. Produksi terutama untuk tujuan subsistensi	2. Rendah kadar individualisasi
3. Mengutamakan keamanan subsistensi	3. Tinggi kadar organisasi budaya
4. Berskala usaha kecil	4. Peduli pada hal-hal sakral
5. Menggunakan teknologi sederhana	5. Bercitra <i>underdog</i> namun tak gampang ditaklukan kekuatan eksternal yang "mendominasi"
6. Mengkombinasikan aktivitas pasar dengan produksi subsistensi	6. Norma kesejahteraan berorientasi ke lapisan sosial "orang kebanyakan"
7. Terjalin dengan pasar, kota, dan spesialisasi lain dalam rangka pertukaran	7. Motif nonekonomi tinggi
8. Kadar integrasi dengan ekonomi pasar dan uang relatif terbatas	8. Bagian dari masyarakat yang lebih luas, secara sosial, budaya, maupun politik.
9. Sumber penghidupan utama dari tanah (hasil mengolah tanah)	9. Identitas lokal tetap tampak dan terpelihara
10. Multiplisitas aktivitas kerja	10. Tinggi kadar konformitas
11. Produksi rendah karena tuntutan kebutuhan juga sedikit atau terbatas	11. Berorientasi tradisional
12. Aktivitas kerja bergantung rasio konsumen tenaga kerja dalam keluarga	12. Keluarga sebagai unit sosial dasar.
13. Kerja ekstra bergantung pertimbangan besar manfaat berbanding resiko/beban kepayahan kerja.	13. Pemilikan tanah sebagai ukuran penting dari status sosial.
14. Kebutuhan keluarga yang mau dipenuhi relatif sedikit atau terbatas, tapi bukan tak mengahajatkan surplus	14. Peduli pada kepentingan kesejahteraan semua warga komunitas
15. kesejahteraan ekonomi bercerminkan pada lapisan "orang kebanyakan"	15. Enggan resiko yang mengancam subsistensi rumah tangga
16. Motif ekonomi rendah pesimistis	16. Pemas dan irasional (menurut <i>formalist</i> )
17. Berbeda tujuan produksi dengan pengusaha pertanian, dan juga berbeda dengan petani primitif	17. rasional & berkapasitas mengentaskan diri (menurut <i>formalist</i> optimistis)
18. Nelayan dan peternak termasuk dalam konsep dan kategori petani	18. Memberikan pertawanan bila hak-hak tradisional "tergusur" ("digusur").

Yang ingin saya ajukan dalam diskusi ini hanyalah mengenai empat buah karakteristik, yang menurut saya sepatutnya ditinjau dan dikoreksi. Salah satunya adalah berkaitan dengan konsptualisasi Firth yang menyebutkan masyarakat petani sebagai suatu kategori ekonomi. Berdasarkan hasil pemilihan seperti terlihat pada



tabel 7.2. di muka, adalah nyata bahwa karakteristik spesifik masyarakat petani tidak hanya menunjuk pada kategori ekonomi, melainkan juga menunjuk pada kategori sosial dan budaya. Karenanya, konsep masyarakat petani tidak dapat diklaim sebagai suatu kategori ekonomi semata sebagaimana dinyatakan Firth; ia adalah suatu kategori masyarakat, yaitu suatu tipe masyarakat tersendiri, dengan pola kehidupan ekonomi, sosial, budaya tersendiri. Memang, masyarakat petani dapat dilihat dalam kategori ekonomi, karena ia dapat dibedakan, baik dengan masyarakat berburu & meramu maupun dengan masyarakat industri, khususnya di dalam kemampuan/cara beradaptasi terhadap lingkungan (di dalam rangka memenuhi kebutuhan ekonomi). Tetapi itu tak cukup beralasan untuk mereduksi konsep masyarakat petani menjadi sekedar suatu kategori ekonomi.

Kenyataan di masyarakat tempat penelitian ini memperlihatkan sedemikian sarat dengan sifat-sifat yang tak sekedar bersangkut paut dengan kategori ekonomi. Misalnya, masyarakat setempat sedemikian kuat menempatkan kompetensi budaya (*ngaji, ratin, balawas*, tingkat pendidikan sekolah, dan peran kepemimpinan dalam masyarakat) sebagai ukuran keterpandangan seseorang dalam kehidupan publik; hidup dimaknai sebagai suatu perjalanan untuk mengejar anugerah dan keselamatan hidup (*Krik Slamet*), baik di dunia maupun di akhirat; kerja dimaknai tidak semata-mata dalam konteks maksimalisasi ekonomi, tetapi juga dalam konteks partisipasi kemasya-rakatan dan pendekatan diri kepada Tuhan; kenyamanan hidup tak sekedar dimaknai menurut kategori berdimensi ekonomi, melainkan juga berdasarkan kategori berdimensi sosial, dan spiritual-religius; warna kultural/ideologis sangat

kental mewarnai pertimbangan praktik sosial mereka sehari-hari, termasuk juga praktik sosial yang ber-kaitan dengan aktivitas ekonomi.

Itu sekedar contoh (berdasarkan kenyataan lapangan) bahwa dalam diri masyarakat petani justru lebih kental dengan kategori yang bersifat nonekonomi. Karenanya, sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya, konsep masyarakat petani bukanlah sekedar suatu kategori ekonomi, tetapi suatu kategori masyarakat yang memiliki kekhasan tersendiri sebagai akibat proses strukturisasi yang melibatkan faktor-faktor fisik/ling-kungan, sosial, dan budaya di masing-masing komunitas. Itu sejalan dengan teori *grounded* yang ditemukan dalam penelitian ini. Ia sekaligus memperkuat posisi pendekatan substantif yang menempatkan ekonomi petani sebagai bagian integral organisasi sosial masyarakat petani itu sendiri; yang untuk dapat memahaminya secara baik (ekonomi petani) diperlukan pemahaman terhadap segenap dimensi fisik, sosial, dan budaya yang "ikut bermain" dalam keseluruhan proses ekonomi: produksi, distribusi, dan konsumsi (Dalton, 1971:178-227; Halperin 1977:16).

Hal lain yang terasa "menganjal" ialah konseptualisasi yang dinyatakan Belshaw, khususnya tentang aktivitas pasar dan produksi. Dalam spesifikasi Belshaw, pada masyarakat petani terdapat kombinasi aktivitas pasar dengan produksi subsistensi. Bila spesifikasi tersebut mengandung pengertian "masyarakat petani hanya terlibat dalam produksi subsistensi, dan hanya surplus dari produksi subsistensi itu yang dipertukarkan dalam aktivitas pasar", saya kira keberlakuannya akan sangat terbatas pada komunitas petani tertentu.

Di masyarakat petani tempat penelitian ini, misalnya, di samping bertanam padi untuk kepentingan subsistensi (produksi subsistensi), juga bertanam kedelai dan kacang hijau yang tak dimaksudkan untuk dikonsumsi sendiri, melainkan untuk dipasarkan. Menurut definisinya, bertanam kedelai dan kacang hijau semacam itu bukanlah suatu produksi subsistensi, melainkan produksi komoditas. Jadi, yang mereka kombinasi adalah aktivitas produksi subsistensi dengan aktivitas produksi komoditas; bukan mengkombinasikan aktivitas pasar dengan produksi subsistensi seperti yang disebutkan Belshaw. Hasil penelitian Wong (1987) di daerah Muda Malaysia menunjukkan bahwa masyarakat petani padi sawah yang terkena revolusi hijau tersebut juga mengkombinasikan produksi subsistensi dan produksi komoditas. Hal yang sama juga ditunjukkan oleh berbagai hasil penelitian lain, seperti hasil penelitian disertai Marilyn pada tiga buah desa di pulau Lombok (1993), hasil penelitian Kano di daerah Gondang Legi, Kabupaten Malang Jawa Timur (1990), hasil penelitian Hayami dan Kawagoe di pedesaan Garut Jawa Barat dan di daerah pedesaan Lampung Tengah, Sumatra (1993), serta hasil penelitian Sherman di daerah pedesaan Batak Samosir di Sumatra Utara (1990). Karenanya, formulasi yang diajukan Belshaw barangkali perlu dikoreksi, dengan menampung juga kelompok masyarakat petani yang mengkombinasikan produksi subsistensi dengan produksi komoditas.

Karakteristik spesifik masyarakat petani yang dimitoskan sebagai pemalas dan irrasional, juga saya anggap perlu mendapat porsi untuk didiskusikan pada bagian ini. Sebab, saya kira, orang malas atau rajin bisa terdapat dimana-mana. Sama saja dengan orang pintar dan orang bodoh, keduanya bisa terdapat dimana-

mana, baik di gunung Tengger maupun di kota-kota metropolitan di Eropa atau Amerika. Jadi, malas atau rajin tidak dapat diklaim sebagai kekhasan kelompok atau lapisan masyarakat tertentu. Di masyarakat petani tempat penelitian ini, misalnya, sama mudahnya menemukan petani-petani malas dengan petani-petani rajin, asalkan mau membuka mata lebar-lebar. Barangkali akan sama mudahnya dengan menemukan pegawai malas dan pegawai rajin di lingkungan Korpri.

Bila hasil observasi menunjukkan fenomena "kurang kerja" di kalangan masyarakat petani, mungkin saja karena "kekacauan" definisi bekerja itu sendiri sebagaimana yang disinyalir Brush (1977:60-78). Kenyataan tentang banyaknya curahan waktu kerja di kalangan petani juga dapat ditemukan dalam beberapa hasil penelitian, seperti hasil penelitian White di pedesaan Jawa Tengah (1976), hasil penelitian disertasi Judd di pedesaan Lombok (1980), dan hasil penelitian Brush sendiri di pedesaan Peru (hasilnya disarikan dalam kesimpulan tulisan Brush sebagaimana terketub di bagian latar belakang masalah penelitian).

Berkenaan dengan hal itu, Dube (1980:90-92) mensinyalir bahwa tuduhan malas dan irrasional kepada petani-petani Asia (atau Dunia Ketiga umumnya) semata-mata karena prasangka Barat yang sangat kuat, sebagai akibat tak seberapa memahami jalan pemikiran masyarakat/petani di negara-negara sedang berkembang. Menurut penilaian Dube, tuduhan semacam itu pada kenyataannya tak dapat dibuktikan. Sebab, petani yang biasanya disebut pemalas dan irrasional, respons mereka dalam kenyataannya juga positif terhadap kesempatan-kesempatan baru yang dinilainya menguntungkan. Dengan munculnya berbagai *input* seperti bibit jenis unggul, pupuk, obat pembasmi hama, dan sistem irigasi, respons petani tern-

yata positif sehingga terjadi perubahan dari perekonomian satu kali panen/tahun ke perekonomian beberapa kali panen/tahun. Karenanya, Dube berkeyakinan bahwa yang sesungguhnya membelenggu petani bukanlah kelemahan watak (seperti kemalasan atau irrasionalitas), melainkan pada keterbatasan struktur kesempatan yang tersedia dan yang menguntungkan bagi diri mereka. Optimisme semacam itu juga tercermin pada hasil penelitian Popkin di pedesaan Vietnam (1979), penelitian Hayami dan Kawagoe di pedesaan Jawa Barat dan Lampung (1993), hasil kajian Faisal di pedesaan Sumbawa (1995), serta hasil kajian Faisal, Azis, dan Mappiare di pedesaan Jawa Timur (1996).

Walaupun berbagai hasil penelitian mengisyaratkan kemalasan atau ketidakmalasan petani, saya kira tetap beralasan bahwa sikap malas dan rajin bisa terdapat dimana-mana, termasuk juga di kalangan masyarakat petani. Keragaman sikap terhadap kerja dan sewaktu kerja senantiasa terdapat pada setiap masyarakat. Arguman dan bukti sangat sederhana terdapat pada perbendaharaan kausa kata di setiap bahasa. Walaupun tanpa hasil penelitian, rasanya bisa dipastikan bahwa semua bahasa di dunia ini mempunyai padanan kata *malas* dan *rajin*, termasuk juga dalam bahasa Inggris, bahasanya kumpium peradaban dan kemajuan. Menurut akal sehat, istilah rajin dan malas tak mungkin muncul dalam suatu bahasa kalau yang mau ditunjuk (direpresentasikan) dengan istilah tersebut tidak terdapat dalam kenyataan. Oleh sebab itu, saya kira tak pada tempatnya menggeneralisasikan karakteristik kemalasan pada suatu kelompok atau lapisan masyarakat tertentu.

Karenanya, saya sepakat dengan Alatas (1988:11-13) dan Myrdal (1968:1011-1012) bahwa tuduhan malas kepada orang pribumi (termasuk petani)

di negara-negara bekas jajahan bangsa Eropa, termasuk di Asia tenggara, hanyalah suatu mitos yang sengaja dihembuskan penulis-penulis Barat sebagai alat legitimasi terhadap misi kolonialisme dan imperialisme yang dilakukan bangsa Eropa (pihak Barat) atas bangsa jajahannya di kala itu. Menolak mitos tersebut bukan berarti mengingkari adanya orang-orang malas dalam kehidupan masyarakat pribumi (termasuk petani). Sebab kalau mengingkari, akan sama kelirunya dengan para penghembus mitos pribumi malas itu sendiri, yaitu sama-sama mengingkari kenyataan riil sehari-hari dalam masyarakat. Selain itu, saya kira ada benarnya para ahli yang tergolong *substantivist* yang tak secara gegabah menuduh petani itu malas dan irrasional. Karena mereka yakin petani mempunyai rasionalitas tersendiri. Hal tersebut tercermin sangat jelas pada kasus-kasus tipikal yang dikaji secara mendalam pada penelitian ini; mereka berbudaya kerja tertentu disertai suatu pertimbangan rasional, yang memang masuk akal menurut, dan bagi diri mereka masing-masing. Karenanya, karakteristik kemalasan dan irrasional sebaiknya di buang ke "tong sampah".

Hal penting terakhir yang patut didiskusikan disini ialah berkenaan dengan kebutuhan hidup dan "niat" produksi petani. Ini terkait dengan karakteristik spesifik yang diajukan Chayanov dan ahli-ahli lain yang condong menempatkan tujuan produksi petani seolah-olah hanya untuk memenuhi bekal subsistensi (yang bersifat ekonomis). Hal tersebut tak sepenuhnya benar dalam kenyataan masyarakat petani, khususnya di tempat penelitian ini. Sebagian mereka memang seperti yang disebut Chayanov dan para ahli lain, yaitu sekedar berniat untuk mencukupi bekal subsistensi (bersifat ekonomis); jenis-jenis kebutuhan petani yang diajukan Wolf juga

terlampau sederhana untuk dapat menampung kenyataan lapangan yang tersedia. Sebab pada sejumlah petani tidaklah demikian. Mereka yang tergolong berbudaya kerja *kiak basangada*, misalnya, niat produksi mereka adalah untuk bisa kaya raya sehingga pada saatnya bisa naik haji, dan untuk dapat membiayai sekolah anak-anak mereka ke jenjang setinggi mungkin. Niat atau tujuan semacam itu adalah jauh "melambung" dari konsep subsistensi (dalam arti material-ekonomis); jauh melambung dari jenis-jenis kebutuhan yang diajukan Wolf.

Kenyataan serupa juga tercermin dalam kisah enam buah keluarga tani di kabupaten Sumbawa yang berhasil memberdayakan diri, dengan merangkak dari bawah hingga akhirnya menjadi elit ekonomi lokal (Faisal, 1995); mereka tak akan mungkin "membuat sejarah" seperti itu bila dalam berproduksi hanya berniat cukup pangan, sandang dan papan dalam kehidupan sehari-harinya. Mereka bekerja secara giat sehari-hari tak terpancang oleh jumlah "mulut" yang perlu makan dan minum sehari-hari. Ada niat lebih tinggi (jauh dari sekedar tujuan substitusi) yang terpancang dalam benak mereka. Hasil penelitian Hayami dan Kawagoe di Jawa Barat dan Lampung (1993) juga mengisyaratkan munculnya petani-petani yang mau "mengukir sejarah" ke arah pelaku ekonomi modern; tujuan dan harapan mereka tidak lagi sekedar kenyamanan subsistensi.

Andaikan para petani di Indonesia hanya berniat untuk tujuan subsistensi, barangkali tak akan muncul anak petani yang menjadi sarjana dan pejabat di negeri ini. Saya juga tak akan tercatat sebagai mahasiswa program doktor di Universitas Airlangga, dan disertasi ini juga tak akan ada. Sebab saya juga berasal dari keluarga petani, dan sawahnya tak lebih dari satu hektar, dan hanya cukup untuk memenuhi

bekal subsistensi. Petani-petani Batak di Samosir Sumatra Utara juga tak akan menjadi "gila kerja" sebagai dilaporkan Sherman (1990) jika niat produksi mereka hanya berhenti di tingkat subsistensi.

Itu semua mengisyaratkan adanya konstruk-konstruk simbolik yang "membakar" mereka untuk naik ke "ketinggian", tak terpaku hanya untuk bisa "kenyang" dalam kehidupan sehari-hari; suatu pertanda bahwa bekerja dan berekonomi sehari-hari juga refleksi dari konstruksi sosial/budaya yang menerpa masing-masing pelaku ekonomi (para petani). Karenanya, karakteristik spesifik tentang kebutuhan hidup keluarga dan tujuan hidup petani barangkali perlu ditonjolkan sifat elastisitasnya, bergantung pada konstruksi sosial/budaya yang berkembang dan beredar dalam lingkungan suatu masyarakat; disitulah letak kelemahan dasar teori ekonomi Chayanov, yang condong menganggap kehidupan petani itu statis, dan konsep kebutuhan hidup petani dalam teori tersebut kurang peka menampung keragaman konstruksi sosial/budaya yang "bekerja" secara laten dalam diri masyarakat petani. Padahal, konstruksi sosial/budaya tersebut tidak mesti berkisar ke masalah "perut" atau "roti". Itu dibuktikan oleh hasil temuan teori *grounded* yang dihasilkan penelitian disertasi ini. Terkait dengan itu, Dube menyatakan:

Nilai-nilai itu mencerminkan suatu kualitas preferensi dalam tindakan. Nilai-nilai inti memberikan sumbangan yang berarti kepada pembentukan pandangan dunia mereka. Nilai-nilai memberikan pandangan identitas kepada masyarakat dan menentukan seperangkat tujuan-tujuan yang diinginkannya. Meskipun demikian, kelirulah anggapan bahwa nilai-nilai itu tidak dapat disesuaikan dan tidak berubah (Dube, 1980:94).



Oleh sebab itu karakteristik tentang kebutuhan dan tujuan produksi petani perlu ditinjau dengan memberi tempat kepada masyarakat petani yang tak sekedar melakukan produksi untuk tujuan subsistensi semata-mata.

## 7.2. MAKNA KERJA DAN TIPOLOGI BUDAYA KERJA

Setelah mendiskusikan isu seputar konsep (karakteristik) masyarakat petani, berikut ini akan dibahas konsep budaya kerja beserta tipologinya yang dihasilkan dalam penelitian disertai ini. Isu ini, mau tidak mau, suka atau tidak suka, fokus diskusinya mesti mengarah kepada pemikiran Weber, pencetus tesis yang menghubungkan etika Protestan dengan kemunculan semangat kapitalisme moderen. Sebab dari *tesis Weber* itulah bergulir konsep etos kerja-- inheren dalam konsep budaya kerja sebagaimana dimaksudkan dalam disertasi ini-- yang selama ini menjadi acuan di kalangan kaum akademisi. Karenanya, untuk memperjelas "tempat duduk" dari konsep serta tipologi budaya kerja yang ditemukan dalam penelitian ini, saya kira sangatlah utama untuk "mendialogkannya" dengan muatan ide etos kerja yang terkandung dalam *tesis Weber*. Ke arah itulah tujuan dan fokus diskusi tentang isu ini.

Konsep budaya kerja beserta tipologi yang dihasilkan penelitian ini bersandar pada *perspektif emik*. Ia dikembangkan berdasarkan konsep dan dasar kategorisasi setempat. Dan pada tingkat teori substantif dan penyajian hasil penelitian di Bab 6, istilah-istilah yang dipakai masih dipertahankan *citra emiknya* yang bersifat lokal. Dalam pembahasan ini, sangat diperlukan pentransformasian, menggunakan istilah-istilah yang lebih formal dan telah dikenal dalam khasanah ilmu sosial se-

hingga memudahkan didialogkan ("diajak berdiskusi") dalam tataran konseptual maupun teoretik di arena ilmu-ilmu sosial. Untuk sampai ke tingkat itu, adalah suatu keperluan untuk beranjak dari, dan "mendialogkannya" dengan muatan ide etos kerja yang terkandung dalam *tesis Weber* tadi. Diskusi berikut ini tak akan memasuki "wilayah perdebatan" tentang benar atau salah tesis yang diajukan Weber, sebab bukan di situ letak kepentingan pembahasan ini. Fokus diskusi ini tak merasa perlu mempertanyakan benar atautakah salah "etika Protestan sebagai asal muasal semangat kapitalisme moderen" sebagaimana yang dinyatakan dalam *tesis Weber*.

Istilah *tesis Weber* (bukan *teori Weber*), khusus menunjuk pada pemikiran teoretis Weber yang tertuang dalam *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. Ia merupakan dua buah essei yang ditulis pada tahun 1904 dan 1905, yang kemudian diterbitkan dalam satu buku; pernah diterbitkan di Jerman tahun 1920, dan edisi berbahasa Inggris diterbitkan dalam tahun 1958, dialihbahasakan oleh Talcott parsons, bekas murid Weber.

Karya monumental Weber yang mengandung banyak perdebatan tersebut dilatarbelakangi oleh kenyataan empirik dunia usaha Jerman pada masa itu yang menunjukkan kedominanan jumlah penganut Protestan di kalangan atas, khususnya dalam perusahaan bisnis moderen. Mereka yang berkedudukan sebagai manajemen puncak, pemilik modal, dan teknisi professional umumnya dari kalangan pemeluk Protestan, dan hal tersebut banyak disorot (bahkan menjadi bahan propokasi) di kalangan penganut Katolik, baik dalam kongres maupun media massa Katolik. Di awal bab 1 tulisan Weber menyebutkan:

A glance at the occupational statistics of any country of mixed religious composition brings to light with remarkable frequency a situation which has several times provoked discussion in the Catholic press and literature, and in Catholic congresses in Germany, namely, the fact that business leaders and owners of capital as well as the higher grades of skilled labour, and even more the higher technically and commercially trained personnel of modern enterprises, are overwhelmingly Protestant (Weber, 1958:35).

Fenomena semacam ini memunculkan pertanyaan, *mengapa* penganut Protestan mencapai tingkat keberhasilan dan kemajuan semacam itu, sementara kalangan lainnya tidak. Dalam pada itu, juga muncul pertanyaan lain dalam diri Weber, yaitu mengapa kapitalisme moderen (sesuai dengan kenyataan awalnya) hanya berkembang di peradaban Barat, yaitu Eropa dan Amerika, sementara di dunia lain seperti India, Cina, dan dunia non-Barat lainnya tidak demikian. Bukankah kecenderungan untuk mencari untung dan memupuk kekayaan juga terdapat di dunia lain yang bukan Barat? Tetapi mengapa mereka tak beranjak dan berkembang tatanan ekonominya menjadi kapitalisme moderen sebagaimana yang terjadi di Barat?

Itulah yang menggoda Weber untuk mencari penjelasan, apa yang mempengaruhi kemunculan kapitalisme moderen Barat tersebut. Dorongan mencari penjelasan tersebut juga sebagai upaya menindaklanjuti karya Werner Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, 1902, yang menekankan adanya "semangat kapitalisme" sebagai suatu kekuatan yang membidani proses perkembangan kapitalisme moderen (Green, 1973:vii).

Yang dipertanyakan oleh Weber adalah "dari manakah datangnya semangat kapitalisme itu?". Dalam mencari jawaban (penjelasan) itu, Weber berkeyakinan bahwa faktor internal (dunia rohaniah) yang bekerja pada diri pelaku tindakan so-

sial jauh lebih penting diperhitungkan ketimbang kondisi-kondisi eksternal (sebagaimana yang dilontarkan Karl Marx). Fahaman keagamaan dan afiliasi agama lalu menjadi sentral sifatnya bagi Weber. Sebab agama merupakan sumber nilai yang membentuk kerangka pemikiran dan tindakan bagi para jamaah/pemeluknya. Itu memperlihatkan posisi Weber yang lebih condong pada tradisi intelektual idealistik. Dan condong "berseberangan" dengan tradisi intelektual materialistik (dipelopori Marx, sebagai lawan dari tradisi idealistik), yang menempatkan kondisi-kondisi material sebagai letak penjelas terhadap perkembangan sejarah dan budaya (Weber 1958:89).

Karenanya, dalam mencari jawaban atau penjelasan tentang kemunculan kapitalisme moderen, Weber lalu berpaling kepada faktor afiliasi agama beserta fahaman keagamaan yang dianut. Jawabannya jatuh pada faktor agama Kristen. Agama Kristen yang mana? Jawabannya adalah Kristen Protestan. Protestan yang mana? jawabannya ditemukan pada etika rasional dari asketisme Protestan, khususnya yang memasyarakat pada sekte *Calvinist*. "In this case", kata Weber, "we are dealing with the connection of the spirit of modern economic life with the rational ethics of ascetic Protestantism" (1958:27).

Ada kekuatan apakah pada Calvinisme sehingga oleh Weber ditempatkan sebagai sumber dari kelahiran semangat kapitalisme moderen Barat? Ajaran atau fahaman keagamaan apakah pada sekte *Calvinist* tersebut yang membawa dunia Barat bisa melangkah dari "kapitalis borjuis tradisional" menuju kapitalisme moderen?

Menurut analisis Weber, pada Calvinisme terdapat ajaran takdir, yang meyakini bahwa manusia telah ditentukan nasibnya oleh Tuhan, apakah akan mendapat keselamatan ataukah tidak, kelak akan terpilih masuk surga ataukah tidak, menjadi orang terkutuk Tuhan ataukah orang yang terselamatkan. Keyakinan tersebut menempatkan manusia dalam suatu kegelisahan abadi, apakah dirinya terpilih ataukah tidak sebagai orang yang memperoleh keselamatan dari Tuhan (masuk surga). Ajaran demikian sebenarnya bukan monopoli Calvinisme saja, tetapi juga dianut oleh Katolik dan sejumlah agama lain.

Yang membedakan Calvinisme dengan faham lain ialah dalam memaknakan *bagaimana* mendapatkan keselamatan itu sendiri-- setidaknya-tidaknya dalam meyakini diri sendiri untuk keluar dari kegelisahan abadi "apakah akan terpilih (*masuk surga*) ataukah tidak". Dalam menganalisis patokan tingkah laku yang dapat mendatangkan keselamatan, Weber membedakan (1) faham yang menekankan mistikisme dengan faham yang menekankan asketisme, dan (2) faham yang memusatkan perhatian pada dunia sini, dunia sana, ataukah dunia batin (1958:112-114). Berdasarkan kedua dimensi pemahaman keagamaan tersebut, Weber menggolongkan Calvinisme ke dalam faham keagamaan yang menekankan asketisme, serta memusatkan perhatian pada dunia sini dan dunia batin-- suatu asketisme rasional, asketisme duniawi, asketisme batin.

Faham keagamaan yang demikian itu menekankan sikap aktif, rasional, dan metodis terhadap dunia dan dalam kehidupan duniawi ini, sebagai jalan mendapatkan keselamatan keagamaan-- untuk terpilih sebagai orang yang terselamatkan

(masuk surga). Di yakini bahwa "The world exists to serve the glorafication of God and for that purpose alone" (Weber, 1958:108). Oleh sebab itu:

The elected Christian in the world only to increase this glory of God by fulfilling His commandments to the best of his ability. But God requires social achievement of the Christian because He wills that social life shall be organized according to His Commandments in accordance with that purpose (Weber, *Ibid*).

Melayani keagungan Tuhan dimaknai melekat dalam keseluruhan aktivitas hidup di dunia ini, asalkan dilekatkan sebagai suatu panggilan bagi keagungan Tuhan. Ia merupakan elemen yang melekat dalam sistem etikal kaum *Calvinist*. Kegelisahan abadi-- akan terpilih masuk surga atautakah tidak-- kemudian dipecahkan oleh Calvinisme dengan mengaitkan kesuksesan kerja/hidup di dunia sebagai suatu kemungkinan (pertanda) akan mendapatkan keselamatan dari Tuhan di akhirat kelak. Jadi, prestasi atau keberhasilan di dunia yang neta bene adalah *berkat Tuhan* dimaknai sebagai pertanda (isyarat) memperoleh keselamatan di akhirat kelak. Dengan demikian, sangat dituntut sikap aktif, rasional, dan metodis, yang diletakkan dalam kerangka panggilan untuk melayani keagungan Tuhan.

Di situlah letak perbedaan penting Calvinisme dengan faham keagamaan lain yang juga mengenal konsep tentang kesuksesan sebagai pertanda *berkat Tuhan*. Pada faham keagamaan yang lain, sama sekali tak mengaitkan kesuksesan kerja/hidup di dunia ini sebagai suatu pertanda (kemungkinan) mendapatkan keselamatan dari Tuhan di akhirat kelak (Weber, 1958:271).

Dengan meyakini kesuksesan kerja/hidup di dunia juga sebagai pertanda mendapatkan keselamatan Tuhan di akhirat, maka "teka teki keterpilihan" serta kegelisahan abadi -- apakah akan terpilih atau tidak masuk surga-- menjadi kian

terang jawab-annya. Sebab, pertanda akan terpilih kian jelas, yaitu terlihat pada berkat Tuhan yang diperoleh di dunia. Dan berkat Tuhan tersebut tampak pada kesuksesan kerja/hidup yang dicapai; jadi ada peletakan tanggung jawab kepada diri pribadi masing-masing orang, mau menjadi orang terpilih atukah tidak, dan itu bergantung pada pilihan dan kerja manusia itu sendiri selama di dunia ini. Kata Weber, "Thus the *Calvinist*, as it is some times put, himself created his own salvation, or, as would be more correct, the conviction of it" (1958:115).

Karenanya, kerja diyakini sebagai panggilan Tuhan. Ia ditempatkan dalam ke-rangka tugas suci/keagamaan; ia merupakan bagian integral dari aktivitas melayani keagungan Tuhan. Bekerja bukan dipandang semata-mata sebagai suatu mata pekerjaan (mata pencaharian), tetapi sebagai suatu panggilan Tuhan untuk mendapatkan keselamatan. Ada nilai keagamaan yang diletakkan pada kegiatan kerja. Dan ada harapan keselamatan yang diletakkan pada setiap kesuksesan kerja/hidup di dunia ini. Inilah yang mendorong tumbuhnya perilaku kerja keras, sebagai perwujudan dari intensifikasi pengabdian agama yang ditunjukkan dalam kegairahan kerja. Sebab ia ditempatkan sebagai suatu cara untuk mendapatkan berkat Tuhan di dunia, dan sekaligus keselamatan di akhirat-- suatu jawaban atas kegelisahan abadi yang terdapat dalam ajaran takdir.

Untuk mendapat kesuksesan kerja/hidup di dunia, sebagaimana disebutkan sebelumnya, Calvinisme menekankan asketisme rasional atau asketisme duniawi. Yang ditekankan adalah *tapa brata*, yaitu sikap hidup hemat (prihatin), rasional, aktif, dan metodis, yang diletakkan sebagai wujud nyata dari tugas mengagungkan Tuhan dalam kehidupan duniawi. Sesuai dengan itu, tindakan menyia-nyiakan

waktu, termasuk tidur berlebihan yang melebihi keperluan kesehatan, dianggap suatu dosa dan secara moral dipandang tak bermoral (Weber, 1958:161-162). Semangat dan mentalitas baru yang tumbuh dari dalam (kesadaran) diri pribadi semacam itu menjalar di kalangan penganut anggota sekte-sekte Protestan, khususnya sekte *Calvinist*. Mereka memiliki *etos* asketisme rasional/duniawi, dan menempatkan kerja sebagai panggilan Tuhan-- suatu tugas suci di dalam kerangka mendapatkan keselamatan, yaitu agar bisa menjadi orang terpilih masuk surga. Itu suatu jelmaman dari etika Protestan itu sendiri, yang bersumber dari faham tentang ajaran takdir, panggilan, dan asketisme rasional/duniawi.

Hal demikian itu, oleh Weber disebut sebagai etika Protestan. Dunia bisnis (kapitalis borjuis) yang mendapat sentuhan atau terpaan etika Protestan tadi kemudian melahirkan suatu semangat baru, yaitu semangat kapitalisme moderen. Semangat kapitalisme moderen tersebut, kata Weber, "... it was in the ethic of ascetic Protestantism that it first found a consistent ethical foundation. Its significance for the development of capitalism is obvious" (1958:170).

Dalam pandangan Weber, etika Protestan melahirkan semangat rasionalisasi perilaku dan organisasi ekonomi, yang pada gilirannya berdampak pada pertumbuhan organisasi bisnis kapitalis moderen, disertai suatu semangat baru pula untuk secara kontinyu memupuk dan mengembangkan kapital. Tetapi yang terpenting adalah tumbuhnya semangat rasionalisasi kehidupan organisasi ekonomi kapitalis itu sendiri; di sinilah letak inti dari semangat kapitalisme moderen yang dimaksudkan dalam *tesis Weber*, dan itu bersumber dari pengaruh etika Protestan yang mempribadi di kalangan penganutnya, khususnya kaum Puritan *Calvinist*. Kare-



nanya, Weber berkeyakinan bahwa kapitalisme moderen itu bermula dari semangat kapitalisme yang disemai oleh etika Protestan. Itulah inti dari *tesis Weber* yang terkenal dan mengundang kontroversi "tak berkesudahan" tersebut. Itu tampak jelas tersimpul dalam pernyataan Weber yang mengatakan:

As far as influence of the Puritan outlook extended, under all circumstances—and this is, of course, much more important than the mere encouragement of capital accumulation—it favoured the development of a rational bourgeois life; it was the most important, and above all the only consistent influence in the development of that life. It stood at the cradle of the modern economic man (Weber, 1958:174).

Argumen Weber mengenai kaitan semangat kapitalisme dengan etika Protestan (sekte Puritan) tampak semakin terang pada tulisan lain yang secara khusus memperbincangkan tentang sekte-sekte Protestan dan semangat kapitalisme. Ditegaskan oleh Weber bahwa anggota dari suatu sekte atau perkumpulan agama memang sangat dituntut untuk menunjukkan sifat-sifat tertentu, sesuai dengan paham keagamaan yang dianut oleh sekte atau perkumpulan agama yang bersangkutan-- sifat penting dari keanggotaan pada suatu sekte. Itu suatu cara bagi seseorang untuk membuktikan diri bahwa ia adalah warga di dalam jemaat/komunitas tempat ia bergabung. Sifat-sifat yang dikehendaki oleh suatu sekte atau perkumpulan agama, secara tiada henti dan terus menerus tersosialisasi dan diinternalisasi dalam diri para pengikut. Sekte-sekte Protestan-- yang secara historik diklaim gereja (Katolik) sebagai kaum murtad-- memproklamirkan asketisme duniawi (disebutkan juga dengan istilah asketisme rasional, dan asketisme batin), yaitu sebagai antitesa terhadap Puritan *a la* Katolik yang "membelakangi" dunia (*misticism*). Weber mengatakan:

Dalam hal ini, dan hal-hal lain, sekte-sekte Puritan adalah pendukung paling utama dari bentuk asketisme batin. Lebih-lebih lagi, karena hal ini adalah yang paling konsisten dan dalam arti tertentu, satu-satunya antitesis yang konsekuen terhadap gereja katolik yang bersifat universal--suatu organisasi yang dipaksakan guna menjalankan kebaktian. Sekte-sekte Puritan memanfaatkan rasa kepentingan pribadi yang paling kuat untuk memupuk harga diri sosial dalam usaha menanamkan sifat ini. Oleh karena itu alasan-alasan pribadi dan kepentingan diri sendiri dipergunakan pula untuk memelihara dan memajukan etika borjuis Protestan dengan segala akibatnya. Diulang lagi, bukanlah doktrin etis sesuatu agama yang penting, tetapi yang utama ialah bentuk kelakuan etis yang dihadiahi dengan premi. Premi-premi semacam itu dilaksanakan melalui bentuk dan keadaan kebaktian masing-masing. Dan tingkah laku sedemikian merupakan etos khas seseorang dalam pengertian sosiologi dari kata itu. Untuk Puritanisme kelakuan itu merupakan suatu cara hidup yang metodis dan rasional-- dalam keadaan-keadaan tertentu-- yang membuka jalan bagi "semangat" kapitalisme moderen. Premi-premi itu diberikan atas "pembuktian" diri sendiri di depan Tuhan dalam arti keselamatan (*salvation*)-- diketemukan dalam *semua* sekte Puritan--dan "pembuktian" diri di depan sesama manusia, dalam arti mempertahankan diri secara sosial dalam lingkungan sekte Puritan. Kedua aspek ini saling mengisi dan menuju ke arah yang sama: membantu membangkitkan "semangat" kapitalisme moderen, etos kerja yang spesifik; etos dari *kelas borjuis menengah modern* (Weber, 1978:76-77).

Konsep etos kerja selama ini lazimnya dikaitkan dan bahkan berpangkal pada pemikiran dalam *tesis Weber* sebagaimana yang di paparkan dimuka. Ia menunjuk pada sikap seseorang terhadap kerja yang merupakan pantulan dari keyakinan dan nilai-nilai dasar yang dianut dalam kehidupannya; ia tumbuh dari dalam diri seseorang selaku "motor" yang menggerakkan preferensi di tingkat tindakan atau perilaku kerja sehari-hari. Dalam kasus kaum kapitalis borjuis moderen, sebagai akibat dari etika Protestan yang melahirkan semangat kapitalisme-- sesuai *tesis Weber*--membuat mereka beretos kerja tinggi. Mereka tampil sebagai pekerja keras yang bergairah, tekun, berdisiplin tinggi, serta penuh perhitungan, cermat,

dan hemat. Itu diwarnai oleh etika Protestan yang menganggap kerja sebagai suatu *panggilan* Tuhan, dan memandang *asketisme duniawi* sebagai suatu kebajikan.

Dengan demikian, etos kerja spesifik (di kalangan kelas borjuis menengah moderen) sebagaimana dimaksudkan Weber, pada dasarnya merupakan hasil perpaduan dari faham yang memandang kerja sebagai suatu *panggilan*, dan faham *asketik* dalam menyikapi kerja beserta hasilnya. Dari perpaduan tersebut, bisa dimengerti bila ekspressinya tampak pada perilaku-perilaku seperti kerja keras, tekun, cermat, disiplin, hemat, dan penuh perhitungan. Di dalamnya terkandung dimensi-dimensi yang terkait dengan perilaku produksi, dan dimensi-dimensi yang terkait dengan perilaku konsumsi. Secara konseptual, faham *panggilan* lebih kental kaitannya dengan perilaku produksi, seperti rajin, cinta kerja, dan tekun. Sedangkan faham *asketik*, lebih kental kaitannya dengan perilaku konsumsi, seperti hemat, serta penuh perhitungan (rasional) dalam pengeluaran dan mengembangkan usaha.

Berkenaan dengan istilah *etos* itu sendiri, Geerts menjelaskan:

Dalam diskusi antropologis baru-baru ini, segi-segi moral (dan estetis) dari suatu kebudayaan tertentu, unsur-unsur evaluatif, pada umumnya diringkas dalam istilah "etos", sedangkan segi-segi kognitif, eksistensialnya, dilukiskan oleh istilah "pandangan dunia". Etos suatu bangsa adalah sifat, watak dan kualitas kehidupan mereka, moral dan gaya estetis dan suasana-suasana hati mereka. Etos adalah sikap mendasar terhadap diri mereka sendiri dan terhadap dunia yang direfleksikan dalam kehidupan (Geertz, 1992:50-51).

Itu menunjukkan bahawa dari suatu agama bisa memunculkan suatu etos tertentu. Dari suatu pandangan hidup bisa memunculkan suatu etos tertentu. Pada suatu bangsa atau suku bangsa (etnis) bisa memperlihatkan suatu etos tertentu. Termasuk di dalamnya etos kerja. Hal tersebut juga terjadi dan tercermin pada ma-

syarakat Sumbawa, tempat penelitian ini. Cerminannya pada budaya kerja yang ditemukan melalui penelitian disertasi ini.

Muatan makna etos kerja sebagaimana tersirat dalam *tesis Weber* memiliki titik kesamaan dengan tipologi budaya kerja yang dihasilkan dalam penelitian ini. Dikatakan demikian, karena tipologi budaya kerja yang ditemukan pada penelitian ini juga mencerminkan perpaduan (hasil menyilang) "kadar keperpanggilan" dengan "kadar asketisme" dalam menunaikan aktivitas kerja. Temuan tersebut sesuai dengan konsep serta dasar kategorisasi setempat-- berdasarkan *perspektif emik*.

Pada tipologi budaya kerja yang berdasarkan *perspektif emik* dimaksud, dasar kategorisasinya bertumpu pada pemikiran optimalisasi pemanfaatan, baik terhadap sumber daya produksi yang dipunyai maupun terhadap hasil produksi yang didapat. Pemikiran optimalisasi pemanfaatan sumber daya produksi merupakan dasar kategorisasi yang menunjuk pada "kadar keterpanggilan" terhadap kerja. Sedangkan pemikiran optimisasi pemanfaatan hasil produksi merupakan dasar kategorisasi yang menunjuk pada "kadar asketisme" yang mendasari tindakan kerja. Jadi ada kesejalaran dengan "bingkai" etos kerja yang diajukan Weber, meskipun "bingkai" tersebut belum diajukan secara eksplisit dalam bentuk suatu tipologi, baik oleh Weber maupun para ahli lain setelah Weber.

Berdasarkan *perspektif emik*, secara kategorial-tipologis bisa dibedakan ada lima tipe atau kategori budaya kerja di kalangan petani-- sebagaimana yang berlangsung dalam masyarakat tempat penelitian-- yaitu (1) *kiak basangada*, (2) *kiak basanyaman*, (3) *ota-ota basangada*, (4) *ota-ota basanyaman*, dan (5) *tebang jangka*.

Para petani yang berbudaya kerja *kiak basangada*, condong sangat peduli untuk memanfaatkan seoptimal mungkin sumber daya produksi yang dimiliki, khususnya aset usahatani, tenaga, dan waktu yang dipunyai. Karenanya, mereka lazim disebut *tau nonda tedu ne ima* (orang yang kaki tangannya tak mau menganggur), *tau no bilin keban* (orang yang sehari-hari tekun di kebun), dan *tau kuat kawa enti boat* (orang yang kuat dan betah bekerja). Bersamaan dengan itu, mereka juga sangat peduli untuk memupuk atau mengembangkan modal usaha, dengan seoptimal mungkin memanfaatkan hasil produksi untuk tujuan konsumsi benda-benda modal dan sangat membatasi sikap konsumtif, mereka bersikap hemat dan kuat menahan diri untuk tak menghamburkan aset ekonomi yang telah dipunyai, lebih-lebih untuk tujuan yang bersifat konsumtif. Dengan karakteristik semacam itu, mereka bisa disebut petani berbudaya kerja *produktif asketis*. Istilah itulah yang selanjutnya digunakan untuk menampung muatan makna dari istilah *kiak basangada*.

Budaya kerja *ota-ota basanyaman* adalah kebalikan dari budaya kerja *kiak basangada*. Keduanya saling bertolak belakang. Mereka yang berbudaya kerja *ota-ota basanyaman* sangat menonjol sikap santai, dan bahkan cenderung enggan terhadap kerja. Berdasarkan *perspektif emik*, mereka lazim disebut *tau no satepang diri ko boat* (orang yang merasa kurang pantas melibatkan diri dalam aktivitas kerja), *tau nonda patu tua ko boat* (orang yang tak ada ketekunan dalam bekerja), dan *tau alis/lawo ne ima enti boat* (orang yang kaki tangannya serba lamban atau santai dalam bekerja). Mereka sesungguhnya kental dengan karakteristik perilaku kerja petani subsisten, yaitu condong kerja secara santai (berproduksi rendah) seki-

ranya kebutuhan pokok (subsistensi) dirasakan aman atau mencukupi. Bersamaan dengan itu, petani *ota-ota basanyaman* ini sangat menonjol kecenderungan berpoya-poya, lebih mempedulikan kesenangan hidup saat sekarang (jangka pendek) ketimbang memikirkan keadaan masa mendatang (jangka panjang). Mereka sangat kurang berorientasi investasi (memper-besar aset benda-benda modal), dan menonjol bersikap konsumtif. Karenanya, mereka bisa disebut petani berbudaya kerja *subsisten konsumtif*. Istilah itulah yang selanjutnya digunakan untuk menampung muatan makna dari istilah *ota-ota basanyaman*.

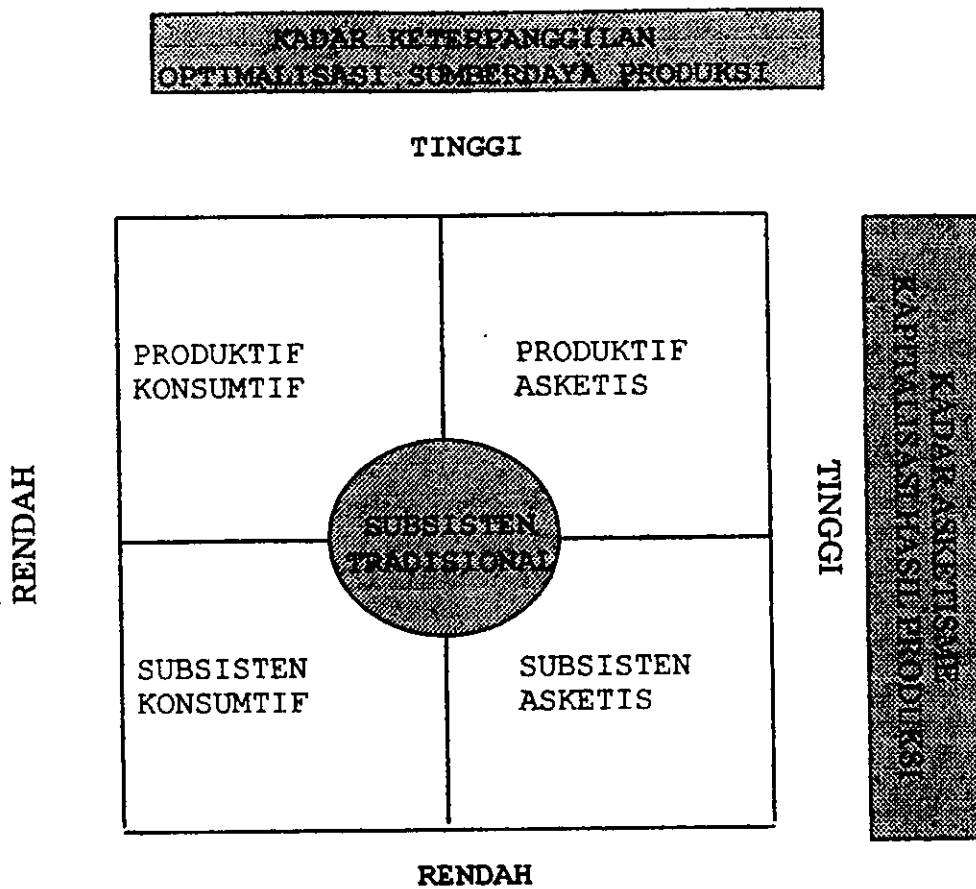
Petani-petani yang berbudaya kerja *kiak basanyaman*, kadar asketismenya relatif serupa dengan petani-petani berbudaya kerja subsisten konsumtif (*ota-ota basanyaman*). Tetapi dalam mengoptimalkan pemanfaatan sumber daya produksi, mereka relatif serupa dengan petani berbudaya kerja produktif asketis (*kiak basangada*). Karenanya, mereka bisa disebut petani berbudaya kerja *produktif konsumtif*. Istilah itulah yang selanjutnya dipakai untuk menampung muatan makna dari istilah *kiak basanyaman*. Sebaliknya, petani-petani yang berbudaya kerja *ota-ota basangada*, kadar asketismenya relatif serupa dengan petani-petani berbudaya kerja produktif asketis (*kiak basangada*), sementara dalam mengoptimalkan pemanfaatan sumber daya produksi relatif serupa dengan petani berbudaya kerja subsisten konsumtif (*ota-ota basanyaman*). Oleh sebab itu, mereka bisa disebut petani berbudaya kerja *subsisten asketis*, dan istilah itulah yang selanjutnya digunakan untuk menampung muatan makna dari istilah *ota-ota basangada*.

Sedangkan petani-petani yang berbudaya kerja *teping jangka*, pada dasarnya relatif serupa dengan kebiasaan kerja petani tradisional (*peasant*) secara

umum. Kadar keterpanggilan terhadap kerja (mengoptimalkan pemanfaatan sumber daya produksi) tidak terlampau tinggi, namun juga tak terlampau rendah. Begitu pula dengan kadar asketisme: tidak terlalu tinggi, dan juga tak terlampau rendah. Budaya kerja mereka relatif seiring dengan apa yang diteorikan Chayanov, yaitu kerja mereka disesuaikan dengan rasio konsumen/tenaga kerja dalam keluarga atau rumah tangganya masing-masing; kerja ekstra baru dipandang perlu bila manfaatnya dinilai seimbang dengan beban kepayahan kerja untuk mendapatkan manfaat tersebut. Karenanya, mereka bisa disebut petani berbudaya kerja *subsisten tradisional*, dan istilah itulah yang dipakai untuk menampung muatan makna dari istilah budaya kerja *tepat jangka*.

Dengan demikian, secara kategorial tipologis, budaya kerja petani dapat dibedakan menjadi lima, yaitu (1) produktif asketis, (2) produktif konsumtif, (3) subsisten asketis, (4) subsisten konsumtif, dan (5) subsisten tradisional. Letaknya masing-masing dalam kontinum-tipologis seperti terlihat pada gambar 7.1

Tipologi budaya kerja tersebut terbatas dalam domain kerja yang bersifat ekonomi (dalam konteks ekonom). Ia terbatas pada konsep kerja dalam arti ekonomi, dan itu sesuai rumusan masalah dan tujuan penelitian yang telah disebutkan di Bab 1. Konsep atau makna kerja itu sendiri, dalam pandangan masyarakat setempat dimaknai lebih luas dari sekedar dalam arti ekonomi. Yang mereka sebut *kerja* tak terbatas pada aktivitas mencurakan waktu dan energi dalam kegiatan yang bersifat ekonomi, tetapi juga dalam konteks kewajiban kemasyarakatan, dan kewajiban penyembahan kepada Tuhan.



GAMBAR 7.1  
TIPOLOGI BUDAYA KERJA PETANI

Cakupan makna kerja yang lebih luas tersebut terkait secara langsung dengan pandangan hidup *Krik Slamet* yang mereka anut. Mereka menempatkan perolehan berkat Tuhan (*krik*) dan keselamatan (*slamat*) sebagai tujuan hidup, yang dimensi-dimensinya mencakup ekonomi, sosial, dan religius-spiritual. Mereka tak sekedar mendambakan kenyamanan hidup material ekonomis, tetapi juga kenyamanan hidup sosial-kolektif, dan kenyamanan hidup spiritual-keagamaan; mendambakan kenyamanan hidup di tingkat keluarga, masyarakat, dan alam baka di akhirat. Karenanya, makna kerja bagi mereka juga mencakup aktivitas-aktivitas kerja yang menjadi kepentingan umum/masyarakat. Malah, menjalankan kewajiban pe-



nyembahan kepada Tuhan juga dipandang sebagai aktivitas kerja. Dalam kerangka ini, kerja dimaknai sebagai suatu kewajiban eksistensial manusia (bernilai kebajikan), yang terkait dengan posisinya sebagai warga keluarga, warga masyarakat, dan warga hamba Tuhan; juga terkait dengan hakikat diri manusia sebagai makhluk hidup, makhluk sosial, dan makhluk hamba Tuhan.

Tiga domain makna kerja seperti itu mengisyaratkan suatu pemikiran holistik, baik dalam menempatkan kedudukan dan kewajiban manusia di dunia, maupun dalam memaknakan kenyamanan hidup. Menurut Vianey, pola pemikiran holistik semacam itu memang kental mewarnai cara berfikir masyarakat/ bangsa di belahan dunia Timur. Disebutkan bahwa "cara berfikir holistik adalah cara berfikir yang melatarbelakangi berbagai cara berfikir manusia Timur dan mistiknya yang kaya" (Vianey, 1994/95 : 4). Vianey menunjukkan contoh konkrit pemikiran holistik tersebut dalam diri masyarakat Ngada, Flores NTT. Ia menunjukkan sejumlah petikan *Pata Dela* (puisi tradisional orang Ngada) yang melukiskan betapa kuat rasa "kita" dalam memandang sesama manusia; juga, merasa "satu" dengan Tuhan, pencipta alam semesta, tempat asal dan kembali semua "kita orang" (*kitaata*). Itu mengisyaratkan adanya kesadaran kosmik tersendiri yang ekspresinya tercermin sedemikian rupa (melembaga) dalam tatanan kehidupan masyarakat sehari-hari.

Karenanya, adalah beralasan pemikiran para *substantivist* yang menempatkan perilaku kerja dan ekonomi petani sebagai bagian integral tatanan organisasi sosial, dan tak dapat dilihat secara terpisah dari ketentuan-ketentuan institusional yang berlaku dalam suatu masyarakat. Itu tercermin misalnya dalam pernyataan Sahlins yang mengatakan:

A man work, produce, in his capacity as a social person, as a husband and father, brother and lineage, member of a clan, a village. Labour is not implemented a part from these existence, as if it were different existence. "Worker" is not a status in it self. ... Said differently, work is organized by relation "noneconomic" in the conventional sense, belonging rather the general organization of society (Sahlins, 1971:49).

Jadi, bukanlah suatu keanehan bila konsep kerja di masyarakat tempat penelitian ini dimaknai secara lebih luas, bukan sekedar dalam konteks maksimalisasi ekonomi. Keluasan cakupan makna kerja dalam lingkungan masyarakat petani juga diisyaratkan oleh sejumlah ahli, *di antaranya* Brush (1977:62), Steinberg (1981:1-2). Halperin (1977:18), dan Sherman (1990:240. Karenanya, sebagaimana disinyalir Polanyi, pelopor pendekatan substantif, penggunaan term-term (termasuk konsep kerja) yang berasal dari perbendaharaan ekonomi formal/konvensional tidak akan "kelop" bila diterapkan bagi kehidupan masyarakat petani. Sebab akan mengandung distorsi, tak ubahnya seperti menggunakan konsep-konsep agama Kristen untuk menganalisis agama-agama primitif, yang dengan sendirinya tidak akan cocok (Dalton, 1971:185). Sinyalemen tersebut menguatkan posisi penggunaan *perspektif emik* dalam usaha memahami fenomena sosial, dan merupakan catatan penting bagi penggunaan *perspektif etik*.

### 7.3. SUMBER HETEROGENITAS DAN PERUBAHAN BUDAYA KERJA

Sekarang fokus diskusi berkenaan dengan temuan teoretis yang menjelaskan sumber heterogenitas dan perubahan budaya kerja petani-- temuan berdasarkan kasus petani tempat penelitian ini. Sesuai dengan kandungan teoretik yang ditemukan, diskusi ini dibagi ke dalam dua tingkatan. *Pertama*, diskusi seputar strukturasi

budaya kerja petani yang ditemukan dalam penelitian ini. *Kedua*, diskusi seputar citra diri dalam kehidupan masyarakat, yang merupakan penjas utama dari fenomena heterogenitas dan perubahan budaya kerja petani (berdasarkan kasus dalam konteks masyarakat tempat penelitian ini).

Untuk tingkatan yang disebutkan pertama, *strukturasi budaya kerja*, bersangkutan paut dengan perdebatan teoretis yang secara langsung atau tidak langsung terkait dengan konsep kembar Marx (*substruktur/ superstruktur*), di mana terdapat pertentangan antara kutub pemikiran idealistik dan determinisme budaya di satu pihak, dan kutub pemikiran materialistik dan determinisme ekonomi di lain pihak. Determinisme budaya antara lain berakar dari pemikiran idealistik Hegel, namun tokoh utamanya dalam sosiologi moderen adalah Max Weber. Sedangkan tokoh pelopor dari determinisme ekonomi adalah Karl Marx.

Posisi Weber tercermin pada tesisnya tentang etika Protestan dan semangat kapitalisme moderen, dan itu telah dipaparkan ketika mendiskusikan isu seputar konsep serta tipologi budaya kerja. Berdasarkan tesis tersebut, Weber menunjukkan peran signifikan agama (bisa diperluas menjadi budaya) dalam pembentukan perilaku kerja/ekonomi. Dan Weber juga menyebutkan bahwa agama (budaya) bisa mendukung terbentuknya perilaku kerja/ekonomi moderen, tetapi bisa juga menghambatnya, bergantung pada bagaimana faham keagamaan (budaya) itu sendiri. Itu menunjukkan posisi Weber yang konsisten pada tradisi pemikiran determinisme budaya. Sistem makna dan pemaknaan terhadap sesuatu dipandang menentukan tindakan. Itu sesuai pula dengan sosiologi interpretativisme yang ditawarkan Weber. Budaya, termasuk agama diletakkan sebagai sumber makna yang

mempengaruhi bagaimana seseorang bertindak dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam perilaku kerja/ekonomi. Dalam hubungan itu, Berger menyatakan:

For Weber, the most important driving force what he called "rationalization-- the progressive imposition of rational thinking and rational techniques on every sector of society. He believed that specific features of Judaism and Christianity laid the ideation grounded of this rational transformation of the world (the first "rationalizing" step, taken long ago in ancient Israel, was to replace magic by faith in a God with very high moral demand) and that these features came powerfully to the fore as a result of the Protestant reformation (especially its *Calvinist* wing). Having satisfied himself that this explanation made sense in explaining the origins of modernity in Europe, he then embarked on a gigantic enterprise of comparing Europe with various non-western cultures, notably those of India and China. He took the position that the religious and ethical tradition of these cultures did not foster the sort of "rationalization" that accrued in the West (Berger, 1986:28).

Terdapat sejumlah hasil penelitian yang memperkuat posisi determinisme budaya yang dilontarkan Weber, di antaranya hasil penelitian Bellah tentang agama Tokugawa di Jepang (1990), hasil penelitian Geertz di Mojokuto dan Tabanan (1977), hasil penelitian Catles di Jawa (1967), hasil penelitian Sobary di Suralaya (1995), dan hasil penelitian disertasi Gorda di Bali (1995). Apa yang dikenal sebagai teori modernisasi, juga bertumpu pada pandangan tentang budaya sebagai sumber keterbelakangan negara-negara sedang berkembang, meskipun solusinya tampak beragam *di antara* pengembang teori modernisasi (Budiman, 1995:16-41). Karya monumental McClelland yang memunculkan konsep *need for achievement* atau *N Ach* (1961), karya Inkeles dan Smith tentang *Becoming Modern* (1976), serta karya Hoselitz tentang faktor-faktor nonekonomi dalam pembangunan ekonomi (1971), kesemuanya tergolong teori besar yang seirama dengan determinisme budaya Weber. Karya monumental Parsons tentang struktur tindakan sosial (1937),

dan sistem sosial (1952) juga tampak sangat condong kepada determinisme budaya. Itu juga tercermin pada seperangkat tulisan Parsons tentang modernisasi, yang senantiasa menempatkan differensiasi struktural sebagai "jalan evolusi" suatu masyarakat dari kehidupan tradisional ke kehidupan moderen (Berger, 1986:29).

Pada kutub sebaliknya, Karl Marx, tokoh yang tak tertandingi sifat integratif-holistik dari konstruk teoretisnya tentang masyarakat (karena mampu memperlihatkan jalinan organis-struktural bangunan ekonomi dengan sistem sosial, budaya, dan politik dalam suatu masyarakat), menempatkan budaya sekedar refleksi (pancaran) kondisi-kondisi lingkungan material-ekonomis. Posisi determinisme ekonomi dari paradigma Marx bertolak dari asumsi dasar bahwa:

... we must begin by stating the first premiss of all human existence and, therefore, of all history, the premiss, namely, that men must be in a position to live in order to be able to "make history". But life involves before everything else eating and drinking, a habitation, clothing, and many other things. The first historical act is thus the production of the means to satisfy these needs, the production of material life itself. And indeed this is an historical act, a fundamental condition of all history, which today, as thousands of years ago, must daily and hourly be fulfilled merely in order to sustain human life. ... The second point is that the satisfaction the first need (the action of satisfying, and the instrument of satisfaction which has been acquired) leads to new needs, and this production of new needs is the first historical act. ... The third circumstance which, from the very outset, enters into historical development, is that men, who daily remake their own life, begin to make other men, to propagate their kind ... Further, the multitude productive forces accessible to men determines the nature of society, hence, that the "history of humanity" must always be studied and treated in relation to the history of industry and exchange. ... Thus it is quite obvious from the start that there exist materialistic connection of men with one another, which is determined by their needs and their mode of production, and which is as old as men themselves. This connection is ever taking on new forms, and thus presents a "history" independently of the existence of any political or religious nonsense which in addition may men together (Marx, 1977:165-167).

Kutipan di muka memperlihatkan secara sangat jelas premis-premis yang mendasari determinisme ekonomi yang menjadi label Marx. Ia berada pada posisi "berseberangan" dengan Weber beserta penganut tradisi idealistik lainnya. Dalam pandangan Marx, dunia pemikiran adalah "buah" dari pengalaman nyata manusia dalam hidup, bukan jatuh dari langit. Pengalaman nyata itu adalah "kerja" (aktivitas ekonomi) dengan segala bentuk hubungan-hubungan yang diakibatkan oleh kerja tersebut. Itulah dunia tindakan (sebagai lawan dari dunia pemikiran). Ia merupakan bangunan bawah (*base*, atau *substruktur*) dari kehidupan manusia dan masyarakat manusia. Apa yang disebut de-ngan *superstruktur* (sistem sosial, politik, budaya) lebih merupakan pantulan atau refleksi dari bangunan bawah (*substruktur*), dan bukan sebaliknya sebagaimana pemikiran teoretis idealistik. Dengan kata lain, bangunan atas merupakan "imbas" dari bangunan bawah. Yang menjadi bangunan bawah (*substruktur*) ialah struktur pemilikan alat produksi dan hubungan-hubungan produksi (atau struktur dari *mode of production*). Budaya dan nilai-nilai juga suatu pantulan atau refleksi dari bangunan bawah yang dimaksudkan Marx. Itu tercermin pada pernyataan Marx yang mengatakan:

The production of ideas, of conceptions, of consciousness, is at first directly interwoven with the material activity and the material intercourse of men, the language of real life. Conceiving thinking the mental intercourse of men, appear at this stage as the direct efflux of their material behaviour. The same applies to mental production as expressed in the language of politics, laws, morality, religion, metaphysics, etc. of a people. ... Morality, religion, metaphysics, all the rest of ideology and their corresponding forms of consciousness, thus no longer retain the semblance on independence. They have no history, no development, but men developing their material production and their material intercourse, alter, along with this their real existence, their thinking and the product of their thinking. Life is not determined by consciousness, but consciousness by life (Marx, 1977:164).

Dengan posisi pemikiran semacam itu, menjadi wajar bila *tesis Weber* banyak dipertentangkan (oleh penentang Weber) dengan paradigma historik materialisme Marx (Abdullah, 1979:11). Kritikan paling awal terhadap karya Weber datang dari ahli sejarah dan ekonomi, yang menganggap:

he was theorizing about what should have happened instead of studying what did happen, selecting evidence to support his thesis and ignoring the data which suggested disagreement (Green, 1973:x)

Para ahli yang terlibat dalam perdebatan tentang *tesis Weber*, khususnya pihak penentang, memang mempertanyakan akurasi dan sandaran faktual dari interpretasi Weber. Di antara mereka itu, ada yang semata-mata mempersoalkan "cacat metodologi" dari karya Weber, seperti penilaian Marshall, serta Becheler dan Smelser yang menuding adanya sifat tutologis dalam tesis Weber (Sobary, 1995:20). Keterlibatan ahli sejarah seperti Samuelson dan Tawney dalam menentang *tesis Weber* juga menitikberatkan "cacat metodologi", berdasarkan logika sejarah yang mendarahdaging pada diri mereka (Abdullah, 1979:5,11). Selain itu, juga terdapat para penentang yang justru mengokohkan posisi pemikiran determinisme budaya Weber, sebab yang ditentang adalah generalisasi Weber terhadap dunia non-Barat; di antara penentang dalam kategori ini adalah Jacobs (Wertheim, 1979:98), dan Alatas (1979:144-153). Yang menentang karena bertolak dari kerangka paradigma historik materialisme Marx adalah Robertson, dan Trevor-Roper (Tuner, 1979:115); dan berdasarkan butir-butir keberatan yang diajukan terhadap *tesis Weber* (Sobary, 1955:21-22), maka Rachfal juga dapat dikatakan relatif senada dengan Robertson. Berbagai reaksi terhadap *tesis Weber*, oleh Green dinilai:

Some scholars have attacked Weber position; some supported it; some seemed willing to accept a modified or carefully qualified version of it. Beyond that, however, if one may judge by what they have written, the authors commenting on Weber's work, either favorably or unfavorably, seem frequently to have misunderstood or misinterpreted either Weber's method or his conclusions, or both (1973:viii).

Tesis Weber itu sendiri sebenarnya bukan mengingkari pengaruh sejumlah faktor lain, termasuk juga kondisi material-ekonomis dalam melahirkan tatanan ekonomi kapitalisme moderen. Sebab, semenjak awal Weber hanya terpicat untuk memahami corak rasionalitas semacam apa yang memungkinkan tumbuhnya semangat kapitalisme moderen (berdasarkan kenyataan awalnya di Barat). Itu dipertanyakan, karena rasionalitas itu sendiri bermacam-macam dan terdapat di mana-mana. Weber melihat bahwa hanya di Barat yang tumbuh dan melahirkan rasionalisasi kehidupan ekonomi sebagaimana terjelma dalam semangat kapitalisme. Pola pemikiran atau faham semacam apakah yang melandasinya? Dari manakah datangnya pola pemikiran (faham) yang sedikian itu? Pertanyaan semacam itulah yang "menggiring" Weber hingga sampai kepada tesisnya yang terkenal itu. Dengan pusat perhatian seperti itu, menjadi wajar bila temuan Weber menyebutkan bahwa semangat kapitalisme bersumber dari etika Protestan.

Temuan Weber tersebut menyodorkan suatu bukti empiris, bahwa budaya (termasuk agama) memainkan peran penting (sebagai sumber makna) dalam kehidupan ekonomi suatu masyarakat. Itu tak berarti mengingkari faktor atau kondisi lain yang juga ikut memberikan pengaruh tertentu. Karenanya, pemikiran determinisme budaya dan determinisme ekonomi sudah sepatutnya "dipersandingkan", tak perlu dipertentangkan satu sama lain. Sebab, budaya dan kondisi material-



ekonomis senantiasa bertali-temali satu sama lain, dan akan tak "berujung" bila mempersoalkan mana yang lebih utama dan mendahului yang lainnya-- sama dengan mempersoalkan mana yang dulu antara ayam dan telur.

Seiring dengan argumen tadi, perdebatan teoretis yang selama ini sedemikian dipertentangkan antara kutub determinisme budaya (*Weberian*) dan kutub determinisme ekonomi (*Marxian*) bisa dikatakan telah melenceng dari "proporsi". Seolah-olah antara Weber dan Marx saling menegasikan satu sama lain. Padahal, dalam kandungan pemikiran mereka juga terdapat titik temu. Dikatakan demikian, karena Weber maupun Marx sebenarnya mengakui adanya *interplay*, sifat interaktif antara substruktur dan superstruktur sebagaimana yang dikonsepsikan Marx. Itu tercermin pada pernyataan Weber yang dikutipkan berikut ini:

On the other hand, however, we have no intention whatever of maintaining such a foolish and doctrinaire thesis as that the spirit of capitalism (in the provisional sense of the term explained above) could only have arisen as the result of certain effect of the Reformation, or even the capitalism as an economic system as a creation of the Reformation. In itself, the fact that certain important forms of capitalistic business organization are known to be considerably older than the Reformation is a sufficient reputation of such a claim. On the contrary, we only wish to ascertain whether and to what extent religious forces have taken part in the qualitative formation and quantitative expansion of that spirit over the world. Furthermore, what concrete aspects of our capitalistic culture can be traced to them. In view of the tremendous confusion in interdependent influences between the material basic, the forms of social and political organization, and the idea current in the time of the reformation, we can only proceed by investigating whether and what points certain correlations between forms of religious belief and practical ethics can be worked out (Weber, 1958:91).

Itu menunjukkan posisi Weber yang tak bermaksud mengingkari keberadaan dan pengaruh berbagai faktor lain, termasuk lingkungan material-ekonomis. Dalam pada itu, Marx menyatakan:

Consciousness can never be anything else than conscious existence, and the existence of men in their actual life process. If in all ideology men and their circumstances appear upside-down as in a *camera obscura*, this phenomenon arises just as much from their historical life-process as the inversion of objects on the retina does from their physical life-process (Marx, 1977:164).

Jadi, sekalipun Weber maupun Marx tetap kokoh pada posisinya masing-masing, namun pemikiran teoretis kedua tokoh utama tersebut juga mengakui realitas *interplay* kondisi material dengan dunia ideologi/kultural, yang dimungkinkan oleh kodrat insaniah pemain "sejarah" (pelaku ekonomi dan budaya) itu sendiri: manusia. Manusia tidak hanya hidup dalam dunia material, tetapi juga dalam dunia simbolik "hadiah masa lampau"; antara keduanya saling berinteraksi, mempengaruhi tindakan dan pemikiran manusia dalam membentuk sejarah dan budaya secara terus-menerus. Dalam hubungan ini, Marx juga memunculkan konsep reifikasi (Berger, 1990:127-128), yang secara langsung atau tidak, mengisyaratkan suatu pengakuan bahwa budaya bisa juga sedemikian eksis sebagai suatu realitas sosial obyektif, dan menjadi "penentu" tindakan sosial seseorang dalam suatu masyarakat. Hal tersebut tentu saja tak berlangsung mekanistik, sebab melibatkan komponen subyektif (definisi, kepentingan, tujuan) di tingkat agen/pelaku.

Keterkaitan antara ekonomi dan budaya dalam suatu masyarakat, secara lebih tegas dinyatakan oleh Althusser bahwa "...economy was ultimately, but not practically, determinant of social life. ... societies were held together not by economy but by ideology or consent..." (Beilharz, 1991:13).

Karenanya, rasanya cukup beralasan kesimpulan Berger (1990:8) yang menyatakan bahwa konsep kembar Marx (*substruktur/superstruktur*) adalah salah

dan patut disangsikan kebenarannya bila ditafsirkan sebagai sesuatu yang mekanistik dan satu arah. Belakangan ini, di tengah-tengah gencarnya globalisasi ekonomi dan kapitalisme dunia juga semakin nyata bahwa landasan kultural/ideologis suatu masyarakat tetap memainkan peran "pembentukan" corak adaptasi perilaku ekonomi dalam masyarakat. Sebab, seperti dinyatakan Berger:

Economic institutions do not exist in a vacuum but rather in a context (or, one prefer, a matrix) of social and political structure, cultural patterns, and indeed, structures of consciousness (values, ideas, belief system). An economic culture (be it of capitalism or of socialism or of classical Hindu society or of any other historical constellation) then contains a number of elements linked together in an empirical totality (Berger, 1986:24).

Karenanya, bisa dimengerti mengapa corak ekonomi kapitalisme (termasuk juga sosialisme) juga beragam dalam kenyataan empiriknya di masing-masing negara/bangsa. Adaptasi ekonomi pasar/kapitalistik juga menjadi beragam rupa penjelmaannya ketika ia menerpa masyarakat/bangsa di dunia sedang berkembang. Itu dikarenakan bermainnya elemen-elemen kultural/ideologis setempat. Hal tersebut menunjukkan bahwa perilaku kerja/ekonomi memang tak bisa lepas dari pengaruh warisan budaya atau ideologi yang terbenam dalam tubuh suatu masyarakat. Itu juga merupakan tema dan sekaligus tesis utama dari teori artikulasi (salah satu teori pembangunan yang tergolong lebih mutakhir), yang pada mulanya dikembangkan oleh para antropolog Perancis seperti Claude Mellassoux dan Pierre Phillepe Rey (Budiman, 1955:103-107).

Di manakah letak kontribusi hasil penelitian ini di tengah-tengah perdebatan di seputar determinisme ekonomi dan deteminisme budaya tadi? Bagaimanakah se-

sungguhnya hubungan antara ekonomi dan budaya dalam kenyataan kehidupan masyarakat?

Dalam penelitian ini, ekonomi dan budaya dilihat dan ditempatkan sesuai dengan kerangka pemikiran teori strukturasi Giddens. Berdasarkan kerangka pemikiran dimaksud, budaya dan ekonomi sama-sama ditempatkan sebagai komponen bangunan struktur (*rules and resources*) yang membingkai tata hubungan dan praktik sosial dalam kehidupan suatu masyarakat. Selaku komponen struktur, ekonomi dan budaya bersifat saling sisip menyisip (*mutual interpolation*). Dan, struktur (*rules and resources*) itu sendiri, di satu sisi ditempatkan sebagai *medium* yang menentukan agensi, tetapi di sisi lain juga dianggap sebagai *outcome* yang ditentukan oleh agensi. Karenanya, antara struktur dan agensi tak dianggap sebagai suatu dualisme yang diperlawankan satu sama lain, melainkan suatu dualistis yang sifatnya interaktif. Itulah yang disebut dualitas struktur, dan merupakan konsep sentral dalam teori strukturasi Giddens.

Seiring dengan konsep dualitas struktur tersebut, maka suatu struktur lebih merupakan "tatanan bayangan" (*virtual order*) dan "patokan umum" (*generalizable procedures*). Selaku "tatanan bayangan" dan "patokan umum", suatu struktur boleh jadi dimaknakan dan dipraktikkan secara bervariasi di tingkat agensi sehingga sedikit atau banyak akan memberikan pengaruh balik terhadap corak bangunan struktur itu sendiri. Menurut teori strukturasi Giddens, sifat interaktif (dialektikal) antara struktur dan agensi tersebut senantiasa berlangsung secara terus menerus. Karenanya, proses strukturasi juga berlangsung secara tiada henti.

Dengan demikian, secara teoretis dapat dinyatakan bahwa sifat saling menyisip antara ekonomi dan budaya juga senantiasa mengalami strukturasi dari waktu ke waktu; manifestasinya tentu saja menjelma pada tataran struktur maupun agensi itu sendiri.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pada tataran struktur, ekonomi senantiasa diperhitungkan dan dimaknai sebagai kriteria (ukuran) yang menentukan status sosial, kehormatan, dan keterpandangan seseorang atau suatu keluarga di tengah masyarakat. Tetapi, ia tak dimaknai sebagai satu-satunya kriteria, dan keutamaannya juga mengalami pasang surut dari episode satu ke episode berikutnya. Itu mengisyaratkan bahwa sekalipun ekonomi itu penting dalam (bagi) kehidupan petani, tetapi ia tak dikonstruksi sebagai suatu tujuan yang berhenti pada dirinya sendiri, melainkan lebih sebagai sarana atau instrumen. Dengan demikian, keberadaannya sebagai ukuran status, kehormatan, dan keterpandangan dalam masyarakat (dari waktu ke waktu) sesungguhnya sangat tergantung pada pemberian makna (*signification*) yang berkembang dan membudaya di tengah masyarakat.

Pada tataran struktur, berdasarkan kasus masyarakat petani Sumbawa (*Tau Samawa*), pemberian makna tersebut tak terlepas dari pandangan hidup *Krik Slamet* yang mereka anut. Akar gratifikasinya bersumber dari pandangan hidup *Krik Slamet* tersebut. Sebab, itulah yang terkonstruksi (*socially constructed*) sebagai landasan dan sekaligus tujuan hidup mereka.

Dalam pandangan hidup *Krik Slamet* itu, seseorang atau suatu keluarga yang berlimpah kemakmuran (disebut *tau ada* dalam terminologi setempat) dimaknai mendapat anugerah atau berkat dari Tuhan (*krik*), dan mereka dianggap se-

bagai manusia beruntung yang patut mendapat status terhormat dan terpandang di tengah masyarakat. Hal serupa juga berlaku bagi mereka yang memperoleh anugerah atau berkat Tuhan di dalam bentuk lain, seperti memegang jabatan kepemimpinan dalam masyarakat (termasuk dalam birokrasi pemerintah), memiliki kompetensi istimewa dalam bidang ilmu pengetahuan, agama, dan/atau seni budaya, dan sebagainya.

Itu menandakan bahwa ekonomi memang dimaknai positif dalam konteks budaya setempat, dikarenakan sifat instrumentalnya yang dianggap bisa mengangkat harkat, martabat, kehormatan, dan derajat seseorang atau sesuatu keluarga di tengah masyarakat; suatu pertanda ada *krik* (mendapatkan berkat Tuhan), dan akan mendapatkan keselamatan hidup (*slamat*) asalkan anugerah tersebut diperoleh dan dimanfaatkan secara baik dan benar (*balong & bakaloka*). Sumber-sumber kehormatan yang bersifat nonekonomi, misalnya jabatan kepemimpinan dalam masyarakat, kompetensi dalam bidang ilmu pengetahuan, agama, dan/atau seni budaya juga dimaknai dalam kerangka demikian.

Jadi, yang lebih menstruktur sebagai "tatanan bayangan" dan "patokan umum" adalah soal kehormatan dan martabat ditengan masyarakat. Ekonomi dan sumber-sumber kehormatan nonekonomi lainnya adalah bersifat instrumental, yang nilai atau keutamaannya bisa turun/naik sesuai dengan perkembangan dan proses strukturasi yang berlangsung. Itu merupakan refleksi etos budaya yang menomorsatukan harga diri, kehormatan, dan martabat di tengah masyarakat. Etos budaya tersebut memang kental terbenam dalam pandangan hidup *Krik Slamet* yang dianut oleh masyarakat tempat penelitian ini. Hal tersebut relatif seiring dengan penilaian

dua orang pakar Barat tentang etnis Sumbawa, yaitu Hildred Geertz (12981:55-59), dan Peter R Goethals (Koentjaraningrat: 1984: 74-99). Dalam pandangan kedua pakar tersebut, etnis Sumbawa dinilai tergolong berkebudayaan Pesisir, kental berorientasi *centrifugal*, dominan dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam, serta kuat berorientasi kepada status dan prestise. Dalam etos budaya etnis Sumbawa tersebut, *ila'* atau rasa malu dimaknai sangat utama, dan ditempatkan sebagai ekspresi dari rasa keterhormatan diri yang tinggi. Karenanya, bisa difahami mengapa mereka mengkategorikan ada empat macam *ila'*, yaitu (1) rasa malu berbuat cela, atau *ila' boat lenge*, (2) rasa malu menerima kegagalan, atau *ila' boat no dadi*, (3) rasa malu dianggap enteng atau dilecehkan keadaan dirinya oleh orang lain, atau *ila' ya capa' ling tau*, dan (4) rasa malu diperlakukan tak senonoh oleh orang lain, atau *ila'ya sanonda rasa ling tau*.

Sejalan dengan itu, bisa dimengerti mengapa pertimbangan *ila'* (rasa malu) senantiasa muncul sebagai jawaban (penjelasan) atas suatu pilihan tindakan ditingkat agensi. Cerminannya amat nyata pada kasus heterogenitas maupun perubahan budaya kerja yang berlangsung di kalangan masyarakat petani setempat. Dalam *perspektif emik* atau berdasarkan penafsiran tingkat pertama, sumber dari heterogenitas dan perubahan budaya kerja petani senantiasa terkait dan bermuara ke soal *ila'*, yaitu terkait dengan kadar tantangan rasa malu yang menerpa para pelaku budaya kerja. Dengan kata lain, dalam kategori penafsiran tingkat kedua, bisa dinyatakan bahwa heterogenitas dan perubahan budayakerja petani setempat bersumber dari pertimbangan citra diri para pelaku budaya kerja di tengah masyarakat (*tinggi/rendah*) beserta kadar tantangan sosial (*tiggi/rendah*) atas ciri diri tersebut.

Itu menunjukkan bahwa penyisipan etos budaya dan pertimbangan kultural/ideologi juga amat kental memberi warna pada tataran agensi. Berarti strukturasi budaya kerja juga tetap kental diwarnai oleh skema interpretasi (*interpretative scheme*) yang sifatnya kultural. Suatu isyarat bahwa sumber-sumber kehormatan, termasuk ekonomi tidaklah memiliki arti di dalam dirinya sendiri. Karena pemaknaannya, dianggap sedemikian bernilai atautkah tidak sebagai ukuran status dan kehormatan di tengah masyarakat, senantiasa bergantung pada konstruksi sosial dan budaya yang berkembang dalam masyarakat. Konstruksi sosial semacam itulah yang menstruktur sebagai "tatanan bayangan" dan "patokan umum", yang sehari-hari menjadi *medium* dan sekaligus juga *outcome* dari agensi. Gmbaran visualnya dalam putaran strukturasi budaya kerja seperti terlihat pada gambar 6.6 di Bab 6.

Dalam konteks masyarakat dan budaya tempat penelitian ini, yang senantiasa kental menstruktur dan relatif tak terikat ruang-waktu ialah tatanan yang menomorsatukan kehormatan dan martabat di tengah masyarakat. Sedangkan sumber dari kehormatan tersebut, di samping bersifat majemuk, juga bisa mengalami naik/turun nilai keutamaannya dari episode ke episode; ia lebih merupakan fenomena variabel, yang bisa bervariasi ditafsirkan dan diartikulasikan pada tingkat agensi (praktik sosial), akibat bermainnya pertimbangan atau pemaknaan yang bersifat subyektif dan situasional (sesuai kenyataan situasi ruang-waktu). Hal demikian itu tercermin secara cukup jelas dalam proses strukturasi yang melahirkan perubahan budaya kerja antarepisode di masyarakat petani tempat penelitian ini. Dalam hubungan itu, pemicu awalnya secara kental bersangkutan paut dengan realitas re-



gionalisasi praktik (aktivitas) sosial sehari-hari, khususnya yang bergema dan dimaknai sebagai "kawasan depan" (*front region*), tempat "mempertontonkan" kehormatan dan martabat seseorang atau suatu keluarga di hadapan masyarakat.

Sesuai dengan kerangka pemikiran Giddens, praktik (aktivitas) sosial sehari-hari senantiasa terikat ruang-waktu tertentu. Berarti, suatu agensi juga senantiasa terikat ruang-waktu tertentu. Kenyataan demikian itulah yang oleh Giddens diwadahi ke dalam konsep regionalisasi. Konsep tersebut menunjuk pada pola lokalisasi atau penzanaan aktivitas sosial sehari-hari ke dalam ruang-waktu; istilah ruang, oleh Giddens lebih diartikan sebagai lokal (*locale*) ketimbang sebagai tempat (*place*).

Dalam pandangan Giddens, aktivitas atau praktik sosial sehari-hari dipenuhi oleh berbagai rupa regionalisasi, sebagai akibat logis dari terikatnya praktik (aktivitas) sosial pada ruang-waktu tertentu. Sesuai dengan sifat struktur sebagai "penjilid ruang-waktu", yang karenanya sifat-sifat struktural senantiasa hadir di mana pun dan kapan pun, maka wajar pula bila struktur juga selalu hadir sebagai "tatanan bayangan" dan "patokan umum" dalam regionalisasi. Seperti disebutkan dalam bahasan tentang teori strukturasi di Bab 2, suatu regionalisasi bisa tergolong "kawasan pusat" (*central region*), ataukah "kawasan pinggiran" (*peripheral region*), bergantung seberapa utama aktivitas sosial tersebut bagi diri para agen beserta seberapa besar curahan waktu pada lokal atau zona bersangkutan; bisa juga tergolong "kawasan terbuka" (*disclosure*), ataukah "kawasan tertutup" (*enclosure*), bergantung pada kadar keterbukaan/ketertutupan zona tersebut bagi "pihak luar"; dan, bisa pula tergolong "kawasan depan" (*front region*), ataukah "ka-

wasan belakang" (*back region*), bergantung pada sifat artikulasi zona tersebut, apakah lebih untuk "konsumsi khalayak" ataukah untuk "konsumsi orang dalam" (Giddens, 1984: 119-131).

Berdasarkan *perspektif emik*, pergeseran atau perubahan budaya kerja antarepisode secara kental diasosiasikan dengan perbedaan tantangan rasa malu (*ila'*), khususnya menyangkut praktik (aktivitas) sosial yang dimaknai tergolong "kawasan depan" (seperti kemeriahan pesta/upacara pada episode I, atribut "tradisi besar kekotaan" pada episode II, dan atribut "orang beruang" pada episode III); "kawasan depan" tersebut dimaknai sebagai ruang-waktu yang bersifat kritikal untuk mempertaruhkan kehormatan seseorang atau suatu keluarga di tengah masyarakat. Dengan demikian, agaknya wajar bila petani setempat mengasosiasikan perubahan budaya kerja antarepisode sebagai konsekuensi sosial dari atribut "kawasan depan" pada masing-masing episode.

Apakah yang mempengaruhi perubahan atribut "kawasan depan" dari suatu episode ke episode berikutnya? Kekuatan transformatif apa sajakah yang bermain dalam proses perubahan dimaksud?

Hasil penelitian ini hanya memberikan jawaban yang bersifat umum, yaitu hanya mengidentifikasi sejumlah kekuatan yang secara umum ikut memainkan peran transformatif di lingkungan masyarakat tempat penelitian. Kekuatan transformatif dimaksud saling berkait dan sisip menyisipi satu sama lain, yaitu terdiri atas (1) gagasan dan tindakan elit lokal, (2) contoh keberhasilan mengesankan dari seseorang atau suatu keluarga, khususnya dalam lingkungan komunitas setempat, (3) terpaan tradisi besar kekotaan, (4) intervensi program pembangu-

nan/pemerintah, (5) intervensi pasar dan komersialisasi, dan (6) intervensi teknologi baru, khususnya teknologi yang menyertai penerapan *revolusi hijau*.

Keenam kekuatan transformatif tersebut memang masih kasar dan umumnya sifatnya. Itu merupakan salah satu keterbatasan dari hasil penelitian ini. Sehubungan dengan itu, dan sesuai dengan konteks masyarakat dan budaya tempat penelitian ini, mungkin ada benarnya sinyalemen teoritis Elias (Mennel, 1991: 76-82) yang menyatakan bahwa perubahan perilaku sosial ekonomi, termasuk perilaku kerja dalam era peradaban manusia, kuncinya terletak pada subur tidaknya rasionalitas masyarakat kerajaan (*Court Society Rationality*) di satu pihak, dan subur tidaknya rasionalitas ekonomis-kapitalistik (*bourgeois economic rationality*) di lain pihak. Rasionalitas yang disebutkan pertama (akibat pengaruh tradisi kerajaan), kemegahan pesta/upacara (kegiatan ritual) dipandang sedemikian berharga untuk mengokohkan nama, status, dan kehormatan, apa pun resiko atau konsekuensi yang harus ditanggung. Sedangkan rasionalitas yang disebutkan terakhir (akibat kemunculan kaum borjuis dan semangat kapitalisme), yang diutamakan adalah pemupukan kapital dan bertindak rasional-ekonomis, karena *power* dianggap melekat pada kekuatan ekonomi yang dimiliki.

Episode pertama boleh jadi karena kekuatan dan imbas tradisi kerajaan (Dinasti Kesultanan Sumbawa) sehingga rasionalitas masyarakat kerajaan tumbuh subur di segenap lapisan masyarakat, termasuk juga dikalangan petani. Pada episode kedua, setelah berakhirnya (tahun 1958) kepemimpinan Sultan Sumbawa terakhir, Sultan Kaharuddin, mungkin secara berangsur-angsur menjadi tumbang pula corak rasionalitas masyarakat kerajaan yang dahulunya tumbuh subur itu; epi-

sode ini mungkin bisa disebut sebagai masa transisi, masa "melepas lelah", sebelum memasuki era baru yang kental menawarkan rasionalitas ekonomis-kapitalistik, bawaan ekonomi pasar-kapitalistik yang gencar menyerbu desa setempat semenjak awal dasa warsa 1980-an.

Penelitian tesis Abdul Aziz SR tentang perlawanan elit petani Sumbawa di masa Sultah Kaharuddin dan awal Orde Baru (1996), meskipun tak terfokus ke permasalahan tadi, kandungan deskripsinya cukup kaya dengan nuansa dan isyarat tentang kemungkinan berlakunya tesis Elias yang disebutkan di muka. Yang jelas, hal tersebut masih suatu dugaan, dan perlu kajian lebih lanjut secara lebih terfokus dan mendalam.

Berdasarkan bahasan di muka dan bertolak dari konsep dualitas struktur yang ditawarkan dalam teori strukturasi Giddens, secara umum dapat dinyatakan bahwa ekonomi dan budaya sama-sama merupakan komponen struktur, yang satu sama lain saling sisip menyisipi (*mutual interpolation*), baik pada tataran struktur itu sendiri maupun pada tataran agensi. Keduanya lebih merupakan suatu pasangan yang saling memberi dan menerima, baik pada tingkat struktur maupun pada tingkat agensi. Karenanya, pemikiran *a la* determinisme budaya maupun determinisme ekonomi yang condong menempatkan budaya dan ekonomi dalam posisi "atas-bawah" (*base-superstructure*) mungkin merupakan sumber dari perdebatan yang tak kunjung selesai selama ini. Hasil penelitian ini tidak mendukung pemberian posisi "atas-bawah" secara demikian itu, karena budaya dan ekonomi merupakan pasangan yang bekerjanya laksana otak kiri dan otak kanan; manusia, selaku "pe-

milik kedua otak" tersebut, dari hari ke hari bertindak menyelaraskan saling memberi dan menerima antara keduanya.

Temuan dan argumen demikian itu tentu saja tak terlepas dari andil penggunaan perspektif strukturasionistik yang ditawarkan Giddens. Teori strukturasi Giddens dengan konsep dualitas struktur yang ditawarkan, memang patut diberikan acungan jempol. Sebab, dengan konsep dualitas struktur tersebut, secara cukup beralasan bisa mengintegrasikan kedua kutub paradigma (antara paradigma fakta sosial dan paradigma definisi sosial), yang selama ini laksana kekuatan imperialisme yang saling bertarung secara sengit dan tanpa henti (Giddens, 1984: 2).

Dengan posisi integrasi yang ditawarkan Giddens itu, subyektivisme total ala WI Thomas dipangkas ekstrimitasnya, dan begitu pula ekstrimitas pola pikir sosiologisme yang tercermin pada aliran fungsionalisme maupun strukturalisme. Konsep dualitas struktur yang ditawarkan Giddens rasanya memang jitu, dan didukung oleh kenyataan empirik yang ditemukan dalam penelitian ini. Antara struktur dan agensi, antara masyarakat dan individu, antara budaya dan pelaku budaya, memang bukanlah suatu dualisme sebagaimana yang umum disinyalir dalam berbagai aliran teori selama ini, melainkan suatu dualitas; antara kedua kutub tersebut bukanlah laksana kubu yang saling bermusuhan dan berlawanan satu sama lain, tetapi lebih merupakan suatu "pasangan hidup" yang saling memberi dan menerima; antara kedua kutub tersebut senantiasa terjalin hubungan interaktif (dialektikal).

Strukturasi budaya kerja yang ditemukan dalam penelitian ini ikut mendukung dan menguatkan konsep dualitas struktur yang ditawarkan dalam teori Struktur Giddens. Hanya saja, konsep struktur yang dimaksudkan Giddens tidak

sepenuhnya sesuai dengan kenyataan empirik. Ada dua hal pokok yang tak sesuai dengan konseptualisasi Giddens.

*Pertama*, berkaitan dengan dimensi dominasi dari struktur. Dimensi tersebut terkait dengan ketidaksamaan distribusi sumber alokatif dan otoritatif (ekonomi dan politik) sehingga melahirkan ketidaksamaan *power*, yang manifestasi strukturalnya berwujud dominasi/subordinasi. Konsep struktur yang bias ke dikotomi dominasi - subordinasi *a la* Marx seperti itu sama sekali tak tercermin dalam struktur masyarakat di tempat penelitian ini. Ia mungkin saja kental termanifestasi dalam struktur masyarakat kapitalis, di mana pada sektor ekonomi terdapat kelas pemilik sarana produksi, dan kelas pekerja. Kenyataan demikian itu belum tentu berlaku di lingkungan masyarakat yang lain, di antaranya seperti tercermin pada masyarakat petani tempat penelitian ini. Yang termanifestasi di lapangan adalah dimensi berbentuk stratifikasi, bukan dominasi.

*Kedua*, berkaitan dengan cakupan dari sumber dan *power* itu sendiri, yang oleh Giddens hanya dibatasi pada ekonomi dan politik. Kenyataan empirik menunjukkan bahwa sumber dan *power* tersebut bersifat lebih majemuk, termasuk juga kompetensi dalam bidang ilmu pengetahuan, agama, dan bahkan seni budaya. Kenyataan lapangan lebih sesuai dengan konseptualisasi Weber (Grabb, 1990:57) yang menyebutkan kemajemukan basis dari *power: multiple power bases*.

Atas dasar itu, konsep struktur yang ditawarkan Giddens patut dipertanyakan, khususnya yang bertalian dengan sumber (*resouces*). Dalam hubungan ini, mungkin akan lebih mengena bila pemikiran pluralisme Weber yang dipakai. Dengan mengacu pada pemikiran Weber, manifestasi struktural dari ketidaksamaan

sumber/*power* bukanlah dominasi, melainkan stratifikasi; sumber/*power* tidak hanya dibatasi pada ekonomi dan politik, tetapi juga mencakup basis-basis lain yang dalam kenyataan empirik menampakkan kemajemukan.

Sekarang fokus diskusi sudah dapat ditunjukkan pada substansi terakhir dari teori yang ditemukan dalam penelitian ini, yaitu berkenaan dengan citra diri (*self image*) dalam panggung kehidupan masyarakat. Dalam konteks sosial budaya masyarakat tempat penelitian ini, sebagaimana telah dipaparkan dalam bagian penyajian hasil penelitian, pertimbangan citra diri dalam kehidupan masyarakat tampaknya sedemikian dominan mewarnai budaya kerja para petani setempat.

Apakah hal tersebut sekedar suatu ekspresi yang sifatnya lokal dan unik? Bagaimanakah sesungguhnya letak "makna" citra diri tersebut bagi seseorang dalam kehidupan bermasyarakat? Seberapa pentingkah nilai atau makna citra diri tersebut bagi seseorang dalam kehidupan sosial sehari-hari? Mengapa ia menjadi sedemikian sentral dalam kehidupan masyarakat?

Menurut Bertrand (1967:78-79), *self* termasuk bagian dari level-level nilai sosial. Ia menyebutkan ada tiga level nilai sosial. Level pertama adalah sentimen-sentimen abstrak (*abstract sentiments*). Level kedua adalah norma-norma moral (*moral norms*). Dan level ketiga adalah *self*. Dalam pendapat Bertrand, level ketiga tersebut bersifat sangat penting bagi masing-masing orang, dalam sepanjang hidupnya. Ia mengatakan:

The third and perhaps the most important level of values in personality are the self. It has been already been point out that the self arises out of social experience, yet remains distinctive from and, to some degree, resistant to group expectations. Stated another way, the self-conception is never completely derived from other evaluations. There is, however, a constant striv-

ing to make a favorable impression and thus inflate self-importance. In this respect, the self conception remains the first concern of every person through out his life of this fact, individual behaviour is inextricably related to the self as a social value (Bertrand, 1967:78-79).

Senada dengan itu, Eisenberg dan Daniel J menyatakan bahwa "A person's view toward self appear to be a powerful determinant of behavior, personal decision making, and aspiration for the future" (1977:54). Berkaitan dengan nilai atau "harga" dari suatu citra diri, Bertrand menyebutkan bahwa seseorang bisa melakukan apa saja bila hal tersebut akan mengangkat citra dirinya dalam pandangan masyarakat. Ia mengilustrasikan bagaimana gagah perkasanya biksu Budha di Vietnam yang sampai rela membakar diri untuk menunjukkan sikap protesnya kepada penguasa setempat. Itu dilakukan setelah suatu publisitas yang gencar di media massa, yang melambungkan citra dirinya sebagai pejuang. Perilaku menjadi martir itu memiliki rasionalitas tersendiri, dan itu baru dapat dimengerti bila memahami nilai-nilai moralitas (kejuangan) yang paling disanjung-sanjung dalam suatu masyarakat (Bertrand, 1977:79).

Ahli lain, Broom dan Zelnick (1961:101-102) mengaitkan citra diri itu dengan kebutuhan manusia sebagai makhluk sosial, yang senantiasa peduli untuk bisa diterima, diakui, dan dihargai oleh orang lain di sekitarnya. Itu terkait dengan citra diri ideal (*ideal self image*), yang biasanya dipancarkan sebagai cita-cita untuk mendapatkan pujian, sanjungan, dan yang semacamnya dari lingkungan sosial tempat ia berada.

Kebutuhan sosial semacam itu dapat ditemukan dalam berbagai teori, misalnya dalam teori hirarki kebutuhan yang diajukan Maslow. Dainow dan Bailey



(1990:8), dari hasil mengutip langsung karya Maslow, menyebutkan ada tujuh hirarkhi kebutuhan manusia, yang urutannya adalah kebutuhan (1) *psychological*, (2) *freedom from threat or danger*, (3) *belongingness and love*, (4) *esteem*, (5) *self-actualization*, (6) *cognitive*, dan (7) *aesthetic*. Bila dikaitkan dengan temuan/hasil penelitian ini, citra diri dalam kehidupan masyarakat erat dengan hirarkhi kebutuhan keempat khususnya, yaitu *esteem*. Dalam kategori Maslow, *esteem* tersebut mencakup penghargaan dari orang lain atas kesuksesan, reputasi, dan prestasi yang dicapai. Bagi masyarakat tempat penelitian ini, rasanya sangat beralasan bila kepedulian mereka beranjak dari, dan terfokus pada kebutuhan jenjang keempat ke atas. Sebab, karakteristik kehidupan ekonomi, sosial, dan lingkungan alam setempat relatif "tak ada soal" dengan jenjang kebutuhan urutan pertama hingga ketiga. Karenanya, bisa dipahami bila citra diri dalam kehidupan masyarakat menjadi sedemikian sentral di kalangan petani setempat.

Hal tersebut sejalan dengan pandangan dua tokoh terkemuka dalam ilmu sosial, yang teorinya tergolong klasik tentang citra diri, yaitu George Herbert Mead, dan Charles Horton Cooley. Kedua pakar tersebut mempunyai kesamaan pandangan bahwa citra diri itu bersifat sosial, hanya bisa dipahami dalam konteks suatu masyarakat yang melingkupi, dan ia merupakan hasil dari proses interaksi sosial dalam suatu masyarakat (Bertrand, 1977:58). Itu menunjukkan bahwa citra diri, sebagai suatu kebutuhan (sesuai dengan hirarki kebutuhan Maslow) memang dapat dinyatakan sebagai kebutuhan universal bagi manusia. Hanya saja, apa yang dipandang penting atau utama sebagai kriteria citra diri bisa beragam, bergantung pada konteks sosio budaya suatu masyarakat; ia bersifat *cultural bounded*.

Perbendaharaan teoretik dan kajian-kajian empirik tentang citra diri, selama ini tampaknya lebih berlimpah di dunia psikologi dan pendidikan. Karenanya, untuk diskusi ini, barangkali tak ada salahnya bila perbendaharaan tersebut juga ditengok. Pada sejumlah ahli, menempatkan citra diri sebagai sesuatu yang harus dipelihara dikarenakan tuntutan struktur internal (organisasi diri) yang melekat pada diri masing-masing orang. Oleh Pervin dengan mengutip pandangan Rogers dan Leckey dikatakan:

According to Rogers (1951), the organism functions so as to maintain consistency (an absence of conflict) among self-perception and congruence between perceptions of the self and experience: Most of the way behaving which are adopted by organism are those which are consistent with the concept of the self ... According to Leckey (1945), the organism does not seek gain pleasure and to avoid pain, instead, seeks to maintain its own self structure. The individual develops value system, the center of which is the individual's valuation of the self. Individual organized their values and functions so as to preserve the self-system ... Thus, if you define yourself as a poor speller you will try to behave in a manner consistent with this self-perception (Pervin, 1984:67).

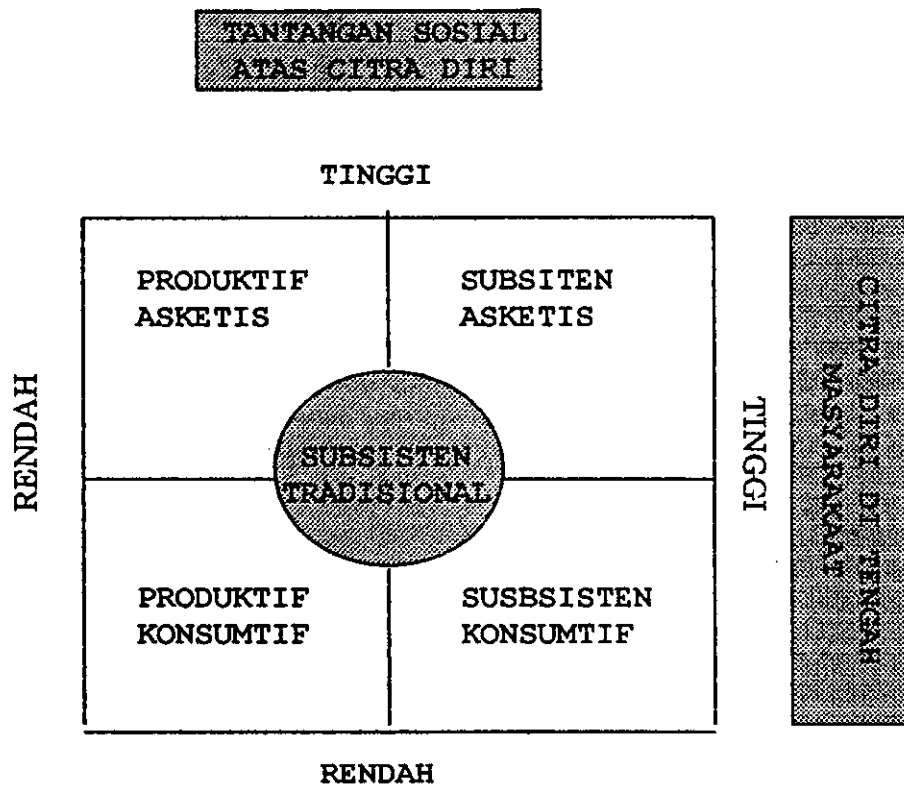
Itu seiring dengan teori perseptual (Bills, 1975:9) yang mendalilkan bahwa: *pertama*, memelihara atau meningkatkan organisasi diri (*self organization*) merupakan kebutuhan mendasar pada setiap orang. *Kedua*, semua perilaku, secara tanpa kecuali ditentukan oleh, dan bertali-temali dengan dunia perseptual pelaku. Pada dalil pertama mengansumsikan bahwa sebuah perilaku manusia diarahkan kepada pemeliharaan status dari organisasi diri, atau untuk meningkatkan status tersebut. Kapan saja, bila memang memungkinkan, seseorang akan memilih meningkatkan status organisasi diri dari pada sekedar memelihara (mempertahankan). Sedangkan pada dalil kedua mengansumsikan bahwa manusia, siapa pun orangnya, senantiasa berperilaku menurut apa yang dipersepsi. Dengan kata lain, orang ber-

buat atas dasar persepsinya masing-masing. Suatu perilaku akan dipilih manakala dipercaya menawarkan "janji" (men-janjikan) bagi peningkatan organisasi diri. Dan bila peluang peningkatan tak dipersepsi, maka yang dipilih sebagai tujuan adalah memelihara atau mempertahankan status organisasi diri.

Karenanya, Felker (1974:7) menyebutkan citra diri itu merupakan hal penting pada setiap orang, karena berfungsi menentukan tindakan seseorang dalam berbagai situasi. Ia, *citra diri*, tak hanya ditentukan oleh apa yang terjadi dan menimpa diri seseorang, tetapi juga menentukan bagaimana seseorang akan berbuat dan apa yang harus diperbuat dalam berbagai rupa situasi. Dalam hubungan ini, Felker menyebutkan ada tiga peran citra diri pada setiap orang, yaitu (1) ia bekerja sebagai suatu mekanisme untuk memelihara konsistensi internal dalam diri seseorang, (2) ia menuntun bagaimana suatu pengalaman ditafsirkan oleh diri seseorang, dan (3) ia sebagai kekuatan besar yang menentukan perilaku seseorang (*a powerful determiner of behavior*). Citra diri itu, oleh Felker diartikan sebagai "the sum total of the view which an individual has about himself" (1974:2).

Berbagai hasil penelitian selama ini menunjukkan bahwa citra diri mempunyai pengaruh cukup penting terhadap segi-segi yang berkaitan dengan prestasi dan tanggungjawab untuk sukses. Sejumlah hasil penelitian juga membuktikan bahwa citra diri berkorelasi kuat dengan berbagai aspek kepribadian lainnya pada diri manusia (Felker, 1974:14). Itu menunjukkan bahwa citra diri itu memang "bekerja" pada diri seseorang, dimana arah dan fungsinya bergantung pada situasi yang dihadapi. Pada kasus petani-petani di tempat penelitian ini, ia "bekerja" sesuai dengan etos budaya setempat yang "menomorsatukan" kehormatan dan martabat dalam

panggung kehidupan masyarakat. Hal tersebut sangat beralasan, karena: *Pertama*, acuan kriteria tempat memancangkan citra diri bersifat *cultural bounded*. *Kedua*, kebutuhan organisasi diri sebagaimana didalilkan dalam teori perseptual, tentunya tak terlepas dengan persoalan konsistensi status dalam pengertian sosiologis. Sebab mana mungkin mempertahankan atau meningkatkan status organisasi diri (secara psikologis) tanpa mempedulikan konsistensi status yang bersifat sosio kultural.



**GAMBAR 7.2.**  
**SUMBER HETEROGENITAS BUDAYA KERJA PETANI**

Rangkaian diskusi di muka memperlihatkan sifat universal kecenderungan memelihara dan meningkatkan citra diri di tengah masyarakat. Ia bukan saja sebagai manifestasi tabiat psikis manusia yang ingin *marem* organisasi dirinya, tetapi juga karena tabiat sosial umat manusia yang peduli kepada "kata orang" tentang

dirinya. Putaran strukturasi budaya kerja seperti ditunjukkan pada gambar 6.6. merupakan temuan yang ikut membuktikan kecenderungan tersebut. Kecenderungan dimaksud juga tercermin pada temuan teoretis pada gambar 6.5. yang menjelaskan sumber heterogenitas budaya kerja petani di masyarakat tempat penelitian ini. Temuan teoretis pada gambar 6.5. dimaksud, bila ditransformasikan akan tampak seperti pada gambar 7.2. berikut ini.

#### 7.4. Kandungan Berharga Budaya Lokal *Samawa*

Kumpulan karangan Clifford Geertz yang diberi judul *Local Knowledge* (1983) mengekspresikan pemahaman dan bahkan keyakinan ilmuwan termashur tersebut tentang sifat utuh dan padu (isi kandungan budaya) pada setiap budaya lokal. Budaya lokal mana pun dan kapan pun tak ubahnya dengan "literatur hidup", yang kandungan isinya memperlihatkan keutuhan dan koherensi sedemikian rupa, asalkan para pengkaji mampu memahaminya sebagaimana pemahanan si pemilik budaya lokal itu sendiri. Corak pemahaman semacam itulah yang oleh Geertz (1983:5) disebut sebagai upaya "*understanding of understanding*". Itu seiring sejalan dengan konsep hermeneutika ganda Giddens (1984:374).

Penelitian disertasi ini juga dapat disebut sebagai salah satu upaya untuk memahami budaya lokal, yaitu tentang budaya lokal *Tau Samawa* (Orang Sumbawa). Dari pengalaman penelitian ini, saya juga akhirnya menginsyafi benar bahwa budaya lokal itu memang memiliki sifat utuh dan padu. Lebih dari itu, saya juga dikejutkan oleh hamparan kandungan lokal yang pantas diberi predikat "mutiara

berharga" (*nobility*). Sebelumnya, tak pernah terlintas dalam dunia keinsyafan saya bahwa di *tana Samawa* (bumi Sumbawa) terkandung "mutiara berharga", padahal saya dilahirkan dan dibesarkan di sana. Itu membuat saya sungguh-sungguh terkejut bercampur takjub, dan menjadi kian yakin bahwa pemikiran agung bisa terdapat di mana-mana, pada kelompok masyarakat mana pun, apakah di dunia Barat ataukah di dunia Timur. Berarti, kebenaran juga bisa tersebar di mana-mana, apakah dalam masyarakat yang serta moderen ataukah dalam masyarakat yang serba terbelakang.

Dalam konteks itu, saya lalu teringat pada salah satu pernyataan Nurcholish Madjid dalam suatu seminar di Malang pada tahun 1984. Seminar tersebut memperbincangkan tentang pendidikan watak dari berbagai perspektif, meliputi perspektif Islam, Kristiani, Barat, dan Timur. Pemberi prasaran tergolong berbobot, yaitu Dr. Frans Magnis Suseno dan Dr. Soesilo (pembicara berdasarkan perspektif Kristiani), Dr. Hazim Amir, MA dan Dr. M. Dimiyati (pembicara berdasarkan perspektif Timur), Prof. M.A. Icksan (pembicara berdasarkan perspektif Barat), dan Dr. Nurcholish Madjid selaku pembicara berdasarkan perspektif Islam.

Seminar tersebut masih segar dalam ingatan saya, karena ia diselenggarakan oleh yayasan yang saya pimpin, yaitu YP2LPM Malang (Yayasan Pusat Pengkajian, Latihan, dan Pengembangan Masyarakat, Malang). Selaku pembicara terakhir dalam seminar itu, Nurcholish Madjid rupanya mencermati betul kandungan isi prasaran para pembicara terdahulu. Itu nampak dalam komentar dan kesannya ketika ia mengawali penyampaian prasarannya di kala itu. Dia mengomentari bahwa ada benang merah yang sangat jelas di antara keseluruhan perspektif yang telah disam-

paikan oleh para pembicara sebelumnya. Selanjutnya ia mengutip salah satu ayat dalam Al-Qur'an yang mengisyaratkan bahwa tidak ada kaum yang tidak pernah datang seorang penganjur atau nabi. Atas dasar itu, dia melontarkan suatu keyakinan bahwa kebenaran itu terdapat dan tersebar di seluruh tempat di kolong langit ini, yang karenanya, juga harus dihargai dan dihormati.

Temuan penelitian ini semakin memantapkan keinsyafan saya akan apa yang dilontarkan Nurcholish Madjid belasan tahun yang silam itu. Masyarakat dan budaya lokal Sumbawa, yang namanya jarang disebut dan dikenal di Jawa, apa lagi di manca negara, ternyata menyimpan buah pemikiran yang sangat mengesankan, dan saya pandang layak ditawarkan ke kalangan para pemikir sosial, termasuk para ilmuwan. Itulah yang saya rasakan "terlampau baik, untuk tidak disertakan dalam bagian pembahasan hasil penelitian disertasi ini". Perasaan "sayang" (*eman*, Jawa) itulah yang membuat saya bergairah dan berketetapan hati untuk membahasannya di bagian ini.

Kandungan "mutiara" (*nobility*) yang saya maksudkan itu tak lain adalah pandangan hidup *Krik Slamet* yang dianut oleh masyarakat lokal Sumbawa. Ia merupakan "hadiah masa lampau" yang secara turun temurun diwariskan di kalangan masyarakat lokal Samawa. Uraian tentang pandangan hidup tersebut telah disajikan di Bab 6, yaitu pada sub bab 6.2. Dalam pembahasan ini, secara khusus akan dikedepankan latak kearifan dan *nobilitas* yang terkandung di dalamnya.

Powell (1983:16) mensitir pemikiran orang-orang bijak (warisan) dari zaman Yunani Kuno, yang dianggap sebagai "resep" untuk mendapatkan kehidupan yang baik dan membahagiakan. Disebutkan ada tiga aktivitas hidup yang perlu

dipenuhi secara seimbang bila menginginkan kehidupan yang baik dan membahagiakan, yaitu *working*, *loving* dan *playing*. Bekerja, menjalin hubungan kasih sayang dan bermain-main atau bersenang-senang, dipandang sebagai aktivitas hidup yang sifatnya fundamental dan perlu dipenuhi secara seimbang atau berimbang manakala ingin mendapatkan kualitas kehidupan yang baik dan membahagiakan.

Ketiga butir aktivitas hidup yang "diresepkan" itu, oleh Cabot, berdasarkan hasil observasi klinis yang dilakukannya, dianggap belum cukup (Powell, 1983:17). Karenanya, Cabot menambahkan satu butir lagi aktivitas hidup, yang dianggap tidak kalah pentingnya, yaitu *praying* (berdo'a, melakukan sembah sujud kepada Tuhan Yang Maha Esa). Berarti ada empat butir aktivitas hidup yang perlu dijadikan pegangan dan perlu dilakukan secara berimbang manakala menginginkan tercapainya suatu kehidupan yang baik dan membahagiakan, yaitu *working*, *loving*, *playing* dan *praying*.

Pemikiran bijak "hadiah masa lampau" dari para pemikir Yunani Kuno beserta tambahan yang diajukan Cabot sebagaimana yang telah disebutkan tadi, ternyata juga terkandung dalam pandangan hidup *Krik Slamet*, "hadiah masa lampau" masyarakat lokal Sumbawa. Prinsip keseimbangan beserta substansinya juga tercermin dan terkandung dalam pandangan hidup *Krik Slamet*. Malah, dalam pandangan hidup *Krik Slamet*, yang dicakup terasa jauh lebih komprehensif dan mencerminkan suatu pemikiran holistik sebagaimana umumnya cara berfikir manusia Timur.

Berdasarkan deskripsi pandangan hidup *Krik Slamet* yang disajikan di Bab 6, dapat dinyatakan bahwa pandangan hidup tersebut kental bersifat religius dan



holistik. Ia meyakini eksistensi Tuhan Yang Maha Esa, yang dikonsepsikan memiliki tiga sifat utama, yaitu (1) *Ne Baeng* atau Sang Pemilik keseluruhan makhluk ciptaanNya, termasuk alam semesta dengan segenap isinya, (2) *nonda dengan tu santaning*, atau tak dapat dibandingkan dan disebandingkan dengan apa pun, dalam hal apa pun, dan (3) *nonda pang nonda*, atau senantiasa ada di mana pun dan kapan pun.

Pandangan hidup *Krik Slamet* adalah penjelmaan dari keyakinan yang kental bersifat religius tersebut. Dalam kasus masyarakat lokal Sumbawa, religiusitas mereka sangat dominan diwarnai oleh agama Islam (Geertz, 1981:59). Di tingkat lokal, tempat penelitian ini, sisi esoteris (ketasaufan) dari agama Islam terasa kental menjadi kepedulian. Dalam hubungan itu, yang dikejar dan didambakan sebagai tujuan hidup ialah mendapatkan limpahan anugerah Tuhan (*krik*) dan keselamatan (*slamat*), di dunia dan di akhirat kelak.

Pemikiran holistik dalam pandangan hidup *Krik Slamet* tampaknya bersandar pada tiga hukum atau dalil yang diyakini mengandung kebenaran, yaitu: *Pertama*, hukum asal usul kejadian manusia. Di sini, manusia diyakini sebagai makhluk yang diciptakan Tuhan dengan kualitas yang sebaik-baiknya. Padanya ada unsur-unsur yang sifatnya alamiah: tanah, air, api, angin. Di samping itu, padanya juga melekat unsur-unsur yang sifatnya Ilahiyah: ada sifat-sifat Cahaya Adam yang kecendekiannya mengungguli Malaikat dan Jin; ada sifat-sifat Cahaya Muchammad yang keterpujian akhlaknya tak tertandingi, serta ada pula sifat-sifat dari percikan Cahaya Kemulyaan dan Keagungan Allah SWT itu sendiri. Unsur-unsur yang bersifat alamiah dan Ilahiyah tersebut terpatri menjadi satu (menyatu) dalam jiwa-raga

(*tubuparana*) manusia. Karenanya, manusia dipandang memiliki harkat dan martabat yang tinggi, terhormat, agung, mulia, dan unggul; modal dasarnya berupa kemampuan jiwa raga dan hati nurani. Ia berasal dari, dan akan kembali pada "pangkuan" Tuhan. Kehadiran manusia di dunia adalah untuk meniti perjalanan (*palangan*) menuju tempat ia berasal, yaitu ke "pangkuan" Allah SWT di alam kehidupan yang kekal (akhirat). Oleh sebab itu, dalam dan selama hidup di dunia, manusia haruslah berbuat sebanyak mungkin kebajikan sesuai dengan harkat dan martabatnya yang tinggi, terhormat, agung, mulia, dan unggul itu. Itulah yang bisa mengantarkan seseorang pada kehidupan *Krik Slamet*, dunia dan akhirat.

*Kedua*, hukum keadilan sejati Allah SWT. Di sini, diyakini bahwa segala sesuatu bergantung pada kehendak atau izin Allah SWT. Dalam ungkapan setempat dinyatakan *kita me ling Ala Tala*, yang maknanya "keadaan kita, nasib kita, sepenuhnya bergantung pada apa katanya Allah SWT". Tetapi, juga terdapat ungkapan bermakna sebaliknya, yaitu *Ala Tala me ling kita*, yang maknanya "keadaan atau nasib yang diberikan Tuhan sepenuhnya bergantung pada diri kita sendiri". Kedua ungkapan tersebut dianggap sama-sama benar, dan dinilai tak saling berlawanan satu sama lain. Keduanya dianggap sebagai "suatu pasangan" yang menegaskan kemahakuasaan dan kemahaadilan Tuhan, Allah SWT. Dan, logika keadilan Tuhan itulah yang tersebar dalam berbagai rupa ungkapan setempat, di antaranya yang sangat populer adalah:

*Me rua ka boat, nan rua ade ya dapat  
Ka tu boat po daka ya ada  
Nonda Ala Tala raboko  
Tingi olat, tingi paruak  
Sit cabe padang*

artinya:

Yang didapat, sebanding dengan perbuatan  
Hanya dengan jerih payah, suatu hasil bisa diperoleh  
Allah SWT bukanlah Sinterklas  
Gunung yang tinggi, dakiannya juga tinggi  
Menggigit lombok pasti merasakan (berakibat) pedas.

Sesuai dengan logika keadilan Tuhan tersebut, kehidupan *Krik Slamet* diyakini tidak turun dengan sendirinya dari langit. Ia merupakan buah atau hasil perjuangan, hasil kerja (*boat*) yang ditunaikan dalam panggung kehidupan. Karenanya, manusia dituntut untuk berbuat, bekerja, dan berjuang untuk mendapatkan limpahan anugerah Tuhan (*krik*). Hal tersebut perlu disertai oleh hati yang bening bersih, suci, dan lapang sehingga perolehan *krik* juga sekaligus bisa mendatangkan keselamatan (*slamat*). Sebab, kunci keselamatan hidup, di dunia dan akhirat, diyakini terletak di "hati". Sifat sentral hati tersebut tercermin dalam berbagai ungkapan berikut:

*Sakit nyaman pang ate*  
*Susa senang pang ate*  
*Lenge balong pang ate*  
*Ate medo rea*  
*Kalis ate sarea diri*  
*Balong ate, balong mate*

artinya:

Merasa nyaman atau menderita kuncinya di hati  
Sedih atau gembira kuncinya di hati  
Berbuat baik atau buruk kuncinya di hati  
Hati adalah obat tiada tara  
Segala hal bersumber dari hati  
Berhati baik, matinya akan baik.

Cakrawala pemikiran yang sempit, akal pikiran yang tumpul atau dangkal, dan kecondongan pada perbuatan-perbuatan tercela juga dikonsepsikan sebagai

akibat samudera hati yang tak cerah dan bersih. Ia tak bening bersih laksana air laut di tengah samudera, melainkan dipenuhi kotoran berlumpur sehingga senantiasa dihempaskan deru ombak ke pinggirannya. Akibatnya, terjauh dari keselamatan (*slamat*), betapapun besar limpahan anugerah Tuhan (*krik*) berhasil diperoleh. Itulah yang disebut *ada krik, nonda slamat*, atau "memperoleh berkat Tuhan, tetapi tak mendapatkan keselamatan". Bukan keadaan semacam itu yang didambakan. Yang diletakkan sebagai samudera harapan adalah : *Krik Slamatan*.

*Ketiga*, hukum keseimbangan dan kebertalian. Di sini, kehidupan *krik slamat* diyakini baru mungkin dicapai bila terdapat keseimbangan (*sama lewa*) dalam menunaikan tugas/kewajiban eksistensial. Tugas/kewajiban eksistensial tersebut berkaitan dengan prinsip ikatan kewargaan yang melekat pada diri masing-masing orang. Ada tiga ikatan kewargaan yang melekat pada masing-masing orang, yaitu: keluarga, masyarakat, dan "Kerajaan Tuhan". Karenanya, terdapat tiga rupa *boat* (kerja) yang perlu dipenuhi secara seimbang, yaitu kerja bagi kehidupan keluarga (*boat katelas bale para*), kerja bagi kepentingan masyarakat (*boat desa darat*), dan kerja peribadatan kepada Tuhan (*boat aji ko Nenek*).

Ketiga macam tugas/kewajiban eksistensial tersebut diancangkan untuk mencapai derajat kenyamanan hidup yang berdimensi tiga, yaitu makmur secara material-ekonomis (*nyaman nyawe*), rukun damai secara sosial (*riam remo*), dan tenteram secara spiritual-religius (*senap semung*).

Diyakini bahwa ketiga dimensi kenyamanan hidup berserta ketiga rupa kerja tersebut tidak hanya perlu seimbang (berkeseimbangan) satu sama lain, tetapi juga perlu saling memilin secara erat. Itu diibaratkan laksana tali berpilin tiga (*tali*

*ontar telu*). Keistimewaan dan kekuatannya dianggap terletak pada keeratan pilihannya (*tilan*) itu sendiri. Dan, dianggap suatu "mala petaka" bila satu sama lain tak lagi saling memilin secara erat (*lona*), karena akan selamanya merenggang antara yang satu dan yang lain; akan sukar dan bahkan dianggap mustahil bisa menyatupadukannya kembali seperti semula. Karenanya, bekerja untuk melayani kepentingan keluarga, bekerja untuk melayani kepentingan masyarakat, dan bekerja untuk melayani Sang Khaliq perlu berjalan bergandengan secara mesrah (*tilan, saling ontar*). Tujuan kemakmuran ekonomi, kehidupan sosial yang rukun damai, dan kehidupan spiritual-religius yang mendatangkan ketentraman batin juga perlu berjalan bergandengan secara mesrah (*tilan, saling ontar*). Kalau tidak, akan tercipta denyut kehidupan yang rapuh dan tak mendatangkan kenyamanan hidup yang sejati.

Berdasarkan hal-hal yang disebutkan di muka, kualitas pribadi masing-masing orang sangat dituntut (1) menjunjung tinggi kehormatan, harkat, dan martabat selaku manusia yang asal usul kejadiannya berderajat tinggi, mulia, dan unggul, (2) berjiwa setara dengan orang lain, (3) berbuat penuh kebajikan dan kemanfaatan, dan (4) suka ria serta satu sama lain saling memberikan kenyamanan hati. Suatu sinyalemen menyatakan bahwa keempat hal tersebut merupakan *ramagan sembayang* atau "hasil cetakan sholat", yaitu sebagai hasil pemaknaan pola gerakan sholat umat Islam, yang masing-masingnya disimbolkan oleh pola gerakan tubuh "berdiri tegak", "ruku", "sujud", dan "duduk sambil memberikan salam ke kanan dan ke kiri".

Sebagai suatu keutuhan, gagasan fundamental dari pandangan hidup *Krik Slamet* ialah menempatkan manusia selaku makhluk Tuhan yang bermartabat mulia dan terhormat. Manusia, meskipun secara fisik berukuran "kecil", namun hakikat dirinya "besar" dan unggul. Salah satu ungkapan sufistik setempat menyatakan *Ala Tala ada pang kita*, yang artinya "Allah SWT berada melekat pada diri kita". Itu mengandung makna bahwa manusia, kita semua, memiliki derajat kemanusiaan yang tinggi dan tak boleh direndahkan oleh siapa pun juga. Itu melahirkan etika tersendiri, *etika Krik Slamet*, yang memomorsatukan *to'* dan *ila'*. Memomorsatukan sosok manusia berkualifikasi *knowledgeable agent* yang menjunjung tinggi kehormatan dan martabat.

Iklim egaliterian yang kental tercermin di kalangan lokal Sumbawa, khususnya di lingkungan pedesaan, agaknya tak terlepas dari kandungan nilai-nilai lokal yang terbenam dalam pandangan hidup mereka: *Krik Slamet*. Dalam penilaian Geertz (1983:59), hal tersebut tak terlepas dari pengaruh nilai persamaan derajat yang ditekankan dalam ajaran Islam. Faktor-faktor lain, misalnya keberlimpahan relatif sumber-sumber ekonomi lokal sebagaimana yang di-sinyalir Hayami dan Kikuchi (1987:25) juga sangat mungkin memberikan andil tersendiri dalam membentuk iklim egaliterian dimaksud. Sejarah pembentukan komunitas lokal di pedesaan Sumbawa yang kental bersifat genealogis, juga merupakan salah satu kemungkinan lain yang ikut menyuburkan iklim egaliterian di tingkat masyarakat lokal setempat. Mungkin juga masih terdapat sejumlah faktor lain, yang secara historik ikut mengentalkan iklim egaliterian pada komunitas lokal *Samawa*.

Yang jelas, egaliterianisme di masyarakat dan budaya lokal Samawa masih perlu disingkap berbagai rupa kenyataan historik yang ikut membentuknya, dan ia layak dikaji lebih lanjut secara khusus dan mendalam.

## BAB 8

### PENUTUP

#### 8.1. KESIMPULAN HASIL PENELITIAN

Bagian ini dimaksudkan untuk menyajikan kesimpulan umum dari penelitian disertasi ini. Ia ditarik berdasarkan hasil, dan pembahasan hasil penelitian. Ada enam kesimpulan umum yang bisa ditarik dari hasil penelitian ini. Empat kesimpulan berkaitan langsung dengan substansi yang dijadikan fokus penelitian. Satu kesimpulan yang berkaitan dengan teori strukturasi, yang dalam penelitian ini dijadikan ancangan pemikiran (*theoretical orientation*), dan satu kesimpulan tentang masyarakat dan budaya lokal yang dijadikan situs penelitian.

*Pertama*, masyarakat petani tempat penelitian ini memiliki karakteristik sebagaimana *peasant society* umumnya. Ia sesuai dengan definisi umum Kroeber yang menyebutkan *peasant society* sebagai *part society with part culture*, yang sumber utama penghidupannya dari tanah dan hasil pengolahan tanah. Ditilik dari kategori ekonomi, ia sesuai dengan batasan-batasan yang diajukan Firth, Wolf, Foster, Shanin, Sahlins, serta Chayanov dan sejumlah pakar lain. Yaitu bahwa mereka merupakan pelaku usahatani keluarga, berskala usaha kecil, menggunakan teknologi sederhana, terjalin dengan pasar, dan secara umum menggunakan logika dasar ekonomi petani atau ekonomi rumah tangga: *low production for limited want*.



Walaupun logika ekonomi mereka demikian, adalah salah bila menafsirkannya sebagai sesuatu yang statis (tanpa elastisitas), sebab dalam kenyataan empirik kebutuhan mereka juga bisa berkembang, atau ada elastisitas dalam mengikuti perkembangan situasi sosial, budaya, dan ekonomi yang melingkungi kehidupan para petani. Elastisitas dimaksud amat wajar dan masuk akal mengingat posisi struktural dan relasional masyarakat petani sebagai *part society with part culture*; ia senantiasa terkait dan menjadi bagian dari masyarakat dan budaya yang lebih luas, termasuk masyarakat nasional dan bahkan masyarakat dunia; ia bukan masyarakat lokal yang sepenuhnya terisolasi, baik secara fisik, komunikasi, ekonomi, maupun budaya.

Di samping itu, adalah suatu kekeliruan mematok orientasi produksi petani kepada tujuan subsistensi semata-mata. Sebab, definisi kebutuhan dan tujuan produksi petani senantiasa berada dalam bingkai konstruksi sosial/budaya, yang dalam kenyataan empirik bisa jauh "melambung" dari kategori subsistensi; ia sarat dengan pertimbangan-pertimbangan nonekonomi (bersifat kultural/ideologis) yang tak selamanya "terpaku" pada tataran subsistensi. Itu tampak misalnya pada organisasi ekonomi masyarakat petani tempat penelitian ini, yang mendefinisikan kebutuhan ke dalam tiga kategori, yaitu untuk memenuhi *ade tu kakan* (yang kita makan), *ade tu kenang* (yang kita pakai), dan *ade tu perlu'* (yang kita perlukan). Batasan tersebut sangat tampak nuansa elastisitasnya. Di sinilah letak titik lemah teori ekonomi Chayanov dalam memahami perilaku kerja dan ekonomi para petani; ia lebih kental meletakkan perilaku kerja dan ekonomi petani dalam kerangka subsistensi ekonomi semata, dan dilepaskan dari spektrum konstruksi sosial/budaya suatu masyarakat.

Dan di sini pula letak kekeliruan "kaca mata hitam" Boeke dalam memahami rasionalitas nonekonomi yang "bekerja" dalam tubuh masyarakat petani (berekonomi prakapitalis).

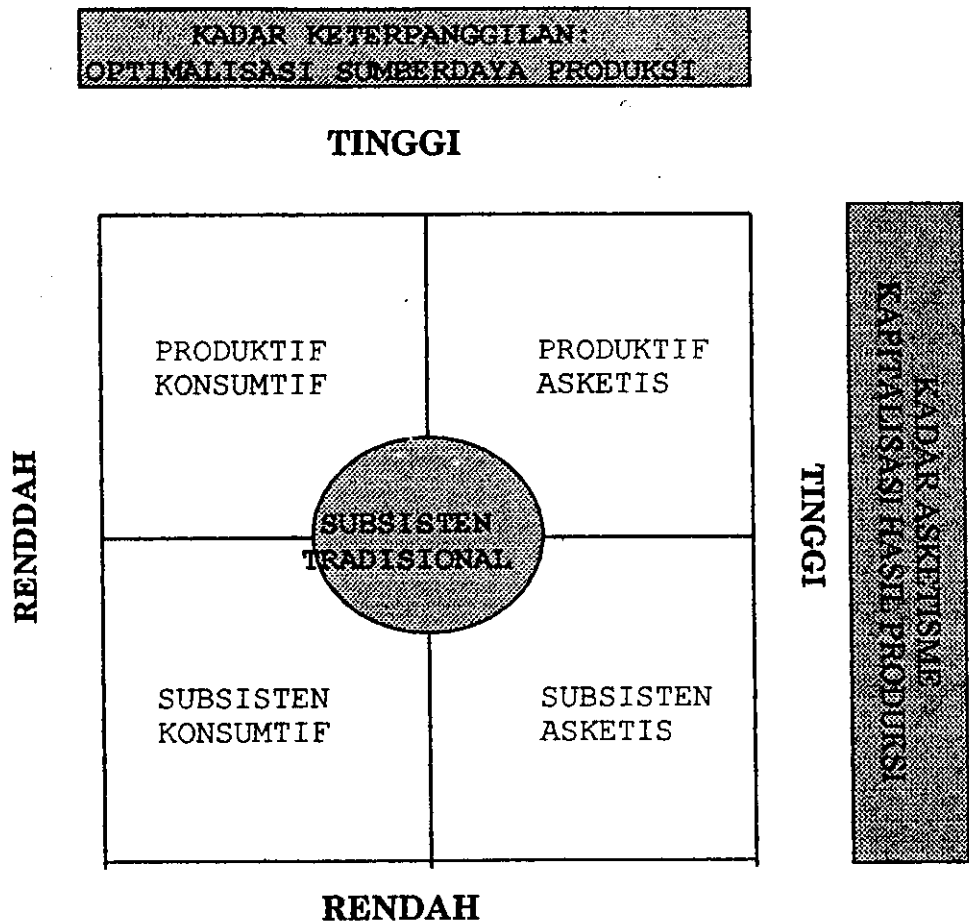
Karenanya, berbagai label negatif yang diberikan kepada petani, seperti pemalas dan irrasional barangkali lebih menunjukkan keterbatasan penghayatan terhadap dunia petani. Karena dalam kenyataan empirik, petani memiliki rasionalitas tertentu, yang kerasionalannya akan segera tampak bila memahami dunia mereka, termasuk konstruk-konstruk simbolik dan "teoretis" yang beredar di kalangan petani. Mitos bahwa petani malas juga patut disangsikan. Sebab pada kenyataan empirik, menemukan petani malas bisa sama mudahnya dengan menemukan petani rajin; akan sama mudahnya dengan menemukan pegawai rajin dan pegawai malas di lingkungan Korpri. Jadi, mitos bahwa petani malas rasanya lebih pantas dimasukkan ke "tong sampah". Manusia rajin dan malas terdapat di mana-mana, dan tak dapat digeneralisasikan sebagai sifat atau karakteristik dari kelompok atau lapisan masyarakat tertentu.

*Kedua*, berdasarkan *perspektif emik*, kerja memiliki cakupan makna yang lebih luas dari sekedar dalam konteks maksimalisasi ekonomi. Berpartisipasi mencurahkan tenaga/fikiran pada kegiatan-kegiatan yang menjadi kepentingan masyarakat (*boat desa darat*) juga dimaknai aktivitas kerja. Malah, meluangkan waktu serta jiwa-raga untuk menunaikan kewajiban peribadatan kepada Tuhan juga diartikan sebagai aktivitas kerja-- disebut *boat aji ko Nenek* dalam istilah setempat. Pemaknaan seperti itu berakar pada, dan merupakan pantulan dari pandangan hidup yang melembaga secara turun temurun. Khusus tentang kerja dalam konteks

ekonomi, pada tingkat praktik sosial menampakkan heterogenitas, dan tersedia sistem klasifikasinya dalam terminologi setempat. Jadi, budaya kerja para petani setempat tidaklah homogen. Dalam kenyataan empirik mereka beragam atau heterogen.

Setelah mempersandingkan *perspektif emik* dengan kandungan makna ide etos kerja dalam *teses Weber*, ditemukan lima kategori budaya kerja di kalangan petani, yaitu petani berbudaya kerja (1) produktif asketis, (2) produktif konsumtif, (3) subsisten asketis, (4) subsisten konsumtif, dan (5) subsisten tradisional. Kategorisasi tersebut bersumber dari kadar jiwa optimalisasi terhadap sumber daya produksi dan hasil produksi, yang diartikulasikan dalam orientasi dan perilaku kerja sehari-hari. Karenanya, penelitian ini menemukan dan menyodorkan tipologi budaya kerja petani seperti terlihat pada gambar 7.1. di Bab 7, atau seperti pada gambar 8.1.

*Ketiga*, sekalipun ekonomi itu penting dalam (bagi) kehidupan petani sehari-hari, namun keutamaannya lebih bersifat instrumental, yaitu sebagai sarana penjamin subsistensi, dan termasuk salah satu sumber pengangkat kehormatan dan martabat di tengah masyarakat. Itu sejalan dengan etos budaya setempat yang "menomorsatukan" soal kehormatan dan martabat di mata masyarakat-- bersumber dari pandangan hidup *Krik Slamet* yang dianut secara turun temurun. Sumber atau sarana untuk mendapatkan kehormatan dan martabat itu sendiri memperlihatkan kemajemukan, tidak saja berdasarkan kekuatan ekonomi, tetapi juga berdasarkan jabatan kepemimpinan dalam masyarakat, serta kompetensi di bidang ilmu pengetahuan, agama, dan seni budaya.

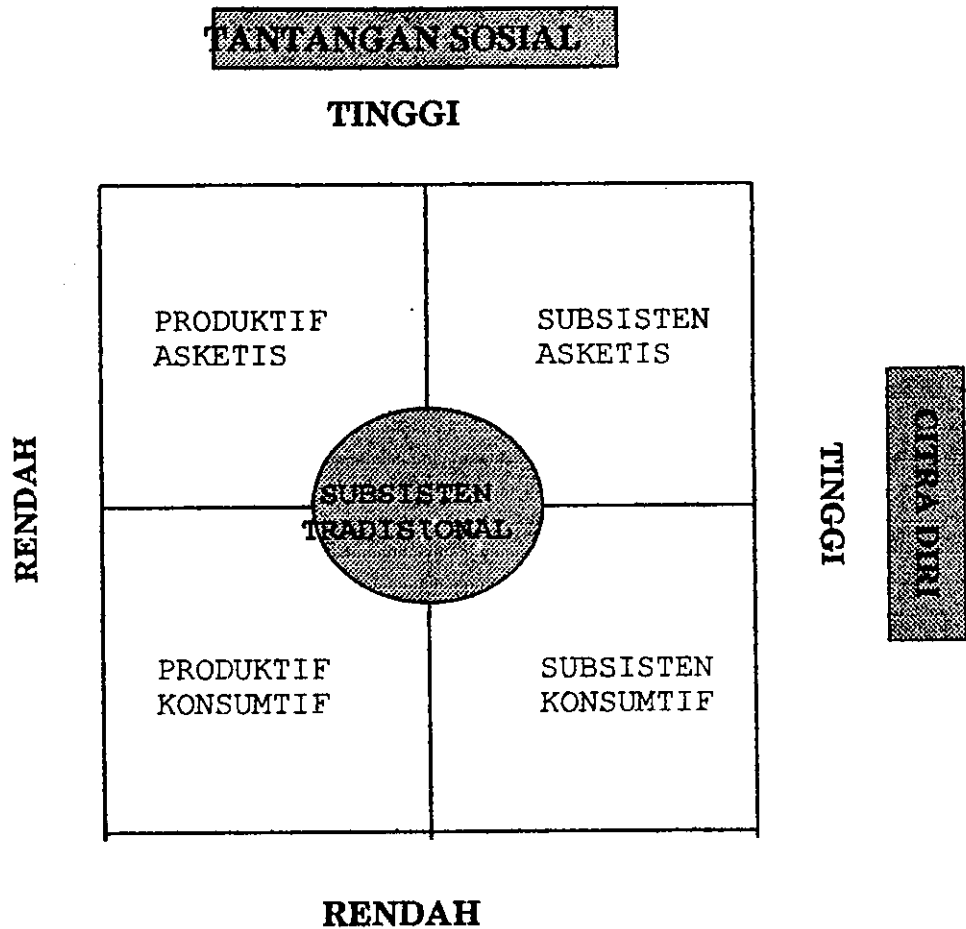


GAMBAR 8.1.  
TIPOLOGI BUDAYA KERJA PETANI

Dalam konteks sosiobudaya demikian, faktor ekonomi bukanlah penjelas yang memadai terhadap fenomena heterogenitas budaya kerja di kalangan petani. Pada tingkat arus utama (*main stream*), memang terlihat kecenderungan bahwa latar belakang posisi ekonomi dan tempaan budaya kerja dalam lingkungan keluarga memainkan peran yang mempengaruhi budaya kerja petani. Hal tersebut bukan semata-mata karena pertimbangan ekonomi itu sendiri, melainkan bertalitemali dengan pertimbangan-pertimbangan bersifat kultural/ideologis yang "menomorsatukan" pertimbangan kehormatan dan martabat-- manifestasi etos budaya yang

melekat pada etnis Sumbawa (*tau Samawa*). Itu dikuatkan oleh kasus-kasus penyanggah (*negative case*) yang memperlihatkan saratnya talitemali budaya kerja petani dengan pertimbangan kultural/ideologis sebagaimana disebutkan tadi. Ia berakar dari pemahaman mereka terhadap pandangan hidup *Krik Slamet* -- menganggap manusia itu tinggi derajat dan martabatnya, yang karenanya harus bisa setara dengan orang lain, harus menjadi orang bermanfaat dan penuh kebajikan, serta menjalani hidup dengan penuh keceriaan dan saling memberikan kenyamanan batin satu sama lain; menekankan kenyamanan hidup bersifat holistik, yang mengandung dimensi ekonomi, sosial, dan spiritual-religius; memaknakan kerja sebagai suatu kewajiban eksistensial bagi kehidupan keluarga, masyarakat, dan akhirat.

Etos budaya yang bersumber dari pandangan hidup *Krik Slamet* tersebut, agaknya menempatkan citra diri atau identitas diri dalam kehidupan masyarakat sebagai sesuatu yang teramat utama dan sentral sifatnya. Mereka merasa *marem* ataukah tidak organisasi dirinya bergantung pada citra diri mereka di tengah masyarakat dan kadar tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut. Karenanya, citra diri seseorang (petani) dalam kehidupan masyarakat (tinggi, sedang, atau rendah) beserta kadar tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut (tinggi, sedang, atau rendah) menjadi sangat utama sebagai penentu budaya kerja para petani. Secara proposisional dapat dinyatakan bahwa budaya kerja petani terutama ditentukan oleh tinggi/ rendah citra diri dalam kehidupan masyarakat beserta besar/kecil tantangan sosial yang dihadapi atas citra diri tersebut. Kecenderungannya untuk masing-masing kategori budaya kerja (berdasarkan proposisi umum tadi) terlihat pada gambar 7.2. di Bab 7, atau seperti pada gambar 8.2.



**GAMBAR 8.2.**  
**SUMBER HETEROGENITAS BUDAYA KERJA PETANI**

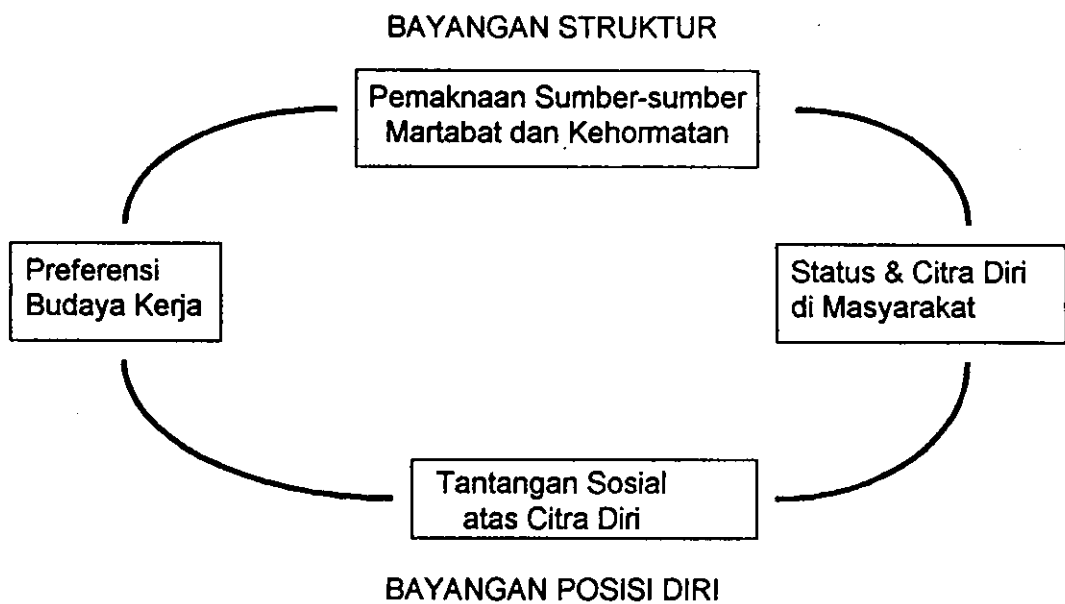
Berdasarkan temuan dan argumen yang disebutkan tadi, dapat dinyatakan bahwa teori ekonomi petani Chayanov terlihat kurang memadai. Itu barangkali karena warna determinisme ekonomi Marx yang kental mendasari pemikiran teoretis Chayanov. Karenanya, temuan ini juga sekaligus menyodorkan kenyataan empirik yang sedikit banyak mengokohkan peran penting pandangan hidup (ideologi) dalam membentuk perilaku kerja/ekonomi, apakah bersifat mendukung ataukah menghambat; ia relatif sejalan dengan *tesis Weber*. Ia dengan sendirinya tak seiring, bahkan sangat "berseberangan" dengan pemikiran teoretis Marx yang "meming-

girkan" pandangan hidup (ideologi) sebagai sekedar pantulan dari kondisi-kondisi material-ekonomis.

*Keempat*, perubahan budaya kerja petani antarepisode lebih merupakan fenomena artikulasi pandangan hidup yang mereka anut secara turun temurun. Preferensi budaya kerja mereka merupakan manifestasi tindakan strategik yang tak tercerabut dari etos budaya setempat, sebab pertimbangan kehormatan dan citra diri senantiasa hadir di dalam memaknakan kekhasan situasi masing-masing episode. Dikatakan demikian, karena meskipun terlihat perubahan budaya kerja antarepisode, ternyata tetap seiring dengan etos budaya "warisan masa lampau" yang dianut secara turun temurun.

Itu mengisyaratkan adanya kondisi kompatibilitas antara bias budaya dan preferensi di tingkat praktik sosial-- berarti terjadi keberlangsungan sosiobudaya sebagaimana yang dimaksudkan Thompson, Ellis, dan Wildavsky. Juga mencerminkan kenyataan strukturasi sebagaimana dimaksudkan Giddens. Hal tersebut tercermin pada temuan penelitian ini, di mana budaya kerja yang menjadi preferensi umum pada masing-masing episode tetap konsisten dengan teori yang menjelaskan sumber heterogenitas budaya kerja di kalangan petani setempat. Karenanya, secara proposisional dapat dinyatakan bahwa strukturasi budaya kerja yang berlangsung di masyarakat tempat penelitian lebih merupakan fenomena artikulasi pandangan hidup yang diperankan secara strategik oleh agen budaya, atau sebagai manifestasi bekerjanya dualitas struktur yang dimainkan oleh agen budaya berdasarkan pertimbangan "bayangan struktur" dan "bayangan posisi diri agen budaya". Secara teore-

tis, gambaran proses dan talitemalnya seperti terlihat pada gambar 6.6. di Bab 6, atau seperti pada gambar 8.3. berikut ini.



GAMBAR 8.3.  
SIKLUS STRUKTURASI BUDAYA KERJA PETANI

*Kelima*, kajian strukturasionistik ini secara cukup jelas memperlihatkan sifat dualitas antara struktur dan agensi, yang dalam teori strukturasi Giddens ditempatkan sebagai konsep sentral. Juga nyata bahwa struktur lebih merupakan "tatanan bayangan" (*virtual order*) dan "patokan umum" (*generalizable procedure*) seperti disebutkan Giddens. Dengan demikian, tak diragukan lagi bahwa struktur merupakan *medium* dan sekaligus juga *outcome*-- sementara agensi, di samping mereproduksi juga sekaligus memproduksi struktur.

Yang tampak tak sesuai dengan kenyataan lapangan justru terletak pada muat-an konseptual Giddens tentang struktur itu sendiri, khususnya yang bertalian dengan sumber (*resources*). Pada kenyataan lapangan, manifestasi struktural dari



dengan sumber (*resources*). Pada kenyataan lapangan, manifestasi struktural dari sumber lebih menampakkan bentuk stratifikasi ketimbang dominasi sebagaimana disebutkan Giddens. Sumber-sumber itu sendiri tidak sekedar mencakup ekonomi dan politik sebagaimana disebutkan Giddens, melainkan bersifat lebih majemuk. Karenanya, konsep struktur yang diajukan Giddens rasanya patut dipertanyakan kembali, khususnya tentang konseptualisasi yang berkaitan dengan sumber beserta manifestasi strukturalnya.

*Keenam*, masyarakat dan budaya lokal tempat penelitian ini memiliki "kekayaan" tersendiri yang pantas dilirik. Secara umum, isi kandungan budaya lokal *Samawa* memperlihatkan keutuhan dan koherensi sebagaimana sifat umum sistem budaya lokal yang dilontarkan Geertz (1983). Itu tercermin pada pandangan hidup setempat beserta ekspresinya di dalam kehidupan sehari-hari. Pemikiran holistik, yang oleh Vianey (1994/95:4) disebut sebagai karakteristik umum cara berfikir Timur, juga kental tercermin dalam budaya lokal *Samawa*. Karenanya, budaya lokal di bumi Sumbawa itu bukan sekedar memiliki sifat utuh dan padu, melainkan utuh dan padu di dalam keholistikan. Sifat sedemikian itu, *utuh dan padu dalam keholistikan*, konon kini menjadi obsesi baru di kalangan para pemikir dan ilmuwan kaliber dunia, guna menggantikan cara berfikir moderen *a la* positivistik (Vianey, 1994/95: 4).

Masyarakat dan budaya lokal Sumbawa yang sedemikian itu, di dalam dirinya tersimpan "mutiara berharga" (*nobility*) yang layak ditengok, termasuk oleh para pemikir dan ilmuwan sosial. Padanya tersimpan pemikiran agung dan mulia,

yang layak dijadikan pegangan hidup. Dibandingkan dengan "resep hidup" peninggalan ahli fikir arif bijaksana Yunani Kuno sebagaimana yang disitir Powell (1983: 16), pegangan hidup *Krik Slamet* tampak lebih komprehensif, dan lebih mencerminkan pemikiran holistik.

Ada tiga hukum atau dalil yang dijadikan sandaran hidup, yaitu (1) hukum asal usul kejadian manusia, (2) hukum keadilan sejati Allah SWT, dan (3) hukum keseimbangan dan kebertalian. Sesuai dengan kandungan makna ketiga sandaran tadi, menjadi jelas bahwa pusat kosmos tidak semata-mata berada di singgasana Tuhan, tetapi juga pada sang diri manusia itu sendiri. Itulah sumber penopang *etika krik slamet* yang menomorsatukan *to'* dan *ila'*. Yaitu menomorsatukan sosok manusia berkualifikasi *knowledgeable agent* yang menjunjung tinggi kehormatan dan martabat.

## 8.2. IMPLIKASI TEORETIS DAN PRAKTIS

Ada dua corak implikasi teroretis yang diajukan di sini. Corak pertama berkaitan dengan teori-teori yang bersangkutan dengan isu strukturasi budaya kerja petani. Corak kedua lebih merupakan implikasi hipotetik yang diangkat berdasarkan temuan penelitian ini.

Untuk implikasi teoretis corak pertama, temuan penelitian ini mendukung konsep dualitas struktur yang ditawarkan dalam teori strukturasi Giddens, meskipun konsep struktur *a la* Giddens tak sepenuhnya sesuai dengan kenyataan empirik di lapang-an. Kenyataan dualitas struktur tersebut sekaligus mendukung teori keberlangsungan sosiobudaya (*sociocultural viability*) yang diajukan Thomp-

son, Ellis, dan Wildavsky, karena antara bias budaya dan preferensi di tingkat praktik sosial senantiasa bersifat interaktif dan menunjukkan hubungan saling menunjang (*mutually supporting relationship*) dalam strukturasi budaya kerja. Bias budaya, termasuk etos budaya senantiasa hadir sebagai "tatanan bayangan" (*virtual order*) dan "patokan umum" (*generalizable procedure*) yang dipertimbangkan pada tingkat agensi, tetapi ia tetap merupakan fenomena variabel yang pemaknaan dan praktiknya bisa bervariasi antar agen maupun antarsituasi. Itu menunjukkan karakter aktif dan interpretatif para agen dalam mereproduksi dan sekaligus memproduksi suatu struktur (termasuk budaya).

Atas dasar itu, temuan penelitian ini secara dengan sendirinya juga mendukung teori-teori yang menempatkan realitas sosial sebagai suatu konstruksi sosial/budaya (sebagaimana banyak disinggung oleh aliran-aliran teori yang tergolong interaksionisme/konstruktivisme, seperti fenomenologi, ethnometodologi, dan interaksionisme simbolik). Bersamaan dengan itu, juga mendukung teori-teori yang menonjolkan "gratifikasi budaya" dalam proses transformasi sosial, termasuk di dalamnya *tesis Weber*, teori Hoselitz tentang kekuatan faktor non-ekonomi dalam pembangunan, teori *N Ach McClelland*, serta teori-teori senada yang lebih condong ke kutub determinisme budaya. Walaupun demikian, bukan berarti mengingkari pengaruh lingkungan material-ekonomis-- kategori *bangunan bawah* dalam konsep kembar Marx dan penganut determinisme ekonomi *a la* Marx. Sebab, dunia ide dan dunia pengalaman inderawi juga bersifat interaktif (dialektikal) seperti ditonjolkan dalam teori strukturasi Giddens, teori keberlangsungan sosiobudaya Thompson, Ellis, dan Wildavsky, serta teori fenomenologi Berger.

Seiring dengan itu, temuan penelitian ini juga menguatkan posisi pendekatan substantif (dipelopori Karl Polanyi) yang menolak universalitas perilaku ekonomi sebagaimana diasumsikan oleh teori ekonomi formal; mereka memandang perilaku ekonomi (termasuk perilaku kerja) bersifat *cultural bounded*. Seperti disinyalir Weber (1958:26), rasionalitas tidaklah tunggal adanya, karena ia sangat bergantung pada pola pemikiran yang membingkainya. Yang rasional menurut kerangka pemikiran tertentu, belum tentu rasional menurut kerangka pemikiran yang lain. Sinyalemen Weber tersebut tercermin dalam temuan penelitian ini. Sebab, petani setempat juga memiliki rasionalitas tersendiri, dan dunia rasionalitas mereka itulah yang menyebabkan "bayang-an" citra diri senantiasa hadir dalam mempertimbangkan tindakan strategik, termasuk preferensi budaya kerja. Karenanya, temuan penelitian ini juga mendukung sepenuhnya teori perseptual yang diajukan Bills.

Untuk implikasi teoretis kategori kedua, ada dua perkiraan bersifat hipotetik yang layak diajukan. *Pertama*, secara teoretis petani akan senantiasa kritis terhadap setiap tawaran baru, dari mana pun datangnya, dan dari siapa pun. Termasuk juga yang dibawa oleh program pembangunan, atau yang dijajakan oleh pasar. Sikap kritis tersebut tak terlepas dari kebutuhan organisasi diri dan kepedulian mereka terhadap pandangan dan etos budaya yang melekat pada petani selaku agen budaya. Mereka bisa resisten terhadap suatu inovasi atau perubahan. Tetapi bisa juga sangat responsif. Kesemuanya bergantung kepada kompatibilitas hal-hal baru tersebut dengan tatanan organisasi diri para petani dalam konteks tatanan sosiobudaya yang melingkungi mereka.

Jadi, sikap resisten petani terhadap hal-hal baru bukan cerminan dari ketidakrasionalan mereka. Melainkan suatu ekspresi sikap kritis dan kehati-hatian sehingga tak terjebak pada "kesesatan", yang dapat merugikan diri mereka sendiri, apakah secara ekonomi, sosial, ataukah kultural. Karenanya, setiap upaya menawarkan hal-hal baru kepada petani mungkin saja tak bejalan mulus, atau sebaliknya. Untuk itu, sangat diperlukan kajian-kajian mendalam untuk lebih memahami *social framework* yang terstruktur dalam kehidupan masyarakat petani. Penelitian-penelitian ke arah itu perlu semakin diperluas dan diperbanyak. Sebab bila tanpa pemahaman yang memadai, maka akan selamanya berlaku apa yang disinyalir oleh Shanin, yaitu "sekali pun petani itu bercitra *underdog*, akan tetapi tak gampang ditundukkan oleh kekuatan eksternal yang mendominasi". Juga akan selamanya petani dijadikan "kambing hitam" atas kegagalan program modernisasi pertanian (desa) sebagaimana yang disinyalir Rogers.

*Kedua*, komersialisasi yang dibawa oleh ekonomi pasar kapitalistik bisa secara damai masuk ke dalam sistem sosial masyarakat petani, sebab ia menjanjikan keuntungan material yang oleh petani juga dipandang penting fungsi instrumentalnya untuk meraih berbagai rupa lambang status sosial (pengangkat citra diri). Hal tersebut secara berangsur-angsur (tanpa disadari) bisa berdampak pada berkembangnya corak rasionalitas baru yang lebih "rasional-ekonomis" sifatnya, menggantikan corak rasionalitas lama yang lebih "rasional-sosial" sifatnya. Ia bisa mirip dengan perkembangan kapitalisme moderen Barat, yang akhirnya meninggalkan "bingkai agamawi" yang melahirkannya. Hal tersebut perlu diantisipasi oleh para ahli bila tak ingin rasionalitas "kearifan tradisional"-- "barang tambang" asal muasal

falsafah hidup Pancasila-- menghilang dari bumi nusantara. Sehubungan dengan itu, rasanya suatu kebutuhan mendesak untuk mengembangkan suatu teori ekonomi alternatif yang berbasiskan nilai persamaan dan persaudaraan-- UUD 1945 menyebutkan "Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasarkan atas asas kekeluargaan"-- sebagaimana yang masih kental menjiwai para petani. Ini suatu tantangan bagi ahli ekonomi dan ilmu-ilmu sosial. Dan barangkali juga suatu kewajiban bagi pemerintah untuk mendanai ikhtiar besar semacam itu.

Untuk implikasi praktis, yang pertama ialah berkaitan dengan isu keberlangsungan sosiobudaya. Kasus di tingkat mikro (komunitas) yang ditemukan dalam penelitian ini menghamparkan contoh konkrit keberlangsungan sosiobudaya (*socio-cultural viability*), di mana senantiasa berlangsung kondisi kompatibilitas antara bias budaya di dunia ide dan preferensi di tingkat praktik sosial sehari-hari. Keberlangsungan sosiobudaya semacam itu tentunya juga suatu kebutuhan untuk terwujud pada tingkat lebih makro, termasuk juga di level nasional (bangsa), apakah di bidang ekonomi, politik, ataukah bidang-bidang lainnya. Sebab kalau tidak, bias budaya yang diproklamasikan sebagai pandangan hidup bangsa bisa laksana "sangkar emas" yang dipenuhi "burung murahan", yang pada gilirannya akan bumihanguskan nilai "keemasan" sangkar itu sendiri. Ini suatu tantangan besar bagi setiap abdi bangsa dan negara. Kajian-kajian mendalam sangat diperlukan, baik di tataran teoretis-konseptual maupun di tataran faktual-empirik. Dalam konteks itu, para ilmuwan disarankan mengambil peran sesuai dengan tugas utama cendekiawan: mencari, dan membela kebenaran.

Beberapa keterbatasan yang tak terselesaikan dalam penelitian ini disarankan untuk dikaji dan diteliti lebih lanjut. *Pertama*, adalah permasalahan yang berkaitan dengan kekuatan transformatif yang menyebabkan terjadinya perubahan budaya kerja dari suatu episode ke episode berikutnya. Jawaban hipotetik berdasarkan pemikiran teoretis Elias yang disebutkan dalam bagian pembahasan hasil penelitian ini, dapat dijadikan ancangan pemikiran sementara dalam rangka upaya verifikasi lebih lanjut. *Kedua*, permasalahan yang menyangkut perjalanan historis masyarakat dan budaya Sumbawa itu sendiri. Termasuk mengenai proses dan hasil persenyawaan berbagai rupa sistem budaya etnis maupun agama yang masuk ke dalam relung budaya lokal *Samawa*.

Pada tingkatan yang lebih praktis, sesuai dengan temuan penelitian ini, disarankan kepada agen pembangunan masyarakat desa agar mempertimbangkan kategori budaya kerja petani di dalam menawarkan inovasi pengembangan ekonomi ke lingkungan masyarakat petani. Inovasi yang ditawarkan untuk pertama kali (guna menjadi pelopor di lingkungan petani) memang sangat beralasan dialamatkan kepada petani kelas menengah atau petani kaya, sebab mereka tak dihantui oleh resiko keamanan subsistensi sebagaimana yang disebutkan dalam teori etika subsistensi Scott. Akan tetapi, mempertimbangkan etika subsistensi semata-mata tidaklah cukup untuk menjamin keberhasilan suatu program (proyek) percontohan bila tanpa disertai karakteristik budaya kerja yang mendukung. Para petani yang berbudaya kerja *produktif asketis* bisa menjadi pilihan terbaik untuk lebih menjanjikan keberhasilan suatu proyek percontohan di kalangan petani.

Selain itu, juga sangat disarankan kepada segenap agen pembangunan yang masuk desa agar membina keluarga tani, khususnya menyangkut orientasi dan perilaku konsumsi mereka dalam menghadapi tawaran pasar yang kian intensif "menyerbu" desa. Bila tanpa intervensi pembinaan, akan membuat banyak "korban" berjatuhan, khususnya keluarga tani berbudaya kerja *subsisten konsumtif*. Korban semacam itu amat nyata menggejala di masyarakat petani tempat penelitian ini. Suatu ironi yang patut disayangkan, sebab ia terjadi di tengah-tengah gencarnya upaya memerangi kemiskinan. Tetapi itulah realitas pembangunan. Untuk itu, sangat diperlukan komitmen moral yang tinggi, khususnya pada kalangan pengelola pembangunan-- aparat pemerintahan di semua tingkatan-- untuk benar-benar berpihak kepada mereka yang "kurang beruntung". Di sini, Pancasila perlu lebih riil di tingkat praksis, bukan sekedar riuh di tingkat pidato. Ajakan Chambers rasanya patut dan relevan dicantumkan untuk mengakhiri disertasi ini: *putting the last first*.



## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Aass, Svein (1984), "Relevansi Teori Makro Chayanov Untuk Kasus Pulau Jawa", dalam Tjondronegoro, SMP dan Gunawan Wiradi (Eds.), *Dua Abad Penguasaan Tanah: Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*, Jakarta: Gramedia.
- Abdullah, Taufik (Ed., 1979), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES.
- Alan, W (1971), "The Normal Surplus of Subsistence Agriculture" dalam Dalton, George (Ed.), *Economic Development and Social Change*, New York: The Natural History Press.
- Alatas, S.H. (1988), *Mitos Pribumi Malas : Citra orang Jawa, Melayu, dan Filipina Dalam Kapitalisme Kolonial*, Jakarta: LP3ES.
- (1979), "Tesis Weber dan Asia Tenggara", dalam Abdullah, Taufik (Ed.), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES.
- Amaluddin, Moh. (1987), *Kemiskinan dan Polarisasi Sosial*, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Babbie, Earl R (1982), *Understanding Sociology: A Context for Action*, California: Wadsworth.
- Bailey, Kenneth D (1965), *Methods of Social Research*, Englewood Cliffs NJ: The Free Press.
- Bannett, John W (1985), "The Micro-Macro Nexus: Typology, Process, and System", dalam Walt, Billie RD dan Perti J Pelto (Eds.), *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology: Issues in Theory and Research*, Boulder Colorado: Westview Press.
- Bappeda Kabupatewn Sumbawa (1995), *Rencana Pembangunan Tahunan Daraha (RAPETADA) Kabupaten Daerah Tingkat II Sumbawa*, Sumbawa Besar.
- Berger, Peter L (1986), *The Capitalist Revolution*, New York: Basic Books Inc.
- Berger, Peter L, dan Thomas Luckmann (1990), *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, Jakarta: LP3ES.
- Berger, Peter L beserta Brigitte Berger dan Hansfried Kellner (1974), *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Vintage Bokks.
- Beihartz, Peter (1991), *Social Theory: A Guide to Central Thinkers*, North Sydney: Allen & Unwin.
- Bertrand, Alvin L (1967), *Basic Sociology: An Introduction to Theory and Method*, New York: Meredith Publising Company.

- Bills, Robert E (1975), *A System of Assesing Affectivity*, Alabama: The University of Alabama Press.
- Boeke, JH, Dr (1983), *Prakapitalisme di Asia*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- (1953) *Economic and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*, New York: Institute of Pacific Relations.
- Bodley, John H (1982), *Victims of Progress*, Menlo Park California: Cumming Publising Company Inc.
- Boudon, Raymond (1986), *Theories of Social Change: A Critical Appraisal*, Cambridge: Polity Press.
- Broom, Leonard dan Philip Selznick (1961), *Sociology: A Text With Adapted Readings*, New York: Row, Peterson and Company.
- Brush, Stepehn B (1977), "The Myth of the Idle Peasant: Employment in a Subsistence Economy", dalam Halperin, Rhoda dan James Dow (Eds.), *Pesant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, New York: St. Martin Press.
- Budiman, Arief, Dr (1995), *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, Jakarta: PT Gramedia.
- Carter, Aidan Foster (1986), *The Sociology of Development*, Cornwall England: Causeway Books.
- Castles, Lence (1967), *Religion, Politics and Economic Behaviour in Java*, California: Yale University, South East Asian Studies.
- Carey, Martha Ann (1994), "The Group Effect in Focu Groups Planning, Implmenting, and Interpreting Focus Group Research", dalam Morse, Jenice M (Ed.), *Critical Issues in Qualitative Research Methods*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Chafetz, Janet S (1978), *A Primer on the Construction and Testing of Theories in Sociology*, Illinois:F.E. Peacock Publishers Inc.
- Collin, Finn (1997), *Social Reality*, London: Routledge
- Cargan, Leonard, dan Jeanne H Ballantine (1985), *Sociological Footprints: Introductory Reading in Sociology*, Belmont California: Wadworth.
- Chambers, Robert (1987), *Pembangunan Desa: Mulai Dari Belakang*, Jakarta: LP3ES.
- Chayanov, AV (1986), *The Theory of Peasant Economy*, di sunting Thorner dkk, Medison Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Cohen, Ira J (1987), "Structuration Theory and Social Praxis", dalam Giddens, A & Turner, JH (Eds.), *Social Theory Today*, California: Stanford University Press.

- Collis, Jack dan Michael Le Beuf Ph.D. (1995), *Bekerja Lebih Pintar Bukan Lebih Keras*, Solo: Dabara
- Cuzzort, Ray P dan Edith W King (1980), *20th Century Social Thought*, New York: Rinchart and Winston.
- Dainow, Sheila, dan Caroline Bailey (1990), *Developing Skills with People*, New York: Wiley.
- Dalton, George (1971), "Introduction", dalam Dalton, George (ed.), *Economic Development and Social Change: The Modernization of village Communities*, New York: The Natural History Press.
- (1971), "Theoretical Issues in Economic Anthropology", dalam Dalton, George (Ed.), *Economic Development and Social Change: The Modernization of Village Communities*, New York: The Natural History Press.
- De Walt, Billie R dan Pertti Peltó (Ed.,1985)), *Micro and Macro Levels of Analysis in Anthropology: Issues in Theory and Research*, Boulder Colorado: Westview Press.
- Depdikbud (1977/1978), *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat*, Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya.
- (1982), *Sejarah Pengaruh Pelita Terhadap Masyarakat Pedesaan di Nusa Tenggara Barat*, Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah.
- (1980/1981), *Pola Pemukiman Pedesaan Nusa Tenggara Barat*, Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Kebudayaan.
- (1984), *Sistim Kesatuan Hidup Setempat Daerah Nusa Tenggara Barat*, Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya.
- (1989), *Tata Kelakuan di Lingkungan Pergaulan Keluarga dan Masyarakat Nusa Tenggara Barat*, Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya.
- Diaz, May N (1967), "Introduction: Economic Relations In Peasant Society", dalam Jack M. Potter et. al (Eds.), *Peasant Society*, Boston: Little, Brown and Company.
- Dube, S.C. (1980), "Faktor-faktor Sosial dan Budaya dalam Pembangunan", dalam Yogash Atal & Ralp Pieris (Eds.), *Kritik Asia terhadap Pembangunan*, Jakarta: YIIS.
- Durkheim, Emile (1966), *Suicide: A Study in Sociology*, New York: The Press Press.
- Eisenberg, Sheldon, dan Delaney J (1977), *The Counseling Process*, Chicago: Rand McNally Publishing Company.
- Etzkowitz, Henry dan Ronald M Glassman (1991), *The Renaissance of Sociological Theory*, Illinois: FE Peacock Publishers Inc.

- Fagan, Brian M (1983), *People of The Earth: An Introduction to World Prehistory*, Boston: Little, Brown and Company.
- Faisal, Sanapiah (1990), *Penelitian Kualitatif: Dasar-dasar dan Aplikasi*, Malang: YA3.
- (1996) *Pengumpulan dan Analisis Data Penelitian Kualitatif*, Makalah Seminar & Lokakarya Regional, Malang: FPIPS-IKIP MALANG.
- (1995) *Kunci Sukses Memberdayakan Keluarga: Hasil Kajian Kualitatif di Masyarakat Sumbawa NTB*, Jakarta: Penmot BKKBN Pusat.
- (1995), *Format-format Penelitian Sosial*, cetakan ketiga, Jakarta: Rajawali Press.
- Faisal, Sanapiah, serta Abdul Azis SR dan Andi Mapiare (1996), *Sosok Keluarga Sukses dan Sejahtera di Desa Bersuasana Kota*, Jakarta: Penmot BKKBN Pusat.
- Felker, Donald W (1974), *Helping Children to Like Themselves*, Minnosota: Burgess Publishing Company.
- Fielding, Nigel G (1988), *Actions and Structure : Research Methods and Social Theory*, London: Sage Publications.
- Firth. Raymond (1956), *Elements of Social Organization*, London: Watts.
- Foster, George M (1967), "Introduction : What is a Peasant?", dalam Jack M. Potter et. al (Ed.), *Peasant Society*, Boston: The Little, Brown and Company.
- Gamst, Fredwrick C (1974), *Peasant in Complex Society*, New York: Holt, Rinehart and Winston Inc.
- Geertz, Clifford (1963), *Agricultural Involution : The Processes of Ecological Change in Indonesia*, Berkley: University of California Press.
- (1961, "Studies in Pesant Life: Community and Society", dalam Siegel, BJ (ed.), *Biennial Review of Anthropology*, Stanford: Stanford University Press
- (1977), *Penjaja dan Raja: Perubahan Sosial dan Modernisasi Ekonomi di Dua Kota di Indonesia*, Jakarta: Gramedia.
- (1992), *Kebudayaan & Agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- (1973), *The Interpretation of Cultures*, New Yor: Basic Books.
- (1983), *Local Knowledge*, New York: Basic BooksInc.
- Geertz, Hildred (1976), *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*, Jakarta: Ghalia Indonesia.

- Giddens, Anthony (1990), *Central Problems in Social Theory: Action Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan Education, London.
- (1982) *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson.
- (1991), "Structuration Theory : Past, Present, and Future", dalam Bryant, Christopher GA dan Jary, David (Ed.), *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*, London: Routledge.
- (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkley: University of California Press.
- (1973), *The Class Structure of the Advanced Societies*, London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony dan Turner, Jonathan H (Eds, 1987), *Social Theory Today*, Stanford: Stanford University Press.
- Gillin, John L dan John P Gillin (1984), *Cultural Sociology*, New York: The Macmillan Company.
- Glaser, Berney G, dan Anselm L Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago: Aldine.
- Goethals, Peter R (1984)), "Rarak: Sebuah Desa Peladangan di Sumbawa Barat", dalam Koentjaraningrat (Ed.), *Masyarakat Desa di Indonesia*, Jakarta: LPFE Universitas Indonesia.
- Grabb, Edward G. (1990), *Theory of Social Inequality*, Canada: Holt, RWC.
- Green, Robert W. (Ed, 1973), *Protestantism, Capitalism, and Social Science: The Weber Thesis Controversy*, Massachusetts: DC Heath Company.
- Haberman, A Michael dan Matthew B Miles (1994) "Data Management and analysis Methods", dalam Norman, Denzin K dan Loncoln Yvonna S (Ed.), *Handobook of Qualitative Research*, California: Sage Publications.
- Halperin, Rhoda (1977), "Introduction": The Substantive Economy in Peasant Societies", dalam Halperin, Rhoda, dan James Dow (Eds.), *Pesant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*, New York: St. Martins Press.
- Harper, Charles L (1989), *Exploring Social Change*, Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
- Hayami, Yujiro dan Toshihiko Kawagoe (1993), *The Agrarian Origins of Commerce and Industry : A Study of Peasant Marketing in Indonesia*, New York: St. Martin's Press.
- Hayami, Yujiro dan Masao Kikuchi (1987), *Dilema Ekonomi Desa; Suatu Pendekatan Ekonomi Terhadap Perubahan Kelembagaan di Asia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

- Hughes, John A (1990), *The Philosophy of Social Research*, Harlow: Longman.
- Inkeles, Alex dan David H Sminth (1987), *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*, California: Harvard University Press.
- Ikasum Jaya (1994), *Sengo Samawa*, edisi ke-2 Tahun Pertama, Nopember - Desember, Jakarta.
- (1995) *Sengo Samawa*, edisi ke-3 Tahun Kedua, Maret - April, Jakarta.
- Judd, Mary Poo-Moou (1980), *The Sociology of Rural Poverty in Lombok Indonesia*, Anni Arber: University Microfilms International.
- Kano, Hiroyoshi (1990), *Pagelaran: Anatomi Sosial Ekonomi Pelapisan Masyarakat Tani di Sebuah Desa Jawa Timur*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Kantor Pemda Propinsi NTB (1993), *Nusa Tenggara Barat dalam Angka*, Mataram.
- Kantor Kecamatan Moyo Hilir (1994), *Kecamatan Moyo Hilir Dalam Angka*, Moyo.
- Keesing, Roger M (1981), *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, Sydney: CBS Publising Asia Ltd.
- Koentjaraningrat (1980), *Kebudayaan, Mentalitet, dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia.
- (1968), *Masyarakat Desa di Indonesia Masa Kini*, Jakarta: Yayasan Badan Penerbit FE-UI.
- Lenski, Gerhard (1970), *Human Societies*, New York: McGraw-Hill.
- Lincoln, Yvonna S, dan Egon G Guba (1985), *Naturalistic Inquiry*, California: Sage Publication Ltd.
- Mantja, Lalu (1984), *Sumbawa di Masa Lalu: Suatu Tinjauan Sejarah*, Surabaya: Rinta.
- Marilyn, K Ruth (1974), *The Village Economies of Sasak Of Lombok: A Comparison of Three Indonesian Peasant Communities*, Michigan: UMI Dissertation Service, A Bell & Howell Company.
- Martin, Patricia Y dan Barry A Turner (1986), "Grounded Theory and Organizational Research", dalam *The Journal of Aplied Behavioural Science*, Vol. 22 No. 2:141-157.
- McClelland, D (1961), *The Achieving Society*, Priceton: D van Nostrand.
- Merton, Robert K (1968), *Social Theory and Social Structure*, New York: The Press Press.
- Morse, Jenie M (Ed, 1994), *Critical Issues in Qualitative Research Methods*, Thousand Oaks: Sage Publications.

- Munch, Richard (1989), "Code, Structure, and Action: Building a Theory of Structuration from a Parsons Point of View," dalam Turner, JH (Ed.), *Theory Building in Sociology*, California: Sage Publications.
- Mubyarto, dkk (1991), *Etos Kerja dan Kohesi Sosial : Masyarakat Sumba, Rote, Sabu dan Timor Propinsi Nusa Tenggara Timur*, Yogyakarta: P3PK - UGM.
- Myrdal, Gunnar (1968), *Asian Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations*, New York: Twentieth Century Fund.
- Nash, Manning (1965), *The Golden Road to Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott (1952), *The Social System*, London: Taristock Publications Ltd.
- (1960) *Structure and Process in Modern Societies*, New York: The Free Press.
- Pervin, Lawrence A (1984), *Personality: Theory and Research*, New York: John Wiley & Sons Inc.
- Popkin, SL (1979), *The Rational Peasant*, Berkley California: University of California Press.
- Powell, Douglas H (1983), *Undersanding Human Adjustment: Normal Adaptation Through the Life Cycle*, Boston: Little, Brown and Company.
- Quinn, James A (1963), *Sociology : A Systematic Analysis*, Philadelphia: JB Lippincott Company.
- Redfield, R (1941), *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1956) *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1953) *The Primitive World and Its Transformation*, New York: Cornell University Press.
- Richter Jr, M.N (1987), *Exploring Sociology*, Illinois: FE Peacock Publisher.
- Ritzer, George (1988), *Contemporary Sociological Theory*, New York: Alfred A Knopf.
- (1992), *Sociological Theory*, New York: McGraw-Hill.
- (1985) *Sosilologi Ilmu Pengetahuan Paradigma Ganda*, Jakarta: Rajawali Press.
- Rogers, Everet M (1969), *Modernazition Among Peasonts: The Impact of Communication*, New York: Holt, Rinehart and Winstons and Winstons Inc.

- (1988) *Social Change in Rural Societies*, Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall.
- Rosen, George (1975), *Peasant Society in A Changing Economy : Comparative Development in Southeast Asia and India*, Illinois: University of Illinois Press.
- Sahlins, Marshall (1971), "Tribal Economic" dalam Dalton, George (ed.), *Economic Development and Social Change*, New York: The Natural History Press.
- (1972) *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine.
- Scott, James C (1977), *The Moral Economy of the Peasant : Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haren: Yale University Press.
- (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resitance*, New Haven: Yale University Press.
- (1993), *Perlawanan Kaum Tani*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Shanin, T (1971), *Peasant and Peasant Socvieties*, Harmonds Worth: Penguin.
- Sherman, D George (1990), *Rice, Rupees, and Ritual: Economy and Society Among the Samosir Batak of Sumatera*, California: Stanford University Press.
- Smelser, Neil J (1971), "Mechanisms of Change and Adjusment to Change", dalam Dalton (Ed.), *Economic Development and social Change*, New York: The Natural History Press.
- Smelser, Neil J dan Warner, R Stephen (1976), *Sociological Theory : Historical and Formal*, Morristown NJ: General Learning Press.
- Spradley, James P (1979), *The Ethnographic Interview*, New York: Holt, Reinhart and Wiston.
- (1986) *Participant Observation*, New York: Holt, Reinhart and Wiston.
- (Ed.,1972), *Culture and Cognition: Rules, Maps, and Plans*, USA: Chandler Publishing Company.
- Shultz, Theodore W (1964), *Transforming Traditional Agriculture*, New York: Yale University Press.
- Strauss, Anselm dan Juliet Corbin (1990), *Basics of Qualitative Research : Grounded Theory Procedures and Techniques*, California: Sage Publications.
- Stern, Phyllis Noerager (1994), "Eroding Grounded Theory", dalam Morse, Jenice M (Ed.), *Critical Issues in Qualitative Research Methods*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Thompson, Michael beserta Richard Ellis dan Aaron Wildavsky (1990), *Cultural Theory*, Colorado: Westview Press.



- Trompenaars, Fons (1993), *Riding The Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*, London: Nicolas Brealey.
- Turner, Jonathan H (ed, 1989), *Theory Building in Sociology: Assesing Theoretical Cumuiation*, California: Sage Publications.
- Turner, Bryan S (1988), "Iaslam, Kapitalisme dan Tesis Weber", dalam Abdullah, Taudik (Ed.), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES.
- Vriers, E. de (1982), "Ilmu Ekonomi Pedesaan Bukan Barat", dalam Sajogyo (Ed.), *Bunga Rampai Perekonomian Desa*, Jakarta: Yayasan Argo Ekonomika
- Young, Frank W (1983), *Interdisciplinary Theories of Rural Development*, London: Jai Press Inc.
- Weber, Max (1958), *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*, Mew York: Charles Srinner's Sons.
- (1978) *Economy and Society : An outline of Interpretive Sociology*, Berkley: University of California Press.
- (1988:41-78) "Sekte-sekte Protestan dan Semangat Kapitalisme", dalam Abdullah, Taufik (ed.), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES.
- Wertheim, WF (1988), "Agama, Birokrasi dan Perkembangan Ekonomi", dalam Abdullah, Taufik (Ed.), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES.
- White, Benyamin (1976), "Population, Involution and Emplymnt in Rural Java", dalam Hansen, Gary (ed.), *Mimeographed Article Published in Agricultural Development in Indonesia*, N ew York: Cornell University Press.
- White, Leslie (1948), *The Science of Culture*, New York: Farrar, Staus & Giroux Inc.
- Williams, David C (1988), *Naturalistic Inquiry Materials*, Bandung: FPS IKIP BANDUNG.
- Wolf, Eric R (1985), *Petani: Suatu Tinjauan Antropologis*, Jakarta: Rajawali Press.
- Wong, Diana (1987), *Pesants in The Making: Malaysian's Green Revolution*, Singapore: Insititute of Southeast Asian Studies.
- Wuthnow, Robert, et.al. (1987), *Cultural Analysis: The Work of Peter L Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jurgen Habermas*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Yin, Robert K (1984), *Case Study Research : Design and Methods*, California: Sage Publications.

## LAMPIRAN 1: CONTOH CATATAN LAPANGAN

### HASIL WAWANCARA I PADA HALMAN

Kode: HW, HAM, 01

Halman, yang di masyarakat petani setempat dikenal sebagai petani pekerja keras dan berorientasi investasi (*kiak basangada*), pertama-tama menuturkan bagaimana keadaan dirinya ketika memulai hidup berumah tangga dengan istrinya, Daliah.

Dalam pengakuan Halman (di hadapan istrinya yang ikut hadir saat wawancara berlangsung), ia berasal dari keluarga kurang mampu secara ekonomi (*tau nonda*). Ayahnya, Bedu, di Kampung Poto termasuk salah seorang perintis tradisi bertani lahan kering (*gempang*) untuk ditanami kacang hijau, dengan jalan membuka hutan, yang lokasinya sekitar tujuh km dari kampung. Itu dilakukan dengan beberapa orang lain, seperti Demud, Talha, Ahid, Yudo, dan Tamal, yang kesemuanya tergolong kurang memadai luas sawah maupun kebunnya dibandingkan dengan petani-petani lain.

Karena berasal dari keluarga kurang mampu, ketika kawin dengan Dalia tahun 1953, Halman hanya membawa sebuah kopor berisi pakaian, sebuah parang, sebilah pisau, dan seekor kerbau betina muda (*nara*) ke lingkungan keluarga Dalia. Kerbau muda tersebut merupakan hasil jerih payah Halman sendiri, yang dibeli dari hasil panen tembakau pada lahan kering *Gempang Nunung*, tempat ia menumpang tanam tembakau semasa berstatus sebagai pemuda. Sedangkan istrinya, Dalia, berasal dari keluarga cukup mampu, dan karenanya bisa memperoleh warisan sawah sekitar satu hektar, ditambah sebidang kebun seluas kurang lebih 0,15 ha, dan selaku anak terakhir juga berhak (sebagai pewaris) rumah panggung yang ditinggalkan orangtuanya.

Latar belakang keluarga Halman yang kurang mampu, dan karena tak membawa "sejengkal" tanah pun ketika kawin dengan Dalia, konon pasangan suami istri (Halman-Dalia) ini sering mendengar sindiran yang bernada melecehkan (*ya capa'*) dari kalangan sanak famili Dalia. Salah satu sindiran yang oleh Dalia maupun Halman masih segar dalam ingatannya hingga sekarang adalah ungkapan paman Dalia, Ubud, yang menyatakan *ya mu turin ne ampa Lidia*, yang artinya "rupanya kamu, Dalia, akan turun tangga menginjakkan kaki ke tanah". Pernyataan tersebut, oleh Halman maupun Dalia dianggap sebagai lawan atau kebalikan dari ungkapan *tau no rik tana* (orang tak menginjakkan kaki ke tanah). Ungkapan yang disebutkan terakhir itu, *tau no rik tana*, biasanya dinyatakan sebagai perlambang dari keluarga kaya raya dan terhormat, yang karena limpahan kekayaan dan kehormatannya tak perlu lagi "jungkir balik" ke sana ke mari untuk mencukupi kebutuhan hidupnya sehari-hari. Mereka, Halman dan Dalia, merasa disindir sebagai orang yang keadaannya berkebalikan dengan *tau no rik tana*. Mereka merasa disindir bahwa kehidupan masa depannya akan penuh kesengsaraan.

Menurut Halman, yang dikuatkan oleh Dalia, sindiran tadi diterima dengan perasaan malu, yaitu merasa malu diremehkan orang (*kangila ya capa' ling tau*). Rasa malu ter-

sebut konon membuat suami istri ini merasa tertantang untuk membuktikan bahwa masa depan rumah tangganya tak akan sengsara.

Diceritakan oleh Halman, bahwa proses mencapai taraf hidup berkecukupan hingga keduanya (Halman dan Dalia) bisa menunaikan ibadah haji berlangsung perlahan, sedikit demi sedikit. Yang dianggap sebagai kunci ialah adanya niat untuk meningkatkan diri, dan adanya rasa *bagantuna* (semacam perasaan *eman*, Jawa). Ia mengilustrasikan pengalaman sukses awalnya sehingga bisa membeli kuda, dari hasil menjual jasa sebagai pemanjat pohon mangga yang hendak dipanen. Ia aktif menawarkan jasanya kepada pemilik mangga yang hendak dipanen, dan diniatkan supaya hasilnya berbekas, ada wujudnya yang berguna untuk jangka panjang (*ada kanadi*). Yang ditargetkan adalah membeli seekor kuda, sehingga tak lagi memikul barang dagangan bila hendak berjualan ke kota. Target tersebut ternyata berhasil, karena niat untuk mencapainya memang kuat, dan merasa sayang (*bagantuna*) bila hasil jerih payahnya dihaburkan hanya sekedar untuk *ade lebir luta* ("barang hancur lebur"), seperti makanan atau pakaian.

Kedua pegangan itulah yang dikatakan sebagai "kunci", yang sampai sekarang tetap dipegang teguh. Ditambahkan bahwa karena pegangan itu, ia tak gampang menjual harta benda berharga yang telah dipunyai, terkecuali untuk keperluan yang dinilainya jauh lebih berharga. Itu disebutnya dengan sikap *kekal*, yaitu kuat bertahan, tak gampang goyah oleh "godaan" untuk menghamburkan apa yang telah dipunyai.

Pada kesempatan wawancara tersebut, secara berkali-kali ia menyelipkan ungkapan:

*Ade nonda tu sangada*  
*Ade sedi tu sapeno*  
*Na peno tu gita, peno tu kabuk*

Artinya:

Yang belum dipunyai, usahakan supaya bisa dipunyai  
 Yang masih sedikit, diperbanyak  
 Jangan banyak dilihat, banyak dihabiskan

## LAMPIRAN 2: CONTOH KARTU KONSEP/KATEGORI

### BUDAYA KERJA KIAK Kartu Konsep (KK) 04

- (1) HW, MUD, 01: Mudis dikenal sebagai petani yang kaki dan tangannya tak mau menganggur (*tau nonda tedu ne ima*); ia bertani padi dan kedelai sawah, bertani kacang hijau *gempang*, beternak, berkebun, dan bertani *angkuk*; lokasi *gempang* Mudis sekitar 7 km dari kampung dan luasnya mencapai 3 ha, sementara sawahnya sekitar 2 ha; kebun dan *angkuk* lebih banyak ditekuni oleh mertua Mudis, yang juga tergolong *tau nonda tedu ne ima*, sekalipun usianya telah 70-an tahun.
- (2) HO, MUD, 01: Rumah Mudis berada pada deretan sebelah timur kampung Poto, di pinggir sungai. Pekarangan rumah Mudis (sekitar 70 meter persegi) terlihat dipagar kokoh, penuh dengan beragam jenis tanaman, di antaranya 6 rumpun pohon pisang, 1 pohon kelapa, 3 pohon mangga, 3 pohon sawo, 5 pohon srikaya, 1 pohon pepaya, 1 pohon jambu air, 3 pohon kelor; bagian tebing sungai dijadikan *angkuk*, penuh berisi sayur mayur, yaitu berisi terong, lombok, gambas, dan pari.
- (3) HO, HOC, 01: Kebun Hoce terletak 1,5 km dari Kampung Poto, dengan luas sekitar 0,25 ha. Kebun tersebut terlihat dipagari secara kokoh, dan tampak sebagai *keban lengkap* (kebun berisi berbagai jenis tanaman yang relatif lengkap, baik tanaman keras maupun musiman; juga berfungsi sebagai tempat beternak ayam kampung; *bale keban* (rumah kebun) terlihat rapih, terawat, dan di bawah kolongnya terikat 2 ekor anjing penjaga kebun.
- (4) HW, HOC, 01: Hoce lebih sering berada di kebun sehari-hari, malah kadang-kadang bermalam di kebun; hampir keseluruhan tanaman di kebunnya ditanam oleh Hoce sendiri; ia menekuni kebun agar tak menghabiskan beras/padi untuk berbagai keperluan sehari-hari; selain berkebun, ia juga bertani padi dan kedelai sawah, bertani kacang hijau *gempang*, berladang, dan beternak sapi, kerbau, kuda, dan ayam kampung.
- (5) HO, MUD, 02: Pematang sawah Mudis terlihat sepanjang kurang lebih 300 meter ditanami kacang panjang, dengan jumlah pohon sekitar 400-an; pada setiap tanaman kacang panjang, di sampingnya terpancang *turis* (setinggi kurang lebih 2 meter), tempat merambat kacang panjang. Tak tampak petani lain di sekitar petak sawah Mudis yang memanfaatkan pematang untuk bertanam kacang panjang seperti yang dilaku-

kan Mudis; beberapa pematang sawah yang lain memang tampak tanaman kacang panjang, namun jumlahnya hanya beberapa pohon saja.

- (6) HW, MUD, 02: Hampir seluruh sawah Mudis hasil jerih payah sendiri (hasil membeli); keseluruhan lahan *gempang* yang dipunyai juga hasil membeli; ia berangkat dari "nol", dari keluarga kurang mampu; hasil kacang hijau *gempang* digunakan untuk menyewa sawah atau membeli ternak (kerbau, sapi, atau kuda); ternak dijadikan "titian" sehingga akhirnya bisa membeli lahan pertanian, baik sawah maupun *gempang*; kunci keberhasilannya adalah kerja keras, dan *basangada* (mementingkan investasi).

Catatan:

HW = Hasil Wawancara

HO = Hasil Observasi

Masih banyak insiden lain tentang budaya kerja *kiak*, contoh tersebut hanya sampai insiden 6.

### Lampiran 3: Contoh Diagram *Display Data*

#### ORGANISASI EKONOMI KAUM TANI SUMBAWA

Jenis ekonomi	: Ekonomi petani
Orientasi produksi	: Kombinasi produksi subsisten dan produksi komoditas
Sumber subsistensi dan komoditas	:
* Utama	: Bertani (sawah, kebun, ladang, <i>angkuk, gempang</i> ), dan beternak hewan besar
* Skunder	: Industri kecil/kerajinan, perdagangan, pemanfaatan pekarangan, serta beternak hewan kecil dan sedang
* Tersier	: Ekstraksi hasil hutan, sungai, dan hasil alam lepas lainnya.
Pola akses pada tanah	:
* Hak pemilikan	: <i>Panising, beli, dan mungka</i>
* Hak penggarapan	: <i>Barenti, borok, dan gunyak</i>
Pola mata pekerjajaan	: Multiplisitas
Pola pembagian kerja	: Berdasarkan jenis kelamin, dan usia
Sumber tenaga kerja	: Keluarga dan nonkeluarga
Bentuk kompensasi tenaga kerja nonkeluarga:	
* Bayar tenaga (basiru)	
* Upah uang	
* Upah barang/innatura	
* Suguhan makanan	
Pola pertukaran ekonomi	:
* Inisiatif konsumen	: <i>Ngeneng, ngeneng tama', badaa, sole, tukar, dan beli</i>
* Inisiatif produsen	: <i>Sade, panulung, pungenong, besudeka, ulu', sekut, tukar, dan jual</i>
Tujuan surplus	:
* Bekal jaminan subsistensi	
* Bekal dana pengganti	
* Bekal kewajiban adat, agama, dan negara	
* Bekal dana investasi	
* Bekal dana pendidikan/sekolah anak	
* Bekal konsumsi benda prestise	
Tingkat teknologi	: sederhana, dengan mengandalkan energi manusia dan hewan
Skala usaha	: Umumnya kecil, namun hasilnya relatif mencukupi kebutuhan subsistensi rumah tangga
Pola interdependensi antarruang	:

Komunitas petani →

K o t a  
(Pusat perdagangan, pendidikan, dan pemerintahan) →

K o t a  
(Pusat industri, perdagangan, pendidikan, dan pemerintahan) →

## Lampiran 4: Contoh Memorandum Teoretis

### MENJADI KIAK BASANGADA MENURUT PELAKU YANG BERLATARBELAKANG LAPISAN ATAS Memo 04

Berdasarkan tema-tema yang terkandung dalam insiden 5, 8, 9, dan 12 pada kartu konsep 09, petani-petani *kiak basangada* yang berlatar belakang lapisan atas merasa bahwa dirinya "bukanlah apa-apa" di tengah sanak keluarga dekatnya yang jauh lebih berhasil dan terpandang. Meskipun, di tingkat lokal mereka itu sudah tergolong cukup kaya dan terpandang. Itu mengisyaratkan bahwa mereka lebih bercermin dan menempatkan psosisinya pada lingkaran sanak keluarganya sendiri sehingga dari situlah munculnya perasaan "underdog", yang pada gilirannya membangkitkan rasa iri dalam arti positif (*gantalo, kangenge*) terhadap sanak keluarganya yang dinilai jauh lebih terpandang. Hal tersebut ditransformasikan ke dalam wujud budaya kerja *kiak basangada*, yang diproyeksikan bisa mengangkat derajat dirinya ke tingkat yang lebih setara dalam lingkaran jajaran sanak keluarganya. Targetnya bisa naik haji, menyekolahkan anak-anaknya setinggi mungkin (dengan harapan bisa menjadi pegawai negeri), sementara aset ekonomi rumah tangganya juga semakin meningkat.

Suatu pertanyaan dapat diajukan, yaitu mengapa target mereka berkisar pada naik haji, kualifikasi sekolah anak, keberhasilan anak menjadi pegawai, dan keunggulan dalam kekayaan? Tema pada insiden 9 khususnya, mengisyaratkan bahwa "kopiiah putih" (status haji), tingkat sekolah anak, pekerjaan sebagai pegawai, dan kekayaan merupakan simbol keberhasilan yang bisa melambungkan status, derajat, dan martabat suatu keluarga. Bila demikian halnya, budaya kerja *kiak basangada* yang mereka tampilkan tak terlepas dari alasan status sosial. Mereka bekerja keras dan berorientasi investasi (*kiak basangada*) supaya bisa semakin kaya, yang dengan modal kekayaannya itu bisa semakin berpeluang mengakumulasi berbagai rupa lambang status yang diperlukan untuk "mengharumkan" derajat dan martabat (*mampis rungan*) keluarganya di khalayak ramai. Suatu isyarat bahwa kognisi sosial mereka bukan sekedar tertuju pada kenyamanan dan keterjaminan subsistensi, melainkan juga kepada keterhormatan, yang mepedulikan bagaimana orang lain memandang, menempatkan, dan memperlakukan dirinya di tengah masyarakat, termasuk oleh sanak keluarga dekatnya.

Bila memang benar demikian, ada kemungkinan corak kognisi sosial seseorang sebagai letak "kunci jawaban" dari pluralitas budaya kerja di masyarakat petani tempat penelitian ini.

**CATATAN:** *Ini memorandum teoretis tahap awal, disamping sejumlah memorandum teoretis lainnya. Pada proses penelitian lebih lanjut, ia tidak saja disintesis dengan sejumlah memo lain, tetapi juga diperkaya dengan sejumlah insiden baru sesuai dengan perkembangan data hasil penelitian; ia secara bertahap juga dimodifikasi ke tingkat abstraksi yang lebih tinggi, lebih-lebih bila hendak membangun suatu teori formal maupun substantif.*

## LAMPIRAN 5

## GLOSARIUM ISTILAH LOKAL

- Aco'** = bangga bercampur rasa memamerkan keunggulan dirinya
- Ada boat** = mempunyai hajat, seperti menyelenggarakan pesta /upacara perkawinan dan sebagainya.
- Ada ka pang Ala Tala** = ada izin (dari ) Allah SWT
- Ada ka suka Ala Tala** = ada perkenan Allah SWT
- Ada kanadi** = punya pangkat/jabatan; mempunyai manfaat nyata yang berjangka panjang.
- Ada krik** = memperoleh atau mendapat anugerah Tuhan
- Ade lebir luta'** = yang hancur lebur (barang habis)
- Ade siip rawi** = 1) yang pergi sore (denotatif); 2) Kebu-tuhan hidup riil sehari-hari (konotatif).
- Ade tu kakan** = yang kita makan
- Ade tu kenang** = yang kita pakai
- Ade tu perlu'** = yang kita perlukan
- Ade ya sio** = (pakaian) yang disimpan, dan baru dipakai pada acara-acara khusus seperti ketika pesta/upacara, atau bepergian ke kota.
- Ade ya usal** = (pakaian) yang dipakai sehari-hari.
- Ai** = air
- Akherat** = Akhirat
- Ala Tala** = Allah SWT
- Ala Tala ada pang kita** = Allah SWT terdapat pada diri kita
- Alu'** = oleh-oleh
- Ama krik selamat** = agar mendapat anugerah dan keselamatan
- Ama selamat** = agar mendapat keselamatan
- Angkuk** = lahan pertanian sepanjang tebing sungai;  
barangkuk = menggarap *angkuk*
- Ano rawi** = bagian (sebelah) barat
- Ano siip** = bagian (sebelah) timur
- Antap** = kacang hijau
- Ate** = hati
- Ate tleko** = hati nurani
- Baca meraj** = membaca kitab yang mengisah peristiwa Isra' Mi'raj secara terinci
- Badea** = meminta sumbangan bahan pangan dengan membawa oleh-oleh sekedarnya.
- Bagaya** = bergaya
- Bagempang** = menggarap lahan gempang
- Bagesa'** = membuat yang mengundang gelak tawa
- Bakalako** = bermanfaat atau berguna



- Bakeban** = berkebun  
**Bakentan ate ko Nenek** = hatinya melekat dengan Tuhan  
**Balawas** = melantunkan syair khas Sumbawa (*lawas*).  
**Bale** = rumah  
**Bale batu** = rumah tembok  
**Bale keban** = gubug di kebun  
**Bale panggung** = rumah panggung  
**Bale para** = rumah tangga  
**Balio balasa** = bertengkar (tidak rukun dan damai)  
**Balit** = musim kemarau  
**Balong** = bagus, baik, elok  
**Balong ate** = berhati baik//mulia **Balong mate** = mati atau akhir hidupnya baik  
**Barangkuk** = menggarap lahan angkuk  
**Barat** = musim penghujan  
**Barungan** = termashur (menjadi buah bibir)  
**baruntir** = berbukit  
**Basabowe** = habis-habisan (bersungguh-sungguh)  
**Basangada** = berorientasi investasi  
**Basanyaman** = bersenang-senang (memuaskan diri)  
**Basiru** = kompensasi tenaga dibayar dengan tenaga ("arisan tenaga")  
**Bate** = clurit bergagang panjang  
**Batupang** = bergerombol-gerombol  
**Belas** = riak permukaan air karena gerakan ikan  
**Bau batempu ke dengan** = bisa berperanserta dengan orang lain  
**Bau marua dengan** = bisa setara dengan orang lain  
**Bau tama baris** = bisa "masuk barisan" (setara kemampuan dengan orang lain)  
**Bede** = tikar berukuran lebar yang terbuat dari rotan  
**Bedug** = bedug  
**Berang** = parang  
**Besir tian** = kenyang  
**Bingkung** = pacul  
**Boas** = tak senonoh  
**Boat** = kerja; **boat iwit** = kegiatan kerja; **enti boat** = mengerjakan suatu pekerjaan  
**Boat aji ko Nenek** = kerja penyembahan Tuhan  
**Boat desa darat** = kerja bagi kepentingan umum/masyarakat  
**Boat kabalong** = perbuatan mengandung kebajikan  
**Boat katelas bale para** = kerja bagi kehidupan rumah tangga  
**Boat mate** = pesta/upacara yang terkait dengan peristiwa kematian  
**Boat ode** = pesta/upacara yang sederhana  
**Boat rea/rango** = pesta/upacara secara besar-besaran  
**Boat telas** = pesta/upacara yang sifatnya duniawai

- Bongkas** = bocor
- Bongkas panungkas uma** = 1) bocor saluran air sawah (denotatif); 2) menipis atau kehabisan persediaan beras/padi (konotatif)
- Borok uma** = menyewa tanah
- Brang** = sungai
- Buin** = sumur
- Buya krik selamat** = mencari anugerah dan keselamatan
- Cemir** = perbuatan tak sopan (kurang beradab)
- Dengan** = teman atau orang lain
- Desa** = desa
- Desa darat (kata majemuk)** = desa
- Dining glepir** = dinding (anyaman bambu) kualitas halus
- Dining sawai** = dinding (anyaman bambu) kualitas kasar
- Duan** = keponakan
- Ende** = paman yang usianya lebih muda dari ayah/ibu ego (*pak lek Jawa*)
- Enti boat** = mengerjakan suatu pekerjaan; mempunyai hajat, seperti mengawinkan anak, dan sebagainya.
- Enti lapan senga (atau enti reban lapan)** = memperbaiki aliran di awal musim penghujan (sesuai jatah masing-masing orang).
- Enti pagar orong** = memperbaiki pagar keliling areal persawahan diawal musim penghujan (sesuai jatah masing-masing orang)
- Enti uma** = Menguasai suatu sawah sebagai barang gadaian
- Ereng dadi tiu** = 1) bagian sungai yang semula dangkal berubah menjadi tempat lebar dan dalam airnya (denotatif); 2) orang yang semula miskin berubah menjadi kaya raya.
- Eya'** = paman yang usianya lebih tua dari ayah/ibu ego (*pak de, Jawa*).
- Gamporo** = penuh kegembiraan dan kebanggaan atas suatu keberhasilan
- Gantalo** = iri dalam arti positif
- Gegan ko boat** = tekun, bersungguh-sungguh terhadap kerja
- Gempang** = tegalan di sekitar lereng gunung untuk ditanami kacang hijau, dan tak dipagari secara permanen
- Glepir** = gedeg halus
- Godong** = daun
- Goleng** = timbunan batang dan ranting kayu berduri sekeliling *gempang* (dari limbah tebasan) yang berfungsi sebagai pagar penunjang musim tanam
- Gunya' uma** = menyewa tanah
- Ila'** = malu
- Ila' boat lenge** = malu berbuat jelek
- Ila' boat no dadi** = malu suatu rencana tak berhasil
- Ila' diri** = malu pada diri sendiri
- Ila' ya cepa' ling tau** = malu diremehkan (dilecehkan) orang

- Ila' ya sanonda rasa ling tau** = mau tak dihargai orang
- Ina** = Ibu
- Jambarai** = sayur
- Jambarai kele** = sayur kelor
- Jangan** = ikan
- Jngan kakan** = penganan
- Jangi** = nasib
- Jango** = mengunjungi
- Jaran** = kuda
- Ka pang Ala Tala** = Dari (pemberian) Allah SWT
- Ka suka Ala Tala** = Kehendak Allah SWT
- Kabuk** = hamburan
- Kameras** = 1) gentongan tempat menyimpan beras (denotatif); 2) simbol pemilikan lahan pertanian (sawah)
- Kameri kamore** = suka ria, tau suka cita
- Kangenge** = tergiur
- Kangenge ke dengan** = tergiur ingin mencapai yang diperoleh orang lain
- Kapia puti** = 1) kopiah putih (denotatif); 2) berstatus haji (konotatif).
- Karante** = pembicaraan; kata hikmah
- Keban** = kebun
- Keban angkum** (kata majemuk) = kebun
- Keban goro** = kebun kosong
- Keban lengkap** = kebun berisi tanaman nonpadi yang relatif lengkap
- Keban talo** = kebun terlantar
- Kebo** = kerbau
- Kebo jaran** = kerbau kuda (hewan ternak besar)
- Kiak** = bersungguh-sungguh bekerja optimal dalam memanfaatkan sumber daya produksi yang dipunyai.
- Kre lamung** = pakaian
- Krik** = mendapat anugerah Tuhan **Krik selamat** = mendapat anugerah dan keselamatan
- Kuat** = kuat
- Kawa** = betah, tahan, kopi
- Kuat dangan berang** = 1) kuat gagang pegangan parang (denotatif); 2) laki-laki pekerja keras dan tekun (konotatif)
- Kuat dangan senuk** = 1) kuat gagang sendok nasi (denotatif); 2) perempuan yang trampil dan rajin kerja kerumahtanggaan.
- Lading** = pisau
- Ladingkong** = sabit
- Lamin ada jangi pang Ala Tala** = bila ada nasib (dari) Allah Swt
- Lamin ada ka pang Ala Tala** = bila ada izin (dari) Allah SWT
- Lamin ada kasuka Ada tala** = bila ada perkenan Allah SWT

- Lamin sa krik tau Ala Tala** = bila Allah SWT menganugerahi kita  
**Lamin suka Ala Tala** = bila Allah SWT menghendaki  
**Langan ina** = garis keturunan dari pihak ibu  
**Langan maming** = garis keturunan dari pihak ayah  
**Lapan** = selokan irigasi  
**Lar** = padang rumput tempat mengkal hewan lepas  
**Lawas** = syair khas Sumbawa  
**Lemang** = malas  
**Lenge** = jelek, buruk  
**Lengkap** = lengkap  
**Loto** = beras  
**Loka** = tua  
**Mali'** = tertimpa bencana sebagai akibat (balasan) setimpal atas perbuatan jelek kepada orang lain  
**Maming** = ayah  
**Maras** = terasa indah dan mengasyikkan di hati  
**Marua** = menyerupai  
**Marua dengan** = setara (menyerupai orang lain)  
**Marawu** = Berladang  
**Marunang** = nyata dihadapan mata  
**Mata ramai** = "pesta" potong padi  
**Mate** = mati (meninggal)  
**Maung mawa** = hasil mencari nafkah  
**Me ai** = makanan dan minuman (pangan)  
**Me ling Ala Tala** = apa kata Allah SWT (bergantung kehendak Allah SWT)  
**Me ling kita** = apa kata kita (tergantung diri kita)  
**Me ling ujan ai** = apa kata hujan/air (bergantung kondisi hujan/air)  
**Meli** = membeli  
**Mido** = obat  
**Monyeng** = keranjang tempat ikan  
**Mungka** = membuka lahan pertanian baru  
**Munit** = peringatan Maulud Nabi Muhammad SAW  
**Nalu** = ternak jantan berusia muda  
**Nambang** = jual jasa membajak sawah  
**Nyawit** = menabut bibit  
**Nan mo rua jangi** = itu sudah menjadi ketentuan nasib  
**Nan mo rua ka pang Ala Tala** = itu sudah ketentuan (dari) Allah SWT  
**Nara** = ternak betina berusia muda  
**Ne Beang** = Sang Empunya  
**Ne guru** = pak guru seni baca Al-Qur'an dalam masyarakat. **Ngaji** = membaca Al-Qur'an

- Ngaji ngetan** = menekuni seni baca Al-Qur'an  
**Nganyuk** = membeli barang ke produsen untuk dijual kembali ke tempat lain  
**Ngaro** = menumpang  
**Ngayo** = ikut (berpartisipasi) dalam suatu kegiatan secara sukarela  
**Ngekang** = berkiprah penuh  
**Ngene** = bertani  
**Ngeneng** = bertamu  
**Ngeneng Tama'** = meminta suatu barang dengan memberikan imbalan harga (pembayaran) sekedarnya  
**Nglabo** = boros  
**Ngumang** = menghibur pengunjung kerapan kerbau dengan melantunkan syair khas Sumbawa  
**No roa tedu ne ima** = kaki dan tangannya tak mau menganggur  
**No roa tu sangalawir** = tak boleh dibebaskan sembarang tempat  
**No to'** = tak tahu, tak mengerti, tak sabar, atau tak terampil  
**Noga rangala** = alat bajak  
**Nonda ade no ke pipis** = apapun pakai uang  
**Nonda ade no roa dadi pipis** = apapun bisa jadi uang  
**Nonda ade tu palar** = tak ada yang bisa diandalkan  
**Nonda ade ya pato'** = tak tahu apa-apa  
**Nonda dengan tu santaning** = tak sebanding dengan apapun dalam hal apapun  
**Nonda pang nonda** = niscaya berada dimanapun dan kapanpun  
**Nonda sipi** = tak akan meleset (senantiasa benar adanya)  
**Nonda slamat** = tak memperoleh keselamatan  
**No setepang diri ko boat** = merasa tak pantas melibatkan diri pada pekerjaan besar  
**Nonda tedu ne ima** = kaki tangan tak kenal menganggur  
**Nyaman nyawe** = kehidupan material yang nyaman dan berkecukupan  
**Nyir tama telu** = 1) tiga buah kelapa menyatu menjadi satu (denotatif); 2) manusia paripurna yang menguasai tiga kompetensi budaya sekaligus, yaitu piawai dalam seni baca Al-Qur'an (*ngaji*), seni rebana khas Sumbawa (*ratib*), dan seni bersyair khas Sumbawa (*balawas*)  
**Ode** = kecil  
**Olat** = gunung  
**Orong** = areal persawahan  
**Ota-ota** = santai, tak seberapa serius  
**Pade** = padi  
**Pangentan** = pengganti (mandataris)  
**Pakalu** = gaya  
**Palangan** = perjalanan  
**Pamendi** = belas kasihan  
**Pameri** = kegiatan yang bersifat minat atau hobi

- Pamipis** = alat tradisional penggilingan tebu  
**Panas polas** = jahil (berbuat menyimpang norma)  
**Pang nyang-nyang** = tak berubah, tetap seperti semula ("jalan di tempat")  
**Pangkali** = tembilang  
**Panising** = warisan  
**Panulung** = sumbangan tanda kepedulian (partisipasi)  
**Panungkas uma** = penutup aliran masing-masing petak sawah  
**Papin** = kakek/nenek  
**Papu** = cucu  
**Parenti** = pegangan, pendirian, atau prinsip  
**Parenti telas** = pegangan hidup  
**Paruak** = jalan mendaki  
**Patu tua** = tekun dan bersungguh-sungguh  
**Pegar** = pacu  
**Peno** = banyak  
**Peti besi** = kopor yang terbuat dari besi  
**Pipis** = uang  
**Puak** = 1) banyak nasi dalam genggamannya sewaktu makan (denotatif); 2) besar atau banyaknya kebutuhan hidup (konotatif)  
**Ramagan sembahyang** = sesuai pola dasar sholat  
**Ramang** = jalan lempar (alat penangkapan ikan)  
**Rangala** = alat bajak  
**Ratib** = kesenian rebana khas Sumbawa  
**Rawu** = ladang  
**Rango** = besar, luas  
**Rea** = besar  
**Reban** = Dam  
**Rebong** = tunas muda bambu  
**Rempong purang** = 1) tepang rumpun pohon (denotatif); menjual atau menghabiskan sumber penghasilan seperti sawah, kebun, dan sebagainya (konotatif)  
**Riam remo** = hidup rukun dan damai  
**Rinum** = pagi sehabis sholat subuh  
**Romong** = bakul tertutup (tempat nasi) yang terbuat dari anyaman bambu  
**Sade** = memberikan suatu barang untuk ikut "dicicipi" orang lain  
**Sadeka** = bersedekah (selamatan)  
**Sakeco** = seni suara khas Sumbawa  
**Salaki** = laki-laki  
**Saling angkat** = saling menunjang satu sama lain  
**saling samogang** = saling meringankan beban satu sama lain  
**Saling ene** = saling mengunjungi (bertamu) sehari-hari  
**Saling jango** = saling menjenguk (bila ada yang sakit)

- Saling nong** = saing melayat (bila ada kematian)
- Saling sanyaman ate** = saling menyenangkan hati
- Saling satungku** = saling mendekatkan ikatan kekerabatan dengan jalan ikatan perkawinan antar sanak famili sendiri.
- Saling tulung** = saling menolong
- Santek** = sirap bambu
- Sarua antap sarua loto** = 10 satu takar kacang hijau , satu takar besar (denotatif); baur antara informasi yang benar dan yang bohong.
- Sawai** = perempuan
- Sedi** = sakit
- Sekat** = Zakat
- Sekat pikir tangar** = sempit wawasan pemikiran
- Sembayang no putis** = sholat yang tiada putus (sepanjang waktu)
- Senap semung** = hati tenteram dan terasa dekat dengan Tuhan
- Senga** = aliran irigasi tertier
- Slamat** = keselamatan
- Tali ontar telu** = tali berpilin tiga
- Tananang tau Samawa** = seluk beluk (jati diri) orang Sumbawa
- Tau = orang**
- Tau ada** = orang punya (berada)
- Tau ada kanadi** = orang berkedudukan
- Tau biasa** = rakyat biasa
- Tau karepan** = orang terkedepankan
- Tau no rik tana** = 1) orang yang tak menginjakkan kaki ketanah (denotatif); 2) orang yang membantingtulung untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarganya sehari-hari
- Tau nonda** = orang tak punya (miskin)
- Tau nonda kanadi** = orang bisa (tak mempunyai pangkat/jabatan)
- Tau ode** = orang kecil, atau orang yang usianya lebih muda
- Tau pore** = 1) orang padat berisi (denotatif); orang kaya (konotatif)
- Tau rea/rango** = orang besar, atau orang yang lebih tua usianya
- Tau tu bonga'** = orang yang dijadikan suri tauladan
- Tau tu pati' ling** = orang yang dituruti kehendaknya
- Tau sapurang** = orang satu rumpun
- Tiu dedi ereng** = 1) bagian sungai yang lebar dan airnya dalam berubah menjadi tempat aliran air yang dangkal (denotatif); 2) orang yang semula kaya raya berubah menjadi miskin
- To'** = tahu, terampil, cerdas, sadar
- Tokal keluarga** = musyawarah antarsanak keluarga untuk menanggung bersama beban biaya suatu hajat (pesta/upacara)
- Tumpil otak** = tumpuk kemampuan otak (akal pikiran)
- Tutu' ke boat** = bersungguh-sungguh terhadap kerja

**Ulin kebo jaran** = kuli dari kerbau dan kuda yang ditenak

**Ulu no batal** = wudlu tanpa batal (senantiasa dalam keadaan suci lahir dan batin sepanjang waktu)

**Uma** = sawah

**Uma tana** (kata majemuk) = sawah