



ELITE LOKAL DAN PERAMPASAN MODERNITAS: KASUS DI SUMBA TIMUR

Y. Argo Twikromo



**ELITE LOKAL DAN PERAMPASAN
MODERNITAS:
KASUS DI SUMBA TIMUR**



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh atau sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

© Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang No. 28 Tahun 2014

All Rights Reserved

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ELITE LOKAL DAN PERAMPASAN MODERNITAS: KASUS DI SUMBA TIMUR

Y. Argo Twikromo



Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

© 2022 Y. Argo Twikromo

Katalog dalam Terbitan (KDT)

Elite Lokal dan Perampasan Modernitas: Kasus di Sumba Timur/Y. Argo Twikromo–Jakarta:
Penerbit BRIN, 2022.

xvI hlm. + 258 hlm.; 14,8 × 21 cm

ISBN 978-623-7425-77-9 (*e-book*)

1. Komunitas Lokal
2. Antropologi Budaya
3. Nusa Tenggara Timur.

307

Copy editor : Sarah Fairuz
Proofreader : Prapti Sasiwi & Dhevi E. I. R. Mahelingga
Penata isi : Rahma Hilma Taslima
Desainer sampul : S. Imam Setyawan

Cetakan pertama : Agustus 2022



Diterbitkan oleh:

Penerbit BRIN

Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah

Gedung B.J. Habibie, Jln. M.H. Thamrin No. 8,

Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,

Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340

Whatsapp: 0811-8612-369

E-mail: penerbit@brin.go.id

Website: penerbit.brin.go.id

 PenerbitBRIN

 Penerbit_BRIN

 penerbit_brin

Buku ini merupakan karya buku yang terpilih dalam Program Akuisisi Pengetahuan Lokal Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah, Badan Riset dan Inovasi Nasional.



Karya ini dilisensikan di bawah Lisensi Internasional Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0.

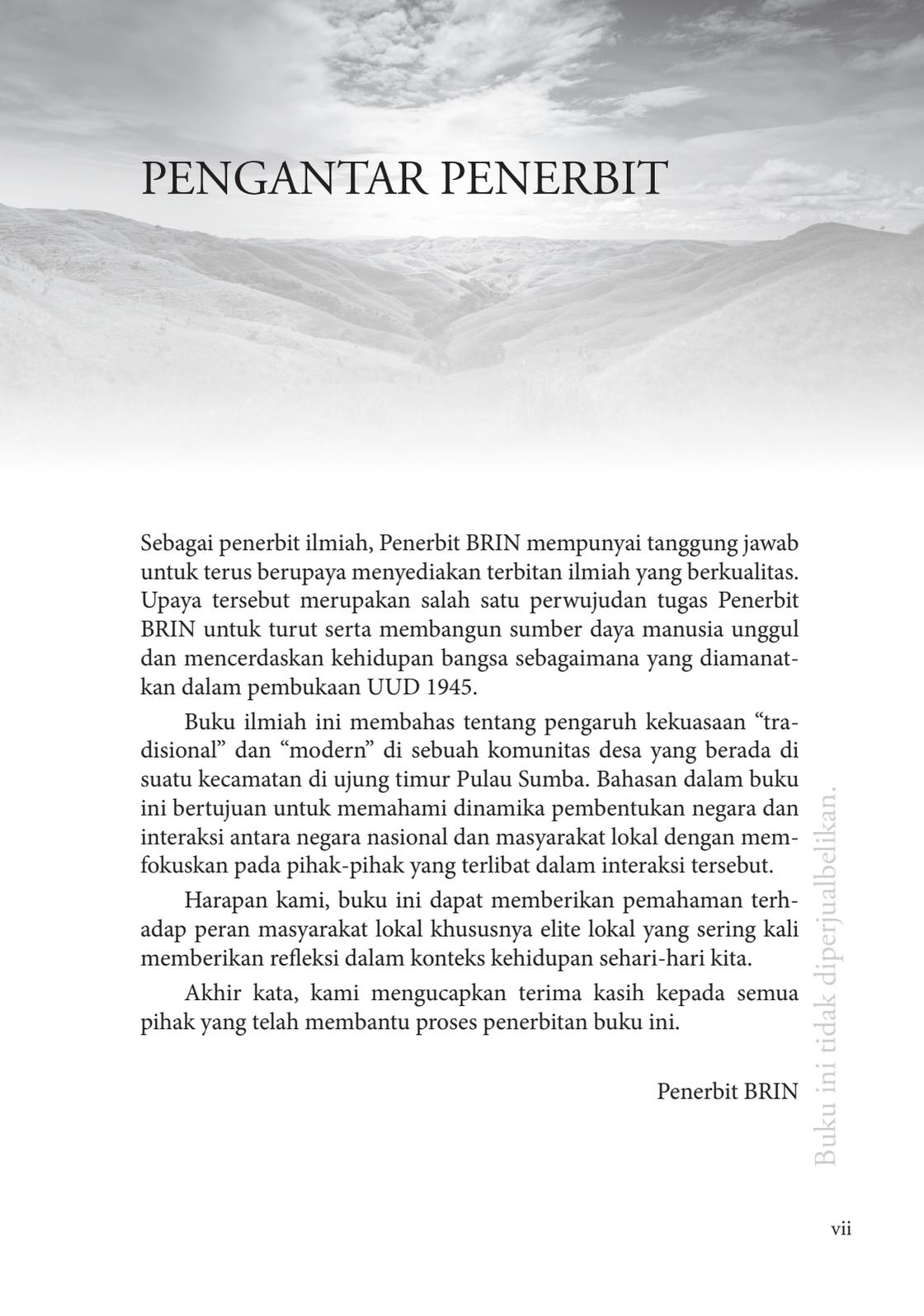
Buku ini tidak diperjualbelikan.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENERBIT	vii
PRAKATA	ix
BAB 1 KOMUNITAS LOKAL DAN NEGARA.....	1
A. Kebijakan Pemerintah secara Umum	8
B. Respons terhadap Perbedaan: Politik Homogenisasi	18
C. Posisi Para Elite Lokal.....	21
D. Sekilas Perbincangan tentang Sumba	30
E. Strukturisasi Buku	35
BAB 2 GERAK-GERIK KAMUTUK: ALAM DAN MASYARAKAT DI UJUNG TIMUR SUMBA	39
A. Aktivitas-Aktivitas Perekonomian	50
B. Hewan	54
C. <i>Maramba</i> dan <i>Ata</i>	60
D. Kisah Asal Usul yang Diperebutkan	66
E. Agama “Lokal” di Persimpangan Jalan	72
F. Kepemimpinan di Kamutuk.....	77
G. Kesimpulan.....	80

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 3 PERUBAHAN DI KAMUTUK	83
A. Kekuatan Eksternal	85
B. Kekuatan-Kekuatan Responsif.....	101
C. Pengaruh terhadap Stratifikasi Sosial	113
D. Kesimpulan.....	114
BAB 4 MENGINKORPORASI PEMERINTAHAN LOKAL	117
A. Sejarah Interferensi Negara	121
B. Menegosiasikan Kekuasaan.....	133
C. Kesempatan-Kesempatan untuk Bermanuver	143
D. Hierarki Modern dan Tradisional yang Berlaku	150
E. Kesimpulan.....	155
BAB 5 PENYEROBOTAN KEBIJAKAN-KEBIJAKAN NASIONAL OLEH ELITE LOKAL	157
A. Aksi-Aksi Kepemimpinan.....	161
B. Bekerja Sama dengan Pemerintah.....	169
C. Menjaga agar Kaum <i>Ata</i> Tetap pada Tempatnya	177
D. Kohesi dan Konflik Internal.....	184
E. Kesimpulan.....	188
BAB 6 MEREKA YANG DITINGGALKAN: NASIB DAN GERAK-GERIK KAUM ATA	193
A. Ketergantungan Vertikal: Ideologi dan Realitas.....	194
B. Aksi-Aksi Resistansi.....	208
C. Kesimpulan.....	217
BAB 7 EPILOG.....	219
DAFTAR PUSTAKA	227
GLOSARIUM	239
LAMPIRAN	249
INDEKS	253
BIOGRAFI PENULIS	257



PENGANTAR PENERBIT

Sebagai penerbit ilmiah, Penerbit BRIN mempunyai tanggung jawab untuk terus berupaya menyediakan terbitan ilmiah yang berkualitas. Upaya tersebut merupakan salah satu perwujudan tugas Penerbit BRIN untuk turut serta membangun sumber daya manusia unggul dan mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana yang diamanatkan dalam pembukaan UUD 1945.

Buku ilmiah ini membahas tentang pengaruh kekuasaan “tradisional” dan “modern” di sebuah komunitas desa yang berada di suatu kecamatan di ujung timur Pulau Sumba. Bahasan dalam buku ini bertujuan untuk memahami dinamika pembentukan negara dan interaksi antara negara nasional dan masyarakat lokal dengan memfokuskan pada pihak-pihak yang terlibat dalam interaksi tersebut.

Harapan kami, buku ini dapat memberikan pemahaman terhadap peran masyarakat lokal khususnya elite lokal yang sering kali memberikan refleksi dalam konteks kehidupan sehari-hari kita.

Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu proses penerbitan buku ini.

Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

PRAKATA

Sebagai seorang peneliti dari Jawa, saya tertarik untuk melakukan riset di luar Jawa—terutama di bagian timur Indonesia—dan menitikberatkan pembahasan pada strategi-strategi yang diambil elite lokal dalam menyikapi posisi mereka di pertalian antara komunitas lokal dan kebijakan pemerintah. Setelah mendapatkan gambaran tentang kenyataan di lapangan, saya kemudian memutuskan untuk melakukan “penceburan diri” di sebuah komunitas desa yang berada di suatu kecamatan di ujung timur Pulau Sumba.

Ketika pertama kali menginjakkan kaki di Kamutuk (*pseudonim*) bulan Januari 2002 dalam rangka penjajakan awal selama kurang lebih dua minggu, saya mengutarakan keinginan saya kepada pejabat pemerintah dan tokoh setempat bahwa saya ingin belajar mengenai adat, kebudayaan, dan kehidupan masyarakat di Kamutuk. Mereka justru bertanya pada saya, “Kenapa anda memilih Kamutuk untuk dipelajari? Mengapa bukan Prailiu, Umalulu, Rindi, Nggongi, *Paraingu*¹ Kareha atau Kapundu? Jika anda ingin mempelajari adat orang Sumba semestinya anda memilih salah satu di antara daerah itu. Kamutuk tidak cocok untuk mempelajari adat Sumba.” Sebenarnya, fokus bahasan yang ingin saya pahami bukanlah semata-mata tentang adat Sumba. Bahasan buku ini memang semestinya dilakukan

¹ *Paraingu* adalah permukiman tradisional atau kampung.

di sebuah daerah yang relatif “jauh,” baik dari pengaruh kekuasaan “tradisional” maupun “modern.” Kamutuk tidak berada di wilayah yang dianggap sebagai pusat pengaruh “tradisional” di Sumba dan tempat ini berada 106 km sebelah timur Waingapu, dengan kata lain, jauh dari pusat pemerintahan “modern.”

Selama persinggahan pertama di ujung paling timur Sumba itu, saya kaget melihat kehadiran teknologi canggih di sana, termasuk parabola untuk menangkap siaran televisi dari Jakarta. Sebelumnya saya membayangkan bahwa teknologi modern hanya akan ada di ibu kota kabupaten, Waingapu dan belum sampai di Kamutuk, lokasi dan kehidupan yang ingin saya pahami. Barangkali adalah lazim bagi mereka (para akademisi) yang tinggal di pusat pemerintahan di Jawa untuk membangun imaji bahwa tempat-tempat yang jauh, belum tersentuh oleh teknologi canggih dan membingkai narasinya menjadi “cerita-cerita tentang kehidupan tradisional di pulau-pulau terpencil.”

Saya menumpang tinggal di rumah seorang mantan Kepala Desa Kamutuk yang masih punya pengaruh di komunitas tersebut. Saya diundang untuk tinggal di rumahnya pada persinggahan pertama saya di desa. Seorang pegawai kecamatan mendukung inisiatif sang mantan kepala desa—begitu juga beberapa orang tetangganya—sebab menurutnya keberadaan saya di tengah keluarga sang mantan kepala desa akan sangat membantu langkah dan kerja saya dalam memahami kehidupan masyarakat. Saya tidak punya pilihan lain ketika itu, kecuali menerima undangannya.

Tentu saja banyak kemudahan yang saya dapatkan dengan tinggal di rumah seorang tokoh lokal berpengaruh di sebuah daerah yang belum pernah saya datangi sebelumnya ketika saya mulai menetap dan tinggal di kampung Kamutuk bulan Agustus 2002. Di awal, saya diterima sebagai “tamu” dan di kemudian hari saya merasa dianggap sebagai “anak.” Ini cukup berpengaruh pada aktivitas dan langkah kerja saya. Sekitar dua bulan, saya hampir selalu ditemani oleh seorang cucu atau salah satu dari *ata* (“budak”) dari tuan rumah saya. Posisi saya sebagai “anak” angkat tak hanya membuat saya menjadi “bangsawan,” namun juga menjadi “anggota” dari klan tuan rumah



saya. Pada masa-masa awal “penceburan diri” saya dalam kehidupan setempat, posisi ini menciptakan pembatas yang menghalangi saya untuk menjalin relasi dengan kelompok-kelompok sosial lain di sana. Namun, ini hanya salah satu dari pelbagai persoalan yang nantinya akan saya hadapi selama pendekatan dan langkah kerja saya selanjutnya.

Cerita di atas hanya sebagian kecil saja dari awal riset panjang yang saya lakukan. Satu per satu segala tanda tanya terjawab dan saya pahami, kemudian pertanyaan-pertanyaan baru pun bermunculan. Selama satu tahun, saya tenggelam dalam riset di Kamutuk. Semasa itu pula saya hidup bersama warga desa untuk ikut berpartisipasi dalam kehidupan mereka dan belajar banyak sekali hal baru. Adakalanya saya hampir menyerah dan ada masanya saya merasa lelah, namun saya selalu berkomitmen untuk menyelesaikan perjalanan yang menantang secara fisik, intelektual, dan emosional itu.

Bahasan dalam buku ini bertujuan untuk memahami dinamika pembentukan negara dan interaksi antara negara nasional dan masyarakat lokal dengan memfokuskan pada agen-agen yang terlibat dalam interaksi tersebut. Sementara sebagian besar fokus bahasan dalam bidang ini menganalisa peran birokrasi pemerintahan dan kebijakan nasional, saya memfokuskan pada peran masyarakat lokal, khususnya pelaku utama yang bermain dalam latar ini, yaitu elite lokal. Dalam konteks ini, nama para informan dan tokoh yang saat berlangsungnya proses “penceburan diri” dalam kehidupan masyarakat ini masih hidup dan sengaja disamarkan (*pseudonim*), kecuali para pejabat dan tokoh publik di tingkat kabupaten.

Selama bertahun-tahun telah dibayangkan bahwa negara modern, khususnya negara pascakolonial, cukup kuat untuk melepaskan otonomi budaya dan politik dari masyarakat kecil atau sering disebut masyarakat “tradisional” dalam batasan-batasan nasional mereka. Akan tetapi, sejarah akhir-akhir ini telah mengajarkan kepada kita bahwa banyak masyarakat menunjukkan suatu gaya pegas luar biasa melawan intervensi dan tekanan dari luar yang ingin melepaskan otonomi mereka, tidak perlu melalui oposisi langsung terhadap negara, tetapi sering melalui manipulasi cerdas hubungan

pribadi dengan pegawai pemerintah di tingkat regional dan lokal. Dalam beberapa hal, negara nasional modern telah memperkuat, bukannya memperlumah, struktur kekuasaan lokal "tradisional" seperti pemegang kekuasaan lokal dapat menemukan suatu kompromi dengan birokrasi negara regional, seperti halnya dengan institusi dan ideologi "modern" lain yang hadir dalam masyarakat lokal dari waktu ke waktu.

Banyak sekali pihak yang membantu saya selama proses "penceburan diri" dalam kehidupan masyarakat. Terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada Alm. Prof. Dr. Frans Hüsken (promotor), Prof. Dr. PM Laksono (kopromotor), dan Dr. Ir. J.A.C. Vel (kopromotor) yang telah memeriksa naskah saya dengan teliti, membantu saya merumuskan pertanyaan-pertanyaan dan berbagi gagasan, memotivasi dan menyemangati saya untuk tetap berkonsentrasi pada tugas-tugas yang ada di depan mata yang pesan-pesan mengejutkannya selalu berhasil memberikan inspirasi yang sangat bermanfaat bagi proses penyelesaian naskah ini. Rasa hormat dan terima kasih juga saya haturkan kepada komisi penilai naskah dan penguji disertasi (Prof. Dr. A.P. Borsboom, Dr. Nico L. Kana, dan Dr. G. Persoon), serta para penguji disertasi yang lain. Terima kasih juga kepada *Netherlands Foundation for the Advancement of Tropical Research* (NWO-WOTRO) yang telah mendanai kerja lapangan ini melalui beasiswa. Limpahan terima kasih tak terhingga terukir kepada Departemen Anthropology and Development Studies, Radboud Universiteit Nijmegen, Belanda sebagai tempat "pergulatan" dan tempat studi saya yang tak akan pernah terlupakan. Saya juga berterima kasih pada Universitas Atma Jaya Yogyakarta yang telah memberikan saya dukungan dan mengizinkan saya untuk menempuh studi di Nijmegen. Terima kasih atas segalanya.

Saya tidak akan pernah melupakan keramahan dan kebaikan teman-teman di Nijmegen dan Amsterdam—Pujo Semedi, Huub de Jonge, Made Kutaneegara, dan Erwan Purwanto. Persahabatan dan dukungan mereka membantu saya melewati hari-hari saat jauh dari rumah dan keluarga. Terima kasih yang sedalam-dalamnya.

Teman-teman dan kolega di Kota Nijmegen yang mengagumkan juga telah berbaik hati meluangkan waktu untuk memberikan komentar-komentar kritis, terutama di masa-masa awal pengerjaan naskah ini. Atas persahabatan dan komentar-komentar kritis tersebut, saya berterima kasih pada Sukamdi, Alm. Iqbal Djajadi, Agus Indiyanto, Gerben, dan Edwin. Terima kasih juga untuk *Mevrouw* Ricky Breedveld atas bantuan-bantuan administratif selama saya tinggal di Nijmegen, juga kepada Mas Dion dan keluarga, Gus, Alm. Dick, Sonya, Alm. Betty, Reinalda, Monica dan keluarga atas persahabatan yang telah diberikan.

Mas Landung, Aloy, Basuki, Doni, Yoko, Indah dan semua teman yang namanya tidak dapat saya sebutkan satu per satu yang telah menyemangati saya untuk terus menulis di Yogyakarta, terima kasih dan Tuhan memberkati semua kebaikan dan dukungan yang telah kalian berikan. Terima kasih secara khusus saya persembahkan, kepada Joan Suyenaga atas kesabarannya dalam mengedit tulisan bahasa Inggris saya yang masih sangat kacau. Pada gilirannya, naskah ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ajo Fuji Adriza agar dapat dibaca dan dipahami oleh banyak kalangan di Indonesia. Secara khusus, saya menghaturkan terima kasih tak terhingga pada Ajo, sahabat yang tak terduga telah dipertemukan dengan saya, atas kerelaan dan bantuan tanpa pamrih materiil sedikit pun yang tumbuh dari lubuk hati paling dalamnya.

Alm. Bapak dan Almh. Mama Obed Rina, Wilyanto *Umbu* Tay, Alm. *Umbu* Mangu Abi (yang telah berpulang pada 2 September 2007) dan keluarga, *Umbu* Hinggi Randja dan keluarga, Alm. *Umbu* Achmad dan keluarga, *Umbu* Borang dan keluarga, Stephanus dan Dhani, Ruben R. Pulung Tana, John Takanjanji, Jerry, John, Marten, Kamis, Wunang, Alm. Lukas, *Umbu* Kepala, serta sahabat dan keluarga di Kampung Kamutuk yang tidak bisa saya sebutkan satu per satu—terima kasih karena telah menjaga dan memandu saya selama proses kerja saya di Kamutuk. Kalian semua telah menerima saya tidak hanya sebagai tamu dan orang yang ingin memahami kehidupan setempat, tetapi lebih dari itu, kalian menerima saya sebagai keluarga. Sebuah kehormatan besar bagi saya dan takkan pernah saya lupakan.

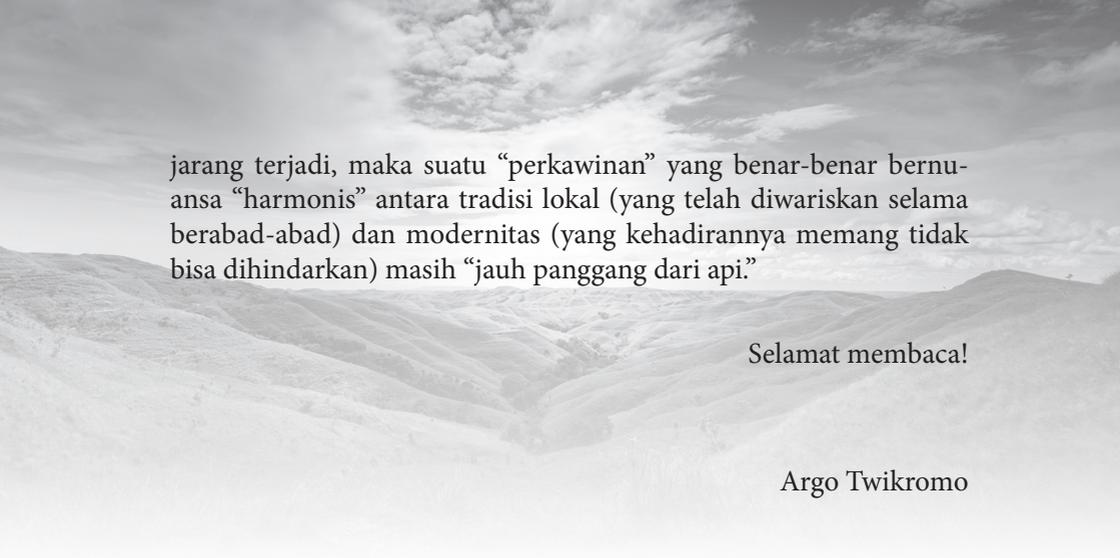
Buku ini tidak diperjualbelikan.

Akhirnya, keluarga saya. Untuk Christina Sri Wardani, istri tercinta dan “pahlawan” saya: Kehidupan bersamamu dan empat anak kita, di waktu sedih maupun gembira, adalah sebuah kesempurnaan. Kepada anak-anak saya tercinta—Daniel Lintang Adhi Argoputra, Christopher Wintang Aji Argoputra, Hugo Candraditya Adrin-dranaya, dan Gisela Malya Asoka Anindita—kata-kata takkan bisa mengungkapkan betapa dalamnya cintaku pada kalian. Kepada Bapak A. Pandoyo, Keluarga Soehardi Hardi Pranoto, terima kasih karena selalu memahami dan mendoakan saya.

Saya juga mempersembahkan, karya ini kepada kakanda tercinta, Alm. Lambang Babar Purnomo (12 Agustus 1951–9 Februari 2008), seorang arkeolog dan abdi negara. Tugasnya mereinventarisasi objek-objek arkeologis dalam kasus pencurian dan pemalsuan beberapa koleksi Museum Radya Pustaka di Solo menjadikannya sebagai seorang saksi ahli dan secara tragis, berujung pada kematian yang penyebabnya masih menjadi misteri sampai sekarang. Saya menangi kepergiannya, namun saya juga menaruh penghargaan sebesar-besarnya pada dedikasi, keberanian, dan pengorbanan yang dicontohkan olehnya yang akan terus menginspirasi seumur hidup saya.

Saya persembahkan, karya ini kepada disiplin ilmu antropologi. Saya berharap kepingan sederhana ini dapat diterima sebagai sebuah kontribusi kecil bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Pemahaman terhadap peran masyarakat lokal khususnya pelaku utama yang bermain dalam latar ini, yaitu elite lokal, sering kali memberikan refleksi dalam konteks kehidupan sehari-hari kita. Para sahabat sebagai pelaku sosial-budaya di tingkat lokal sering kali justru mempunyai segudang pengetahuan dengan kearifannya masing-masing yang melekat kuat dengan lingkungan setempat, namun pengetahuan tersebut semakin kurang mendapatkan ruang dalam perkembangan waktu saat ini. Pengelolaan kehidupan sosial-budaya yang arif di tingkat lokal semakin tidak memperoleh ruang yang nyaman sehingga semakin terdesak, tertaklukkan, dan tergantikan oleh sistem pengelolaan kehidupan modern. Ketika usaha untuk mencapai kesepakatan bersama yang relatif tanpa nuansa penaklukan sangat

Buku ini tidak diperjualbelikan.



jarang terjadi, maka suatu “perkawinan” yang benar-benar bernuansa “harmonis” antara tradisi lokal (yang telah diwariskan selama berabad-abad) dan modernitas (yang kehadirannya memang tidak bisa dihindarkan) masih “jauh panggang dari api.”

Selamat membaca!

Argo Twikromo

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 1

KOMUNITAS LOKAL DAN NEGARA

Semasa kunjungan perdana ke Kamutuk, secara tak sengaja saya menyaksikan perselisihan antara camat [Pahunga Lodu] dan Lurah Kamutuk¹ perihal kedisiplinan. Insiden itu menunjukkan bagaimana relasi antara masyarakat desa, pemimpin komunitas, dan aparat pemerintahan lokal di Kecamatan Pahunga Lodu,² Sumba Timur.³ Kedua pihak yang berselisih berasal dari Mangili.⁴ Penyebabnya

¹ Berdasarkan Berdasarkan Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Nusa Tenggara Timur Nomor 20 Tahun 1994 tentang Pengesahan Pembentukan Kelurahan-Kelurahan persiapan di Provinsi Daerah Tingkat I Nusa Tenggara Timur, Desa Kamutuk menjadi Kelurahan Kamutuk demi tujuan-tujuan administratif. Namun, perubahan ini hanya berlaku selama delapan tahun, sebab pada Mei 2002 kelurahan dikembalikan statusnya menjadi desa.

² *Pahunga Lodu* berarti tempat matahari terbit. Kecamatan Pahunga Lodu terletak di ujung paling timur Sumba, yang dari sana matahari terbit dapat disaksikan.

³ Sumba adalah salah satu pulau di Gugusan Kepulauan Sunda Kecil. Pulau ini juga disebut Pulau Cendana (*Sandalwood Island*) dan masuk ke dalam kelompok Kepulauan Sunda Kecil bagian selatan (Sumba, Sabu, Rote, dan Timor). Ibu kota Kabupaten Sumba Timur adalah Waingapu.

⁴ Daerah Mangili berada di ujung paling Timur Sumba. Berdasarkan Surat Keputusan Gubernur Nusa Tenggara Timur, Nomor 66/1/33, tertanggal 5 Juni 1962, swapraja (wilayah otonom) Rindi-Mangili berubah menjadi Kecamatan Pahunga Lodu demi keperluan administratif resmi.

adalah keterlambatan lurah (selama sekitar 10 menit) saat menghadiri upacara pengibaran bendera hari Senin. Camat yang marah menyuruh pihak yang terlambat untuk melaksanakan upacara sendiri saja. Sang lurah merasa tersinggung dan dipermalukan oleh perintah itu dan mengabaikan teguran camat, segera pulang. Menurutnya sang camat, sebagai orang Sumba, semestinya menghormati (patembi) sesama orang Sumba demi mempertahankan kesatuan dan menjaga martabat mereka.

Semula saya mengira kasus ketidaktaatan terhadap peraturan pemerintah ini semata akan diselesaikan menurut aturan kepegawaian yang berlaku dan sang lurah akan dikenakan sanksi resmi. Namun, tak seperti yang saya duga, sang lurah menuntut agar kasus ini tak hanya diselesaikan lewat jalur resmi namun juga secara adat.⁵

Gagasan Keebet von Benda-Beckmann mengenai belanja forum (*forum shopping*) barangkali dapat membantu kita memahami permintaan sang lurah. Pihak-pihak yang bertikai dapat memilih salah satu di antara forum berbeda di tempat mereka tinggal atau beraktivitas dan mereka mendasarkan pilihan tersebut atas hasil akhir yang mereka harapkan, tak peduli sekabur atau selemah apa pun harapan tersebut (von Benda-Beckmann, 1984, h. 37). Individu-individu yang terlibat dalam perselisihan memilih salah satu dari beragam prosedur alternatif yang disediakan oleh berbagai institusi (misalnya hukum/budaya tradisional atau adat, hukum agama, dan hukum negara) demi menjaga kepentingan dan mewujudkan harapan mereka masing-masing. Dengan memilih salah satu di antara opsi tersebut, masing-masing pihak berusaha untuk mencapai kata sepakat. Forum pemerintah resmi hanya akan melibatkan aparat pemerintah dan didasarkan pada aturan-aturan pemerintah, sementara proses penyelesaian yang dilakukan di forum adat akan melibatkan banyak pemimpin atau elite lokal. Menurut von Benda-Beckmann (1984),

⁵ Dalam banyak kasus, konflik atau perselisihan antara dua pihak akan diselesaikan sesuai tradisi jika salah satu atau kedua pihak menginginkannya. Artinya, pihak-pihak yang berselisih akan bernegosiasi soal pertukaran hadiah/pemberian (resiprositas) sesuai dengan posisi mereka sebagai klan pengambil-perempuan atau klan pemberi-perempuan.

ini bukan hanya mengenai masing-masing individu yang memilih forum paling menguntungkan bagi mereka, di sisi lain forum-forum tersebut juga memanfaatkan perselisihan ini untuk kepentingan politik mereka sendiri, terutama di tingkat lokal. Lembaga-lembaga ini beserta aparturnya biasanya memiliki kepentingan berbeda dari kedua pihak yang sedang berselisih dan lembaga-lembaga tersebut memanfaatkan penyelesaian konflik tersebut untuk memenuhi kepentingan mereka. Bahkan, untuk memamerkan kekuatan dan wewenang mereka di tingkat lokal.

Mengapa sang lurah menuntut kasus ini agar diselesaikan secara adat? Sebab, sang lurah bukan sekadar perwakilan dari desanya, melainkan juga representasi dari status dan martabat klannya (*kabihu*).⁶ Peran sang lurah dapat berganti-ganti tergantung keadaan, terkadang ia menjadi mediator, di lain waktu ia dapat berperan sebagai perwakilan dari komunitasnya. Dalam kasus ini, sang lurah memilih peran sebagai anggota klan demi melindungi kepentingan dan menjaga statusnya dalam komunitas. Vel (1992, h. 29) mencatat bahwa tidak mudah bagi aparat pemerintahan lokal untuk semata mengambil peran sebagai perwakilan negara sebab biasanya secara simultan mereka juga memiliki posisi dalam adat dan memiliki hubungan keluarga dengan satu atau lebih pihak yang terlibat dalam perselisihan. Sebagai orang Sumba, pihak-pihak yang bertikai tidak bisa dengan mudah melepaskan diri dari keluarga dan klan.

Reaksi sang camat atas keterlambatan lurah dalam menghadiri upacara hari Senin itu tak hanya dianggap sebagai penghinaan pribadi terhadap lurah, namun juga atas harga diri klannya. Menyelesaikan permasalahan itu secara adat akan memulihkan status dan kebanggaan sang lurah serta klan. Sebaliknya, resolusi melalui aturan formal akan menurunkan status dan martabat sang lurah dan—sesuai dengan hierarki dalam struktur birokrasi pemerintahan—menempatkannya dalam posisi subordinat. Memilih jalur adat adalah usaha sang lurah untuk menaikkan posisi relatifnya

⁶ *Kabihu* adalah sebuah kelompok hubungan kekerabatan patrilineal yang eksogami atau klan patrilineal; garis keturunan dilihat dari pihak laki-laki dari ayah ke anak, lihat Onvlee ([1949] 1977, h. 151; 1980, h. 205) dan van Wouden (1968, h. 18).

dari posisi sang camat, karena sesuai adat Sumba, sang lurah adalah anggota klan pemberi-perempuan (*yera*) yang posisinya lebih superior dibandingkan klan pengambil-perempuan (*laiya*), di mana sang camat adalah salah seorang anggotanya. Klan pemberi-perempuan juga disebut sebagai *ana kawini*, “rumah anak-anak perempuan” (Adams, 1969, h. 16). Pada akhirnya, konflik ini diselesaikan di luar jalur resmi ataupun jalur adat, sebab pihak-pihak yang berselisih malah meminta pertimbangan dari *Umbu*⁷ Djangga, tokoh kuat dan berpengaruh dalam komunitas itu.⁸ Ia mengatur penyelesaian kasus itu agar sejalan dengan kepentingannya untuk memelihara hubungan baik dengan kedua pihak yang bertikai dan di saat yang sama, untuk menegaskan kekuatan dan otoritasnya. Kesepakatan untuk menyelesaikan perselisihan di luar jalur adat yang diperkirakan akan menjatuhkan martabat sang lurah lebih didasarkan pada jalinan hubungan baik yang telah terpelihara antara sang lurah dan *Umbu* Djangga. Sang lurah bisa menduduki jabatannya atas dasar dukungan dan pertimbangan *Umbu* Djangga kepada pemerintah saat itu agar memilihnya. Sementara itu, penyelesaian perselisihan di luar jalur adat diperkirakan akan merugikan sang camat sehingga tidak dipilih agar hubungan baik sang camat dan *Umbu* Djangga tetap terpelihara, mengingat klan sang camat berada pada posisi yang lebih tinggi dibandingkan klan *Umbu* Djangga, di mana klan camat adalah klan pemberi-perempuan dari klan *Umbu* Djangga. Dengan

⁷ Istilah *umbu*, yang merujuk pada seorang laki-laki dan *rambu*, yang merujuk pada seorang perempuan, memiliki banyak makna tergantung konteks, misalnya digunakan di depan nama seseorang yang berasal dari kelas sosial *maramba* (bangsawan). Istilah-istilah tersebut kadang kala langsung diucapkan untuk memanggil seseorang, meskipun orang tersebut tidak berasal dari kelas *maramba*.

⁸ Dalam pemahaman saya mengenai budaya Sumba, permasalahan ini seharusnya pertama kali diselesaikan lewat jalur adat dan kemudian diikuti oleh keputusan resmi demi mendapatkan “*win-win solution*” bagi kedua pihak yang bertikai. Dalam penyelesaian adat, kedua pihak yang berselisih akan membayar denda adat sesuai dengan posisi mereka sebagai klan pemberi-perempuan atau klan pengambil-perempuan sebagai simbol rekonsiliasi. Dalam kasus ini, sang camat, sebagai klan pengambil-perempuan, akan membayar denda adat yang lebih besar dibandingkan lurah. Dalam penyelesaian resmi, sang lurah akan menerima sanksi resmi sesuai dengan peraturan pemerintah.

demikian, ketika *Umbu Djangga* yang dipercaya sebagai sang mediator dalam kasus perselisihan tersebut memilih penyelesaian jalur adat, maka hal tersebut cenderung justru dapat menciptakan perselisihan baru antara sang camat dan *Umbu Djangga* di kemudian hari. Penyelesaian perselisihan antara sang camat dan sang lurah tersebut justru menegaskan kembali otoritas *Umbu Djangga* melalui perannya sebagai mediator atas perselisihan tersebut dengan melakukan negosiasi agar kedua belah pihak yang berselisih dapat berdamai tanpa tuntutan penyelesaian yang diinginkan oleh kedua belah pihak dengan menekankan rasa persaudaraan dan persatuan antarpejabat pemerintah di wilayah tersebut. Dalam konteks ini, sang lurah dan sang camat tidak merasa dirugikan dan justru *Umbu Djangga* dapat menjaga otoritasnya sebagai mediator dalam kasus perselisihan serta tetap dapat memelihara hubungan baik dengan kedua belah pihak yang sedang berselisih.

Meskipun sang lurah gagal menggiring penyelesaian permasalahan ini ke ranah adat, setidaknya ia tidak dikanjar sanksi resmi⁹ apa pun. Dalam hal ini, adat dapat menjadi ranah alternatif untuk mengekspresikan perlawanan simbolis terhadap struktur dominan dalam kehidupan sehari-hari atau bahkan, untuk mengakomodasi kepentingan forum-forum yang terlibat. Jika suatu permasalahan diselesaikan menurut aturan adat, yang akan menjadi rujukan adalah “apa yang telah diajarkan leluhur kita” dan tetua adatlah yang nantinya akan memutuskan (Vel, 1994, h. 12). Adat juga dapat dimanfaatkan sebagai tameng dari tekanan-tekanan struktural dan ketidakadilan sosial yang bersumber dari sistem politik dominan. Tarik-menarik antara otoritas lokal dan nasional inilah—sebagaimana yang diekspresikan melalui bahasa dan diskursus lokal—yang menjadi fokus dari bahasan buku ini.

Kisah di atas memberikan kilasan bagaimana hubungan antarotoritas di tingkat lokal. Sang camat berupaya menjatuhkan sanksi resmi kepada lurah sesuai dengan sistem pemerintahan Indonesia

⁹ Kegagalan sang lurah untuk menyelesaikan perselisihan ini secara adat terjerat oleh kepentingan tokoh penting dalam komunitas yang terlibat dalam penyelesaian masalah ini.

“modern.” Sang lurah, di lain pihak, berhasil menghindari sanksi itu dengan meminta penyelesaian secara adat. Akhirnya, keterlibatan seorang elite lokal malah berujung pada sebuah resolusi di luar perkiraan kedua pihak yang berselisih.

Cerita ini juga memberikan gambaran mengenai beragam peran yang diambil oleh masing-masing pihak yang terlibat. Sebagai perwakilan negara, aparat pemerintah menerapkan hukum, peraturan, kebijakan, dan ideologi negara dalam komunitas lokal. Penerapan kebijakan pemerintah menjadi dasar bagi interaksinya dengan pihak-pihak lain. Bagaimanapun juga, meskipun komunitas lokal tunduk kepada sistem pemerintah, aparat negara tidak dapat menggantungkan diri sepenuhnya pada otoritas negara. Mereka harus bernegosiasi dengan ranah-ranah kewenangan lain dalam komunitas. Dalam kondisi ini, aparat pemerintah di tingkat lokal dapat sewaktu-waktu berganti peran antara perwakilan negara dan utusan komunitas lokal, sesuai dengan kepentingan politik yang diusung. Mereka menganggap negara sebagai ancaman sekaligus kesempatan untuk memperkuat posisinya dalam masyarakat tradisional dan mereka mampu memainkan perannya demi meningkatkan pengaruh dalam komunitas.

Para elite dalam komunitas lokal melindungi kepentingan-kepentingan mereka sendiri dan memiliki pengaruh besar terhadap akselerasi dan/atau penundaan proses peleburan komunitas ke dalam negara. Dengan mengusung perspektif yang berbeda dari negara, tak jarang para elite tersebut “bermain-main” dengan wacana lokal dan memanfaatkannya untuk kepentingan pribadi. Cerita pembuka di atas tak hanya mengilustrasikan interaksi masyarakat lokal dalam konteks keseharian, namun juga dalam konteks historis yang berkenaan dengan kontrol negara. Ketika negara dipahami sebagai aparatus peraturan atau pemerintah, dalam suatu wilayah tertentu, maka lurah merupakan wakil negara pada tingkat paling rendah. Namun, ketika negara dipandang sebagai keseluruhan wilayah dan sistem sosial yang tunduk pada peraturan atau dominasi tertentu, lurah bisa saja sewaktu-waktu memprioritaskan perannya sebagai perwakilan desa dan komunitasnya (Jary & Jary, 1991, h. 623).

Bagi Weber, negara adalah faktor yang tidak dapat ditentukan yang berhasil mengklaim bahwa hak atas kekerasan dan kekerasan simbolik yang mereka peroleh adalah kekerasan atas wilayah tertentu dan atas totalitas populasi terkait (Bourdieu, 1994, h. 3). Negara merupakan kekuatan dan perjuangan yang diarahkan kepada sebuah monopoli manipulasi yang sah terhadap barang-barang milik publik (Bourdieu, 2004, h. 16). Oleh karena antropologi berfokus pada manifestasi negara dalam kehidupan sehari-hari dan bagaimana hal itu dikonstruksi lewat imajinasi budaya dan praktik sehari-hari orang-orang biasa, negara tidak hanya dianggap sebagai sebuah entitas nasional, namun juga lokal (Yang, 2005, h. 489).

Orang-orang Mangili barangkali tahu bahwa Jakarta adalah ibu kota Indonesia dan mereka mungkin bisa menyebutkan nama beberapa elite politik di sana, namun sukar bagi mereka untuk memahami dan mengonstruksi maksud dari negara bangsa. Bagaimanapun juga, terdapat aparatur negara yang mewakilkan negara di tingkat regional dan lokal, meliputi gubernur, bupati, dan camat. Di tingkat lokal, aparat-aparat ini tidak hanya menjalankan peran sebagai perwakilan negara yang mengimplementasikan kebijakan pemerintah, namun sekaligus memainkan peran sesuai dengan budaya lokal yang telah lama dianut. Oleh karena perwakilan negara di tingkat lokal harus secara terus-menerus bernegosiasi dengan elite lokal, sebagaimana juga harus bernegosiasi dengan atasannya dalam pemerintahan, negara bukanlah sebuah organisasi monolitik seperti halnya militer yang kebijakannya harus diterapkan tanpa pengecualian. Schulte-Nordholt (1987) memberikan contoh bahwa para camat di Jawa Tengah tidak hanya mengimplementasikan kebijakan pemerintah, tetapi juga menegosiasikan program-programnya dengan para pemimpin lokal, para bupati, dan pegawai pemerintahan senior lainnya. Meskipun kebijakan pemerintah dalam jangka panjang bertujuan untuk menyeragamkan dan menginkorporasikan komunitas lokal ke dalam sistemnya, usaha untuk menerapkan kebijakan-kebijakan tersebut di ranah lokal nyatanya lebih banyak mengalami dinamika dan mudah sekali mengalami negosiasi.

Menganalisis arena di mana aparaturnya pemerintah dan masyarakat desa berinteraksi dapat memberikan pemahaman mengenai proses-proses transformasi sosial yang terjadi dalam beberapa dekade terakhir dan dalam ranah di mana para anggota komunitas lokal, di bawah pemerintahan sekarang dan sebelumnya, harus membuat, membuat ulang, dan menegosiasikan strategi-strategi lokal mereka. Arena ini merepresentasikan irisan antara kekuatan dan otoritas pihak-pihak yang terlibat, yang masing-masing membawa dan menjaga kepentingannya sendiri-sendiri. Relasi di antara kekuatan politik dominan dan bagaimana elite lokal mengusung dan menjaga kepentingannya adalah tema utama buku ini. Maka, pertama-tama harus dijabarkan sifat-sifat dari alam budaya komunitas lokal. Ranah ini dibentuk oleh pengetahuan yang disampaikan turun-temurun yang membentuk makna-makna kultural yang darinya simbol-simbol tertentu diadopsi oleh orang-orang yang memanfaatkan tradisi-tradisi tersebut demi maksud tertentu (Barth, 1993; Timmer, 2000).

Dalam tiga uraian berikut, saya akan menjabarkan kebijakan-kebijakan pemerintah yang diterapkan sejak era kolonial, respons elite lokal terhadap perubahan-perubahan dalam kebijakan-kebijakan tersebut, dan peran para elite lokal. Tiga uraian ini memberikan konteks untuk memahami bagaimana interaksi antara negara-bangsa Indonesia dan elite lokal dan cara-cara yang digunakan para elite lokal untuk mengonstruksi identitas kontemporer dari wilayahnya demi menjaga kekuatan dan kekuasaannya sendiri dalam negara Indonesia yang terus berubah. Dalam membahas interaksi seperti ini, jika Scott menitikberatkan pada orang-orang di jajaran kelas atas sebuah negara (Scott, 1998), saya akan berfokus pada masyarakat akar rumput.

A. Kebijakan Pemerintah secara Umum

Sejak berakhirnya era kolonial, pemerintah telah berusaha baik secara langsung maupun tak langsung untuk mengubah struktur politik masyarakat. Sumba tunduk pada kontrol langsung Belanda pada awal abad ke-20 ketika sebuah kantor pemerintahan Belanda didirikan di pulau tersebut. Menurut Hoskins

(1993a, h. 29), sampai permulaan abad ke-20 masyarakat Sumba menjalani kehidupan yang relatif otonom. Mereka terbagi-bagi ke dalam banyak wilayah feodal tanpa pusat pemerintahan atau kehadiran seorang penguasa di antara mereka. Tujuan pemerintah kolonial adalah membuat sebuah sistem kepemimpinan lokal yang dapat membantu Belanda menerapkan hukum, menjalankan perdagangan, dan menarik pajak (Fowler, 1999, h. 120). Dalam konteks ini, kebijakan-kebijakan kolonial diterapkan melalui suatu pemerintahan yang didasarkan pada prinsip-prinsip organisasi formal yang merupakan bagian dari regulasi-regulasi negara yang terkodifikasi. Kantor distrik Hindia Belanda tersebut adalah manifestasi awal dari pemerintahan terpusat yang modern di Sumba. Sejak saat itu, organisasi politik lokal berada dalam pengaruh administrasi kolonial.

Menurut Hoskins (1996, h. 239), persoalan-persoalan dalam komunikasi dan sengitnya kompetisi di antara penguasa lokal membuat Sumba Timur susah didamaikan. Namun, ketika sejumlah bangsawan berpengaruh dimasukkan ke dalam hierarki pemerintahan kolonial, masyarakat mematuhi mereka. Kehadiran administrasi kolonial memperkenalkan suatu bentuk stratifikasi sosial baru dengan menempatkan lapisan atas *anyar* (baru) berupa para pegawai negeri sebagai perwakilan pemerintah pusat. Akan tetapi, umumnya adalah para elite lokal yang diangkat sebagai kepala administrasi regional. Mereka ditunjuk lebih karena otoritas yang mereka miliki dalam komunitas lokal ketimbang karena memiliki kompetensi mengurus masalah-masalah administratif. Masing-masing mereka dibantu oleh seorang staf yang kompeten dan berpengalaman. Pengaturan inilah yang kemudian mempertemukan para pemimpin tradisional dengan entitas supra-lokal atau asing. Administrasi kolonial di Sumba Timur memanfaatkan sistem stratifikasi sosial yang berlaku sebagai pintu gerbang untuk memberlakukan hukum, mengatur perdagangan, menarik pajak, dan secara efektif memperkuat dominasi “tradisional” para elite lokal terhadap komunitasnya.

Bersamaan dengan semakin kuatnya pengaruh pemerintah (kolonial), misi-misi Protestan juga menancapkan pengaruh di Sumba dengan membuka sekolah di beberapa wilayah pada 1880 (Vel, 1992, h. 23; Vel, 1994, h. 91).¹⁰ Menyusul Protestan, misi Katolik mulai berkarya di Sumba tahun 1889 (Luckas, t.t., h. 10). Gereja-gereja tersebut bersaing satu sama lain untuk memperluas wilayah pengaruh seantero pulau (Haripranata, 1984, h. 195–199). Kebijakan pemerintah serta misi-misi Protestan dan Katolik memperkenalkan berbagai lembaga baru kepada komunitas lokal, meliputi administrasi negara, sekolah, dan gereja. Hal ini memaksa para pemimpin komunitas sebagai elite dalam masyarakat tradisional untuk hidup dan berkompetisi dengan orang-orang baru, termasuk pegawai pemerintahan, guru, dan misionaris.

Para pemimpin komunitas informal di Kamutuk menjaga pengaruh mereka atas kehidupan sehari-hari masyarakat. Sebagai elite lokal, mereka mengendalikan jejaring patron-klien di dalam komunitas setempat yang mengekspresikan dan mempertahankan kekuatan dan pengaruh mereka. Kelompok-sosial bawah biasanya tunduk kepada nasihat dan perintah para pemimpin. Menggunakan strategi memecah-belah kemudian menguasai (*divide et impera*), administrasi kolonial mengawali pembentukan sebuah negara yang lebih modern. Pemerintah memanfaatkan para pemimpin tradisional sebagai mediator untuk mengimplementasikan kebijakan-kebijakan (kekuasaan) mereka pada komunitas. Banyak elite lokal yang ditunjuk untuk menjabat posisi-posisi penting dalam struktur birokrasi lokal. Banyak pula penguasa di Sumba yang diakui oleh pemerintah Hindia Belanda dan dihiasi tanda-tanda kebesaran (*regalia*) sebagai simbol kekuasaan mereka. Dari pengakuan inilah muncul istilah-istilah seperti raja tongkat (*maramba tokungu*) jika penguasa itu menerima tongkat emas dan raja bintang (*maramba mbintangu* atau *kandunu*) jika ia menerima simbol berupa bintang perak atau

¹⁰ Kehadiran misionaris Katolik dan Protestan sejak era kolonial telah memengaruhi banyak aspek budaya Sumba. Para misionaris tersebut juga telah mengambil kedudukan dalam sistem stratifikasi sosial komunitas Sumba.

emas.¹¹ Pemerintah kolonial menggunakan simbol kekuasaan tak langsung semacam ini untuk mengakui eksistensi komunitas lokal dan kekuatan mereka. Dengan cara ini, pemerintah secara efektif menanamkan kekuasaannya di tingkat lokal, sementara para elite lokal memperoleh keuntungan dari pengakuan ini. Dengan begini, para elite lokal dapat memperbarui dan mereintegrasikan kekuatannya menggunakan sumber daya dari luar untuk memperkuat kedudukan mereka di antara penguasa lokal lain yang menjadi saingan mereka.

Pemerintah kolonial mencengkeramkan kekuasaannya di wilayah lain di Nusantara dengan cara memperkenalkan struktur politik kepada komunitas-komunitas lokal. Secara perlahan, para penguasa lokal di Jawa dimasukkan ke dalam bagian pemerintahan kolonial. Para pemimpin tradisional di Yogyakarta dan Surakarta, dijadikan sebagai perwakilan pemerintah pusat untuk menegakkan hukum, melangsungkan perdagangan, dan menarik pajak. Pemimpin-pemimpin lokal tersebut setelah diasimilasikan ke dalam pemerintahan kolonial secara tidak langsung mengakui kewenangan superior pemerintah kolonial. Sistem ini memfasilitasi penerapan secara efektif dari regulasi dan kebijakan-kebijakan pemerintah di tingkat lokal. Dengan cara ini, meskipun menjadi representasi pemerintah pusat, para elite lokal tersebut tidak kehilangan peranan dan wewenang politiknya dalam komunitasnya sendiri. Pasca-Kemerdekaan Indonesia, pembentukan negara modern dengan strategi “politik pecah belah” menjadi masalah tersendiri saat Indonesia berubah dari negara federal (negara serikat) menjadi negara terpusat pada tahun 1950. Dalam sistem federal, komunitas-komunitas lokal diberikan kebebasan yang lebih luas untuk mengatur otonomi lokal mereka. Meskipun mengakui kehadiran pemerintah pusat, mereka tetap memiliki kekuasaan untuk memerintah wilayahnya masing-masing

¹¹ Needham mencatat bahwa pada 1773 Raja Mangili mengukuhkan persahabatannya dengan perwakilan VOC dengan mengirimkannya, sebagaimana yang telah ia lakukan sebelumnya, seorang budak perempuan (Needham, 1983, h. 13). Menurut Hoskins, pada 1757, Sumba adalah sebuah sumber penting dari *ata* (budak) yang dijual langsung ke VOC dan diekspor ke Bali, Sulawesi, Jawa, dan bahkan sampai Afrika Selatan, Mauritius, dan Madagaskar, lihat Hoskins (2001).

sesuai tradisi lokal. Namun, dalam negara yang terpusat, para elite lokal dipaksa untuk menyerahkan wewenang dan fungsi politiknya kepada perwakilan pemerintah pusat di wilayahnya. Perubahan ini diikuti dengan pembentukan kecamatan sebagai struktur administratif baru di tingkat lokal yang didasarkan pada Undang-undang Nomor 1 Tahun 1957 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Daerah dan Undang-undang Nomor 69 Tahun 1958 tentang Pembentukan Daerah-daerah Tingkat II dalam Wilayah Daerah-daerah Tingkat I Bali, Nusa Tenggara Barat dan Timur. Kecamatan dibentuk pertama kali di Sumba tahun 1962.

Peranan para elite politik lokal terpengaruh oleh kehadiran para pegawai negeri tingkat kecamatan.¹² Seorang sekretaris (juru tulis) dan staf membantu kepala desa dalam melaksanakan fungsi-fungsi administratif dan aturan-aturan organisasi formal. Pada akhirnya, kepala desa kemudian juga diintegrasikan ke dalam struktur administratif negara sebagai pegawai negeri pada tingkat terendah yang bertanggung jawab kepada camat yang menjadi pegawai negeri dengan pangkat paling tinggi di tingkat kecamatan. Meskipun para kepala desa sudah sejak lama menggunakan seragam pegawai negeri, pengakuan formal terhadap status mereka lama tertunda mengingat tingginya biaya untuk menggaji seluruh kepala desa di Indonesia.

Selama era Orde Baru, sebagai upaya untuk meminimalisasi gerakan-gerakan separatis di tingkat lokal, pemerintah berusaha untuk membatasi dan mengurangi otonomi lokal dengan mewajibkan kepemilikan kartu tanda penduduk (KTP), surat jalan, surat pindah, surat bebas G30S PKI, dan surat kelakuan baik. Demi mendapatkan surat-surat tersebut, komunitas lokal dipaksa untuk tunduk pada pemerintah pusat. Masa setelah tahun 1966 menandai meningkatnya

¹² Anderson menyatakan bahwa “Kemenangan hebat atas pemberontakan regional tahun 1958 dan konsolidasi Demokrasi Terpimpin menandai peningkatan tajam penunjukan aparat-aparat militer dan sipil dalam birokrasi daerah, proses absorpsi (penyerapan) kedudukan Kepala Daerah (pemimpin regional terpilih) ke dalam posisi-posisi administratif yang ditunjuk pusat berupa gubernur dan bupati (kepala kabupaten). Orang-orang yang menduduki jabatan-jabatan ini, dalam tradisi turun-temurun, ditetapkan berdasarkan loyalitasnya terhadap Jakarta” lihat Anderson (1972, h. 36–37).

perhatian terhadap koordinasi dan disiplin administratif, yang sangat berdampak terhadap otonomi, keragaman budaya, dan temporalitas lokal (Hoskins, 1993a, h. 273–274). Pemerintah juga membangun sejumlah paradoks antara komunitas lokal dan pemerintah pusat, yang merupakan sebuah gambaran dari semakin meningkatnya paksaan terhadap komunitas lokal untuk tunduk pada kerangka berpikir ideologis dan politik nasional. Dikotomi-dikotomi seperti “tidak terdidik” versus “terdidik,” “tradisional” versus “baru,” “tertinggal” versus “berkembang,” “primitif” versus “modern,” “lokal” (atau parokial) versus “nasional,” dan sebagainya, digunakan untuk mengontraskan budaya lokal dan budaya dominan (Heryanto, 1988, h. 12). Anderson (1998, h. 80) juga menyatakan bahwa para penulis Indonesia ikut berpartisipasi membentuk dikotomi itu, melalui istilah-istilah yang berhubungan dengan moral, politik, dan perbedaan usia, seperti maju/kolot, muda/tua, dan sadar/masa bodoh. Melalui dikotomi tersebut, komunitas lokal telah digiring untuk berpartisipasi dalam pembangunan sebab mereka dianggap berada di luar dominasi perubahan sosial, kultural, religius, politik, dan ekonomi. Persoon (1998, h. 301) mencatat bahwa banyak aspek budaya global yang disertakan ke dalam budaya Indonesia “modern.” Proses modernisasi ini sering kali memicu munculnya ketegangan dalam komunitas “lokal,” sebab proses ini bertujuan untuk mengintegrasikan komunitas lokal ke dalam ranah sosiokultural dominan yang lebih luas.

Mekanisme serupa juga dapat diamati dalam relasi kuasa dan diferensiasi antara negara-bangsa dan komunitas lokal. Kekuasaan adalah sebuah aspek dari interaksi potensial antara negara dan komunitas lokal; ini adalah sebuah cara untuk mengontrol kelompok lain. Hadiz dan Dhakidae (2006, h. 3–4) menyatakan bahwa kekuasaan merepresentasikan sebuah hubungan hierarkis antara pemegang kekuasaan dan mereka yang tidak memiliki kuasa yang bergantung kepada pemegang kekuasaan. Sebuah relasi kuasa yang asimetris dapat juga disebut sebagai relasi dominasi. Dominasi tersebut memungkinkan timbulnya resistansi dari pihak yang berada dalam posisi subordinat. Banyak komunitas lokal berada di bawah dominasi pemerintah pusat yang memanipulasi budaya, etnisitas,

dan agama sebagai seperangkat alat untuk menjaga kebijakan-kebijakan yang berbeda-beda tetapi tetap satu juga. Ketertundukan komunitas-komunitas lokal kepada kebijakan integrasi nasional rezim Orde Baru memancing terjadinya konflik antara ideologi negara dan pandangan hidup komunitas lokal. Minoritas “diadu” dengan kebijakan pembangunan nasional yang mengusung persatuan ekonomi dan budaya dengan cara menguasai keberagaman kultural. Kipp (1993, h. 105) urun pendapat tentang kontrol yang dilakukan oleh pemerintah Indonesia:

“Pemerintah Indonesia mencoba untuk mengontrol etnisitas sekaligus mengambil manfaat darinya. Bahwa ini harus dikontrol, tentu saja: pemisahan berdasarkan etnis dan wilayah berulang kali mengancam negara modern; pendeknya, kebencian antaretnis dapat menyulut kekerasan, menghilangkan nyawa dan harta. Di sisi lain, budaya-budaya asli menyediakan sebuah pustaka tradisi dan simbol yang dapat digunakan oleh para pemimpin tersebut untuk menanamkan identitas kebangsaan dan membentuk kesadaran sebagai satu komunitas.”

Meskipun terpisah jauh secara geografis dari pusatnya, sebuah sistem pemerintahan Indonesia “modern” jelas sekali telah terbentuk di Desa Kamutuk di Sumba. Upacara pengibaran bendera setiap Senin pagi diselenggarakan di kantor kecamatan dan semua sekolah menjalankan aturan dan menerapkan disiplin sesuai dengan yang telah ditetapkan oleh pemerintah pusat (Sekimoto, 1990). Lokasi upacara ini, contohnya di kantor kecamatan, kantor kepolisian Sektor (Polsek)¹³, kantor Komando Rayon Militer (Koramil)¹⁴, Pusat Kesehatan Masyarakat (Puskesmas), dan sekolah adalah petanda-petanda khas dari kehadiran pemerintah di setiap sudut Indonesia (Anderson, 2001, h. 259). Bangunan-bangunan petanda tersebut adalah peng-

¹³ Polsek adalah struktur komando Kepolisian Republik Indonesia di tingkat kecamatan.

¹⁴ Koramil adalah satuan teritorial bagian dari TNI Angkatan Darat di tingkat kecamatan yang langsung berhubungan dengan pejabat dan masyarakat sipil.

ingat bahwa semenjak masa kolonial desa-desa di Indonesia telah diatur dan disusun secara seragam seperti kotak-kotak di rak.¹⁵ Unit-unit tersebut—warga kota, desa, pepohonan, lapangan, rumah, atau manusia—harus diatur sedemikian rupa sehingga mereka dapat diidentifikasi, diamati, direkam, dihitung, dikumpulkan, dan dipantau (Scott, 1998, h. 183). Berbagai upaya dilakukan untuk menginkorporasikan komunitas lokal ke dalam struktur administratif “modern” dengan cara memanipulasi unit-unit tersebut. Sang camat, pegawai dengan pangkat tertinggi di daerah tersebut, mengimplementasikan kontrol negara terhadap proses pembangunan dalam komunitas lokal.¹⁶ Negara memanfaatkan pegawai yang ditempatkan pada lembaga-lembaga tersebut, beragam perangkat ideologis, dan sumber daya lain dalam sebuah proses penjagaan dan pengembangan komunitas yang sedang berlangsung (Sullivan, 1992, h. 11).

Umumnya, ketika kehadiran pemerintah pusat lebih terasa dibandingkan kehadiran komunitas lokal, struktur politik dari komunitas lokal menjadi semakin lemah dan semakin tergantung kepada pemerintah pusat. Pada era Orde Baru, banyak posisi penting di tingkat administratif “modern” lokal, misalnya bupati atau camat, diduduki oleh orang-orang yang ditunjuk pemerintah pusat yang pada umumnya bukan berasal dari kelompok elite lokal. Hal ini mengurangi kemungkinan bagi para elite lokal untuk bersaing satu sama lain memperebutkan kursi tertinggi dalam ranah birokrasi setempat. Mereka “didomestikasi” dalam posisi-posisi non-politis, seperti pemimpin budaya, ketua atau anggota dewan adat, pemimpin kelompok tani, dan pemimpin agama. Sebaliknya, proses desentralisasi yang kini sedang berlangsung membuka kesempatan selebar-lebarnya bagi para elite lokal untuk menempati jabatan-jabatan politik lewat pemilihan bupati (Pemilihan Kepala Daerah Langsung, Pilkada). Ini juga memberikan kesempatan bagi rival-rival politik yang telah lama berseteru untuk semakin melanggengkan kepen-

¹⁵ Anggapan pemerintah kolonial bahwa sebuah desa adalah sebuah entitas struktural diperkuat dengan penerapan kebijakan penggolongan sosial dalam lokalitas terstandardisasi, lihat Breman (1980, h. 26).

¹⁶ Kecamatan merepresentasikan otoritas negara pusat.

tingan politik mereka (Vel, 2005). Namun, sebagaimana yang dituliskan oleh Hadiz dan Dhakidae (2006, h. 7), meskipun kekuasaan administrasi terpusat sudah lama ditinggalkan, peninggalan Orde Baru masih jamak ditemukan dalam sektor sosial, khususnya dalam administrasi pemerintahan, birokrasi, dan sistem politik.

Banyak studi mengenai relasi antara negara dan komunitas lokal di Indonesia yang menggambarkan perjuangan komunitas-komunitas lokal dalam menghadapi kebijakan pembangunan nasional semasa Orde Baru yang mengusung kesatuan sistem ekonomi dan budaya dengan mengesampingkan keanekaragaman budaya. Sebagai contoh, Dove (1998) mendiskusikan konsep-konsep yang menantang hegemoni diskursus barat modern mengenai lingkungan di Kalimantan Barat; Tsing (1993) memusatkan studinya pada reformulasi teori-teori antropologi mengenai komunitas lokal menggunakan cara yang menantang kaidah-kaidah naratif romantis maupun modern dalam mempelajari kehidupan Dayak Meratus yang tinggal di areal terpencil; Schoorl (1997) menyajikan sebuah analisis mengenai pertukaran budaya di antara suku Muyu di Papua Barat dan kompleksitas pengaruh Barat terhadap mereka; Persoon (1998) mendeskripsikan proses-proses lokalisasi, Indonesianisasi, dan globalisasi yang dialami penduduk “asli.” Semua studi di atas dan riset-riset lain melihat bahwa begitu kecil ruang yang tersisa bagi penduduk lokal untuk merepresentasikan diri sebagai kelompok yang berbeda secara kultural dan untuk lepas dari pengaruh strategi pembangunan Orde Baru. Posisi hegemonik dari pusat politik dan budaya Indonesia tak hanya terlihat dari kemampuan Orde Baru untuk mengontrol setiap ruang publik, namun juga dari penciptaan khayalan-khayalan mengenai kehidupan sosial dan kreativitas, yakni mengontrol semua diskursus kultural (Latif & Ibrahim, 1996, h. 28).¹⁷ Semua pelajar Indonesia diindoktrinasi bahwa Orde Baru

¹⁷ “Karena kebutuhan yang tinggi terhadap sumber daya, tanah, dan kontrol militer telah menjadi acuan bagi ekspansi negara ke sudut terjauh dunia, otonomi dan mobilitas dari kelompok-kelompok budaya marginal yang dulunya berada di tempat-tempat yang susah diakses ... telah menjadi semakin terancam” (Tsing, 1993, h. 7).

mencerminkan sebuah restorasi keteraturan, atau lebih tepatnya, kebangkitan dari nilai-nilai budaya Indonesia “asli” yang mengikat setiap warga negara Indonesia, laki-laki dan perempuan, dari semua etnis, agama, dan kelas, sebagai sebuah bangsa (Hadiz & Dhakidae, 2006, h. 19).

Upaya-upaya negara untuk menginkorporasikan komunitas-komunitas lokal ke dalam sistemnya berjalan sesuai haluan yang sudah ditetapkan. Namun, bagaimanapun juga beberapa komunitas tidak mau tunduk pada proses ini. Persoon (1998) mencontohkan suku Baduy di Jawa Barat yang membangun sebuah daerah kantong (*enclave*) di mana di dalamnya memiliki sebuah gaya hidup tradisional yang telah sejak lama dipelihara meskipun permukiman itu dikelilingi oleh komunitas-komunitas yang telah dileburkan ke dalam masyarakat “modern.” Orang “Kubu” (Suku Anak Dalam) di Sumatra pada umumnya dibiarkan saja menjalani kehidupan tradisional karena mereka dianggap tidak membahayakan eksistensi negara “modern.” Namun, di Kalimantan orang-orang Dayak dipaksa untuk mengubah cara hidup tradisional mereka, khususnya yang berkaitan dengan perekonomian di areal hutan yang dikuasai oleh perusahaan hak penguasaan hutan (HPH) yang disokong pemerintah, karena komunitas-komunitas itu dianggap sebagai sebuah ancaman. Dalam konteks ini, negara ikut campur dalam kehidupan sehari-hari para penduduk “asli” dan menyulut konflik di dalam komunitas lokal dan di saat yang sama, mendukung kepentingan pihak luar.

Aparat pemerintah, dengan menjalankan kekuasaan negara, cenderung mendukung hal-hal tersebut di atas, dengan mengklaim bahwa negara “modern” dimulai dengan rumusan-rumusan ekstensif bagi sebuah masyarakat baru dan sebuah keinginan untuk memaksakan rumusan-rumusan tersebut kepada komunitas-komunitas yang sedang berkembang (Scott, 1998, h. 90). Bourdieu (1991) menegaskan bahwa negara menggunakan instrumen-instrumen dominasi dalam menjalankan kekuasaannya.¹⁸ Komunitas-komuni-

¹⁸ Bourdieu juga menjelaskan bahwa “perjuangan di arena produksi kultural terhadap pemaksaan dari cara yang sah dalam produksi sosial tak terpisahkan dari perjuangan di dalam kelas dominan untuk memaksakan prinsip-prinsip dominan dari dominasi,” lihat Bourdieu (1993, h. 41).

tas lokal merespons metode-metode yang dipakai oleh negara untuk melanggengkan kekuasaannya dengan cara yang berbeda-beda. Bagaimana komunitas-komunitas lokal menafsirkan dan memahami keberadaan kekuasaan dan dominasi yang muncul dari berbagai peristiwa, serta dari struktur yang mendasari dalam konteks kondisi sosial, budaya, demografis, dan geografis di setiap wilayah? Seperti yang telah disebutkan di atas, kelompok-kelompok etnis seperti Dayak, Anak Dalam, dan Baduy bergulat dengan dan atau melawan pemerintah dengan cara merepresentasikan diri mereka sebagai kelompok yang berbeda secara kultural dan berupaya untuk keluar dari pengaruh strategi pembangunan Orde Baru, dengan apa yang disebut Scott sebagai “bentuk-bentuk perlawanan sehari-hari” (Scott, 1985). Selama masa kepemimpinan Soeharto, “pembangunan” pada dasarnya adalah upaya dari atas ke bawah (*top-down effort*) yang dengan sengaja tidak melibatkan “kelompok target” dalam proses penentuan keputusan. Pembangunan nasional didasarkan pada sentralisasi dan keseragaman, tak terkecuali yang berkaitan dengan politik dan administrasi desa (Undang-undang Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa). Namun demikian, setelah disahkannya regulasi mengenai pemerintahan daerah dan otonomi daerah (Undang-undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah), setidaknya memperbolehkan komunitas-komunitas lokal secara prinsipil bersuara untuk menentukan masa depan mereka. Bahwa ini bukanlah sebuah proses yang mulus ketika beberapa waktu pasca ditetapkannya UU tersebut, konflik kekerasan regional masih saja meletus di Aceh, Papua, Sulawesi Tengah, dan Maluku yang tidak hanya mengancam keutuhan bangsa namun juga menghancurkan jalinan sosial masyarakat di daerah.

B. Respons terhadap Perbedaan: Politik Homogenisasi

Interaksi antara komunitas lokal dan negara melibatkan strategi yang dimainkan oleh masing-masing pihak demi memengaruhi pihak lain. Satu pihak merespons pihak lain dengan cara mengadopsi berbagai strategi dan taktik yang digunakan dalam berbagai peristiwa, sebagaimana juga dalam struktur-struktur yang mendasari kondisi

sosial, kultural, demografis, dan geografis di daerah tersebut. Strategi-strategi tersebut juga merupakan lokus alami dari hasrat yang mendasari aktivitas dan identitas orang-orang tersebut. Masyarakat lokal yang telah lama berhadapan dengan kekuatan luar menghimpun berbagai variasi mekanisme pertahanan dan penyesuaian diri. Dalam mendeskripsikan berbagai mode perlawanan dari komunitas petani di Burma dan Jawa sebelum era kolonial bangsa Eropa, bentuk-bentuk pertahanan ini berakar pada kondisi geografis dan demografis, sebagaimana juga pada karakter ekonomi politik dari masyarakat di mana ia muncul (Adas, 1981, h. 219). Masyarakat juga selalu mencari ruang untuk mengekspresikan pengalaman-pengalaman mereka, baik maupun buruk dalam menghadapi kekuatan-kekuatan luar yang datang.

Upaya-upaya untuk menginkorporasikan komunitas-komunitas lokal ke dalam struktur negara “modern” menciptakan sebuah hierarki ganda. Pemerintah kolonial dan pascakolonial memanfaatkan stratifikasi sosial tradisional masyarakat Sumba sebagai kendaraan untuk menancapkan kekuasaan. Kehadiran para misionaris, pegawai kolonial, dan pegawai pemerintah Indonesia dalam jangka panjang tak hanya memperkuat dominasi dari prinsip-prinsip organisasi formal terhadap budaya tidak tertulis, namun juga meneguhkan kompleksitas perbedaan-perbedaan agama, etnis, dan kelas di tingkat lokal. Berbagai kelompok kekuatan tersebut termasuk para misionaris, pemerintahan prakolonial dan kolonial menciptakan keragaman dalam masyarakat Sumba. Batas-batas sebuah kelompok etnik terkandung dalam hal-hal yang bersifat simbolik, misalnya bagaimana seseorang menentukan dirinya, bagaimana orang-orang memilih untuk menggunakan atribut-atribut budaya, seperti pakaian, bahasa, bentuk rumah, cara hidup, sebagai petanda gamblang dari keberbedaan mereka (Barth, 1969, h. 14; 1981, h. 203).

Melalui resistansi pasif terhadap Islam dan Kristen, masyarakat Sumba memelihara tradisi kampung mereka (Adams, 1973, h. 266; 1980, h. 209). Ketika pemerintah Indonesia menginkorporasikan Sumba ke dalam sebuah negara baru pada 1950, orang Sumba lebih sering menyebut diri sebagai orang Sumba, ketimbang orang

Indonesia dan menunjukkan kebanggaan terhadap otonomi relatif dan warisan budaya mereka (Fowler, 1999, h. 121). Sebagaimana yang terjadi di banyak wilayah di bagian timur Indonesia, masyarakat Sumba telah membangun sebuah kebudayaan lokal yang berbeda dari tradisi-tradisi lain di wilayah tersebut (Adams, 1980, h. 209). Meskipun demikian, kompleksitas pola dan lembaga dalam masyarakat Sumba juga telah membuka peluang bagi masyarakat untuk mengakomodasi berbagai kelompok kekuatan sesuai dengan kepentingan dan posisi mereka dalam masyarakat yang terstratifikasi secara sosial. Dalam konteks ini, Fowler (1999, h. 73) mencatat respons masyarakat Sumba terhadap keberbedaan mereka selama era Orde Baru:

“Ketika Indonesia berjuang untuk menginkorporasikan beragam budaya ke dalam sebuah negara, identitas lokal dan nasional didefinisikan dan didefinisikan ulang secara relatif terhadap satu sama lain. Masyarakat Sumba memperkuat karakter keberbedaan dan otonomi budaya mereka dengan mempertahankan agama dan bahasa ‘asli’ mereka. Pada waktu yang bersamaan, mereka menyesuaikan diri dengan elemen-elemen—bahasa Indonesia, keanggotaan agama Kristen, partisipasi pasar—yang memberi mereka bagian dalam struktur kekuasaan nasional.”

Respons ini adalah sebuah strategi budaya yang menyeimbangkan antara penerimaan dan perlawanan, yang mendefinisikan dunia masyarakat Sumba dalam sebuah kelindan makna yang diberikan oleh pemerintahan kolonial dan pascakolonial, organisasi-organisasi misi dan gereja, dan tradisi mereka sendiri. Dalam pengertian ini, komunitas lokal adalah sebuah wadah perjuangan terhadap praktik-praktik budaya—perjuangan-perjuangan yang melekat dalam jaringan sosial dan lembaga-lembaga pemerintahan dan yang keluarannya memengaruhi karakter kekuasaan tingkat desa (Bebbington dkk., 2004, h. 189). Tergantung pada kepentingan dan harapan, masyarakat Sumba dapat memperkuat karakter perbedaan dan otonomi budaya mereka. Sementara itu, mereka juga mengadopsi unsur-unsur supra-lokal. Dalam beberapa konteks, baik unsur

lokal maupun anasir impor mampu mengonstruksi kekuatan dan otoritas lokal.

C. Posisi Para Elite Lokal

Stratifikasi sosial, yang berakar pada tradisi, inheren dalam kehidupan Kampung Kamutuk. Para penduduk menjelaskan bahwa dalam kehidupan bermasyarakat di sana terdapat beberapa tingkatan sosial: *rato*, penguasa terkemuka yang menjalankan fungsi-fungsi keagamaan, memutuskan perkara hubungan dan hak waris, memberikan sanksi berdasarkan keputusan yang diambil oleh para penguasa sosiopolitik, dan penguasa atas tanah (*mangu tanangu*); *maramba*, bangsawan, aristokrat, penguasa sosiopolitik, ketua klan; *tau kabihu*, “orang bebas/merdeka”,¹⁹ dan *ata*, “budak”.²⁰

Rato dan *maramba* menempati posisi lebih tinggi dalam sistem sosial sebab mereka memiliki kapital sosioekonomi untuk mengendalikan kelompok-kelompok lain. Van Wouden mencatat bahwa terdapat dua jenis pemegang kekuasaan di wilayah tersebut: penjaga leluhur yang disucikan (*rato*) dan penguasa (*maramba*) (van Wouden, 1968). Seorang individu tidak dapat menjadi seorang *rato* dan *maramba* sekaligus karena kedua jabatan ini menjalankan fungsi yang berbeda. *Rato* menyelenggarakan urusan adat dan agama sebagai pemimpin sosial keagamaan, sementara *maramba* menangani urusan-urusan sosial dan politik sebagai pemimpin sosiopolitik. *Maramba* sebagai pemegang kekuasaan di suatu wilayah tertentu, memiliki kapasitas untuk memaksakan keinginannya pada pihak lain. Mereka memanfaatkan jaringan patron-klien dalam komunitas lokal untuk melanggengkan kekuasaan dan pengaruhnya.

Di Kamutuk, orang-orang sering kali enggan mengenali orang-orang yang diklasifikasikan sebagai *rato* dan *tau kabihu*. Sekarang,

¹⁹ Kapita menggunakan istilah *kabihu merdeka* untuk mengklasifikasikan orang “bebas/merdeka”, lihat Kapita (1976b, h. 19).

²⁰ Istilah amelioratif untuk *ata* di Kamutuk adalah *anakidang kuru uma* atau anak-anak dalam rumah. Ekspresi amelioratif untuk *ata* di luar Kamutuk adalah *tau la uma*.

rato tak lagi memegang wewenang yang nyata, sebab sebagian besar populasi sudah tak lagi mempraktikkan agama lokal mereka secara aktif (Vel, 1994). Pengklasifikasian *tau kabihu* tidak lagi jelas karena sudah tak ada lagi raja atau pemimpin sosiopolitik yang kuat di wilayah ini sejak 1911. Banyak *tau kabihu* kaya yang kemudian mengidentifikasikan diri mereka sebagai *maramba* dengan semakin menyamarkan beberapa faktor, seperti hubungan perkawinan, sejarah lisan, dan keturunan. Sementara itu, anak keturunan *tau kabihu* juga dapat kehilangan status sebagai orang bebas jika seorang *tau kabihu* menikah dengan seorang *ata*.

Di Sumba Timur, terdapat sebuah struktur sosial hierarkis kaku yang di dalamnya kaum bangsawan menguasai tanah dan sumber daya lainnya dan mengontrol golongan-golongan sosial lain, khususnya golongan budak. Dalam praktiknya, hak para budak sangat dibatasi sebab kaum bangsawan mengontrol semua sumber daya sosial dan ekonomi. Kehadiran *ata* penting bagi *maramba*, khususnya sebagai alat untuk menunjukkan status, kebanggaan, kekayaan, kepemilikan, dan kekuasaan, ketimbang murni sebagai alat produksi ekonomi. “Gagasan tentang *ata* bertahan sebagai sebuah kategori sosial, pemindahtanganan *ata* perempuan masih berlangsung lebih sebagai suatu pemberian daripada ekonomi tunai” (Hoskins, 2004, h. 106). Para *ata* terikat pada tuannya secara materi, sementara para tuan terikat pada *ata* dalam pertalian kehormatan. “Perbudakan ada di ujung spektrum bentuk-bentuk keterikatan yang terkait dengan komoditisasi orang dan masuk ke dalam kategori pemberian dan pengorbanan” (Hoskins, 2004, h. 92). Oleh karena perbudakan di Pulau Sumba adalah sebuah “sistem tertutup,” dengan beberapa pengecualian penting, para “budak” dapat dimasukkan ke dalam kelompok kekerabatan tuannya selama mereka tetap menjadi “budak” (Vink, 2003, h. 136). Sementara hampir mustahil seorang budak dapat keluar dari status budaknya, tetapi mungkin bagi *maramba* untuk kehilangan status kebangsawanannya. Kawin-campur antara *maramba* dan *ata* akan berujung pada penurunan status keturunannya, yang akan dianggap sebagai *ata*. Relasi *maramba-ata* adalah sebuah stratifikasi sosial, bukan hierarkis dan penting nilainya bagi

kontrol sosial dan organisasi sebuah kebudayaan megalitik yang membutuhkan banyak pekerja.²¹

Ata berada pada tingkatan paling bawah sebab hampir mustahil bagi mereka untuk mempunyai tanah dan memiliki kekuatan untuk mengatur orang lain. *Ata* di Sumba Timur berbeda dari istilah budak (*slave*) seperti yang sering dipahami dalam tulisan-tulisan mengenai perbudakan di wilayah Karibia, Amerika Serikat bagian tenggara sebelum perang sipil, atau belahan dunia lain.²² Di wilayah-wilayah tersebut, perbudakan memperlakukan manusia sebagai komoditas dagang yang digunakan sebagai pekerja paksa (Hoskins, 1993a, h. 47). Di Sumba Timur, sementara itu, relasi *maramba-ata* lebih menyerupai relasi patron-klien dengan “sistem tertutup” yang mana keberadaan batas relatif sudah menjadi “harga mati,” status golongan diraih melalui kelahiran, dan perkawinan cenderung dilakukan dengan sesama golongan mereka sendiri (endogamus). Kondisi ini mirip kasta, tetapi tidak bisa dikatakan kasta karena status sosial tersebut tidak terkait dengan salah satu pekerjaan seperti dalam sistem kasta. Akan tetapi juga tidak bisa dikatakan sebagai kelas karena bagi golongan *ata* relatif tertutup untuk melakukan mobilitas vertikal seperti yang terjadi dalam sistem perbudakan (*slavery*) di belahan dunia lain ketika seorang budak sudah dibebaskan oleh

²¹ Dalam diskusi tentang kepala desa prakolonial di Jawa dan Burma, Adas menunjukkan bahwa kontrol mereka terhadap urusan lokal bergantung pada seberapa banyak harta mereka, seberapa banyak pekerja dan perajin yang bergantung pada lahan dan lindungan mereka, kebijaksanaan yang mereka perlihatkan dalam majelis desa, dan kemampuan untuk melindungi kepentingan komunitasnya saat berurusan dengan orang-orang luar desa dan agen-agen mereka. Tidak seperti *abdi dalem* dan pengumpul pajak yang biasanya kariernya hanya sebentar, keluarga bangsawan desa sering kali mengontrol wilayah lokalnya selama beberapa generasi dan, dalam beberapa kasus, selama berabad-abad, lihat Adas (1981, h. 222). Para kepala desa dan kelompok bangsawan lokal yang darinya pemimpin desa muncul adalah pihak penengah penting antara negara dan massa kaum tani.

²² Hoskins menyatakan bahwa bentuk-bentuk perbudakan di Indonesia timur bukannya “lebih halus dan lembut” dibandingkan perbudakan di wilayah-wilayah lain, namun yang perlu diperhatikan adalah bahwa di wilayah ini perbudakan cenderung “berkurang,” ketimbang hilang begitu saja pada suatu waktu tertentu, lihat Hoskins (2004, h. 106).

tuannya kemudian dapat melakukan mobilitas vertikal melalui pencapaian status sosioekonomi tertentu.

Menurut Weber, istilah “status kelas” diterapkan ketika seorang individu atau suatu kelompok berada pada situasi tertentu dari (a) ketersediaan barang, (b) kondisi kehidupan eksternal, dan (c) kepuasan atau kekecewaan subjektif (Eldridge, 1971, h. 86). Merujuk pada tradisi masyarakat Sumba, perbedaan atau pembagian sosial menentukan distribusi hadiah dan sumber daya, misalnya kekuasaan dan properti.²³ Weber (1947, h. 152) mendefinisikan kekuasaan sebagai “kemungkinan bahwa seorang aktor dalam relasi sosial akan berada dalam posisi melakukan kehendaknya sendiri meskipun ada perlawanan, terlepas dari dasar yang mana kemungkinan tersebut berada.” Dengan kata lain, kekuasaan adalah kemampuan seseorang untuk memaksakan kehendaknya terhadap orang lain atau untuk memaksa orang menjalankan perintahnya. Weber menunjukkan bahwa dasar dari penerapan kekuasaan seperti itu dapat berasal dari banyak hal sesuai konteks sosial, yang dalam hal ini kondisi historis dan struktural (Coser, 1971, h. 230). Konsep Weber mengenai wewenang adalah tentang kemungkinan bahwa sebuah perintah tertentu akan dipatuhi (Truzzi, 1971, h. 170). Wewenang adalah bahwa seorang aktor dalam sebuah relasi sosial akan berada dalam posisi menjalankan keinginannya tanpa mendapatkan perlawanan. Dengan kata lain, wewenang adalah probabilitas bahwa sebuah perintah akan diterima dengan kerelaan. Seseorang yang memiliki kekuasaan harus mempunyai alat untuk memaksa orang lain, sementara seseorang yang memiliki otoritas tidak perlu memaksa orang lain sebab kontrol mereka diterima orang lain dengan kerelaan. Pertarungan memperebutkan kekuasaan adalah pertarungan antara seseorang yang memiliki kekuatan melawan orang yang mempunyai otoritas. Kekuatan adalah kemampuan yang dapat digunakan untuk mewujudkan keinginan, sementara otoritas adalah penggunaan kekuasaan yang sah untuk memerintah. Dalam perjuangan memperebutkan

²³ Dalam tradisi Sumba, gingsi adalah suatu bagian dari status dalam sebuah sistem sosial yang menentukan bahwa seseorang menjadi anggota dari golongan sosial tertentu.

kekuasaan, Weber mengusulkan tiga bentuk otoritas: otoritas legal, otoritas tradisional, dan otoritas karismatik.²⁴

Selama beberapa bulan pertama tinggal di Kamutuk, saya tidak memahami di mana posisi saya dalam sistem stratifikasi sosial masyarakat Sumba. Saya bertanya-tanya kenapa seorang dari kelompok *ata* selalu menemani saya ke mana-mana dalam seluruh aktivitas harian saya. Kenapa orang-orang memperlakukan saya sesopan mereka menghadapi tuan rumah saya? Dan kenapa orang-orang dari kelompok *ata* menghindari kontak langsung dengan saya? Akhirnya, saya sadar bahwa pada periode pertama “penceburan diri” ke dalam masyarakat Kamutuk tersebut, saya adalah seorang tamu istimewa dari seorang *maramba*. Oleh karena itu, saya dianggap sebagai “anak” dari tuan rumah yang merupakan seorang *maramba*. Kebingungan yang melanda saya mengenai sistem sosial dan posisi saya di dalamnya di masa-masa awal “penceburan diri” tersebut tentu saja berada di luar jangkauan persepsi orang Sumba, yang mendefinisikan diri mereka berdasarkan garis keturunan, hubungan perkawinan, pertalian klan, dan kedudukan *maramba-ata*. Bagaimanapun juga, sang tuan rumah mengklaim bahwa saya adalah anggota klannya (lewat relasi yang tentunya dibuat-buat) dan akibatnya, sebagian besar penduduk Kamutuk menerima klaim tersebut.

Kisah mengenai pengalaman-pengalaman pertama saya di Kamutuk ini hanya salah satu contoh bagaimana orang luar (non-Sumba) diinkorporasikan ke dalam kelompok sosial yang ada di sana. Tuan rumah saya salah seorang elite di Kamutuk yang menggunakan pengaruhnya agar orang lain menerima klaimnya.

²⁴ Otoritas legal tertambat pada aturan-aturan impersonal yang telah berjalan secara sah. Jenis otoritas seperti ini telah menjadi ciri relasi-relasi sosial dalam masyarakat modern. Otoritas tradisional sering kali mendominasi masyarakat pramodern. Ini terjadi berdasarkan kepercayaan akan kesucian tradisi masa lalu. Tidak seperti otoritas rasional-legal, otoritas tradisional tidak dikodifikasi dalam aturan-aturan impersonal, namun biasanya dimasukkan ke dalam sebuah garis keturunan atau dalam sebuah lembaga khusus oleh sebuah kekuatan yang lebih tinggi. Otoritas karismatik terdapat pada daya tarik terhadap pemimpin yang memperoleh pendukung karena kepribadian mereka yang luar biasa, lihat Truzzi (1971, h. 170-176).

Menurut Bailey (1970, h. 24) sebuah batas terbuka (dari komunitas atau kelompok elite) tergantung dari apakah peran-peran tersebut diturunkan atau diraih. Di Sumba Timur, kedudukan-kedudukan dalam sistem stratifikasi sosial (*maramba*, *tau kabihu*, dan *ata*) diturunkan kepada seseorang ketika mereka lahir atau diberikan oleh kelompok di mana mereka dibesarkan, terlepas dari kesediaan mereka untuk menjalani peran tersebut (Bailey, 1970, h. 25). Terlahir sebagai seorang *maramba* berarti terlahir sebagai golongan penguasa dalam masyarakat Sumba.²⁵ Peran-peran tersebut sering kali diperoleh dan dijalankan oleh anggota kelompok berdasarkan senioritas dan jenis kelamin. *Maramba* memiliki kesempatan yang lebih besar dibandingkan kelompok lain untuk meraih kualifikasi-kualifikasi lain dan untuk mengontrol kapital sosioekonomi, seperti tanah, tenaga kerja, jaringan, dan kontak dengan orang luar. Meskipun mereka juga bersaing satu sama lain memperebutkan kedudukan politik, kaum *maramba* masuk ke dalam kategori elite. Kekayaan, jiwa kepemimpinan, pengaruh yang mereka miliki terhadap orang lain dan pengalaman politik membuat mereka mampu memaksakan keinginan pada orang lain dan untuk mengklaim bahwa mereka adalah kelompok yang mengontrol lahan, hewan (ternak),²⁶ *ata*, dan kekuatan politik di tingkat lokal. Stratifikasi sosial juga muncul akibat distribusi tak seimbang dari sumber daya-sumber daya langka. Weber menemukan tiga kriteria untuk menentukan tingkatan-tingkatan kesenjangan sosial, yakni kekayaan (akumulasi dari sumber daya yang bersifat materi), kekuasaan (kemampuan seseorang untuk meraih tujuan dan keinginan yang bahkan, bertentangan dengan

²⁵ Karena sudah tidak ada lagi status raja atau pemimpin sosiopolitik yang kuat di Kamutuk sejak 1911, *maramba* digolongkan sebagai mereka yang menduduki posisi tertinggi dalam stratifikasi sosial yang berlaku.

²⁶ Dalam tulisan ini, saya lebih [sering] menggunakan kata “hewan” dari pada “ternak” yang mengacu pada penyebutan lokal terhadap hewan peliharaan mereka. Dalam penyebutan lokal, “hewan” dibedakan menjadi “hewan besar” (kuda—*Equus caballus*, *njara*; kerbau—*Babulus sp.*, *karambua*; sapi—*Bovis sp.*, *hapi*) dan “hewan kecil” (babi—*Sus domesticus*, *wai*; ayam—*Gallus domesticus*, *manu*; kambing—*Capra sp.*, *kamimi*; dan anjing—*Canis familiaris*, *abu*), walaupun demikian ketika orang Sumba menyebut “hewan” selalu mengacu pada “hewan besar.”

keinginan orang lain), dan kebanggaan (penghargaan sosial, respek atau rasa kagum) (Coser, 1971). Kekayaan, kekuasaan, dan kebanggaan sering kali bertalian, namun, mereka juga dapat berdiri sendiri-sendiri. Hoskins (1996, h. 222) mencatat bahwa diferensiasi dalam derajat stratifikasi dan kekuatan seorang *maramba* muncul dari sebuah latar belakang corak budaya yang sama. Sebagai pendukung keberlangsungan sistem ini, tidak pernah terjadi reformasi agraria di Sumba sejak zaman kolonial.

Dalam kunjungan pertamanya ke sebuah desa di India, terdapat dua faksi penting di desa tersebut, yakni sebuah kelompok yang dipimpin oleh kepala desa sebagai pemimpin formal dan kelompok lain yang dikepalai oleh dua atau tiga orang pemuda yang berperan sebagai pemimpin-pemimpin informal yang tidak mau tunduk pada otoritas kepala desa (Srinivas, 1977, h. 9). Penting mempelajari aspek-aspek seperti kepemimpinan, faksi, perselisihan, jaringan, dan hubungan antara suatu desa dengan pihak-pihak luar agar dapat memahami peran dan aksi para elite lokal. Elite lokal terkadang menentukan cara bagaimana negara menjalankan kuasanya dan apakah cara tersebut efektif atau tidak. Mereka punya kepentingan-kepentingan sendiri dan pengaruh kuat dalam mengakselerasi dan/atau menunda proses peleburan negara. Spivak (1998) mengusulkan sebuah kisi-kisi stratifikasi dinamis yang menggambarkan produksi sosial kolonial secara garis besar: kelompok asing yang dominan (pada level dunia), kelompok penduduk lokal dominan (pada level negara), kelompok penduduk lokal dominan (pada level regional dan lokal), dan mereka yang disebut “rakyat” dan “subaltern.” Jaringan tersebut menunjukkan bahwa terdapat sebuah kelompok dominan di setiap level yang merupakan sebuah faktor kunci dalam setiap relasi. Sangat kecil kemungkinan bahwa mereka yang berada di dasar struktur sosial dapat menentukan ciri dari hubungan antara komunitas lokal dan negara.

Para elite lokal merancang bermacam strategi budaya untuk merespons berbagai kekuatan besar. Tak sedikit aristokrat, bangsawan, dan pemimpin adat yang memainkan banyak peran dalam berbagai konteks sosial. Meskipun mereka bekerja sama dengan pemerintahan negara tingkat lokal demi keuntungan ekonomi dan

politik, posisi sosial juga mengharuskan mereka untuk mendengarkan suara komunitas lokal atas dasar kepentingan untuk memenuhi kewajiban dalam relasi patron-klien. Dalam pengertian ini, mereka harus merancang strategi kreatif untuk mempertahankan posisi mereka dengan cara meraih dan menyeimbangkan kekuatan, entah melalui pemerintah atau pengaruh dan dukungan penduduk lokal. Alhasil, relasi di antara anggota komunitas, pegawai pemerintahan lokal, dan pemimpin informal lokal tak dapat dilepaskan dari konflik sosial. Pemimpin informal lokal memiliki kewajiban untuk melindungi kepentingan komunitasnya ketika berurusan dengan aparat pemerintah dan pihak luar. Namun demikian, mereka juga dimanfaatkan oleh pemerintah sebagai mediator dalam melebarkan pengaruh dan kekuasaan negara di komunitas lokal yang sama.

Fokus bahasan dari buku ini adalah peran elite lokal dalam relasi antara negara dan komunitas lokal. Elite lokal mencoba untuk memelihara kendali terhadap sumber daya negara dan komunitas, dan untuk mendapatkan keuntungan maksimal dari kedua ranah tersebut (Schulte-Nordholt, 1987). Perbincangan dalam buku ini menaruh perhatian pada taktik dan strategi yang digunakan oleh elite lokal di ujung paling timur Sumba untuk memelihara kendali mereka terhadap sumber daya dan mencapai keseimbangan dengan aktor-aktor lain demi meraih tujuan mereka sendiri.

Secara umum, orang-orang yang tinggal di daerah luar Jawa jarang berhubungan langsung dengan orang-orang yang mewakili negara. Negara cenderung dilihat sebagai sesuatu yang jauh dan asing atau, menyitir James Scott (1998), “terpaut sekian tahun-cahaya.” Berada jauh dari pusat pemerintahan nasional, komunitas lokal melanjutkan hidup berdasarkan tradisi dan kondisi lokal mereka, yang sangat sedikit sekali hubungannya dengan ideologi negara. Mereka cenderung menghindari kontak langsung dengan negara dan melaksanakan aktivitas sedemikian rupa sehingga tidak menantang peraturan pemerintah. Oleh sebab itu, para elite lokal mampu mengembangkan strategi kreatif yang berakar pada tradisi dalam merangkul dan terkadang melawan kehadiran kebijakan pemerintah nasional. Argumen ini dilandaskan pada pemahaman

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bahwa para elite menjalankan peran sebagai mediator antara komunitas lokal dan negara. Berada pada posisi ini, mereka memiliki kesempatan untuk memanipulasi dan mengombinasikan pola-pola dan simbol-simbol budaya dan menciptakan masyarakat kontemporer yang sah. Mereka juga dapat memperoleh keuntungan ekonomi dan politik dari posisi ini. Sebagai tambahan, bahasan buku ini juga memperlihatkan bahwa, meskipun isu-isu tentang desentralisasi dan otonomi sedang banyak diperbincangkan, kaum *ata* masih tetap taat dan tunduk pada kekuatan dan otoritas para elite.

Merujuk pada Bailey (1970, h. 60), setiap budaya memiliki seperangkat aturannya sendiri untuk manipulasi politik serta bahasanya sendiri untuk kebijaksanaan dan tindakan politik. Manusia mengadopsi metode-metode berdasarkan sumber daya yang dapat dijangkau yang mendukung mereka dalam berkompetisi. Studi tentang politik pada intinya dicirikan oleh fokus kepada aktor-aktor perorangan dan strategi mereka dalam arena politik (Vincent, 1978, h. 175). Perbedaan latar belakang ekonomi, usia, gender, kemampuan politik, dan pendidikan akan menghasilkan strategi-strategi dan respons-respons yang berbeda.²⁷ Kualifikasi-kualifikasi tersebut menentukan apakah seseorang melihat bahwa relasinya dengan pemerintah menguntungkan atau malah menghalangi peran politiknya. Pendekatan ini menyediakan sebuah kerangka untuk keputusan-keputusan rasional perihal apakah seseorang akan menjalin relasi dengan pihak lain atau tidak. Oleh karena itu, analisis persaingan politik harus mempertimbangkan kondisi lingkungan dan kehidupan. Lingkungan adalah hambatan sekaligus sumber daya bagi para aktor yang terlibat dalam persaingan.²⁸

²⁷ Setiap struktur politik memiliki aturan tentang anggota yang ditentukan oleh kualifikasi-kualifikasi, h. usia, jenis kelamin, warna kulit, kasta, pengalaman politik, kekayaan, pendidikan, dan lain-lain, lihat Bailey (1970, h. 23).

²⁸ Dalam mendiskusikan sistem politik Nuer, lihat Evans-Pritchard (1974, h. 149) menyatakan bahwa kelompok-kelompok politik Nuer didefinisikan, berdasarkan nilai, dari relasi antarsegmen dan hubungan mereka sebagai sebuah segmen dari sistem yang lebih luas dalam sebuah organisasi masyarakat dalam situasi sosial tertentu, dan bukan sebagai bagian dari semacam kerangka kaku yang di dalamnya merupakan orang-orang hidup.

Berdasarkan beberapa diskusi di atas, buku ini hendak memfokuskan pada pembahasan tentang geliat para elite lokal di Kamutuk dalam mempertahankan atau memperkuat posisi mereka dan meningkatkan kepentingan mereka sendiri, betapa pun tingginya tekanan dari kekuatan-kekuatan lain dan dinamika perubahan dalam masyarakat, maupun keberadaan insititusi pendidikan, agen-agen modernisasi, serta media massa.

Bahasan tersebut mencakup perubahan-perubahan yang terjadi pada komunitas lokal, kebijakan-kebijakan nasional dan regional mengenai peleburan lembaga politik lokal ke dalam sistem (negara), strategi-strategi dari para elite lokal dalam menghadapi perubahan, dan respons *ata* terhadap kuasa elite lokal. Menyadari betapa penting dan kompleksnya faktor-faktor tersebut, maka buku ini lebih mengerucut lagi pada bahasan tentang perubahan yang telah terjadi pada komunitas lokal di Kamutuk sepanjang dekade terakhir, kebijakan regional dan nasional berhubungan dengan politik lokal, terkait kecenderungan kebijakan regional dan nasional dalam memberikan prioritas pada elite lokal. Dalam konteks ini, strategi para elite saat berurusan dengan tekanan dari kekuatan-kekuatan lain dan saat melawan perubahan dalam struktur sosial, pandangan budaya, dan organisasi perkenomian dalam masyarakat, menjadi menarik untuk diberi porsi bahasan juga. Begitu juga terkandung di dalamnya tentang respons kaum *ata* terhadap keberlangsungan kekuasaan elite lokal, kaum *maramba*.

D. Sekilas Perbincangan tentang Sumba

Para akademisi Indonesia selama ini relatif kurang memberi ruang perbincangan sesuai dengan posisi mereka terkait khazanah kehidupan Sumba (Needham, 1983; Goh, 1991). Dari sekian banyak perbincangan tentang Sumba yang dilakukan oleh para akademisi barat, sebagian besar di antaranya dipusatkan pada Sumba Barat yang saat ini terdiri dari Sumba Barat, Sumba Barat Daya, dan Sumba Tengah, seperti pembahasan yang dilakukan oleh van Wouden (1968, 1985), Needham (1980, 1984), Kuipers (1982, 1990, dan 1998), Hoskins (1993a, 1998), Keane (1990, 1997a), Vel (1994),

Fowler (1999), dan Gunawan (2000). Perbincangan tentang Sumba Timur dapat dijumpai melalui bahasan yang dilakukan oleh Nootboom (1940), Adams (1969), Onvlee ([1949] 1977), Forth (1981), dan Forshee (1996 dan 2001).

Bahasan buku ini diarahkan pada komunitas desa di Kamutuk yang berada di pusat Kecamatan Pahunga Lodu di ujung timur Sumba. Lebih spesifik lagi, pembahasan buku ini difokuskan pada sebuah kampung, yang juga disebut Kamutuk, yang berada di dalam Desa Kamutuk, untuk memperoleh wawasan tentang cara dan peran-peran yang dimainkan oleh para elite untuk menjaga kendali terhadap sumber daya demi mencapai tujuan mereka. Meskipun perbincangan buku ini dipusatkan di Kampung Kamutuk, saya juga menggunakan informasi, data, kasus, dan interaksi sosial dari Desa Kamutuk sebab kampung tak dapat dipisahkan dari desa. Selain itu, oleh karena orang Sabu, Jawa, dan Cina juga merupakan bagian dari komunitas desa, saya mendiskusikan interaksi-interaksi mereka dengan orang Sumba. Walaupun orang-orang non-Sumba harus menghargai kebiasaan orang-orang Sumba, mereka jarang dilibatkan dalam sistem sosial orang Sumba. Pertalian keluarga, yang didasarkan pada garis keturunan dan prinsip-prinsip aliansi yang melibatkan para anggota klan atau klan eksogami yang tersebar di dalam kampung dan di luar Desa Kamutuk, memainkan peran penting dalam menerapkan kekuatan dan otoritas lokal. Para elite Sumba dan pemimpin lokal di Kampung Kamutuk membangun metode-metode mereka sendiri-sendiri berdasarkan tradisi untuk mengamankan posisi politik mereka di desa. Dengan mempertimbangkan posisinya yang berada di pusat kecamatan, Kamutuk adalah tempat di mana interaksi-interaksi antara negara (melalui aparat-aparatnya) dan perwakilan lokal komunitas selama ini dipusatkan. Oleh karena itu, wilayah ini cocok sekali dijadikan lokasi bahasan dalam memperbincangkan berbagai faktor tersebut di atas.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Sumber: Pemkab Klaten (2019)

Gambar 1. Areal Bahasan dalam Perbincangan

Asumsi awal saya adalah bahwa interaksi antara kekuatan lokal dan nasional akan terjadi pada wilayah perbatasan atau pinggiran dari pemerintahan negara. Perbincangan saya bertujuan untuk mendapatkan sebuah gambaran detail dan komprehensif sekaligus wawasan mengenai komunitas dan budaya di Kamutuk sepanjang periode perubahan sosial-politik.

Data dan informasi dalam perbincangan buku ini sebagian besar didapatkan melalui hubungan persahabatan dan persaudaraan yang dilakukan dari bulan Agustus 2002 sampai Juli 2003. Berhubung kurangnya informasi mutakhir mengenai daerah Mangili setelah pembahasan yang dilakukan Onvlee, saya menggunakan sebuah pendekatan kualitatif sesuai dengan tipe data yang saya perlukan: “*who* (siapa), *what* (apa), *when* (kapan), *where* (di mana), *why* (kenapa), dan *how* (bagaimana)” dari suatu kondisi, situasi, kejadian, fenomena sosial, dan proses yang dialami oleh komunitas lokal ketika berurusan dengan kebijakan pemerintah. Bahasan antropologis dan etnografis menuntut refleksi, bukan generalisasi. Oleh karena itu, perjumpaan saya dengan orang-orang Sumba Timur menjadi poin penting bagi perbincangan dalam buku ini. Data dikumpulkan melalui observasi, partisipasi aktif dalam kehidupan sehari-hari ko-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

munitas, obrolan mendalam, dan dengan mempelajari bahan tertulis (literatur, statistik, dokumen, dan arsip).

Salah satu dari cara pengumpulan data utama yang paling banyak digunakan untuk melihat gambaran umum mengenai wilayah Kamutuk adalah observasi. Pengamatan mengungkap strategi-strategi kontemporer yang diterapkan oleh para elite lokal untuk menjembatani hubungan antara komunitas lokal dan pemerintah selama periode kedekatan dan perjumpaan yang saya lakukan. Dalam mengamati proses interaksi tersebut saya memperoleh sebuah sudut pandang yang menghasilkan fokus perbincangan lanjutan. Stratifikasi sosial umum masyarakat Sumba (antara *maramba* dan *ata*) digunakan sebagai pintu masuk untuk memahami dasar dari klaim-klaim mereka dan distribusi sumber daya yang disesuaikan dengan posisi mereka dalam sistem sosial. Dengan mengamati realitas sistem stratifikasi sosial di Kamutuk, saya menjadi familier dengan individu-individu yang terlibat dan perbedaan ciri tiap-tiap interaksi. Bertumpu pada pertanyaan-pertanyaan yang hendak dijawab dalam pembahasan tulisan ini, saya mengkaji ulang sistem stratifikasi sosial, variasi pola-pola interaksi, variasi dari lembaga-lembaga yang hadir, dan perbedaan dari relasi-relasi sebagaimana dijelaskan oleh para informan melalui cara-cara perjumpaan dan pendekatan yang lain, seperti percakapan informal, wawancara semi-terstruktur, dan lain-lain.

Selama masa-masa awal perjumpaan, saya tinggal bersama sebuah keluarga *maramba* di kamutuk dan dianggap sebagai “anak angkat” mereka. Karena hal tersebut, sukar bagi saya untuk membangun hubungan dekat dengan para *ata*. Setelah menjelaskan berkali-kali bahwa saya perlu menjalin relasi dengan semua warga desa terlepas dari strata sosial mereka, saya pun dapat secara perlahan menjalin hubungan dekat dan kekeluargaan dengan kaum *ata*. Sebagai masyarakat yang berada di tingkat paling bawah struktur sosial, kaum *ata* biasanya kesulitan untuk mengekspresikan pengalaman-pengalaman mereka dalam situasi formal. Atas alasan tersebut, untuk mendapatkan wawasan mengenai pengalaman para *ata*, saya melibatkan diri dalam aktivitas keseharian mereka. Partisi-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

pasi aktif dalam kehidupan sehari-hari warga desa adalah salah satu cara pendekatan krusial yang saya gunakan untuk mengumpulkan berbagai informasi. Cara ini memberi saya kesempatan lebih besar untuk memperoleh informasi substansial mengenai kondisi nyata kehidupan masyarakat Kamutuk. Saya dapat mengamati percakapan sehari-hari mereka, baik yang langsung maupun simbolik, dalam menanggapi pihak lain dalam arena permainan politik. Saya juga dapat mengidentifikasi alasan, tujuan, strategi, kepentingan, dan harapan mereka dalam memilih sebuah strategi kreatif dan menghadapi “teman” atau “lawan” dalam konfrontasi dengan elite lokal dan dapat menggali informasi mengenai peran-peran elite dalam setiap kelompok dalam sistem stratifikasi sosial yang berlaku.

Obrolan mendalam difokuskan pada pengalaman-pengalaman para informan dalam melihat, merespons, atau mengartikan kehadiran kebijakan-kebijakan pemerintah. Obrolan juga berguna untuk mengumpulkan informasi dari *ata*, tokoh adat, elite lokal, aparat pemerintah, perwakilan organisasi keagamaan yang tampaknya menerima kehadiran pemerintahan modern dan secara simultan memelihara tradisi-tradisi lokal mereka. Wawancara dititikberatkan pada perspektif yang dipakai oleh aparat pemerintah di satu sisi dan perspektif dari kaum *ata* di sisi lain. Perspektif pemerintah tak dapat dilepaskan dari aturan dan sikap yang diterapkan aparat pemerintah di tingkat desa, kecamatan, dan kabupaten terhadap warga desa di Kamutuk. Selain itu, kepada warga desa juga ditanyakan mengenai strategi-strategi mereka saat berhadapan dengan ruang-ruang sosial dan kultural dalam kehidupan sehari-hari. Individu-individu yang berasal dari kelompok *maramba* dan *ata* didekati dan diajak bincang-bincang demi mendalami keberadaan orang-orang Kamutuk dalam melihat bahwa kehidupan dan budaya mereka dipengaruhi oleh kehadiran pemerintahan nasional. Perbincangan-perbincangan tersebut memberikan sebuah pemahaman mendalam mengenai kejadian-kejadian dan pengalaman-pengalaman sejarah lokal. Bahasan mengenai kebijakan-kebijakan pemerintah dan wawancara dengan orang-orang di luar komunitas lebih banyak dilakukan di tingkat nasional dan regional.

Terakhir, penggalian dan pemahaman terhadap perbincangan dalam sumber tertulis juga dapat menyediakan informasi mengenai kebijakan pemerintah yang berhadapan-hadapan dengan budaya lokal dan mengenai kebijakan-kebijakan pembangunan nasional. Informasi statistik digunakan untuk mendefinisikan dan mendeskripsikan profil geografis, demografis, sosioekonomi, dan populasi daerah tersebut.

E. Strukturisasi Buku

Tulisan ini dititikberatkan pada geliat elite lokal dalam menjaga keseimbangan posisinya. Mereka telah menjadi agen yang memungkinkan terjadinya proses peleburan negara dan secara simultan, menjaga eksistensi tradisi-tradisi lokal dalam masyarakatnya. Proses ini bukanlah sebuah proses yang sederhana di mana para elite lokal dapat dianggap sebagai agen-agen netral, lebih daripada itu ini adalah sebuah kombinasi kompleks dari sebuah proses di mana banyak kepentingan dipertaruhkan. Kepentingan-kepentingan itu bertemu dalam proses reformulasi transformasi sosial-politik dalam komunitas lokal. Keputusan-keputusan yang diambil para elite lokal dalam memainkan relasi-relasi tersebut ditentukan oleh pemahaman mereka tentang potensi-potensi keuntungan atau ancaman terhadap eksistensi negara maupun komunitas lokal itu sendiri. Ini menciptakan sebuah ruang bagi para elite lokal untuk menyusun beragam strategi dan taktik dalam memainkan relasi politik dan sosial dalam hubungannya dengan pemerintah dan komunitas lokal, sekaligus berkompetisi di antara mereka demi mendapatkan keuntungan sebesar-besarnya. Hubungan antara komunitas lokal dan negara juga mengimplikasikan bahwa perbedaan afiliasi antarkelompok dapat dimanfaatkan sebagai sebuah kendaraan untuk memenuhi segala macam kepentingan dan harapan.

Buku ini disusun dalam enam bab dan mengikuti sebuah struktur tripartit yang menampilkan pejabat pemerintah, elite lokal, dan *ata*.

Bab I membahas elite lokal dan relasi mereka dengan negara, dimulai dari deskripsi mengenai sebuah kasus sederhana di Desa

Kamutuk, Sumba Timur sebagai gambaran tentang kebijakan pemerintah yang berhadapan langsung dengan komunitas lokal. Saya mengelaborasi proses dinamis dari respons komunitas lokal terhadap politik homogenisasi negara dan cara berurusan dengan kekuatan-kekuatan politik besar. Saya juga memeriksa bagaimana para elite lokal mempertahankan sebuah peran yang kuat dalam menentukan interaksi antara komunitas lokal dan negara. Berdasarkan hal tersebut, saya mendefinisikan ulang pertanyaan-pertanyaan yang hendak dijawab dalam pembahasan buku ini dan mendiskusikan sekilas pendekatan dan pergulatan di Sumba dalam menengahkan perbincangan dalam buku ini.

Pada Bab II saya menjelaskan lanskap historis dan kontemporer Desa Kamutuk serta mendiskusikan kemunculan dan karakteristik para elite lokal. Masyarakat Sumba hidup berdasarkan tradisi di mana stratifikasi sosial dan hubungan klan masih mendominasi kehidupan sehari-hari. Ketegangan antara gagasan-gagasan lokal dan kewenangan yang dipaksakan oleh sumber-sumber supra-lokal, bagaimanapun juga, telah memungkinkan para elite lokal untuk menancapkan fondasi di dalam sistem lokal dengan cara memanipulasi sumber-sumber kekuatan dari luar.

Bab III mendokumentasikan perubahan-perubahan yang telah terjadi di Desa Kamutuk selama beberapa dekade terakhir. Saya mengeksplorasi kesempatan-kesempatan yang dimiliki oleh pihak-pihak luar untuk turut campur (dalam urusan) di tingkat lokal dan bagaimana selama ini para elite lokal menentukan arah perubahan dari kondisi lokal. Para elite lokal telah menyesuaikan diri dengan lembaga-lembaga yang kemudian berdatangan (negara, agama, dan media) demi menjaga batas-batas sosial Kamutuk di masa kini. Mereka telah menghambat mobilitas spasial dan sosial secara efektif, dan meskipun banyak perubahan yang telah terjadi, struktur sosial tersebut telah mampu melawan modernisasi. Diferensiasi sosial yang diakibatkan oleh kehadiran lembaga-lembaga supra-lokal dibahas dalam bab ini. Pada bagian pertama, saya mendiskusikan kekuatan-kekuatan yang baru muncul, meliputi pemerintahan negara, Kristen dan Islam, media massa, dan transportasi publik yang

semakin membaik. Bagian ini kemudian diikuti oleh sebuah diskusi mengenai respons masyarakat lokal terhadap anasir-anasir baru tersebut dalam kaitannya dengan partisipasi dalam pembangunan sosioekonomi dan pendidikan. Diskusi ini berguna untuk memahami bahwa meskipun kehadiran unsur-unsur baru ini menekan struktur sosial tradisional, pengaruh mereka dalam masyarakat terbatas karena para elite lokal, sebagai “penjaga gerbang” desa, memegang monopoli kekuatan dan otoritas lokal.

Bab IV mendiskusikan bagaimana negara terpusat memasuki Sumba dan konsekuensinya terhadap politik lokal. Sebuah sejarah singkat mengenai interferensi negara di wilayah ini akan disajikan, diikuti dengan pembahasan mendalam mengenai bagaimana pemerintah memanfaatkan para elite lokal untuk mendukung kepentingan mereka dan di sisi lain, para elite lokal memainkan kekuasaan negara untuk melindungi dan menjaga kepentingan mereka sendiri. Saya berusaha menyingkap persimpangan mekanisme pemerintah menangani dengan struktur sosial lokal dan proses negosiasi antara kekuasaan negara dan otoritas lokal. Bab ini juga menyajikan sebuah analisis mengenai perspektif umum para elite lokal terhadap negara.

Dalam Bab V “Pemanfaatan Kebijakan Nasional oleh Para Elite Lokal,” saya mengeksplorasi taktik-taktik yang dipakai para elite lokal untuk mentransformasikan ancaman dari interferensi negara yang mungkin saja akan melemahkan kendali mereka terhadap sumber daya lokal dan juga posisi politik mereka dalam komunitas. Dengan cara menutup akses warga desa yang lain terhadap negara, para elite lokal telah sukses memonopoli hubungan dan komunikasi dengan pihak luar—juga memanfaatkan pendidikan, modernisasi perekonomian, dan migrasi demi tujuan mereka sendiri—dan karenanya tetap berada dalam kekuasaan. Alasan kenapa para elite tampaknya mengikuti pilihan rasional dalam mengasimiliasi kehadiran negara dan kenapa para elite lainnya, dalam pendekatan yang juga rasional, secara kultural melawan interferensi negara juga akan dibahas dalam bab ini.

Setelah mendiskusikan para elite lokal pada bab-bab sebelumnya, Bab VI berfokus pada kelompok *ata* di Kamutuk. Meskipun isu-isu mengenai desentralisasi dan otonomi mulai santer terdengar, mereka terus saja mengikuti dan mematuhi otoritas dan kekuasaan elite lokal. Kadang kala, kaum *ata* mampu membangun strategi tandingan untuk menghadapi tekanan yang mereka alami.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 2

GERAK-GERIK KAMUTUK: ALAM DAN MASYARAKAT DI UJUNG TIMUR SUMBA

Dalam perjalanan dari Waingapu ke Kamutuk (sekitar 106 kilometer), rekan saya bercerita tentang pohon cendana (*Santalum album*, *sandalwood*)²⁹ yang dahulu menyelimuti pulau ini namun sekarang sudah jarang ditemukan di Sumba. Menurutnya, andai saja orang Sumba zaman dahulu mengelola pohon cendana dengan lebih bijaksana, sekarang mereka pasti akan menikmati kehidupan yang lebih sejahtera. Sebelum abad ke-18, Pulau Sumba (*Tana Humba*) memainkan peranan penting dalam perdagangan kayu cendana, kuda, dan budak (Needham, 1983, h. 1; Beding & Beding, 2002, h. 81). Pedagang dari Eropa, Cina, Jazirah Arab, Sumbawa, Flores, dan Timor singgah di Sumba demi mendapatkan kayu cendana, kuda, dan budak untuk dibarter dengan pakaian mahal, perkakas porselen, emas, atau barang-barang dari logam (Soelarto, t.t., h. 28; Hoskins, 1987a, h. 608; 1989b, h. 221). Pada masa itu, Sumba dikenal sebagai Pulau Cendana,³⁰ sementara spesies kuda mungil nan lincah yang

²⁹ Pohon cendana (*sandalwood tree*) dianggap sebagai sesuatu yang tabu, sesuatu yang seharusnya dihindari, sebab, menurut kepercayaan, arwah leluhur tinggal di pohon ini, lihat Haripranata (1984, h. 26).

³⁰ Vel (1994, h. 85–86) menulis bahwa “catatan pertama keberadaan Sumba terdapat di peta yang dibuat oleh Pigafetta, seorang pelaut Portugis. Peta ini bertanggal 1522 dan menampilkan sebuah pulau kecil yang dinamakan Chendan di sebelah barat

berkelieran di pulau itu dikenal sebagai “kuda sandel”. Bagi para pedagang, Sumba adalah sinonim dari kayu cendana, kuda, dan budak.

Namun, aroma manis kayu cendana dan kejayaan “kuda sandel” sekarang hanya tinggal kenangan. Pohon cendana sudah langka dan perdagangan kuda sudah tak lagi marak sebab pemerintah telah mendatangkan sapi yang lebih menguntungkan dibandingkan kuda³¹ dan Pemerintah Hindia Belanda menerbitkan larangan perdagangan budak tahun 1860 (Needham, 1983, h. 27; Hoskins, 2001, h. 7). Meskipun orang-orang Sumba tak pernah menggunakan kayu cendana dalam kehidupan sehari-hari, bahkan dalam ritual atau upacara adat sekali pun, mereka masih sering bernostalgia tentang perdagangan kayu cendana untuk mengenang kejayaan masa lalu. Hoskins (1993a, h. 29) mengatakan bahwa ketegangan dan ketidaksesuaian antara gagasan-gagasan tradisi lokal dan otoritas kekuasaan asing yang dipaksakan sebenarnya tertanam dalam hati setiap orang Sumba kontemporer.

Daratan antara Waingapu dan Kamutuk relatif datar dan tandus, terutama sepanjang musim kemarau. Hewan (*banda la marada*),³² meliputi kuda, kerbau, dan sapi tidak digembalakan di padang atau padang rumput, melainkan di lokasi-lokasi teduh antara padang rumput dan hutan demi mendapatkan air dan rumput segar. Teras-teras terumbu karang dan kerikil yang ada di sana berasal dari pengendapan terakhir, yang tak hanya ditemukan di wilayah pesisir, namun juga jauh di dataran tinggi sebagai relik yang menutupi lapisan teratas marl (Caudri, 1934, h. 10). Secara umum, wilayah-wilayah di utara datar dan kurang subur karena tanahnya mengand-

Timor. Nama ini berarti “kayu cendana” dan menunjukkan bahwa Sumba dulunya dikenal oleh para pedagang hanya karena hutannya yang menjadi lumbung kayu cendana, kayu eboni [kayu hitam], dan kayu kuning.”

³¹ Sebagai hewan impor, sapi, berbeda dari kuda dan kerbau, memiliki nilai yang tidak terlalu penting dalam upacara adat orang Sumba. Sapi adalah hewan yang murni dilihat dari nilai ekonominya, lihat Onvlee (1980, h. 199–200). Sejak 1913, sapi telah menjadi sumber utama dari kekayaan keluarga-keluarga bangsawan, lihat Adams (1996, h. 7).

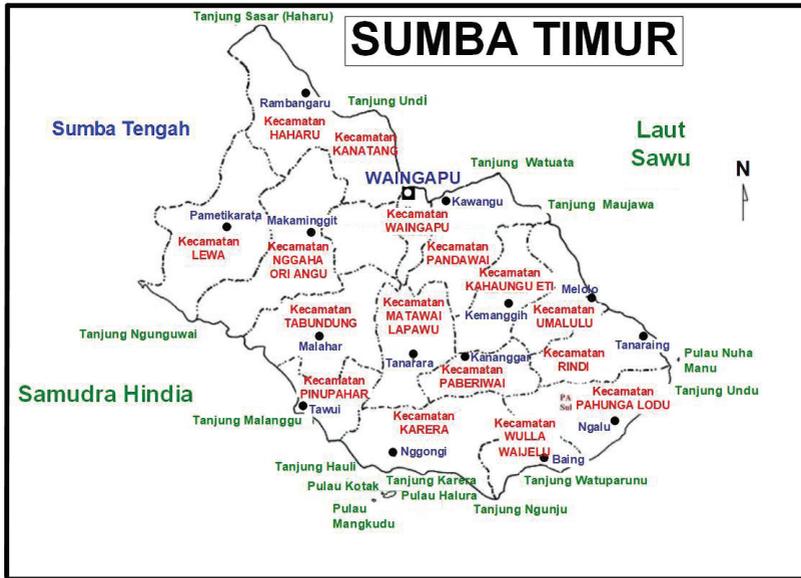
³² *Banda la marada* merujuk pada hewan di padang.

ung batu kapur, sementara belahan selatan terjal, berbukit-bukit, dan relatif subur, terutama di lereng-lereng bukit. Musim hujan di Sumba Timur datang tak menentu dan sangat singkat, berlangsung hanya sekitar tiga sampai empat bulan setiap tahun. Aspek-aspek lingkungan di Sumba merefleksikan sebuah kemiskinan mendasar akan sumber daya alam, yakni tanah yang tandus, kering, dan kekurangan air untuk irigasi, terutama pada musim kemarau. Tidak adanya sumber daya mineral maupun sumber daya hutan yang memadai untuk menunjang pengembangan industri ekstraktif dan populasi yang jarang secara umum menawarkan potensi pasar yang terbatas bagi pengembangan perkotaan berbasis luar-urban (Corner, 1991, h. 179). Kondisi-kondisi tersebut menghadirkan banyak hambatan bagi perkembangan aktivitas pertanian. Meskipun sebagian masyarakat di wilayah dataran rendah telah membangun bendungan untuk mengairi sawah mereka, suplai air tetap saja tidak cukup untuk mengairi areal persawahan yang luas tersebut di musim kemarau.

Jalan dari Waingapu menuju Kamutuk mengarah ke timur. Ini adalah jalan utama yang memanjang di pesisir utara Sumba, dari sana garis pantai terlihat jelas dan dekat sekali. Perbukitan batu kapur sepanjang sisi kanan tampak tandus dan jauh. Sekitar 60 kilometer dari Waingapu, jalan utama ini tiba di Melolo, kota kedua terbesar di Sumba Timur. Di sana jalan dari dan menuju berbagai wilayah bertemu, entah dari dataran tinggi dan wilayah selatan seperti Kananggar dan Nggongi atau dari wilayah pesisir di ujung timur pulau, seperti Rindi, Mangili, dan Wulla Waijelu. Jalan menuju Kananggar dan Nggongi yang berputar-putar melewati perbukitan batu kapur yang terjal lumayan sukar untuk ditempuh, sementara jalur menuju Mangili lebih datar.

Ketika saya memulai “penceburan diri” di Kamutuk, bulan Agustus 2002, tidak ada plang yang menandai jalan masuk menuju Desa Kamutuk.³³ Sebagian besar desa di Jawa dilengkapi tanda

³³ Sebuah papan tidak permanen yang ditempatkan di dekat gerbang desa yang bertuliskan, “Memasuki Desa Kamutuk,” dibuat oleh sekelompok mahasiswa dari Universitas Cendana, Kupang, saat mereka melaksanakan Kuliah Kerja Nyata (KKN) bulan Oktober 2002.



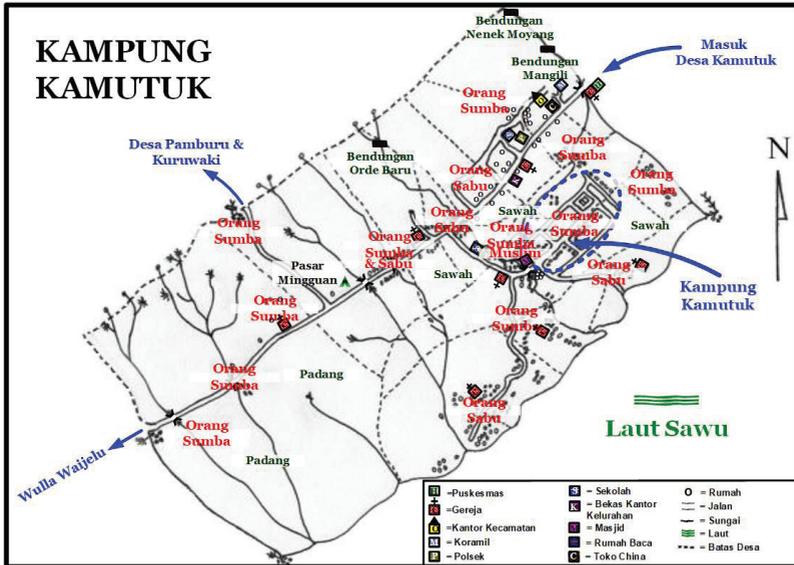
Sumber: Biro Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur (2002b)

Gambar 3. Kabupaten Sumba Timur

permanen yang umumnya berbunyi, “Selamat Datang di Desa X.” Tampaknya, orang Sumba tidak menganggap papan selamat datang sebagai sesuatu yang penting.

Masyarakat Sumba tinggal di kampung-kampung yang terpecah dan terbagi ke dalam banyak klan (Onvlee, 1980, h. 205). Mereka menjaga tradisi kampung dan eksistensi klan berdasarkan garis keturunan, prinsip-prinsip aliansi, dan “wilayah-wilayah tradisional,” ketimbang berdasarkan patok-patok batas wilayah desa yang ditentukan oleh pemerintah. Masyarakat terbagi ke dalam kelompok-kelompok keturunan patrilineal dan hubungan antarkelompok tersebut diatur dalam sebuah sistem hubungan perkawinan yang asimetris (Forth, 1983, h. 654). Kedudukan dan otoritas suatu klan terhadap klan lain ditandai dengan seberapa mampu mereka menunjukkan kekayaannya dalam relasi-relasi pertukaran, pesta,

Buku ini tidak diperjualbelikan.



Sumber: Hasil Observasi dan Sket Penulis tahun 2003

Gambar 4. Kampung Kamutuk dalam konteks Desa Kamutuk

simbol-simbol batu kubur megalitik, dan rumah adat.³⁴ Oleh karena itu, menempatkan sebuah tanda selamat datang di pintu masuk desa tidak membawa pengaruh apa-apa terhadap status dan kebanggaan klan-klan yang tinggal di sana. Tanda semacam itu hanya akan menunjukkan kehadiran negara di desa tersebut.

Tepat sebelum memasuki Desa Kamutuk, tampak beberapa rumah³⁵ di sisi kanan jalan. Rumah itu disangga oleh tiang-tiang

³⁴ Oleh karena rumah ini difungsikan sebagai sebuah ruang untuk berbagai aspek kehidupan sosial, seperti ekonomi, keagamaan, politik, dan kegiatan rumah tangga, rumah ini dapat dideskripsikan sebagai sebuah “tempat sebagai pusat kesatuan sosial-budaya,” lihat Forth (1991, h. 62)

³⁵ Orang-orang menyebut gugusan kecil dari rumah-rumah ini sebagai *uma injungu* (rumah *injungu*), sebab dahulu terdapat sebuah pohon *injungu* besar di halaman rumah-rumah tersebut. Pohon *injungu* memiliki buah yang dapat dimakan na-

(rumah panggung) dan atap yang meruncing (*uma mbatangu*)³⁶, yang memberi tanda bahwa para pemiliknya adalah anggota klan *maramba* kaya. Hal ini menunjukkan bahwa pengejawantahan posisi sosial dalam wujud fisik dapat diekspresikan dengan jelas melalui penempatan rumah-rumah di sebuah desa (Forth, 1991, h. 58). Meskipun banyak bagian dari rumah-rumah tersebut tersusun dari material-material yang bukan berasal dari desa, misalnya atap seng yang bergelombang, bahan-bahan tersebut dibangun dalam kerangka tradisional. Oleh karena itu, tidak dianggap sebagai simbol modernitas. Struktur rumah tersebut melambangkan status sosial pemiliknya sebagai seorang *maramba*,³⁷ sementara penggunaan material-material impor merefleksikan status ekonomi sang pemilik sebagai orang kaya. Dalam pengertian ini, para pemilik rumah menggabungkan pola-pola dan simbol-simbol budaya demi menjaga status dan otoritas mereka dalam masyarakat kontemporer. Sullivan (1992, h. 4) mengatakan bahwa ideologi-ideologi modern telah menggantikan ideologi tradisional dalam tatanan tertentu. Sekarang ini banyak rumah menggunakan atap seng karena rumput alang yang secara turun-temurun digunakan sebagai atap (*Imperata cylindrical*, rumput alang-alang) telah langka. Orang miskin yang tidak punya hubungan dengan klan terhormat biasanya menggunakan daun palem (*Palmae*) sebagai material atap rumah mereka.

Desa Kamutuk dihuni oleh 2.960 jiwa, 56% di antaranya orang Sumba, 42% Sabu, 2% Jawa dan etnis lainnya.³⁸ Desa ini terdiri dari beberapa gugusan rumah serta rumah-rumah yang terpisah, sawah,

mun, berserat, masam, mirip buah prem yang sesekali dimasak untuk dimakan (Lt. *Spondias Cytheria* Sonn).

³⁶ *Uma mbatangu* adalah rumah untuk upacara-upacara adat. Biasanya, rumah ini memiliki puncak segitiga atau menara yang dibangun di tengah-tengah atap, lihat Forth (1981, h. 23). Struktur rumah ini juga disebut rumah menara atau *uma djangga* (rumah tinggi).

³⁷ Rumah di Sumba bagian timur adalah pengejawantahan dari sebuah kelompok sosial, khususnya sebuah klan atau kelompok keturunan lainnya, lihat Forth (1991, h. 62).

³⁸ Data ini disarikan dari Data Statistik Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) di tingkat kecamatan tahun 2002.

lapangan terbuka, dan wilayah pantai. Bangunan pertama yang kelihatan saat memasuki Desa Kamutuk adalah sebuah pusat kesehatan masyarakat (Puskesmas) dan sebuah gereja Protestan (Gereja Kristen Sumba, GKS) di sebelah kiri jalan. Kedua bangunan itu merepresentasikan kehadiran elemen supra-lokal (negara dan gereja) di desa ini. Tak jauh dari bangunan-bangunan tersebut, setelah menyeberangi jembatan pertama, juga ada bangunan-bangunan modern lain di sebelah kanan, yakni sebuah toko milik seorang Tionghoa, kantor kecamatan, dan koramil. Tak jauh dari kantor kecamatan, ada sebuah pasar mingguan yang tak hanya menjadi lokasi transaksi masyarakat setempat namun juga orang-orang dari wilayah sekitar.³⁹ Melewati pasar, rumah-rumah menyebar, juga ada beberapa gugus rumah sepanjang jalan besar. Rumah-rumah yang terpencar-pencar itu diselingi oleh bangunan-bangunan lain yang merepresentasikan kepentingan-kepentingan supra-lokal, seperti kantor polsek, sebuah sekolah menengah pertama (SMP), gereja Bethel, dan bekas kantor kelurahan.⁴⁰ Rumah-rumah yang berada di sepanjang kedua sisi jalan umumnya dimiliki oleh orang Sabu. Rumah-rumah orang Sumba biasanya mengelompok di kampung-kampung yang agak jauh dari jalan besar. Bangunan-bangunan di Kamutuk menggunakan beragam material yang merefleksikan fungsi dan posisi sosial pemiliknnya. Bangunan dari batu bata, meliputi kantor kecamatan, koramil, polsek, sekolah, puskesmas dan gereja, merepresentasikan pembangunan Orde Baru. Bangunan dari kayu yang ditopang kaki-kaki kayu dengan atap tajam meruncing bersapuh warna keemasan adalah representasi dari otoritas tradisional kaum *maramba*, sementara rumah-rumah yang dindingnya terbuat dari anyaman daun palem dan atap dari rumput alang-alang menunjukkan kehadiran kaum *ata* di kampung tersebut.

Terdapat beberapa sawah (*latang*) irigasi di jalan utama menuju wilayah Wulla Waijelu. Sebelum era kolonial, masyarakat Mangili

³⁹ Juni 2003, pasar ini pindah ke Wulu Manu (masih di wilayah Kamutuk), sekitar 4 kilometer dari lokasi semula.

⁴⁰ Kantor kelurahan tidak lagi digunakan sejak status Kamutuk diubah dari kelurahan menjadi desa pada Mei 2002.

telah membangun sebuah bendungan yang dikenal sebagai “Bendungan Nenek Moyang” untuk mengairi sawah mereka. Antara 1939 dan 1940, pemerintah kolonial membuat sebuah bendungan baru yang disebut Bendungan Mangili atau “Bendungan Belanda.” Pembangunan infrastruktur pertanian, yakni Bendungan Mangili, dikatakan tidak hanya berkontribusi terhadap peningkatan produksi pertanian, namun juga peningkatan kesenjangan sosial-ekonomi di antara warga Mangili (Onvlee, [1949] 1977). Di kemudian hari, pemerintah Orde Baru membangun bendungan lain sekitar tahun 1979. Kehadiran faktor-faktor produksi seperti traktor-tangan, pupuk kimia, dan penggilingan padi atau *huller* menunjukkan bahwa aktivitas pertanian di masa kini menggunakan metode modern alih-alih tradisional.⁴¹

Di ujung jembatan kedua, ada pertigaan. Mengikuti jalan utama, akan dijumpai sebuah gereja Katolik di sebelah kanan, sebuah proyek perumahan kampung buatan pemerintah Orde Baru tahun 1974, dua lapangan, dan beberapa rumah orang Sumba yang terpisah-pisah dekat kedua lapangan tersebut. Belok kiri di pertigaan itu, jalan aspal menuntun ke jantung Desa Kamutuk, yakni Kampung Kamutuk. Sejenak setelah berbelok ke jalan ini, persawahan membentang luas di sisi kanan jalan dan sebuah sekolah dasar (SD) berdiri di sebelah kiri. Permukiman menjadi semakin padat di kedua sisi jalan setelah melewati Gereja Protestan Sumba berikutnya yang berada dekat pertigaan menuju sebuah kampung Sabu di wilayah pesisir.⁴² Di seberang jembatan ketiga, berdiri sebuah rumah tingkat dua yang kokoh milik orang paling kaya di Kamutuk. Rumah ini dibangun dengan material bangunan modern yang hanya dapat ditemukan di kota. Tak jauh dari rumah itu, terdapat sebuah masjid besar yang terbuat dari batu bata, yang merepresentasikan kehadiran Islam di kampung tersebut. Sejak sebagian besar elite Sumba mengubah keyakinannya menjadi

⁴¹ Para petani di wilayah ini telah menggunakan peralatan modern sejak 1984.

⁴² Terdapat tiga kampung di wilayah Kamutuk yang didominasi oleh orang Sabu, yakni dua kampung yang terletak di pesisir dan satu kampung dekat kantor kecamatan.

Kristen atau tetap memeluk *Marapu*,⁴³ hanya ada satu masjid di wilayah itu. Setelah melewati masjid, tampak enam rumah di sisi kanan yang dimiliki oleh keluarga-keluarga Jawa (*tau bara*) yang menjadi penduduk Kamutuk melalui program transmigrasi swakarsa tahun 1982. Sebelum mencapai Kampung Kamutuk, masih ada satu pertigaan lagi. Jalan ke kanan menuju ke kampung Sabu lainnya di pesisir, sementara jalan lurus akan membawa ke Kampung Kamutuk.

Kampung ini dikenal sebagai penghasil kain tenun⁴⁴ Sumba terbaik. Meskipun produksi kain tenun dipromosikan dalam buku panduan perjalanan untuk turis, hanya sedikit pelancong yang pernah mengunjungi kampung ini.⁴⁵ Secara historis, kain tenun merupakan salah satu dari simbol-simbol konsumsi yang mudah kelihatan dan yang membanggakan otoritas dan kedudukan. Simbol-simbol lain meliputi rumah-rumah warisan leluhur yang beratap menjulang tinggi, kubur-kubur batu, dan aneka kain dengan segala variasi cara pembuatannya yang cukup rumit (Forshe, 1998, h. 106). Menurut tradisi, hanya para perempuan di wilayah pesisir sajalah yang mempraktikkan kerajinan memberi warna pada pakaian laki-laki (Adams, 1973, h. 266; 1980, h. 209).

Sebuah kampung umumnya terdiri dari satu gugus rumah-rumah di mana sebagian besar rumah saling berhadapan satu sama lain mengelilingi sebuah halaman luas di tengah (Forth, 1981). Meskipun masih ada beberapa kampung lain di desa ini, tiga di antaranya didominasi oleh orang Sabu (*tau hau*), Kampung Kamutuk dianggap

⁴³ *Marapu* adalah leluhur yang dimuliakan. Istilah ini juga merujuk pada agama lokal orang Sumba. Setelah meninggal, orang Sumba percaya bahwa arwah seseorang akan pergi ke dunia *marapu* (*paraingu marapu*).

⁴⁴ Baik di Sumba bagian barat maupun Sumba Timur, kain adalah simbol kekayaan dan martabat yang diberikan oleh klan pemberi-perempuan kepada klan pengambil-perempuan, lihat Hoskins (1989a, h. 159).

⁴⁵ Selama saya tinggal di Kamutuk, kampung ini dikunjungi turis manca negara hanya sekitar empat atau lima kali. Sebagian besar dari mereka membeli kain tenun dari rumah-rumah *maramba*.

sebagai kampung paling dominan.⁴⁶ Posisi paling dominan ini dikukuhkan oleh klaim sejarah klan-klan penghuni kampung ini (lihat Sub bab tentang “Kisah Asal Usul yang Diperebutkan” dalam bab ini). Beberapa rumah di kampung ini masih difungsikan sebagai rumah adat yang terbuka untuk semua anggota klan, baik mereka yang menetap di kampung maupun yang sudah pindah ke luar kampung. Sebagian besar rumah dibangun di atas panggung dan dihuni oleh satu keluarga atau lebih. Beberapa di antara rumah tersebut memiliki atap yang lumayan tinggi. Halamannya adalah sebuah lahan terbuka tempat orang-orang melakukan aktivitas harian, seperti mengeringkan hasil panen, menjemur kain atau pakaian, mengadakan pesta atau upacara adat, juga memelihara binatang, seperti babi, ayam, kambing, dan anjing. Salah satu sudut pekarangan tersebut dijadikan areal penguburan yang ditandai dengan kubur-kubur batu atau kubur semen untuk mengenang mereka yang telah meninggal. Sisi timur dari pemakaman tersebut disediakan bagi orang-orang yang memeluk Islam.

Di kampung ini terdapat 21 rumah yang enam di antaranya terbuat dari batu bata atau batu, sementara 14 lainnya dibangun di atas panggung dan terbuat dari kayu dan satu rumah berdinding bambu dan berlantai tanah. Rumah-rumah tersebut menaungi 268 jiwa atau 34 kepala keluarga.⁴⁷ Hanya ada dua buah rumah kecil yang atapnya terbuat dari alang-alang atau daun palem, sementara rumah-rumah lain dinaungi atap yang terbuat dari seng bergelombang.

Meskipun terletak di ujung paling timur Sumba, Desa Kamutuk tidak terisolasi. Dua puluh tahun lalu, hanya ada satu atau dua bis per hari menuju daerah ini. Diceritakan bahwa pada tahun 1970, perjalanan antara Waingapu dan Mangili memakan waktu sekitar satu

⁴⁶ Ketika orang menyebut Kamutuk, mereka biasanya merujuk ke Kampung Kamutuk ketimbang Desa Kamutuk.

⁴⁷ Karena satu rumah bisa dihuni oleh lebih dari satu rumah tangga, saya akan mendefinisikan kesatuan rumah tangga sebagai sebuah unit yang menggunakan dapur yang sama atau sebagai orang-orang yang makan masakan dari dapur yang sama. Saat orang tinggal di rumah yang sama tapi tidak makan di dapur yang sama, mereka merupakan rumah tangga yang berbeda.

minggu. Orang-orang harus berjalan atau menunggang kuda (*kaliti njara*) ke Melolo terlebih dahulu sebelum melanjutkan perjalanan dengan bis atau truk ke Waingapu. Kala itu, belum banyak ruas jalan yang diaspal dan hanya ada beberapa jembatan untuk menyeberangi sungai (*luku*). Di musim hujan, jalan menjadi sangat licin dan sungai-sungai meluap. Kondisi ini membuat perjalanan menjadi sangat berbahaya dan susah dilewati transportasi publik. Sekarang, akses ke Kamutuk menggunakan transportasi publik sudah mudah, baik di musim kemarau maupun musim hujan. Setiap pagi, lima atau enam bis berangkat dari Mangili dan Wulla Waijelu menuju Waingapu dan kembali di sore hari. Sebaliknya, juga ada lima atau enam bis yang berangkat dari Waingapu ke Kamutuk di pagi hari dan kembali ke Waingapu di sore hari.

Sejak listrik masuk tahun 1990, sebagian besar rumah di Kamutuk menggunakan listrik sebagai sumber penerangan, meskipun hanya hidup antara jam 6 sore sampai 6 pagi. Pemasangan listrik tersebut memancing timbulnya persaingan antara kelompok kaya dan elite untuk membeli televisi yang dilengkapi dengan sambungan satelit. Banyak rumah adat *maramba* yang dilengkapi dengan parabola yang ditempatkan pada posisi yang menyolok di depan rumah mereka.

A. Aktivitas-Aktivitas Perekonomian

Aktivitas pertanian di Kamutuk dapat diperkirakan sudah berlangsung sejak dahulu kala. Sebelum kedatangan pemerintah Hindia Belanda di wilayah itu, sebuah bendungan yang saat ini disebut dengan istilah Bendungan Nenek Moyang telah dibangun untuk mengairi areal persawahan. Baik Hindia Belanda maupun pemerintah nasional Indonesia mengembangkan infrastruktur pertanian dengan cara membangun bendungan-bendungan baru. Para petani Kamutuk lebih senang bercocok tanam padi (*Oryza sativa*) ketimbang tanaman-tanaman pangan lain, seperti jagung, ketela pohon, kacang-kacangan, kedelai, dan sayuran. Sejak sebagian besar penduduk Kamutuk mengonsumsi nasi, padi adalah sumber makanan

yang penting dan lebih ekonomis dibandingkan tanaman-tanaman lain.

Aktivitas sehari-hari warga Kamutuk ditentukan oleh musim. Sebelum musim tanam, lahan dibajak dan digaru dengan traktor tangan untuk menggemburkan dan meratakan tanah. Sebelum 1982, kerbau digunakan untuk menginjak-injak dan menggemburkan tanah (*rencah*). Kaum pria mengolah lahan, sementara kaum perempuan menyediakan makanan bagi para pria pengolah lahan. Perempuan biasanya dilibatkan pada masa tanam dan panen. Ketika masa tanam dimulai di awal musim hujan, sebagian besar orang dewasa menjalankan aktivitas pertanian di sawah saat siang hari. Biasanya, hanya anak-anak dan orang tua yang ada di rumah, sementara para perempuan dan laki-laki dewasa bekerja bersama mempersiapkan lahan dan menanam bibit padi di sawah lama atau sawah baru.⁴⁸ Para pekerja dari golongan *ata* bekerja di sawah milik patron mereka (*maramba*). Oleh karena *maramba* berkuasa atas sebagian besar lahan di Kamutuk, mereka mengontrol dan mengawasi para *ata* yang bekerja untuk mereka. Selama musim hujan, para *ata* jarang sekali punya waktu luang, sebab mereka harus bekerja di sawah sang tuan sebelum mengerjakan lahan mereka sendiri atau lahan yang diberikan kepada mereka oleh sang tuan. Lahan-lahan ini biasanya berada di areal yang tak terlalu subur dan jauh dari saluran irigasi.

Di musim kemarau panjang, kegiatan pertanian di sawah jauh berkurang dilakukan oleh masyarakat Kamutuk, karena suplai air dari bendungan dan saluran irigasi yang ada jauh mengalami penurunan dan kurang merata distribusinya, sehingga tanah menjadi kurang bisa ditanami lagi. Hanya sawah-sawah yang berada sepanjang saluran irigasi utama, yang biasanya dimiliki oleh para tokoh lokal, yang bisa dialiri air dalam jumlah yang kurang mencukupi. Banyak sawah yang dijadikan lahan untuk menggembalakan hewan. Kampung-kampung pun menjadi hidup. Para perempuan menenun di teras rumah atau di bawah pohon rindang. Benang-benang yang

⁴⁸ Istilah sawah lama merujuk pada areal persawahan yang dialiri air dari Bendungan Nenek Moyang, Bendungan Belanda atau Bendungan Mangili, sementara istilah sawah baru merujuk pada persawahan yang diairi oleh Bendungan Orde Baru.

sudah melalui proses ikat untuk membentuk motif tertentu mulai diwarnai dan kemudian dijemur di bawah sinar matahari di halaman kampung. Biji-biji pinang (*Areca catechu*) juga dijemur di kubur-kubur batu depan rumah. Para perempuan tampak sibuk memberi makan babi-babi mereka setiap pagi dan sore hari. Mereka juga mengambil air dari sebuah sungai dekat kampung jika air leding di rumah para *maramba* berhenti mengalir. Para pria duduk di teras rumah sambil mengisap rokok yang dilinting dengan daun palem atau berkumpul dan mengobrol sembari mengunyah sirih dan pinang.⁴⁹ Sebagian pria pergi ke sawah untuk mengecek suplai air, sementara sebagian lainnya pergi ke padang untuk menggembalakan hewan. Sepanjang musim ini, mereka harus memastikan bahwa hewan mereka memperoleh asupan makanan dan air yang cukup.

Secara umum, akhir musim kemarau adalah masa sulit bagi kebanyakan warga desa sebab persediaan beras menipis. Meskipun harga beras di Waingapu relatif stabil (Rp2.200 per kilogram), harga beras di Kamutuk berfluktuasi antara Rp2.500 sampai Rp3.000 per kilogram selama musim kemarau. Namun demikian, selama masa panen, harga beras hanya berkisar antara Rp1.000 sampai Rp2.000 per kilogram. Bahkan, persediaan sirih dan pinang sebagai salah satu unsur adat paling penting untuk menyambut dan menjamu tamu pun menipis. Ini adalah masa lapar. Dalam kondisi ini, para *maramba* biasanya mengizinkan *ata* mereka untuk mencari penghasilan tambahan. Tidak seperti musim panen ketika jumlah uang yang beredar relatif banyak, selama masa tersebut banyak warga yang menjual sebagian besar hasil panen mereka meskipun dihargai lumayan rendah.

⁴⁹ Karena mengunyah sirih adalah salah satu petanda dari keanggotaan penuh dalam komunitas, lihat Forth (1981, h. 164), menolak untuk menawarkan atau menolak untuk menerima sirih saat disodorkan dianggap sebagai sebuah penghinaan besar, lihat Reid (1985, h. 531). Di Sumba, buah panjang sirih dianggap sebagai simbol laki-laki yang lebih tepat daripada daun sirih seperti yang digunakan di tempat lain. Ini melengkapi kebulatan feminin biji pinang. Simbolisme seksual gamblang ini sudah secara umum dipahami, lihat Forth (1981, h. 360).

Banyak keluarga *ata* yang memiliki mata pencaharian pribadi, misalnya menenun, menjual kayu bakar, jual beli kain tenun secara musiman di Waingapu, dan beternak ayam, babi, atau kambing. Beberapa *ata* mengurus sawah seluas 0,5–1 hektare sebagai mata pencaharian utama mereka. Banyak pula *ata* dari klan kaya di Kamutuk yang memiliki sawah mereka sendiri (0,5–2 hektare) dan hewan (1–5 ekor hewan) dan diizinkan untuk mengurus keuangan keluarga mereka sendiri.

Sebagian besar orang Sumba di kampung bersandar pada lebih dari satu mata pencaharian, meliputi bidang pertanian, peternakan, dan menenun. Begitu pula dengan orang Sabu yang tinggal di kampung dekat kantor kecamatan, yang perekonomiannya tidak hanya bergantung pada mengurus sawah milik mereka, namun juga dengan bekerja sebagai guru sekolah, guru agama (guru Injil), dan pegawai pemerintah. Orang-orang Sabu di kampung ini telah menetap di Desa Kamutuk setelah perpindahan dari Melolo (46 kilometer dari Kamutuk) sejak tahun 1940 (Hambarandi, 1982, h. 41).⁵⁰ Berdasarkan Laporan Komisaris untuk Timor tahun 1831, Fox (1977, h. 162) mencatat bahwa migrasi pertama orang-orang Sabu ke Sumba terjadi pada awal abad ke-19 melalui aliansi perkawinan bangsawan antara raja Melolo di Sumba dan raja Seba di Sabu. Orang-orang Sabu ini mendirikan sebuah kampung di Melolo dan menjaga hubungan baik (bisa bergaul) dengan orang-orang Sumba. Jadi orang-orang Sabu yang migrasi pertama kali ini punya pertalian dengan nenek moyang orang Sumba. Sebaliknya, orang-orang Sabu yang tinggal di dua kampung di pesisir lebih menyibukkan diri dengan melaut, memanen rumput laut, dan mengolah bagian-bagian lontar,⁵¹ misalnya untuk dijadikan gula aren (*gula sabu*) dan tuak (*panaraci*) (Fox, 1977, h. 167). Kedua kampung pesisir ini terpisah dari kampung-kampung orang Sumba dan orang Sabu di sana jarang

⁵⁰ Kelompok-kelompok yang lebih lama ada di sana sudah bercampur dengan orang Sumba dan melupakan asal usulnya, sementara orang Sabu yang tinggal di areal pesisir baru bermigrasi beberapa generasi yang lalu dan masih sering berhubungan dengan kerabat di Pulau Sabu, lihat Keers (1948).

⁵¹ Lontar adalah sejenis palem.

berhubungan langsung dengan orang Sumba. Alhasil, orang Sabu di kampung-kampung tersebut masih dianggap sebagai imigran dari Sabu yang datang ke sana sekadar mencari kehidupan yang lebih baik. Mereka tidak memiliki hubungan dengan nenek moyang orang Sumba.

B. Hewan

Hewan merepresentasikan kapital sosial dan ekonomi di Kamutuk. Pada kenyataannya, hewan lebih banyak digunakan untuk tujuan sosial ketimbang alasan ekonomi. Orang Sumba mengatakan bahwa kehidupan mereka tidak terpisahkan dari hewan yang mereka miliki (*banda*).⁵² Menurut Onvlee, kata *banda* merujuk pada semua harta baik yang bergerak maupun tak bergerak, misalnya *banda la marada* (“harta benda di padang,” yakni hewan) dan *banda la uma* (“harta benda di rumah”) (Onvlee, 1980, h. 195). Hewan, meliputi kuda, kerbau, dan sapi, digembalakan dalam kawanan besar di padang. Hanya sebagian kecil hewan (biasanya kurang dari lima belas ekor) yang pada malam hari dikurung di kandang sekitar kampung. Para pria menggembalakan hewan di padang sementara para perempuan mengurus hewan yang dikandangkan di sekitar rumah, meliputi babi, kambing, dan ayam.

Secara umum, dalam upacara adat Sumba, kuda, kerbau, babi, dan ayam lebih berharga dibandingkan sapi dan kambing, yang dianggap hewan-hewan impor atau yang datang kemudian dan tidak memiliki tempat dalam taksonomi hewan masyarakat Sumba zaman dahulu kala (Douglas, 1966).⁵³ Kedua hewan ini tidak digunakan baik sebagai persembahan maupun pertukaran timbal balik dalam adat Sumba. Kuda dan kerbau digunakan sebagai persembahan dan

⁵² Hubungan antara manusia dan hewan adalah bahwa hewan lebih dari sekadar kepemilikan impersonal yang dapat dengan gampang diabaikan atau diberikan pada orang asing, lihat Onvlee (1980, h. 196).

⁵³ Hewan-hewan seperti ini dianggap kotor sebab, umumnya, apa pun yang berada di luar klasifikasi atau keteraturan dunia menimbulkan perasaan ternodai atau terpolusi. Sesuatu yang kotor tidak diterima di mana pun, lihat Douglas (1966, h. 35).

pertukaran dalam ritual, sementara babi dan ayam digunakan hanya sebagai hewan persembahan. Beberapa tokoh di Kamutuk sering kali menyatakan bahwa mereka tidak dapat menghindari tanggung jawab untuk menyediakan hewan sesuai dengan status dan posisi mereka dalam klan. Di Desa Kamutuk, hanya sekitar 5% kepala keluarga yang memiliki lebih dari sepuluh ekor hewan (kuda, sapi, dan kerbau).⁵⁴ Di Kampung Kamutuk, yang terdiri dari 34 kepala keluarga orang Sumba, sekitar 26% dari kepala keluarga memiliki lebih dari sepuluh ekor hewan. Berdasarkan angka tersebut, tampak jelas bahwa tidak semua orang Sumba di Kampung Kamutuk memiliki jumlah hewan yang mencukupi untuk persembahan atau pertukaran. Kecuali *ata* yang biasanya bergantung pada keluarga tuannya, orang Sumba harus menyediakan hewan untuk dikurbankan atau ditukar dalam acara-acara adat tertentu. Demi hal ini, mereka bisa saja menjual barang-barang yang mereka miliki atau meminjam hewan dari kerabat yang lebih kaya. Adakalanya para *maramba* miskin “meminjam” hewan dari *ata* yang ada di klannya jika *ata* tersebut memiliki hewan.

Sebagai hewan yang tak terlalu penting dalam upacara adat, sapi dan kambing punya nilai lebih dari segi ekonomi dibandingkan kerbau, kuda, dan babi. Kepemilikan hewan adalah menguntungkan, khususnya jika dihadapkan pada kebutuhan tak terduga, misalnya untuk membeli peralatan modern, merehab rumah, atau menyekolahkan anak ke universitas di daerah lain atau pulau lain.⁵⁵ Karena lebih mahal namun tidak penting secara adat, sapi dianggap lebih menguntungkan secara ekonomi dibandingkan kuda dan kerbau.

⁵⁴ Berdasarkan data hewan dan kependudukan di Desa Kamutuk tahun 2002 (Data rekap statistik Kantor Kecamatan Pahunga Lodu tahun 2003).

⁵⁵ Terdapat dua belas sekolah dasar (SD) dan satu sekolah menengah pertama (SMP) di daerah Mangili. Siswa yang ingin melanjutkan studi ke sekolah menengah atas (SMA) harus pergi ke Melolo (sekitar 46 kilometer) dan Waingapu (sekitar 106 kilometer). Sejak Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Kristen Wirawacana (STIE Kriswina) didirikan di Waingapu tanggal 12 September 1997, para siswa sekarang bisa melanjutkan studi mereka di Waingapu. Perlu dicatat bahwa pada tanggal 20 Oktober 2015, STIE Kriswina berubah bentuk menjadi Universitas Wira Wacana dan pada tanggal 8 November 2016, Universitas Wira Wacana berubah nama menjadi Universitas Kristen Wira Wacana.

Karena hewan telah menjadi standar nilai umum dalam transaksi-transaksi yang berhubungan dengan martabat di antara orang Sumba, meliputi negosiasi persekutuan, pembelian tanah, dan pembayaran denda serta harta warisan, hewan merepresentasikan sarana yang ampuh untuk menjaga dasar relasi sosial, menunjukkan status sosial dalam komunitas, dan untuk mendapatkan peran politik di tingkat lokal (Hoskins, 1993b, h. 162). Tanpa hewan, orang Sumba tidak akan bisa hidup sesuai dengan status atau mencapai tujuan mereka. Hewan dipergunakan baik untuk tujuan ekonomi maupun tujuan sosial (Onvlee, 1980, h. 204).

Struktur sosial masyarakat Sumba ditopang oleh pertukaran yang berdasarkan pada dan diperkuat oleh perbedaan status, kekuasaan, dan kekayaan. Hewan (kuda dan kerbau) sebagai alat tukar (*dangangu*) sangat penting artinya dalam menentukan hubungan antarklan. Umumnya, hewan, *mamuli* (sebuah ornamen yang terbuat dari emas, perak, atau tembaga yang menyimbolkan kelamin perempuan, yang merepresentasikan seksualitas perempuan dan kekuatan reproduksi), dan syarat-syarat pertukaran lain adalah hadiah wajib yang mesti diberikan klan penerima-perempuan, yang harus dibalas dengan hadiah wajib dari klan pemberi-perempuan, misalnya dalam wujud kain tenun. Syarat-syarat dasar dari pertukaran tersebut adalah kuda, kerbau, babi, kain tenun, *mamuli*, *kanataru* (rantai emas seperti kalung), *haluku lulungu* (rantai yang dianyam yang terbuat dari emas atau perak), dan *lulu amahu* (rantai tembaga yang dianyam). Ketiga rantai tersebut merepresentasikan kelamin laki-laki dan menyimbolkan seksualitas laki-laki.



Sumber: Hasil Olah data dan Bahasan Penulis

Gambar 5. Hadiah untuk Pertukaran Timbal Balik (Resiprokal)

Secara tradisional, setelah klan pemberi-perempuan dan penerima-perempuan setuju soal jumlah hadiah yang akan ditukar, klan penerima-perempuan mempersembahkan, kuda, kerbau, dan *mamuli* sesuai dengan jumlah yang telah disepakati, sementara klan pemberi-perempuan membalasnya dengan memberikan kain tenun dan menyembelih seekor babi sebagai simbol kesepakatan.⁵⁶ Status, martabat, dan kekayaan sebuah klan dinilai dari jumlah hewan yang dipertukarkan. Nilai dari babi-babi persembahan juga mencerminkan

⁵⁶ Kuda, kerbau, dan *mamuli* diklasifikasikan sebagai item “laki-laki,” sementara babi dan kain tenun diklasifikasikan sebagai item “perempuan.”

kan status, martabat, dan kekayaan dari sebuah klan. Panjang taring babi, yang mengindikasikan umur hewan tersebut, menentukan nilainya. Sejak banyak babi yang mati karena wabah sekitar lima tahun yang lalu, babi bertaring panjang sekarang menjadi langka. Sekarang ini, nilai seekor babi juga ditentukan melalui berat atau besar badannya.

Sejak *Umbu* Kelawai dan keluarganya memeluk agama Islam, mereka dilarang untuk menggunakan babi sebagai hewan persembahan.⁵⁷ Alih-alih, mereka menggunakan sapi atau kadang kala kambing untuk keperluan-keperluan upacara. Mereka yang tidak memeluk agama Islam sering kali mengatakan bahwa darah babi yang terpancar di halaman kampung bukan hanya sebuah syarat penting yang mengindikasikan kerukunan antarklan, namun juga sebuah simbol dari kesatuan mereka dengan nenek moyang (*mara-pu*). Darah babi tidak hanya melambangkan ikatan antarklan, namun juga antara orang Sumba dan leluhur mereka. Dahulu, ketika mereka melibatkan saudara-saudara yang muslim dalam upacara adat, orang Sumba harus memilih antara menggunakan babi sebagai persyaratan tradisional atau mengganti babi dengan kerbau atau sapi. Sekarang, meskipun mereka mengatakan bahwa tidak pantas untuk menggunakan sapi sebagai persembahan, mereka terpaksa memotong sapi demi menghormati kerabat mereka yang muslim. Makanan untuk pesta disajikan secara terpisah, yakni daging babi dan kambing atau sapi.

Kuda dan kerbau ditikam sebagai kurban dalam upacara-upacara penguburan. Jumlah hewan yang ditikam untuk upacara-upacara tersebut ditentukan dari kedudukan seseorang yang meninggal dalam stratifikasi sosial tradisional dan dari kekayaan klannya. Selain karena kepercayaan tradisional menganggap bahwa hewan-hewan kurban ini akan menemani jiwa orang yang sudah meninggal tersebut ke kehidupan selanjutnya, ini juga dipraktikkan untuk menegaskan

⁵⁷ *Umbu* Kelawai adalah seorang pemimpin garis keturunan Kananatangu Uma Andung dan *maramba* pertama yang pindah ke Islam sekitar tahun 1953, lihat “Agama Lokal di Persimpangan Jalan” (dalam bab ini) dan “Pengaruh dari Agama-agama Samawi” (di Bab 3).

kemasyhuran nama orang yang meninggal tersebut atau nama klan-nya (*kaba mata*).⁵⁸ Jumlah hewan yang dikurbankan menentukan kekuasaan dan pengaruh sebuah keluarga *maramba*. Kekuasaan dan martabat suatu keluarga atau klan akan meningkat seiring dengan kemampuannya untuk menampilkan dan mendistribusikan sejumlah hewannya untuk pertukaran dan pengorbanan. *Maramba* harus menunjukkan bahwa mereka memiliki hewan. Hoskins menyatakan bahwa kawanan hewan bisa dengan mudah dilihat dan karena banyak orang bisa saja mengklaim kepemilikan atas hewan berdasarkan hubungan kekerabatan, perkawinan, atau pemberian seorang yang kaya terus-menerus dalam kondisi tekanan untuk mendistribusikan hewan-hewan mereka kepada orang lain (Hoskins, 1993b, h. 163).

Memiliki kontrol terhadap hewan dalam jumlah yang banyak, seorang *maramba* membiayai kerabatnya untuk melaksanakan upacara-upacara adat. Mereka juga dapat membina hubungan baik dengan para pemimpin lokal lain dengan cara menghadiahkan hewan kepada mereka. Menyumbangkan hewan untuk kurban dan pertukaran tidak dianggap sebagai sebuah kerugian, namun, sebaliknya dianggap sebagai sebuah sirkulasi properti. Orang-orang bisa menunjukkan keunggulan politik mereka melalui praktik-praktik semacam ini. Karena hewan merepresentasikan sebuah alat yang ampuh untuk menjaga hubungan-hubungan sosial dasar sekaligus menunjukkan status dan martabat klan, hewan sering kali menjadi target penyerangan saat terjadi persaingan atau perselisihan di antara orang Sumba. Karena itu, sukar bagi kaum *ata* dan orang-orang non-Sumba yang tinggal di Kamutuk untuk memiliki hewan dalam jumlah besar. Bahkan, seandainya pun mereka mampu membeli, mereka tidak akan bisa melindunginya. Hanya *maramba* yang memiliki sarana memadai untuk mengendalikan hewan.

⁵⁸ *Kaba mata* berarti martabat. Istilah ini digunakan untuk menjelaskan cara-cara orang Sumba menekankan, mengejar, dan menunjukkan kemasyhuran, status, dan martabatnya.

C. *Maramba dan Ata*

Ketika saya tiba di depan rumah *Umbu Pala*, seorang perempuan bergegas menggelar sebuah tikar anyaman (*tapa*) di teras dan mempersilakan saya duduk. Saya ditawarkan sirih dan pinang untuk dikunyah. Saat saya sedang mengunyah sirih dan pinang, *Umbu Pala* dan istrinya muncul dan duduk di depan saya. Mereka senang sekali karena saya datang untuk berkunjung. *Umbu Pala* membuka obrolan dengan menjelaskan bahwa menurut adat Sumba, mempersembahkan sirih dan pinang adalah sebuah ekspresi dari penghargaan terhadap tamu. Beberapa orang lain kemudian bergabung dengan kami. Mereka duduk agak jauh dan tidak melibatkan diri dalam obrolan. Mereka hanya diam dan sesekali tersenyum dan mengangguk-angguk.

Di tengah-tengah obrolan, *Umbu Mana* dan temannya datang dan bergabung. *Umbu Mana* duduk dekat saya di atas tikar, sementara temannya duduk di luar tikar namun berada dekat dengan *Umbu Mana*. Kemudian, *Umbu Pala* menawarkan mereka sirih dan pinang untuk dikunyah. Seorang perempuan datang membawa tiga cangkir kopi dan sebuah cangkir lebih kecil dengan tutupnya masing-masing. Perempuan itu memberikan cangkir-cangkir besar kepada *Umbu Mana*, *Umbu Pala*, dan saya, cangkir yang lebih kecil, kepada istri *Umbu Pala*. Setelah itu, seseorang datang membawa beberapa gelas kopi tanpa penutup untuk teman *Umbu Mana* dan orang-orang lainnya. Saya bertanya-tanya, “Kenapa *Umbu Mana*, *Umbu Pala*, istri *Umbu Pala*, dan saya duduk di atas tikar, sementara yang lainnya tidak?” “Kenapa tuan rumah menyajikan cangkir kopi berpenutup kepada *Umbu Mana*, saya, dan istri *Umbu Pala* sementara yang lainnya disajikan kopi dengan gelas biasa yang tak berpenutup?”

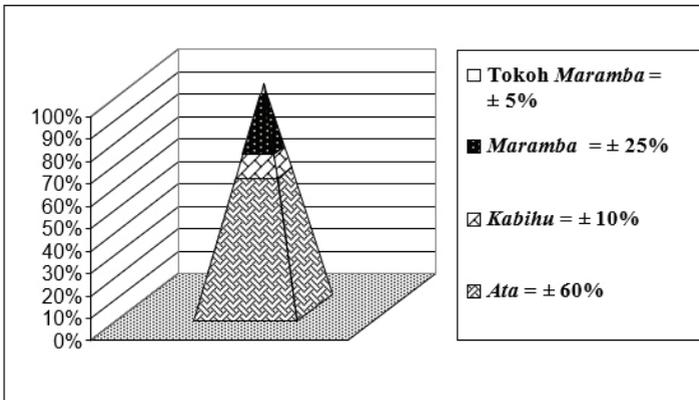
Umbu Pala dan *Umbu Mana* adalah *maramba* yang berperan sebagai pemimpin yang mengurus keperluan-keperluan adat klan-nya. Meskipun *Umbu Pala* dan klan-nya tidak lagi punya kendali atas hewan dalam jumlah banyak dan properti-properti milik bersama, penduduk kampung masih menghormati garis keturunannya. Sama seperti *Umbu Pala*, *Umbu Mana* juga merupakan seorang anggota klan kaya, namun ia sendiri sudah tidak lagi memiliki banyak hewan.

Umbu Pala hanya memiliki enam ekor sapi, 1,25 hektare tanah, dan dua *ata* di rumahnya, sementara *Umbu* Mana hanya punya tiga ekor kuda dan satu *ata* di rumahnya. Menurut rumor yang beredar, jumlah hewan *Umbu* Pala dan keluarganya berkurang setelah warisan-warisan di rumah adat mereka dijual. Sedangkan hewan dan tanah *Umbu* Mana dijual untuk membayar utang judi. Meskipun mereka tidak memiliki banyak sumber daya, *maramba-maramba* lain memilih mereka untuk menduduki jabatan dalam pemerintahan desa. *Umbu* Pala adalah mantan kepala dusun, sementara *Umbu* Mana menjadi kepala sebuah Lembaga Pembangunan Masyarakat (LPM) setelah kakak laki-lakinya terpilih sebagai kepala desa.

Cerita di atas menggambarkan bahwa interaksi sosial sehari-hari di Kamutuk masih didasarkan pada posisi individu dalam klan, sesuai dengan sistem stratifikasi sosial tradisional. Mereka yang duduk di atas tikar dan kepadanya disajikan cangkir-cangkir tertutup adalah para tamu istimewa atau *maramba*, sementara mereka yang tidak duduk di atas tikar dan kepadanya disajikan gelas biasa tak berpenutup adalah para *ata*. Orang Sumba sangat sadar terhadap posisi, status, dan hubungan sosial di antara mereka. Dalam pertemuan di rumah *Umbu* Pala, di mana tiap individu duduk, entah di tikar (minimal dekat tikar) atau jauh dari tikar, tergantung pada status sosial mereka. Bagaimana tuan rumah menyajikan minuman kepada mereka dan apakah mereka terlibat secara aktif atau tidak dalam pembicaraan mencerminkan klasifikasi sosial mereka. Menduduki posisi *maramba* berarti seseorang mesti memiliki properti dalam jumlah yang banyak (hewan, tanah, dan *ata*), namun tidak begitu halnya dengan *Umbu* Pala dan *Umbu* Mana yang belum kehilangan status sebagai *maramba* meskipun harta benda mereka sudah berkurang.

Sistem stratifikasi sosial masyarakat Sumba terdiri dari *maramba* (*maramba* besar, *maramba bokulu*, *maramba* kecil, dan *maramba kudu*), orang bebas (*kabihu* besar, *kabihu bokulu*, *kabihu* kecil, dan *kabihu kudu*), dan *ata* (*ata* besar, *ata bokulu*, *ata* kecil, dan *ata kudu*) (Kapita, 1976b, h. 19). Semenjak 1911, setelah era raja Mangili berakhir, perbedaan besar dan kecil di masing-masing kelompok

serta antara *maramba* dan *tau kabihu* telah menjadi semakin kabur. Meskipun demikian, perbedaan menyolok antara *ata* dan *maramba* tetap ada (Saya akan mengelaborasi perbedaan antara *ata bokulu* dan *ata kudu* di Bab 6). Di Kampung Kamutuk, sekitar 60% dari populasi adalah *ata*, 10% *tau kabihu*, dan 30% *maramba*. Para pemimpin lokal merepresentasikan seperenam populasi kelas *maramba*. Sistem stratifikasi itu tidak melibatkan kelompok etnik lain yang tinggal di desa tersebut, seperti orang Sabu, Jawa, dan Tionghoa.⁵⁹ Meskipun mereka juga merupakan penduduk Desa Kamutuk dan tetap menghargai elite-elite Sumba, mereka jarang sekali terlibat dalam hubungan perkawinan, pertukaran timbal balik (resiprokal), upacara adat, dan hubungan kekerabatan yang lain.



Sumber: Hasil Pendataan dan Pengolahan Penulis di Tingkat Kampung

Gambar 6. Stratifikasi Sosial Orang Sumba di Kampung Kamutuk

Meskipun beberapa tokoh masyarakat memberikan klaim bahwa kondisi kehidupan *ata* di Kamutuk lebih baik dibandingkan wilayah-wilayah lain, seperti Umalulu, Rindi, atau *Paraingu* Kareha,

⁵⁹ Umumnya, orang Jawa di Kamutuk tidak kaya. Sebagian besar orang Sabu yang hidup di wilayah pesisir relatif miskin, sementara orang Sabu yang tinggal di sebuah kampung dekat kantor kecamatan secara umum berada dalam kondisi yang lebih baik dibanding mereka yang tinggal di pesisir. Biasanya, orang Sabu yang kaya adalah mereka yang mampu menjaga hubungan baik dengan elite lokal Sumba.

namun perbedaan antara *ata* dan *maramba* masih sangat ketat di Kamutuk. Para *ata* selalu mendukung setiap perkataan dan perbuatan tuan mereka sebagai sebuah bentuk penghargaan. Mereka selalu berkata, “Apa pun yang *umbu* katakan adalah benar” (*Djia halla ma ya wana i umbu*). Kaum *ata* jarang sekali berkesempatan untuk menyatakan opini di depan tuan mereka di forum terbuka. Secara umum, kaum *ata* dianggap kurang memiliki pengetahuan yang memadai untuk berpartisipasi dalam proses pengambilan-keputusan. Bahkan, para *ata* yang memiliki pendidikan relatif tinggi pun jarang memiliki kesempatan untuk menempati posisi sosial penting apa pun di desa.⁶⁰ Sebagian besar *maramba* mengendalikan *ata* dan menginkorporasikan mereka ke dalam rumah tangga untuk membantu aktivitas-aktivitas sosial dan ekonomi rumah atau klan mereka. Semakin banyak *ata* yang dimiliki sebuah keluarga *maramba*, semakin besar pula kekayaan dan pengaruh *maramba* tersebut. Kontrol terhadap *ata* menyimbolkan kekuasaan dan status para bangsawan tersebut. Hoskins (2004, h. 106) menyatakan bahwa di Sumba Timur hubungan *ata-maramba* mencerminkan penghargaan berkelanjutan terhadap hierarki dan martabat keluarga-keluarga bangsawan. Para *maramba* kaya sering kali menambah jumlah *ata* yang mereka miliki lewat upacara-upacara adat di mana mereka menukarkan hewan dan *mamuli* dengan *ata* perempuan.

Para *ata* dari keluarga *maramba* kaya biasanya tinggal dengan mereka sebagai anggota keluarga, untuk memenuhi peran ritual dan ekonomi. Secara tradisional, kekuasaan seorang penguasa bergantung pada kontrolnya terhadap para budak yang menyediakan sejumlah tenaga yang pasti untuk bekerja di sawah dan yang statusnya ditandai dengan ritual dan subordinasi legal (Hoskins, 2004, h. 95). Para *ata* yang bergantung pada keluarga *maramba* kaya bukan berarti memiliki kondisi kehidupan yang lebih baik dibandingkan para *ata* yang hidup di rumah *maramba* miskin. Kondisi kehidupan mereka lebih tergantung kepada watak, ketimbang seberapa kaya *maramba* mereka. Umumnya, kekayaan digunakan sebagai simbol bagi status,

⁶⁰ Posisi tertinggi yang dapat diraih seorang *ata*, yang diperbolehkan oleh para pemimpin lokal Kamutuk, adalah ketua rukun warga (RW).

martabat, kekuatan, dan otoritas, daripada untuk meningkatkan taraf kehidupan. Kepemilikan terhadap benda-benda modern, seperti parabola, televisi, traktor-tangan, *huller*, penggiling padi, dan mesin pemotong kayu, sering kali dimanfaatkan untuk melegitimasi kedudukan *maramba* sebagai golongan yang menduduki peringkat teratas dalam masyarakat tradisional. Perbedaan tajam dalam stratifikasi sosial ini dipelihara dengan cara mengombinasikan simbol-simbol lokal dan simbol-simbol yang diadaptasi dari luar untuk menunjukkan status, otoritas, dan martabat di tingkat lokal.

Kehidupan orang Sumba terpusat pada klannya dan hubungan antarklan. Keanggotaan dalam kelompok klan, yakni sebagai *maramba*, *tau kabihu*, dan *ata*, mendefinisikan bagaimana interaksi sehari-hari terjadi. Peta kognitif status sosial menyediakan panduan tentang bagaimana berperilaku dan menghargai satu sama lain berdasarkan status sosial masing-masing, misalnya kedudukan sebagai klan pemberi-perempuan atau penerima-perempuan, saudara lebih muda atau lebih tua, ayah dan anak, serta tuan dan “budak.” Status sosial juga menentukan tanggung jawab timbal balik sesuai dengan adat orang Sumba.

Relasi antara *maramba* dan *ata* memiliki karakteristik patronasi yang mengimplikasikan adanya tanggung jawab-tanggung jawab timbal balik namun tidak seimbang. Diklasifikasikan sebagai afiliasi dari klan tuan mereka, para *ata* berkewajiban menghargai tuannya dan mendukung aktivitas-aktivitas sosial dan ekonomi mereka. Menurut tradisi, para *ata* bekerja untuk *maramba* mereka tanpa menerima upah. Namun, para *maramba* membantu mereka dalam menemukan pasangan dan menyediakan tempat tinggal, membayar mahar untuk calon pasangan mereka, menyediakan kebutuhan-kebutuhan dasar bagi upacara penguburan, serta menyediakan pakaian dan makanan.⁶¹ Dengan kata lain, para *maramba* menjamin ketersediaan kebutuhan dasar sehari-hari, selain menyokong upacara-upacara adat *ata* mereka. Meskipun hubungan *maramba-ata* adalah

⁶¹ Di antara kelompok *ata*, mereka biasanya menyebut tuannya dengan bos.

salah satu bentuk dominasi dan ketergantungan vertikal kaum *ata* terhadap *maramba*, relasi ini bukanlah sebuah eksploitasi murni.

Hubungan *maramba-ata* dewasa ini sedang mengalami beberapa penyesuaian. Kaum *maramba* di Kamutuk dan belahan lain Sumba tidak lagi merujuk *ata* sebagai “budak,” namun sebagai “anak-anak dalam rumah” sebab secara legal perbudakan sudah dihapuskan di Indonesia.⁶² Istilah “anak-anak dalam rumah,” memberikan kesan bahwa *ata* adalah anggota keluarga dan bukan “budak.” Para *maramba* juga menggunakan istilah yang merujuk pada “saudara laki-laki/perempuan yang lebih kecil” (*ari* atau adik) ketika memanggil *ata*. Sebaliknya, para *ata* menyebut *maramba* sebagai “saudara laki-laki/perempuan yang lebih tua” (*aya* atau kakak). Oleh karena itu, orang Sumba sudah mulai menaksir nilai ekonomi dari aset yang mereka miliki, tidak mengejutkan jika banyak *maramba* yang cenderung mengeksploitasi *ata* mereka sebagai pekerja, sementara para *maramba* tersebut hanya memenuhi tanggung jawab minimum dengan menjamin ketersediaan kebutuhan sehari-hari dan kebutuhan adat para *ata*. Jika seorang *maramba* tidak mampu memenuhi kebutuhan para *ata*, ia dapat saja mengizinkan *ata* untuk tinggal di rumah yang terpisah dan mengurus kehidupan mereka sendiri ketika mereka sedang tidak membantu sang *maramba*.

Meskipun demikian, keturunan seorang *maramba* akan kehilangan statusnya jika *maramba* tersebut tidak dapat memelihara pertalian perkawinan dalam kelas mereka sendiri. Oleh karena kemurnian darah bangsawan penting artinya untuk menjaga kekuatan dan otoritas, para *maramba* biasanya menolong kerabat dengan memberikan mereka hewan yang jumlahnya sesuai dengan yang dibutuhkan untuk pertukaran perkawinan. Jika seorang *maramba* menikahi seorang *ata*, keturunan-keturunannya dapat berubah status menjadi *ata*.

⁶² Orang-orang di bagian lain Sumba menyebut *ata* sebagai “orang dalam rumah” (*tau la uma*).

D. Kisah Asal Usul yang Diperebutkan

Meskipun kurang bukti sejarah mengenai migrasi leluhur mereka ke Pulau Sumba, orang-orang Sumba memiliki ceritanya masing-masing tentang kedatangan para leluhur pendahulu mereka.⁶³ Kisah-kisah tersebut dapat memberikan sedikit celah dalam menelusuri jejak kesinambungan dengan kisah-kisah kedatangan klan-klan di Kamutuk dan seluruh Sumba. Kaum *maramba* mengklaim bahwa kisah lisan dan mitos tentang asal usul ini sebagai legitimasi atas klaim mereka terhadap kedaulatan di daerah mereka (Forshee, 2001, h. 16). Mereka menelusuri pohon silsilah klan mereka dari para leluhur pendahulu orang Sumba yang mendarat di Tanjung Sasar⁶⁴ setelah menempuh perjalanan melewati Semenanjung Malaysia, Singapura, Riau, Jawa, Bali, Bima, Makassar, Ende, Rote Ndao, Sabu, dan Raejua⁶⁵ (Kapita, 1976b, h. 13; Haripranata, 1984, h. 15; Tunggul, 2000, h. 8–9; 2004, h. 6–8; Beding & Beding, 2002, h. 37). Menurut kisah ini, para musafir tersebut membangun permukiman pertama di Tanjung Sasar sebelum menyebar ke wilayah-wilayah (*tana*) lain di Sumba.

Ada banyak versi cerita tentang bagaimana nenek moyang orang Sumba tiba di Tanjung Sasar. Sebagian mengatakan bahwa dahulu ada sebuah jembatan batu yang menghubungkan Bima, di pesisir selatan Sumbawa, dan Tanjung Sasar,⁶⁶ gelombang pertama nenek

⁶³ Dalam sebuah masyarakat yang tak terpisahkan dari leluhur yang suci, cerita ini menentukan nuansa psikologis dari komunitasnya. Pokok cerita ini adalah posisi komunitas tersebut dan ketidakberdayaannya di wilayah tersebut, lihat Adams (1971, h. 138).

⁶⁴ Tanjung Sasar berada di bagian utara pesisir tengah Sumba. Orang Sumba menyebut Tanjung Sasar sebagai Tanjung *Haharu*.

⁶⁵ *Malaka—Tana Bara, Hapa Riu—Ndua Riu, Hapa Njawa—Ndua Njawa, Ruhuku—Mwali, Ndimu—Mahakaru, Endi—Ambarai, Enda—Ndaui, Haba—Rai Njua* adalah Semenanjung Malaka, Singapura, Riau, Jawa, Bali, Bima, Makassar, Ende, Rote Ndao, Sabu, dan Raejua.

⁶⁶ Berdasarkan frasa, “*Haharu Malai—Kataka—Lindi Watu*” (Tanjung Panjang—Kapak—Jembatan Batu), dari sebuah sajak yang dilantunkan dalam hampir setiap ritual, sebagian orang Sumba mengklaim bahwa dahulu sebuah jembatan batu pernah menghubungkan Tanjung Sasar dengan Bima.

moyang datang ke sana melewati jembatan tersebut.⁶⁷ Seorang pendahulu klan di Sumba yang memiliki kekuatan supranatural kemudian menghancurkan jembatan ini dengan sebuah kapak ketika terjadi sebuah konflik. Gelombang berikutnya tiba di Tanjung Sesar dengan kano. Sebagian lainnya berpendapat bahwa tidak ada jembatan sama sekali dan bahwa nenek moyang mereka tiba di Tanjung Sesar dengan kano. Beragam narasi ini membuat klaim-klaim berbeda mengenai klan-klan mana yang datang lebih dulu dan dengan demikian menegaskan kembali otoritas atau status klan-klan tersebut dalam konteks kontemporer. Oleh karena itu, mereka menegaskan kembali otoritas dan status klan-klan tersebut dalam konteks kekinian.

Meskipun terdapat beberapa versi yang berbeda mengenai kedatangan para leluhur pendahulu mereka, namun hampir semua kisah yang ada relatif sependapat bahwa Tanjung Sesar adalah tempat di mana sebagian besar klan berkumpul dan membuat kesepakatan tentang adat Sumba sebelum menyebar ke penjuru pulau. Klan-klan tersebut sepakat mengenai hal-hal seperti meluhurkan nenek moyang (*marapu*) yang mendarat di Tanjung Sesar, menelusuri garis keturunan klan-klan tersebut, menentukan aturan-aturan pertukaran perkawinan, dan menentukan wilayah-wilayah untuk mendirikan permukiman permanen (Kapita, 1976a, h. 15–16; Tunggul, 2000, h. 13–16; 2004, h. 12–14).

Cerita selanjutnya mengenai bagaimana klan-klan tersebut menjelajahi dan bermukim di penjuru pulau mengekspresikan keberanian yang besar (*kaborangu*), kekebalan (*kobulu*), kecerdasan, kekuatan, dan kepahlawanan (*makaborangu*) dari para pendahulu (Vel, 1994, h. 77). Cerita-cerita ini menegaskan kembali status dan peran dari tiap-tiap klan. Leluhur klan Maru, Watubulu, dan Matolangu pergi ke timur. Mereka mencari lahan yang pas untuk menanam keladi (*Colocasia esculenta*). Mereka mencoba menanamnya di daerah muara, namun gagal, sampai akhirnya mereka mencapai muara di Mangili di mana keladi dapat tumbuh sesuai harapan mereka. Mereka kemudian memutuskan untuk bermukim di sana.

⁶⁷ Para anggota dari beberapa klan di Mangili, yakni Matolangu, Maru, dan Watubulu, mengklaim bahwa para pendahulu mereka datang pada gelombang pertama ini.

Mangili yang telah dihuni oleh beberapa klan “asli” Sumba, dengan kedatangan tiga kelompok baru ini memancing terjadinya sebuah perang antarsuku.⁶⁸ Ketiga klan yang baru datang ini mengakui bahwa *Umbu Kaka Manau*, seorang pendahulu klan Matolangu sebagai pemimpin mereka. Wanggirara, salah satu dari klan “asli”, membantu para pendatang baru ini yang akhirnya tampil sebagai pemenang dalam peperangan tersebut. Klan-klan yang menang—Maru, Watubulu, Matolangu, dan Wanggirara—membangun permukiman permanen mereka yang pertama di sebuah puncak bukit yang sekarang disebut *Paraingu Mangili*.⁶⁹ Gugusan-gugusan rumah di puncak bukit semacam ini adalah tipikal lokasi rumah-rumah awal di Sumba.

Keempat klan tersebut mengklaim keberadaannya sebagai klan “asli” di wilayah itu, sebagai para tuan tanah perintis/pelopor (*mangu tanangu*) di Mangili. Mereka membagi-bagikan tanah di wilayah tersebut untuk mereka sendiri dan kepada klan-klan yang datang selanjutnya. Mereka juga membagi-bagikan dan mendistribusikan kekuasaan di antara klan-klan tersebut. Distribusi ini mengandung efek residual, sebab klan-klan pelopor sering kali merujuk pada pemberian masa lalu untuk menarik kontribusi lebih banyak dari para klan pendatang selanjutnya. Klan-klan yang menang juga mengklaim hak atas kontrol politik dan ekonomi di seluruh wilayah Mangili.

Pada akhirnya, para pelopor ini meninggalkan permukiman awal di puncak bukit tersebut. Mereka pindah ke areal dataran rendah dekat persawahan milik mereka dan membangun beberapa permukiman baru. Klan Matolangu, Wanggirara, dan beberapa klan

⁶⁸ Menurut Kapita, klan-klan “asli” di daerah Mangili adalah Mbukutu—Mangili Wai, Puhu—Rewatia; Karungu—Kawangi, Kawangi—Wanggirara; Kandra—Ana Dapi, Ana Watumanu, lihat Kapita (1976a, h. 23).

⁶⁹ Kapita mengatakan bahwa klan-klan yang tinggal di Paraingu Mangili (La Tadulu Wa—La Majangga Dita) adalah Maru, Watubulu, Matolangu, Wanggirara, Lukunara, Kabulingu, Mbaradita, Weramata, Kanjanga Luku, dan Purungu, lihat Kapita (1979, h. 83–85).

lain pindah ke Kamutuk.⁷⁰ Klan-klan pelopor di Kamutuk semestinya adalah Matolangu dan Wanggirara, namun klan Matolangu telah merebut kontrol politik dan ekonomi di wilayah ini dari klan Wanggirara. Dikatakan bahwa klan Wanggirara sudah tidak lagi melahirkan anak laki-laki sejak mereka tinggal di permukiman awal puncak bukit. Sekarang ini, hanya satu keluarga yang mewakili klan Wanggirara di Kamutuk. Karena sistem keturunan bersifat patrilineal, yakni diturunkan melalui garis laki-laki dari ayah ke anak, maka klan yang tidak memiliki anak laki-laki tidak dapat merepresentasikan diri dalam kehidupan politik dan ekonomi komunitasnya.

Salah satu yang datang belakangan, klan Kanatangu, memperoleh kekuasaan politik dan ekonomi yang sepadan dengan kekuasaan klan Matolangu melalui sebuah ikatan perkawinan. Ketika leluhur Kanatangu, *Umbu Yiwa Tarabihu*, tiba di Mangili, ia menikahi seorang perempuan bangsawan dari klan Matolangu tanpa membayar maskawin (*belis*) sama sekali (*la lei tama*).⁷¹ Karena ia tidak membayar maskawin, klannya tidak memiliki hak terhadap anak hasil perkawinan tersebut. Anaknya pun menjadi anggota klan Matolangu. Kemudian, ia juga menikahi seorang perempuan bangsawan yang berasal dari klan lain—kali ini ia membayar maskawin. Anak-anak dari perkawinan kedua ini kemudian mendirikan klan Kanatangu

⁷⁰ Oleh karena informan saya tidak dapat menunjukkan kapan tepatnya perpindahan itu terjadi, saya memperkirakan waktunya berdasarkan keberadaan kubur batu ayah dan kakek *Umbu Hina Hungguwali*, dan berdasarkan masa kepemimpinannya sebagai penguasa lokal Mangili, yaitu dari 1901-1911. Ayah *Umbu Hina Hungguwali*, *Umbu Lapu Karahanjara*, meninggal di Kampung Kamutuk dan dimakamkan di kampung awal, begitu juga sang kakek, *Umbu Koparihi*. Ini menunjukkan bahwa perpindahan permukiman dari puncak bukit ke dataran rendah terjadi antara 1800-1900. Sumba jatuh ke dalam kontrol langsung Belanda pada awal abad ke-20 ketika sebuah perwakilan pemerintah pertama didirikan di pulau ini. Kemungkinan, relokasi permukiman tersebut bisa jadi adalah bagian dari upaya Gubernur Belanda Daendels untuk menstandarisasi desa tahun 1809, lihat Breman (1980, h. 11). Namun perkiraan sementara ini harus ditelusuri kembali mengingat belum ditemukan bukti yang kuat tentang hal tersebut.

⁷¹ *La lei tama* adalah bentuk perkawinan yang sesuai dengan hukum adat di mana pengantin laki-laki melepaskan keanggotaan klannya dan menjadi anggota klan pemberi-perempuannya.

di Mangili. *Umbu Hina* Hungguwali, seorang penguasa Mangili (raja Mangili) dari 1901–1911, adalah seorang *maramba* dari klan Kanatangu (Lampiran B).⁷² Di masa itu, klan Matolangu memiliki tanah yang luas. Sekarang, klan Matolangu dan Kanatangu masih mengontrol tanah yang luas di Kamutuk. Ikatan mereka diperkuat dengan hubungan perkawinan di mana klan Kanatangu adalah klan pengambil-perempuan, sementara klan Matolangu adalah klan pemberi-perempuan.⁷³ Menurut tradisi, klan pemberi-perempuan memiliki posisi yang lebih tinggi dibandingkan klan pengambil-perempuan (Needham, 1980, h. 24). Masing-masing klan mengakui bahwa ikatan kekeluargaan mereka cukup berpengaruh terhadap bagaimana mereka menerapkan kekuasaannya dalam urusan-urusan desa.

Orang Sumba menelusuri di mana posisi dan bagaimana status mereka di dalam klan dan dalam hubungan pertukaran dengan klan-klan lain melalui kisah-kisah dari masa lalu (Keane, 1997a). Meskipun sebagian besar orang Sumba mengetahui kisah-kisah tentang para pendahulu mereka secara garis besar, tingkat pemahaman dan kemampuan mereka untuk menceritakan kisah-kisah tersebut bervariasi. Hanya sedikit di antara *maramba* yang memiliki otoritas dan kekuasaan di wilayah ini yang mampu menceritakan kisah-kisah tersebut di depan publik.

Berdasarkan cerita-cerita lama, klan Matolangu sering kali membanggakan superioritas mereka terhadap klan-klan lain. Mereka mengklaim hak atas posisi-posisi pemimpin di Kamutuk, juga hak untuk mendistribusikan tanah dan kekuasaan kepada klan-klan lain. Klaim-klaim ini diperkuat oleh posisi klan Matolangu sebagai klan

⁷² Istilah raja digunakan untuk penguasa lokal yang ditunjuk oleh pemerintah kolonial.

⁷³ Klan Matolangu terbagi ke dalam beberapa garis keturunan, meliputi Matolangu *Uma Andung* (yang tak lagi memiliki garis keturunan laki-laki di Kamutuk), Matolangu *Uma Djangga Wuku*, dan Matolangu *Uma Kaluki*, sementara klan Kanatangu terbagi menjadi beberapa garis keturunan, meliputi Kanatangu *Uma Andung*, Kanatangu *Uma Randi*, dan Kanatangu *Uma Bara*. Istilah *uma* (rumah) merujuk pada sebuah rumah adat mereka, yang berhubungan dengan sebuah bentuk rumah yang khusus.

pemberi-perempuan dalam hubungan perkawinan dengan beberapa klan lain di Kamutuk. Untuk memelihara kedudukan superior mereka, klan pelopor ini harus berada dalam posisi sebagai klan pemberi-perempuan dari klan-klan lain (Fox, 1988). Untuk memperkuat argumen tersebut, para *maramba* dari klan Matolangu sering kali menyatakan bahwa “semua orang di Kamutuk berinduk pada klan Matolangu,” sebab mereka telah memberikan pengantin perempuan kepada klan-klan lain (yang telah menjadi ibu dari anak-anak klan-klan tersebut). Meskipun ini adalah sebuah konstruksi politis, penduduk desa tampaknya menerima klaim ini sebagai sesuatu yang tak dapat dibantah (Fox, 1988). Dalam pengertian ini, pengukuhan hegemoni klan Matolangu telah mencapai keberhasilan.

Merujuk pada kisah-kisah yang berbeda, klan Kanatangu sering kali mengklaim sebagai klan kedua paling superior di Kamutuk. Mereka mendasarkan klaim pada kisah *Umbu Hina Hungguwali*, yang memerintah mewakili klan-klan pelopor, yakni klan Maru, Watubulu, Matolangu, dan Wanggirara, antara 1901 dan 1911. Keturunan-keturunan dari klan Kanatangu mengklaim hak untuk mengendalikan lahan di Kamutuk. Tanda-tanda kebesaran yang diterima *Umbu Hina Hungguwali* dari pemerintah Hindia Belanda menyokong klaim mereka terhadap otoritas lokal, sebagaimana juga pertalian perkawinan mereka dengan klan Matolangu.

Baik klan Matolangu maupun Kanatangu sudah mampu mentransformasikan kisah-kisah kedatangan para leluhur di Tanjung Sasar dan di Kamutuk menjadi klaim terhadap kontrol ekonomi dan politik di wilayah tersebut. Menggunakan metafora sebuah pohon dan cabang-cabangnya, cerita mengenai asal usul ini masih digunakan sebagai alasan bagi dominasi kedua klan pelopor ini di setiap perselisihan yang terjadi antara klan-klan yang ada di Kamutuk (Fox, 1988). Klan Matolangu dan Kanatangu masih terus mendominasi klan-klan yang datang belakangan atau kelompok etnik lain di Kamutuk.

E. Agama “Lokal” di Persimpangan Jalan

Praktik agama lokal (*Marapu*) di Desa Kamutuk sekarang terpinggirkan. Para pemeluk *Marapu* sering kali berkata, “Kami ini orang-orang kafir... Ya, seperti ini.” Bahkan, dalam bahasa Sumba, istilah *tau kapir* (“seseorang yang tidak beriman [pada sebuah agama tertentu]”) digunakan untuk menyebut orang-orang yang memeluk *Marapu*. Pada gilirannya, pemeluk *Marapu* sendiri menyebut dirinya sebagai *tau kapir* tanpa memedulikan maksud dan arti kata tersebut. Rujukan sebagai kafir ini berhubungan dengan kebijakan negara-bangsa yang telah masuk ke desa ini sejak 1966.⁷⁴ Meskipun demikian, di Sumba, populasi besar dari agama *Marapu* serta lokasi permukiman-permukiman yang relatif terpencilnya membendung dampak awal dari kebijakan-kebijakan pemerintah yang mendorong kepindahan para pemeluk *Marapu* ke agama lain (Hoskins, 1993a, h. 277). Hanya ada sedikit peningkatan, yakni sekitar 7,7% penganut Protestan di Sumba antara tahun 1963 (16,3%) dan tahun 1968 (24%).⁷⁵ Pada tahun 1980, jumlah penganut Protestan dan Katolik secara resmi mencapai angka 50% di Sumba Timur (Hambarandi, 1982, h. 15). Hoskins (1987b, h. 138; 1993a, h. 278) menyatakan bahwa jumlah pemeluk Protestan dan Katolik secara resmi meningkat karena gereja mengizinkan para penduduk desa untuk tetap kembali ke gereja setelah melakukan hal-hal yang menurut gereja adalah dosa, seperti poligami dan mempersembahkan kurban *Marapu*. Sensus penduduk tahun 1990 hanya memasukkan lima agama resmi, yang mana *Marapu* bukan salah satu di antaranya. Penduduk desa dipaksa untuk memilih salah satu dari lima agama yang diakui secara resmi oleh negara, yakni Islam, Katolik, Protestan, Buddha, dan Hindu. Sekarang hanya sangat sedikit (2,7%) dari keseluruhan populasi di Kamutuk yang secara resmi menganut *Marapu*. Bagaimanapun juga, meskipun 80,1% dari keseluruhan populasi menganut Protestan—*tau harani*; 8,8% Muslim—*tau halang*; dan 8,4% Katolik—*tau harani*

⁷⁴ Secara resmi, pemerintah Indonesia mengakui lima agama—Protestan, Katolik, Islam, Buddha, dan Hindu.

⁷⁵ Ini berdasarkan data dari Gereja Protestan Sumba (ditulis ulang oleh Sekretaris Jenderal Gereja Protestan Sumba pada 20 Februari 2004).

(Biro Pusat Statistik, Kabupaten Sumba Timur, 2002a),⁷⁶ prinsip dan etika *Marapu* tetap memainkan peranan penting dalam mengatur interaksi sosial di antara orang-orang Sumba.

Menurut kepercayaan *Marapu*, hubungan antara manusia dan leluhurnya (*marapu*) harus harmonis dan seimbang. Sifat dari relasi ini adalah timbal balik. Persembahan diberikan kepada para leluhur dengan harapan bahwa anggota klan atau komunitas tersebut akan memperoleh nasib baik. Ketika manusia tidak memedulikan leluhur mereka, maka bencana dapat saja melanda anggota klan tersebut. Jika seseorang berbuat kesalahan terhadap leluhur mereka, maka anggota klan yang lain bisa dirundung kesialan (Yewangoe, 1980, h. 56 dan Fowler, 2003, h. 317).

Sang leluhur pertama (*marapu*) dari sebuah klan adalah roh suci dan entitas mediator antara makhluk hidup dan Tuhan Yang Maha Besar.⁷⁷ Setiap tindakan manusia di dunia kasat mata ini harus disetujui oleh *marapu* di dunia tak kasat mata. Di awal abad ke-20, etika seremonial dan aturan-aturan untuk berinteraksi dengan *marapu* juga berfungsi untuk mengatur soal pilihan perkawinan, pembagian lahan, hak prerogatif administratif, pertukaran hewan dan kain (Hoskins, 1987b, h. 139; 1993a, h. 278). Konsep-konsep keagamaan sangat terintegrasi dengan kehidupan sehari-hari orang Sumba (van Hout, 1999, h. 15). Maka dari itu tidak mengejutkan bahwa dalam setiap rumah adat terdapat sebuah tempat untuk menyimpan benda-benda sakral yang berhubungan dengan pemujaan terhadap leluhur (*tanggu marapu*). Beberapa altar (*katoda*) untuk pemujaan dan mempersembahkan, kurban kepada *marapu* diletakkan secara

⁷⁶ Di Sumba Timur, jumlah orang yang memeluk agama lokal dan pindah ke agama-agama Samawi adalah sebagai berikut: 70% Protestan, 6,3% Katolik, 4,9% Muslim, 0,1% Hindu atau Buddha, dan 17,8% lainnya, atau *Marapu*, lihat Biro Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur (2002b).

⁷⁷ Istilah *na mapa turukungu lii na-na ma parapangu pekada* berarti bahwa *marapu* mampu menyampaikan semua pesan dan keinginan umat manusia secara akurat kepada Tuhan Yang Maha Besar. Serupa dengan itu, istilah *na lindi papa kalangu, na ketu papajolangu* berarti bahwa *marapu* adalah jembatan yang dengannya umat manusia menerima pemberian ilahiah.

strategis di tempat orang-orang melakukan aktivitas sehari-hari, entah di dalam atau di luar kampung.⁷⁸

Ritual-ritual pemujaan terhadap nenek moyang mensyaratkan keterlibatan anggota-anggota klan dan pada saat-saat tertentu melibatkan klan-klan lain yang memiliki hubungan dengan mereka. Sebagai agama lokal, *Marapu* memberikan aturan yang mengatur hubungan antara penduduk dan para klan di suatu wilayah tertentu, meliputi kerja sama, pertukaran ritual, tanggung jawab bersama dalam pemujaan terhadap leluhur, distribusi lahan, dan kewajiban untuk melaksanakan berbagai ritual. Kehadiran agama Kristen dan Islam bagaimanapun juga telah mengubah cara mereka dalam memuja atau menghormati leluhur. Keberadaan altar-altar untuk pemujaan dan persembahan dalam ritual-ritual *Marapu* sebagian besar masih tersimpan dalam cerita orang-orang tua ketika mengenang kejayaan *Marapu* masa lalu. Altar-altar yang ditempatkan di padang, sawah, kebun, dan hutan juga digunakan sebagai penanda kepemilikan terhadap properti. Hanya sedikit orang yang masih memiliki *katoda kawindu* di depan rumah mereka untuk menghormati leluhur. Di masa kini, dikatakan bahwa mereka yang memeluk *Marapu*, *tau kapir*, tidak hanya menyembah nenek moyang, namun juga menggunakan jeroan ayam dan hati babi (*ura manu* dan *eti wai*) untuk meramal nasib atau masa depan dalam setiap ritual.

Secara umum kehadiran gereja dan negara-bangsa di Sumba belum dapat menggantikan pilar-pilar agama lokal. Meskipun sebagian besar penduduk telah pindah menjadi pemeluk Kristen, interaksi-interaksi antara sesama orang Sumba masih diatur oleh etika dan aturan-aturan dalam agama *Marapu*, yang disebut-sebut tidak terpisahkan dari adat Sumba. Setiap orang tidak peduli orang tersebut

⁷⁸ Terdapat bermacam-macam *katoda* di Mangili, termasuk *katoda paraingu* (yang berada di depan rumah kepala *paraingu* atau kampung), *katoda kawindu* (di depan setiap rumah di kampung), *katoda pindu* (di gerbang *paraingu* atau kampung), *katoda padangu* (di padang di mana hewan digembalakan), *katoda latangu* atau *woka* (di sawah atau kebun), *katoda patamangu* (di pinggir hutan yang menjadi tempat berburu), *katoda purungu mibi* (di areal pesisir), *katoda mananga* (di muara sungai), dan *pahomba* (di padang di luar kampung).

secara formal memeluk agama apa, cenderung untuk bertindak dan berinteraksi sesuai dengan posisinya dalam klan yang diatur secara ketat oleh adat. Dengan demikian, tidak mengejutkan apabila negara dan gereja telah “berdamai” dengan poligami dan persembahan kepada *marapu*. Sementara itu, orang Sumba di Kamutuk telah mendefinisikan keyakinan baru mereka dengan cara mereka sendiri. Frasa “tidak memeluk *Marapu*” berarti bahwa orang-orang tidak secara terbuka melaksanakan ritual penghormatan terhadap nenek moyang dengan mengurbankan hewan-hewan di altar dan tidak menggunakan jeroan ayam dan hati babi untuk meramal kehidupan mendatang. Sementara para pemimpin ritual keagamaan—pendeta (Protestan), pastor (Katolik), atau ustaz⁷⁹ (Muslim)—sedang memimpin upacara-upacara di depan publik, namun bersamaan dengan itu para *rato* dalam agama *Marapu* melaksanakan upacara-upacara “rahasia” di mana hewan dapat dikurbankan untuk meramal masa depan.

Seorang pensiunan pendeta di Desa Kamutuk mengatakan bahwa sebelum 1980 sebagian besar umat Protestan di desa tersebut adalah orang Sabu, sementara orang Sumba yang pindah ke Protestan jumlahnya sedikit sekali. Sebelumnya, upaya-upaya untuk membaptis orang Sumba mendapat perlawanan dari para pemimpin klan setempat. Perpindahan ke Protestan meningkat sedikit setelah tragedi komunis 1965. Meskipun peristiwa besar dari tragedi itu berlangsung di Pulau Jawa, dampaknya sampai ke Sumba. Beberapa orang penduduk kampung di sekitar Kamutuk dituduh sebagai anggota partai komunis dan ditangkap oleh militer. Orang-orang Sumba yang memeluk *Marapu* di kampung-kampung ini sebagian mengganti afiliasi keagamaannya menjadi salah satu dari agama-agama yang diakui oleh negara untuk menghindari tuduhan sebagai anggota partai komunis. Meskipun banyak pemeluk baru, umat Protestan tetap menjadi minoritas di Kamutuk (tahun 1981 mereka mencakup 28,5% dari populasi) (Hambarandi, 1982, h. 49).

⁷⁹ Ustaz adalah seorang guru [ajaran] Islam.

Umumnya, orang Sumba mengikuti perpindahan agama pemimpin klan lokal mereka. Perpindahan agama seorang *maramba* sering kali diikuti oleh semua anggota keluarga dan juga keluarga-keluarga yang dekat dengan mereka sekaligus para *ata*-nya.

Para Muslim dan Katolik terkonsentrasi di Kampung Kamutuk dan wilayah sekitarnya, sementara para penganut Protestan hidup menyebar di seluruh desa. Islam tiba di Kamutuk tahun 1953 ketika seorang pemimpin garis keturunan Kanatangu Uma Andung, *Umbu Kelawai*, menikahi seorang perempuan Muslim dari Melolo yang merupakan keturunan pelaut dan pedagang Muslim yang sudah lama menetap di Ende, Flores, sejak tiga atau empat generasi yang lalu (Hoskins, 1987b, h. 147). Pada gilirannya, sebagian pelaut dan pedagang Muslim Ende ini juga sampai di Sumba dan menetap di pesisir-pesisir pantai, seperti Melolo. Pada masa lalu, orang-orang Muslim yang hidup di daerah pesisir Sumba dianggap memiliki ilmu supranatural yang kuat, sehingga orang-orang Sumba sering kali menghindari kontak langsung dengan mereka. Ketika *Umbu Kelawai* dan keluarganya memeluk agama Islam, *Umbu Kelawai* dianggap memiliki ilmu seperti nenek moyang istrinya. Sebagian besar anggota klan itu kemudian pindah agama ke Islam, sementara sejumlah kecil tetap setia kepada *Marapu* dan melakukan pelayanan pemujaan terhadap nenek moyang di rumah adat mereka. Sekarang, klan Kanatangu Uma Andung yang para pemimpinnya dianggap sebagai tokoh-tokoh Muslim paling penting di Kamutuk karena kakek mereka adalah orang yang pertama memeluk Islam di daerah tersebut mendominasi umat Islam di Kamutuk.

Kemunculan Katolik di Kamutuk berhubungan dengan sebuah perselisihan antara seorang pemimpin keturunan Matolangu Uma Kaluki dan seorang pendeta sekitar tahun 1990 (Perselisihan tersebut dijelaskan dalam Bab 3). Setelah perselisihan tersebut, pemimpin klan Matolangu Uma Kaluki memutuskan untuk pindah dari Protestan ke Katolik. Keluarganya dan para *ata* juga ikut pindah. Sekarang, anggota garis keturunan Matolangu Uma Kaluki dan Kanatangu Uma Bara mendominasi umat Katolik di Kamutuk.

Orang Sumba menyertakan nama kakek atau nenek (*boku* atau *apu*)⁸⁰ ke dalam nama mereka, menjadikan posisi mereka dalam sistem stratifikasi sosial tradisional kelihatan jelas. Umumnya, setelah para *ata* dibaptis, mereka lebih memilih untuk menggunakan nama baptis, misalnya Melky, Josep, Mateus, Ana, dan Florence, daripada nama asli mereka. Nama baptis memberikan konotasi kesetaraan bagi para *ata*, yang tidak tecermin dalam nama Sumba. Sebaliknya, para *maramba* yang dibaptis memilih untuk menggunakan nama asli mereka atau *umbu* dan *rambu*, ketimbang nama baptis. Para Muslim Sumba di Kamutuk baik *maramba* maupun *ata* menambah nama Arab di depan nama Sumba mereka. Kemudian, menggunakan nama-nama Arab ini dalam kehidupan sehari-hari, misalnya Abidin, Habib, Habiba, Harun, Mustofa, Husein, dan Ismail. Para *maramba* mempertahankan awalan *umbu* atau *rambu* sebagai sebuah penanda status sosial mereka.

F. Kepemimpinan di Kamutuk

Para elite Sumba di desa-desa masih kerap memaksakan klaim atas hak yang lebih besar. Kisah-kisah tentang asal usul dan rekonstruksi silsilah adalah faktor-faktor utama yang menentukan siapa menjadi yang pertama, terdepan, tertua, lebih superior, lebih agung, atau sentral (Fox, 1988). Relasi antarklan dan individu dapat berupa relasi superior, setara, atau inferior. Oleh karena itu, tidak mengejutkan jika setiap klan memiliki sejarah lisannya sendiri-sendiri tentang asal usul dan leluhur mereka. Cerita-cerita ini berpengaruh pada klaim-klaim yang dibuat dalam klasifikasi sosial, kedudukan, kekuasaan, dan otoritas dalam hubungannya dengan orang dan klan lain,

⁸⁰ *Boku* adalah istilah bahasa lokal untuk kakek, sementara *apu* adalah istilah bahasa lokal bagi nenek. Dalam bahasa Indonesia nenek berarti ibu (orangtua) dari ibu/ayah kita, sementara kakek berarti bapak (orangtua) laki-laki dari ibu/ayah kita. Meskipun demikian, dalam penggunaan bahasa Indonesia di Sumba istilah nenek digunakan baik untuk menyebut nenek maupun kakek. Ketika orang Sumba dalam bahasa Indonesia menyebut “nenek” dapat berarti laki-laki (kakek) atau perempuan (nenek).

sebagaimana juga klaim-klaim di masa yang akan datang terhadap kepemilikan lahan, hewan, *ata*, dan properti-properti lain.

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, klan Matolangu datang paling pertama, sementara klan Kanatangu tiba setelahnya dan terafiliasi dengan klan Matolangu melalui perkawinan. Para pemimpin klan Matolangu dan Kanatangu, yakni para laki-laki tertua dalam keluarga besar memiliki kesempatan paling besar untuk menjadi pemimpin-pemimpin lokal di Kamutuk. Untuk memelihara peran dan posisi ini yang disyaratkan tidak hanya kepemilikan harta benda seperti tanah, hewan, *ata*, dan properti lain. Namun, juga kemampuan untuk mentransformasikan kapital sosial, budaya, dan ekonomi menjadi hal-hal yang secara maksimal menyokong peran dan posisi mereka sebagai pemimpin.⁸¹ Kapital simbolik adalah properti (setiap bentuk kapital baik fisik, ekonomi, budaya, atau sosial) ketika hal tersebut dilihat oleh para agen sosial yang memiliki persepsi tentang kategori yang menyebabkan mereka mengetahui atau mengenalnya, untuk memberikan nilai pada hal tersebut (Bourdieu, 1994, h. 8). Dalam pengertian ini, ritual, pertukaran resiprokal, dan perkawinan adalah faktor-faktor utama dalam mentransformasikan kapital menjadi sumber daya berharga yang menyokong kepemimpinan seseorang.

Sebagai warga kampung yang tidak dialiri darah bangsawan, kaum *ata* tidak memiliki kesempatan untuk menempati posisi-posisi pemimpin. Karena mereka menempati posisi sosial yang inferior terhadap para *maramba*, mereka harus bertindak sebagaimana mestinya dan tunduk kepada *maramba*. Mereka jarang berhubungan langsung dengan pemerintah dan pihak luar. Aturan sosial yang ketat telah menghindari *ata* dari keterlibatan dalam politik lokal. Mereka tidak memiliki kekuasaan untuk memberikan tanah kepada pihak lain, sementara *maramba* memiliki kontrol hampir sepenuhnya terhadap segala sumber daya dan juga terhadap kelompok-kelompok lain.

⁸¹ Memiliki harta kekayaan sangat penting artinya dalam politik lokal karena peran politik berhubungan dengan posisi kepemilikan hewan, tanah, dan *ata*.

Di Kamutuk, terdapat tiga orang *maramba* kaya, yakni *Umbu* Habib Meta Halima (dari klan Kanatangu Uma Andung),⁸² *Umbu* Kombu (klan Kanatangu Uma Bara), dan *Umbu* Mbani (klan Matolangu Uma Djangga Wuku), yang mengontrol lebih dari 15 *ata* di rumahnya dan lebih dari seratus ekor hewan. Sebagai anak tertua di garis keturunannya, mereka adalah para pemimpin dari klan masing-masing (Lampiran A dan B). Pemimpin klan atau garis keturunan memiliki tanggung jawab untuk mengawasi hewan, tanah, dan *ata* klannya, juga untuk mengatur tugas dan kewajiban anggota klannya. Para laki-laki lainnya dalam klan juga mengontrol hewan, tanah, dan *ata*, serta mengemban sebuah tanggung jawab bersama dalam menjaga persatuan dan martabat klannya.

Organisasi sosial dalam kelompok-kelompok kekerabatan ditarik ke dalam sebuah jaringan saling tergantung pada tanggung jawab bersama mereka yang berkaitan dengan pelaksanaan adat dan pesta orang Sumba (Adams, 1974, h. 329). Tiap-tiap individu dan klan terhubung oleh hak dan kewajiban yang berkenaan dengan pertalian kekeluargaan (Gunawan, 2000, h. 313). Setiap anggota klan diwajibkan untuk mendukung kegiatan klannya, meliputi ritual, pertukaran resiprokal, dan perkawinan dengan cara memberikan hewan, *mamuli* emas, kain tenun, atau *ata*. Sebuah klan merepresentasikan sebuah jaringan rumit dari pertukaran resiprokal dan saling tolong-menolong. Kontribusi-kontribusi ini dinilai berdasarkan otoritas dan status seorang anggota klan. Soal apakah nilai kontribusi itu layak atau sesuai dengan posisi orang yang menyumbang dalam klan selalu menjadi bahan pergunjungan.

Ketika *Umbu* Amahu dan *Umbu* Mana tidak memberikan kain tenun dengan kualitas terbaik saat upacara pelantikan kepala desa pada November 2002, banyak orang yang mengkritisi mereka. “Sebagai keluarga dari kepala desa, mereka seharusnya memberikan kain tenun dengan kualitas terbaik, namun mereka hanya memberikan yang kualitas nomor dua. Dengan melakukan ini, mereka hanya mempermalukan diri sendiri.”

⁸² *Umbu* Habib Meta Halima seterusnya akan disebut *Umbu* Habib.

Meskipun *Umbu* Habib, *Umbu* Kombu, dan *Umbu* Mbani⁸³ dipandang sebagai para pemimpin lokal kaya di Desa Kamutuk, pengaruh mereka lebih kecil dibandingkan *Umbu* Djangga. *Umbu* Djangga bukan hanya seorang anggota klan pelopor, namun juga seorang pemimpin karismatik⁸⁴ yang kuat. Selama ini ia telah mampu mengekspresikan kekayaannya melalui otoritas dan status, terutama saat ia menjabat sebagai kepala desa dari 1962-1973 dan 1983-1988. Semua pemimpin lokal di Kamutuk berada pada posisi di bawahnya. Sekarang, *Umbu* Djangga mengontrol kurang dari lima belas *ata* dan kurang dari seratus ekor hewan, namun ia masih dianggap sebagai salah seorang tokoh penting dan berpengaruh (*ama bokulu*) di Kamutuk. Dia berperan (jika diperlukan) sebagai jembatan antara unsur-unsur supra-lokal dan penduduk desa.

G. Kesimpulan

Meskipun Kampung Kamutuk hanyalah salah satu dari sepuluh kampung di desa tersebut, kampung ini mendominasi kehidupan desa. Klan-klan di kampung ini mendasarkan klaim mereka pada kisah-kisah yang menyatakan bahwa leluhur mereka adalah pemukim awal di wilayah tersebut. Dalam pengertian ini, tradisi mengungguli komponen-komponen modern.

Seiring berjalannya waktu, kehadiran unsur-unsur supra-lokal telah memancing ketegangan antara gagasan-gagasan setempat dengan otoritas yang datang dari luar. Simbol-simbol asing dari modernitas, seperti kantor pemerintahan, sekolah, bendungan Belanda dan Orde Baru, gereja, masjid, traktor-tangan, pupuk buatan, penggilingan padi, parabola, dan aliran listrik telah diperkenalkan kepada desa ini dalam beberapa tahap. Simbol-simbol impor ini

⁸³ Berdasarkan posisi klan dan cara mereka mentransformasikan kekayaannya, ketiga pemimpin lokal ini memiliki kedudukan yang setara.

⁸⁴ Sebagaimana yang dinyatakan Kuipers (1998, h. 29), laki-laki karismatik yang kuat menggunakan wacana bahasa untuk melegitimasi pertukaran ekonomi dan kehebatan pesta, menciptakan kewajiban-kewajiban dan aliansi-aliansi politik, dan memenuhi kewajiban masa lalu kepada leluhur.

hadir bersisian dengan simbol-simbol lokal, seperti rumah adat, bendungan nenek moyang, sawah, hewan, kubur batu, dan kain tenun. Sesekali, baik simbol-simbol lokal maupun supra-lokal digunakan untuk memperkuat dan melegitimasi hierarki lokal dan status dari *maramba* dan klannya. Para elite lokal sering kali menggabungkan pola-pola dan simbol-simbol budaya untuk melegitimasi klaim mereka terhadap stratifikasi sosial, kedudukan, kekuasaan, dan otoritas terhadap sesama warga kampung atau terhadap klan lain dalam masyarakat kontemporer.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 3

PERUBAHAN DI KAMUTUK

Dua truk dan beberapa sepeda motor melaju kencang di jalan besar di depan rumah seorang *maramba*. Truk-truk tersebut dipenuhi penumpang berpakaian adat Sumba, begitu pula sepeda motor-sepeda motor yang mengiringinya. Tanpa diminta, tuan rumah saya menjelaskan, “Ada sebuah upacara adat di Melolo.” Ia melanjutkan, “Tahun 1975 kami menunggang kuda atau jalan kaki ke upacara-upacara adat.” Di masa itu, kuda adalah moda transportasi di Sumba khususnya untuk pergi ke upacara-upacara adat. Jalan utama dari Mangili ke Melolo dahulu tidak sebagus keadaannya sekarang. Sebagian ruas jalan sudah bagus, namun sebagian lagi berlumpur dan tidak banyak jembatan untuk menyeberang sungai. “Transportasi umum dan kondisi jalan sekarang jauh lebih baik,” ia berkata. “Orang-orang bisa bepergian ke mana pun dengan lebih mudah dengan transportasi umum. Kita bisa menyewa truk atau bis untuk mengantarkan orang ke upacara-upacara adat. Orang-orang bisa menuju lokasi upacara dengan beragam kendaraan modern.”

Kisah ini menunjukkan bahwa perubahan besar sudah terjadi di Sumba. Orang-orang dengan pakaian tenun tradisional sekarang menumpang truk dan naik motor. Bagaimana mereka mendefinisikan dan mendefinisikan ulang identitas mereka di tengah-tengah kondisi yang serba kontras ini? Bagaimana mereka mengasimilasikan

anasir-anasir baru dengan aspek-aspek tradisional dalam kehidupan mereka?

Selama lebih dari setengah abad, Kamutuk sudah tunduk pada implementasi kebijakan negara yang menginkorporasikan banyak budaya ke dalam sebuah entitas nasional seragam yang tunggal. Rezim Soekarno menciptakan sebuah birokrasi nasional tahun 1958 dan tujuannya adalah merekatkan kesatuan nasional dengan cara menghapus perbedaan-perbedaan budaya dan etnis di penjurru Nusantara. Rezim Soeharto memanfaatkan program-program pembangunan untuk menciptakan pemerintahan dan peraturan politik yang otoritarian dan untuk mendukung integrasi dari sistem politik dan ekonomi. Program-program pembangunan, termasuk pembangunan sekolah, fasilitas kesehatan, jembatan dan jalan, telah diimplementasikan di Kamutuk sekitar tahun 1980⁸⁵ dan ini telah memengaruhi metode bertani para penduduk desa.

Ketika pemerintah Orde Baru mensyaratkan warga Indonesia untuk memeluk salah satu di antara lima agama—Islam, Hindu, Buddha, Katolik, dan Protestan—jumlah penganut Protestan melonjak drastis. Meskipun data statistik daerah Mangili dan Sumba keseluruhan selama masa-masa awal pemerintahan Orde Baru tidak tersedia, penduduk Kamutuk menyebutkan bahwa mulai dari awal 1970-an para pemimpin klan lokal membawa masyarakat di wilayah Mangili untuk pindah ke Protestan.⁸⁶ Struktur kekuasaan lokal ditantang oleh kedatangan elemen-elemen politik, agama, sosial, dan budaya supra-lokal, misalnya undang-undang dan ideologi nasional Indonesia, perpindahan agama, pendidikan publik, media-massa

⁸⁵ Indonesia meningkatkan ekspor minyak antara 1974–1981. Kejayaan minyak ini memberikan sebuah kesempatan bagi pemerintah pusat untuk meluncurkan beberapa program pembangunan yang ambisius, lihat Dick dkk. (2002, h. 207–210).

⁸⁶ Perpindahan serupa terjadi di penjurru Jawa dan daerah-daerah lain di Indonesia. Setelah tragedi 1965 di mana partai komunis dituduh melancarkan pemberontakan, banyak pemeluk agama lokal pindah ke salah satu dari lima agama Samawi yang diakui oleh pemerintah. Ini adalah sebuah upaya untuk menghindari tuduhan sebagai ateis oleh pemerintah. Asumsi umum yang berlaku di masa itu adalah para ateis diasosiasikan dengan komunis dan komunis harus dihilangkan. Oleh karena itu, terjadi perpindahan besar-besaran ke agama-agama Samawi.

nasional dan internasional, dan interaksi yang semakin baik dengan pihak asing (Forshee, 2001, h. 16).

Pada bab ini, saya akan mendokumentasikan perubahan-perubahan yang telah terjadi di Kampung Kamutuk selama beberapa dekade terakhir. Saya akan menggali dampak dari keberadaan orang-orang non-Sumba di kampung ini dan bagaimana para elite lokal mampu menentukan arah perubahan sebagai akibat dari benturan ini. Para elite lokal telah menyesuaikan diri dengan lembaga-lembaga baru ini, yakni negara, agama, dan media massa, untuk menjaga batas-batas sosial yang berlaku dalam masyarakat Kamutuk kontemporer. Lembaga-lembaga tersebut telah mampu menghambat mobilitas fisik dan sosial. Meskipun banyak perubahan yang telah terjadi, struktur sosial tradisional telah mampu menahan laju modernisasi.

Bab ini akan membahas perubahan sosial yang diakibatkan oleh kehadiran unsur-unsur supra-lokal di desa. Saya akan mendiskusikan elemen-elemen tersebut, yakni administrasi negara-bangsa, agama-agama Samawi, media massa, dan transportasi. Di bagian pertama, akan membahas respons lokal terhadap elemen-elemen baru ini dengan mempelajari partisipasi desa dalam pembangunan sosioekonomi dan pendidikan. Konfrontasi menciptakan tekanan kuat terhadap tradisi. Meskipun demikian, efek dari “pertemuan” ini cenderung terbatas di Kamutuk karena para elite lokal telah mengonsolidasikan monopoli kekuatan dan otoritas.

A. Kekuatan Eksternal

1. Kontrol Administratif

Tahun 1911, setelah kematian *Umbu* Hina Hungguwali, raja lokal terakhir Mangili yang diangkat oleh pemerintah kolonial Belanda, Kamutuk kehilangan posisi sebagai pusat Kerajaan Mangili. Sebuah konflik keluarga antara *Rambu* Babangu Nona, anak perempuan *Umbu* Hina Hungguwali dan paman-pamannya berakhir pada pengembalian tongkat kerajaan kepada pemerintah Hindia

Belanda.⁸⁷ Pada masa itu, Kamutuk dan Mangili adalah bagian dari daerah administratif (*landschap*) Rindi-Mangili yang diperintah oleh seorang penguasa lokal dari Rindi (Lampiran C). Menurut *Umbu* Landu, meskipun daerah Kamutuk-Mangili berada di bawah pemerintahan seorang penguasa dari Rindi, penduduk tidak merasa bahwa mereka berada di bawah otoritas Rindi. Kampung Kamutuk diperintah oleh kepala kampung yang dipilih oleh para pemimpin klan. Sebagaimana yang telah disebutkan pada Bab II, kepala kampung adalah seorang *maramba* dari salah satu klan pelopor yang bersama-sama dengan para pemimpin lokal lainnya, memonopoli sektor politik, ekonomi, budaya, dan sosial, sebagaimana juga monopoli interaksi dengan pihak luar. Secara umum, mereka melegitimasi posisi sebagai pemangku kekuatan melalui sebuah ideologi yang terkandung dalam tradisi lisan, sejarah lisan tentang leluhur mereka, dan hubungan perkawinan di antara klan.

Tahun 1957 rezim Soekarno menginisiasi sebuah reorganisasi sistem administratif pemerintah di tingkat desa. Bagaimanapun juga, baru pada tahun 1962 reorganisasi itu mencapai Kamutuk yang ditandai dengan pembentukan Desa Kamutuk sebagai tingkat paling rendah dari administrasi pemerintahan daerah (Lampiran D). Beberapa kampung, termasuk Kampung Kamutuk, digabungkan menjadi satu untuk membentuk Desa Kamutuk. Posisi kepala kampung digantikan oleh sebuah posisi yang baru saja diciptakan, yakni kepala desa. Pada waktu yang bersamaan, pemerintah membentuk administrasi pemerintahan kecamatan (Kecamatan Pahunga Lodu) yang terdiri dari beberapa wilayah, Melolo, Rindi, Mangili, dan

⁸⁷ *Umbu* Hina Hungguwali memiliki seorang anak gadis. Karena anak gadisnya menikahi seorang *maramba* tanpa maskawin (*belis*) apa pun dari klan suaminya, ia tetap memiliki hak yang sah atas hewan, tanah, kekuasaan, dan warisan emas dari klannya. Namun demikian, ketika ia menikahi seorang *maramba* dan menerima maskawin dari klan suaminya, ia harus pindah ke klan suaminya dan menanggalkan hak yang sah atas kepemilikan hewan, tanah, kekuasaan, dan warisan emas dari klan di mana ia lahir, lihat Kuipers (1986). Ketika ia ingin meneruskan status ayahnya, pamannya tidak setuju. Ketidaksetujuan ini memuncak menjadi sebuah perselisihan keluarga.

Waijelu.⁸⁸ Pegawai pemerintah disyaratkan untuk sekurang-kurangnya memiliki ijazah sekolah dasar. Pada masa itu, hanya sedikit orang di daerah itu—umumnya hanya anak-anak *maramba*—yang memiliki kesempatan untuk mendapatkan pendidikan formal, sehingga hanya ada beberapa orang warga kampung yang pantas untuk menempati posisi di pemerintahan. Camat pertama, *Umbu* Tunggu Mbili, berasal dari daerah Rindi, sementara sebagian besar staf kecamatan berasal dari wilayah lain di Pahunga Lodu.

Dahulu, pejabat pemerintah tidak ditunjuk sampai ke tingkat desa. Dengan memilih kepada desa, banyak orang Sumba tampaknya menerima legitimasi negara, setidaknya-tidaknya pada sisi-sisi tertentu, dengan membayangkan bahwa lokasinya secara sah merupakan bagian dari negara (Keane, 1997b, h. 51).

Kepala desa pertama Kamutuk adalah *Umbu* Djangga, anggota klan Matolangu yang lulus sekolah dasar semasa pemerintahan kolonial Hindia Belanda.⁸⁹ Dengan dukungan *Umbu* Katanga Lili seorang tokoh yang disegani (*tau patembi*) dan Kepala Kampung Kamutuk sebelum 1960, ia menjadi Kepala Desa Kamutuk. Saat itu, *Umbu* Djangga bukanlah orang kaya namun klannya mengontrol tanah yang luas di Kamutuk. Ia senang berjudi dan menjadi pemimpin pencuri hewan yang ditakuti di daerah Mangili.⁹⁰ Dengan mengangkat *Umbu* Djangga sebagai kepala kampung pada 1960 dan kemudian sebagai kepala desa pada 1962, para pemimpin klan ingin daerah mereka aman dari pencurian hewan. Mereka berharap bahwa seorang kepala desa mantan pencuri akan melindungi desanya sendiri

⁸⁸ Tahun 1964, daerah Melolo dan Rindi mengelompok menjadi sebuah kecamatan yang terpisah, sehingga hanya tinggal daerah Mangili dan Waijelu yang ada di Kecamatan Pahunga Lodu. Pada 14 Oktober 2000, Waijelu menjadi sebuah kecamatan baru dan Mangili sendiri tetap menjadi bagian Kecamatan Pahunga Lodu.

⁸⁹ *Umbu* Djangga terpilih untuk bersekolah sebagai perwakilan dari klan-klan pelopor.

⁹⁰ Saat *Umbu* Djangga menceritakan kisah hidupnya ia bangga sekaligus menyesal atas masa lalunya. Ia juga bercerita tentang keberhasilannya dalam membawa banyak program pembangunan ke daerah Kamutuk, termasuk jembatan, jalan aspal, air, dan listrik.

dari pencuri-pencuri lain. Faktor-faktor di balik terpilihnya *Umbu Djangga* sebagai kepala desa adalah garis keturunannya, statusnya sebagai *maramba*,⁹¹ pendidikan formal, dan reputasi sebagai seorang pencuri hewan.

Pembentukan desa sebagai tingkat paling rendah dari administrasi pemerintah melibatkan sebuah perubahan bentuk pemerintahan dari yang berbasis budaya tak tertulis menjadi yang berbasis prinsip-prinsip organisasi yang merupakan bagian dari aturan tertulis (terkodifikasi) negara. Dasar-dasar otoritas dan kekuasaan tradisional, yakni legitimasi lisan, digantikan oleh legitimasi tertulis dari otoritas dan kekuasaan modern.

Dengan sokongan pemerintah, posisi kepala desa, yang ditempati oleh anggota elite lokal, menjadi semakin kuat. *Umbu Djangga* mewakili sebagian besar pemimpin lokal di daerah Kamutuk. Sebagai kepala desa, dia dapat mengonsolidasikan otoritas dan kuasanya terhadap para pemimpin klan lain, termasuk *Umbu Katanga Lili*, mantan kepala kampung dan anggota klan *Kanatangu*. Meskipun ada banyak perubahan dalam kepemimpinan desa, hanya ada sedikit perubahan dalam sistem stratifikasi sosial di Kamutuk karena posisi kepala desa dan asisten-asistennya masih diduduki oleh para elite lokal. Secara *de jure*, pembentukan desa mencerminkan kehadiran administrasi negara-bangsa di tingkat lokal; secara *de facto*, kehadiran pemerintah di desa tidak melucuti struktur sosial lokal yang terstratifikasi di Kamutuk. Sebaliknya, kehadiran negara telah secara efektif memperkuat struktur kepemimpinan lokal.

Tugas-tugas kepala desa dalam mendukung pemerintah pusat pun meningkat. Selama kepemimpinan Soeharto, pemerintah menginisiasi persyaratan-persyaratan untuk aturan tertulis di tingkat desa dan kecamatan, meliputi kartu identitas, surat kelahiran, surat perkawinan, surat kematian, sertifikat tanah, surat jalan, surat pin-

⁹¹ Garis keturunan *Umbu Djangga* kurang begitu jelas. Beberapa sumber mengatakan bahwa ia adalah seorang *maramba*, namun lainnya mengatakan bahwa kakeknya telah menikahi seorang *ata*. Jika ini benar, maka keturunan-keturunan kakeknya akan menjadi *ata*. Versi-versi berbeda dari sebuah cerita dapat dimanfaatkan entah untuk membela atau menjatuhkan seseorang.

dah, kartu hewan, surat persetujuan penjualan hewan, surat kelakuan baik, dan surat bebas G30S PKI (tidak terlibat kudeta komunis 30 September 1965).⁹² Banyak aktivitas yang dahulunya hanya memerlukan izin lisan dari para pemimpin klan kemudian harus dilengkapi dengan persetujuan tertulis dari pegawai pemerintah di tingkat desa atau kecamatan. Para penduduk sering kali harus membayar biaya administratif untuk mendapatkan dokumen-dokumen pemerintah tersebut. Persyaratan-persyaratan administratif baru ini terkadang menyebabkan timbulnya persoalan di antara para elite lokal.

Umbu Harun bercerita pada saya bahwa ia pernah sangat marah kepada Martinus Ngongo yang menjabat sebagai Camat Pahunga Lodu dari 1986 sampai 1991. Waktu itu, ia ingin menjual sapinya, sehingga ia memerintahkan *ata*-nya untuk meminta tanda tangan kepala desa dan camat untuk dibubuhkan pada formulir-formulir yang disyaratkan. Martinus Ngongo menolak untuk menandatangani surat persetujuan penjualan hewan karena *ata Umbu* Harun tidak membawa uang untuk membayar biaya administrasi. Sebenarnya, *Umbu* Harun mengetahui tentang biaya administrasi ini dan setelah menerima laporan dari sang *ata* ia langsung pergi ke kantor camat untuk menjelaskan kepada Martinus Ngongo bahwa ia akan membayar biaya tersebut setelah sapinya terjual. Kejadian ini merenggangkan hubungan kedua laki-laki tersebut.

Cerita ini menggambarkan bagaimana *Umbu* Harun menguji otoritas sang camat dengan cara menunda pembayaran biaya administrasi. Ia merasa bahwa sang camat telah menghinanya dan dengan menunjukkan kemarahannya, ia menegaskan kembali status dan otoritasnya sebagai seorang *maramba* yang bukanlah bawahan seorang pegawai pemerintah tingkat kecamatan.

Njuru Meta berkisah tentang penyalahgunaan kedudukan sebagai kepala desa. Kakek Njuru Meta dan ayah *Umbu* Djangga adalah saudara. Ketika Njuru Meta masih kecil, ayahnya memercayakannya ke dalam perwalian *Umbu* Djangga. Ayah Njuru Meta

⁹² Setelah Soeharto mundur bulan Mei 1998, persyaratan surat kelakuan baik dan bebas G30S PKI (tidak terlibat kudeta komunis 30 September 1965) bagi orang Indonesia dicabut.

meminta kepada *Umbu* Djangga untuk menjaga tanahnya yang luas untuk anaknya, Njuru Meta. Persetujuan antara kedua laki-laki tersebut direkam dalam sebuah pita kaset. Setelah ayah Njuru Meta meninggal, pita kaset tersebut sebagai bukti dari persetujuan itu raib. Njuru Meta hanya diberikan sebagian kecil saja dari tanah ayahnya. Dahulu, tidak ada sertifikat kepemilikan tanah dan batas-batas hanya ditandai dengan batu atau pohon. Menurut Njuru Meta, *Umbu* Djangga sebagai seorang kepala desa saat itu bertanggung jawab atas pengurusan sertifikat kepemilikan tanah. Sebagian besar tanah ayah Njuru Meta disertifikasi di bawah nama *Umbu* Djangga. Tampaknya, saat proses sertifikasi ia juga memberikan sebagian tanah klan kepada kawan-kawan politik dekatnya. “Mengapa ia tidak memberikannya kepada keluarga atau *ata-nya*?” Njuru Meta menggerutu.

Cerita Njuru Meta menjelaskan bagaimana sebuah hukum negara baru yang mengatur kepemilikan lahan melalui sertifikasi tertulis tidak mengindahkan hak-hak tradisional terhadap tanah. Hal ini memungkinkan kepala desa yang ambisius untuk menyalahgunakan wewenangnya demi memperoleh tanah dan memperkuat posisinya di desa. Aturan-aturan administratif baru memperkenalkan “kendaraan” baru bagi para elite lokal untuk memperkuat posisi mereka. Mereka memiliki akses terhadap pilihan-pilihan alternatif untuk mengekspresikan dan membangun kekuatan dan otoritas, entah melalui tradisi lisan atau sertifikasi tertulis. Meskipun bagi banyak orang Sumba kurangnya tulisan diterima sebagai salah satu sifat utama ritual *Marapu*, sebagian orang Sumba lain lebih suka membesar-besarkan otoritas dalam bentuk tertulis (Keane, 1997c, h. 687).

2. Pengaruh Agama-Agama Samawi

Masuknya Kristen ke Sumba terjadi pada zaman pemerintahan kolonial Belanda.⁹³ Misi Katolik memusatkan kegiatannya terutama di daerah barat laut Sumba Barat (sekarang Sumba Barat Daya) sekitar Weetabula. Sementara misi Protestan (*zending*), yang sudah lebih

⁹³ Misi Protestan mulai melayani Sumba tahun 1880, sementara misi Katolik tiba di Sumba tahun 1889.

dahulu hadir di beberapa wilayah di Sumba Barat berkonsentrasi di bagian timur pulau (Webb, 1986, h. 54). Meskipun demikian, misi Katolik menarik diri dan meninggalkan pulau antara 1898 sampai 1921 (Luckas, t.t., h. 17; Hoskins, 1987b, h. 141–142; 1993a, h. 282). Sesuai dengan “Perjanjian Flores-Sumba” yang ditandatangani pada 31 Maret 1913, pemerintah kolonial memercayakan Pulau Flores kepada gereja Katolik dan Sumba kepada Protestan, untuk menyediakan pengajaran agama, pendidikan, layanan kesehatan, dan untuk membangun fasilitas-fasilitas sosioekonomi (Luckas, t.t., h. 18). Oleh karena itu, tidak mengejutkan bahwa ketika misi Katolik kembali ke Sumba pada 1921, sekolah-sekolah Katolik dan pusat layanan kesehatan tidak mendapatkan subsidi dari pemerintah atau stempel/cap persetujuan resmi (Webb, 1986, h. 53; Hoskins, 1987, h. 144).

Sebagaimana yang telah disinggung dalam Bab II, selama pemerintahan kolonial, baik misi Katolik maupun Protestan kurang berhasil mengajak banyak orang Sumba untuk memeluk agama Kristen karena mereka tidak mengizinkan orang Sumba untuk ke gereja kembali setelah melakukan upacara-upacara adat. Mereka menghadapi perlawanan yang keras dari budaya tradisional perihal praktik-praktik ritual (Kapita, 1965). Meskipun begitu, sekolah-sekolah Kristen berpengaruh besar dalam evolusi masyarakat Sumba dengan menerima anak-anak bangsawan sebagai murid (Hoskins, 1993a).

Protestan akhirnya mulai mendapatkan banyak pengikut di Kamutuk setelah tahun 1970, khususnya mereka yang dituduh menjadi anggota partai komunis. Dalam wacana populer, hubungan antara perpindahan ke Protestan dan tragedi komunis Indonesia 1965 tidak pernah diutarakan secara terbuka. Sebagian besar cerita menghubungkan peningkatan jumlah jemaat Protestan tahun 1970 dengan penggantian pendeta di daerah Mangili. Hapulewa, pendeta pertama di Mangili dari tahun 1948 sampai 1970 bukanlah seorang *maramba* dan oleh karena itu, tidak mampu menarik para pemimpin lokal untuk pindah ke Protestan. Meskipun demikian, setelah Taraandung seorang *maramba* dari Melolo menjadi pendeta di Mangili tahun 1970 jumlah penganut Protestan di Kamutuk mulai

Buku ini tidak diperjualbelikan.

meningkat. Taraandung bukan hanya seorang *maramba*, namun ia juga bisa menjalin relasi dengan banyak pemimpin lokal di Kamutuk. Ia sering berkata, “Meskipun saya berasal dari daerah lain (Melolo), leluhur saya dan leluhur kaum *maramba* di Kamutuk dekat sekali hubungannya. Kita adalah keluarga dekat (*nyuta pakalimbing*).”

Umbu Harun menceritakan alasan lain dari peningkatan kecil jumlah jemaat Protestan setelah 1970. Ketika ia sedang berada di sekolah dasar tahun 1972, ia diwajibkan untuk memilih sebuah agama untuk mengisi data murid sekolah. Pilihannya dibatasi pada lima agama yang diakui pemerintah, yakni Protestan, Katolik, Islam, Buddha, dan Hindu. Meskipun orangtuanya setia ke *Marapu*, agama tersebut tidak ada dalam pilihan yang tersedia. Gurunya menyarankan agar ia memilih Protestan dan tanpa berpikir panjang, ia bersama beberapa orang teman sekelas mendeklarasikan agama barunya tersebut. Sebagaimana yang dikatakan oleh Hoskins (1993a, h. 274), perpindahan ke sebuah agama Samawi menjadi sebuah prasyarat bagi partisipasi lebih besar di dunia pemerintahan, pendidikan, dan perdagangan. Meskipun sebagian besar orang di Kamutuk sudah secara resmi pindah ke salah satu dari agama yang diakui pemerintah, mereka masih mengikuti ajaran *Marapu* yang mengatur hubungan antara individu dan klan, termasuk pilihan perkawinan, pembagian tanah, prerogatif administratif, serta pertukaran hewan dan kain tenun. Mereka pindah ke agama-agama Samawi hanya untuk mengikuti peraturan pemerintah, sementara pada kenyataannya mereka melanjutkan praktik-praktik sinkretisme.

Perpindahan ke Islam lumayan jarang terjadi. Dalam kasus Kodi, Sumba Barat, meskipun tidak ada upaya aktif untuk memasukkan orang lokal Sumba ke Islam, beberapa perpindahan terjadi sebagai akibat dari perkawinan antara orang Muslim dan masyarakat “asli” (Hoskins, 1097b, h. 145). Kehadiran Muslim di Kamutuk dimulai tahun 1953, ketika *Umbu* Kelawai, seorang pemimpin lokal dari Klan Kanatangu Uma Andung,⁹⁴ menikahi seorang perempuan Muslim dari Ende, Flores. Komunitas Muslim di Kamutuk terbatas pada

⁹⁴ Setelah *Umbu* Kelawai pindah ke Islam, ia menambahkan sebuah nama Muslim, Said *Umbu* Kelawai. Meskipun demikian, orang-orang masih memanggilnya *Umbu* Kelawai.

keluarga dan *ata Umbu* Kelawai. Anak *Umbu* Kelawai, *Umbu* Meta Halima menambahkan sebuah nama Islam di depan namanya menjadi *Habib Umbu* Meta Halima, namun ia dipanggil *Umbu* Habib. Keluarga dan *ata*-nya mengikuti perpindahan agamanya. Upacara-upacara adat yang secara tradisional menggunakan babi sebagai hewan kurban diganti menjadi kambing atau sapi. Tahun 1970 orang Muslim di Kamutuk pindah sekitar 200 meter dari kampung karena banyak babi di kampung. Tahun 1978, *Umbu* Habib mengundang seorang ustaz dari Jawa untuk mengajar agama di Kamutuk. Tahun 1995 *Umbu* Habib yang telah menjadi orang paling kaya di Kamutuk, merenovasi dan membangun sebuah masjid yang sangat mewah di dekat rumahnya. Sebagai seorang pemimpin Muslim, *Umbu* Habib adalah penyumbang utama untuk segala kegiatan keagamaan dalam komunitas tersebut. Beberapa orang Muslim Jawa yang telah tinggal di Kamutuk sejak 1982 mengatakan bahwa tidak banyak orang Sumba yang datang untuk salat di masjid setiap Jumat. Meskipun demikian, para pemimpin muslim selalu menyumbangkan sejumlah besar hewan kurban untuk perayaan Iduladha (Hari Raya Kurban).

Redefinisi syarat-syarat keagamaan setelah perpindahan agama tidak hanya terjadi pada orang Muslim. Orang Protestan dan Katolik juga mengasimilasikan agama ke dalam kehidupannya. *Umbu* Pala pindah ke Protestan tiga puluh tahun yang lalu. Keluarga dan sebagian besar *ata*-nya mengikuti perpindahan tersebut. Meskipun mereka jarang ke gereja, ia terkadang menggelar persekutuan doa secara bergiliran dengan orang-orang Protestan di Kampung Kamutuk.

Ketika saya bertemu *Umbu* Pala, ia antusias membicarakan tempat penyimpanan tanda kebesaran *Marapu* yang sakral dari klannya dan keterlibatannya dalam ritual-ritual yang digelar di rumah adat klan. Kedekatan antara rumah adat klan dan rumahnya sendiri menandai status, otoritas, dan kekayaan nenek moyangnya. Banyak pusaka dan tanda kebesaran klan yang masih disimpan di rumah adat klan. *Ata*-nya yang mengurus rumah adat klan dan isinya masih memeluk agama *Marapu*. “Kami membutuhkan mereka untuk menjaga rumah adat dan benda-benda sakral kami sebab aktivitas-aktivitas ini melibatkan leluhur kami. Jika seorang anggota klan kami meninggal,

Buku ini tidak diperjualbelikan.

jasadnya harus dibawa ke rumah adat ini. Adalah kewajiban kami untuk menguburkan anggota klan dengan cara yang sepatutnya,” jelas *Umbu* Pala. Ia mengatakan bahwa orang Sumba harus memberikan prioritas pada praktik-praktik adat. Meskipun seseorang tidak memiliki babi, kerbau, atau kuda seekor pun untuk sebuah upacara adat, entah bagaimana caranya mereka harus mendapatkan hewan-hewan tersebut untuk upacara. Setelah *Umbu* Pala bicara banyak tentang adat Sumba, kepadanya saya bertanya mengenai aktivitasnya sebagai seorang jemaat gereja. Saya hanya ingin melihat bagaimana responsnya sebab saya tahu bahwa ia menggelar persekutuan doa di rumahnya. Ia menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut sepotong-sepotong dan tampak kurang antusias.

Pengalaman-pengalaman *Umbu* Petrus dalam perpindahannya ke Katolik juga merefleksikan bahwa kesetiaan terhadap agama sering kali hanya sekadarnya saja. Meskipun orang Sumba kerap membedakan antara mereka yang sudah pindah ke Kristen (sudah masuk gereja) dan mereka yang masih memeluk agama tradisional (masih *Marapu*), mereka sering kali menandai status sosial dan identitas menggunakan simbol-simbol *Marapu*, Protestan, atau Katolik, banyak terjadi irisan antara ideologi dan praktik-praktik *Marapu* di antara orang Sumba Kristen (Forshee, 1996, h. 25–26).

Umbu Petrus pindah ke Katolik ketika ia masih kecil sekitar tahun 1960-an, saat ayahnya menjadi seorang pemimpin lokal klan Matolangu di Pamburu sekitar delapan kilometer dari Kampung Kamutuk. Ayahnya membangun gereja Katolik pertama di Pamburu. Sebagian besar saudaranya ikut pindah ke agama baru tersebut. Meskipun *Umbu* Petrus sekali-sekali pergi ke gereja pada hari Minggu dan melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan gereja, *ata*-nya tidak pernah ambil bagian dalam aktivitas-aktivitas tersebut dan jarang sekali datang ke gereja setiap Minggu. Meskipun *Umbu* Petrus sudah pindah ke Katolik, ketika ia tidak memiliki anak dari istri pertama dan keduanya, ia menikahi istri ketiga (seorang *ata*) dan mendapatkan anak. Untuk menjaga penerusan garis keturunannya, ia menikah untuk keempat kalinya, kali ini dengan seorang perempuan maramba. Meskipun perkawinan pertamanya disahkan oleh gereja

dan adat, perkawinan-perkawinan berikutnya hanya diakui secara adat. Menurut adat Sumba, sebuah perkawinan sah jika kedua pihak telah melakukan pertukaran (resiprositas) dalam perkawinan sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati.

Tampaknya, para pemimpin klan di Kamutuk menerima kehadiran lembaga-lembaga agama Samawi, meskipun beberapa persyaratan keagamaan tidak terlalu ditaati. Pilihan *ata* untuk pindah agama sering kali bergantung kepada *maramba* yang dilayaninya. Sebagai contoh ketika *Umbu Kombu* pindah ke Katolik saat Paskah 2003, sekitar 40 keluarga dan *ata*-nya juga pindah ke Katolik. Sebuah pesta untuk merayakan perpindahan ini digelar pada 20 April 2003. Beberapa dari lima sapi, empat babi, dan lima kambing yang ditikam untuk pesta tersebut adalah pemberian dari beberapa pemimpin adat di Kamutuk, baik Kristen maupun Muslim. Orang Kristen dan non-Kristen hidup di kampung yang sama, kerja di sawah yang sama secara bergotong royong, biasanya tidak dilarang untuk kawin campur, dan barangkali yang paling penting, sama-sama berpartisipasi dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban sosial yang mengikat seperti pesta, negosiasi perkawinan, dan penguburan (Keane, 1995b, h. 294). Sebuah pesta untuk memperkuat hubungan antarpemimpin lokal dan klan di Kamutuk diselenggarakan untuk merayakan perpindahan agama. Selain menjadi ajang pendistribusian kekayaan, budaya berpesta seperti ini juga mengonfirmasi dan memamerkan status dan martabat tradisional. Sumbangan yang diberikan untuk pesta berarti utang yang dipelihara dan diperbarui dalam pesta-pesta yang berulang. Para pemimpin lokal mengingat kontribusi yang mereka berikan pada *Umbu Kombu* dan mengharapkan kontribusi yang sepadan bagi pesta-pesta yang akan mereka selenggarakan di masa depan. Sistem ini berfungsi untuk menjaga penerusan struktur tradisional yang resisten terhadap perubahan yang dipaksakan oleh sumber-sumber dari luar.

Sekarang umat Protestan di Kamutuk merepresentasikan mayoritas dalam masyarakat (80,1%). Peningkatan ini adalah hasil dari pencatatan selama sensus penduduk tahun 1990 yang hanya menyediakan pilihan lima agama yang diakui secara resmi, peran

pendeta dalam mengakomodasi orang Sumba yang berpoligami dan ikut serta dalam mempersembahkan kurban kepada *marapu*.⁹⁵ Selain itu, para pemimpin klan telah meredefinisi perpindahan ke sebuah agama Samawi. Isu-isu ekonomi dan politik selama ini memainkan peranan penting dalam perpindahan agama. Para elite lokal mendapatkan sebuah “kendaraan baru” untuk mempertahankan dinamika sosial melalui kontribusi-kontribusi terhadap pesta-pesta untuk merayakan perpindahan ke Kristen atau Islam.

Tidak hanya imam agama Katolik dan pendeta agama Protestan yang meredefinisi syarat-syarat dalam agama Kristen, sebagaimana yang diilustrasikan dalam kasus yang dialami *Umbu Djangga* yang pindah dari agama Protestan ke agama Katolik pada tahun 1990.

Umbu Djangga dahulunya seorang Protestan. Oleh karena ia memiliki empat istri, sang pendeta memintanya untuk menceraikan tiga istrinya dan hanya mempertahankan satu di antaranya. Gereja akan mengesahkan perkawinan ini. Perceraian bagaimanapun juga adalah sebuah konsep asing bagi adat Sumba dan *Umbu Djangga* menolak untuk melakukan ini. Sang pendeta menegurnya di depan publik dalam sebuah kebaktian gereja hari Minggu. *Umbu Djangga* merasa tersinggung atas hal tersebut. Ia merasa bahwa sang pendeta tidak menghargai dirinya sebagai seorang *maramba*. *Umbu Djangga* memutuskan untuk pindah ke Katolik. Keluarga dan *ata*-nya juga ikut pindah. Gereja Katolik hanya mengesahkan perkawinan ketiganya. Namun, meskipun gereja tidak mengakui ketiga perkawinannya yang lain ia tidak harus bercerai.

Sekarang, terdapat tujuh gereja Protestan, satu gereja Katolik, dan satu masjid besar di Desa Kamutuk yang masing-masing secara berturut-turut diurus oleh pendeta, pastor, dan ustaz. Jemaat Protestan dan umat Katolik diwajibkan untuk menunjukkan sertifikat baptis bagi anaknya yang akan memasuki sekolah dasar.

⁹⁵ Berdasarkan perkiraan Taraandung seorang pensiunan pendeta, jumlah pemeluk masing-masing agama Samawi setelah kepindahan *Umbu Djangga* dari Protestan ke Katolik tahun 1990 adalah 75% Protestan, 8% Islam, 7% Katolik, sementara sisa 10% tetap memeluk *Marapu*.

Memiliki aturan mengenai perkawinan yang berbeda dari adat Sumba, Kristen dan Islam dapat menciptakan dilema. Menurut adat Sumba, sebuah perkawinan terjadi melalui pertukaran antara dua kelompok sosial. Meskipun demikian, menurut lembaga-lembaga keagamaan tersebut dan menurut negara, sebuah perkawinan harus disahkan baik oleh kedua lembaga keagamaan tersebut maupun oleh negara. Orang Sumba menikah menurut persetujuan adat, namun mereka juga harus mengesahkan perkawinan sesuai dengan lembaga keagamaan dan hukum negara. Jika lembaga keagamaan dan negara tidak menerima sebuah perkawinan yang dilakukan secara adat, maka legalitas dari perkawinan tersebut dipertanyakan. Dalam pengertian ini, tradisi ditantang oleh elemen-elemen sosial supra-lokal.

Para elite lokal telah secara aktif terlibat dalam lembaga-lembaga keagamaan tersebut. Alhasil, agama-agama tersebut menjadi tidak efektif untuk mengubah sistem sosial yang berlaku, namun justru memperkuat. *Umbu* Habib, seorang tokoh sentral dalam pertumbuhan Islam di Kamutuk telah meredefinisikan persyaratan untuk pindah ke Islam. Banyak kegiatan yang berhubungan dengan Islam dan dilaksanakan di daerah Kamutuk yang harus mendapatkan persetujuannya. Ia tampaknya lebih penting dibandingkan ustaz di daerah tersebut. *Umbu* Djangga yang membangun sebuah gereja Katolik di Desa Kamutuk adalah seorang tokoh terkenal di komunitas Katolik. Istri ketiganya telah menjadi seorang anggota Dewan Paroki. *Umbu* Mbani diakui sebagai seorang tokoh penting dalam komunitas Protestan di Kamutuk.

Keunggulan para *maramba* tersebut menunjukkan bahwa kekuasaan ekonomi dan politik adalah sesuatu yang krusial dalam komunitas keagamaan. Beberapa orang *maramba* memutuskan untuk pindah ke agama-agama baru ini merujuk pada sebuah kecenderungan sejarah ke arah pembentukan persekutuan dengan kekuatan-kekuatan asing demi menjaga dan memperluas kendali mereka (Forshee, 2001, h. 20). Negara juga memproduksi simbol-simbol keagamaan yang membagi masyarakat Sumba ke dalam beberapa “kompartemen” agama. Hal ini memberikan ranah-ranah alternatif untuk memperkuat kedudukan para elite lokal.

Orang Sumba di Kamutuk telah memeluk agama Kristen dan Islam selama tiga puluh tahun terakhir, dan perpindahan itu meningkat tajam sejak dekade terakhir. Dalam banyak kasus, orang-orang tersebut ditekan untuk pindah ke sebuah agama baru oleh kondisi sosial, budaya, politik, dan ekonomi masa itu (Fowler, 2003, h. 235). Adalah sukar untuk menilai perubahan ini secara teologis. Perpindahan tersebut telah dimanfaatkan sebagai sebuah cara alternatif untuk menyokong stratifikasi sosial. Banyak orang Sumba yang mendefinisikan dan meredefinisikan identitasnya dengan cara memisahkan praktik-praktik “pagan” sebagai sebuah upaya untuk mempertahankan budaya lokal (Keane, 1995a, h. 115). Karena itulah banyak pemeluk Kristen terus mempraktikkan ritual-ritual *Marapu* dan kepercayaan-kepercayaan pra-Kristen, terutama yang melibatkan ritual-ritual kematian, hubungan perkawinan, dan menghargai leluhur dan kekuatan supranatural (Forshee, 2001, h. 18). Praktik-praktik agama Samawi diadaptasi ke dalam budaya lokal, sebaliknya upacara-upacara adat menginkorporasikan elemen-elemen agama Samawi tersebut ke dalamnya.

3. Peran dan Pemanfaatan Televisi serta Transportasi Publik

Hampir setiap malam orang-orang berkumpul di rumahpara pemipin lokal di Kamutuk untuk menonton televisi. Sinetron adalah tayangan yang paling populer saat itu. Sebagian besar dari orang-orang yang menonton adalah *ata* dan hanya sebagian kecil saja yang *maramba*. Posisi fisik di dalam ruangan mencerminkan status sosial mereka. Para *maramba* biasanya duduk di kursi, sementara *ata* selalu duduk beralaskan tikar anyaman di lantai. Anak-anak dan para perempuan biasanya menonton televisi sampai pukul 9 malam atau sesekali 10 malam, sementara para laki-laki biasanya menonton sampai pukul 1 atau 2 dini hari. Anak muda memanfaatkan momen ketika mereka menunggu tayangan televisi favorit sebagai ajang untuk berkumpul dan bersosialisasi.

Sambungan listrik pedesaan mencapai Kamutuk tahun 1990 dan kepemilikan televisi menyusul tak lama setelahnya sekitar tahun 1992. Di masa itu, hanya beberapa orang *maramba* memiliki tele-

visi yang harus dilengkapi dengan parabola agar dapat menerima tayangan yang disiarkan stasiun-stasiun televisi di Jakarta. Televisi menjadi sebuah simbol status, martabat, dan kekayaan di antara *maramba*.⁹⁶ Parabola ditempatkan di depan rumah sebagai barang yang dikompetisikan di depan publik oleh para pemimpin lokal. Sang pemilik punya hak prerogatif untuk menghidupkan atau mematikan televisinya atau untuk memilih saluran tanpa memedulikan keinginan penonton-penonton lain.

Sekitar lima tahun setelahnya, kepemilikan televisi tidak lagi terbatas pada para pemimpin lokal Sumba. Beberapa orang Sabu dan Jawa yang tinggal di Desa Kamutuk juga punya televisi. Warga dapat menonton acara hiburan, informasi, dan berita dari stasiun-stasiun pemerintah atau swasta. *Ata*, Meskipun demikian, tidak pernah punya televisi. Beberapa orang *ata*, khususnya mereka yang berasal dari klan Kanatangu Uma Bara punya cukup uang untuk membeli televisi dan antena namun mereka tidak membelinya demi menghindari kesan bahwa mereka berkompetisi dengan sang *maramba*. Mbira menjelaskan, “Tidak semua pemimpin klan di Kamutuk memiliki televisi. Jika kami kaum *ata* memilikinya, hal itu akan membuat hidup kami menjadi sulit. Tidak apa-apa jika kami punya dua atau tiga ekor hewan, atau satu atau dua hektare sawah, karena mereka (kaum *maramba*) punya lebih banyak daripada yang kami miliki, (tetapi ini tidak berlaku bagi televisi).”

Sekarang ini sebagian besar anak muda memilih untuk menonton televisi di rumah orang Jawa. Perbedaan stratifikasi sosial di antara para penonton televisi tidak terlalu jelas ketika mereka menonton televisi di rumah-rumah orang Jawa tersebut. Terkadang anak muda diizinkan untuk memilih tayangan televisi yang mereka sukai. Sebelum televisi tiba di Kamutuk hanya ada sedikit aktivitas yang dapat dilakukan di malam hari. Orang-orang terkadang ber-

⁹⁶ Banyak *maramba* kaya menghabiskan uangnya untuk (membeli) televisi, mesin penerima gelombang, dan antena parabola. Di Waingapu (pada tahun 2000-an) harga satu paket televisi 21 inci, mesin penerima gelombang, dan antena parabola adalah sekitar Rp4.000.000, atau sama dengan harga satu ekor sapi, satu kerbau, atau dua kuda.

kumpul untuk mendengarkan kisah-kisah tentang para leluhur yang diceritakan oleh para pemimpin klan mereka. Acara penguburan adalah kesempatan satu-satunya untuk berkumpul dengan teman dan keluarga, ketika mereka menunggui jenazah di rumah klan di malam hari (*pawala*).

Para penonton televisi sering kali memperbincangkan isi tayangan televisi, misalnya kerusuhan, busana, gerakan sosial, sinetron, dan bencana alam, namun mereka jarang sekali menerapkan informasi-informasi ini dalam realitas kehidupan sosial mereka. Meskipun demikian, penduduk Kamutuk mengikuti tayangan-tayangan berita mengenai protes-protes yang terjadi pada masa pascareformasi setelah 1998. Beberapa elite lokal mengadopsi ide tentang petisi dan mengumpulkan tanda tangan dari para elite lain sebagai sebuah penolakan bersama atas sebuah program pemerintah (Kasus ini didiskusikan dalam Bab IV). Dalam contoh ini, televisi membawa pengaruh pada Kamutuk dengan menginspirasi warga untuk melakukan sesuatu yang belum pernah dilaksanakan sebelumnya.

Sebelum kehadiran transportasi publik, warga Desa Kamutuk jarang bepergian ke Waingapu. Hanya para *maramba* yang ditemani oleh *ata* saja yang akan pergi ke Waingapu untuk menjual hewan, mengunjungi saudara, atau membeli barang-barang yang tidak tersedia di pasar setempat, misalnya peralatan elektronik, traktor-tangan, dan mesin-mesin penggiling padi. Umumnya, orang-orang bepergian ke daerah lain hanya untuk menghadiri upacara-upacara klan-klan kerabat, misalnya perkawinan dan penguburan.

Pembangunan jembatan dan jalan antara Waingapu dan Mangili telah mempermudah transportasi publik antardaerah. Kemudahan akses tersebut berujung pada meningkatnya jumlah pedagang, terutama orang Jawa, yang mengunjungi Desa Kamutuk. Karena Kampung Kamutuk dikenal sebagai daerah penghasil kain tenun ikat dengan warna yang cerah, para pelancong juga berkunjung ke kampung tersebut. Transportasi publik memungkinkan seorang *maramba* muda untuk bepergian ke Waingapu untuk menjual kain tenun. Perempuan yang bepergian sendirian sering kali diasosiasikan dengan bahaya fisik dan metafisika, untuk pergi ke luar tanpa alasan

yang jelas atau tanpa tujuan pasti di luar jaringan kekerabatan bukanlah sebuah praktik yang biasa bagi perempuan Sumba (Forshee, 1998, h. 117). Meskipun demikian, para perempuan kadang kala menemukan cara untuk menghindari kungkungan-kungkungan sosial atas mobilitas mereka tersebut.

Transportasi publik digunakan baik oleh *maramba* maupun *ata*. Warga Kamutuk sekarang dapat dengan mudah pergi ke Waingapu di pagi hari dan kembali sore hari. Mereka dapat menggali informasi tentang Waingapu atau daerah-daerah lain secara langsung dari para musafir yang mereka jumpai. Namun demikian, meskipun keadaan transportasi regional yang membaik telah membuka kesempatan bagi kaum *ata* untuk melarikan diri dari sang patron, hanya sedikit yang mencoba pergi. Pemerintah mensyaratkan sebuah surat pengesahan bagi perubahan alamat dari tempat tinggal semula ke kediaman yang baru. Tanpa surat keterangan dari tempat tinggal sebelumnya yang memerlukan pengesahan dari pemimpin klan, *ata* akan mengalami kesulitan di rumah barunya. *Ata* yang pergi tanpa meminta izin dari tuannya dan ditemukan oleh polisi dalam beberapa kasus akan dikembalikan pada sang *maramba*.

Dahulu, para pemimpin klan lokal mengontrol arus informasi yang masuk ke desa. Sekarang ini, para pemimpin klan tidak lagi memonopoli informasi karena para penduduk Kamutuk memiliki akses terhadap saluran televisi, perjalanan antardaerah, dan pendidikan di Waingapu dan luar Sumba.⁹⁷

B. Kekuatan-Kekuatan Responsif

1. Partisipasi dalam Pembangunan Sosioekonomi

Upaya untuk meningkatkan produksi pertanian di daerah Kamutuk dimulai ketika pemerintah kolonial Belanda membangun Bendungan Mangili Baru di Sungai Luanda tahun 1939. Pembangunan bendungan baru ini berdampak pada kemunculan konflik-konflik sosial-budaya. Onvlee ([1947] 1977, h. 163) mencatat, "... bendungan

⁹⁷ Dua belas keluarga di Kampung Kamutuk mengirimkan anak-anaknya ke universitas di luar Sumba (Biro Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur, 2002a).

baru dan kanal-kanal irigasinya dapat dilihat sebagai sesuatu yang merepresentasikan kesempatan baru dan lebih besar. Dalam satu pengertian memang benar. Namun (kehadiran) bendungan tersebut juga menandai kehancuran cara hidup dan memaksa kita untuk bertanya: Pada fondasi yang mana budaya ini sekarang dapat dibangun? Dalam tanah mana ia akan mengakar?''

Pada kenyataannya, sebelumnya telah ada sebuah bendungan di Sungai Luanda yang dibangun dari batu sungai (Bendungan Nenek Moyang) tanpa menggunakan semen. Bendungan tersebut digunakan untuk mengairi areal persawahan di sekitar Desa Tanamanang dan Kamutuk. Pembagian sistem drainase menjadi drainase laki-laki (*londa muni*) dan drainase perempuan (*londa kawini*) memelihara sistem irigasi yang diatur berdasarkan relasi klan pengambil-perempuan dan pemberi-perempuan dari klan-klan pelopor (Maru, Watubulu, Matolangu, dan Wanggirara). Dengan membangun sebuah bendungan baru sekitar 300 meter ke arah hilir dari bendungan tradisional tersebut, pemerintah kolonial Belanda memperkenalkan sebuah sistem irigasi modern yang mengubah sistem yang berlaku yang menyeimbangkan hubungan antarklan. Pembangunan infrastruktur pertanian tidak hanya meningkatkan produksi pertanian, namun juga meningkatkan kesenjangan sosioekonomi di daerah Mangili (Onvlee, [1947] 1977).

Sekitar 40 tahun kemudian, tahun 1980 pemerintah Orde Baru membangun sebuah bendungan di Sungai Lajatang, yang disebut dengan Bendungan Orde Baru. Selama era kejayaan minyak bumi (1974-1981), program-program pemerintah lain yang diimplementasikan di Desa Kamutuk meliputi pembangunan kanal-kanal irigasi baru dan perubahan lahan kering menjadi jenis sawah baru. Pemerintah juga membiayai sebuah proyek perumahan yang membangun 30 rumah baru di sebuah padang yang agak jauh dari kampung dan lebih dekat ke areal persawahan baru.⁹⁸ Rumah-rumah dan sawah-

⁹⁸ Karena kantor kecamatan terletak di Desa Kamutuk, desa ini terpilih sebagai lokasi proyek perumahan. Program ini bertujuan untuk merangsang para penduduk desa untuk menempati rumah di sepanjang jalan utama. Meskipun demikian, tidak semua orang Sumba tertarik dengan program ini. Banyak orang Sumba yang tidak

sawah baru ini dibagikan kepada penduduk Kamutuk sekaligus dengan sertifikat kepemilikan.⁹⁹

Pemerintah juga menerapkan program Kami Benci Lapar (Kabela) pada tahun 1982. Penduduk Desa Kamutuk dan Tanamanang diperintahkan untuk bekerja di sawah yang diawasi oleh militer selama tiga bulan. Semua laki-laki dewasa diwajibkan untuk bekerja di sawah dari jam 5 pagi sampai jam 7 malam. Ketidakhadiran dan kesalahan akan diberikan hukuman. Meskipun program tersebut diakui berhasil merangsang para penduduk desa untuk bekerja keras, hal tersebut menimbulkan pengalaman traumatik bagi mereka. Program Kabela memperkenalkan peralatan pertanian modern, seperti traktor tangan, *huller*, dan penggilingan padi, ke daerah itu. Bekerja sama dengan pemerintah di tingkat lokal, beberapa organisasi non-pemerintah (NGO), termasuk *World Vision International* (WVI), Tananua, dan *Participatory Integrated Development in Rainfed Areas* (PIDRA), juga mendukung modernisasi pertanian.

Tidak seperti proyek-proyek pembangunan sebelum tahun 1980, seperti keluarga berencana dan penyuluhan pertanian, program-program pembangunan yang belakangan datang membawa dampak di tingkat lokal. Alasan kenapa program-program pembangunan sebelumnya tidak mendapat banyak respons dari warga desa, sebagaimana yang dijelaskan beberapa orang *maramba* adalah karena aparat pemerintah yang melaksanakan program-program tersebut tidak dilibatkan untuk membantu para pemimpin lokal di Kamutuk. Beberapa perubahan telah terjadi sejak konversi dari ladang kering ke sawah basah. Hewan kemudian dipindahkan ke padang rumput yang lebih jauh dari sawah. Pemilik sawah harus membayar biaya administrasi untuk sertifikat kepemilikan tanah selain pajak tanah.

memiliki rumah sendiri masih terikat secara kuat dengan patron-patron dan keluarga mereka. Hasilnya, sebagian besar peserta program perumahan tersebut adalah orang-orang Sabu.

⁹⁹ Sebagian besar dari areal persawahan baru ini dibagikan kepada para pemimpin lokal Sumba, meskipun beberapa petak didistribusikan kepada orang-orang Sabu yang ikut serta dalam proyek perumahan tersebut.

Persyaratan-persyaratan ini telah memaksakan sebuah ekonomi uang pada penduduk desa.

Setelah program Kabela, sebagian besar warga desa di Kamutuk menerapkan metode pertanian yang diperkenalkan oleh program tersebut. Tahun 1982 lima keluarga Jawa datang dan menetap di Kamutuk sebagai bagian dari program transmigrasi swakarsa nasional. Mereka diharapkan dapat mengajarkan metode-motode bertani orang Jawa kepada para petani di Kamutuk. Demi kepentingan modernisasi pertanian, traktor-tangan yang disediakan oleh program-program bantuan pemerintah secara perlahan menggantikan kerbau untuk mempersiapkan tanah di sawah. Sepeda motor, truk, dan bus perlahan menggantikan kuda yang menjadi moda transportasi utama di wilayah tersebut sebelum 1980. Sebagai hasil dari pembangunan-pembangunan tersebut, beberapa orang *maramba* mulai menjual hewan mereka untuk membeli traktor-tangan, *huller* atau penggiling padi. Mereka yang telah memiliki peralatan-peralatan tersebut menyewakannya kepada para *maramba* yang tidak mampu membeli. Warga lain membuka usaha-usaha kecil, seperti bengkel, las, dan penggilingan padi.¹⁰⁰ Kepemilikan dan kemampuan untuk menggunakan peralatan pertanian modern menjadi ranah lain bagi persaingan status dan martabat.

Suplai komoditas rumah tangga, seperti gula, garam, kopi, sabun, rokok, serta sirih dan pinang, juga perlahan meningkat. Komoditas-komoditas tersebut diperoleh di pasar-pasar mingguan. Sebelum 1980 padi ditanam secara subsisten untuk memenuhi kebutuhan sendiri dan tidak dijual. Setelah modernisasi pertanian, padi yang dipanen dijual untuk menutupi ongkos produksi, meliputi biaya sewa traktor-tangan, bahan bakar, bibit padi, pupuk, dan pestisida. Sebagian besar pekerja di sawah, terutama di sawah milik

¹⁰⁰ Kehadiran peralatan-peralatan pertanian modern tidak menyebabkan terjadinya penurunan populasi hewan di Sumba Timur. Data statistik justru menunjukkan bahwa populasi hewan meningkat. Populasi hewan (sapi, kuda, kerbau, dan babi) berjumlah 103.900 tahun 1978; 184.865 tahun 1991; 120.731 tahun 1999; 124.100 tahun 2000; dan 127.422 tahun 2001, lihat Beding dan Beding (2002, 204).

klan-klan kaya, adalah kaum *ata*. Klan yang tidak punya banyak *ata* memperoleh tenaga kerja dengan persetujuan timbal balik antarklan di mana mereka berbagi penggunaan tenaga kerja secara bergantian. Beberapa keluarga Jawa dan Sabu mengupah para buruh tani, khususnya untuk menanam dan memanen. Para pemimpin klan yang tidak mampu mengatur sumber daya ekonominya, termasuk para pemimpin klan Kanatangu Uma Randi dan Matolangu, sering kali menjual hewannya untuk menutupi ongkos produksi pertanian. Sumber daya klan-klan tersebut perlahan menipis. Di sisi lain, para pemimpin klan, meliputi para pemimpin klan Kanatangu Uma Andung dan Kanatangu Uma Bara yang telah mampu mengatur sumber daya ekonomi dan menangkap peluang untuk berkembang lewat perdagangan hewan, membuka usaha bengkel dan las, serta penggilingan padi, secara perlahan meningkatkan kekayaannya. Akibat pembangunan ini, fungsi hewan menjadi ganda yakni sebagai sebuah persyaratan tradisional untuk pertukaran adat dan sebagai sebuah sumber daya ekonomi. Sebagaimana yang sudah disebutkan di Bab II, sapi yang berbeda dari kuda, kerbau, dan babi, tidak terlalu penting nilainya dalam upacara adat Sumba. Namun, sapi lebih memiliki nilai ekonomis.

Meskipun sebagian besar areal persawahan masih dikontrol oleh para pemimpin desa dan klan, beberapa orang *ata* memiliki sawah garapan sendiri. Beberapa pemimpin klan di Kamutuk yang mengizinkan *ata* mereka untuk memiliki tanah dan hewan umumnya berasal dari garis keturunan Kanatangu Uma Bara.¹⁰¹ Para *ata* tersebut mampu menyokong kerabat mereka sendiri dengan hewan dan sawah, beberapa di antara mereka bahkan, mampu menyekolahkan anak mereka ke sekolah menengah atas di Waingapu, sementara *ata* dari klan-klan lain harus bekerja di sawah *maramba* mereka. Sebagai individu tanpa properti, *ata* sering kali menjadi penerima program-program bantuan pemerintah, seperti Program Transmigrasi Lokal (Translok) di Kuruwaki (kira-kira 10 kilometer dari

¹⁰¹ Tidak seperti sebagian besar para pemimpin klan lain, pemimpin klan Kanatangu Uma Bara menganggap *ata*-nya akan mampu mengatur sendiri perekonomian keluarganya.

Kamutuk). Dalam Program Translok ini, pemerintah memberikan sebuah rumah dan seekor sapi kepada setiap pesertanya, termasuk pula jatah hidup selama 8 bulan (beras, ikan asin, minyak, gula, kopi, dan sebagainya). Para *maramba* sering kali mendaftarkan *ata* mereka untuk mengikuti program tersebut. Meskipun yang terdata adalah nama *ata* mereka, dalam beberapa kasus rumah-rumah tersebut dibiarkan kosong dan bantuan sapi serta jatah hidup selama 8 bulan menjadi milik para *maramba* mereka.

Demi kepentingan peningkatan ekonomi, beberapa pemimpin lokal termasuk *Umbu* Mbani dan *Umbu* Habib pindah dari kampung. Meskipun mereka hanya pindah sekitar 100–200 meter, mereka mampu mengembangkan bisnis baru di rumah baru yang terletak tak jauh dari jalan utama. Beberapa tokoh Islam yang menonjol juga pindah dari kampung dan membangun rumah panggung sebagai sebuah simbol kesuksesan ekonomi. Dalam pengertian ini, pembangunan-pembangunan tersebut telah membuat agama menjadi semakin eksklusif. Hal ini mirip dengan parokialisme di Kepulauan Kei, Maluku.¹⁰²

Secara umum, program-program pembangunan Orde Baru yang telah diimplementasikan sejak awal 1980 telah membawa perubahan-perubahan sosioekonomi, agama, dan teknologi di Kamutuk. Namun demikian, perubahan-perubahan tersebut tidak banyak memengaruhi sistem stratifikasi sosial. Sebelum 1980 penduduk hanya menggantungkan hidup pada memelihara hewan, menenun kain, dan pertanian tradisional. Setelah modernisasi pertanian, kesempatan-kesempatan ekonomi semakin melebar membuat usaha-usaha seperti bengkel dan las, penggilingan padi, jual beli hewan, dan buruh tani bermunculan. Dengan meningkatnya ekonomi uang di desa tersebut, beras dan kain tenun yang sebelumnya jarang sekali dikomersialisasikan mulai dijadikan barang-barang komersial. Meskipun demikian, sumber daya ekonomi utama tetap berada di bawah kendali para pemimpin klan. Sebagian besar *ata*

¹⁰² Sebagaimana yang dijelaskan oleh Laksono, apa yang dialami oleh orang-orang Kei adalah parokialisme yang kaku, yang membagi mereka ke dalam segmen-segmen yang semakin meruncing, lihat Laksono (2002, h. 195).

tidak punya akses terhadap sumber-sumber perekonomian tersebut, hanya sedikit dari mereka yang memiliki sawah dan hewan. Orang Sabu dan Jawa memiliki kesempatan lebih besar untuk memiliki tanah dan traktor tangan dibandingkan orang Sumba dari golongan *ata*. Dominasi terhadap sumber-sumber ekonomi seperti ini adalah bagian dari strategi *maramba* untuk menjaga *ata* dalam posisi-posisi tradisional.

Secara umum, meskipun beberapa program pemerintah telah diimplementasikan di Kamutuk, program-program tersebut telah secara efektif memperkuat posisi para elite lokal meskipun tidak sepenuhnya. Program-program tersebut telah memungkinkan pengembangan sosioekonomi, namun secara simultan telah menjaga batas-batas sosial yang berlaku, seperti relasi *maramba-ata* dan hubungan perkawinan. Oleh karena itu, banyak *ata* yang masih terjebak dalam “kemiskinan” menghadapi desakan batas-batas sosial dan kekurangan akses terhadap sumber daya-sumber daya ekonomi.

2. Partisipasi dalam Pendidikan

Sebelum dibangunnya sekolah misi Belanda di akhir abad ke-19 (Forshee, 2001, h. 15) sistem tulisan di Sumba kurang dikenal. Ketika Koprall van Nijmegen ditunjuk sebagai seorang *tolk* (penerjemah) di Mangili dari 1769 sampai 1775, ia membuka sebuah sekolah di daerah tersebut dengan beberapa orang siswa Sumba dan seorang guru dari Ambon, Maluku (Haripranata, 1984, h. 39). Sekolah ini ditutup tahun 1775. Sejalan dengan politik etis pemerintah kolonial Belanda, misi Belanda adalah mendirikan sebuah sekolah di Mangili setelah 1900.¹⁰³ Di masa itu, sebagian besar keluarga Sumba tidak mengizinkan anak-anaknya untuk bersekolah. Menurut *Umbu Landu*, beberapa anak *maramba* dari Kampung Kamutuk mengenyam bangku pendidikan selama masa pemerintahan kolonial Belanda dan zaman

¹⁰³ Politik etis, yang digagas oleh JC van Deventer tahun 1900, dilandaskan pada komitmen bahwa Belanda bertanggung jawab terhadap pembangunan perekonomian di Hindia Belanda dan terhadap preservasi sosial dan budaya. Hal ini mendukung kesejahteraan sosial, pendidikan dasar, dan pertanian, namun bukan pembangunan politik.

pendudukan Jepang. Namun, hanya lima atau enam anak *maramba* yang menempuh sekolah dasar dan tidak melanjutkannya ke sekolah menengah pertama. Pada masa itu, lebih banyak anak orang Sabu ketimbang anak Sumba yang bersekolah sebab mereka adalah pemeluk Kristen. *Umbu Mana* bercerita ketika ia mengatakan pada ayahnya bahwa ia ingin meneruskan sekolah, sang ayah menjawab, “Siapa yang akan mengurus hewan kalau kau sekolah?”

“Selama pemerintahan Soekarno, masih banyak anak *maramba* di Kampung Kamutuk yang tidak sekolah atau kalau pun sekolah mereka tidak tamat sekolah dasar,” cerita *Umbu Landu* sambil mengenang masa kecilnya. Pendidikan formal bukanlah sebuah syarat bagi anak-anak *maramba* untuk menjadi pemimpin kampung dan klan. Sebagian besar anak-anak *ata* punya kesempatan yang sangat kecil untuk bersekolah, sebab mereka perlu izin dari sang pemimpin klan. Seorang *ata* menjelaskan bahwa ia bisa sekolah hanya karena ia diberikan tugas untuk menemani dan menjaga anak pemimpin klannya di sekolah. Kesempatan bagi seorang *ata* untuk mengenyam pendidikan menjadi terbuka pada tahun 1974 ketika pemerintah mewajibkan pendidikan dasar bagi semua anak usia sekolah. Pemerintah Orde Baru memprioritaskan pembangunan sekolah dan mengirim guru-guru dari Jawa untuk meningkatkan kualitas pendidikan di Kamutuk.¹⁰⁴ Seiring dengan penerapan kebijakan tersebut, anak-anak *ata* dan *maramba* mulai mengenyam sekolah dasar, meskipun sebagian besar anak *ata* tidak menamatkan sekolahnya karena orangtua mereka tidak punya uang yang cukup untuk membayar biaya pendidikan atau karena mereka harus bekerja di padang untuk ikut menggembala hewan sang *maramba*. Beberapa orang *maramba* bisa mengirim anak mereka ke pulau-pulau luar Sumba untuk melanjutkan pendidikan.

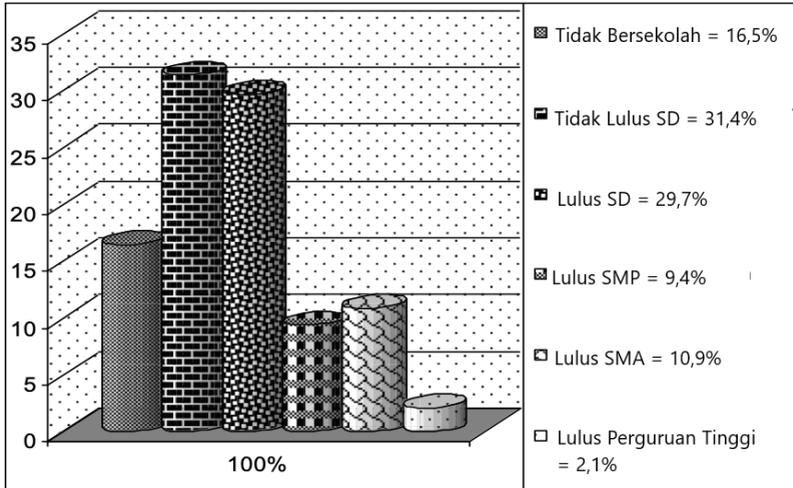
Kehadiran lembaga-lembaga pendidikan telah menciptakan sebuah ranah baru bagi anak-anak *maramba*. Sekarang, sebagai tambahan dari hierarki tradisional ada hierarki nasional. Hoskins (1993a,

¹⁰⁴ Pemerintahan Orde Baru menginvestasikan anggaran yang sangat banyak untuk sekolah (setiap anak diwajibkan untuk mengenyam sekolah dasar), jalan, pelayanan kesehatan, listrik, dll., lihat Vel (2001, h. 147).

h. 304) mengatakan bahwa selama bertahun-tahun kedua sistem tersebut telah dianggap sebagai wahana pelengkap dari tindakan ritual yang berhubungan dengan kampung halaman, sedangkan yang lainnya berkaitan dengan dunia pendidikan dan pelayanan pemerintah. Meskipun demikian, semuanya tetap hanya dapat diakses oleh *maramba*, sementara anak-anak *ata* tetap relatif sukar dalam mengakses keduanya, sehingga mereka hanya melihat kedua wahana tindakan ritual tersebut tanpa ada kemungkinan untuk keluar dari posisinya saat itu.

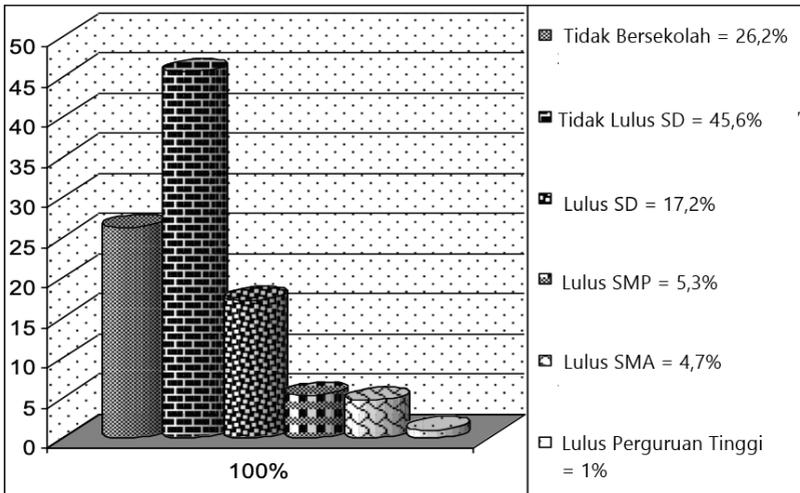
Berdasarkan Data Statistik Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional di tingkat kecamatan (2002),¹⁰⁵ sebagian besar penduduk Kamutuk (71,8%) tidak bersekolah atau tidak menamatkan pendidikan dasar (lihat Gambar 7). Dibandingkan data Sumba Timur, di mana lebih dari 50 persen populasi mengenyam bangku sekolah, angka ini sangat tinggi (lihat Gambar 8). Hal ini menunjukkan bahwa tingkat pendidikan penduduk Kamutuk sangat rendah.

¹⁰⁵ Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional tidak lagi mengurus masalah perencanaan keluarga. Sekarang ini, mereka mengoordinasikan semua hal yang berkaitan dengan unit keluarga, termasuk pendidikan.



Sumber: Data Statistik BKKBN di tingkat kecamatan (2002).

Gambar 7. Tingkat Pendidikan Penduduk Kamutuk



Sumber: Biro Pusat Statistik, Kabupaten Sumba Timur (2002b)

Gambar 8. Tingkat Pendidikan Penduduk Sumba Timur

Meskipun data statistik tersebut menunjukkan bahwa sebagian besar penduduk Kamutuk memiliki tingkat pendidikan yang rendah, kehadiran institusi pendidikan telah membawa banyak perubahan di daerah tersebut, misalnya meningkatnya kemampuan sebagian besar orang Sumba untuk menggunakan bahasa Indonesia saat berkomunikasi dengan orang non-Sumba. Sebelumnya, hanya *maramba*-lah yang bisa lancar berbicara bahasa nasional Indonesia (bahasa Indonesia). Sekarang sebagian besar dari *ata* yang berumur lebih dari empat puluh tahun tidak mampu atau tidak berani untuk berbicara bahasa Indonesia, meskipun beberapa di antara mereka barangkali bisa memahami. Sementara itu, para pemuda di Kamutuk baik *maramba* maupun *ata* yang berumur di bawah tiga puluh tahun tidak hanya mengerti tetapi juga bisa bicara bahasa Indonesia dengan fasih.

Siswa pada tingkat pendidikan yang lebih tinggi masih didominasi oleh anak-anak *maramba* dan orang-orang Sabu. Secara ekonomi, *ata* relatif kurang mampu mengirim anak mereka ke sekolah menengah atas apalagi ke jenjang yang lebih tinggi. Sebagaimana yang disebutkan di Bab II, sekolah menengah atas hanya ada di Waingapu dan Melolo, sedang sekolah setingkat perguruan tinggi hanya ada satu di Waingapu (saat itu relatif baru). Para elite Sumba biasanya mengirimkan anak-anaknya ke kota-kota seperti Kupang, Malang, Salatiga, Yogyakarta, dan Makassar untuk melanjutkan pendidikan ke tingkat perguruan tinggi.

Baru-baru ini, beberapa orang anak *maramba* di Kamutuk telah menyelesaikan kuliah. Sebagian besar dari mereka diterima menjadi pegawai pemerintah tingkat kabupaten, sementara beberapa orang lainnya mengejar pendidikan lebih tinggi di universitas-universitas di Kupang dan Yogyakarta. Ini menunjukkan sebuah perkembangan yang mengagumkan dalam bidang pendidikan selama sepuluh tahun terakhir. Mengirimkan anak-anak mereka ke universitas bukanlah perkara mudah bagi penduduk Kamutuk. Meskipun keluarga sering kali membantu biaya pendidikan bagi anggota klan, mata pencaharian sang orangtua adalah sumber utama pembiayaan pendidikan. Sebagian *maramba* telah jatuh miskin sebab mereka harus menjual

semua hewannya untuk membayar biaya pendidikan anaknya. Beberapa di antara mereka bangga sebab anak-anak mereka berhasil mendapat ijazah kemudian bekerja di Waingapu. Meskipun demikian, ada pula yang menyesal karena telah menjual sebagian besar hewannya untuk membayar biaya pendidikan anaknya, namun anaknya gagal sekolah.

Pekerjaan ideal bagi pemuda Sumba yang telah menamatkan pendidikan adalah menjadi Pegawai Negeri Sipil—PNS (Vel, 1994). Menurut salah seorang putrinya, *Umbu* Habib membayar Rp10 juta kepada seseorang di Waingapu agar anak gadisnya diterima sebagai pegawai negeri sipil tahun 2001. Umumnya, para orangtua bangga memiliki anak yang bekerja di pemerintahan, sebab itu akan meningkatkan martabat mereka di antara para pemimpin lokal di desa.¹⁰⁶ Kelulusan tes menjadi pegawai negeri sering kali dimungkinkan oleh kedekatan dan kemampuan untuk melakukan negosiasi dengan pegawai pemerintah tingkat kabupaten. Seorang kerabat *Umbu* Habib mengatakan bahwa “*Umbu* Habib adalah seorang tokoh yang penting bagi pemerintah kabupaten, jadi anak gadisnya diterima sebagai pegawai negeri sipil. Jika ia tidak penting, anak gadisnya tidak akan terpilih.”

Lembaga-lembaga pendidikan telah membawa banyak perubahan ke Kamutuk sejak era Orde Baru. Bourdieu mengatakan bahwa salah satu dari kekuatan utama negara adalah untuk memproduksi dan memaksakan, terutama melalui sistem pendidikan, kategori-kategori pemikiran yang kita terapkan secara spontan kepada semua hal di dunia sosial, termasuk negara itu sendiri (Bourdieu, 1994, h. 1). Anak-anak *ata* sekarang memiliki kesempatan untuk bersekolah. Meskipun sebagian besar mereka tidak menamatkan sekolah dasar, mereka belajar untuk bicara dan berkomunikasi dalam bahasa Indonesia.

¹⁰⁶ Setelah kesejahteraan tak lagi dapat digunakan sebagai sebuah alat untuk membangun otoritas, para pemimpin lokal mendapatkan kekuasaan melalui pajak, dan mendapatkan akses terhadap lembaga-lembaga yang memerintah melalui anak-anak mereka yang terdidik, yang pada akhirnya akan ditunjuk untuk menduduki posisi penting dalam pemerintahan, lihat Vel (2001, h. 147).

C. Pengaruh terhadap Stratifikasi Sosial

Lembaga-lembaga baru yang ada termasuk administrasi pemerintahan, agama-agama Samawi, pembangunan sosioekonomi, pendidikan, dan media massa telah membawa perubahan di Kamutuk. Pemerintahan Soekarno memperkenalkan dua bentuk pemerintahan di daerah Mangili, yakni kecamatan dan desa. Pada dasarnya, pemerintahan kecamatan dan desa memberikan tekanan pada sistem stratifikasi sosial sebagai dasar dari kekuatan dan otoritas lokal. Aparat pemerintah ditunjuk untuk menempati jabatan di tingkat kecamatan. Sedikit sekali di antara para elite lokal ini yang memenuhi persyaratan pendidikan untuk menjadi pegawai pemerintah pada level tersebut. Meskipun demikian, tidak ada persyaratan pendidikan untuk memerintah di tingkat desa. Hal ini mengizinkan para elite lokal untuk melanjutkan kedudukan sebagai pihak yang berkuasa di tingkat lokal di mana mereka telah mampu memperkuat posisi mereka melalui asosiasi dengan pemerintah. Mereka sesungguhnya telah mendapat keuntungan dari kehadiran negara di tingkat lokal.

Para elite lokal juga telah memanfaatkan kehadiran lembaga-lembaga pendidikan dan keagamaan untuk memperkuat kedudukan mereka. Dengan melibatkan diri dalam lembaga-lembaga tersebut, mereka telah mampu mempertahankan peran mereka sebagai pemimpin lokal. Kepemilikan terhadap peralatan pertanian modern dan barang-barang elektronik juga telah memperkuat kedudukan dan martabat mereka di desa.

Meskipun sistem stratifikasi sosial bersifat kaku, terkadang seseorang terutama mereka yang berasal dari golongan *tau kabihu* mampu melepaskan diri. Pada kenyataannya, perbedaan stratifikasi sosial *tau kabihu* telah menjadi kabur. Di masa lalu, para *tau kabihu* tinggal di permukiman-permukiman tradisional. Mereka bukan *maramba* bukan pula *ata* dan keluarga mereka tidak bergantung pada *maramba*. Ada pula yang mengatakan bahwa kedudukan sosial ini merujuk pada sebuah kesepakatan di antara klan-klan pelopor sebelum mereka menyebar ke seluruh penjuru Sumba. Beberapa pemimpin klan terpilih adalah *maramba*, sementara para klan

“independen” lain disebut *tau kabihu*. Meskipun demikian, setelah permukiman tradisional pindah ke dataran rendah pada abad ke-19 dan dominasi kepemimpinan *maramba* sudah surut, maka batas-batas sosial antara *maramba* dan *tau kabihu* berangsur-angsur menjadi kabur. Klan-klan “independen” telah berhasil secara ekonomi, karena mereka memiliki tanah, hewan, dan *ata*, beberapa telah menjadi pemimpin desa dan anggota elite lokal.

Namun demikian, mobilitas vertikal kurang dimungkinkan bagi kaum *ata*. Kehadiran *ata* tetap menjadi sebuah simbol status sosial bagi kaum *maramba* dan klan-klan “independen” yang menikmati posisi sosioekonomi yang lebih baik. *Ata* terus menjadi sumber pekerja utama bagi para *maramba*. Anak-anak *ata* yang mengejar tingkat pendidikan tertentu ke luar Kamutuk masih tetap dianggap *ata* saat mereka kembali ke desa mereka. Mereka punya kesempatan yang kecil untuk memperoleh peran penting di desa, tidak peduli seberapa tinggi pendidikan mereka. Orang-orang non-Sumba memiliki kesempatan yang lebih luas terhadap mobilitas sosial dibandingkan para *ata*. Meskipun orang-orang non-Sumba lebih berhasil dalam perekonomian dan pendidikan dibandingkan orang-orang Sumba, mereka tidak dianggap sebagai pesaing selama jumlah hewan dan kepemilikan tanah mereka tidak lebih banyak dibandingkan hewan dan tanah para pemimpin lokal Sumba.

D. Kesimpulan

Kamutuk sudah mengalami banyak perubahan selama empat puluh tahun ke belakang. Jembatan, konstruksi jalan, fasilitas-fasilitas pendidikan dasar, infrastruktur komunikasi, dan program-program pembangunan telah meningkatkan kesempatan bagi warga desa untuk berinteraksi dengan dunia luar. Tidak hanya kaum *maramba* atau *tau kabihu*, kaum *ata* (meskipun hanya sebagian kecil dari mereka) juga telah memiliki kesempatan untuk meningkatkan standar kehidupan. Perbedaan antara *maramba* dan *tau kabihu* telah menjadi semakin kabur. Sebagaimana disebutkan di Bab II, meskipun beberapa klan “independen” mengklaim status sebagai *maramba*,

yang lainnya tidak dapat memelihara status merdeka karena menjalin hubungan perkawinan dengan *ata*.

Meskipun para elite lokal telah kehilangan monopoli terhadap informasi karena radio, televisi, dan transportasi publik menyediakan akses yang lebih mudah terhadap dunia luar, perubahan-perubahan di Kamutuk belum secara mendalam memengaruhi sistem stratifikasi sosial di mana perbedaan antara *maramba* dan *ata* masih tetap sangat tajam. Walaupun sebagian besar orang Sumba di Kamutuk telah secara resmi pindah ke salah satu dari lima agama yang diakui oleh pemerintah, mereka masih mempraktikkan ajaran-ajaran *Marapu* yang mengatur hubungan antara individu dan klan, seperti hubungan perkawinan, pembagian tanah, prerogatif administratif, dan pertukaran-pertukaran ritual hewan dan kain. Perubahan-perubahan ini belum menghasilkan sebuah pelemahan status kaum *maramba* atau memperkuat kedudukan para *ata*. Meskipun lembaga-lembaga seperti gereja dan pemerintahan negara memiliki tujuan untuk meningkatkan taraf kehidupan semua orang, lembaga-lembaga tersebut cenderung bergantung pada atau meminta bantuan dari para elite lokal untuk mengimplementasikan program-program mereka. Sebagai hasil dari kerja sama tersebut, mereka tidak turut campur dalam struktur sosial yang berlaku. Setelah peleburan Sumba ke dalam negara-bangsa Indonesia, para elite lokal kehilangan monopoli terhadap kekuasaan melalui pemberlakuan hukum adat, namun mereka masih tetap mempertahankan kontrol sosial yang cukup besar (Forshee, 2001, h. 16).

Banyak dari perubahan yang telah terjadi di Kamutuk ini tidak memengaruhi struktur sosial tradisional secara signifikan. Meskipun demikian, perubahan-perubahan tersebut telah mengonstruksi imajinasi orang-orang Sumba tentang dunia luar. Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, kaum *ata* masih menghadapi banyak paksaan dalam mengadaptasi atau mengaplikasikan informasi dan berita dari program-program televisi atau hubungan personal dengan orang luar untuk meningkatkan taraf kehidupannya.

BAB 4

MENGINKORPORASI PEMERINTAHAN LOKAL

Upacara pelantikan kepala desa baru Kamutuk yang diadakan tanggal 26 November 2002 sangat mengesankan. Ketika *Umbu Kombu* memenangkan pemilihan kepala desa, sebagian besar tokoh di Kamutuk setuju bahwa ia semestinya dilantik oleh Kepala Daerah Kabupaten Sumba Timur (bupati) di Desa Kamutuk, bukan di pusat pemerintahan kabupaten Waingapu sebagaimana biasanya. Mereka mengundang bupati untuk datang dan mempersiapkan sebuah upacara adat Sumba untuk menyambutnya. Klan bupati dan klan kepala desa yang baru terpilih tersebut kemudian dirunut melalui hubungan afiliasi perkawinan. Bupati berasal dari klan pemberi-perempuan, sementara sang kepala desa dari klan penerima-perempuan. Upacara penyambutan secara adat ini tidak hanya menegaskan kembali afiliasi perkawinan antara kedua klan tersebut, namun juga menunjukkan bahwa kedua orang tersebut dipertemukan melalui ikatan kekerabatan satu sama lain. Aparat-aparat pemerintahan lainnya, termasuk ketua Dewan Perwakilan Rakyat (DPRD), wakil bupati, dan camat juga diundang serta dirunut afiliasi perkawinannya masing-masing dengan sang kepala desa. Upacara penyambutan adat langsung disambung dengan upacara pelantikan resmi kedinasan.

Bupati dan para aparat lain sebagai tamu dan kepala desa sebagai tuan rumah, membawa *wunangu*¹⁰⁷ masing-masing untuk menegosiasikan kesepakatan mengenai pertukaran resiprokal sesuai dengan adat Sumba. Seperti yang kemudian disepakati, sang bupati sebagai klan pemberi-perempuan menerima sebuah kuda dan sebuah *mamuli* emas dari sang kepala desa. Wakil bupati yang juga berasal dari klan pemberi-perempuan juga menerima pemberian serupa dari sang kepala desa. Sementara itu, ketua DPRD dan camat yang keduanya adalah anggota klan pengambil-perempuan menerima kain tenun dari sang kepala desa. Sebagai balasan, sang bupati, ketua DPRD, wakil bupati, dan camat memberikan sang kepala desa baru masing-masing Rp100.000. Meskipun semestinya klan pengambil-perempuan membalasnya dengan pemberian, sekurang-kurangnya berupa sebuah kain tenun dan klan pengambil-perempuan yang semestinya memberikan seekor kuda dan sebuah *mamuli* emas, mengganti item-item tersebut dengan uang Rp100.000 dapat diterima dalam konteks kontemporer.¹⁰⁸

Bagaimana mereka memperlakukan hewan-hewan kurban untuk upacara tersebut juga tidak biasa.¹⁰⁹ Biasanya pertukaran resiprokal ini disimbolkan dengan menikam hewan-hewan untuk leluhur (*kameti*) yang disaksikan oleh kedua belah pihak. Setengah dari daging hewan tersebut biasanya dimasak untuk dimakan bersama-sama dengan para tamu dan tuan rumah membawa sisa setengahnya

¹⁰⁷ *Wunangu* adalah seorang pembicara ritual yang mewakili masing-masing pihak dan piawai menegosiasikan prasyarat-prasyarat mengenai upacara-upacara adat yang rumit.

¹⁰⁸ Seorang warga desa menyebutkan bahwa “Membalas pemberian dengan [uang] Rp100.000 bukanlah pembanding yang seimbang untuk selembur kain tenun atau, lebih-lebih untuk seekor kuda dan sebuah *mamuli* emas. Saat itu, sehelai kain tenun bernilai Rp300.000 atau Rp400.000.”

¹⁰⁹ Beberapa orang pemimpin lokal menenangkan ketidakpuasan yang diekspresikan mengenai pertukaran timbal-balik (resiprositas) tak biasa atas hewan-hewan tersebut dengan menjelaskan bahwa para tamu tidak memiliki cukup banyak waktu untuk menunggu hewan tersebut ditikam dan dimasak dagingnya.

pulang.¹¹⁰ Oleh karena bupati dan aparat-aparat lain memiliki waktu yang terbatas oleh kesibukan dinas, mereka membawa hewan-hewan yang masih hidup tersebut pulang. Bupati, wakil bupati, dan ketua DPRD membawa pulang babi-babi berukuran besar, sementara camat membawa pulang seekor sapi besar sebagai hadiah tambahan dari sang kepala desa.

Setelah upacara penyambutan adat yang berlangsung menggunakan bahasa lokal,¹¹¹ upacara pelantikan diadakan dalam bahasa Indonesia. Simbol-simbol tradisional upacara penyambutan kemudian digantikan oleh simbol-simbol modern dari protokol kenegaraan. Sang kepala desa terpilih mengenakan seragam. Setelah sang kepala desa menyatakan sumpahnya, bupati menyematkan sebuah lencana di dada baju seragam sang kepala desa sebagai simbol dari posisi resmi dalam administrasi pemerintahan Indonesia.¹¹² Lalu, setelah sambutan dari ketua DPRD dan bupati, upacara diakhiri dengan acara makan bersama.

Upacara pelantikan tersebut adalah sebuah bukti dari kehadiran sistem pemerintahan Indonesia “modern” di daerah ini. Hal ini adalah salah satu contoh dari cara pemerintah pusat untuk menginkorporasikan para elite lokal ke dalam sistemnya. Sang

¹¹⁰ Seseorang baru bisa pulang hanya setelah ia ikut menyantap makanan yang disediakan oleh tuan rumah dan telah memperoleh sebagian daging mentah, lihat Renard-Clamagirand (1992, h. 7).

¹¹¹ Orang Sumba Timur berbicara menggunakan bahasa *Kambera* sebagai bahasa lokal, sementara di daerah Sumba Barat terdapat sepuluh bahasa yang berbeda, lihat Hoskins (1996, h. 223). Terdapat banyak dialek *Kambera*, meliputi *Kambera*, *Melolo*, *Umbu Ratu Nggai*, *Lewa*, *Kanatangu*, *Mangili-Waijelo*, dan *Sumba Selatan*. Dialek *Kambera* dipahami oleh masyarakat luas. Pengucap dialek *Lewa* dan *Umbu Ratu Nggai* kesulitan untuk memahami dialek *Mangili*, lihat Noti & Hartati (2019). Dialek lokal *Mangili-Waijelo* mendominasi perbincangan dalam kehidupan sehari-hari di antara orang Sumba di *Kamutuk*. Bahasa Indonesia digunakan hanya dalam berkomunikasi dengan non-Sumba, di sekolah, dan dalam pertemuan-pertemuan formal, biasanya di pemerintah kecamatan dan tingkat-tingkat yang lebih tinggi.

¹¹² Berdasarkan Surat Keputusan Bupati Sumba Timur, Nomor 598/410/1546/11/Pemdes/2002/13 November 2002 tentang Pengangkatan secara Resmi Kepala Desa *Kamutuk*.

kepala desa adalah bagian dari struktur birokrasi negara di tingkat administratif paling bawah yang bertanggung jawab terhadap keseragaman struktur pemerintahan desa yang diimplementasikan di seluruh Indonesia. Namun, dalam kasus ini para elite lokal di Kamutuk berhasil memperlihatkan keunggulan tradisinya dengan cara menggelar sebuah upacara penyambutan adat sebelum pelantikan resmi. Peristiwa ini mendukung argumen bahwa meskipun pemerintah memaksakan kehadirannya di desa, pemerintah harus menghargai adat setempat. Dalam protokol kenegaraan, tokoh yang paling penting bicara paling terakhir. Para elite di Kamutuk, sebagaimana didiskusikan dalam Bab II, yang menentukan siapa menjadi yang pertama, terdepan, tertua, superior, paling agung, atau yang menempati posisi sentral, berdasarkan kisah-kisah tentang asal usul, pertukaran hadiah, hubungan kekerabatan, dan garis keturunan. Dalam pengertian ini, upacara penyambutan adat adalah sebuah pertunjukan spektakuler dari drama ritual (Kuipers, 1998, h. 69). Di tengah-tengah kehadiran banyak audiens, hal ini berguna untuk menunjukkan otoritas sang kepala desa sekaligus memberikan kesempatan kepadanya untuk membangun kesan mengenai relasi (hubungannya) dengan bupati. Salah satu bentuk paling gamblang dari interaksi sosial secara dramatis, merepresentasikan relasi-relasi sosial skala besar yang diinisiasi dan dijaga (oleh sekelompok orang) seolah-olah hubungan-hubungan tersebut sampai tataran tertentu, mengacu pada diri mereka sendiri (Keane, 1991, h. 311). Upacara penyambutan adat tersebut mengilustrasikan koeksistensi dari dua sistem dalam desa itu yang pada situasi tertentu bersaing satu sama lain. Bagaimana hal ini berevolusi dan kenapa sistem ganda ini masih eksis meskipun pada kenyataannya sudah lima puluh tahun sejak pemerintah pusat hadir di desa itu?

Bab ini mendiskusikan bagaimana negara memasuki Sumba dan apa konsekuensinya terhadap pemerintahan lokal. Pembahasan akan dimulai dengan sebuah kajian mengenai sejarah interferensi negara yang merefleksikan kebijakan-kebijakan pemerintah menuju keseragaman warga negara. Saya kemudian akan mendalami bagaimana pemerintah memanfaatkan para elite lokal untuk menjaga kepentingan-kepentingannya dan bagaimana sebaliknya, para elite lokal

menggunakan kekuasaan negara untuk mengamankan kedudukan mereka. Lalu, saya akan mengkaji titik temu dari mekanisme-mekanisme pemerintahan dan struktur-struktur sosial di tingkat lokal yang berkaitan dengan proses negosiasi antara kekuasaan negara dan otoritas lokal. Bab ini juga menganalisis perspektif-perspektif umum dari para elite lokal mengenai negara.

A. Sejarah Interferensi Negara

Secara resmi, Kamutuk sudah pernah diperintah oleh beberapa entitas politik, meliputi pemerintah kolonial Belanda, pasukan pendudukan Jepang, dan pemerintah nasional Indonesia. Meskipun berada di ujung paling timur Pulau Sumba, para elite lokal di Kamutuk sudah pernah menjalin kontak dengan banyak orang non-Sumba yang memiliki agendanya masing-masing, antara lain pedagang, imigran, pemerintah kolonial, misionaris, pekerja sosial (organisasi non-pemerintah), dan aparat pemerintah. Sejak abad ke-15 banyak pedagang Bima, Ende, Sabu, Bugis, Makassar, Cina, Jazirah Arab, dan Portugal berdagang dengan orang Sumba untuk mendapatkan kayu cendana (*Santalum album*), kayu kuning (*Maclura cochinchinensis, fustic*), kayu eboni (*Dyospyros celebica*, kayu arang), kayu gaharu (*Aquilaria malacensis* atau *Aquilaria microcarpa, aloë*), kayu kemuning (*Muraya paniculata, myrtle*), teripang (*Holothuria scabra*), dan kuda. Mereka menukarnya dengan pakaian-pakaian mahal, piring dan mangkuk porselen, parang, pisau, dan periuk belanga (Kapita, 1976a, h. 27–28; 1976b, h. 17–18).

Dahulunya para *maramba* dikubur bersama harta miliknya (Soelarto, t.t.b, h. 17). Piring-piring dan mangkuk-mangkuk porselen tua dari Cina sebagaimana juga komoditas mahal dari pulau-pulau lain, seperti Bali dan Jawa telah ditemukan dalam kubur-kubur kuno orang Sumba.¹¹³ Banyak orang di bagian timur Sumba menceritakan

¹¹³ Forshee menyatakan bahwa “Benda-benda berharga dari Sumba telah berpindah sepanjang rute perdagangan selama berabad-abad, pergi jauh dari tempat asalnya. Permintaan dunia terhadap apa yang secara singkat saya sebut sebagai “seni” meningkat tajam pada dekade-dekade terakhir abad ke-20, yang mengikuti sebuah ledakan pariwisata internasional di Indonesia dan berkembangnya perdagangan

kisah-kisah pencurian barang-barang yang ada di batu kubur tahun 1970-an (Forshee, 2002, h. 70). Beberapa orang *maramba* di Kamutuk masih memiliki piring dan mangkuk porselen antik yang digunakan untuk menunjukkan status mereka sebagai *maramba* yang leluhurnya dahulu berhubungan dengan para pedagang dari berbagai pulau selama berabad-abad.

Selama masa-masa kehadiran Kompeni Belanda Hindia-Timur (*Verenigde Oostindische Compagnie*, VOC) di pulau tersebut, kontrak-kontrak politik (*korte verklaring*) antara para pemimpin lokal dan VOC mengharuskan tiap-tiap pemimpin lokal untuk mengakui kedaulatan Belanda (Kahin, 1949, h. 234–235). Kontrak-kontrak tersebut merepresentasikan sebuah upaya awal untuk menginkorporasikan para pemimpin lokal ke dalam sistem pemerintahan Hindia Belanda. Kapita mencatat bahwa tahun 1750 sebuah kontrak politik ditandatangani antara perwakilan dagang daerah VOC (*Opperhoofd*) di Kupang dan delapan pemimpin lokal dari Sumba¹¹⁴ menyatakan pengakuannya terhadap kedaulatan Belanda (Kapita, 1976a, h. 28). VOC mempersembahkan hadiah-hadiah kepada para pemimpin lokal tersebut sebagai simbol persahabatan. Beberapa di antara para pemimpin lokal tersebut berasal dari klan-klan pelopor di distrik mereka, sementara yang lainnya dengan atau tanpa persetujuan dari klan-klan pelopor, mewakili klan mereka masing-masing. Setelah VOC bubar pada 31 Desember 1799, posisi *Opperhoofd* perwakilan dagang daerah VOC digantikan oleh Residen sebagai aparat pemerintah Hindia Belanda di tingkat regional dan ditempatkan di Kupang, Timor. Kontrak-kontrak politik dengan para pemimpin lokal di Sumba tetap dilanjutkan sepanjang masa pemerintahan kolonial Hindia Belanda. Antara 23 April 1845 dan 8 Mei 1845, beberapa penguasa lokal Sumba meneken kontrak-kontrak politik dengan Residen Sluijter menyatakan pengakuan terhadap kedaulatan pemerintah Belanda (Kapita, 1976b, h. 26). Kontrak-kontrak terse-

dunia “seni-seni etik”—yang menyerap benda-benda dari banyak masyarakat non-Barat ke dalam pasar Euro-Amerika,” lihat Forshee (2002, h. 66).

¹¹⁴ Mereka merepresentasikan para pemimpin dari beberapa distrik, meliputi Mangili, Umalulu, Patawangu, Mbatakapidu, Kanatangu, Kapunduku, Napu, dan Lewa.

but memperbarui kontrak-kontrak lama dengan VOC. Umumnya, kebijakan pemerintah Hindia Belanda mengenai kontrak-kontrak politik ini bertujuan untuk mematahkan semangat para kompetitor, khususnya Portugis dan Inggris untuk berdagang di sana.

Selain aliansi-aliansi lama dengan berbagai kerajaan di Nusantara, Sumba lebih cenderung dibiarkan begitu saja menghidupi kehidupannya jarang sekali diinterferensi, kecuali sesekali oleh kehadiran kapal-kapal dagang orang Indonesia, Portugis, dan Belanda sampai pemerintah kolonial Belanda mengambil kendali tahun 1866 (Saul, 2011). Pada 31 Agustus 1866, seorang komisioner distrik (*controleur*, kontrolir) Samuel Roos ditunjuk untuk menjadi agen politik pertama pemerintah Hindia Belanda di Sumba (Kapita, 1976a, h. 28; Haripranata, 1984, h. 72). Ia menerima arahan-arahan dari J.G. Coorengel, residen di Kupang, Timor. Arahan tersebut adalah kebijakan-kebijakan pemerintah Hindia Belanda mengenai penguasaan tidak langsung.¹¹⁵ Meskipun pejabat pemerintah telah ditempatkan di Sumba, mereka hanya merepresentasikan simbol-simbol kekuasaan dari sebuah negara kolonial yang jauh yang memiliki otoritas terbatas dalam urusan-urusan lokal. Jika tujuan kehadiran pemerintahan negara lebih hanya sebagai penguasaan tidak langsung, ia tidak perlu tahu terlalu banyak tentang masyarakat lokal (Scott, 1998, h. 184). Para pemimpin dan penguasa lokal mempertahankan otonomi mereka dalam menjaga dan memerintah masyarakatnya sendiri. Situasi ini sejalan dengan kebijakan umum pemerintah Belanda yang memungkinkan para penguasa lokal untuk memerintah masyarakat di Sumba. Sebagaimana yang terjadi di Jawa di masa-masa

¹¹⁵ Sebagaimana yang dituliskan oleh Haripranata, salah satu perintah dari residen di Kupang adalah: kontrolir Belanda di Pulau Sumba tidak boleh memerintah secara langsung dan tidak boleh turut campur dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, lihat Haripranata (1984, h. 72). Kontrolir Belanda boleh berperan sebagai seorang penasihat, namun ia pada dasarnya adalah sebuah simbol kekuatan untuk menunjukkan kepada dunia bahwa pemerintah Hindia Belanda telah menduduki daerah tersebut. Kontrolir Belanda melapor kepada Residen dan kepada Gubernur Jenderal di Batavia (sekarang Jakarta). Ia tidak boleh memancing timbulnya perselisihan apa pun dengan para pemimpin lokal sebab ia tidak memiliki kekuatan militer untuk mendukungnya.

awal negara kolonial, prinsip-prinsip penguasaan tak langsung pada intinya menyerahkan masyarakat kepada kekuasaan para penguasa lokal mereka sendiri (Bremen, 1980, h. 14). Pemerintah kolonial merasa bahwa Pulau Sumba tidak menguntungkan bagi pemerintah Belanda.

Beberapa pemimpin lokal di Mangili yang mewakilkan para pemimpin klan-klan pelopor di daerahnya atau bertindak atas nama klan mereka sendiri, meneken kontrak-kontrak politik, pertama dengan VOC dan kemudian dengan pemerintah Hindia Belanda.¹¹⁶ Oleh karena mereka memelihara kontrol politik dan ekonomi daerahnya dengan memanfaatkan pertalian kekerabatan, para pemimpin lokal tersebut memelihara posisi pentingnya sebagai anggota klan pendiri permukiman dengan memberikan persetujuan kepada pemimpin-pemimpin klan lain untuk ikut menandatangani kontrak-kontrak politik dengan VOC atau pemerintah Hindia Belanda.

Menurut Kapita, para pemimpin dari klan-klan pelopor menghindari kontak langsung dengan pemerintah Hindia Belanda (Kapita, 1976b, h. 147). Dengan begini, mereka dapat menghindari konsekuensi-konsekuensi tak terduga yang dihasilkan oleh kontak langsung dengan entitas asing. *Umbu* Lakaru Taraandungu seorang pemimpin klan Karindingu mendapat izin dari *Umbu* Tanga Nde-malulu seorang pemimpin dari klan Maru yang merupakan salah satu klan pendiri di Mangili, sebelum ia meneken sebuah kontrak politik dengan VOC tahun 1750 (Kapita, 1976b, h. 147). Demikian juga ketika *Umbu* Hina Hungguwali dari klan Kanatangu menerima pengakuan dan otorisasi perihal posisinya dalam bentuk sebuah dokumen resmi (*akte van erkenning*) dan tanda kebesaran (sebuah tongkat emas dan selempang bendera Belanda) dari pemerintah Hindia Belanda, para pemimpin klan Matolangu, salah satu klan pelopor di Kamutuk juga menyokongnya. *Umbu* Hina Hungguwali yang

¹¹⁶ Para pemimpin dari Mangili yang menandatangani kontrak dengan VOC dan pemerintah Hindia Belanda adalah *Umbu* Lakaru Taraandungu (1750–1775), *Umbu* Mangu (1860–1879), dan *Umbu* Ngabi Rajamuda (1872–1893). Tidak ada di antara para pemimpin tersebut yang mewakilkan satu pun klan pelopor di daerah Mangili, yakni klan Maru, Watubulu, Matolangu, dan Wanggirara.

memerintah dari 1901 sampai 1911 adalah penguasa pertama (raja) Mangili yang terikat dengan klan-klan pelopor oleh tradisi dan di waktu yang bersamaan dengan pemerintah kolonial oleh kontrak.¹¹⁷

Seiring dengan sebuah perubahan dalam kebijakan kolonial, pemerintah memulai sebuah program pengamanan (pasifikasi) dan intensifikasi aturan (kekuasaan) untuk menaklukkan komunitas-komunitas lokal dan menggiring mereka di bawah kendali tak langsung. Letnan Rijnders, *Gezaghebber* (pemangku kekuasaan dalam sebuah daerah administratif) militer dan sipil menjalankan program ini di Sumba dari 1906 sampai 1912. Sumba dijadikan sebuah *afdeling* (daerah administratif) di bawah Keresidenan Timor. *Afdeling* Sumba dibagi menjadi tiga *onderafdeling* (distrik), yang masing-masingnya dipenggal menjadi beberapa *landschap* (sub-distrik). Seorang perwakilan pemerintah mengatur setiap *landschap*. Unit-unit pemerintahannya disebut sebagai (wilayah) teritorial.

Setelah *Umbu* Hina Hungguwali, raja Mangili wafat tahun 1911 di daerah Mangili dan Rindi digabungkan ke dalam *landschap* Rindi-Mangili.¹¹⁸ Pemerintah kolonial menunjuk *Umbu* Hina Marumata seorang pemimpin lokal Rindi sebagai kepala *landschap* (*bestuurder*).¹¹⁹ *Umbu* Limu Rihiamahu seorang pemimpin lokal dari klan Karindingu ditunjuk sebagai asisten kepala *landschap* (*medebestuurder* atau raja bantu) di Mangili (Kapita, 1976b, h. 51). Ia bukanlah seorang anggota klan pelopor, namun mereka menerima dirinya sebagai seorang pemimpin.¹²⁰ Umumnya, pemerintah kolonial menun-

¹¹⁷ Kampung Kamutuk adalah pusat Kerajaan Mangili.

¹¹⁸ Berdasarkan sejarah lokal, wilayah Rindi dan Mangili berada dalam ranah tradisional yang berbeda. Dengan mengelompokkan kedua daerah ini ke dalam sebuah *landschap* dan dengan menunjuk seorang penguasa Rindi sebagai kepala *landschap*, pemerintah kolonial Belanda mengabaikan fakta bahwa penduduk Mangili tidak memiliki kaitan sejarah apa pun dengan pemimpin baru tersebut. Setelah *Umbu* Hina Hungguwali, yang berasal dari Mangili, meninggal, penduduk wilayah tersebut tetap loyal pada daerah dan pemimpin klan mereka.

¹¹⁹ *Umbu* Hina Marumata berasal dari salah satu klan pelopor di daerah Rindi.

¹²⁰ Karena *Umbu* Limu Rihiamahu tinggal di daerah Tanamanang, ia diterima oleh para pemimpin klan Maru dan Watubulu, yang merupakan klan-klan pelopor di

juk para pemimpin dari klan-klan pelopor atau pemimpin-pemimpin lokal lain untuk mengepalasi administrasi pemerintahan di desa. Dengan cara ini, para elite lokal dapat mempertahankan privilese tradisional dan memelihara praktik-praktik budaya. Para pemimpin lokal mendapatkan keuntungan secara politik dari dukungan dan legitimasi negara dalam memerintah komunitas.

Pemerintah kolonial berupaya untuk menancapkan kekuasaan di tingkat lokal melalui sistem ini. Para pemimpin lokal yang berperan sebagai mediator antara komunitasnya dan pemerintah kolonial memfasilitasi pengumpulan pajak dan buruh. Ketika membahas soal mediator di desa-desa Jawa di masa awal negara kolonial, Breman (1980, h. 18) menyatakan bahwa karena terminologi “mediator” secara tak disadari mendorong kecenderungan untuk memandang bahwa agen ini hidup tidak dalam tingkatan sosial tertentu, stratifikasi horizontal dalam masyarakat diterima begitu saja. Serupa dengan itu, masyarakat Sumba memiliki pemimpin sendiri dalam klan yang berkuasa berdasarkan garis keturunan dan prinsip-prinsip aliansi ketimbang berdasarkan batas-batas teritorial. Merujuk pada Scott (1998, h. 185), mengingat relatif jarangya populasi dan kemudahan perpindahan fisik, kendali atas tanah yang subur tidak ada gunanya, kecuali ada populasi yang bisa menggarapnya. Meskipun para penguasa tradisional juga terhubung dengan ranah tradisional berdasarkan kesepakatan dalam musyawarah antarklan di Tanjung Sasar (lihat Bab II), batas-batas fisik dari wilayah tersebut (dahulu) tidak ditetapkan. Para anggota klan dibagi ke dalam kelompok-kelompok vertikal yang bisa saja terpencar-pencar secara fisik, namun tunduk pada para pemimpin keluarga yang sama. Oleh karena itu, masyarakat Sumba di Kamutuk tidak pernah secara tradisional tunduk kepada penguasa di Rindi, seorang *bestuurder* atau pengasa di Mangili seorang *medebestuurder*, mereka tidak menganggap kedua orang tersebut sebagai pemimpin, tak peduli bahwa kedua pemimpin itu ditunjuk oleh pemerintah kolonial. Meskipun mereka tinggal di dekat sang *medebestuurder*, mereka tunduk pada para pemimpin

wilayah itu. Pemimpin-pemimpin klan Matolangu dan Wanggirara tidak dilibatkan.

di Kamutuk sesuai dengan pertalian garis keturunan atau hubungan *ata-maramba*. Fondasi dari sistem lokal ini, yang didasarkan pada pertalian pribadi/genealogi sangat berbeda dibandingkan fondasi dari sistem pemerintahan kolonial yang bertumpu pada batas-batas teritorial.

Setelah mendarat di Waingapu pada 14 Mei 1942, militer Jepang (*kaigun*, angkatan laut dan *rikugun*, angkatan darat) merangsek ke pedalaman pulau (Kapita, 1976b, h. 66). Angkatan darat Jepang bermarkas di Kopa, Desa Tanamanang, sementara angkatan laut berpusat di Laiwila, Desa Kamutuk. Birokrasi pemerintah di Sumba tidak mengalami banyak perubahan selama pendudukan Jepang. Militer Jepang mengganti istilah-istilah Belanda seperti *afdeling*, *onderafdeling*, dan *landschap* menjadi *ken*, *bunken*, dan *suco*. Pulau Sumba dibagi menjadi dua *bunken* (*onderafdeling*). Populasi Sumba, diorganisasi oleh para pemimpin lokal, dipaksa untuk memberikan hewan dan pekerja. Sebagian besar warga desa, kecuali para pemimpin klan dan kerabat-kerabat dekatnya, menghadiri upacara resmi harian di Kopa sebelum mereka mulai bekerja sebagai pekerja paksa (*romusha*). Para pria bekerja di sawah, sementara para perempuan mempersiapkan makanan untuk tentara Jepang. Sebagian besar hewan dikumpulkan di Kopa, beberapa di antaranya digunakan sebagai sarana transportasi, lainnya untuk membajak sawah, dan sebagian lain disembelih untuk dimasak demi memenuhi kebutuhan makanan tentara Jepang. Sebagian laki-laki membangun tempat-tempat perlindungan dari serangan bom, sementara yang lainnya menjadi tentara bantuan yang membawa logistik untuk tentara dan melakukan tugas-tugas lain yang tak memerlukan keterampilan (*heiho*).

Masa pendudukan Jepang disebut-sebut sebagai zaman penuh penindasan. Sejak sebagian besar penduduk harus bekerja sebagai pekerja paksa setiap hari, mereka tidak memiliki kesempatan untuk mempraktikkan adat Sumba. Berlawanan dengan pemerintah kolonial yang sebelumnya berkuasa, tentara Jepang menerapkan sebuah kebijakan untuk melakukan intervensi langsung kepada daerah yang dikontrolnya dan melakukan penindasan terhadap komunitas lokal. Era pendudukan Jepang menjadi sebuah kenangan pahit bagi

komunitas tersebut, terutama memori mengenai kerja paksa dan pelarangan terhadap praktik-praktik adat.

Nederlands Indische Civiele Administratie, the Netherlands Indies Civilian Administration, Pemerintah Sipil Hindia Belanda (NICA) menggantikan tentara Jepang tahun 1945. Belanda mengira bahwa Republik Indonesia yang dipimpin oleh Soekarno dan Mohammad Hatta hanya didukung oleh penduduk Jawa dan Sumatra. Mereka berupaya untuk mendirikan Negara Indonesia Serikat (NIS) yang menurut mereka, terdiri dari beragam kelompok negara bagian “wilayah khusus” dan “wilayah otonom” yang dibentuk secara spontan oleh para penduduk lokalnya. Mereka memperoleh kesempatan besar untuk memimpin wilayahnya sendiri dan menjalankan demokrasi, serta benar-benar merepresentasikan semangat kebangsaan Indonesia (Kahin, 1949).

Bagaimanapun juga, banyak para pemimpin lokal yang memegang kekuasaan di wilayah timur Indonesia yang akan kehilangan kedudukan jika mereka bekerja sama dengan Republik Indonesia masa itu. Oleh karena banyak pemimpin tradisional di wilayah tersebut yang berharap dapat mempertahankan kedudukannya sebagai pemangku kekuatan terbesar di wilayahnya masing-masing, mereka enggan bekerja sama dengan pemerintahan Soekarno-Hatta. Mereka lebih memilih untuk berkooperasi dengan para pemimpin regional tradisional lainnya dengan mendirikan Negara Indonesia Timur pada 24 Desember 1946, meliputi Sulawesi, Kepulauan Sunda Kecil (Bali, Lombok, Sumbawa, Sumba, Flores, Timor Barat), dan Maluku (Widiyatmika et al., 1984, h. 56–57). Para pemimpin di wilayah tersebut mempertahankan perannya sebagai otoritas yang paling berkuasa. Strategi “pecah belah kemudian menguasai” dilancarkan untuk melawan upaya Soekarno-Hatta mendirikan Republik Indonesia.

Tahun 1950 Soekarno yang ingin mengunifikasi, menghapuskan sistem negara federal termasuk Negara Indonesia Timur.¹²¹ Meng-

¹²¹ Berdasarkan Peraturan Pemerintah, Nomor 44 (1950), Negara Indonesia Timur dibubarkan untuk dijadikan beberapa provinsi, lihat Kapita (1976b). Provinsi Sunda Kecil menjadi Provinsi Nusa Tenggara pada 1954.

gabungkan Jawa dengan pulau-pulau lain ke dalam sebuah negara kesatuan adalah sebuah langkah revolusioner yang dimaksudkan untuk menghancurkan struktur-struktur federal yang dipaksakan oleh Belanda setelah 1946 sebagai sebuah taktik untuk mengisolasi Republik (Dick et al., 2002, h. 179). Soekarno memulai proses unifikasi dengan menyatakan bahwa para sultan dan penguasa lokal di Indonesia yang selama ini memerintah daerah-daerah otonom masing-masing dengan bekerja sama dengan Belanda, tidak lagi memegang kekuasaan politik. Demi mendukung nasionalisme dengan pengecualian Sultan Yogyakarta, para pemimpin tradisional tidak lagi memegang kekuasaan politik tertinggi di tingkat daerah. Sultan Yogyakarta yang sangat berperan selama masa pergerakan nasional, diberi hadiah pengangkatan sebagai gubernur wilayahnya.

Penting untuk dicatat bahwa selama kehadiran kekuasaan negara antara 1866 sampai 1957, kecuali selama era pendudukan Jepang, para pemimpin tradisional memelihara otonomi dalam memerintah wilayah-wilayahnya sendiri (lihat Lampiran C dan D).

Tahun 1958 Sumba terbagi ke dalam dua distrik, yakni Sumba Timur dan Barat dalam Provinsi Nusa Tenggara Timur.¹²² Tahun 1962 “wilayah-wilayah khusus” dan “otonom” di tingkat lokal (swapraja) yang selama ini diperintah oleh para penguasa tradisional menjadi sub-distrik (kecamatan) yang dipimpin oleh seorang aparat pemerintah, yakni camat.¹²³ Sistem ini diintegrasikan ke dalam struktur yang dibangun selama masa kolonial Belanda. Desa-desa baru ditetapkan sebagai tingkatan administrasi pemerintahan paling rendah dan ditentukan secara geografis alih-alih genealogis. Pemerintah mulai menginkorporasikan komunitas-komunitas lokal

¹²² Mulai bulan Mei 2007, Kabupaten Sumba Barat dimekarkan menjadi tiga kabupaten, yakni Sumba Tengah (Undang-undang Nomor 3 Tahun 2007 tentang Pembentukan Kabupaten Sumba Tengah di Provinsi Nusa Tenggara Timur), Sumba Barat Daya dan Sumba Barat (Undang-undang Nomor 16 Tahun 2007 tentang Pembentukan Kabupaten Sumba Barat Daya dan Sumba Barat di Provinsi Nusa Tenggara Timur)

¹²³ Pada waktu itu, daerah swapraja Rindi-Mangili menjadi Kecamatan Pahunga Lodu.

ke dalam struktur pemerintahan “modern” dengan cara mendirikan sebuah birokrasi nasional, meliputi pemerintah pusat, provinsi, kabupaten, kecamatan, dan desa (atau kelurahan). Meskipun pemerintah mereorganisasi pemerintahan agar dapat secara efektif mengimplementasikan kekuatannya di tingkat lokal, para aparat pemerintah masih menghadapi banyak kesulitan dalam menandingi otoritas dan kekuasaan para pemimpin lokal.

Soeharto menyebut pemerintahannya sebagai “Orde Baru” (1967–1998) dan merujuk pendahulunya sebagai rezim “Orde Lama.” Kesan atas sebuah temporalitas yang baru dan berbeda tumbuh selama era ini karena terjadi peningkatan signifikan dalam pembangunan sekolah, pelaksanaan program-program pemberantasan buta huruf baik untuk orang dewasa maupun anak kecil, dan birokrasi yang semakin berkembang yang mengangkat banyak orang lokal sebagai pegawai negeri sipil (Hoskins, 1993a, h. 273).¹²⁴ Mekanisme ini tidak hanya membantu lembaga-lembaga nasional untuk “berpartisipasi” dalam memerintah kehidupan desa sementara menutup saluran bagi warga desa untuk berpartisipasi dalam pemerintahan nasional, namun di luar Jawa hal ini juga menggantikan bentuk-bentuk otoritas dan organisasi tradisional yang spesifik secara kultural dan geografis (Bebbington et al., 2004, h. 193).

Sejak kebijakan pemerintah menerapkan sistem kekuasaan langsung, alih-alih kekuasaan tidak langsung, hambatan-hambatan muncul, khususnya yang berkaitan dengan penggajian para pegawai negeri sipil. Dengan anggaran terbatas, pemerintah Orde Baru berupaya untuk mengimplementasikan Undang-Undang Nomor 5 (1979) yang menyatakan bahwa kepala desa adalah seorang pegawai negeri sipil yang ditempatkan pada unit administratif pemerintahan di tingkat paling rendah dalam sebuah wilayah dan dibantu oleh

¹²⁴ Intervensi cukup besar negara terhadap masyarakat—untuk memvaksinasi penduduk, memproduksi barang-barang kebutuhan, meningkatkan tenaga kerja, menarik pajak atas manusia dan harta, melaksanakan kampanye melek huruf, wajib militer, memperbaiki standar sanitasi, menangkap penjahat, mendirikan sekolah umum—mensyaratkan keberadaan unit-unit intervensi yang kasat mata, lihat Scott (1998, h. 183).

seorang sekretaris sebagai seorang staf (lihat Lampiran D). Sebuah sistem penggajian bagi pegawai negeri di tingkat paling rendah dirancang yang mana masyarakat sendiri yang membayar gaji mereka.

Kepala desa harus koeksisten dengan para pemimpin komunitas tradisional di desa. Meskipun secara resmi, ia dapat melibatkan para pemimpin komunitas dalam program-program pembangunan desa, batas-batas dari kepemimpinan sang kepala desa dengan para pemimpin lokal lain—yang hubungannya diatur secara tradisional berdasarkan garis keturunan dan prinsip-prinsip aliansi—tidak ditentukan. Di Kamutuk, kepala desa memiliki hubungan kekeluargaan dengan para pemimpin lokal lain. Ia tidak hanya seorang aparat dalam hierarki birokrasi pemerintah, namun juga seorang partisipan aktif dalam menjalankan adat Sumba. Para pemimpin tradisional mempertahankan otoritas dan kekuasaannya dalam struktur sosial.

Camat sering kali menghadapi kendala dalam menerapkan kebijakan-kebijakan negara di daerah. Sebagai perwakilan negara, camat bertanggung jawab untuk mengatur komunitas secara langsung dalam koridor hierarkis administrasi pemerintah. Pada kenyataannya, camat jarang sekali mampu mengimplementasikan kebijakan-kebijakan tanpa menegosiasikan persetujuan dari para pemimpin komunitas tradisional yang mempertahankan otoritasnya berdasarkan “preseden” (posisi lebih tinggi), garis keturunan, dan prinsip-prinsip aliansi. Dalam banyak kasus, aparat pemerintah menjalankan tugasnya dengan cara bekerja sama dan menghargai para pemimpin tradisional setempat. Untuk mendapatkan dukungan mereka, aparat pemerintah tersebut sering kali mendistribusikan anggaran pembangunan melalui para pemimpin lokal.

Camat jarang sekali mampu mengambil keputusan terkait isu-isu desa dan perselisihan soal tanah. Oleh karena regulasi yang mengatur hubungan penduduk dan klan merujuk pada etiket dan aturan dalam agama *Marapu*, dilakukan oleh para pemimpin tradisional yang merujuk pada adat ketimbang camat yang lebih sering menyelesaikan persoalan mengenai relasi sosial. Contoh yang dihadirkan pada Bab I menceritakan sebuah perselisihan antara

camat (Pahunga Lodu) dan Lurah Kamutuk mengenai pelanggaran terhadap aturan pemerintah yang akhirnya diselesaikan oleh seorang pemimpin tradisional.

Ketika datang pertama kali ke Kamutuk pada awal 2002, saya diundang oleh seorang pemimpin tradisional untuk datang ke kantor kecamatan hanya untuk berfoto dengan sang camat dan beberapa pegawai kecamatan. Saya pun bertanya-tanya seberapa besarkah pengaruh pemimpin tradisional ini sampai-sampai ia mampu “menggangu” aktivitas kantor kecamatan hanya karena ia ingin tamunya foto bersama dengan sang camat dan beberapa pegawai kecamatan? Kemudian saya menyadari bahwa aparat pemerintah di daerah Mangili haruslah dapat beradaptasi dengan masyarakat setempat. Interaksi aparat pemerintah itu dengan para pemimpin tradisional di Sumba barangkali berbeda dari interaksi aparat pemerintah di luar Sumba.

Setelah “Reformasi” tahun 1998,¹²⁵ pemerintah memulai proses desentralisasi dan mendukung otonomi daerah. Secara umum, otoritas-otoritas tradisional mulai bangkit kembali di tingkat regional. Mereka bersaing satu sama lain melalui mekanisme baru pemilihan umum langsung untuk mengamankan posisi sebagai bupati atau gubernur. Dalam banyak kasus, mereka yang kariernya sudah sukses di level provinsi maupun nasional pulang ke daerahnya untuk ikut menjalankan proses desentralisasi. Di Sumba, seorang kandidat yang cocok untuk memimpin daerah juga harus dianggap “pantas” menurut posisinya dalam struktur kekerabatan, kedudukan sosialnya, dan daerah asal tradisionalnya (Vel, 2005, h. 87). Terkadang, para pejabat atau politisi memanfaatkan sebuah kombinasi pola dan simbol kultural, baik lokal maupun supra lokal, untuk membangun legitimasi atas kepemimpinan kontemporer.

¹²⁵ Istilah ini merujuk pada pergerakan mahasiswa yang menuntut pengunduran diri Presiden Soeharto dan rezimnya pada tahun 1998. Hal ini juga menjadi sebutan bagi periode setelah pengunduran diri Soeharto, ketika pemerintah mengubah praktik-praktik politik dan aspek-aspek perwakilan sosial mengenai desentralisasi dan otonomi daerah.

Namun ada pengecualian terhadap *ata* perihal posisi kepemimpinan dalam komunitasnya. Berdasarkan sistem stratifikasi sosial tradisional, kaum *ata* dianggap tidak cocok untuk menempati posisi kepemimpinan. Otoritas-otoritas tradisional jarang sekali mendukung mereka untuk menjadi pemimpin dalam masyarakat Sumba, terlepas dari tingkat pendidikan yang mereka miliki. Tidak ada seorang *ata* pun yang dicalonkan sebagai kandidat dalam pemilihan langsung Badan Perwakilan Desa (BPD) Desa Kamutuk pada 1 Oktober 2002. Meskipun terdapat beberapa orang *ata* yang telah lulus sekolah menengah atas, para elite di desa lebih memilih untuk mencalonkan *maramba* dengan tingkat pendidikan rendah atau orang Sabu lulusan sekolah menengah ketimbang *ata*.

B. Menegosiasikan Kekuasaan

Dalam sejarah perpolitikan Sumba, belum pernah ada seorang pun pemimpin lokal yang secara sosial diterima sebagai pemimpin seluruh pulau. Selama ini selalu ada perjuangan di antara kelompok-kelompok sosial dan para pemimpin mereka untuk mendapatkan akses terhadap sumber daya dari negara (Vel, 2001, h. 157). Para pemimpin lokal sampai sekarang menjaga ranahnya berdasarkan “preseden,” garis keturunan, dan prinsip-prinsip aliansi, di mana mereka tidak hanya memiliki kekuasaan namun juga otoritas. Masyarakat loyal kepada para pemimpinnya, ketimbang kepada aparat pemerintah. Berdasar pada hierarki dari birokrasi pemerintahan, camat dan stafnya memiliki kekuasaan untuk mengatur suatu daerah tertentu, namun mereka harus bernegosiasi secara berkelanjutan dengan para pemimpin lokal untuk mengimplementasikan kebijakan-kebijakan dan program-program pemerintah dalam komunitas (Schulte-Nordholt, 1987). Meskipun pemerintah mereorganisasi administrasinya untuk memaksakan kekuatannya dengan penguasaan langsung, pada kenyataannya sistem ini tidak berjalan dengan mulus di tingkat kecamatan dan desa.

Kehadiran negara di Sumba dan Kamutuk adalah sebuah upaya untuk menerapkan kekuasaan langsung melalui sistem hierarkis administrasi pemerintah (memusatkan pemerintahan). Meskipun se-

buah hierarki politik sudah ada sejak masa kolonial Belanda, hierarki tersebut diperluas, diperhalus, dan memperoleh koherensi dan disiplin administratif baru pada era pemerintahan Soeharto. Meskipun demikian, di Kamutuk sistem ini tidak berfungsi sebagaimana seharusnya. Di bawah tingkat kecamatan, aparat pemerintah selalu membutuhkan kerja sama dari *maramba* dan pemimpin komunitas desa sebagai mediator untuk mengimplementasikan kebijakan-kebijakan pemerintah. Relasi antara aparat pemerintah dan pemimpin lokal ini memerlukan negosiasi kekuasaan yang konstan.

Sewaktu mendokumentasikan aktivitas-aktivitas camat, saya menyadari bahwa ia sering kali mengunjungi para pemimpin komunitas dan anggota dari elite desa setempat. Menurut sistem hierarki administrasi pemerintahan, kunjungan-kunjungan seperti ini lebih pantas untuk dilakukan oleh kepala desa. Sang camat mengawasi kepala desa yang mengimplementasikan kebijakan-kebijakan pemerintah atau menyebarkan informasi kepada para elite lokal dan warga desa. Meskipun demikian, sang camat akan mengambil alih peran yang seharusnya dijalankan oleh kepala desa dan memimpin rapat desa untuk mendiskusikan kebijakan-kebijakan pemerintah. Dalam rapat-rapat tersebut, sang kepala desa berlaku lebih seperti seorang perwakilan desa ketimbang seorang perwakilan pemerintahan di desa. Sang camat juga mengunjungi para pemimpin komunitas lokal dan pengikutnya untuk menginformasikan kepada mereka soal kebijakan-kebijakan dan program-program pemerintah dan mendapatkan persetujuan mereka sebagai pemimpin yang memiliki otoritas di desa.

Persetujuan dari para pemimpin lokal adalah sebuah faktor penting bagi pengimplementasian kebijakan-kebijakan atau program-program tertentu di desa. Sebagian besar pemimpin lokal dapat menyetujui kebijakan-kebijakan atau program-program yang melibatkan pendistribusian anggaran oleh pemerintah, misalnya subsidi beras, perumahan, peralatan pertanian, subsidi hewan, dan lain sebagainya. Namun, mereka dapat saja menolak kebijakan-kebijakan atau program-program yang tidak melibatkan distribusi anggaran atau malah mengharuskan mereka untuk mendistribusikan

kapital milik mereka, seperti tanah, hewan, *ata*, dan lain-lain. Kapital seperti itu adalah anasir esensial untuk menjaga relasi sosial dasar dan merepresentasikan status dan martabat sebuah klan.

Ketika aparat pemerintah di tingkat kabupaten mengeluarkan sebuah rencana untuk menggunakan sebuah padang luas di Kamutuk sebagai lokasi proyek perumahan bagi masyarakat berpenghasilan rendah dalam sebuah pertemuan yang digelar pada 26 September 2002, beberapa orang elite lokal menentang usulan tersebut. Pemerintah mengusulkan untuk membangun perumahan dan mendistribusikan tanah kepada orang-orang Sumba yang tidak memiliki rumah dan tanah. Oleh karena padang yang dimaksud digunakan untuk menggembalakan hewan, sebagian besar pemimpin dan elite yang memiliki hewan menolak proyek konversi padang menjadi perumahan tersebut. Namun banyak juga mereka yang tidak memiliki hewan yang setuju dengan rencana itu. Tiada kata sepakat yang diperoleh dari pertemuan tersebut.

Gesekan yang muncul menanggapi rencana pemerintah tersebut memancing pembicaraan lebih lanjut. Perdebatan antarelite di Kamutuk berlanjut dalam kehidupan sehari-hari. Mereka yang mendukung usulan tersebut beralasan bahwa itu adalah sebuah proposal bagus sebab itu akan memberikan jalan keluar bagi masalah orang-orang miskin. *Umbu Djangga*, pemimpin lokal paling berkuasa di Kamutuk mendukung rencana tersebut. Ia berkata, “Pemerintah mau membangun perumahan dan mendistribusikan tanah kepada orang-orang miskin, tetapi kita menolaknya. Ini aneh.” Ia berpendapat bahwa mereka yang menolak program ini hanya memikirkan kepentingannya di masa kini tanpa mempertimbangkan masa depan orang-orang miskin dan *ata*. Di sisi lain, mereka yang tidak setuju terhadap program ini berpendapat bahwa pemerintah tidak paham dunia orang Sumba di mana hewan adalah sebuah anasir penting dalam menjaga relasi-relasi sosial dasar. Karena program ini menggunakan sebuah padang yang cocok untuk menggembalakan hewan, mereka menolaknya. *Umbu Habib*, pemimpin lokal paling kaya di Kamutuk berkata, “Kita semua tahu bahwa orang Sumba, sejak zaman nenek moyang, tak terpisahkan dari hewannya. Kita

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mampu menyekolahkan anak-anak kita karena hewan. Namun, tiba-tiba saja pemerintah mengancam aset utama kita dengan menerapkan program ini di padang-padang kita. Bagaimana kita akan bertahan di masa depan?” Banyak *ata* yang mendukung *maramba* mereka. Beberapa orang *ata* mendukung argumen *Umbu* Djangga karena mereka menginginkan kehidupan yang lebih baik, namun tidak direspons oleh yang lain. Seorang *ata* berkata pada saya bahwa mereka yang terlibat dalam perdebatan itu hanya bertindak demi kepentingan pribadi.

Para elite lokal yang mendukung *Umbu* Habib mengumpulkan 21 tanda tangan dari *maramba-maramba* lain dalam sebuah petisi yang mereka kirimkan ke bupati sebagai sebuah penolakan bersama atas proyek perumahan tersebut. Banyak di antara mereka yang menekan petisi itu memiliki hewan yang biasanya digembalakan di padang-padang Kamutuk. Sebelumnya mereka belum pernah menyatakan penolakan terhadap program pemerintah dengan membuat petisi. Berita-berita televisi yang menyiarkan bahwa protes-protes sebelum dan setelah era “Reformasi” tahun 1998 telah memberikan wacana “baru” dan memengaruhi para warga¹²⁶ desa untuk melancarkan petisi. *Umbu* Harun berkata, “Kita harus melakukan ini untuk membuktikan bahwa banyak elite lokal di Kamutuk yang tidak setuju dengan usulan untuk menggunakan padang-padang tersebut sebagai lokasi proyek perumahan sebab banyak orang yang masih menggantungkan (hidupnya) pada menggembalakan hewan demi mencukupi keperluan adat dan sebagai sumber pendapatan.” Pada gilirannya, pemerintah kemudian menunda proyek tersebut tanpa memberikan keterangan apa pun.

Cerita ini menggambarkan bagaimana para elite lokal di Kamutuk mengekspresikan ketidaksetujuan mereka terhadap program pemerintah untuk menggunakan padang-padang di Kamutuk sebagai lahan untuk proyek perumahan bagi masyarakat berpenghasilan rendah. Sebagian besar para pemimpin yang mendukung rencana tersebut dekat dengan *Umbu* Djangga dan tidak terancam oleh trans-

¹²⁶ *Umbu* Habib juga mengumpulkan tanda tangan untuk sebuah petisi ketika sedang melobi kepala salah satu departemen pemerintahan di Waingapu.

formasi padang-padang menjadi perumahan sebab mereka tidak memiliki banyak hewan. Sebaliknya, para penguasa lokal yang tidak setuju adalah mereka yang punya banyak hewan dan dekat dengan *Umbu Habib*. Proyek perumahan bagi masyarakat berpenghasilan rendah itu dianggap sebagai sebuah ancaman bagi kapital, hewan mereka juga ancaman terhadap eksistensi *ata* mereka, sebab mengontrol hewan dalam jumlah besar dan tanah yang luas juga berarti mengendalikan banyak *ata*.

Banyak *maramba* di desa lain, Kuruwaki, sekitar sepuluh kilometer dari Kamutuk mendaftarkan *ata* mereka ke dalam program yang sama di daerah mereka. Para *ata* mendapatkan rumah baru dan subsidi bulanan dari pemerintah. Namun, mereka tidak tinggal di rumah-rumah baru itu dan subsidi bulanan mereka lari ke kantong para *maramba*. Ini barangkali bagian hasil negosiasi antara aparat pemerintah dan para pemimpin lokal demi mendapatkan persetujuan bagi terlaksananya program itu. Para elite lokal tersebut bisa memperoleh keuntungan dari pemerintah.

Andreas Randja, seorang camat di wilayah Mangili mengakui, “Tidak mudah untuk menjadi camat di wilayah ini. Karena klan saya terafiliasi dengan banyak klan di daerah ini, sebagian besar pemimpin tradisional di wilayah ini juga adalah keluarga saya.” Meskipun ia berasal dari Mangili, tidak ada jaminan bahwa ia tidak harus menegosiasikan kekuasaan dengan para elite lokal untuk melaksanakan tugas-tugasnya. Anggota klan dan kerabatnya sendiri barangkali menerima bahwa ia adalah seorang camat yang merepresentasikan negara, juga sebagai pemimpin yang memiliki wewenang, namun klan-klan lain tidak berkewajiban untuk menerimanya baik sebagai pemimpin tradisional maupun pemimpin lokal. Karena sang camat tersebut memiliki pertalian dengan sebagian besar pemimpin lokal di daerahnya, ia harus memanfaatkan relasi tersebut untuk mendapatkan dukungan sebesar-besarnya bagi peran dan kedudukannya. Pengalaman Andreas Randja ini menggambarkan bagaimana upayanya untuk bernegosiasi dengan para elite lokal di Desa Kamutuk memanfaatkan relasi kekerabatan tradisional yang berlaku. Artinya, ia terlibat dalam ritual-ritual, pertukaran-pertu-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

karan resiprokal, dan hubungan perkawinan sesuai dengan adat Sumba.¹²⁷ Dalam relasi-relasi seperti ini, kedudukannya didasarkan pada hubungan-hubungan personal dalam keluarganya (hubungan antara saudara yang lebih tua dan lebih muda atau ayah dan anak) atau antarklan (relasi antara klan pemberi-perempuan dan penerima-perempuan).¹²⁸ Karena gaji seorang camat kurang mencukupi, ia sering kali kesulitan untuk membiayai kewajiban-kewajiban adat tersebut. Keterlibatan dalam relasi adat penting artinya untuk mendapatkan dukungan bagi kebijakan-kebijakan pemerintah. Karena camat sering kali berpartisipasi dalam urusan adat, para pemimpin lokal tradisional kaya di Kamutuk kerap memberikan kuda, sapi, babi, atau kerbau sebagai hadiah. Terkadang, hadiah-hadiah tersebut juga berarti semacam permintaan dari sang *maramba* agar kebijakan-kebijakan pemerintah dapat bermanfaat bagi kedudukan dan kepentingannya, namun pemberian-pemberian tersebut juga berfungsi untuk menunjukkan status dan kekuasaan mereka. Dalam pengertian ini, negosiasi-negosiasi untuk bekerja sama tidak hanya krusial bagi sang camat, namun juga bagi para elite lokal.

Ketika sang camat menjelaskan bagaimana ia mampu menyediakan persyaratan bagi keperluan ritual klan, secara tak sengaja ia menceritakan kepada saya bahwa *Umbu Habib* dahulu memberikannya sapi sebagai simbol persahabatan. Hadiah ini diberikan padanya sewaktu terjadi ketegangan antara *Umbu Habib* dan aparat pemerintah perihal proyek perumahan bagi masyarakat berpenghasilan rendah tersebut. Hal ini menunjukkan bagaimana *Umbu Habib* bernegosiasi dengan sang camat. Meskipun hadiah ini bukanlah sebuah kewajiban adat, ia dapat diperhitungkan sebagai kewajiban dalam pertukaran adat di masa depan.

¹²⁷ Keterlibatan dalam ritual-ritual tradisional, upacara-upacara pertukaran, dan upacara-upacara perkawinan berarti bahwa seseorang tidak hanya menghadiri acara-acara tersebut, namun juga mengontribusikan uang/barang, hewan, *mamuli*, atau kain tenun, sesuai dengan posisinya dalam relasi kekerabatan.

¹²⁸ Tergantung keadaan, adalah memungkinkan untuk melandaskan posisi seorang pada relasi kekerabatan yang fiktif.

Umbu Djangga menegaskan bahwa ia pernah menggunakan taktik serupa ketika ia meminta pemindahan atas semua personel kepolisian di kantor polisi tingkat sektor (polsek). Ia meminta pemindahan tersebut setelah perselisihannya dengan seorang petugas polisi di polsek tidak kunjung terselesaikan. Saat itu, *Umbu* Djangga adalah Kepala Desa Kamutuk dan bersahabat dengan banyak aparat pemerintah di Waingapu. *Umbu* Djangga menghadiahi aparat tingkat kabupaten dengan hewan sebagai ungkapan terima kasih atas dukungan mereka terhadap kepemimpinannya di desa. Hadiah ini diberikan atas dasar persahabatan, ketimbang kewajiban adat. Adakalanya ia “mengadopsi” para pejabat/aparat pemerintah ke dalam klannya dengan menciptakan relasi-relasi kekerabatan fiktif. Begitu aparat-aparat tersebut “masuk” dalam hubungan kekerabatan tersebut, mereka sering kali tidak kuasa untuk menolak permintaan-permintaan tertentu dari *Umbu* Djangga untuk mengakui otoritas dan kekuasaannya di desa. Maka, tidak mengejutkan ketika *Umbu* Djangga merasa sah-sah saja untuk meminta salah seorang aparat di Waingapu untuk memindahkan petugas-petugas kepolisian di tingkat polsek.

Para pemimpin setempat memanfaatkan tradisi lokal sebagai kendaraan untuk menunjukkan status dan otoritas. Relasi antara klan pemberi-perempuan dan penerima-perempuan, misalnya acapkali digunakan untuk menjaga posisi relatif sebuah klan terhadap klan lain. *Maramba* yang mampu memanipulasi dan mentransformasikan kapital tradisional sesuai dengan ritual, pertukaran resiprokal, dan afiliasi perkawinan dihargai sebagai pemimpin komunitas yang berkuasa. Oleh karena hewan adalah sebuah faktor penting dalam menentukan status relatif dan kekayaan klan, memberi atau menerima hewan dalam jumlah banyak dalam pertukaran resiprokal menentukan martabat sebuah klan. Kuipers (1998, h. 92) mencatat bahwa status dan martabat kaum elite terkait dengan kemampuan untuk mempekerjakan orang dan memberikan hewan kurban untuk pesta-pesta besar, pelaksanaan ritual, dan pertukaran resiprokal. Hal ini masih dapat dilakukan dan kadang kala dimanfaatkan untuk memperoleh bantuan-bantuan politik dari aparat-aparat pemerintah.

Para elite lokal bersikeras bahwa pengakuan status dan otoritas adalah sebuah cara untuk menunjukkan penghargaan. Perselisihan, sengketa, dan konflik semestinya diselesaikan lewat adat sebagai cara yang pantas untuk melihat status dan otoritas relatif pihak-pihak yang berselisih. Perselisihan acapkali berujung pada terlukanya, terbunuh, atau dicurinya hewan satu pihak oleh pihak lainnya. Ini adalah sebuah cara “cerdas” atau bisa juga disebut “licik” pihak-pihak yang berselisih untuk menunjukkan kekuatan berdasarkan pengakuan terhadap status dan otoritas klan.

Hewan klan Kanatangu Uma Bara dan Matolangu Uma Kaluki pernah dilukai dan dibunuh ketika terjadi perselisihan antara kedua garis keturunan tersebut tahun 1983.¹²⁹ Mulanya, beberapa hewan milik seorang pemimpin Matolangu Uma Kaluki dilukai dan dibunuh. Kemudian, giliran hewan seorang pemimpin Kanatangu Uma Bara yang dilukai dan dibunuh. Para pelaku penyerangan tersebut tak diketahui, meskipun serangan-serangan tersebut dianggap dilakukan oleh kedua pihak yang bertikai. Pada akhirnya, kedua klan tersebut merasa bahwa mereka telah membalaskan dendam masing-masing lalu penyerangan-penyerangan pun berakhir.

Insiden-insiden seperti ini masih terjadi sebagai sebuah cara untuk menuntut pengakuan status dan otoritas antara individu-individu dan klan-klan yang terlibat dalam perselisihan. Hal ini merepresentasikan sebuah cara menegosiasikan kekuasaan dalam konteks tradisional. Bagaimanapun, para elite lokal tidak hanya ahli bernegosiasi dalam konteks tradisional, namun juga dalam berhadapan dengan modernitas dan menggabungkan pola-pola dan simbol-simbol budaya.

Tahun 1964, dua tahun setelah *Umbu* Djangga dari klan Matolangu Uma Kaluki menggantikan *Umbu* Katanga Lili dari

¹²⁹ Perselisihan ini terjadi karena para pemimpin Kanatangu Uma Bara merasa bahwa *Umbu* Djangga, seorang pemimpin keturunan Matolangu Uma Kaluki, terlibat dalam prosedur-prosedur pemilihan atau permainan yang kurang pantas dalam pemilihan kepala desa.

klan Kanatangu Uma Bara sebagai Kepala Kampung Kamutuk,¹³⁰ kampung tersebut diinkorporasikan ke dalam Desa Kamutuk. *Umbu* Djangga kemudian menjadi Kepala Desa Kamutuk (untuk mengetahui soal silsilah pemimpin dan orang-orang yang pernah menjadi pemimpin, lihat Lampiran A dan B). Karena ia adalah anggota salah satu klan pelopor di Kamutuk, ia berada dalam posisi memiliki kekuatan dan otoritas tradisional. Ia mengantongi dukungan dari seorang pemimpin klan Kanatangu Uma Bara yang merupakan pemimpin kampung yang menjabat sebelumnya. Posisi klan *Umbu* Djangga sebagai klan pemberi-perempuan dari klan Kanatangu secara tradisional memperoleh lebih banyak dukungan atas kepemimpinannya.¹³¹ Meskipun demikian, ia masih harus bernegosiasi dengan para pemimpin dari klan-klan lain untuk mengamankan posisinya. Upayanya untuk menjalin persahabatan dengan *Umbuna i* Nggaba dan *Umbu* Yadar, penguasa-penguasa lokal di daerah Nggongi, memperkuat kedudukannya di wilayah tersebut. Oleh karena ia bukan hanya seorang kepala desa namun juga pemimpin komunitas tradisional, camat yang baru pun mengunjungi *Umbu* Djangga dan memperkenalkan diri sekaligus meminta dukungannya.¹³² Meskipun ia mewakili negara dan seorang pemimpin desa, bukan ia semata yang berkuasa di daerah itu. Ia harus berbagi kekuasaan dengan para elite desa yang lain melalui musyawarah dan ritual-ritual adat, pertukaran-pertukarang timbal balik, dan pertalian-pertalian perkawinan.

¹³⁰ Karena *Umbu* Djangga dulunya dikenal sebagai seorang pencuri hewan di daerah Mangili, *Umbu* Katanga Lili memilihnya sebagai pengganti kepala kampung dengan harapan agar daerah Mangili dapat terjaga dari tindak-tindak kriminal. Dikatakan bahwa karena ia memiliki kekuatan gaiblah (*tama la patuna*) maka ia bisa melakukan kejahatan.

¹³¹ Para pemimpin klan dan garis keturunan di Kamutuk adalah *Umbu* Habib Meta Halima dari klan Kanatangu Uma Andung, *Umbu* Kaling dari Kanatangu Uma Andung, *Umbu* Pranggi dari Kanatangu Uma Bara, *Umbu* Landu dari Kanatangu Uma Randi, dan beberapa pemimpin dari klan Kabulingu di sebuah kampung dekat padang terbuka.

¹³² Beberapa orang camat yang tidak memperoleh dukungan dari *Umbu* Djangga menjabat relatif singkat.

Pada 1973, setelah terjadi sebuah kecelakaan mobil yang menewaskan seorang *ata*-nya, *Umbu Djangga* menunjuk *Umbu Mananga*, pemimpin lain dari klan *Matolangu Uma Kaluki*, sebagai kepala desa pengganti. Oleh karena masa jabatan kepala desa adalah beberapa tahun, pengangkatan seharusnya dilakukan lewat pemilihan, bukan penunjukan oleh mantan kepala desa. Namun, otoritas tradisional *Umbu Djangga* memungkinkannya untuk menentukan siapa penerusnya agar dapat terus memainkan peran penting di belakang kepala desa. Setelah wafatnya *Umbu Mananga* tahun 1983, *Umbu Djangga* kembali dilantik sebagai kepala desa, kali ini melalui sebuah pemilihan. Para pendukung *Umbu Kombu*, seorang kandidat pesaing dari klan *Kanatangu Uma Bara* menuduh bahwa kelompok *Umbu Djangga* telah memanipulasi jumlah perolehan suara. Tuduhan ini tak pernah terbukti. Sebagaimana yang telah diceritakan di atas, insiden ini berujung pada pembantaian hewan kedua garis keturunan tersebut. *Umbu Mbani*, seorang pemimpin dari klan *Matolangu Uma Djangga Wuku* menggantikan *Umbu Djangga* pada 1989.

Ketika kelurahan didirikan sebagai unit pemerintahan resmi tahun 1994, Desa *Kamutuk* menjadi Kelurahan *Kamutuk*. *Umbu Hangga* menjadi lurah, menggantikan *Umbu Mbani* yang dahulunya menjadi Kepala Desa *Kamutuk*. Tidak seperti jabatan kepala desa, posisi lurah adalah pegawai negeri sipil dan ditunjuk oleh aparat pemerintah di tingkat administratif yang lebih tinggi. Karena tidak ada anggota klan *Matolangu* dan *Kanatangu* yang menjadi pegawai negeri di tingkat kecamatan, pemerintah menunjuk *Umbu Hangga* sebagai Lurah *Kamutuk*. *Umbu Djangga* mewakili para pemimpin desa di *Kamutuk* menyetujui penunjukan tersebut. Meskipun *Umbu Hangga* adalah seorang anggota klan *Wiku* yang bukan penduduk “asli” *Kamutuk*, klannya adalah klan pengambil-perempuan apabila disandingkan klan *Umbu Djangga*.

Umbu Kombu terpilih untuk menduduki posisi kepala desa pada Mei 2002, setelah status Kelurahan *Kamutuk* dikembalikan lagi menjadi Desa *Kamutuk*. *Umbu Djangga* mendukungnya sebab tidak ada kandidat yang berasal dari klannya sendiri. Ia merasa saat

itu tidak ada pemimpin dari klan Matolangu yang mampu menjadi kepala desa.

Orang Sumba menempati sebagian besar posisi penting di tingkat desa, sementara orang Sabu mengambil posisi-posisi yang kurang penting di tingkat dusun. Pengaturan seperti ini mengindikasikan bahwa para elite lokal mampu memanipulasi struktur administratif pemerintahan. Mereka bukan hanya jago menegosiasikan kekuasaan dengan aparat pemerintah di tingkat administratif yang lebih tinggi, namun juga terampil dalam menegosiasikan otoritas dengan penduduk di tingkat dusun. Menempatkan orang-orang Sabu dalam posisi-posisi resmi di tingkat dusun merepresentasikan strategi orang-orang Sumba untuk menjaga relasi positif dengan orang Sabu yang meliputi 50% populasi.

Proses peleburan pemerintahan di Kamutuk belum pernah berlangsung secara linier. Penerapan kebijakan-kebijakan pemerintah pusat harus terus-menerus dinegosiasikan dengan para elite lokal di desa. Kedua sistem otoritas tersebut hadir dan berinteraksi satu sama lain dengan cara membangun sebuah persaingan lokal yang dinamis (sistem-sistem ini didiskusikan dalam bagian “Hierarki Modern dan Tradisional yang Berlaku” pada bab ini). Kekuasaan pegawai dalam sistem administratif pemerintahan dan otoritas para elite lokal di desa berlangsung dalam kompetisi, kooperasi, dan kombinasi antara satu dengan yang lainnya, yang semuanya bertindak demi kepentingan masing-masing. Pemerintah selalu membutuhkan para elite lokal untuk mendukung pengimplementasian kebijakan-kebijakan dan program-programnya di desa. Sebaliknya, kontak dengan pemerintah memungkinkan para elite lokal untuk memperkuat posisi dan kekuasaannya dalam komunitas.

C. Kesempatan-Kesempatan untuk Bermanuver

Konferensi adat Kecamatan Pahunga Lodu pada tanggal 10–11 Desember 1988 yang disponsori oleh kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan tingkat kecamatan menghasilkan beberapa kesepakatan, termasuk pembatasan jumlah hewan yang diberikan oleh pihak mempelai laki-laki kepada pihak mempelai perempuan dalam

pertukaran timbal balik suatu perkawinan (maksimal delapan ekor), pembatasan jumlah hewan yang ditikam dalam upacara penguburan (maksimal delapan ekor), pembatasan rentang waktu penyelenggaraan penguburan (maksimal delapan hari setelah kematian), pembatasan bagi jumlah hewan yang dikurbankan sebagai simbol persetujuan adat (maksimal delapan ekor babi), dan lain-lain (Tay, 1988). Pembatasan-pembatasan tersebut lebih didasarkan pada anggapan bahwa praktik-praktik adat yang mensyaratkan penyembelihan dan pertukaran hewan dalam jumlah besar dan waktu relatif lama hanya merupakan bentuk pemborosan atas ketersediaan hewan, anggaran, dan waktu. “Ritual pengorbanan dan persaingan dalam pertukaran perkawinan dianggap oleh pemerintah sebagai hambatan bagi pembangunan perekonomian” (Renard-Clamagirand, 1992, h. 12). Oleh karena itu, pemerintah berupaya untuk membatasi praktik-praktik tradisional tersebut. Pemerintah Orde Baru melakukan usaha keras untuk mendomestikasi budaya-budaya tradisional menjadi suatu cerita rakyat yang secara terus-menerus merangkul praktik-praktik yang berpotensi sulit diatur hanya untuk membungkainya menjadi “ritual-ritual tradisional” yang ditampilkan demi semakin menambah kesan tentang “Indonesia indah” (Pemberton, 1994, h. 205).

Meskipun konferensi adat tersebut mencapai beberapa kata sepakat, keluarga dari *maramba* yang melakukan praktik-praktik adat tersebut tidak ambil pusing dengan kesepakatan itu. Ketika seorang *maramba* meninggal, upacara penguburan akan diselenggarakan lebih dari delapan hari setelah kematian. Sebagai contoh, upacara penguburan seorang perempuan bangsawan dari klan Matolangu yang meninggal pada tanggal 25 Februari 2003. Jenazahnya dikuburkan pada tanggal 8 Maret 2003 (lebih dari delapan hari setelahnya).¹³³

¹³³ *Umbu* Djangga, seorang pemimpin dari klan Matolangu Uma Kaluki, yang meninggal pada 2 September 2007, dimakamkan pada 3 November 2007, 62 hari setelah kematiannya. *Umbu* Hina Kapita, seorang *maramba* dari klan Maru di Desa Tanamanang, yang meninggal pada 21 Desember 2002, dikebumikan pada 11 Januari 2003, 21 hari setelah kematiannya. Pada 30 September 2002, saya menghadiri sebuah upacara penguburan seorang *maramba* di daerah Umalulu, seorang anggota klan yang memiliki kaitan dengan klan Kanatangu. Jenazahnya telah disimpan di sebuah ruangan khusus dalam rumah adat selama dua tahun

Sebaliknya, ketika seorang *ata* meninggal, jenazahnya akan dikuburkan dalam delapan hari. Seorang *ata* dari klan Kanatangu meninggal pada tanggal 16 Desember 2002 dan jenazahnya dikuburkan enam hari kemudian, pada tanggal 22 Desember 2002. Ada perbedaan antara kelompok *maramba* dan *ata* mengenai jumlah hewan yang ditikam sebagai hewan kurban dalam upacara penguburan atau pertukaran timbal balik sebagai “maskawin” pengambil-perempuan. Meskipun *maramba* mengalami kehilangan harta saat menjalankan tradisi ini, mereka tidak menganggapnya seperti itu sebab terdapat sisi penting non-ekonomi yang inheren dalam tukar-menukar seperti itu (Onvlee, 1980, h. 199). Para elite lokal memilih untuk menjaga dan memperkuat batas-batas sosial yang berlaku dengan cara menerapkan kesepakatan hasil konferensi itu hanya kepada golongan *ata*. Kesepakatan itu juga memungkinkan para *maramba* untuk mengurangi jumlah hewan kurban yang diberikannya (untuk upacara penguburan) atau pertukaran perkawinan bagi *ata* mereka.

Meskipun pemerintah mengeluarkan kebijakan-kebijakan terkait organisasi dan pembangunan sosial, kaum *maramba* dimungkinkan untuk meredefinisikan kebijakan-kebijakan tersebut sesuai dengan kepentingan mereka masing-masing. Meskipun keputusan-keputusan yang dihasilkan pada konferensi adat semestinya diterapkan secara universal kepada seluruh anggota komunitas, pada kenyataannya keputusan-keputusan itu hanya diberlakukan bagi kaum *ata*. Para *maramba* menjustifikasi status dan otoritas mereka dengan mencari dalih pada praktik-praktik tradisi yang sudah turun-temurun dilakukan dan mengabaikan kesepakatan yang dibuat saat konferensi. Para *maramba* bermanuver ketika menerima bantuan pemerintah untuk memaksa para *ata* agar patuh terhadap aturan-aturan baru bagi praktik-praktik adat sementara mereka sendiri menolak untuk mengikuti aturan-aturan tersebut dan bersikeras untuk menjaga posisi sebagai sebuah kelompok yang memiliki status, kekayaan, dan martabat yang berbeda.

untuk mempersiapkan upacara penguburan, yang meliputi pembangunan sebuah kubur batu, menghimpun hewan, penyelesaian semua perselisihan keluarga, dan lain-lain.

Para *maramba* secara simultan menduduki posisi sebagai patron (internal) dan makelar (eksternal). Makelar adalah seorang mediator yang tidak memiliki kekuasaan secara pribadi, sementara patron menggenggam sumber daya lokal atas kekuasaan, misalnya keuntungan-keuntungan seperti posisi sosial yang lebih tinggi dari orang lain, tanah, hewan, keturunan bangsawan atau pemuka masyarakat, dan *ata*. Sebagaimana yang telah dibahas pada Bab II, posisi menguntungkan tersebut diperkuat dengan mentransformasikan legitimasi historis dan mengalihkan kondisi perekonomian menjadi otoritas dan status untuk menentukan siapa menjadi yang pertama, terdepan, tertua, superior, dan agung. Bersama-sama dengan *maramba* lain yang memiliki ikatan kekerabatan, para elite tersebut membangun sebuah solidaritas untuk menghadapi sistem-sistem kekuasaan yang merongrong posisi mereka. Solidaritas tersebut membuat para elite lokal jarang tunduk pada perintah-perintah aparat pemerintah. Bahkan,, organisasi-organisasi non-pemerintah pun sering kali menghadapi kesulitan untuk menerapkan program-program pembangunan bagi orang-orang miskin jika mereka tidak melibatkan kaum *maramba* dalam program-program tersebut. Seorang staf NGO menjelaskan bahwa proyek kerja sama antara NGO-nya dan pemerintah yang memberikan subsidi untuk traktor tangan bagi orang miskin tidak sampai kepada target yang seharusnya menerima, sebab banyak *maramba* yang berperan sebagai mediator bagi pelaksanaan program memonopoli program tersebut tanpa adanya perlawanan dari aparat pemerintah dan para pemimpin lokal lainnya.

Karena para elite lokal selama ini telah berhasil menjaga sumber-sumber lokal atas kekuasaan, mereka dapat menyetujui atau terkadang menolak program-program pemerintah. Kaum *maramba* mengendalikan para *ata* yang tunduk kepada perintah tuannya alih-alih kepada perintah aparat pemerintah.¹³⁴ Oleh karena pemerintah tidak dapat berkomunikasi secara langsung dengan para *ata*, program-program pemerintah di daerah tidak dapat diimplementasikan tanpa dukungan para elite lokal. *Umbu Djangga, Umbu Habib,*

¹³⁴ Karena para *ata* adalah bawahan dari patronnya masing-masing, mereka tidak dapat berkomunikasi langsung dengan orang luar.

Umbu Mbani, dan *Umbu* Kombu adalah tokoh-tokoh berkuasa di Desa Kamutuk yang harus dilibatkan dalam proses negosiasi pengimplementasian program-program pembangunan. Sebagaimana yang dicontohkan pada proyek perumahan bagi orang-orang berpenghasilan rendah, program yang tidak mendapatkan persetujuan dari para pemimpin komunitas dapat dipastikan mengalami banyak kendala atau gagal.

Mengomentari perselisihan tentang program perumahan bagi masyarakat berpenghasilan rendah tersebut, *Umbu* Djangga mengatakan bahwa hanya penyelesaian menurut adatlah yang akan memberikan keputusan berimbang dan takkan membuat kedua belah pihak yang bertikai merasa sebagai pihak yang kalah. Keputusan yang berimbang lebih dipilih dalam menyelesaikan perselisihan dan konflik. Para pemimpin klan bernegosiasi satu sama lain untuk mencapai kesepakatan secara adat di mana masing-masing pihak saling bertukar pemberian (resiprositas) sesuai dengan afiliasi perkawinan antarklan. Meskipun orang-orang mengklaim bahwa secara normatif tidak ada pihak yang dirugikan, penyelesaian seperti ini terkadang merepresentasikan sebuah kesempatan bagi klan pemberi-perempuan untuk memperoleh keuntungan dari klan pengambil-perempuan dengan cara meminta hewan dalam jumlah banyak.¹³⁵ Relasi-relasi semacam ini menjadi sesuatu yang diperhitungkan atas klaim terhadap status relatif dalam persaingan di antara para elite lokal, bahkan dengan pegawai pemerintah di tingkat kecamatan. Meskipun aparat pemerintah tingkat kecamatan bukanlah orang Sumba, *Umbu* Djangga menempatkan pegawai-pegawai tersebut ke dalam posisi yang lebih inferior secara adat berdasarkan ritual-ritual, pemberian hadiah, dan hubungan kekerabatan fiktif (Vel, 1992). Hubungan-hubungan seperti ini merepresentasikan kesempatan bagi para elite lokal untuk melakukan manuver terhadap posisi dan kekuasaannya.

Ketika Barnabas Kana, kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan tingkat kecamatan, mengunjungi *Umbu* Djangga, kursi yang

¹³⁵ Klan pemberi-perempuan menduduki posisi yang lebih superior daripada klan pengambil-perempuan.

didudukinya roboh dan ia hampir jatuh. Kedua orang itu sama-sama merasa malu. Beberapa hari kemudian, *Umbu Djangga* mengirimkan seorang *wunangu* (seorang delegasi adat) untuk bernegosiasi dengan Barnabas Kana agar melaksanakan sebuah upacara adat untuk mengangkat jiwa (*dendiha hamangu*) agar mereka tidak lagi merasa dipermalukan. Barnabas Kana, sebagai orang Sabu, tidak familier bagaimana merunut afiliasinya dengan klan *Umbu Djangga*. Namun, *Umbu Djangga* menjelaskan bahwa di zaman dahulu kala seorang leluhurnya dari klan Matolangu merantau ke Sabu dan tinggal di sana. Pada waktu itu pula seorang leluhur Barnabas Kana menikahi seorang perempuan dari klan Matolangu. Hubungan perkawinan ini menempatkan klan Barnabas Kana ke dalam posisi klan pengambil-perempuan bagi klan Matolangu.¹³⁶ Akhirnya, pada 4 Agustus 2002 *dendiha hamangu* diselenggarakan dan sebuah kata sepakat diperoleh, Barnabas Kana mempersembahkan, dua kuda dan dua *mamuli* emas kepada *Umbu Djangga*, sementara *Umbu Djangga* membalasnya dengan hadiah berupa kain tenun. Kesepakatan ini ditandai dengan mengurbankan seekor babi untuk makan bersama.

Sebagai kelompok yang memegang kekuatan dan otoritas di tingkat lokal, kaum *maramba* berusaha untuk menjaga hubungan baik dengan masyarakat dari segala lapisan. Mereka berada dalam posisi kunci, entah dalam hal berinteraksi dengan pemerintah atau

¹³⁶ Dalam menentukan posisi relatif dalam kelompok-kelompok aliansi, orang-orang merujuk pada perkawinan pertama yang diketahui antara kedua kelompok. Gunawan mendeskripsikan sebuah perkawinan antara seorang laki-laki dari Wanokaka, Sumba Barat, dan seorang perempuan dari Mangili, yang menikah di awal 1960-an, lihat Gunawan (2000, h. 126). Semula, setelah perkawinan tersebut, semua orang Wanokaka, apa pun hubungannya dengan laki-laki yang menjadi suami tersebut, diperlakukan sebagai para pengambil-perempuan. Wanokaka, sebagai keseluruhan, merepresentasikan sebuah kelompok aliansi tunggal terhadap Mangili. Namun demikian, seiring dengan semakin terjalannya kontak antara orang-orang Mangili dan Wanokaka, akan terjadi diferensiasi terhadap orang-orang Wanokaka di mata penduduk Mangili. Sebaliknya juga akan ada diferensiasi terhadap orang-orang Mangili dalam pandangan warga Wanokaka. Kelompok aliansinya pun bukan lagi berupa Wanokaka dan Mangili sebagai unit-unit tunggal, namun berupa segmen-segmen yang lebih kecil di dalam kedua ranah besar tersebut.

dengan sesama warga desa. Mereka juga bisa bermain di atas panggung politik lokal untuk mendemonstrasikan kehadiran mereka sebagai pemimpin yang berkuasa dalam komunitas. Banyak *maramba* yang menghadiri gotong royong warga desa untuk memperbaiki pagar yang mengelilingi persawahan untuk mencegah hewan masuk ke sana. Para *ata*-lah yang benar-benar bekerja, sementara para *maramba* hanya mengawasi *ata* mereka. Situasi ini mengonfirmasi dan memperkuat posisi para *maramba* sebagai pihak yang memberikan perintah dan *ata* sebagai pihak yang melaksanakan perintah.¹³⁷ Para *maramba* sering kali menghindari untuk merespons secara personal perintah dari aparat pemerintah dengan cara menyuruh *ata* mereka untuk mewakili mereka pada pengimplementasian program-program pemerintah di desa. Melalui cara-cara tak langsung mereka kadang kala dapat menolak untuk mematuhi perintah pejabat pemerintah, sehingga mereka dapat menjaga/mempertahankan kedudukan dan wewenang mereka.

Kaum *maramba* memainkan politik lokal untuk mempertahankan kedudukan mereka sebagai pemimpin di desa. Sebagaimana yang telah disebutkan pada Bab II, kaum *ata*, jarang dilibatkan dalam diskusi-diskusi formal dan adat, memungkinkan *maramba* untuk menjaga monopoli kekuasaan. Terkadang, para elite lokal mengeksploitasi kekuasaan negara untuk memperkuat otoritas mereka sendiri. *Umbu* Djangga memanfaatkan posisinya sebagai Kepala Desa Kamutuk untuk memperkuat otoritasnya secara tradisional dengan cara meningkatkan jumlah hewan dan memperbanyak *ata*. Kemampuannya untuk mengeksploitasi kekuasaan negara memperkuat posisinya sebagai pemimpin lokal di Kamutuk. Sumber daya-sumber daya klannya, termasuk posisi mereka sebagai salah satu dari klan-klan pelopor di daerah tersebut dan sebagai klan pemberi-perempuan bagi banyak klan lain di Kamutuk, juga menyokong posisinya secara pribadi. Ia sukses mengombinasikan sumber-sum-

¹³⁷ Kekuatan struktural ini menimbulkan gagasan tentang pengaturan dasar perbedaan antara pengorganisasian pekerja dan mereka yang diorganisasikan, antara mereka yang dapat memerintah dan memulai aksi dan mereka yang merespon perintah-perintah tersebut, lihat Wolf (1999, h. 275).

ber kekuasaan tradisional dan modern untuk mempertahankan atau memperoleh posisi sebagai orang yang berpengaruh. Beberapa predikat disematkan padanya, seperti mantan kepala desa, orang yang dihargai (*tau patembi*), orang berani atau tidak memiliki rasa takut (*tau kaborangu*), dan orang kebal (*tau kobulu*).¹³⁸

Sepanjang era Orde Baru, Golongan Karya (Golkar, partai pemerintah resmi mantan Presiden Soeharto) merekrut *Umbu Djangga* sebagai kandidat dan perwakilan di tingkat kecamatan. Keterlibatannya dengan Golkar memperkuat posisinya di antara kaum *maramba* di Kamutuk. Meskipun ia sudah bukan lagi kepala desa dan seseorang yang mewakili Golkar,¹³⁹ ia tetap menjadi seorang tokoh berkuasa di Kamutuk sampai ia wafat pada bulan September 2007. Kekuasaan negara sering kali memperkuat kedudukan otoritas-otoritas tradisional dalam komunitas.

D. Hierarki Modern dan Tradisional yang Berlaku

Sebuah upacara perayaan Hari Kemerdekaan digelar di halaman kantor kecamatan Pahunga Lodu pada tanggal 17 Agustus 2002 pagi. Sebagaimana halnya upacara-upacara lain yang diadakan di seluruh Indonesia, upacara tersebut digelar dalam bahasa Indonesia dan dengan disiplin ala militer. Para pesertanya terkait langsung dengan organisasi negara, meliputi pegawai negeri sipil, tentara, polisi, kepala desa, dan guru sekolah. Para guru sekolah mengharuskan murid-murid mereka untuk datang dan para kepala desa mengundang beberapa tokoh komunitas ke upacara tersebut. Banyak warga desa

¹³⁸ *Tau patembi* adalah seseorang yang dihargai karena kepahlawanannya, kebijaksanaannya, otoritasnya, kekuatannya, dan keberaniannya. *Tau kaborangu* adalah seorang yang agung dan berani yang ditakuti karena kecenderungan kriminalnya, kekebalannya, kemarahannya, ilmu gaibnya, kekejamannya, kekuatannya, atau keberaniannya. Kuipers menggunakan istilah “orang pemarah” (*kabani-mbani*), lihat Kuipers (1998, h. 48). Menurutnya, kata *mbani* dapat diartikan sebagai “kemarahan, keberanian, ancaman, dan amukan.” Kata ini utamanya tidak diasosiasikan dengan “perasaan, pengalaman,” namun lebih dekat hubungannya dengan bentuk-bentuk ekspresi dan strategi aktif. *Tau kobulu* adalah seseorang yang kebal.

¹³⁹ Sekarang perwakilan Golkar adalah seorang pemimpin lokal dari Desa Mburukulu.

yang menonton upacara dari luar halaman kantor kecamatan. Upacara tersebut dimulai dengan pengibaran bendera nasional, menyanyikan lagu kebangsaan, pembacaan teks proklamasi kemerdekaan, undang-undang dasar, dan lima prinsip dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia, ditutup dengan sebuah pidato dari sang camat. Upacara tersebut merepresentasikan sebuah standardisasi ekspresi politik oleh pemerintah untuk mereproduksi makna politik suatu negara. Perayaan Hari Kemerdekaan Indonesia adalah sebuah acara nasional yang harus diperingati setiap tahun oleh warga Indonesia.

Pengalaman-pengalaman saya selama tinggal di Jawa mengindikasikan bahwa peringatan kemerdekaan Indonesia diturunkan dari pemerintah pusat melalui provinsi, kabupaten, kecamatan, dan desa kepada kampung-kampung. Sebagian besar orang di kampung-kampung dan desa-desa merayakan hari kemerdekaan dengan cara mengibarkan bendera nasional di depan rumah setiap warga, menghiasi kampung-kampung, mengadakan berbagai perlombaan, mengadakan festival-festival dan acara-acara hiburan untuk publik. Kegiatan-kegiatan ini tidak hanya ditujukan untuk mengonstruksi rasa nasionalisme pada setiap warga Indonesia, namun juga untuk merefleksikan manifestasi kekuasaan negara di tingkat lokal. Di Mangili kegiatan-kegiatan hari kemerdekaan hanya berupa acara pacuan kuda dan pertandingan voli, selain upacara resmi di kantor kecamatan. Banyak warga desa yang berpartisipasi hanya sekadar sebagai hiburan, bukannya atas dasar keinginan untuk merayakan sebuah peristiwa nasional. Mereka tidak mengibarkan bendera nasional di depan rumah. Dalam pengertian ini, tidak ada sebuah perayaan khusus yang diselenggarakan untuk memperingati hari kemerdekaan di desa tersebut.¹⁴⁰

Secara umum, pemerintah pusat memanfaatkan peringatan hari kemerdekaan sebagai sebuah kendaraan untuk menanamkan rasa nasionalisme di tengah-tengah warga Indonesia. Acara-acara terse-

¹⁴⁰ Keadaan yang sama juga berlaku pada ketaatan untuk melaksanakan hari-hari suci keagamaan. Hari-hari raya keagamaan sering kali dikonstruksikan sebagai sebuah acara atau perayaan yang biasa.

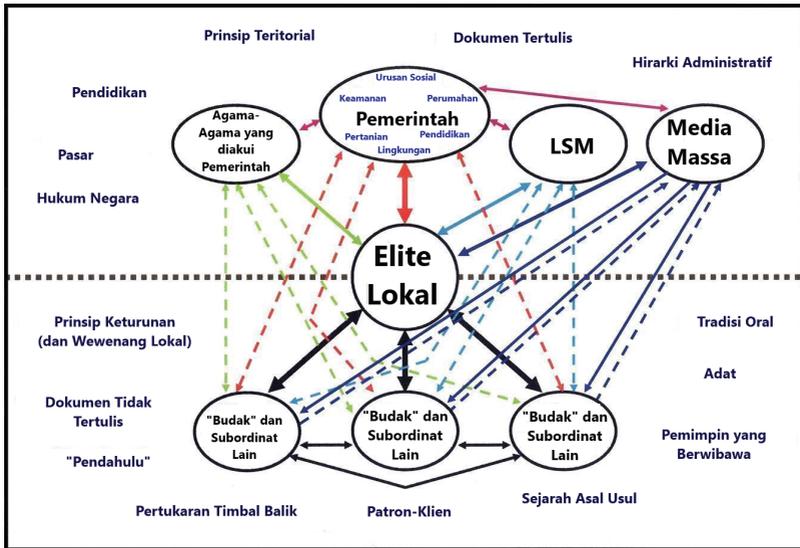
but dikonstruksi kembali sebagai sebuah peristiwa nasional yang disucikan alih-alih sebagai bagian dari tradisi lokal. Ajang-ajang tersebut merefleksikan sebuah strategi yang sengaja diciptakan untuk menginkorporasikan komunitas lokal ke dalam kerangka nasional. Sejalan dengan struktur administratif pemerintahan, camat selalu mengadakan peringatan Hari Kemerdekaan Indonesia, meskipun para warga desa jarang sekali merespons perayaan tersebut secara serius.

Penduduk Desa Kamutuk mengidentifikasi negara sebagai sesuatu yang berasal dari sebuah sumber eksternal dan asing bagi masyarakatnya. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Sekimoto (1990, h. 60), negara menyediakan sebuah entitas komprehensif yang secara mendasar berbeda dan transenden bagi masyarakat yang tersusun oleh relasi-relasi sosial dasar kolektif orang banyak. Hal ini juga merefleksikan bahwa konstruksi rasa nasionalisme telah menghadapi resistansi dari warga desa yang memaknai identitas mereka menggunakan dasar yang berbeda. Perayaan nasional kemerdekaan Indonesia tidak memiliki arti bagi status dan otoritas para elite lokal. Mereka lebih mengedepankan ritual-ritual, pertukaran resiprokal, dan hubungan perkawinan, ketimbang partisipasi dalam perayaan-perayaan nasional sebagai faktor utama yang mendukung posisi mereka sebagai elite yang berkuasa.

Deskripsi di atas juga mengilustrasikan bagaimana mekanisme hierarki pemerintahan di mana kebijakan-kebijakan pemerintah diturunkan dari pemerintah pusat melalui provinsi, kabupaten, dan kecamatan yang ditujukan kepada desa sering kali berhenti di tingkat kecamatan. Untuk mencapai tingkat desa, pemerintah harus berinteraksi dengan struktur sosial lokal yang secara ketat diatur oleh tradisi Sumba. Dalam pengertian ini, sistem pemerintahan terpusat telah gagal untuk membawa transformasi pada wilayah pinggiran negara (Kaartinen, 2000, h. 10).

Sejak penduduk lokal diatur dalam kelompok-kelompok kekeluargaan dan lokalitas yang kompleks, mereka memiliki pemimpin masing-masing dalam klan yang didasarkan pada konsep-konsep “preseden”, prinsip-prinsip garis keturunan dan aliansi, serta ranah

tradisional. Aparat pemerintah dan pihak luar membutuhkan *maramba* sebagai pemimpin tradisional di desa sebagai mediator untuk berhubungan dengan warga desa yang banyak di antara mereka adalah *ata* (lihat Gambar 9).



Sumber: Hasil Olah Data dan Bahasan Penulis

Gambar 9. Posisi Elite Lokal sebagai Patron dan Mediator

Gambar 9 mengilustrasikan posisi para elite lokal sebagai mediator dalam berkomunikasi dan berinteraksi antara pihak luar dan warga desa. Dalam posisi ini, mereka mampu memonopoli komunikasi dan interaksi di tingkat lokal. Pemerintah, lembaga-lembaga keagamaan, dan NGO harus bekerja sama dengan para elite lokal untuk mengimplementasikan program-program mereka. Sebagai patron, para elite lokal juga mengontrol jejaring patron-klien dalam komunitas.

Karena para elite lokal selama ini menjaga posisi berkuasa berdasarkan mekanisme tradisional, mereka berperan sebagai “penjaga gerbang” dalam mengendalikan interaksi antara subordinat

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mereka dan pihak luar. Sifat-sifat dasar ganda dari kehadiran negara di Indonesia Timur umumnya dipersonifikasikan dalam pemimpin-pemimpin yang secara simultan berperan sebagai perwakilan pemerintah untuk masyarakatnya sendiri, sementara juga merepresentasikan komunitas mereka kepada pihak luar (Kaartinen, 2000, h. 11). Beberapa anggota elite lokal sering kali memiliki kekuatan dan otoritas yang lebih besar ketimbang camat. Mereka memiliki sumber daya-sumber daya sosial dan kultural untuk membentengi posisi mereka sebagai otoritas lokal. Terkadang, mereka menginkorporasi kekuasaan negara untuk memperkuat posisinya sebagai pemimpin desa. Sebagaimana yang telah diceritakan sebelumnya, para pemimpin lokal di Kamutuk bersaing satu sama lain untuk memperebutkan posisi kepala desa yang menghasilkan kesempatan untuk mengombinasikan pola-pola dan simbol-simbol kultural, baik lokal maupun supra lokal untuk mendapatkan legitimasi atas kepemimpinan kontemporer. Banyak elite lokal yang memperkuat posisinya dengan menjadi anggota Badan Perwakilan Desa.

Sebagai “penjaga gerbang” desa, para elite lokal memiliki kesempatan untuk menakar dan menerapkan kekuasaannya yang berasal dari beragam sumber. Pemerintah menyediakan privilese bagi para elite lokal untuk mendukung kepentingan-kepentingan mereka. Sebaliknya, para elite lokal memanipulasi kekuasaan negara untuk memperluas kepentingan-kepentingan mereka sendiri. Mereka mampu memanfaatkan baik sumber-sumber kekuasaan tradisional maupun modern di depan pengaruh-pengaruh eksternal maupun internal. Para anggota elite lokal yang telah didukung pemerintah memiliki kekuasaan yang lebih besar dibandingkan sebelumnya. Mereka tidak hanya memiliki akses terhadap sumber daya-sumber daya lokal, namun ia juga dapat memobilisasi sumber daya-sumber daya negara demi keuntungan pribadi mereka. Ditempatkan pada posisi-posisi strategis, para elite lokal mampu untuk memainkan politik lokal dengan memanfaatkan sumber-sumber kekuasaan yang berbeda. Situasi ini bertentangan dengan tujuan pemerintah nasional yang mensyaratkan loyalitas dari seluruh pegawai pemerintah dari tingkat paling rendah sampai level yang paling tinggi kepada pemerintah pusat. Pemerintah tidak bisa secara mudah menginkor-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

porasikan para pemimpin lokal yang memiliki sumber daya-sumber daya sosial dan kultural yang menentukan klaim terhadap status dan otoritas ke dalam sistemnya.

E. Kesimpulan

Dalam sejarahnya, sistem-sistem pemerintahan telah hadir di Pulau Sumba sejak 1866 ketika pemerintah kolonial menempatkan seorang kontrolir, komisioner distrik di wilayah tersebut. Di masa itu, kebijakan pemerintah kolonial berfokus pada upaya-upaya untuk meyakinkan para pemimpin lokal untuk mengakui kedaulatan Belanda dengan menyatakan sumpah setia kepada Ratu Belanda dan Gubernur Jenderal di Batavia. Pemerintah kolonial memaksakan kehadirannya melalui penguasaan tak langsung sehingga para pemimpin dan penguasa lokal mempertahankan otonomi dalam memerintah komunitasnya tanpa campur tangan politik dari pemerintah kolonial. Kebijakan penguasaan negara tak langsung ini sudah berlangsung dan tertanam kuat relatif lama sehingga proses perubahan menjadi kebijakan penguasaan negara langsung sering kali mengalami beberapa kendala. Sejak 1957 pemerintahan Soekarno mereorganisasi pemerintahan terpusat sampai ke tingkat daerah (kecamatan dan desa). Meskipun demikian, pemerintahan Soekarno dan Soeharto tidak berhasil untuk menginkorporasikan struktur desa tradisional Sumba Timur ke dalam sistem-sistem tersebut. Kesatuan budaya Sumba Timur didukung oleh suatu sistem pertukaran yang dilestarikan dan dipertahankan bukan oleh sebuah struktur sosial yang terpusat, namun oleh jaringan kelompok sosial kecil yang saling beririsan (Adams, 1969, h. 8). Afiliasi antara negara modern dan komunitas lokal bukanlah relasi searah ataupun hegemonik murni. Aparat pemerintah di tingkat desa harus bernegosiasi dengan para elite lokal untuk mengimplementasikan kebijakan-kebijakan mereka. Para elite lokal (*maramba*) memiliki otoritas untuk membuat keputusan dalam klan dan dalam kehidupan di desa. Mereka sering kali mengombinasikan sumber-sumber kekuasaan tradisional dan modern untuk menjaga legitimasi kepemimpinan mereka. Dalam menolak kebijakan pemerintah, mereka memanfaatkan jaringan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

afiliasi klan pemberi-perempuan dan klan pengambil-perempuan atau menempuh jalan konfrontasi langsung.

Secara tradisional, status dan otoritas para elite lokal tidak hanya terkait pada kemampuan untuk mempekerjakan buruh dan mempersembahkan hewan kurban lewat ritual-ritual, pertukaran resiprokal, dan hubungan perkawinan sesuai dengan adat Sumba, namun juga pada sejarah-sejarah lokal mengenai kedatangan klan di wilayah tersebut dan “preseden” di antara klan-klan itu.¹⁴¹ Pemerintah memanfaatkan para elite dengan menempatkan mereka dalam posisi berkuasa dalam sistem politik lokal untuk mengimplementasikan kebijakan-kebijakan pemerintah. Sebaliknya, para elite lokal menggunakan otoritas pemerintah untuk memperkuat posisinya di desa.

Meskipun pemerintah berusaha untuk menginkorporasi warga desa ke dalam sistem nasional, pada kenyataannya apa yang mereka lakukan malah memperkuat otoritas tradisional dari para elite lokal dengan cara memperkokoh dinding-dinding pembatas sosial yang ada. Intervensi negara yang bertujuan untuk menciptakan sebuah birokrasi yang seragam dengan cara mengeliminasi struktur-struktur kekuasaan yang ada dan kurang sejalan (saingan) juga berperan memperkuat hierarki dan para elite setempat.

¹⁴¹ Hal ini merefleksikan ideologi-ideologi dominasi untuk mempertahankan dan menjaga posisi superior, lihat Wolf (1999).

BAB 5

PENYEROBOTAN KEBIJAKAN-KEBIJAKAN NASIONAL OLEH ELITE LOKAL

Sebagaimana telah disinggung di Bab III dan IV, kebijakan-kebijakan pemerintah adalah upaya untuk mengasimilasikan pemerintahan lokal ke dalam sistemnya dan memperkenalkan perubahan kepada daerah tersebut dengan menciptakan sebuah standardisasi ekspresi politik dan struktur pemerintahan desa yang seragam. Ada sebuah kontinuitas yang mengagumkan dari kebijakan kolonial perihal penginkorporasian pemerintahan lokal yang diteruskan sampai era kemerdekaan. Selama bertahun-tahun, para elite lokal telah mengembangkan beragam taktik untuk menjaga posisinya sebagai pemegang kekuatan dalam komunitas. Dalam bab ini, saya akan mendalami strategi-strategi para elite lokal dalam mentransformasikan ancaman dari campur tangan negara yang berpotensi melemahkan kendali mereka terhadap sumber daya-sumber daya lokal, sekaligus otoritas mereka dalam komunitas. Para elite lokal telah berhasil memonopoli kontak dan komunikasi dengan pihak luar dan menyerobot pendidikan, modernisasi ekonomi, dan migrasi demi tujuan mereka sendiri sehingga mereka dapat mempertahankan kekuatan.

Kisah *Umbu Diki* Dongga berikut mengilustrasikan bagaimana kekuatan seorang individu dapat hilang atau berkurang, juga bagaimana kekuatan tergantung pada ketepatan waktu dan dibatasi oleh nilai-nilai moral.

Saat bis kami melintasi daerah Kawangu, sekitar lima belas kilometer dari Waingapu, kawan saya menunjuk sebuah rumah besar dikelilingi dinding batu di sisi kanan jalan besar. Meskipun kondisinya memprihatinkan, rumah itu masih meninggalkan kesan mengenai kejayaan sang pemilik. Kawan saya pun mulai bercerita tentang *Umbu Diki Dongga*, orang kaya yang beberapa dekade yang lalu memiliki rumah itu. Ia mengendalikan banyak *ata*, tanah yang luas, dan sejumlah besar hewan.¹⁴² Selain itu, banyak yang percaya bahwa ia memiliki kekuatan gaib dari laut (*tama la kuru duna la libu muru*) yang memungkinkannya mengontrol orang.¹⁴³ Tampaknya, “kekuatan gaib” tersebut mampu membuat jumlah hewan *Umbu Diki Dongga* meningkat. Warga belahan timur Sumba yang akan menjual hewannya di Waingapu takut melewati daerah di mana *Umbu Diki Dongga* berkuasa. Dalam banyak kasus, kawan-an hewan yang melewati padang *Umbu Diki Dongga* tak pernah kembali ke pemiliknya. Sejak ia memiliki banyak anak buah dan kekuatan supranatural, hanya segelintir orang yang berani mengecek hewannya di padang *Umbu Diki Dongga*. Mereka yang akhirnya benar-benar mencari hewan yang hilang tak pernah menemukan hewan-hewannya karena sudah ditandai dengan Diki Dongga (DD). *Umbu Diki Dongga* bukan hanya seorang pemimpin lokal yang kaya, namun juga orang yang ditakuti (*tau kaborangu*) di daerah itu.¹⁴⁴ Namun, ketika *Umbu*

¹⁴² Menurut perkiraan, hewan *Umbu Diki Dongga* kala itu hampir mencapai sebelas ribu ekor.

¹⁴³ Hoskins mendeskripsikan sebuah hubungan yang sangat khusus dan intim antara seekor ular, makhluk supranatural, dan Raja Horo di Kodi, Sumba Barat Daya. Makhluk supranatural tersebut direpresentasikan sebagai seorang istri yang cemburu yang mungkin melarang partner manusianya untuk menjalin hubungan dengan perempuan lain. Relasi ini terdiri dari kewajiban-kewajiban rumit yang harus dilakukan masing-masing pihak: makhluk tersebut mempersembahkan kekayaan dan kesuksesan dalam cinta, namun menuntut pembayaran rutin dalam bentuk pengorbanan dan respek atas tabu-tabu tertentu, lihat Hoskins (1998, h. 91).

¹⁴⁴ Otoritas sentral *tau kaborangu* dilegitimasi sebagiannya oleh sebuah gaya pribadi yang karismatik dari kekejaman dan persaingan yang dimanfaatkan untuk memperoleh sapi, babi, dan bahan-bahan lain untuk pesta skala besar dan pameran kekayaan, lihat Kuipers (1998, h. 48). Sebagai sebuah gaya personal karismatik, seorang yang berani atau ditakuti (*tau kaborangu*) terafiliasi dengan karakter-karak-

Diki Dongga meninggal, kejayaannya ikut terkubur bersama jasadnya. Hewan-hewan yang diwariskan kepada keluarganya tak bertahan lama setelah kematiannya. Sebagian hewan mati karena sakit, sementara lainnya raib dicuri. Cerita kejayaan *Umbu* Diki Dongga biasanya diakhiri kalimat. “Biasanya, kekayaan yang diperoleh dengan cara yang ilegal tidak bisa diteruskan kepada keturunan, sebab taktiknya dianggap “tidak sah” atau “panas” (*mbana*).”¹⁴⁵

Cerita *Umbu* Diki Dongga menjelaskan kemampuannya mengumpulkan dan memelihara banyak hewan.¹⁴⁶ Kisah tersebut juga menunjukkan bahwa ia mampu mengontrol sumber daya manusia, yakni *ata* yang mengurus hewannya dan menyokong gaya hidupnya. Keane (1997a, h. 57) menyatakan bahwa untuk menjaga relasi-relasi sosial dasar dengan orang lain, untuk menjaga reputasi baik, dan untuk menghindari murka leluhur, seseorang harus memiliki akses terhadap sapi dan beras. Mengontrol hewan dan tanah tidak hanya penting untuk menyokong peran-peran sosial dan politik di tingkat lokal, namun juga untuk menunjukkan dan meningkatkan kekuatan melalui pengaturan terhadap urusan-urusan adat, menjaga relasi antarklan, dan mengontribusikan hewan untuk keperluan perkawinan dan upacara adat. Jika bukan untuk dipamerkan dalam ritual-ritual adat, pertukaran-pertukaran resiprokal, dan upacara-upacara perkawinan, kepemilikan hewan takkan ada artinya. Kekuatan *Umbu* Diki Dongga didasarkan pada transformasi aset-aset tersebut melalui upacara-upacara adat yang memerlukan keterlibatan dari kerabat-kerabatnya, *ata*, dan klan-klan sekutu sesuai dengan tradisi dan harapan masyarakat. Relasi antara *Umbu* Diki Dongga dan para pemimpin lokal lain didefinisikan oleh kemampuan masing-masing

ter lain, termasuk orang yang dihargai (*tau patembi*), seorang yang berbahaya ketika dibuat marah (*kabani-mbani*), dan seorang yang kebal (*tau kobulu*).

¹⁴⁵ Cerita yang sama juga ditemukan di bagian lain di Sumba. Dalam mendeskripsikan cerita orang Pangadu Jara, Vel menyatakan bahwa cerita yang sama juga digunakan di Lawonda untuk mengilustrasikan bahwa jika kekayaan diperoleh dengan mencuri atau cara-cara ilegal lainnya, ia “panas,” dan tidak akan menghasilkan keuntungan dalam waktu yang lama, lihat Vel (1994, h. 96).

¹⁴⁶ Kekayaan seseorang biasanya dihitung berdasarkan jumlah hewan yang ia miliki.

untuk bersaing satu sama lain memperebutkan otoritas lokal. Dalam pengertian ini, *Umbu Diki Dongga* mengintegrasikan dan mengatur elemen-elemen tersebut ke dalam sebuah kesatuan sehingga tercipta sebuah makna yang sah secara sosial. Ia memanfaatkan simbol-simbol untuk memediasi relasi antara dirinya dan audiens, melalui perkataan, pertukaran simbolik makanan, pakaian, dan benda-benda berharga lain, melalui pertunjukan spektakuler drama ritual (Kuiper, 1998, h. 69). Politik adalah ranah paling penting bagi keberhasilan simbolik, aksi yang ditampilkan melalui tanda-tanda yang dapat menghasilkan objek-objek sosial (Bourdieu, 1985, h. 741).

Kisah-kisah tentang kemampuan magis dan kekuatan supranatural sering kali diasosiasikan dengan pemimpin lokal. Kemampuan-kemampuan tersebut dapat digunakan untuk merepresentasikan simbol-simbol efektif untuk mengamankan otoritas dan kepemimpinan lokal. Individu-individu tersebut mengejar keinginan mereka dalam sebuah kerangka aturan yang telah disepakati dan diterima oleh semua pihak. Kisah *Umbu Diki Dongga* mendeskripsikan upaya-upayanya untuk memperkuat posisinya dalam ranah yang berada di luar kerangka aturan yang disepakati. Di satu sisi, cerita tersebut menjelaskan taktik-taktik sukses seseorang untuk mempertahankan posisi kepemimpinan, namun di sisi lain, kisah tersebut berangkat dari kerangka normatif.¹⁴⁷ Kisah ini secara luas dirujuk di desa sebagai acuan bagi para pemimpin lokal yang pernah atau masih berkuasa yang juga menggunakan taktik-taktik yang sama. Pelajaran yang paling bermanfaat untuk diambil adalah kegagalan *Umbu Diki Dongga* untuk meneruskan kekuatan pada keturunannya dan bagaimana akhirnya ia takluk oleh balas dendam. Lazimnya menurut anggapan umum, kekayaan pemimpin lokal yang diperoleh secara ilegal takkan bertahan lama setelah kematiannya.

¹⁴⁷ Aturan-aturan normatif adalah panduan yang sangat umum untuk dilakukan. Aturan-aturan tersebut digunakan untuk menilai tindakan-tindakan tertentu secara etis dan dalam sebuah struktur politik tertentu mereka dapat digunakan untuk membenarkan suatu tindakan umum di depan publik. Aturan-aturan pragmatis adalah pernyataan bukan tentang apakah suatu jalur/arah tindakan tertentu adil atau tidak, namun tentang apakah hal tersebut akan efektif atau tidak, lihat Bailey (1970, h. 5-6).

Namun, para pemimpin lokal yang mendapatkan kekayaannya secara legal tidak tunduk pada ramalan mengerikan tersebut.

Kisah *Umbu Diki Dongga* tersebut menjelaskan taktik-taktik yang digunakan oleh para pemimpin lokal untuk mengakumulasi, mengelola, dan menjaga kekuatannya dengan cara memanipulasi sumber daya-sumber daya lokal. Ia melindungi klannya sendiri, sementara secara simultan menunjukkan agresivitas untuk mengontrol baik subordinat maupun kompetitornya. Setiap budaya memiliki cara atau strateginya sendiri untuk manipulasi politik. Setiap budaya juga memiliki bahasa-bahasanya sendiri untuk kebijakan maupun aksi politik. Hal tersebut terdiri dari taktik-taktik lokal untuk memperkuat posisi politik dalam komunitas dan untuk menghadapi kekuatan-kekuatan besar pengganggu, seperti negara, institusi keagamaan, dan pendidikan (Bailey, 1970, h. 6). Kemampuan untuk menarik dan mempertahankan suatu sumber daya potensial atau produktif adalah sebuah kunci integral bagi kesuksesan *Umbu Diki Dongga*. Kontrol terhadap banyak hewan mengindikasikan kendali terhadap sebuah populasi yang besar, yang sebagian besar di antaranya terikat dalam relasi *ata-maramba*. Para subordinatnya tunduk secara eksklusif pada *Umbu Diki Dongga*. Kepemimpinan tidak hanya dibangun dengan kekayaan dan distribusi kekayaan tersebut dalam pesta-pesta ritual, yang meningkatkan pengaruh dalam jaringan sosial yang luas, namun juga melalui kemampuan-kemampuan unik, misalnya keahlian dalam ilmu gaib, kemampuan untuk menceritakan kisah asal usul, kemampuan mengucapkan wacana ritual dan negosiasi (Renard-Clamagirand, 1992, h. 9).

A. Aksi-Aksi Kepemimpinan

Ketika kuda milik Mbira berkeliaran di areal persawahan *Umbu Djanga*, sang *maramba* naik pitam. Ia memerintahkan *ata*-nya untuk menyita kuda tersebut. Ia melaporkan insiden itu kepada kepala desa dan meminta agar sang pemilik kuda dihukum. Demi mencari dukungan komunitas, ia menceritakan kisah kuda yang menyelonong itu ke sejumlah warga desa. Mbira tak hanya takut oleh kemarahan *Umbu Djanga*, namun juga oleh kenyataan bahwa klannya berada

pada posisi inferior sebagai pengambil-perempuan dari klan *Umbu Djangga* yang merupakan anggota klan pemberi-perempuan. Ia khawatir jika *Umbu* meminta perselisihan itu diselesaikan secara adat, sebab artinya ia harus memberikan sekurang-kurangnya seekor kuda dan sebuah *mamuli* emas kepada *Umbu Djangga*. Pada akhirnya, perselisihan ini berakhir tanpa adanya hukuman atau pertukaran adat setelah Mbira minta maaf pada *Umbu Djangga*.¹⁴⁸

Meskipun demikian, karena Mbira adalah anggota klan kepala desa yang sedang menjabat, insiden itu memancing munculnya nada-nada miring tentang sikap sang kepala desa yang dianggap enggan menindaklanjuti kesepakatan untuk memperbaiki pagar yang mengelilingi areal persawahan. Pada sebuah rapat desa, banyak elite di Kamutuk yang setuju agar pagar diperbaiki demi mencegah hewan memasuki areal persawahan dan menghancurkan padi. Beberapa orang elite Kampung Kamutuk menginisiasi diskusi mengenai urgensi keberadaan pagar tersebut setelah seorang penduduk kampung diangkat menjadi kepala desa. Dari sejak 1994 sampai dengan 2002, Kamutuk menjadi kelurahan yang dipimpin oleh seorang lurah yang bukan warga “asli” Kamutuk. Warga desa merasa bahwa sang lurah tidak mendengarkan aspirasi lokal. Beberapa orang warga desa menyinggung soal pagar yang dibangun mengelilingi areal persawahan dan kondisinya sangat terawat selama masa jabatan kepala desa sebelumnya. Mereka membandingkan sikap para kepala desa sebelumnya dengan kepala desa yang sedang berkuasa tersebut perihal bagaimana ia berurusan dengan kebutuhan dan kepentingan lokal.

Insiden ini juga membuka kesempatan bagi *Umbu Djangga* untuk memperoleh dukungan dari para elite lokal lain dengan cara memfokuskan isu pada kelemahan sang kepala desa. Keluhan-keluhan tersebut tidak hanya terkait dengan posisinya sebagai kepala desa dan aparat pemerintah, namun juga pada kedudukannya sebagai pemimpin klan. Beberapa orang elite merasa bahwa sang kepala

¹⁴⁸ Sebenarnya, *Umbu Djangga* memiliki hubungan yang dekat dengan Mbira, pemilik kuda tersebut, yang pernah menjadi pengawal setianya (ajudan) ketika *Umbu Djangga* menjadi kepala desa.

desa tidak mengambil posisi dominan ketika berurusan dengan *atannya*. Ia memperbolehkan mereka memiliki tanah dan hewan untuk mengatur sendiri anggaran rumah tangga dan juga memberikan izin pada anak-anak *ata* untuk mengejar pendidikan jika mereka sendiri mampu membiayai. Mereka khawatir kelonggaran-kelonggaran tersebut akan memberikan kesempatan bagi kaum *ata* untuk mengambil jarak dari relasi mereka dengan kaum *maramba*. Beberapa orang elite lokal menyebut sang kepala desa sebagai “pemimpin bermulut-terkunci” atau *Umbu* Makadingu, “*Umbu yang Diam*.” *Diam* bukanlah atribut yang lazim dimiliki oleh para elite yang umumnya memilih untuk berbicara secara terbuka tentang kesuksesan mereka dan supremasi leluhur mereka. Sebagian besar pemimpin lokal di Kamutuk jago dalam beretorika yang mereka manfaatkan untuk menegaskan kembali status, kekuatan, martabat, dan otoritas mereka.

Terlepas dari segala kelemahannya, *Umbu* Makadingu terpilih menjadi kepala desa.¹⁴⁹ Ia adalah salah seorang sesepuh di klannya yang tidak memegang kekuasaan di Kampung Kamutuk sejak 1960. Tidak ada lagi kandidat yang dianggap sesuai untuk menduduki posisi tersebut. Sebagai adik laki-laki sang kepala desa terpilih, *Umbu* Harun berbisik pada saya, “Kami harus terus berada di dekat saudara kami untuk menambal kelemahan-kelemahannya dalam memimpin. Ini adalah sebuah kesempatan bagi klan kami untuk kembali mendapatkan kekuatan di daerah ini yang selama ini dipegang oleh klan lain selama hampir lima puluh tahun.”

Deskripsi singkat mengenai sikap dan karakteristik sang kepala desa terpilih akan menjadi “pintu masuk” ke dalam pemahaman mengenai padangan hidup para elite lokal di Sumba. Karakteristik kepemimpinan kepala desa terpilih tersebut kontras sekali dengan karakteristik para pemimpin tradisional Sumba yang cenderung

¹⁴⁹ Sejak era kolonial, ada dua klan yang sudah bersaing satu sama lain untuk memperebutkan kekuatan di Kamutuk, yakni Matolangu dan Kanatangu. Sebagian besar pemimpin klan Matolangu mendukung kandidat dari klan Kanatangu pada pemilihan kepala desa bulan Oktober 2002 sebab mereka merasa bahwa tidak ada kandidat yang cocok dari klan Matolangu untuk posisi tersebut.

menampilkan agresivitas dan ketegasan protektif.¹⁵⁰ Warga desa pun mulai mengeluh soal sikap dan aksi yang tak berkarakter tersebut yang dianggap sebagai tanda kelemahan dan ketidakmampuan untuk mentransformasikan kapital sosial, kultural, dan ekonomi sebagai penyokong otoritas dan status. Kepemilikan harta kekayaan adalah sebuah kebutuhan praktis yang akan menjaga identitas (ritual, pertukaran resiprokal, perkawinan), Meskipun demikian, operasi-operasi tersebut juga krusial dalam pengalih-wujudan aset-aset material menjadi aset-aset ekspresif, yakni otoritas dan status (Keane, 1997a, h. 55). Sebagaimana disebutkan dalam Bab IV, hewan sering kali menjadi target agresi dalam persaingan dan perselisihan di antara para pemimpin lokal sebab hewan adalah sumber daya untuk memelihara kesatuan dan martabat klan. Para pemimpin lokal yang ambisius sering kali secara agresif menantang atau mengonfrontasi rival-rival mereka. Dalam suasana persaingan, perselisihan kecil dapat menjadi sebuah alasan untuk mencuri atau melukai hewan milik saingannya. Pameran kekuatan dan kemauan untuk menggunakan kesempatan dalam suatu perselisihan kecil adalah sebuah taktik efektif bagi para pemimpin lokal untuk memperkuat pengaruhnya di wilayah tersebut (Siegel, 1998, h. 108).

Ketika menceritakan Ongko Kaweda, seorang pedagang Cina yang tinggal di Kamutuk selama 40 tahun, mereka menyinggung tragedi yang menimpa hewannya. Tahun 1990 ketika Ongko Kaweda pergi berkendara ke Melolo, *Umbu Djangga* yang juga akan bepergian ke arah yang sama untuk menghadiri suatu acara ikut dengannya. Namun, saat Ongko Kaweda hendak kembali ke Kamutuk, ia tidak mengajak *Umbu Djangga* pulang bersamanya. *Umbu Djangga* marah dan merasa bahwa Ongko Kaweda tidak menunjukkan penghargaan yang layak kepadanya. Dalam perjalanan pulang, ia berhenti di rumah Ongko Kaweda dan menunjukkan kemarahannya. Tak lama

¹⁵⁰ Aksi *Umbu Diki Dongga* mengilustrasikan tipe-tipe kepemimpinan *maramba*. Keane menyatakan bahwa ketika orang-orang membicarakan tentang *maramba*, mereka sering kali menyebutkan kekayaannya yang sangat banyak, kebajikannya, perlindungannya—dan kemurkaannya ketika dibuat marah, lihat Keane (1997a, h. 58).

setelah insiden tersebut, tragedi menimpa hewan Ongko Kaweda. Sebagian besar hewannya dilukai dan dibunuh, sementara sisanya banyak yang dicuri.¹⁵¹ Sisa hewannya tidak bertahan lama setelah kejadian tersebut.

Ada pula cerita yang sama mengenai orang Sabu. Tahun 1970, keluarga orangtua Ama Talo dianggap sebagai keluarga Sabu yang kaya di Kamutuk. Namun, sebuah perselisihan meledak antara keluarga Ama Talo dan Kepala Desa Kamutuk. Hewan orangtua Ama Talo juga tidak bertahan lama setelah insiden tersebut. Meskipun tidak ada kejelasan mengenai perselisihan atau pembunuhan hewan tersebut, cerita ini menjadi sebuah peringatan tentang apa yang mungkin terjadi jika orang Sabu tidak menghargai orang Sumba.

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, kepemilikan hewan adalah salah satu simbol kekuatan tradisional Sumba. Ada sebuah kompetisi sengit di antara para elite lokal untuk menjaga status dan otoritasnya. Seorang anggota keluarga Sabu yang tinggal di pesisir kampung menjelaskan, “Lebih baik saya tidak memelihara hewan. Saya selalu mendapat pengalaman buruk soal hewan. Saya tak pernah memperoleh keuntungan dari hewan sebab hewan-hewan saya selalu dicuri.” Pernyataan tersebut menggambarkan kesulitan yang dialami oleh orang-orang Sabu dan *ata* untuk tetap eksis di dunia yang dikuasai kaum penguasa. Biasanya, kaum penguasa memilih korban dari pihak-pihak yang dianggap tidak menghargai status tradisional mereka. Membunuh dan melukai hewan telah terbukti efektif untuk membuat para pemilik hewan trauma. Bentuk campur tangan kaum penguasa pada segala upaya yang dilakukan oleh golongan bawah tidak hanya dalam peristiwa itu sendiri, namun juga melalui menceritakan kembali kisah-kisah tentang peristiwa serupa secara terus-menerus (Siegel, 1998, h. 96).

Umbu Djangga menjadi pemimpin lokal paling penting di Kamutuk setelah menyingkirkan *Umbu* Kilimandu, seorang pemimpin dari klan Kabulingu yang sebelum tahun 1965 tinggal di sebuah

¹⁵¹ Sudah menjadi anggapan umum bahwa Ongko Kawede memiliki hampir lima puluh hewan pada saat itu.

gugus rumah dekat padang terbuka. Pada masa itu, klan *Umbu Kilimandu* memiliki hewan yang banyak, sementara klan *Umbu Djangga*, yakni klan pelopor Matolangu memiliki jumlah hewan yang lebih sedikit namun punya tanah yang lebih luas. Menurut rumor, persaingan di antara kedua pemimpin klan tersebut berlangsung sejak bertahun-tahun silam dan muncul ke permukaan ketika kedua laki-laki tersebut jatuh hati pada seorang perempuan yang sama, yang akhirnya dinikahi oleh *Umbu Kilimandu*. Setelah tragedi komunis 1965, *Umbu Djangga* mendapat kesempatan untuk mengalahkan rivalnya itu. Sebagai Kepala Desa Kamutuk, ia memiliki otoritas untuk mengidentifikasi orang-orang yang dituduh sebagai anggota partai komunis di daerah tersebut. Nama *Umbu Kilimandu* disebut dan ia kemudian ditahan. Hewannya menghilang setelah ia dibui. Ketika dibebaskan beberapa tahun kemudian ia tak lagi memiliki hewan. Meskipun tidak memenangkan perempuan yang dahulu ditaksirnya, kemenangan *Umbu Djangga* dari rivalnya bukan hanya kemenangan pribadi, namun juga kemenangan klannya.

Meskipun klaim-klaim normatif menekankan pada rasa penghargaan yang mendalam dan kewajiban di antara klan-klan yang berkaitan, hal tersebut sering kali dilintasi oleh beberapa macam ambivalensi, termasuk kemungkinan munculnya keinginan potensial dari klan pemberi pengantin perempuan, baik untuk menerima atau menolak klan pengambil pengantin perempuan, atau keinginan klan pengambil pengantin perempuan untuk meninggalkan klan pemberi pengantin demi kepentingan persekutuan/kedekatan yang lebih kuat (Keane, 1997a, h. 51). Dengan kata lain, mereka memanfaatkan relasi-relasi seperti ini sebagai sumber daya kekuatan untuk menjaga kesatuan dan martabat klan mereka dan untuk mentransformasikan kapital mereka menjadi status dan otoritas yang lebih kuat. Bagaimanapun juga, secara tegas dikatakan bahwa tidak ada yang kalah dan menang dalam relasi seperti ini sebab masing-masing pihak memenuhi tanggung jawab dan penghargaannya terhadap pihak lain. Juga diklaim bahwa klan pengambil-perempuan berada di posisi yang subordinat karena mereka adalah pemasok hewan potensial bagi orang-orang ambisius dari klan pemberi-perempuan. Pada kenyataannya, sistem pertukaran resiprokal ini sudah menjadi tidak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

seimbang sebab sekarang hewan memiliki nilai ekonomis yang lebih tinggi dibandingkan kain tenun atau *ata* perempuan. Sekarang orang-orang lebih memilih untuk menegosiasikan pertukaran resiprokal hanya berupa hewan, bukan lagi kain tenun atau *ata* perempuan. Dalam situasi ini, klan pengambil-perempuan dilanda kerugian finansial dan benar-benar didominasi oleh klan pemberi-perempuan. Meskipun demikian, mereka juga menegaskan kembali martabat klan mereka dengan cara menunjukkan kemampuan untuk menyediakan hewan dalam jumlah banyak. Para pemimpin lokal yang ambisius sering kali mengonfirmasi posisi kekuatan mereka dalam relasi dengan klan pengambil-perempuan.

Umbu Djangga sering kali mengklaim, “Semua klan di daerah ini berasal dari rumah saya,” sebab klannya memberikan perempuan untuk banyak klan lain di wilayah tersebut. Pernyataan ini mengimplikasikan bahwa semua klan yang terafiliasi dengan klan *Umbu* Djangga seharusnya menaruh dan menunjukkan penghargaan kepadanya sebagai anggota klan pemberi-perempuan. Sesuai konvensi, pemberi-perempuan adalah sumber kehidupan dari *ngaba wini* (istilah Anakalang—Sumba Tengah untuk klan pengambil-perempuan; sedangkan istilah Sumba Timur, *ana kawini* atau *laiya*). Oleh karena itu, harus sangat dihormati, dibantu secara material melalui utang-utang yang diberikan dan diperbarui dalam pertukaran resiprokal (Keane, 1997a, h. 54). Menurut aturan perkawinan Sumba, seorang laki-laki diizinkan untuk menikahi anak perempuan dari saudara laki-laki ibunya (anak perempuan dari *tuya*), namun dilarang untuk mempersunting anak perempuan dari saudara perempuan ayah (anak perempuan *mamo*). Kedua tipe perkawinan antarsepupu tersebut dibedakan untuk mengatur afiliasi perkawinan antarklan, yakni seorang laki-laki dari klan A menikahi seorang perempuan dari klan B, seorang laki-laki klan B menikahi seorang perempuan dari klan C, seorang laki-laki dari klan C menikahi seorang perempuan dari klan D atau kembali ke klan A (van Wouden, [1956] 1977); Adams, 1973, h. 268-270). Demi menjaga keberlangsungan garis keturunan, perkawinan hanya dapat dilakukan dengan orang yang berkedudukan sama.

Klan pemberi-perempuan dan pengambil-perempuan membangun strategi masing-masing untuk menjaga relasi. Dalam banyak kasus, pengambil-perempuan tidak membayar jumlah penuh dari harga pengantin sebagaimana yang telah disepakati dalam negosiasi perkawinan, atau mereka menunda pembayaran penuh dengan cara berutang agar hubungan terpelihara dan diperbarui dalam pertukaran resiprokal berulang selanjutnya (*puha*). Mencapai jumlah maksimal dari harga pengantinperempuan dalam pertukaran perkawinan mencerminkan status dan kekayaan klan-klan yang terlibat dalam pertukaran tersebut, namun pembayaran sebenarnya dari kesepakatan dalam negosiasi menunjukkan taktik-taktik yang digunakan untuk mempertahankan relasi mereka selanjutnya, seperti menegaskan kembali bahwa posisi pemberi-perempuan lebih superior dibandingkan pengambil-perempuan, menentukan posisi pemberi-perempuan sebagai sumber kehidupan dari pengambil-perempuan, dan lain-lain. Dalam banyak kasus, pembayaran *belis* perkawinan bersifat fleksibel tergantung kedekatan relasi kedua belah pihak dan tingkat kesejahteraan klan pengambil-perempuan (Wellem, 1995, h. 86). Serupa dengan itu, di Kepulauan Kei, Maluku, harga pengantin perempuan juga tidak akan dibayar dan akan dibawa mati sebagai sebuah utang tak terbayar (Laksono, 1998, h. 91 dan 2002, h. 53).

Relasi antara klan-klan yang berafiliasi dalam melaksanakan upacara dan ritual adat bersifat terbatas sebab relasi-relasi seperti ini mensyaratkan pertukaran tanggungjawab antara klan-klan pemberi-perempuan dan pengambil-perempuan. Dalam pengertian ini, perkawinan di luar klan yang berafiliasi berujung pada penutupan relasi sosial. Perkawinan adalah arena kunci di mana permainan-permainan status sosial dimainkan (Hoskins, 2004, h. 92). Karena penutupan relasi sosial adalah basis kekuatan, hal tersebut memperkuat posisi dari klan-klan yang berafiliasi terhadap klan-klan lain. Undangan untuk upacara adat hanya terbatas pada pihak-pihak yang memiliki keterkaitan relasi perkawinan dengan klan. Bahkan, pertukaran timbal balik dalam upacara-upacara penguburan hanya melibatkan perwakilan, baik klan pemberi-perempuan maupun pengambil-perempuan yang diundang. Tanpa undangan tidak akan ada

Buku ini tidak diperjualbelikan.

akses terhadap pertukaran resiprokal yang merupakan kendaraan para elite lokal untuk menunjukkan status dan otoritas. Klan-klan yang tidak terafiliasi dan pihak-pihak lain tetap berada di luar relasi tersebut. Ketentuan tersebut memberi ruang bagi para elite lokal untuk memperkuat karakter yang berbeda dan otonomi kultural mereka, terlepas dari kehadiran negara dan agama-agama Samawi di wilayah tersebut selama ratusan tahun. Dengan mempertahankan ritual, pertukaran resiprokal, upacara perkawinan dan perkawinan di antara klan-klan yang terafiliasi, para elite masih dapat bernegosiasi untuk menjaga sumber daya kekuatan tradisional demi menegaskan kembali eksistensi mereka.

Afiliasi klan tidak hanya ditentukan oleh relasi antara pemberi-perempuan dan penerima-perempuan, namun juga oleh gagasan soal “preseden” (lihat Bab II). Faktor-faktor tersebut dimanfaatkan oleh para pemimpin klan untuk menegosiasikan pertukaran yang paling ampuh untuk menegaskan dan memperkuat posisi dan otoritas mereka. Beberapa orang pemimpin lokal mengklaim bahwa mereka seharusnya memainkan perannya di ambang batas ranah aturan normatif untuk menciptakan kesan bahwa relasi tersebut relatif setara dalam hal penghargaan dan kewajiban di antara klan-klan. Berdasarkan status dan kekayaan relatif mereka, klan-klan tersebut paham ketentuan-ketentuan umum apa saja dari kesepakatan yang sedang mereka negosiasikan. Transformasi dari proses negosiasi menjadi performa ekspresif sangat penting dalam mencerminkan status dan otoritas para pemimpin lokal dalam klan mereka. Baik kerja sama maupun konflik menghasilkan dan melibatkan permainan kekuatan dalam relasi-relasi manusia. Kerja sama maupun konflik juga menghasilkan gagasan-gagasan yang merupakan emblem-emblem dan instrumen-instrumen dalam kesalingtergantungan yang selalu berubah dan berkontestasi tersebut (Wolf, 1999, h. 4).

B. Bekerja Sama dengan Pemerintah

Para elite memberikan penekanan pada praktik-praktik pertukaran resiprokal melalui perkawinan, pesta, ritual, dan upacara pengu-

buran untuk menegaskan kembali status dan otoritas mereka.¹⁵² Sebagaimana disinggung pada permulaan Bab I, sebuah perselisihan antara seorang camat dan lurah mengenai sebuah pelanggaran kedisiplinan tidak hanya dicoba untuk diselesaikan melalui saluran resmi, namun juga merujuk pada tradisi. Penyelesaian secara resmi akan menempatkan sang lurah pada posisi yang lebih rendah dari sang camat, sesuai dengan hierarki birokrasi pemerintahan. Namun, sang lurah berusaha untuk mencari penyelesaian secara adat di mana ia mungkin dapat membalikkan posisi memanfaatkan relasi pemberi-perempuan dan pengambil-perempuan dari pihak-pihak yang berselisih tersebut. Usaha tersebut tidak hanya merepresentasikan sebuah resistansi terhadap ideologi negara, namun juga merupakan sebuah perkawinan antara ranah otoritas tradisional dan modern.

Para pemimpin lokal berupaya menyeimbangkan kedua pangung tersebut demi menegaskan kembali otoritas dan status mereka sebagai pemegang kekuatan dalam komunitas lokal. Terkadang seorang camat non-Sumba diinkorporasi ke dalam sebuah hubungan kekerabatan fiktif dengan sebuah klan Sumba. Dengan begini relasi-relasi dengan otoritas supra lokal didefinisikan ulang lewat struktur kekerabatan lokal yang kemudian dapat dimanipulasi menjadi posisi hierarkis yang berkebalikan.

Umbu Vincent, seorang pekerja sosial Belanda yang bekerja untuk gereja protestan di Lawonda menerima hadiah berupa seekor babi dan sehelai kain tenun dari *Umbu* Hapi. Ia kemudian membalas pemberian tersebut dengan mempersembahkan seekor kuda, seekor kerbau, dan *mamuli*. Di kemudian hari, ketika kedua pihak berselisih dan penyelesaiannya digiring ke jalur hukum adat, *Umbu* Hapi dianggap sebagai pemberi-perempuan dan *Umbu* Vincent sebagai pengambil-perempuan berdasarkan pertukaran hadiah yang dahulu mereka lakukan, meskipun *Umbu* Vincent tidak pernah me-

¹⁵² Hampir sama dengan budaya Toraja di Sulawesi, tata cara untuk melakukan penguburan didasarkan pada status sosial orang yang meninggal dan kekuatan ekonomi klan orang yang meninggal tersebut. Kemeriahan penguburan tersebut ditunjukkan dengan seberapa banyak kerbau (Toraja) serta kerbau dan kuda (Sumba) yang dikurbankan selama upacara penguburan, lihat Yamashita (1994, h. 71).

nikah dengan perempuan dari klan *Umbu Hapi* (Vel, 1992). Relasi pemberi-perempuan dan pengambil-perempuan tersebut dibangun tanpa sepengetahuan *Umbu Vincent* ketika ia menyetujui upacara pertukaran saat kedatangannya di Lawonda.

Johanes Hapu, orang Sumba dari Lewa yang menjadi Camat Pahunga Lodu dari tahun 1975 sampai 1977 dianggap sebagai pengambil-perempuan dari klan *Umbu Djangga*. Ketika Johanes Hapu melamar *Rambu Babangu*, seorang perempuan bangsawan dari Desa Mburukulu,¹⁵³ orangtua *Rambu Babangu* dan para pemimpin klan-nya tidak setuju. Mereka bersikeras bahwa *Rambu Babangu* harus menikah dengan seseorang dari salah satu klan pengambil-perempuan yang telah mempunyai afiliasi perkawinan dengan klan mereka.¹⁵⁴ Selain itu, mereka tak setuju jika seorang perempuan ningrat Sumba, menikahi orang Sumba dengan kedudukan sosial yang tak jelas. Namun, *Rambu Babangu* telah jatuh cinta pada Johanes Hapu, mereka pun kawin lari. *Umbu Djangga* menjamin perlindungan bagi sepasang kekasih itu dan mengatur sebuah upacara perkawinan Sumba. Ini adalah kesempatan baginya untuk menunjukkan kekuatan dan otoritasnya di Mangili dan di waktu yang bersamaan berupaya mencari dukungan dari sang camat. Dalam pertukaran perkawinan, *Umbu Djangga* mewakili klan pemberi-perempuan untuk menerima hewan (kuda dan kerbau) dan *mamuli* dari orang tua dan kerabat Johanes Hapu. Sebaliknya, *Umbu Djangga* membalas hadiah-hadiah tersebut dengan kain tenun dan seekor babi besar yang ditikam sebagai sebuah simbol persetujuan dan pengorbanan bagi para leluhur. Klan *Rambu Babangu* takut pada *Umbu Djangga* sehingga mereka tidak berani protes.

Implikasi dari hal tersebut adalah pada gilirannya, keluarga Johanes Hapu akan selalu berada pada posisi pengambil-perempuan dari klan *Umbu Djangga*. Artinya, Johanes Hapu sebagai camat mesti

¹⁵³ Desa Mburukulu berada di Kecamatan Pahunga Lodu, terletak sekitar 7 kilometer dari Kampung Kamutuk.

¹⁵⁴ Berdasarkan budaya Sumba, yang prospektif dan relatif ideal sebagai istri berasal dari anak perempuan dari saudara laki-laki ibu (perkawinan antarsepupu) sesuai dengan relasi pemberi-perempuan dan pengambil perempuan antarklan.

selalu menunjukkan penghargaan dan terus memikul semacam kewajiban terhadap klan *Umbu Djangga*. Perseteruan atau konflik apa pun di antara mereka mesti diselesaikan secara adat. Meskipun ia menduduki posisi sebagai pejabat pemerintah tertinggi di tingkat kecamatan, Johannes Hapu menerima otoritas tradisional para elite lokal setelah ia menjalin relasi dengan salah seorang pemimpin setempat. Contoh ini menggambarkan kejeniusan para elite lokal di Kamutuk dalam menginkorporasikan pengaruh luar ke dalam struktur sosial Sumba.

Hubungan antara para pemimpin lokal dan pegawai pemerintahan kecamatan terkadang dibangun sesuai keinginan para elite lokal. Sebagaimana disinggung pada Bab IV, Barnabas Kana, seorang Sabu dan Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kecamatan Pahunga Lodu, dianggap sebagai seorang pengambil-perempuan dari klan *Umbu Djangga* berdasarkan klaim atas perkawinan antara leluhurnya dan perempuan dari klan Matolangu. Berada pada posisi tersebut, Barnabas Kana harus terus bernegosiasi dengan para elite lokal untuk mengimplementasikan program-program pembangunan pendidikan di desa tersebut.

Baik para pemimpin lokal maupun aparat pemerintah tingkat kecamatan dan kabupaten perlu menjaga relasi yang positif untuk memelihara dan mendukung posisi mereka masing-masing. Hal ini berarti bahwa kehadiran negara mengambang di luar batas-batas komunitas Sumba. Sebuah “hubungan baik” berarti bahwa masing-masing pihak berkontribusi pada pihak lainnya untuk menegaskan dan memperkuat posisi mereka masing-masing. Anggota klan pengambil-perempuan harus menunjukkan penghargaan dan menyadari kewajibannya terhadap klan pemberi-perempuan. Perselehan-perselisihan pun biasanya diselesaikan secara adat. Resolusi dari persoalan-persoalan tersebut biasanya menjadi panggung untuk menegaskan kembali relasi-relasi mereka sesuai pandangan hidup masyarakat Sumba.

Pihak-pihak yang berada di luar relasi pemberi-perempuan dan pengambil-perempuan akan hidup relatif mandiri dan biasanya menjaga jarak dengan pihak lain baik dalam kehidupan sehari-hari

maupun dalam urusan adat. Persaingan untuk menunjukkan otoritas dan mencapai tujuan antara individu-individu yang tidak memiliki hubungan afiliasi perkawinan biasanya dijalankan secara lebih berhati-hati ketimbang persaingan antara individu-individu yang memiliki hubungan afiliasi perkawinan.

Sebagaimana disebutkan dalam Bab IV, sebuah perselisihan antara seorang pemimpin lokal yang berpengaruh dan kepala kepolisian tingkat sektor tidak diselesaikan secara adat, sebab kedua pihak yang bertikai tidak memiliki afiliasi perkawinan, baik secara fiktif ataupun nyata. Para pemimpin lokal pun akhirnya memanipulasi relasi yang mereka punya yang kebetulan adalah relasi dengan seorang aparat pemerintah yang berpengaruh di Waingapu. Perselisihan tersebut berujung pada pemindahtugasan semua personel kepolisian tingkat sektor. Narasi yang terus berulang tersebut mereproduksi dan menegaskan kembali kekuatan dan otoritas para elite lokal di Kamutuk. Tema-tema berupa “tokoh-tokoh kuat dari luar” yang melakukan konfrontasi, negosiasi, dan pertukaran dengan “tokoh-tokoh lokal” direproduksi melalui narasi-narasi dalam sejarah garis keturunan mereka (Kuipers, 1990, h. 15).

Ketika beberapa orang pemimpin lokal tidak setuju dengan rencana pemerintah untuk menggunakan hamparan padang di kampung sebagai lahan proyek perumahan bagi masyarakat berpenghasilan-rendah, sebagaimana diceritakan dalam Bab IV, warga desa mulai mengunjingkan bupati yang sedang berkuasa. Warga desa menganggap bahwa sang bupati tidak peduli terhadap program-program pembangunan di desa mereka. Mereka merasa ia hanya peduli dengan proyek-proyek konstruksi di Waingapu, seperti pembangunan dan renovasi kantor anggota dewan, terminal bis, pasar, kantor bupati, dan lain-lain. Kabar burung beredar bahwa ia merenovasi rumahnya di Rindi dan program-program pemerintah untuk peternakan diimplementasikan di peternakan-peternakan milik keluarganya. Ia dianggap hanya mengimplementasikan program-program pemerintah di wilayah Rindi (di mana keluarganya berada), relasinya dengan para pemimpin di Kamutuk tak dapat dikatakan baik. Narasi-narasi lain ditambahkan dengan membandingkan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dengan bupati sebelumnya, Lukas Mbadi Kaborang (1994–1999) yang berfokus pada program-program pembangunan pertanian dan peternakan di Kamutuk, serta kedekatan hubungannya dengan *Umbu Djangga*. Lukas Mbadi Kaborang menyumbangkan uang bagi biaya pengobatan *Umbu Djangga* dan membayar biaya perbaikan mobilnya. Sang bupati tersebut secara cerdas mendekati pemimpin lokal yang berpengaruh dan mempunyai hubungan baik dengannya.

Persahabatan antara *Umbu Djangga* dan Lukas Mbadi Kaborang disebutkan oleh bupati yang sedang menjabat dalam pidato sambutannya pada pelantikan kepala desa 26 November 2002. Ketika meminta rekonsiliasi antarpending kandidat-kandidat kepala desa, sang bupati berkelakar, “Dalam pemilihan bupati tahun 2000,¹⁵⁵ hanya ada perbedaan satu suara antara saya dan kandidat lainnya, Lukas Mbadi Kaborang. UD (*Umbu Djangga*) yang membuat perbedaan kecil pada pemilihan tersebut.”¹⁵⁶ Perkataan bupati tersebut mengandung maksud bahwa meskipun ketika itu *Umbu Djangga* mendukung Lukas Mbadi Kaborang untuk melanjutkan jabatannya pada periode selanjutnya (2000-2005), sang bupati menginginkan sebuah rekonsiliasi. Dengan bersedia hadir di Kamutuk, ia bertindak sesuai dengan tradisi Sumba yang menegaskan kembali pentingnya relasi antara bupati dan para pemimpin lokal di Kamutuk. Kehadiran sang bupati dalam upacara pelantikan tersebut secara efektif menyenangkan hati para pemimpin lokal yang sebelumnya panas akibat rencana proyek perumahan bagi warga berpenghasilan rendah. Sesuai relasinya dengan sang kepala desa terpilih, mereka mengontribusikan sapi, babi, beras, kain tenun, air minum, dan pekerja untuk menyiapkan upacara dan jamuan dalam pelantikan. Setelah pelantikan itu, pemerintah menunda proyek perumahan tersebut.

¹⁵⁵ Pada waktu itu bupati dipilih oleh anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah. *Umbu Djangga* dianggap mempunyai hubungan dekat dengan beberapa anggota dewan.

¹⁵⁶ *Umbu Djangga* sangat bangga ketika sang bupati menyebutkan namanya dalam pidato sambutan. Ia mengatakan bahwa penyebutan namanya dalam pidato tersebut berarti bahwa sang bupati menghargainya.

Kepemilikan hewan dan kedudukan dalam posisi-posisi kekuatan dan otoritas tradisional telah memungkinkan kaum *maramba* untuk mempertahankan keunggulan politik. Dengan menjaga jarak dengan aparat pemerintahan daerah, kaum *maramba* telah mampu mengendalikan dampak dari program-program pemerintah yang tidak menawarkan keuntungan apa pun bagi mereka, misalnya rencana proyek perumahan bagi masyarakat berpenghasilan rendah tersebut dengan mengeluarkan argumen bahwa program-program pemerintah semestinya kompatibel dengan pandangan hidup lokal dan organisasi sosial yang berlaku dalam komunitas tersebut. Mereka mempertahankan otoritas untuk mengontrol proses-proses perubahan.

Seorang pegawai penyuluh pertanian lapangan (PPL) tingkat kecamatan mencatat bahwa kesuksesan program-program pembangunan pertanian di tingkat desa bergantung pada sang camat. Menurut pengalamannya jika seorang camat tidak melibatkan para pemimpin lokal ke dalam proyek tersebut, ia takkan mampu menghadapi hambatan-hambatan dalam pengimplementasian programnya. Tidak akan banyak warga desa yang menghadiri pertemuan, tidak akan ada yang menunjukkan ketertarikan pada rencana-rencana yang ia buat dan beberapa orang akan mempertanyakan proyek-proyeknya. Namun, jika seorang camat mampu membangun relasi positif dengan para pemimpin klan, semuanya akan berjalan dengan lancar.

Beberapa orang pemimpin lokal mengklaim bahwa mereka adalah para pelopor baru yang memperkenalkan unsur-unsur modern kepada Kamutuk. Mereka mengulang-ulang cerita mengenai peran mereka dalam pembangunan program-program dan lembaga-lembaga baru di Kamutuk, seperti bangunan sekolah, jembatan, jalan aspal, gereja, masjid, dan sambungan listrik. Ketika *Umbu* Djangga menjadi kepala desa, ia mengatakan bahwa jalan-jalan beraspal dan sebuah jembatan yang menghubungkan Kampung Kamutuk dan jalan utama antara Mangili dan Waijelu adalah buah dari kesuksesan dirinya dalam bernegosiasi dengan bupati. *Umbu* Mbani membangun hubungan dekat dengan pendeta dan telah menjadi seorang pemimpin lokal dalam komunitas Protestan. Sedangkan *Umbu*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Habib dikenal sebagai seorang tokoh Islam di Kamutuk atas dasar klaimnya bahwa Islam masuk ke wilayah tersebut karena klannya. Maka, ketika warga desa berbicara tentang jembatan-jembatan dan jalan-jalan beraspal di Kamutuk, mereka menyebut *Umbu Djangga*. Ketika mereka membicarakan tentang Protestantisme, mereka merujuk pada *Umbu Mbani*. Saat mereka berbincang soal Islam, mereka menceritakan *Umbu Habib*. Ketika mereka membicarakan soal institusi-institusi supra lokal lainnya, seperti bangunan sekolah, sambungan listrik, atau kedatangan pendatang Jawa ke Kamutuk, mereka merujuk pada peran yang dimainkan oleh para elite lokal. Berbagai peran para tokon non-Sumba, seperti guru, pendeta, pastor, dan ustaz seolah-olah tertutup oleh retorika-retorika peran para elite lokal yang terus tereproduksi dalam obrolan di kampung Kamutuk.

Klaim-klaim yang membesar-besarkan kesuksesan para elite lokal dalam menjaga tradisi dan dalam mengambil peran dalam institusi supra lokal memperkuat otoritas mereka. Beberapa orang elite lokal memosisikan diri mereka sebagai “penjaga gerbang” yang harus dilibatkan dalam introduksi elemen-elemen asing ke Kamutuk. Mereka memonopoli kontak dan komunikasi dengan orang luar. Dalam posisi ini, mereka mampu menginisiasi dan menjaga jarak dengan elemen-elemen baru tersebut dan mengontrol mereka. Sebagaimana disinggung di atas, para elite lokal terkadang membangun afiliasi kekerabatan fiktif dengan aparat-aparat pemerintahan untuk mengendalikan suatu elemen kontrol dalam relasi mereka. Mereka dapat saja memilih menjaga jarak dengan elemen-elemen baru tersebut jika tidak ada kemungkinan untuk mengambil keuntungan atau mengontrol unsur-unsur tersebut. Warga desa telah mampu menjaga jarak dalam peringatan hari kemerdekaan, sebagaimana disebutkan dalam Bab IV, sebab mereka mengklaim bahwa adalah kewajiban pemerintah, bukan kewajiban mereka untuk mengadakan dan menyelenggarakan perayaan dalam peringatan hari kemerdekaan tersebut. Dalam pemikiran mereka, cara yang paling efektif untuk mempertahankan otoritas adalah dengan memelihara relasi-relasi tradisional mereka di antara klan-klan yang terkait.

Ketika elemen-elemen supra lokal dilihat sebagai sebuah ancaman bagi posisi mereka sebagai pemegang kekuatan, para elite lokal akan mencari pendekatan-pendekatan, entah tradisional ataupun non-tradisional yang akan memungkinkan mereka mempertahankan otoritas. Sebagaimana disebutkan dalam Bab III, *Umbu Djangga* pindah dari Protestan ke Katolik tahun 1990 setelah pendetanya menegurnya di depan publik karena memiliki empat orang istri dianggap sebuah pelanggaran dalam hukum gereja. Memiliki banyak istri melambangkan statusnya sebagai seorang anggota sebuah klan kaya, namun menerima sanksi gereja mengancam otoritasnya. Maka dari itu ia pindah ke Katolik. Keluarga dan *ata*-nya juga ikut pindah. Perpindahan massal ini berujung pada penurunan jumlah umat Protestan—dan peningkatan jumlah pemeluk Katolik—di Kamutuk.

C. Menjaga agar Kaum *Ata* Tetap pada Tempatnya

Banyak anak *ata* mulai mengenyam sekolah dasar tahun 1973, ketika kebijakan pemerintah Orde Baru mengenai pendidikan dasar bagi anak usia sekolah diterbitkan. Banyak para pemimpin klan yang mendukung kebijakan tersebut dengan menyekolahkan anak-anak *ata* mereka. Sebagaimana disebutkan pada Bab II, sebelum kebijakan ini dikeluarkan hanya ada satu sekolah dasar di wilayah Mangili. Sekarang, terdapat dua belas sekolah dasar dan satu sekolah menengah tingkat pertama di Mangili. Para elite lokal mengklaim jasa mereka atas peningkatan jumlah anak-anak sekolah ini karena mereka telah memberikan kesempatan pada *ata* untuk mengubah kehidupan lewat pendidikan. *Rambu Tamu Ina* menjelaskan bahwa sebelumnya banyak anak *ata* yang dilarang bersekolah, kecuali jika mereka diperintahkan menemani anak-anak para tuannya. Ia mengklaim, “Kami menganjurkan semua anak *ata* dan *maramba* di rumah kami untuk bersekolah. Kami tidak memperlakukan mereka secara berbeda. Mereka bisa maju untuk memperbaiki kehidupan mereka.” Sepulang sekolah, anak-anak *ata* membantu orang tua mereka dengan bekerja di padang, menggembalakan hewan, mengambil air minum, atau memasak.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Para elite lokal membuat sebuah klaim publik yang eksplisit bahwa mereka mendukung kebijakan pemerintah dengan mengizinkan anak-anak *ata* mereka untuk mengenyam bangku sekolah dasar. Meskipun demikian, banyak anak *ata* yang tidak menamatkan sekolah dasar. Pendidikan mahal sebab pemerintah tidak sepenuhnya menyubsidi pendidikan tingkat dasar. Karena tuan mereka tidak mendukung anak-anak *ata* tersebut secara finansial dan para orang tua memiliki sumber daya finansial yang terbatas. Banyak anak *ata* yang tidak mampu menyelesaikan atau melanjutkan pendidikan. Sulit bagi keluarga *ata* untuk membayar biaya sekolah menengah pertama di Mangili (sekitar Rp6.000–8.000 per bulan) atau sekolah menengah atas di Waingapu (sekitar Rp25.000–35.000 per bulan).

Ketika saya pertama kali tiba di Kamutuk, beberapa orang pemimpin lokal mengklaim bahwa relasi *maramba-ata* sama seperti hubungan antara saudara tua dan yang lebih muda. Rujukan terhadap para *ata* sebagai “anak-anak dalam rumah” atau sebagai “saudara yang lebih muda” bisa saja merupakan sebuah upaya untuk mengaburkan kehadirannya. Ada sebuah kecenderungan untuk menolak kehadiran *ata* dengan cara membuat sebuah pengibaratan dari relasi-relasi yang relatif seimbang antara *maramba* dan *ata*. Ini bukanlah hal yang mengejutkan sebab kaum *maramba* menyadari bahwa negara dan lembaga-lembaga keagamaan mendukung kesamaan hak bagi semua orang. Meskipun demikian, pada kenyataannya perbedaan antara *maramba* dan *ata* dimainkan dan ditegaskan kembali dalam kehidupan sehari-hari dan tradisi serta praktik adat.

Rambu Hamu Meha, istri dari kepala desa yang sedang menjabat berkata bahwa ia melarang keras anak laki-lakinya untuk menikahi anak perempuan saudara lak-lakinya, *Umbu Petrus*. Baik anak laki-lakinya maupun anak perempuan *Umbu Petrus* sedang belajar di sebuah universitas di Kupang. Meskipun perkawinan antara anak laki-laki *Rambu Hamu Meha* dan anak perempuan saudara laki-lakinya diterima oleh adat Sumba, ia berkata, “Meskipun *Umbu Petrus* menyekolahkan anaknya yang cantik ke universitas, saya melarang anak saya untuk menikahinya sebab ibunya adalah seorang *ata*. Saya

tidak ingin punya cucu yang memiliki darah *ata*. Mereka takkan bisa mengambil peran-peran penting dalam upacara-upacara adat.”

Pernyataan ini mengandung ideologi yang melegitimasi dan menegaskan kembali status kaum *maramba*. Hal tersebut juga menempatkan *ata* sebagai subordinat dari kaum *maramba*. Meskipun dapat diasumsikan bahwa pendidikan menyediakan kesempatan bagi mobilitas sosial, pada kenyataannya kaum *ata* masih menghadapi banyak hambatan sosial. Tidak mengherankan jika *Umbu Petrus*, yang istri pertama dan keduanya tidak melahirkan anak dan yang istri ketiganya adalah seorang *ata*, menikahi seorang *maramba* sebagai istri keempat untuk memastikan keberlanjutan status *maramba* bagi anak-anak dan keturunannya.

Ketika teman saya yang orang Sumba dan saya mengunjungi sebuah keluarga *maramba* di daerah Umalulu, saya pun mengetahui bagaimana garis keturunan dari orang Sumba (yang tidak familier) ditelusuri. Saya memperkenalkan teman saya dan diri saya sendiri pada sang tuan rumah yang ingin tahu apakah teman saya tersebut orang Sumba atau bukan. Mengetahui bahwa ia orang Sumba, sang tuan rumah menelusuri garis keturunan teman saya itu dengan menanyakan nama ayahnya, kakeknya, dan kerabat-kerabatnya yang lain. Setelah menyelidiki status teman saya, sang tuan rumah memperlakukannya secara berbeda. Seorang perempuan membawa dua cangkir kopi berpenutup untuk sang tuan rumah dan saya, kemudian ia memberikan segelas kopi tanpa tutup kepada teman saya. Saya pun menyadari bahwa sang tuan rumah telah mengklasifikasikan teman saya sebagai seorang *ata*, sementara saya dianggap sebagai seorang tamu dari Jawa yang harus diberi sajian kopi dengan cangkir berpenutup seperti layaknya menerima seorang tamu dari golongan *maramba*. Saya bertanya-tanya, “Kenapa sang tuan rumah menentukan status teman saya dengan menelusuri garis keturunannya ketimbang dengan langsung menanyakan nama Sumba-nya?”

Sebuah nama Sumba selalu menginkorporasi nama seorang kakek atau nenek. Oleh karena itu, ia relatif dapat diandalkan untuk merefleksikan garis keturunan dan status sosial baik *maramba*

maupun *ata*.¹⁵⁷ Masyarakat Sumba menentukan status sosial dari kenalan-kenalan baru dengan cara menanyakan tentang nama-nama (anggota) keluarga dan garis keturunan, termasuk yang berasal dari kawin-campur antara *ata* dan *maramba*. Dengan begini, status sosial dapat ditentukan dengan tepat sehingga akhirnya dapat ditentukan bagaimana sikap dan interaksi yang pas.

Dengan merujuk pada sejarah lisan lokal tentang kedatangan para leluhurnya, beberapa orang warga desa mengklaim bahwa leluhurnya mengontrol *ata* ketika mereka tiba di Sumba (Kapita, 1976a, h. 48). Mereka mengklaim bahwa perbudakaan mengakar dengan kuat dalam tradisi Sumba. Penjelasan lain mengandung maksud bahwa keberadaan para *ata* pada awalnya adalah tawanan-tawanan dari sebuah perang antarklan. Cerita-cerita lain mengingatkan bahwa keturunan dari perkawinan antara seorang *maramba* dan seorang *ata* akan menjadi *ata*. Di masa lalu, para *ata* yang paling dekat dengan tuannya (pembawa sirih-pinang) akan menemani dikubur bersama tuannya, ketika tuannya meninggal, sebagaimana keyakinan tradisional bahwa *ata* akan terus melayani jiwa *maramba* mereka di kehidupan selanjutnya yang kondisinya mirip dengan dunia orang hidup.¹⁵⁸ Kuda-kuda dan kerbau-kerbau yang ditikam dalam upacara penguburan menjadi kendaraan-kendaraan bagi jiwa untuk bepergian di kehidupan berikutnya. Praktik-praktik menguburkan *ata* dengan tuannya dihentikan sekitar empat puluh tahun yang lalu saat pemerintah melarang keras aktivitas tersebut. Hewan-hewan masih tetap ditikam dan satu atau dua pasang *ata* (*papanggangu*) mengenakan pakaian tradisional mewah dan ornamen-ornamen mewah menjaga jenazah selama perkabungan (Keane, 1997a, h. 62). Dirumorkan bahwa di wilayah-wilayah tertentu di Sumba,

¹⁵⁷ Nama-nama yang paling dipilih adalah menggantikan nama kakek atau nenek, yakni ayah dari ayah (kakek) atau ayah dari ibu (kakek) untuk anak laki-laki dan ibu dari ayah (nenek) atau ibu dari ibu (nenek) untuk perempuan, lihat Forth (1983, h. 655).

¹⁵⁸ Secara tradisional ritual-ritual penguburan ditujukan untuk mencegah jiwa dari jenazah tersebut tersesat dalam perjalanan menuju kehidupan selanjutnya, lihat Adams (1966, h. 23).

ada pemimpin-pemimpin lokal yang secara diam-diam mengubur *ata* dengan jenazah tuannya. Rumor ini diceritakan untuk menggarisbawahi betapa relasi *maramba-ata* di Kamutuk telah berubah. Beberapa orang pemimpin lokal mengklaim bahwa mereka telah memberikan *ata* mereka kesempatan untuk mengubah kehidupan mereka. Klaim-klaim ini mengandung konstruksi ideologi tentang kewajiban-kewajiban timbal balik antara para *ata* terhadap tuannya dalam konteks kekinian.

Menjaga *ata* pada tempatnya dalam sistem stratifikasi sosial menegaskan otoritas para pemimpin lokal. Sekarang banyak *ata* memiliki kesempatan untuk mengambil elemen-elemen modern kehidupan, sejauh manifestasi-manifestasi baru ini mendukung dan tidak mengancam posisi dan status para pemimpin klan lokal. Setelah menyelesaikan tugas rumah tangga sehari-hari, banyak *ata* muda yang diizinkan untuk menonton televisi, bermain gitar dan bernyanyi, bertemu teman-temannya, dan sekali-sekali minum minuman keras di malam hari bersama para *maramba* muda. Dalam pengertian ini, relasi antara *ata* dan *maramba* muda relatif lebih egalitarian.

Sebagian besar *ata* di Kamutuk telah pindah entah ke agama Kristen maupun Islam. Meskipun demikian, sebagian besar perpindahan tersebut terjadi mengikuti tuan-tuan (*maramba*) dan mereka jarang tampil melaksanakan peran-peran penting dalam institusi-institusi keagamaan tersebut. Mereka tampaknya sudah memeluk salah satu agama samawi, namun masih jauh dari praktik-praktik agama samawi yang mereka anut dalam kehidupan sehari-hari mereka. Dengan kata lain, agama-agama Samawi belum mampu membebaskan kaum *ata* dari perbudakan.

Ketika anak-anak *ata* tidak patuh, para pemimpin lokal sering kali menegur orang tua mereka dan mengingatkan mereka tentang kewajiban mereka terhadap *maramba* yang membayar *belis* perkawinan mereka. Masalah akan muncul ketika sang tuan mengancam untuk meminta kembali maskawin atau *belis* perkawinan mereka ditambah denda yang jumlahnya tidak sedikit.

Ngana sering kali diomeli oleh tuannya ketika anak-anaknya memilih bermain dengan teman-temannya daripada bekerja di sawah. Sang tuan terus-menerus menuduh Ngana tidak mengajarkan anaknya cara melayani tuannya dengan sepatasnya. Sang tuan mengingatkan Ngana bahwa ialah yang membayar maskawin atau *belis* ketika Ngana dinikahi sang suami, yaitu sejumlah empat puluh ekor hewan (kuda dan kerbau). Sang tuan selalu menggerutu bahwa keluarga Ngana tidak tahu berbalas budi atas maskawin yang telah dibayarkan oleh sang tuan. Ia berkata, “Jika keluargamu memperoleh kebebasan, maka bayarkan kembali kepadaku biaya perkawinan beserta bunganya.” Dihadapkan pada kemarahan sang tuan, ia bersedia mendisiplinkan anak-anaknya. Ia tahu tentang suatu pembayaran maskawin tersebut mengandung konsekuensi adanya kewajiban “pengabdian” keluarganya pada sang tuan. Ia juga yakin bahwa meskipun tuannya selalu menyebut pembayaran maskawin sebanyak empat puluh ekor hewan, namun pada kenyataannya sang tuan hanya membayar beberapa ekor saja (*puha*). Namun, Ngana tak kuasa mempersoalkan hal tersebut.

Josep lari ketika tuannya menghina. Tuannya tidak berusaha untuk mencarinya, namun ayah Josep mencoba membujuknya untuk kembali. Kedua orang tua Josep memikirkan jasa tuannya ketika ayah Josep mengambil Ibu Josep untuk dijadikan istri. Saat itu, sang tuanlah yang mengurus semuanya baik maskawin (*belis*) maupun segala urusan adat. Selain itu mereka juga khawatir tentang siapa yang akan mengurus penguburan mereka ketika mereka meninggal nanti apabila kepergian Josep dianggap sebagai sikap yang tidak menghormati tuannya. Pada akhirnya, Josep kembali pada tuannya setelah mempertimbangkan alasan-alasan yang diutarakan ayahnya. Ia berkata bahwa alasan utama baginya untuk kembali pada tuannya adalah agar hubungan keluarganya dengan sang tuan tetap baik dan tidak dilanda masalah karena ulahnya.

Dalam relasi *maramba-ata*, *maramba* memiliki kewajiban untuk menyediakan makanan, mengurus perkawinan dan upacara penguburan bagi *ata* mereka. Sebaliknya, *ata* harus menghargai relasi patron-klien di antara mereka di mana mereka menyediakan tenaga

dan pelayanan, serta menegaskan status dan martabat tuan mereka. Sejak relasi ini terkait dengan sebuah jaringan kewajiban sosial dan ekonomi, hanya ada sedikit ruang untuk menstimulasi perubahan dalam sifat relasi tersebut.

Kepentingan-kepentingan para pemimpin lokal sering kali mengaburkan alasan-alasan kaum *maramba* untuk mengurus perkawinan dan penguburan *ata* mereka. Di satu sisi, kewajiban-kewajiban tersebut menyimbolkan relasi yang dekat antara tuan dan budak yang akan dibicarakan secara publik sebagai sebuah manifestasi status dan kebanggaan sang tuan. Ketidakmampuan *maramba* untuk mengurus perkawinan dan penguburan bagi *ata* mereka mengundang munculnya pertanyaan mengenai status dan otoritas mereka. Sebagian besar pemimpin lokal di Kamutuk akan dipermalukan jika terlihat tidak mampu mengurus *ata* mereka terkait dengan perkawinan dan penguburan. Meskipun mereka mungkin saja tidak kaya, mereka berusaha memenuhi kewajiban-kewajibannya demi menjaga status dan martabat mereka. Mereka memilih menghemat biaya makan agar dapat memenuhi kewajiban-kewajiban ritual mereka terhadap *ata*. Di sisi lain, kewajiban-kewajiban tersebut merepresentasikan sebuah relasi dominasi dan ketergantungan antara tuan dan budak. Kasus-kasus yang didiskusikan di atas juga merefleksikan bagaimana kewajiban-kewajiban tersebut secara efektif mengontrol kaum *ata*. Kasus-kasus di atas juga mengindikasikan kegagalan negara-bangsa dalam mengimplementasikan reformasi kehidupan sosioekonomi di Sumba.

Kehadiran negara nasional sebenarnya telah memperkuat kontrol *maramba* terhadap *ata*. Sebagaimana disebutkan dalam Bab III, kewajiban bagi setiap warga negara untuk memiliki kartu identitas, akta kelahiran, akta perkawinan, akta kematian, sertifikat kepemilikan tanah, surat jalan, dan surat pindah telah menjadi cara lain bagi *maramba* untuk mengontrol *ata* mereka. Ketika *ata* pindah atau melanjutkan pendidikan ke luar desa, mereka harus memperoleh kartu-kartu identitas dan izin untuk bepergian atau bermigrasi. Tanpa dokumen-dokumen tersebut, para *ata* akan menghadapi persoalan-persoalan administratif dengan pemerintah di daerah tujuan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

baru mereka. Dokumen-dokumen tersebut dibuat pada administrasi pemerintahan di tingkat paling bawah, yakni desa. Artinya, *ata* harus memperoleh persetujuan dari kepala desa yang memiliki keterkaitan erat dengan para *maramba* di Kamutuk, agar diperbolehkan atau memperoleh surat izin untuk bepergian, pindah, dan menikah.

D. Kohesi dan Konflik Internal

Ketika *Umbu Pati* membutuhkan seorang *ata* perempuan untuk menambah tenaga kerja dalam rumahnya, ia mengumpulkan keluarganya di Kampung Kamutuk termasuk kepala desa dan beberapa stafnya. Mereka akan dilibatkan dalam urusan adat dan negosiasi pertukaran timbal balik untuk mengambil *ata* perempuan.¹⁵⁹ Ia memutuskan untuk mengklaim seorang *ata* perempuan dari klan pemberi-perempuannya di daerah lain. Kedua klan bernegosiasi mengenai berapa jumlah hewan dan *mamuli* yang sebaiknya dipertukarkan dengan seorang *ata* perempuan. Akhirnya, setelah bernegosiasi selama tiga hari yang selama itu pula kepala desa dan beberapa orang stafnya absen dari kewajiban dinas, mereka mencapai kesepakatan pertukaran. Warga desa yang memiliki urusan-urusan kedinasan dipaksa untuk menunggu kepala desa beserta stafnya untuk kembali ke kantor. Para kepala desa sering kali memberikan prioritas kepada kewajiban mereka sebagai para pemimpin klan ketimbang kewajiban dinas sebagai pegawai pemerintah. Dengan menjaga tradisi-tradisinya, mereka mempertahankan sebuah arena otonom di mana mereka dapat membangun kesatuan dan martabat klan sekaligus menjaga otoritas tradisional mereka. Mereka mempertahankan otoritas dengan cara memanfaatkan sumber daya-sumber daya utama dan strategi-strategi yang mengakar dalam tradisi mere-

¹⁵⁹ Orang-orang di Kamutuk lebih mengistilahkan dengan kata “membeli *ata* perempuan” atau pemahaman yang lebih pas adalah memberikan maskawin atau *belis* untuk mengambil *ata* perempuan. Dengan demikian laki-laki yang nantinya akan kawin dengan *ata* perempuan ini tidak perlu memberikan *belis* lagi, tetapi harus kawin masuk dan tidak punya hak atas istri dan anaknya. Secara normatif, perempuan Sumba tidak bisa di-*belis* dua kali.

ka, seperti pertukaran resiprokal, jaringan klan-klan yang terafiliasi, pertalian kekeluargaan, dan relasi *maramba-ata*.

Keterlibatan langsung dalam administrasi pemerintah selama ini bukanlah cara paling efektif bagi para elite lokal untuk meningkatkan otoritas. Beberapa orang di antara mereka tidak memiliki ikatan yang kuat dengan sistem tersebut. Keterlibatan para elite lokal dalam birokrasi pemerintahan selama ini dimanifestasikan lebih pada manipulasi sumber daya-sumber daya pemerintah untuk menegaskan dan memperkuat status dan otoritas mereka.

Ketika seorang penduduk Kampung Kamutuk diangkat menjadi kepala desa bulan November 2002, beberapa orang pemimpin lokal mulai mendiskusikan kandidat-kandidat staf kepala desa. Berdasarkan sistem administratif pemerintah, kepala desa dibantu oleh seorang sekretaris (sekretaris desa) dan beberapa orang staf, termasuk kepala urusan pemerintahan, kepala urusan umum, kepala urusan pertanian, kepala urusan kehewanian, dan kepala urusan kelautan. Beberapa orang pemimpin lokal mengusulkan bahwa kerabat kepala desalah yang semestinya mengisi posisi-posisi tersebut. Sebagian lain mengusulkan bahwa mereka mesti melibatkan setidaknya satu orang Jawa dan satu orang Sabu untuk mengisi dua dari posisi yang tersedia sebab mereka juga mendukung sang kepala desa dalam pemilihan. Kendati demikian, tidak ada seorang pun yang mengusulkan keterlibatan anggota dari klan-klan yang tidak memiliki afiliasi (dengan klan mereka).¹⁶⁰ Banyak dari klan ini yang tinggal di kampung lain dan belum pernah terlibat dalam pertukaran resiprokal dengan klan-klan di Kampung Kamutuk. Selain itu, mereka adalah pendukung rival calon kepala desa yang tidak terpilih dalam pemilihan kepala desa yang baru saja dilakukan. Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut, sang kepala desa dan beberapa orang pemimpin lokal memilih satu orang Sabu untuk menjadi kepala urusan kelautan, satu orang Jawa sebagai kepala urusan umum, dan empat orang kerabat sang kepala desa untuk mengisi jabatan-jabatan lainnya.

¹⁶⁰ Dalam persepsi penduduk Kampung Kamutuk, klan-klan yang tidak berhubungan adalah klan-klan yang datang belakangan dan mereka yang tidak memiliki afiliasi perkawinan dengan klan mereka.

Strategi elite lokal untuk menempatkan kerabatnya sendiri dalam jabatan-jabatan staf desa merepresentasikan sebuah usaha untuk memamerkan kehadiran mereka pada klan-klan lain. Dengan monopoli posisi-posisi tersebut, para pemimpin lokal dalam klan kepala desa dan klan-klan yang terafiliasi dengannya mengambil peran yang lebih besar di desa. Beberapa orang pemimpin lokal mengklaim bahwa setelah desa mereka diperintah oleh seorang lurah yang dianggap telah mengabaikan aspirasi mereka selama lebih dari delapan tahun, inilah waktunya bagi mereka untuk mengambil peran yang lebih kuat. Beberapa orang di antara mereka berkata bahwa dengan menempati posisi-posisi tersebut, mereka akan dapat mengontrol pelaksanaan program-program pembangunan di wilayahnya. Pernyataan-pernyataan tersebut mengindikasikan sebuah pemahaman bahwa posisi kepala desa dan staf-stafnya tersebut dapat digunakan sebagai kendaraan untuk mentransfer kekuatan dari pemerintah desa setempat untuk memperkuat posisi-posisi otoritas tradisional mereka.

Melihat kuatnya pertalian kekerabatan di antara mereka, meskipun sang kepala desa merepresentasikan negara pada tingkat paling rendah dari administrasi pemerintah, sang kepala desa dan jajaran stafnya biasanya menempatkan prioritas pada peran mereka sebagai pemimpin klan lokal dalam komunitas. Jika peran administratif tersebut mendukung kepentingan mereka sebagai pemimpin klan tradisional, mereka akan menggabungkan kedua posisi tersebut, namun jika posisi pemerintah tidak menguntungkan bagi status mereka sebagai pemimpin komunitas, mereka akan memisahkan kedua peran tersebut. Hal ini tecermin dalam gerakan-gerakan para elite lokal yang menggunakan beragam strategi untuk mempertahankan keterikatan kaum *ata* pada tuannya. Mereka bahkan memanfaatkan kehadiran pemerintah negara untuk menjaga kepentingan mereka sendiri.¹⁶¹

Dengan bermain di antara banyak pilihan identitas sosial, individu-individu tersebut berusaha untuk mengidentifikasi hal-hal apa

¹⁶¹ Bagaimana *ata* dijaga untuk tetap berada di bawah kendali dan bagaimana respons mereka, didiskusikan pada Bab VI.

saja yang menguntungkan demi tercapainya tujuan. Ketika mereka merasa tidak diuntungkan dalam hal-hal resmi (prosedur legal), mereka memanfaatkan identitas-identitas sosial alternatif di tingkat lokal (Vel, 1992; Keane, 1997a, h. 47). Ketika *Umbu Djangga* tak mampu mengalahkan rivalnya dengan cara lokal, ia mencoba untuk memanfaatkan identitas sosial alternatif dan prosedur-prosedur legal yang dibawa oleh negara. Sebelum tragedi komunis 1965, klan *Umbu Kilimandu* kaya raya dan memiliki banyak *ata*, tanah, dan hewan. *Umbu Kilimandu* dahulunya pemimpin lokal paling kuat di daerah tersebut, dengan banyak pengikut dan jago bernegosiasi dalam pertukaran-pertukaran ritual. Tidak mudah bagi *Umbu Djangga* untuk bersaing dengan *Umbu Kilimandu* dalam urusan tingkat lokal, meskipun ia adalah Kepala Desa Kamutuk kala itu. Namun demikian, ia memanfaatkan sebuah prosedur alternatif, dalam hal ini adalah sebuah prosedur legal yang diperkenalkan oleh negara untuk mengalahkan rivalnya. Setelah tragedi komunis 1965, *Umbu Djangga* menuduh bahwa *Umbu Kilimandu* adalah seorang anggota partai komunis. Penangkapan dan penghukumannya merepresentasikan sebuah kemenangan bagi *Umbu Djangga*.

Kehadiran negara menyediakan alternatif-alternatif untuk diadopsi dan dimanipulasi oleh para elite lokal untuk menyokong kepentingan-kepentingannya. Ketika pemerintah memperkenalkan prosedur legal untuk mendaftarkan properti tanah, banyak petak tanah komunal (tanah yang dimiliki secara kolektif oleh klan) diubah menjadi milik pribadi. Secara tradisional, meskipun para pemimpin klan mengatur tanah-tanah komunal hasil panen, mereka menyokong semua anggota klan, termasuk *ata*. Ketika tanah komunal dikonversi menjadi kepemilikan pribadi, tanah tersebut semestinya didistribusikan secara adil di antara anggota klan, termasuk kaum *ata*. Namun demikian, para pemimpin lokal di Kamutuk mendominasi proses sertifikasi kepemilikan lahan. Mereka tidak hanya mengambil porsi besar dalam pendistribusian tanah komunal, namun juga memainkan pengaturan sertifikasi kepemilikan lahan. Sebagian besar *ata* tidak memiliki tanah. Sebagaimana disebutkan dalam Bab III, ketika *Umbu Djangga* menjadi kepala desa, ia bisa menyertifikasi lahan komunal untuk kepentingannya. Sebagai seorang anggota

Buku ini tidak diperjualbelikan.

klan yang pertama kali tiba di daerah Mangili, ia mengklaim bahwa sebagian besar tanah di Kamutuk dimiliki oleh klannya. Ia menerima banyak petak tanah dalam pendistribusian tanah komunal ketimbang para pemimpin lokal lain di Kamutuk. Ia mendistribusikan tanah-tanah tersebut kepada keluarga dekatnya dan oleh karena itu juga menuai dukungan bagi kepentingan-kepentingannya. Dengan mengontrol legalisasi sertifikat kepemilikan lahan, *Umbu Djangga* menyisakan sedikit kesempatan bagi para kompetitornya dalam klan untuk merebut klaimnya.

Dalam banyak kasus program-program pembangunan pemerintah telah digunakan sebagai kendaraan untuk mempromosikan kepentingan-kepentingan para elite lokal. Sebagai “penjaga gerbang” komunitas lokal, para elite lokal berada dalam posisi mengontrol pengimplementasian program-program pembangunan (lihat gambar 9 dalam Bab IV). Tidak mengejutkan jika banyak elite lokal yang menjadi penerima pertama peralatan baru dalam program-program pembangunan pertanian. Bahkan, program-program pembangunan yang ditujukan bagi masyarakat miskin dimanipulasi oleh kaum *maramba* demi keuntungan mereka sendiri, seperti dalam kasus proyek perumahan bagi masyarakat berpenghasilan rendah (program transmigrasi lokal) di Kampung Kuruwaki tahun 2001 (yang telah didiskusikan dalam Bab IV). Kaum *maramba* mendaftarkan *ata* mereka untuk program tersebut, namun mereka tak pernah bermaksud untuk menempatkan *ata* mereka di rumah-rumah itu, sebab partisipasi mereka dalam program tersebut murni sebuah strategi untuk memperoleh hewan dan bantuan bahan makanan (jatah hidup peserta program) dari pemerintah. Taktik yang sama juga telah digunakan untuk mendapatkan keuntungan dari program-program pemerintah, misalnya subsidi beras bagi masyarakat miskin (*raskin*).

E. Kesimpulan

Birokrasi nasional pemerintahan Soekarno belum mencapai Kamutuk sampai tahun 1960. Pemerintahan Soeharto memperkenalkan proyek-proyek pembangunan di desa pada waktu yang bersamaan dengan masuknya organisasi-organisasi supra lokal ke Kamutuk

dengan membawa program-program yang memiliki dampak potensial terhadap kehidupan sosial warga desa. Meskipun demikian, para elite lokal mampu menjaga kendali terhadap sumber daya-sumber daya tradisional dari kekuatan mereka dan mempertahankan kedudukan sebagai otoritas desa. Kontrol terhadap sumber daya-sumber daya tersebut bukan hanya menjadi basis dari kekuatan politik, kultural, sosial, ekonomi atas subordinat mereka, namun juga kontrol terhadap perubahan-perubahan dan relasi-relasi dengan orang luar. Pengaruh yang kuat tersebut tidak hanya didasarkan pada aset-aset material, namun lebih daripada itu, pada kemampuan untuk memanipulasi aset-aset tersebut demi mengamankan kontrol atas kehidupan desa, meliputi (a) menutup jejaring status kebangsawanan meskipun mungkin akan terjadi banyak konflik di antara *maramba*, (b) mencegah *ata* untuk pindah ke luar kontrol mereka, (c) menginkorporasi aparat pemerintah daerah agar menjadi pendukung mereka, dan (d) mengambil keuntungan dari semua anggaran pemerintah yang disediakan bagi pembangunan desa.

Berdasarkan pertukaran resiprokal di antara klan-klan yang terafiliasi, para elite lokal menjamin kesatuan dan martabat klannya dan menegaskan kembali otoritas tradisional mereka. Kepemilikan hewan sebagai kapital ekonomi dan politik untuk memelihara status dan otoritas telah menghasilkan keunggulan politik di tingkat lokal yang relatif independen dan mampu menjaga jarak dengan organisasi-organisasi supra lokal. Situasi tersebut menyediakan kesempatan bagi para elite lokal untuk memanipulasi elemen-elemen modern yang memasuki Kamutuk. Para elite lokal meramu strategi untuk mengambil peran di kantor-kantor lokal organisasi supra lokal. Taktik-taktik tersebut secara efektif telah memperkuat posisi mereka sebagai pemegang kekuasaan lokal.

Ketika kehadiran organisasi-organisasi supra lokal mengancam posisi mereka sebagai tokoh desa, para elite lokal mencari strategi-strategi alternatif, baik tradisional maupun lokal, untuk mempertahankan otoritas mereka. Sebagai “penjaga gerbang” desa, mereka memiliki kesempatan untuk bernegosiasi demi keuntungan mereka sendiri. Pada saat-saat tertentu, mereka akan mengombinasikan

elemen-elemen tersebut untuk menyokong tujuan politik mereka dalam komunitas, namun pada waktu lain, mereka akan menjaga jarak dengan organisasi-organisasi supra lokal jika hal itu justru akan memudahkan mereka mencapai tujuan. Mereka menyeimbangkan baik elemen tradisional maupun modern dalam memberi sedikit kebebasan dan sekaligus kontrol mereka terhadap *ata*.

Para elite lokal sangat lihai dalam merancang strategi untuk membangun relasi dengan pihak luar dan untuk bekerja sama dengan aparat pemerintah. Meskipun begitu, terkadang dalam kompetisi yang sengit, persoalan sederhana akan memancing pihak-pihak yang bertikai untuk mencuri, melukai, atau membunuh hewan rival mereka. Selama ini, konfrontasi digunakan sebagai cara untuk mengekspresikan ketidaksetujuan terhadap kebijakan pemerintah. Dalam banyak kasus, kehadiran organisasi-organisasi supra lokal justru memperkuat kedudukan para elite lokal. Sebagaimana yang dinyatakan Keane (1997a, h. 40–41), struktur pemerintahan yang sangat terpusat berkontribusi dalam terbentuknya otonomi politik lokal.

Secara umum, meskipun terdapat perbedaan di antara kaum *maramba* dalam hal pengaruh politik, kepemilikan terhadap peralatan-peralatan modern, kontrol terhadap tanah dan hewan, dan preseden dalam hal garis keturunan sebagai sebuah kelompok, mereka mempertahankan kekuatan dan otoritas untuk menjaga posisi mereka dalam komunitas yang terstratifikasi secara sosial.¹⁶² Sejak kemerdekaan Indonesia, banyak organisasi supra lokal yang telah mendukung kekuatan kaum *maramba*. Kekuatan tidak hanya didasarkan pada sumber daya tradisional, namun juga modern termasuk dukungan dari organisasi-organisasi supra lokal. Sebagai

¹⁶² Menurut Weber, signifikansi utama dari kelas-kelas yang memiliki privilese positif terhadap properti ada pada hal-hal berikut: (i) anggotanya mungkin mampu memonopoli pembelian barang-barang kebutuhan berharga tinggi, (ii) mereka mungkin mengendalikan kesempatan untuk mengambil kebijakan monopoli yang sistematis dalam penjualan barang-barang ekonomi, (iii) mereka mungkin memonopoli kesempatan untuk mengakumulasi properti melalui surplus-surplus yang tidak dikonsumsi, (iv) mereka mungkin memonopoli kesempatan untuk mengakumulasi kapital dengan menabung, lihat Eldridge (1971, h. 87).

“penjaga gerbang” desa, mereka memiliki akses lebih besar terhadap program pembangunan dan manipulasi terhadap sertifikat kepemilikan tanah. Dengan kekuatan dan properti di tangan, kaum *maramba* bernegosiasi untuk mengamankan martabat mereka.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 6

MEREKA YANG DITINGGALKAN: NASIB DAN GERAK-GERIK KAUM ATA

Suatu pagi, Jera dimarahi tuannya karena ketiduran. Saat itu ia seharusnya sudah bekerja di sawah, namun teman-temannya lupa membangunkannya. Sang tuan mengamuk menghampiri kamarnya sambil mengomel dan mengacungkan tongkat rotan untuk memukulnya. Jera sudah biasa ditegur atau diomeli oleh tuannya, namun ia belum pernah dipukul. Untungnya, sang ibu membangunkan Jera sehingga ia bisa melarikan diri. Ia pun memutuskan untuk tinggal di rumah neneknya di kampung dekat padang terbuka selama sepuluh hari sebelum pulang ke rumah tuannya. Ia berharap sang tuan sudah cukup tenang pada saat kembali sehingga ia tidak akan dipukul lagi. Seminggu setelah peristiwa tersebut, beberapa tanaman labu di kebun milik tuannya tercerabut dan hilang serta sebagian tanaman labu yang lain dirusak orang. Tak ada yang tahu siapa yang memanen dan merusak tanaman labu tersebut. Beberapa orang *ata* berspekulasi bahwa pelakunya adalah rival sang tuan. Namun lainnya bertanya-tanya, “Kenapa mereka hanya mengambil dan merusak tanaman labu, tetapi tidak melukai atau membunuh hewan di padang sebagaimana biasanya terjadi ketika ada konflik antar-*maramba*?” Akhirnya, setelah kejadian itu tak lagi menjadi topik hangat, Jera mengaku pada teman-temannya bahwa dialah yang memanen dan merusak sebagian tanaman labu tersebut. Meskipun teman-teman Jera sendiri yang menanam labu-labu itu, mereka ti-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dak marah. Beberapa di antara mereka hanya tersenyum, sementara sebagian lainnya menyetujui tindakan Jera. Semuanya berjanji untuk menjaga rahasia Jera.

Cerita Jera mendeskripsikan sebuah respons dari seorang yang diposisikan sebagai *ata* terhadap tuannya. Jera dapat menghindari pemukulan dengan cara melarikan diri sementara waktu—namun kemudian ia kembali ke rumah tuannya. Terkadang, kaum *ata* dapat melarikan diri atau melawan otoritas tuannya selama beberapa waktu, namun mereka sulit untuk dapat melepaskan diri dari ikatan *ata-maramba* yang telah tertanam kuat secara ideologis dalam tradisi lisan, sejarah lisan, afiliasi perkawinan, kewajiban timbal balik, dan norma-norma sosial untuk menjaga penerusan relasi-relasi tersebut (dalam konteks perlawanan simbolis kaum lemah [Scott, 1985]). Meskipun sang *ata* berupaya untuk membangun strategi perlawanan, jarang sekali mereka berhasil mencapai tujuan sebab mereka berhadapan dengan beragam kontrol yang memaksa mereka untuk menerima otoritas kaum *maramba*. Sebagai sebuah kelompok yang memiliki kesempatan yang kecil untuk mengontrol kapital sosioekonomi, mereka kurang dalam hal kekuatan dan pilihan untuk memutuskan hubungan dengan tuannya. Mereka terjebak dalam sebuah sistem yang membuat mereka hampir bergantung secara vertikal pada tuan yang kaya dan berkuasa.

Setelah mendiskusikan para elite lokal pada bab sebelumnya, pada bab ini fokus akan diarahkan pada kaum *ata* di Kamutuk. Meskipun isu-isu mengenai desentralisasi dan otonomi telah bermunculan akhir-akhir ini, kaum *ata* masih mengikuti dan mematuhi otoritas para elite. Meskipun demikian, terkadang mereka mampu membangun strategi tandingan untuk menghadapi tekanan. Lalu bagaimana kondisi yang memungkinkan pemberontakan dan bagaimana mereka melawan?

A. Ketergantungan Vertikal: Ideologi dan Realitas

Dalam menjustifikasi keberadaan *ata*, sebagian masyarakat Sumba berfokus pada relasi yang sangat dekat antara *ata* dan tuannya. Sebagaimana disebutkan dalam Bab V, tradisi oral mengklaim bahwa

pendatang pertama di Sumba telah mengendalikan *ata* ketika mereka tiba di pulau tersebut. Para *ata* yang terkait secara sejarah dengan klan digolongkan sebagai “*ata* asli atau keturunan dari dahulu” (*ata memangu*) atau dalam terminologi Kapita, “*ata* pusaka” (*ata ndai*) (Kapita, 1976a, h. 48).¹⁶³ *Ata memangu* atau *ata ndai* berbeda dari *ata bidi* atau “*ata* baru”.¹⁶⁴ *Ata memangu* atau *ata ndai* dianggap sebagai *ata* tingkat paling tinggi (*ata bokulu*). *Ata* perempuan dari golongan *ata bokulu* ini dapat dipindahtangankan kepada klan lain hanya jika mereka menemani seorang pengantin perempuan dari klan tuannya sebagai pembawa kantong sirih dan pinang bagi sang pengantin perempuan (Hoskins, 1993a, h. 47). *Ata* perempuan yang menemani perempuan ningrat dalam pertukaran perkawinan disebut sebagai “*ata bawaan*” (*ata ngandi*).¹⁶⁵ *Ata bidi* atau “*ata* baru” merupakan *ata* tingkat rendah (*ata kudu*). *Ata* perempuan dari golongan *ata kudu* ini bisa dipindahtangankan kepada klan lain melalui kesepakatan dalam pertukaran resiprokal antara tuannya yang lama dengan yang baru. Tuannya yang lama diposisikan sebagai klan pemberi-perempuan di hadapan klan tuannya yang baru dan akan menerima sejumlah hewan sebagai bentuk “pembayaran maskawin” atau *belis*. Perlu dicatat bahwa *ata* laki-laki dari kedua tingkat penggolongan *ata* tersebut tidak dipindahtangankan seperti halnya *ata* perempuan.

Melalui konstruksi cerita-cerita dari masa lalu, orang Sumba menjelaskan pentingnya *ata memangu* atau *ata ndai*. Dahulunya, para *ata* menemani tuannya ke mana-mana membawa kantong

¹⁶³ *Ata memangu* atau *ata ndai* merujuk pada kaum *ata* yang dapat menelusuri garis keturunannya sampai pada *ata* dari leluhur tuannya ketika mereka tiba di Sumba.

¹⁶⁴ Hoskins menjelaskan bahwa terdapat dua jenis budak di Sumba: budak yang mewariskan statusnya atau mereka yang kurang lebih terikat secara permanen pada satu rumah khusus (“budak asli”) dan budak yang merupakan tangkapan perang antarsuku atau yang baru saja dibeli (“budak belian”), lihat Hoskins (2004, h. 96).

¹⁶⁵ *Ata ngandi*, *ata* perempuan yang menemani seorang perempuan ningrat dalam pertukaran perkawinan yang pada gilirannya akan menikah dengan *ata memangu* dari klan pengambil-perempuan. Perkawinan tersebut tidak perlu pembayaran maskawin (*belis*) lagi karena pembayaran maskawin untuk dirinya sudah menjadi bagian tak terpisahkan dengan pembayaran maskawin tuannya. Secara normatif, perempuan Sumba tidak bisa di-*belis* dua kali.

sirih dan pinang yang menyimbolkan kedekatan relasi budak-tuan. Pada waktu yang sama, kehadiran *ata* memberikan legitimasi status dari *maramba*. Hubungan dekat antara tuan dan budak tersebut direfleksikan pada penggunaan sebuah nama alternatif di mana sang tuan mengambil nama dari *ata memangu*-nya, misalnya “Tuan dari X” (*Umbuna/Rambuna i X*) (Tunggul, 2001, h. 43).¹⁶⁶ Dengan mengganti namanya dengan nama sang *ata*, sang *maramba* tidak hanya menyimbolkan hubungan dekat dengan *ata* mereka, namun juga mempertajam perbedaan dalam status dan kekuasaan. Keane menyatakan bahwa formulasi *Umbuna/Rambuna i X* tidak hanya menyembunyikan nama *maramba*, namun secara dramatis menunjukkan ketidakhadirannya (Keane, 1997a, h. 63).

Ata memangu atau *ata ndai* lebih merepresentasikan legitimasi ritual atas kekuasaan ketimbang komoditas ekonomi. Mereka menjalankan fungsi khusus dalam upacara-upacara penguburan tuannya, misalnya sepasang atau lebih *ata* yang mengenakan pakaian tradisional mewah dan ornamen-ornamen emas yang menjaga jenazah selama masa berkabung (*papanggangu*). Menurut keyakinan agama lokal, dunia setelah kematian sama dengan dunia sekarang di mana orang-orang menempati kedudukan yang sama dengan yang mereka tempati di dunia yang sekarang. Dikatakan juga bahwa pada masa lalu, para *papanggangu* bersedia untuk dikuburkan bersama tuannya untuk menemani jiwa sang tuan dan membawakan kantong sirih mereka di kehidupan selanjutnya.

Peran para *ata bidi* lebih untuk memenuhi tugas-tugas ekonomi ketimbang yang bersifat ritual. Seorang *ata* perempuan sering kali dimanfaatkan oleh tuannya untuk memperoleh keuntungan melalui kesepakatan dalam pertukaran timbal balik selama masa-masa yang sulit. Dalam konteks ini, *ata* tersebut dipertukarkan dengan sejumlah hewan dari klan kaya untuk memenuhi kebutuhan ekonomi dan ritual. Umumnya, *maramba* melepaskan *ata* mereka kepada *maramba* lain melalui pertukaran resiprokal. Seorang *maramba*

¹⁶⁶ Sejak *maramba* di Kamutuk tidak lagi menggunakan nama-nama tersebut, mereka merujuk pada cerita-cerita masa lalu atau kisah-kisah penggunaan nama-nama tersebut di daerah lain, termasuk Nggongi, *Paraingu* Kareha, dan Rindi.

mengambil posisi sebagai klan pemberi-perempuan, sementara yang lain menjadi klan pengambil-perempuan. Ritual pertukaran tersebut memungkinkan kedua belah pihak untuk menjaga status dan posisi mereka dalam masyarakat. Kelompok yang satu barangkali memerlukan hewan, juga keinginan untuk memperbarui dan menegaskan kembali posisi mereka sebagai klan pemberi-perempuan, atau untuk membuat sebuah afiliasi baru dengan klan-klan yang belum memiliki hubungan afiliasi perkawinan. Kelompok yang kedua barangkali memerlukan *ata* untuk menjadi tenaga kerja, keinginan untuk menunjukkan status dan kekayaan klannya, menjalin hubungan yang lebih dekat dengan klan pengambil-perempuan, atau menjalin afiliasi baru dengan klan-klan yang dalam relasi selanjutnya diposisikan sebagai klan pemberi-perempuan.

Ketika seorang *ata* dari Kanatangu Uma Rindi (klan Kanatangu yang paling miskin) sedang sakit parah, tuannya *Umbu Pala* resah. Ia khawatir *ata*-nya akan segera meninggal. Artinya, ia harus menyediakan hewan dalam upacara penguburan *ata*-nya untuk memenuhi kewajiban dalam relasi *maramba-ata*. Namun demikian, ia tidak berasal dari klan yang kaya. Ia tidak punya satu pun kuda untuk ditikam pada upacara penguburan. Menghadapi krisis tersebut, anak *Umbu Pala*, *Umbu Hala*, menyarankan untuk menukar *ata* mereka, Yunita, kepada *Umbu Awang*, dengan sekurang-kurangnya dua ekor kuda sebagai persiapan bagi penguburan sang *ata*. *Umbu Pala* setuju dengan rencana pertukaran tersebut. *Umbu Hala* mendatangi ayah Yunita, Manggal, untuk mendiskusikan rencana tersebut dengannya. Meskipun istrinya sangat sedih atas hal tersebut, Manggal tidak berada dalam posisi untuk menolak rencana tersebut. *Umbu Hala* juga mengunjungi *Umbu Awang* untuk mengusulkan pertukaran resiprokal tersebut. Setelah negosiasi formal, *Umbu Awang* setuju untuk memberikan *Umbu Pala* dua ekor kuda untuk penguburan tersebut. *Ata Umbu Pala* meninggal bulan Desember 2002. Meskipun ia tidak kaya, *Umbu Pala* mampu membuktikan kepada publik bahwa ia mampu memenuhi tanggung jawabnya pada *ata*-nya.

Kuda dan kerbau ditikam dalam upacara penguburan sebagai kendaraan bagi jiwa orang yang telah meninggal untuk mencapai ke-

hidupan selanjutnya. Tanpa bantuan tuannya, *ata* tidak akan mampu melaksanakan upacara tersebut. Sebenarnya, upacara penguburan tersebut adalah tanggung jawab sang tuan. Maka dari itu tidak mengejutkan jika status dan martabat *maramba* yang tidak mampu menyediakan hewan dalam upacara penguburan *ata* dipertanyakan oleh publik.

Bentuk perbudakan seperti ini mengimplikasikan kewajiban di pihak sang tuan untuk membantu budaknya mencari jodoh dan rumah, membayar maskawin pengantin perempuan, mengurus penguburan, dan (pada masa kolonial) pajaknya, serta menyediakan pakaian dan makanan (Hoskins, 1997a, h. 47). Sebaliknya, para *ata* memiliki kewajiban untuk menghargai tuannya dengan merepresentasikan dan menyokong status sosial mereka, melaksanakan kewajiban-kewajiban ritual dan upacara, serta bekerja di rumah dan padang. Keane (1997a, h. 60) menunjukkan bahwa kaum *ata* yang ditandai oleh kurangnya kemuliaan, terikat dengan tuannya melalui ikatan ketergantungan material, sementara tuannya pada gilirannya terikat dengan para *ata* melalui kemuliaan. Ada beragam pendapat di antara para *ata* di Kamutuk mengenai sifat tuan mereka terhadap kewajiban mereka. Beberapa *ata* merasa bahwa tuan mereka seharusnya menyediakan semua kebutuhan sehari-hari, biaya perkawinan, dan upacara penguburan; sementara sebagian yang lain merasa bahwa tuan mereka pada dasarnya hanya berkewajiban menanggung urusan adat mereka, terutama untuk mengurus perkawinan dan penguburan mereka. Sebagian lainnya mengklaim, meskipun tuannya seharusnya menyediakan kebutuhan sehari-hari dan ritual, kewajiban-kewajiban tersebut terkadang tidak dipenuhi.

Oleh karena relasi sosial dasar dikonstruksi melalui kepemilikan hewan, dalam membayar maskawin dan mengurus penguburan para *ata* tergantung pada kekayaan sang *maramba*. *Maramba* kaya yang memiliki banyak *ata* perempuan mendapatkan pengikut-pengikut baru berupa suami *ata* yang kawin masuk tanpa membayar harga pengantin-perempuan atau maskawin lagi.¹⁶⁷ Para pengikut baru

¹⁶⁷ Klan-klan kaya yang mendapatkan banyak *ata* perempuan melalui pertukaran resiprokal pada akhirnya juga mendapatkan subordinat laki-laki yang baru. Ritual

tersebut menjadi terikat dalam kewajiban dan tugas dalam keluarga dan klan tuan barunya. Mereka tidak memiliki hak penuh atas istri dan anak-anak hasil perkawinannya karena hak atas istri dan anak-anaknya tersebut berada pada kaum *maramba*. Jika mereka memutuskan relasi dengan tuannya, mereka tidak bisa membawa serta istri dan anak-anak hasil perkawinannya. Kondisi seperti ini menyediakan kesempatan yang kecil bagi para *ata* untuk melarikan diri dari pertalian mereka dengan *maramba* kaya. Kegagalan ekonomi adalah sebuah jebakan bagi penerusan perbudakan. Para *ata* terlibat utang berkelanjutan kepada tuannya karena sulit memutus ikatan agar tidak bersandar pada tuannya dalam pembayaran maskawin maupun upacara penguburan.

Mereka yang terlahir pada tingkatan tinggi dalam sistem stratifikasi sosial secara ketat mempertahankan integritas dari garis keturunannya dengan cara menikahi orang dari peringkat yang sama. Jumlah pembayaran maskawin pengantin perempuan ditentukan sesuai dengan tingkatan sosial, di mana tingkat sosial tinggi mensyaratkan harga yang tinggi dan tingkat rendah mensyaratkan harga yang lebih rendah. Nilai perempuan dihitung melalui pembayaran maskawin pengantin perempuannya (Hoskins, 1998, h. 59).

Meskipun perkawinan umumnya dibatasi berdasarkan tingkatan sosial seseorang, perkawinan antara orang-orang dari tingkatan sosial yang berbeda tetap terjadi dan mereka yang terlibat harus menerima konsekuensinya. Sebagaimana disinggung dalam Bab V, ketika *Umbu* Petrus menikahi istri ketiganya, yang merupakan seorang *ata*, ia harus menerima kenyataan bahwa anak-anak hasil perkawinan tersebut akan menghadapi kesulitan-kesulitan dalam menemukan pasangan yang cocok dengan posisi ayah mereka.

pertukaran dalam mengambil *ata* perempuan dianggap setara dengan membayar harga pengantin perempuan atau maskawin. Sejak maskawin hanya dibayarkan sekali untuk setiap perempuan (dan telah dibayar dalam ritual pertukaran), laki-laki yang menikahinya tidak lagi membayar maskawin, namun ia harus melepaskan keanggotaan dalam klannya sendiri dan menjadi seorang anggota dari klan tuan dari pengantin perempuan.

Ketika Kesa, seorang yang berasal dari golongan *kabihu*, menikahi seorang *ata* dari rumah *Umbu Djangga*, ia menjadi subordinat *Umbu Djangga*.

Saat ia bekerja sebagai buruh pengaspalan jalan di daerah Mangili sekitar tahun 1994, Kesa jatuh cinta pada seorang *ata* dari rumah *Umbu Djangga*. Ketika ia menikahinya, ia harus melakukan kewajiban-kewajiban sebagai seorang *ata*. Selama bertahun-tahun ia tinggal sebagai *ata* dalam keluarga tersebut. Sayangnya, ketika anak laki-lakinya berumur enam tahun istrinya meninggal karena sakit parah. Tak lama setelah kematian istrinya, Kesa memutuskan untuk mencari pekerjaan di Waingapu. Tuannya mengizinkannya untuk pergi karena ia tidak memiliki alasan apa pun untuk menahan kepergian Kesa sebab ia tidak terikat pada tuannya dalam pertalian utang material ataupun pertalian keturunan. Meskipun demikian, Kesa dilarang untuk membawa anak laki-lakinya, sebab ia menikahi *ata Umbu Djangga* tanpa harus membayar maskawin (kawin masuk). Meskipun ia sedih, ia menerima keputusan tersebut dan pergi ke Waingapu. Ia menceritakan bahwa saat-saat paling sulit dalam hidupnya adalah ketika ia harus menjalankan kewajiban-kewajiban sebagai seorang *ata* dan ketika ia harus meninggalkan anak laki-lakinya. Setiap kali ia mengunjungi anaknya, ia harus melakukan kewajiban-kewajiban dalam keluarga *Umbu Djangga*. Ia harus menerima situasi tersebut sebagai sebuah konsekuensi dari perkawinannya dengan seorang *ata* perempuan tanpa membayar maskawin. Kegagalan ekonomi karena perselisihan keluarga saat itu telah mendorongnya untuk meninggalkan keluarganya dan memutuskan untuk mencari kerja sebagai seorang buruh pada proyek pengaspalan jalan, para saudara laki-lakinya mengabaikannya. Dikatakan bahwa saudara-saudara laki-laki Kesa tidak mampu melindungi dan menjaga garis keturunan anggota klannya.

Wilfred Lete, seorang yang berasal dari Sumba Barat memiliki pengalaman yang serupa dengan Kesa. Setelah ia menikahi seorang *ata* perempuan dari rumah *Umbu Pranggi* tanpa membayar maskawin (kawin masuk), ia menjadi bagian dari rumah tangga *Umbu Pranggi*.

Ketika ia memutuskan untuk menikah, Wilfred Lete sadar atas konsekuensi dari menikahi seorang *ata*. Ia bergantung pada kebaikan tuannya untuk membantu keluarganya. Ia bekerja di sawah dan sesekali menggembala sapi untuk tuannya. Terkadang, selama masa-masa sulit, tuannya menyediakan makanan untuk keluarganya. Karena tergantung pada tuannya, ia jarang memiliki kebebasan untuk mengurus aktivitas-aktivitas perekonomiannya sendiri untuk menyokong istri dan dua orang anaknya. Mereka sering kali hanya makan nasi dan jarang mengonsumsi sayuran, telur, ikan, atau daging. Ia menerima kondisi tersebut sebagai konsekuensi dari kehidupan sebagai seorang *ata* dan sebagai gantinya mengharapkan bantuan dari tuannya dalam memenuhi kebutuhan sehari-harinya, juga mengurus maskawin ketika anak-anaknya besar nanti.

Kesa dan Wilfred Lete menempatkan keluarganya dalam ikatan material dengan tuannya. Keluarga mereka menjadi budak yang terikat karena Kesa dan Wilfred Lete memiliki utang maskawin pada tuan istri mereka yang tidak dapat mereka bayar (Hoskins, 2004, h. 97). Hal ini berarti bahwa keluarga mereka dipaksa untuk menerima otoritas dari para pemimpin klan istrinya dan ideologi yang tertanam dalam kepala mereka. Meskipun Kesa dan Wilfred Lete diizinkan untuk memutuskan relasi dengan tuannya dengan pindah ke tempat lain, istri dan anak-anak mereka tidak diperbolehkan ikut pindah sebab istri mereka memiliki utang yang berkelanjutan yang dibuat selama bergenerasi-generasi dengan tuannya. Setelah kematian istrinya, Kesa memutuskan untuk pergi tanpa anak laki-lakinya, sementara Wilfred Lete memilih untuk tinggal bersama keluarganya dan menjalani hidup sebagai seorang *ata*.

Umumnya, kebutuhan sehari-hari *ata* hanya terdiri dari nasi dan terkadang sayuran tanpa daging atau ikan. Bahkan, *maramba* kaya sering kali makan dengan menu sangat sederhana. Meskipun demikian, ketika mereka menerima tamu khusus atau mensponsori pesta dan upacara adat, mereka harus menghadirkan daging. Omongan publik apa pun mengenai pelayanan yang tidak layak pada tamu akan menjadi sesuatu yang sangat memermalukan.

Sejak *ata* merepresentasikan tuannya, apa pun tindakan mereka harus mencerminkan dan menjaga martabat dan wibawa tuannya.

Saya terjebak dilema mengenai apakah saya harus menunggu makanan rampung dimasak atau minta diri untuk pergi ketika saya menyadari bahwa istri Runga, seorang *ata*, telah memotong seekor ayam untuk dihidangkan kepada saya untuk makan malam ketika saya pertama kali singgah ke rumahnya. Saya mengetahui kondisi ekonomi keluarga tersebut. Saya merasa bahwa menerima ajakan makan malam bersama akan menjadi sebuah beban ekonomi bagi mereka. Namun begitu, menolak ajakan tersebut akan menjadi sesuatu yang tidak sopan. Saya mengunjungi Runga sebab saya ingin memperkenalkan diri sebagai tetangga barunya. Namun, saya kemudian terpaksa menerima ajakan untuk makan malam di rumahnya. Runga berkata bahwa ia harus menghidangkan makanan yang layak untuk saya, meskipun ia miskin.

Kemampuan Runga sebagai tuan rumah bukan hanya cerminan bagi kemampuan dirinya sendiri, namun juga tuannya. Mengurbankan seekor ayam tidak hanya merupakan sebuah tanda menghargai tamu, namun juga leluhur dan arwah-arwah di rumah itu (Renard-Clamagirand, 1992, h. 1). Bagaimana Runga melayani tamu dengan layak juga adalah sebuah refleksi terhadap tuannya. Sambutan yang tidak baik atas tamu terefleksi secara negatif baik bagi sang tuan rumah maupun tuannya.

Naha berkata bahwa kehidupan sebagai seorang *ata* sangat sulit. Ia bangun lebih awal setiap pagi untuk memasak bagi tuannya dan *ata* lain. Ia punya banyak tugas meliputi bekerja di sawah, memberi makan babi, kambing, dan ayam; menenun dan mengambil air dari sungai.¹⁶⁸ Sekitar tujuh tahun yang lalu, tuan sebelumnya “memberikan” kepada tuannya yang sekarang melalui pertukaran resiprokal yang bertujuan untuk mempererat hubungan mereka. Ia ditukar dengan empat ekor kuda dan empat *mamuli*. Orangtuanya tak kuasa menolak keputusan tuannya untuk memberikan anak gadisnya

¹⁶⁸ Umumnya, memasak, memberi makan hewan (hewan kecil), menenun, menjaga anak-anak, dan mengambil air dari sungai adalah tugas-tugas para perempuan.

pada *maramba* lain. Mereka tidak hanya memiliki daftar utang yang panjang pada tuannya karena maskawin yang telah dibayar tuannya, namun juga mengharapkan bantuan sang tuan dalam mendapatkan istri sekaligus membayar maskawin kepada klan pengantin perempuan yang akan dinikahi anak laki-laknya kelak. Naha tak kuasa menolak dan harus menerima nasibnya sebagai seorang *ata* perempuan.

Mengambil *ata* perempuan melalui pertukaran resiprokal antara klan pemberi-perempuan dan pengambil-perempuan relatif umum dilakukan di Sumba Timur. Ketika telah terjadi suatu kesepakatan dalam negosiasi tentang jumlah hewan (semacam “maskawin”) yang akan dibayarkan oleh pihak pengambil-perempuan kepada pemberi-perempuan, maka *ata* perempuan tersebut dibawa ke lingkungan klannya yang baru. Saat kedatangannya di rumah baru, *ata bidi* harus beradaptasi dengan lingkungan barunya, tuan barunya, dan rekan-rekan sesama *ata*. Jika ia cantik (*manandangu*), banyak *maramba* dan *ata* laki-laki yang mungkin akan tertarik padanya dan barangkali bisa terjadi “relasi-relasi asmara tersembunyi” antara *ata* perempuan tersebut dengan laki-laki yang tertarik kepadanya. Pihak-pihak yang terlibat dalam “hubungan rahasia” itu akan tetap aman, sepanjang tidak ada penyelesaian adat yang dituntut. Dalam banyak kasus, para *ata* memilih untuk pura-pura tak tahu mengenai “relasi-relasi rahasia” tersebut. Mereka biasanya takut untuk menyingkap hubungan tersebut kepada publik jika hal itu melibatkan *maramba*.¹⁶⁹

Naha memiliki beban yang berlipat-lipat sebagai konsekuensi dari posisinya dalam sistem sosial terstratifikasi dan sebagai seorang *ata* perempuan. Ia dipaksa untuk “menerima” beberapa orang *maramba* dan *ata* laki-laki lain ketika mereka datang ke kamarnya pada malam hari. Ia sesekali diberikan uang (uang sabun). Meskipun

¹⁶⁹ Orang-orang mengklaim bahwa di masa lalu ketika kaum *ata* ketahuan terlibat “hubungan asmara tersembunyi,” mereka akan dibunuh sebagai hukuman atas perbuatan tersebut. Hukuman seperti itu tak lagi diterapkan pada saat ini. Para *ata* terkadang menerima hukuman fisik dan denda adat, sedangkan para *maramba* pun akan menerima sanksi sosial dan denda adat.

ia belum pernah menikah, ia memiliki tiga orang anak. Beberapa orang *ata* menduga bahwa tuannya tidak akan mencarikan suami untuknya sebab tuannya itu akan cemburu pada pasangannya tersebut. Banyak *ata* yang takut untuk menikahinya. Ia hanya bisa menerima situasinya sebagai seorang *ata* perempuan.

Sebagai pekerja yang tak dibayar, *ata* perempuan bergantung pada kebaikan dan kemurahan tuannya. Mereka rentan dilecehkan oleh anggota keluarga yang laki-laki dan keturunan yang dihasilkan dari relasi-relasi tersebut menambah cadangan pekerja anak-anak (Betke & Ritonga, 2002, h. 18). Seorang *ata* perempuan terkadang bisa juga memanfaatkan “hubungan rahasia” dengan tuannya untuk mengambil keuntungan, misalnya berupa hak-hak dan uang ekstra.

Ketika merujuk seorang *ata*, orang Sumba cenderung untuk mengidentifikasi mereka dengan tuannya, misalnya seorang *ata* diidentifikasi sebagai “seorang *ata* dari *Umbu X*” atau “seorang *ata* dari *Umbu Y*.” Terkadang, menunjukkan jari kelingking menyimbolkan seseorang dari tingkatan sosial bawah, sementara menunjukkan ibu jari merujuk pada seorang *maramba* yang sangat dihargai.¹⁷⁰

Nama-nama dan sebutan ini mencerminkan sebuah relasi dominasi yang secara simultan juga bersifat resiprokal. Hoskins menyatakan bahwa penyebutan *ata* sebagai orang yang telantar, telantar dari “rumah” oleh utang atau dari wilayahnya karena ditangkap, dinegasikan dalam bentuk perbudakan paling terhormat, di mana *ata* secara menyeluruh dimasukkan ke dalam identitas ningrat sampai-sampai mereka memperoleh semacam cipratan kenengratan (Hoskins, 2004, h. 104).

¹⁷⁰ Jempol menandakan “ibu jari.” Sementara, adalah umum di Indonesia untuk mendapati bahwa jempol dan jari-jari lainnya dianggap sebagai “ibu” dan “anak,” orang-orang di daerah Rindi di Sumba Timur tidak demikian. Meskipun masyarakat di Rindi tidak memiliki ekspresi yang secara kolektif merujuk pada jari-jari lain selain jempol, mereka menggunakan istilah “ibu” dan “anak” dalam sebuah angka dari konteks-konteks lain untuk membedakan objek-objek besar dan kecil (atau superior dan inferior, mayor dan minor) atau yang sama atau jenis yang sama, lihat Forth (1982, h. 232).

Contoh-contoh berikut mengilustrasikan klaim-klaim publik yang eksplisit mengenai status dan posisi seorang *maramba* dengan memamerkan *ata* yang melayaninya dan yang berkontribusi dalam status sosialnya.

Ketika saya diundang untuk bergabung bersama *Umbu Landu* dan kelompoknya untuk menghadiri upacara penguburan keluarganya di Melolo,¹⁷¹ saya menyaksikan aspek lain dari bagaimana *ata* menyokong pengaruh tuan-tuannya dalam upacara-upacara adat. Tamu-tamu yang diundang datang berkelompok membawa hadiah yang sesuai dengan relasinya dengan sang tuan rumah, entah pengambil-perempuan atau pemberi-perempuan. Kedatangan salah seorang tamu, Kepala Desa Handang, ditunggu dengan antusias. Para kerabat berspekulasi mengenai jumlah hewan yang ia bawa sebagai hadiah pertukaran resiprokal dan seberapa besar rombongannya, sebab ia bukan hanya menikahi dua orang anak perempuan sang tuan rumah, namun juga dianggap sebagai *maramba* tingkat tinggi. Ketika ia datang, rombongannya yang sejumlah 56 orang termasuk empat orang istrinya dan *ata* membentuk sebuah garis panjang yang bergerak perlahan mendekati rumah duka.

Sementara kaum *ata* adalah subordinat yang dikontrol oleh tuannya secara terus-menerus selama beberapa generasi, perbudakan di Kamutuk dibangun dalam sebuah relasi yang mutual antara *maramba* dan *ata*. Relasi resiprokal tersebut terdiri dari kewajiban untuk memberi, menerima, dan membalas pemberian (Mauss, 1954). Individu dan keluarga yang terlibat dalam relasi-relasi tersebut masuk ke dalam dunia pertukaran resiprokal yang berlangsung terus-menerus selama beberapa generasi. Kaum *ata* terikat pada tuannya bukan hanya dengan pertalian ketergantungan material, namun juga diikat oleh ketergantungan ideologis yang dirancang untuk menjaga penerusan relasi-relasi tersebut.

¹⁷¹ Dalam kasus ini, jenazah telah disimpan selama dua tahun dalam sebuah ruang khusus dalam rumah adat. Karena upacara penguburan mengharuskan terjadinya penyelesaian dari perselisihan-perselisihan dalam keluarga atau klan-klan yang terafiliasi dalam hubungan perkawinan, upacara tersebut ditunda sampai semua perselisihan diselesaikan.

Para *ata* tergantung dan terikat dengan tuannya, namun kondisi ini relatif diterima secara wajar tanpa mempertanyakan apa pun. Nggaba tidak pernah menduga bahwa ia bisa mengirim anaknya ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Ia merasa bahwa kehidupan sebagai *ata* tidak mensyaratkan pendidikan tinggi. Ia berkata, “Bahkan, jika kami berpendidikan tinggi, kami masih tetap saja akan diharuskan menerima otoritas para *maramba*. Kami terlahir sebagai *ata*, kami akan meninggal sebagai *ata*.” Sebagai anak seorang “*ata* bawaan,” ia mengizinkan anak perempuannya untuk diberikan kepada klan lain ketika anak perempuannya itu menemani anak perempuan tuannya dalam pertukaran perkawinan. Kaum *ata* menyadari sepenuhnya posisi, kewajiban, tugas, dan aksi mereka yang berkaitan dengan tuannya. Banyak di antara mereka yang mengklaim bahwa mereka bangga menjadi *ata* dari tuannya (Makambombu, 2001, h. 63).

Perbudakan berfungsi untuk menerjemahkan relasi dominasi ekonomi ke dalam klaim-klaim sosial, namun hal tersebut selama ini selalu dihantui oleh ancaman kelicikan (Hoskins, 2004, h. 106). Kaum *ata* dibingkai di dalam proses-proses transformasi sosial yang berada di bawah arahan kepentingan-kepentingan *maramba*. Sebagai *ata*, mereka harus menghargai dan mendukung tuannya. Sebagian *ata* rela mengontribusikan kuda atau babinya untuk pesta-pesta atau upacara-upacara yang diselenggarakan oleh tuannya. Dengan mengonstruksi relasi *ata-maramba* kembali dalam norma, kaum *ata* telah menerima dominasi dari para elite lokal secara sukarela. Para *maramba* sering kali menunjukkan kemarahannya dalam rangka menegaskan posisinya sebagai pemegang kekuasaan dalam komunitas (Kuipers, 1998, h. 48). Umumnya para elite lokal mengontrol *ata* mereka melalui otoritas internal, namun mereka terkadang memilih ekspresi-ekspresi dari kekuatan eksternal untuk menegaskan status mereka.

Para elite lokal memanfaatkan isu-isu terkini tentang desentralisasi dan otonomi untuk memperkuat posisinya.¹⁷² Isu-isu tersebut

¹⁷² Para elite belum pernah menominasikan seorang *ata* pun sebagai kandidat badan perwakilan desa (BPD). Sama halnya, sejak saat itu tidak ada seorang *ata* pun yang

menciptakan kesempatan-kesempatan bagi para elite lokal untuk menjaga batas-batas sosial yang berlaku. Para *ata* yang kekurangan kekuatan dan sumber daya memiliki akses yang terbatas terhadap institusi-institusi modern. Meskipun para *maramba* sering kali mengklaim bahwa *ata* mereka bebas untuk terlibat dalam institusi-institusi tersebut, mereka terlibat sekadarnya—kalau pun mereka bisa. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Kadu, “Sebenarnya saya punya uang untuk membeli parabola, tetapi saya belum membelinya. Itu akan terlalu berisiko bagi saya. Para *maramba* akan menuduh saya arogan. Mereka akan berkata bahwa saya tidak lagi menghargai mereka. Saya tidak ingin membahayakan hubungan saya dengan mereka.” Para *ata* barangkali bisa bermimpi tentang kehidupan tanpa tuan, namun utang-utang selama beberapa generasi yang dibuat oleh keluarganya telah secara efektif mengurangi kemungkinan untuk melepaskan diri dari relasi *maramba-ata*. Meskipun tahu bahwa mereka hidup dalam dunia Indonesia yang modern dan telah memeluk salah satu dari agama Samawi yang mendukung kesamaan hak antarmanusia, mereka memilih untuk tetap berada dalam ikatan dengan tuannya.

Sebagaimana disinggung dalam Bab V, para elite lokal juga memperkuat otoritas mereka dengan melibatkan diri dalam birokrasi pemerintahan, lembaga-lembaga keagamaan, dan organisasi modern lainnya. Mereka mereproduksi dan memperkuat otoritas mereka dengan memanipulasi modernisasi menjadi keuntungan bagi mereka. Ideologi-ideologi tradisional telah terbukti cukup ampuh untuk menginkorporasi ideologi-ideologi supra-lokal, yakni negara dan agama untuk mendukung dan memperkuat posisi para elite lokal sebagai pemegang kekuatan dalam komunitas.

Ideologi di balik relasi *maramba-ata* berfungsi sebagai kerangka simbolik. Sebagai sebuah sistem budaya, ideologi menyediakan yang paling menyolok, peta-peta dari realitas sosial yang problematik dan matriks untuk menciptakan kesadaran kolektif (Geertz, 1973, h.

telah dipilih sebagai anggota dari BPD dalam pemilihan perwakilan BPD yang dilakukan pada 1 Oktober 2002.

220). Hal tersebut menyediakan kerangka untuk memahami dunia dan secara bersamaan untuk menggapai tujuan hidup.¹⁷³

Ideologi di balik relasi-relasi tersebut menyediakan sebuah sistem bagi *ata* untuk meneruskan kehidupan yang bergantung pada tuannya. Memutuskan hubungan tersebut tidak merepresentasikan cara yang lebih bijaksana, lebih praktis, atau lebih menguntungkan untuk meraih tujuan hidup mereka. Relasi-relasi resiprokal bukan berarti bahwa pertukaran hadiah, tanggung jawab, dan kewajiban, seimbang sebagaimana dalam sistem pasar. Relasi-relasi tersebut dikonstruksi dalam pemahaman tentang sifat yang tidak seimbang dari pertukaran yang terkait dengan posisi tawar mereka masing-masing. Para *ata* harus menerima otoritas dari kaum *maramba* yang tetap menjadi pemegang kekuasaan dalam komunitas. Selama para *maramba* memenuhi kewajiban mereka sebagai patron, para *ata* menghargai otoritas mereka. Namun, jika *maramba* tidak memenuhi kewajiban mereka sebagaimana seharusnya, para *ata* dapat saja menggunakan taktik tertentu untuk mengingatkan mereka akan kewajibannya.

B. Aksi-Aksi Resistansi

Terkadang, tidak semua pihak dalam kelompok non-dominan menerima suatu konsensus, sebab konsensus tersebut hanya memarjinalisasi mereka (Scott, 1985). “Jika di balik topeng kesesuaian perilaku yang dipaksakan oleh para elite kita menemukan aksi-aksi resistansi yang tak terhitung jumlahnya dan dilakukan secara anonim maka kita juga akan menemukan di balik topeng keberpihakan simbolik dan ritual, aksi resistansi ideologis yang tak terhingga jumlahnya” (Scott, 1985, h. 304). Tidak semua *ata* menerima dengan rela otoritas tuannya. Mereka telah menemukan cara-cara perlawanan yang cenderung non-konfrontatif dan simbolik. Terkadang, mereka mungkin mengomunikasikan secara langsung dengan tuannya tentang per-

¹⁷³ Karena sebuah peta-jalan mentransformasikan lokasi menjadi “tempat,” terhubung oleh sejumlah rute dan terpisahkan oleh jarak-jarak yang telah diukur, dan oleh karena itu memungkinkan kita untuk menemukan jalan dari tempat kita berada ke tempat yang akan kita tuju, lihat Geertz (1973, h. 216).

lakukan yang tidak adil.¹⁷⁴ Sejak mereka kurang memiliki kekuatan dan sumber daya, komunikasi-komunikasi seperti itu belum pernah dilakukan secara kolektif (Scott, 1986, h. 22). Mereka hanya mencoba untuk mengutarakan sikap-sikap yang tidak adil dan tidak pantas dari tuannya ketimbang memutuskan relasi tuan-budak. Aksi-aksi tersebut adalah saluran komunikasi penting bagi kaum *ata*, meskipun mengekspresikan resistansi dari dominasi menyeluruh. Pada intinya ditujukan untuk menjaga relasi timbal balik mereka dengan sang tuan.

Saya sedikit terkejut ketika Mbira, seorang *ata* dari keturunan Kanatangu Uma Bara menceritakan pada saya tentang anak perempuannya yang bekerja sebagai seorang perawat di Flores. Ia telah menikah dengan seorang laki-laki dari Flores. Hal ini luar biasa sebab menurut tradisi lokal, anak perempuan Mbira semestinya menjadi bagian dari pertukaran perkawinan karena neneknya adalah seorang “*ata* bawaan.” Meskipun demikian, ia mampu melarikan diri dari ikatan *maramba-ata* tanpa keberatan apa pun dari sang tuan atau dari pemimpin klan lokal lain. Hal tersebut menjadi mungkin oleh usaha-usaha ayahnya untuk melepaskan anak-anaknya dari perbudakan yang dimulai delapan tahun yang lalu. Ketika tuannya tidak memiliki keturunan, Mbira menemukan sebuah kesempatan bagi anak-anaknya untuk melarikan diri dari utang turun-temurun kepada tuannya. Mbira dengan rela menerima situasinya sendiri, namun ia ingin melepaskan anak-anaknya dari beban hidup menjadi seorang *ata*. Ia memutuskan untuk mengirim anak-anaknya melanjutkan pendidikan jauh dari Kamutuk. Setelah bernegosiasi dengan tuannya, Mbira diizinkan untuk mengirim anak tertuanya ke Sekolah Menengah Atas (SMA) di Waingapu. Sang tuan menolak untuk membayar biaya sekolahnya. Hal ini tak menjadi halangan bagi Mbira. Setelah menyelesaikan Sekolah Menengah Atas di Waingapu, Mbira mengirimkan anak perempuannya untuk mengikuti program

¹⁷⁴ Scott menggunakan istilah “perlawanan sehari-hari” untuk strategi-strategi yang digunakan oleh kelompok-kelompok marjinal dalam menghadapi kelompok-kelompok dominan.

pelatihan perawat di sebuah rumah sakit di Flores. Ia pun kemudian tinggal di sana untuk bekerja sebagai perawat di rumah sakit tersebut.

Sayangnya, anak-anak Mbira yang lain tidak mengikuti langkah kakak perempuannya itu untuk memutus relasi *maramba-ata*. Empat orang anaknya putus sekolah dan tinggal bersamanya, sementara dua orang lagi masih belajar di sekolah dasar di Kamutuk. Terkadang Mbira merasa bahwa ia telah gagal untuk membantu anak-anaknya dalam meningkatkan taraf pendidikan. Ia menggerutu, “Sepertinya anak-anak saya yang lain tidak punya pilihan selain hidup sebagai *ata*. Mereka telah melewatkan satu kesempatan untuk melarikan diri dari perbudakan; sepertinya tidak mungkin mereka memiliki kesempatan lain. Meskipun saya memiliki pemasukan dari menenun, hewan, dan sawah dan bisa menyokong pendidikan mereka, tidak semua anak saya menanggapi dengan serius kesempatan itu.” Namun, ia bangga atas keberhasilannya dalam membantu anak perempuan tertuanya membangun kehidupan baru. Ia berkata, “Dari semua anak saya, hanya anak perempuan tertua saya yang mengikuti rencana saya. Sekarang ia hidup sebagai orang mandiri tanpa campur tangan apa pun dari seorang tuan dan tak lagi dicap sebagai seorang *ata*.”

Banyak yang mengklaim bahwa para *ata* dibebaskan dari tugas-tugas melayani tuannya ketika sang tuan meninggal dan tak ada seorang pun yang pantas untuk menggantikan sang tuan. Hal ini terjadi ketika sang tuan tak memiliki seorang anak pun dan tidak mengadopsi anak dari kerabatnya untuk melanjutkan garis keturunannya. Hal ini juga akan terjadi jika keluarga *maramba* tersebut tidak membantu memenuhi kewajiban ritual apa pun terhadap *ata* dari tuan yang telah meninggal itu. Dalam kasus ini, *ata* tersebut tidak lagi terikat pada keluarga tuannya setelah sang tuan meninggal. Meskipun demikian, hal ini hampir tidak pernah terjadi sebab banyak para pemimpin lokal yang lebih memilih untuk mengadopsi anak dari kerabatnya jika mereka tidak memiliki anak. Dalam banyak kasus, pemimpin lain dalam sebuah klan saling membantu satu sama lain dalam menjaga status dan martabat klan mereka.

Mbira merancang sebuah strategi untuk membebaskan anak-anaknya dari kehidupan sebagai *ata* ketika tuannya tidak

memiliki anak.¹⁷⁵ Meskipun anak-anak *ata* dapat dibebaskan dari relasi *maramba-ata* ketika tuannya meninggal, mereka dapat saja tetap dicap sebagai *ata* dalam relasi-relasi sosial. Mereka harus bergantung pada bantuan para elite lokal lain dikarenakan lemahnya posisi mereka. Maka, tidak mengejutkan bahwa meskipun hanya satu anak perempuannya yang mampu melepaskan diri dari sistem tersebut, Mbira sangat bangga atas keberhasilannya itu. Lepasnya anak Mbira dari sistem tersebut dan keberhasilannya untuk bekerja di sebuah rumah sakit di Flores mengguncang budaya dan hierarki lokal (Forshee, 2000, h. 16).

Para *ata* sering kali menggunjingkan perilaku-perilaku dan aksi yang tak layak dari tuan mereka, baik dalam konteks kehidupan sehari-hari maupun dalam hal adat. Biasanya, penghargaan ditunjukkan kepada satu sama lain berdasarkan posisi relatif masing-masing pihak dalam sebuah relasi. Kaum *ata* yang kurang kekuatan dan sumber daya tidak pernah mengeluarkan komentar langsung dan memprotes sang tuan. Bahkan, ketika sang tuan menceritakan hal-hal yang tidak pantas pada orang lain, mereka cenderung tetap diam, tersenyum, atau mengangguk, dan sesekali membenarkan cerita tersebut dengan mengatakan, “Apa pun yang *umbu* katakan adalah benar.” Namun, ketika mereka bertemu dengan *ata* yang lain, mereka menggunjingkan cerita tuan-tuan mereka. “Tuan kita adalah seorang yang “pandai bermain otak” (*panjulu kotuk*), ia pintar merangkai cerita-cerita yang tak benar tentang kita,” ujar Mbulu pada teman-temannya. Mateus menanggapi, “Jika kita setara dengannya, kenapa ia tidak bekerja di sawah pada siang hari seperti yang kita lakukan?” Josep berkata, “Jika itu benar, aku juga akan makan santapan enak setiap hari seperti tuan kita.” Kemudian mereka tertawa bersama dan bergurau tentang respons-respons mereka terhadap tuannya. Obrolan ringan tersebut melepaskan ketegangan yang menutupi relasi-relasi di mana mereka biasa takluk dan penurut. Dalam menjelaskan reaksi-reaksi terhadap situasi adat, Hoskins (1993b, h. 161) mendeskripsikan respons-respons di mana mereka

¹⁷⁵ Kasus seperti ini jarang terjadi. Di Kamutuk, saya hanya menemukan satu kasus, yakni tuan dari Mbira.

dapat menceritakan kejadian-kejadian dengan dibalut humor getir, terkadang meniru gerakan-gerakan hewan atau tertawa mengejek terhadap orang-orang yang berusaha untuk keluar dari kewajiban dan tanggung jawab mereka.

Ketika membicarakan kurangnya makanan, sebagian besar *ata* merujuk pada *Umbu* Habib. Ia dikenal sebagai seorang *maramba* kaya yang selalu mengontribusikan sapinya untuk klan dan pesta, ritual, dan upacara desa. Meskipun demikian, banyak *ata* yang menggunjingkan betapa tidak layakannya ia menyediakan makanan pada kerabat dan *ata*-nya. Para *ata* mengatakan bahwa mengonsumsi satu porsi nasi dalam sehari biasa saja bagi *ata* dari *maramba* miskin, namun hal tersebut tak bisa diterima jika sang tuan adalah orang kaya. Mereka mengklaim bahwa *Umbu* Habib sangat kikir, sebab bukan hanya *ata*-nya saja yang makan nasi dan sayur tanpa lauk, namun kerabat-kerabatnya juga. Mereka menggunakan istilah *kaba mata* (lit, “wajah atau sisi depan”) dalam merujuk sebuah klaim atas status dan kebanggaan berdasarkan apa yang dipamerkan kepada publik, seperti kontribusi bagi pesta, ritual, pertukaran resiprokal, dan upacara, sementara tidak menyediakan makanan dan pakaian yang layak bagi keluarga dan *ata* sendiri. Ada juga gosip bahwa sumber dari kekayaannya tidak sepenuhnya sah. Seperti halnya *Umbu* Diki Dongga (yang didiskusikan dalam Bab V), *Umbu* Habib diperbincangkan memiliki “kekuatan gaib” dari laut (*tama la kuru duna la libu muru*) yang menambah jumlah hewannya. Berdasarkan rumor tersebut, diprediksi bahwa hewannya tidak akan bertahan lama setelah kematiannya sebab hewan-hewan tersebut dianggap “panas” (*mbana*).

Jumlah pembayaran yang tidak cukup dari upacara perkawinan dan penguburan *ata* mengundang pergunjangan dan sindiran mengenai status dan otoritas sang tuan. Sebagaimana disebutkan di atas, *Umbu* Pala menyelenggarakan upacara penguburan *ata*-nya dengan cara menikam dua ekor kuda yang diterimanya dari *Umbu* Awang yang ditukar dengan seorang *ata* perempuan, Yunita.¹⁷⁶ Meskipun

¹⁷⁶ Jenis pertukaran seperti ini dianggap sebanding dengan harga pertukaran seorang *ata* perempuan.

ia mampu menunjukkan bahwa ia mampu mengurus penguburan tersebut, hal ini menjadi sebuah topik pembicaraan di antara *ata*-nya.

Ketika seekor kuda ditikam pada tahap awal upacara penguburan (*pahadangu*),¹⁷⁷ Lili, seorang *ata* dari kampung di dekat padang terbuka bertanya pada temannya, “Di mana mereka membeli kuda seperti itu?” Sebagian besar dari mereka menjawab, “Kami tidak tahu.” Bahkan, Njula, paman Yunita, mengklaim ketidaktahuannya. Namun begitu, kemudian ketika mereka memiliki kesempatan untuk berbicara dengan aman, Njula mengungkapkan bahwa kuda tersebut didapatkan dari *Umbu Awang*. “Kuda itu ditukar dengan keponakan perempuanku, Yunita,” ujar Njula. *Ata* lain yang tidak tahu tentang persetujuan antara tuannya dan *Umbu Awang* terkejut. Sebagian dari mereka berpikir bahwa tuan mereka cerdik, namun sebagian lain merasa bahwa pertukaran tersebut tidak layak dilakukan, terutama karena kuda-kuda tersebut diantarkan secara sembunyi-sembunyi sebelum sebuah pertukaran resiprokal dilakukan sesuai adat yang berlaku. Beberapa yang lain justru menyayangkan keterlibatan orang-orang yang dihormati dalam pertukaran licik ini. *Ata* lainnya mengklaim bahwa tuannya tidak mampu menjalankan kewajiban untuk mengurus penguburan *ata*-nya. Njula berkata, “Kasus Yunita mengungkapkan kenyataan bahwa atas nama tuan kami, adalah kami, kaum *ata* yang sebenarnya menjalankan kewajiban dalam mengurus penguburan bagi rekan kami. Ini tidak adil.” Beberapa orang berbicara soal persetujuan lama antara tuannya dan *Rambu Maja* yang meminta Yunita untuk diberikan kepadanya melalui sebuah pertukaran resiprokal. “Saya sudah mengatakan kepada Njula bahwa kasus ini akan menjadi perselisihan antara *Rambu Maja* dan *Rambu Nola*, istri dari *Umbu Awang*,” jelas Landu. Njula menanggapi, “Itu bukan masalah kita. Itu masalah mereka, jadi biarkan mereka menyelesaikannya.”

Kasus di atas mengisyaratkan bahwa beberapa orang *ata* menanggapi secara rasional dengan argumen yang jelas atas per-

¹⁷⁷ *Pahadangu* adalah pukulan gong pertama yang menyimbolkan dimulainya upacara penguburan. Selama persiapan beberapa hari sebelum jenazah dikuburkan, gong-gong dimainkan saat kedatangan setiap rombongan tamu.

lakukan tak layak dan tak adil dari tuannya. Meskipun demikian, mereka menyembunyikan rapat-rapat komentar tersebut di hadapan tuan mereka. Diam itu sendiri adalah sebuah tindakan resistansi dalam menghadapi perlakuan tak adil atau tak layak.

Dalam kondisi yang dianggap wajar, sebenarnya justru beberapa orang *ata* dengan rela mengontribusikan babi-babi mereka untuk pesta dan upacara adat bagi sesama anggota klan mereka, baik sesama *ata* maupun tuan mereka. Hal ini mencerminkan solidaritas dan strategi mereka untuk menjaga relasi positif antara satu sama lain sekaligus dengan sang tuan. Dalam kondisi kurang wajar, justru para pemimpin lokal yang ambisius meminta *ata* mereka untuk memberikan hewan yang akan digunakan untuk keperluan adat mereka.

Ketika saya bertanya kepada Ngana kenapa ia tidak memelihara babi, jawabannya adalah “Tak ada alasan (untuk memelihara babi).” Namun, dalam kesempatan lain ia bercerita kepada saya mengenai pengalamannya memelihara babi. Sebelumnya, ketika ia memiliki uang yang cukup, ia membeli babi-babi kecil. Ia berpikir bahwa ia akan menggunakan babi-babi tersebut untuk keperluan-keperluan adat dan ia juga akan dapat menjual babi-babi tersebut ketika mereka telah besar. Namun, tuannya sering meminta babinya dengan berbagai alasan, misalnya karena tidak punya babi yang layak untuk upacara adat, tidak dapat menemukan orang yang menjual babi di musim itu atau karena membutuhkan seekor babi secepatnya. Meskipun ia sedih dan kecewa, ia juga tak kuasa menolak permintaan tersebut. Ia berkata, “Itu hanya alasan untuk mengambil babi-babi saya. Tuan-tuan yang lain jarang melakukan hal seperti itu.” Ia tidak pernah bisa menjual babinya dan memperoleh keuntungan sebab tuannya selalu mengambil babi-babi tersebut. Meskipun terkadang sang tuan membayar babi-babi itu, jumlahnya tidak sama dengan harga pasaran seekor babi. Ia pun tak lagi mau memelihara babi.

Kasus Ngana tersebut telah memberikan pemahaman bahwa dengan menolak untuk terus memelihara babi, ia telah menolak dominasi tuannya. Ketergantungan pada tuan yang ambisius dan tidak kaya memerlukan sebuah strategi yang berbeda dalam men-

jaga relasi *maramba-ata*. Dalam banyak kasus, *ata* yang berada dalam situasi tersebut memilih untuk tidak memelihara babi, sapi, kuda, atau kerbau. Hal tersebut mereka lakukan bukan hanya karena kurangnya kekuatan dan sumber daya, namun juga sebagai sebuah strategi untuk menghindari perlakuan tak adil dari tuannya yang memanipulasi relasi.

Bagi banyak *ata*, bekerja di sawah adalah pekerjaan berat sekaligus santai. Ketika mereka bekerja di sawah, kebun, sungai, dan padang terbuka, mereka memiliki ruang yang lebih luas untuk sejenak melarikan diri dari belenggu relasi *maramba-ata*. Sebaliknya, hidup di kampung, menghadiri upacara-upacara, terlibat dalam upacara-upacara adat, atau mengunjungi *maramba* lain mengharuskan kaum *ata* untuk bersikap sesuai dengan norma-norma dalam relasi *maramba-ata*. Mereka harus menunjukkan penghargaan yang layak dan rasa memiliki kewajiban di antara mereka sebagaimana tecermin dalam posisi mereka masing-masing.

Sebagian besar *ata* tahu di mana dan kapan mereka dapat membangun strategi untuk menghadapi beban kehidupan sehari-hari. Ismail memilih untuk bekerja di sawah daripada melakukan tugas-tugas di rumah. Ia merasa bahwa bekerja di rumah lebih melelahkan daripada bekerja di sawah. Ia tidak bisa beristirahat di rumah sebab tuannya seolah tanpa henti menyuruhnya melakukan tugas-tugas rumah tangga. Sebaliknya, ketika ia diperintahkan untuk bekerja di sawah, ia akan tetap di sana sepanjang hari. Ia dapat bekerja di sana tanpa menghadapi tekanan dan kontrol langsung dari tuannya. Ia dapat beristirahat ketika capek, bekerja dengan perlahan, dan bisa tidur saat hari sedang panas-panasnya. Jika tuannya datang untuk mengecek, teman-temannya akan membangunkannya sehingga ia dapat berpura-pura bekerja keras.

Dalam banyak kasus, kaum *ata* mengembangkan strategi-strategi subversif ketika bekerja di ladang atau menggembalakan hewan di padang. Beberapa *ata* mengumpulkan ranting kering untuk memasak atau dijual demi uang tambahan, sementara lainnya pergi ke pantai untuk mencari mata tujuh (*Haliotis asinina*) dan landak laut (*tawoda*, *Diadema setosum*). Sepanjang musim tanam dan panen,

mereka bisa memperoleh uang dengan menjadi buruh di sawah milik keluarga-keluarga Jawa.¹⁷⁸ Sebagian mereka berkata bahwa tuannya tidak tahu tentang pekerjaannya tersebut, namun sebagian lain mengklaim bahwa tuannya tahu dan mengizinkan mereka untuk mendapatkan pemasukan ekstra.

Contoh-contoh tersebut mengilustrasikan bagaimana kaum *ata* berkomunikasi dengan tuannya tentang cara mereka untuk bertahan hidup tanpa ketersediaan uang tunai. Para *maramba* menopang kehidupan *ata* mereka dengan sarana-sarana yang berbentuk bukan uang, meskipun ada beberapa di antara mereka yang tidak menyediakan sandang dan pangan setelah *ata* mereka menikah. Meskipun tuan mereka terkadang memberikan uang di musim panen, banyak dari *ata* tersebut yang tidak mampu menutupi kebutuhan sehari-harinya, termasuk gula, sabun, kopi, minyak kelapa, bensin, sirih, pinang, dan rokok. Lebih jauh lagi, tanpa uang tunai mereka tidak mampu membayar layanan kesehatan bagi keluarga mereka dan biaya sekolah bagi anak-anak mereka.

Secara umum, strategi-strategi perlawanan dari *ata* belum pernah menghasilkan sebuah dampak besar untuk mengubah relasi *maramba-ata*. Secara ideologis, sebagian besar *ata* telah menerima relasi-relasi yang didasarkan pada dominasi/subordinasi dan kewajiban-kewajiban timbal balik tersebut. Banyak strategi perlawanan yang ditujukan untuk menegur sikap atau laku tak layak dari para *maramba* dalam memenuhi kewajiban mereka sebagai patron. Sebagian besar dari respons tersebut diberikan secara tidak langsung dalam bentuk gunjingan, fitnah, penolakan hal-hal yang dipaksakan, protes tak langsung, dan penarikan rasa hormat, ketimbang pemberontakan langsung melawan tuan mereka (Scott, 1986, h. 22). Dengan menggunakan cara-cara tersebut, kaum *ata* mampu merespons tuannya tanpa harus memutus relasi. Dengan memanen labu tuannya, tidak berarti Jera ingin memberontak melawan tuannya. Ia

¹⁷⁸ Keluarga-keluarga Jawa selalu meminta izin dari para pemimpin lokal yang memiliki banyak *ata* untuk menggunakan jasa para *ata* semasa musim tanam dan panen. Akan tetapi, terkadang, mereka tidak mampu menolak permintaan *ata* yang ingin bekerja pada mereka meskipun tanpa izin dari tuannya.

hanya ingin membalas dendam melalui konfrontasi tidak langsung untuk memprotes perilaku-perilaku tak layak dari tuannya. Ketika tuan Jera hanya menyediakan nasi untuk makan malam, ia menolak untuk memakannya. Alih-alih, ia membuang nasinya ke dalam tong sampah sambil menggerutu bahwa ia telah bekerja keras di ladang seharian namun tuannya tidak menyediakannya makanan yang layak. Saudara-saudara laki-lakinya semula hanya menggerutu di antara mereka tentang makan malam itu, namun kemudian mereka menangkap ayam tuannya dan memakannya bersama teman-temannya.

C. Kesimpulan

Kaum *ata* tidak hanya terikat pada kaum *maramba* oleh ikatan ketergantungan material, namun juga dengan ikatan determinasi ideologis yang dirancang untuk menjaga penerusan relasi-relasi tersebut. Para *ata* memiliki sedikit kesempatan untuk hidup tanpa mengandalkan tuannya. Mereka hidup dalam “kurungan” yang dibangun oleh masyarakat. Untuk melarikan diri dari “kurungan” tersebut sangat susah dan hanya dapat dicapai dengan cara meninggalkan Sumba, sebagaimana yang dapat dilakukan oleh anak perempuan Mbira. Para elite lokal telah memanipulasi kemungkinan-kemungkinan untuk melarikan diri dari “kurungan-kurungan” tersebut melalui ideologi yang tertanam dalam agama-agama Samawi dan negara. Dalam situasi ini, para *ata* cenderung untuk menerima otoritas dan kekuatan tuan mereka. Banyak *ata* memilih untuk mempertahankan relasi mereka dengan sang tuan ketimbang memutusnya. Mereka cenderung mencari ekspresi-ekspresi tak langsung atas ketidaksetujuan dan resistansi mereka pada sikap dan perilaku tak adil dari tuannya, ketimbang pemberontakan langsung. Pilihan-pilihan rasional tersebut lebih praktis bagi para *ata* sebab mereka tidak memiliki pilihan lain yang menjamin kehidupan yang lebih baik ketimbang kehidupan yang mereka jalani sekarang. Jika mereka “dilepaskan” dari dominasi tuannya, mereka tidak akan memiliki tanah, pekerjaan, rumah, atau hewan. Posisi kaum *ata* tetap sangat lemah. Meskipun dampak televisi telah sampai pada diskursus tentang kehidupan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

sehari-hari kaum *ata*, mereka masih menghadapi banyak hambatan dalam mengadaptasi dan mengasimilasikan informasi tersebut dan menerapkannya untuk memutus relasi dengan *maramba*.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 7

EPILOG

Buku ini menitikberatkan pada bagaimana para elite lokal di ujung paling timur Sumba selama ini menjaga kontrol terhadap sumber daya-sumber daya dan menyerobot keuntungan dari perubahan-perubahan sosioekonomi dan sosiopolitik selama beberapa dekade belakangan. Tujuannya adalah untuk memahami dinamika dari pembentukan negara dan interaksi antara negara nasional dan komunitas lokal dengan berfokus pada agen-agen yang terlibat dalam interaksi-interaksi tersebut. Fokus dari buku ini adalah peran komunitas lokal, khususnya para protagonis dan elite lokal, dalam memainkan kondisi tersebut. Kasus perselisihan antara camat dan lurah pada bagian latar belakang tulisan ini merefleksikan tarik-menarik antara kekuatan lokal dan nasional sebagaimana diekspresikan dalam bahasa dan diskursus lokal. Sang camat mengusulkan sebuah sanksi kedinasan untuk sang lurah sesuai dengan sistem birokrasi Indonesia “modern”. Kendati demikian, sang lurah berhasil menghindari penginkorporasian ke dalam sistem pemerintahan. Hal ini membawa kita pada pertanyaan pokok tulisan ini tentang bagaimana para elite lokal di Kamutuk selama ini mampu menjaga dan memperkuat posisi mereka, juga mengejar kepentingan-kepentingan mereka sendiri terlepas dari tekanan-tekanan elemen supra lokal, perubahan dalam komunitas, kehadiran institusi-institusi pendidikan, agen-agen modernisasi, dan media massa. Pertanyaan ini meliputi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

perubahan-perubahan dalam komunitas lokal, kebijakan-kebijakan nasional dan regional dalam menginkorporasikan politik lokal ke dalam sistemnya, taktik-taktik para elite lokal dalam menghadapi perubahan, dan respons dari *ata* terhadap dominasi para elite lokal.

Kedudukan para elite lokal dalam sebuah masyarakat dengan stratifikasi sosial yang kental seperti Sumba Timur didasarkan pada kemampuan mereka untuk mengontrol kekuatan, properti, dan martabat. Secara tradisional, kekuatan berhubungan dengan garis keturunan, “preseden”, kisah asal usul, superioritas, kekuatan-kekuatan supranatural, dan warisan, sementara properti ditentukan oleh garis keturunan, negosiasi pertukaran resiprokal, pengerahan pekerja, dan kontribusi hewan kurban dalam ritual-ritual adat. Dalam hal kepemilikan sumber daya, para elite lokal sering kali ditempatkan pada posisi berkuasa dan memiliki otoritas dalam komunitas. Mereka juga berperan sebagai pengambil alih (penyerobot) pengaruh-pengaruh eksternal dengan memonopoli sektor-sektor politik dan ekonomi, lanskap sosiokultural, dan relasi-relasi dengan orang non-Sumba. Dengan kata lain, mereka berperan sebagai penyerobot modernitas yang datang dari institusi-institusi supra-okal, seperti negara, gereja, dan pasar.

Kehadiran organisasi-organisasi supra lokal, seperti pemerintahan nasional, institusi-institusi keagamaan, organisasi non-pemerintah, dan media, sering kali menciptakan tensi antara struktur-struktur sosial lokal dan non-sumba mengenai perubahan dan otoritas. Elemen-elemen baru tersebut menekan struktur sosial tradisional. Namun, tekanan tersebut entah kenapa terbatas sebab institusi-institusi supra lokal tersebut harus bekerja sama dengan kekuatan dan otoritas lokal yang memegang monopoli agar dapat mengimplementasikan kebijakan-kebijakan dan program-program mereka. Camat dan kepala desa, sebagai aparat pemerintahan lokal memiliki sedikit kesempatan untuk mengimplementasikan kebijakan-kebiakan pemerintah tanpa dukungan dari para elite lokal. Mereka harus terus-menerus bernegosiasi dengan para elite lokal. Dalam pengertian ini, negara dan institusi-institusi lain tidak memiliki kekuasaan yang absolut.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Relasi antara negara modern dan komunitas lokal bukanlah bersifat satu-arah. Keduanya tidak berada dalam keadaan yang hegemonik murni. Kebijakan-kebijakan pemerintah harus beradaptasi dengan kondisi lokal. Artinya, meskipun kebijakan-kebijakan pemerintah pada akhirnya bertujuan untuk menghomogenisasi dan menginkorporasi komunitas-komunitas lokal ke dalam sistemnya, upaya-upaya untuk menerapkan kebijakan tersebut di tingkat lokal mengalami dinamika. Dengan kata lain, campur tangan negara yang bertujuan untuk menciptakan sebuah negara-bangsa yang bersatu dengan sebuah birokrasi yang seragam dengan cara mengeliminasi struktur-struktur kekuatan yang bersaing belum berhasil dalam menginkorporasi dan menghegemonisasi komunitas-komunitas secara menyeluruh ke dalam sistemnya. Para elite di Kamutuk telah menjaga posisinya sebagai pemegang kekuatan dan pemimpin otoritatif di tingkat lokal. Kerangka teori dari peran negara-bangsa harus diadaptasikan dengan situasi setempat.

Bagi para elite, pengaruh yang besar bukan hanya didasarkan pada aset-aset materialnya, namun lebih dari itu, pada kemampuan mereka dalam memanfaatkan aset-aset tersebut untuk mengamankan kontrol mereka atas kehidupan desa, termasuk (a) bersatu dengan para pemimpin lokal lain, meskipun terkadang terjadi konflik internal di antara mereka, (b) mencegah para *ata* untuk pindah ke luar kontrol mereka, (c) menginkorporasi aparat-aparat pemerintahan daerah ke dalam struktur sosial mereka sehingga secara efektif meredefinisi mereka dari pesaing menjadi pendukung, dan (d) memperoleh keuntungan dari pendanaan pemerintah yang diserobot dari pembangunan desa. Berdasarkan pertukaran timbal balik di antara klan-klan yang terafiliasi, para elite lokal mengonstruksi kesatuan dan martabat dari klan mereka dan menegaskan kembali otoritas tradisional mereka. Kepemilikan hewan dan tanah sebagai kapital ekonomi dan politik untuk menjaga status dan otoritas dikombinasikan untuk menghasilkan keunggulan politik di tingkat lokal yang relatif independen dan mampu menjaga jarak dengan lembaga-lembaga supra lokal. Kondisi-kondisi tersebut menghasilkan kesempatan bagi para elite lokal untuk menginkorporasi elemen-elemen modern ke dalam struktur sosial yang berlaku. Ketika

Buku ini tidak diperjualbelikan.

institusi-institusi supra-lokal yang didukung oleh kebijakan politik negara tidak dapat dihindari, para elite lokal mengembangkan taktik untuk mengambil peran dalam organisasi-organisasi tersebut. Taktik tersebut bekerja untuk memperkuat posisi mereka sebagai pemegang kekuatan lokal.

Jika kaum *ata* dapat mengakses elemen-elemen baru tersebut, para elite lokal dapat kehilangan monopoli kekuatan. Untuk mencegah kemungkinan tersebut, kaum *maramba* secara cerdas merumuskan taktik yang memainkan simbol-simbol adat. Tidak mengejutkan jika para elite lokal berusaha untuk memonopoli akses atas lembaga-lembaga supra lokal tersebut sebagai upaya untuk menjaga status dan otoritas mereka di desa. Mereka dapat menggunakan elemen-elemen kehadiran negara untuk memperkuat posisi mereka ketimbang mengizinkan negara untuk menginkorporasi penduduk Kamutuk ke dalam sistemnya. Meskipun negara dan intervensi-intervensi dari institusi lain selama ini kuat, masyarakat lokal telah mampu menciptakan dan mengembangkan kultur lokal yang unik. Mereka memperkuat karakter keberbedaan dan otonomi budaya mereka sementara secara simultan mengasimilasi lembaga-lembaga supra-lokal yang telah memasuki Kamutuk. Para elite lokal telah dapat menjaga kontrol atas sumber daya sosial dan ekonomi sementara mereka mencapai sebuah keseimbangan dengan faktor-faktor baru dalam mengamankan tujuan politik mereka.

Para elite lokal jika dibandingkan kelompok-kelompok lain dalam sistem stratifikasi sosial tradisional, telah memperoleh keuntungan yang paling banyak dari kehadiran pemerintahan negara. Kaum *maramba* yang menggabungkan keuntungan dari posisi kepemimpinan tradisional mereka dengan keuntungan-keuntungan lain dari posisi tersebut sebagai tokoh kunci dalam program-program pembangunan adalah mereka yang paling sukses. Oleh karena jumlah kaum *tau kahibu* semakin berkurang, diferensiasi sosial antara *maramba* dan *ata* menjadi semakin besar. Kaum *ata* memiliki kesempatan yang kecil untuk menerima keuntungan dari program-program pembangunan di Kamutuk tanpa keterlibatan kaum *maramba*. Dalam pengertian ini, kehadiran negara telah secara efektif memperkuat hierarki lokal dan kontrol para elite.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Meskipun upaya-upaya negara untuk menginkorporasikan komunitas-komunitas lokal ke dalam sistemnya berjalan dalam arah yang telah ditetapkan, orang-orang di Kamutuk, sebagaimana komunitas-komunitas lain, seperti Baduy, Anak Dalam, dan Dayak tidak tunduk pada proses tersebut. Respons seperti ini adalah sebuah taktik budaya yang menyeimbangkan antara penerimaan dan perlawanan, yang mengadopsi elemen-elemen supra lokal dan memperkuat tradisi-tradisi mereka sendiri. Mereka merespons dengan cara-cara yang berbeda atas metode yang digunakan negara dalam mempraktikkan kekuatannya, melalui pembangunan relasi dengan pihak luar dan bekerja sama dengan aparat-aparat pemerintah. Namun, terkadang dalam kompetisi yang sengit, permasalahan sederhana dapat membuat mereka mencuri, melukai, atau membunuh hewan milik rival-rival mereka. Konfrontasi selama ini digunakan untuk mengekspresikan ketidaksetujuan atas kebijakan pemerintah.

Selama lima puluh tahun terakhir, meskipun telah mengalami tekanan dari organisasi supra lokal, perubahan dalam komunitas sendiri, introduksi atas pendidikan, modernisasi, dan media massa, para elite lokal telah mampu menjaga posisinya sebagai penyerobot di tingkat lokal. Tidak jelas apakah mereka akan mampu menjaga posisi tersebut di masa yang akan datang. Oleh karena *maramba* tidak dapat mengontrol semua informasi dari program-program televisi dan media lain, relasi-relasi personal dengan orang-orang non-Sumba dan organisasi lain, penduduk Desa Kamutuk mengonstruksi sebuah imaji Sumba mengenai dunia luar. Sekarang ini, kaum *ata* masih mengalami banyak hambatan dalam mengasimilasi dan beradaptasi dengan informasi-informasi baru ke dalam relasi-relasi yang berlaku dengan kaum *maramba*, namun akhirnya situasi ini pasti akan berpengaruh pada terjadinya perubahan dalam struktur sosial tradisional.

Dari perspektif kaum *ata*, kombinasi kompleks dari diskursus-diskursus modern dan tradisional yang dimanipulasi oleh para elite demi menjaga kekuatan di tingkat lokal memancing munculnya pertanyaan: akankah struktur sosial ini berubah di masa depan? Sebagaimana dijelaskan dalam Bab VI, perpindahan ke luar Sumba

adalah sebuah alternatif penting bagi para *ata* dalam proses melepaskan diri dari hubungan mereka dengan kaum *maramba*. Sebagian *ata* telah meninggalkan Sumba untuk mencari kehidupan yang berbeda, namun banyak juga yang memilih untuk tetap tinggal di Sumba dan meneruskan kehidupan mereka sebagai *ata*. Banyak yang terjebak dalam relasi-relasi pertukaran resiprokal atau utang turun-temurun yang didasarkan pada kewajiban-kewajiban timbal balik.

Aksi-aksi sosial dan politik dibutuhkan untuk memperbaiki kondisi kehidupan kaum *ata*, namun aksi-aksi tersebut akan sukses hanya jika mereka telah paham betul mengenai kondisi-kondisi aktual dan lingkungan sosial-budaya yang terkandung dalam bentuk-bentuk ekstrem kesenjangan sosial tersebut. Pencerahan atas informasi tersebut barangkali dapat mengakibatkan terjadinya perubahan budaya. Pada kenyataannya, campur tangan negara tidak berhasil dalam mengubah struktur sosial tradisional. Ironis, sebaliknya hal tersebut justru memperkuat hierarki lokal dan kedudukan para elite. Serupa dengan itu, organisasi-organisasi non-pemerintah dan institusi-institusi keagamaan juga belum berhasil menciptakan perubahan kultural. Perubahan dalam struktur sosial tradisional tidak terjadi dengan mudah.

Wawasan tentang mekanisme kontrol sosial yang dipraktikkan oleh para elite lokal penting artinya sebelum memikirkan inisiatif campur tangan dalam bentuk apa pun. Kondisi-kondisi di Sumba Timur cocok sekali untuk merancang intervensi, yang mana jika sukses dapat juga diterapkan pada masyarakat-masyarakat lain di Indonesia Timur. Komunitas Sumba dikarakterisasikan dengan sebuah struktur hierarki yang kokoh di mana kaum ningrat menguasai tanah, sumber daya alam dan manusia, serta mengontrol kelas-kelas lain, khususnya mayoritas budak. Meskipun kedudukan legal para budak tersebut berbeda dari masyarakat pemilik budak klasik, dalam praktiknya hak para budak tersebut sangat dibatasi karena tuan mereka mengontrol sumber daya-sumber daya sosial dan ekonomi mereka.

Mengubah struktur sosial tradisional menghadirkan sebuah dilema. Di satu sisi, mengubah struktur sosial tradisional akan ber-

ujung pada hilangnya budaya tradisional. Namun, di sisi lain struktur sosial tradisional hanya menguntungkan bagi sebuah kelompok tertentu, yang dalam hal ini adalah kelas sosial *maramba*. Struktur tradisional harus berubah untuk memperbaiki kondisi kehidupan kaum *ata*. Namun, karena kaum *ata* dapat saja diserobot dan dijebak oleh modernitas, dorongan untuk berubah harus berasal dari diri kaum *ata* sendiri. Hal itu tidak dapat dipaksakan oleh sumber-sumber di luar masyarakat.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, M. J. (1969). *System and meaning in east sumba textile design: A study in traditional indonesian art*. Seri Laporan Budaya No. 16. Yale University Southeast Asia Studies.
- Adams, M. J. (1973). Structural aspects of a village art. *American anthropologist* 75 (1), 265–279.
- Adams, M. J. (1974). Symbols of the organized community in east sumba, indonesia. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde* 130, 324–347.
- Adams, M. J. (1980). Structural aspects of east sumbanese art. Dalam James J. Fox (Ed.). *The flow of life: Essay on eastern Indonesia* (208–220). Harvard University Press.
- Adams, M. (1966). *Life and Death on Sumba*. Museum voor Land-en Volkenkunde te Rotterdam.
- Adams, M. (1971). History in a sumba myth. *Asian folklore studies* 30, 133–139.
- Adams, M. (1981). Instruments and songs of sumba, indonesia: A preliminary survey. *Asian Music* 13 (1), 73–83.
- Adas, M. (1981). From avoidance to confrontation: Peasant protest in pre-colonial and colonial southeast asia. *Comparative studies in society and history* 23 (2), 217–247.
- Adas, M. (1986). From footdragging to flight: The evasive history of peasant avoidance protest in south and south-east asia. Dalam James C.

- Scott dan Benedict J. Tria Kerkvliet (Ed.). *Everyday forms of peasant resistance in south-east asia* (64–86). Frank Cass and Company, Ltd.
- Anderson, B. R. O'G. (1972). The idea of power in javanese culture. Dalam Claire Holt, Benedict R. O'G. Anderson dan James Siegel (Ed.). *Culture and politic in Indonesia* (1–69). Cornell University Press.
- Anderson, B. R. O'G. (1990). *Language and power: Exploring political culture in indonesia*. Cornell University Press.
- Anderson, B. R. O'G. (1998). *The spectre of comparisons: Nationalism, south-east asia and the world*. Verso.
- Anderson, B. R. O'G. (2001). *Imagined communities: Komunitas-komunitas terbayang* (Terjemahan). Insist dan Pustaka Pelajar.
- Bailey, F. G. (1970). *Stratagems and spoils: A social anthropology of politics*. Basil Blackwell.
- Barth, F. (Ed.) (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. George Allen & Unwin.
- Barth, F. (1981). *Process and form in social life* (Essay terpilih dari Fredrik Barth: Volume I). Routledge & Kegan Paul.
- Barth, F. (1993). *Balinese worlds*. The University of Chicago Press.
- Bebbington, A., Dharmawan, L., Fahmi, E., & Guggenheim, S. (2004). *Village politics, culture and community-driven development: Insights from indonesia*. *Progress in Development Studies* 4 (3), 187–205.
- Beding, B. M. & Beding, S. I. L. (2002). *Ringkiknya sandel harumnya cendana, The neigh of sandalwood horses, The fragrance of sandalwood*. Pemda Kabupaten Sumba Timur.
- Benda-Beckmann, K. (1984). *The broken stairways to consensus: Village justice and state courts in minangkabau*. Foris Publications.
- Betke, F. & Ritonga, H. (2002). *Managers of megalithic power: Towards an understanding of contemporary political economy in east sumba*. Badan Pusat Statistik dan PRODA-NT/GTZ.
- Biro Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur. (2002a). *Pahunga lodu dalam angka 2001*. BPS Kabupaten Sumba Timur.
- Biro Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur. (2002b). *Sumba timur dalam angka 2001*. BPS Kabupaten Sumba Timur.
- Bourdieu, P. (1985). The social space and the genesis of groups. *Theory and society* 14(6), 723–744.

- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power* (John B. Thompson, Ed.). Polity Press.
- Bourdieu, P. (1993). *The field of cultural production: Essays on art and literature* (Randal Johnson, Ed.). Columbia University Press.
- Bourdieu, P. (1994). Rethinking the state: Genesis and structure of the bureaucratic field. *Sociology theory* 12(1), 1–18.
- Bourdieu, P. (2004). From the king's house to the reason of state: A model of the genesis of the bureaucratic field. *Constellations of the Blackwell Publishing, Ltd* 11(1), 216–36.
- Breman, J. (1980). *The village on java and the early-colonial state*. The Comparative Asian Studies Programme (CASP) at Erasmus University Rotterdam.
- Caudri, C. M. B. (1934). *Tertiary deposits of soemba*. H.J. Paris.
- Corner, L. (1989). East and west nusa tenggara: Isolation and poverty. Dalam Hal Hill (Ed.), *Unity and diversity: Regional economic development in indonesia since 1970* (179–206). Oxford University Press.
- Coser, L. A. (1971). *Masters of sociological thought: Ideas in historical and social context*. Harcourt Brace Javanovich, Inc.
- Dick, H., Houben, V. J. H., Lindblad, J. T., & Wie, T. K. (2002). *The emergence of the national economy: An economic history of indonesia 1800–2000*. Allen & Unwin dan University of Hawai'i Press.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger*. Routledge dan Kegan Paul.
- Dove, M. R. (1998). Living rubber, dead land, and persisting system in borneo: Indigenous representations of sustainability. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde* 154, 20–54.
- Eldridge, J. E. T. (Ed.). (1971). *Max weber: The interpretation of social reality*. Charles Scribner's Sons.
- Evans-Pritchard, E.E. (1974). *The nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people* (Seventh printing). Oxford University Press.
- Forshee, J. K. (1996). *Powerful connections: Cloth, identity, and global links in east sumba, indonesia*. [PhD Thesis]. University of California.
- Forshee, J. K. (1998). Sumba asli: Fashioning culture along expanded exchange circles. *Indonesia and the malay world* 26(75), 106–123.

- Forshee, J. K. (2000). Shifting visions: Along the routes of sumba cloth. *The asia pacific journal of anthropology* 1(2), 1–25.
- Forshee, J. K. (2001). *Between the folds: Stories of cloth, lives, and travels from sumba*. University of Hawai'i Press.
- Forshee, J. K. (2002). Tracing troubled times: Objects of value and narratives of loss from sumba and timor islands. *Indonesia* 74, 65–77.
- Forth, G. L. (1981). *Rindi: An ethnographic study of a traditional domain in eastern sumba*. Martinus Nijhoff.
- Forth, G. L. (1982). Sumbanese finger names: Some comparative remarks. *Journal of the anthropological society of oxford* 13(3), 231–42.
- Forth, G. L. (1983). Blood, milk and coconut: A study of intra-cultural ritual variation. *Man* 18(4), 654–668.
- Forth, G. L. (1991). *Space and place in eastern indonesia* (Occasional paper No 16). Centre of South-East Asian Studies University of Kent at Canterbury.
- Fowler, C. T. (1999). *The creolization of natives and exotics: The changing symbolic and functional character of culture and agriculture in kodi, west sumba, indonesia*. [Ph.D. Thesis]. University of Hawaii.
- Fowler, C. T. (2003). The ecological implications of ancestral religion and reciprocal exchange in a sacred forest in karende (sumba, indonesia). *Worldviews* 7(3), 303–329.
- Fox, J. J. (1977). *Harvest of the palm: Ecological change in eastern indonesia*. Harvard University Press.
- Fox, J. J. (1988). Origin, descent and precedence in the study of austronesian society. *Public lecture: Leiden university*. Paper for public lecture in connection with de wisselleerstoel indonesische studien given on the 17th of March 1988.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books, Inc.
- Goh, T. (1991). *Sumba bibliography*. Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, ANU.
- Gunawan, I (2000). *Hierarchy and balance: A study of wanokaka social organization*. Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, ANU.
- Hadiz, V. R. & Dhakidae, D. (Ed.). (2006). *Ilmu sosial dan kekuasaan di indonesia*. Equinox Publishing.

- Hambarandi, P. (1982). *Praktek-praktek agama marapu yang masih nampak dalam kehidupan anggota jemaat gereja kristen sumba-ngallu*. [Skripsi sarjana]. Universitas Satyawacana Salatiga.
- Haripranata, S. J. (1984). *Cerita sejarah gereja katolik sumba dan sumbawa*. Arnoldus.
- Heryanto, A. (1988). The development of 'development'. *Indonesia* 46, 1–24.
- Hoskins, J. (1987a). The headhunters as hero: Local traditions and their reinterpretation in national history. *American ethnologist* 14 (4), 605–622.
- Hoskins, J. (1987b). Entering the bitter house: Spirit worship and conversion in west sumba. Dalam Rita Smith Kipp dan Susan Roger (Ed.), *Indonesian religions in transition* (136–160). The University of Arizona Press.
- Hoskins, J. (1989a). Why do ladies sing the blues? Indigo dyeing, cloth production, and gender symbolism in kodi. Dalam Annette Weiner dan Jane Schneider (Ed.), *Cloth and human experience* (141–174). Smithsonian Institution Press.
- Hoskins, J. (1989b). On losing and getting a head: Warfare, exchange and alliance in a changing sumba, 1888–1988. *American ethnologist* 16, 419–440.
- Hoskins, J. (1993a). *The play of time: Kodi perspectives on calendars, history, and exchange*. University of California Press.
- Hoskins, J. (1993b). Violence, sacrifice, and divination: Giving and taking life in eastern indonesia. *American ethnologist* 20(1), 159–178.
- Hoskins, J. (1996). The heritage of headhunting: History, ideology, and violence on sumba, 1890–1990. Dalam Janet Hoskins (Ed.), *Headhunting and the social imagination in southeast Asia* (216–248). Stanford University Press.
- Hoskins, J. (1998). *Biographical objects: How things tell the stories of people's lives*. Routledge.
- Hoskins, J. (2001). *Predatory voyeurs: Tourists and "tribal violence" in remote indonesia*. Draft Paper.
- Hoskins, J. (2004). Slaves, brides and other 'gifts': Resistance, marriage and rank in eastern indonesia. *Slavery and abolition* 25(2), 90–107.
- Hout, I. (1999). *Indonesian weaving between heaven and earth: Religious implications of bird motifs on textiles*. Royal Tropical Institute.

- Jary, D. & Jary, J. (1991). *Collins dictionary of sociology*. Harper Collins Publishers.
- Kaartinen, T. (2000). Bapa raja: Equalizing and hierarchizing effects of the national language. *Suomen antropologi* 25(2), 6–19.
- Kahin, G. McT. (1949). Indirect rule in east indonesia. *Pacific affairs* 22(3), 227–238.
- Kapita, O. H. (1965). *Sedjarah pergumulan indjil di sumba*. Geredja Kristen Sumba.
- Kapita, O. H. (1976a). *Masyarakat sumba dan adat istiadatnya*. Panitia Penerbit Naskah-naskah Kebudayaan Daerah Sumba Dewan Penata Layanan Gereja Kristen Sumba.
- Kapita, O. H. (1976b). *Sumba di dalam jangkauan jaman*. Panitia Penerbit Naskah-naskah Kebudayaan Daerah Sumba Dewan Penata Layanan Gereja Kristen Sumba.
- Kapita, O. H. (1979). *Lii ndai: Rukuda da kabihu dangu la pahunga lodu*. Panitia Penerbit Naskah-naskah Kebudayaan Daerah Sumba Dewan Penata Layanan Gereja Kristen Sumba.
- Kapita, O. H. (1982). *Kamus sumba/kambera-indonesia*. Panitia Penerbit Naskah-naskah Kebudayaan Daerah Sumba Dewan Penata Layanan Gereja Kristen Sumba.
- Keane, W. (1990). *The social life of representations: Ritual speech and exchange in anakalang, sumba, eastern indonesia*. [PhD Thesis]. University of Chicago.
- Keane, W. (1991). Delegated voice: Ritual speech, risk, and the making of marriage alliances in anakalang. *American ethnologist* 18, 311–330.
- Keane, W. (1994). The value of words and the meaning of things in eastern indonesia exchange. *Man (N.S.)* 29(3), 605–629.
- Keane, W. (1995a). The spoken house: Text, act, and object in eastern indonesia. *American ethnologist* 22(1), 102–124.
- Keane, W. (1995b). Religious change and historical reflection in anakalang, west sumba, indonesia. *Southeast asian studies* 26(2), 289–306.
- Keane, W. (1997a). *Sign of recognition: Powers and hazards of representation in an indonesia society*. University of California Press.
- Keane, W. (1997b). Knowing one's place: National language and the idea of the local in eastern indonesia. *Cultural anthropology* 12(1), 37–63.

- Keane, W. (1997c). From fetishism to sincerity: On agency, the speaking subject, and their historicity in the context of religious conversion. *Comparative studies in society and history* 39(4), 674–693.
- Keers, W. (1948). *An anthropological survey of the eastern little sunda islands, the negrito's of the eastern little sunda islands, the proto-malay of the eastern little sunda islands*. Uitgave van Het Indisch Instituut.
- Kerkvliet, B. J. T. (1986). Everyday resistance to injustice in a philippine village." Dalam James C. Scott dan Benedict J. Tria Kerkvliet (Ed.), *Everyday forms of peasant resistance in south-east asia* (107–123). Frank Cass and Company, Ltd.
- Kipp, R. S. (1993). *Dissociated identities: Ethnicity, religion, and class in an indonesian society*. The University of Michigan Press.
- Kuipers, J. C. (1982). *Weyewa ritual speech: A study of language and ceremonial interaction in eastern indonesia*. [Ph.D. Thesis]. Yale University.
- Kuipers, J. C. (1986). Talking about troubles: Gender differences in weyewa speech use. *American ethnologist* 13(3), 448–462.
- Kuipers, J. C. (1990). *Power in performance: The creation of textual authority in weyewa ritual speech*. University of Pennsylvania Press.
- Kuipers, J. C. (1998). *Language, identity, and marginality in indonesia: The changing nature of ritual speech on the island of sumba*. Cambridge University Press.
- Laksono, P. M., Broek, T., Susanto, B., & Supriatma, A. M. T. (1998). *Kekayaan, agama dan kekuasaan: Identitas dan konflik di indonesia (timur) modern*. Kanisius.
- Laksono, P. M. (2002). *The common ground in the kei islands: Eggs from one fish and one bird*. Galang Press.
- Latif, Y. & Ibrahim, I. S. (Ed.). (1996). *Bahasa dan kekuasaan: Politik wacana di panggung orde baru*. Mizan.
- Luckas, Y., CSSR. (t.t.). *Sejarah gereja katolik di sumba dan sumbawa*. Arnoldus.
- Makambombu, S. (2001). *Budaya menyimpan mayat: Suatu pemaknaan terhadap perilaku masyarakat kotaku menyimpan mayat dalam waktu lama*. [MA Thesis]. Universitas Satya Wacana.
- Mauss, M. (1954). *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. Free Press.
- Mubyarto (2005). *Ekonomi terjajah*. Pustep-UGM.

- Needham, R. (1980). Principles and variations in the structure of sumbanese society. Dalam James J. Fox (Ed.), *The flow of life: Essay on eastern indonesia* (21–47). Harvard University Press.
- Needham, R. (1983). *Sumba and the slave trade* (Working paper No. 31). Monash University.
- Needham, R. (1984). The transformation of prescriptive systems in eastern indonesia. Dalam P.E. de Josselin de Jong (Ed.), *Unity in diversity: Indonesia as a field of anthropological study*. Foris.
- Nooteboom, C. (1940). *Oost-soemba: Een volkenkundige studie*. Martinus Nijhoff.
- Noti, M. B. dan Hartati, U. (2019). Penggunaan Sapaan Masyarakat Tutur dalam Bahasa Sumba Dialek Kampera di Desa Laipandak, Kecamatan Wulla Waijilu, Kabupaten Sumba Timur, Nusa Tenggara Timur. *Caraka* 5(2), 106–118.
- Onvlee, L. ([1949] 1977). The construction of the mangili dam: Notes on the social organization of eastern sumba (D.H. van der Elst, penerj.). Dalam P.E. De Josselin de Jong (Ed.). *Structural anthropology in the netherlands* (150–163). Martinus Nijhoff.
- Onvlee, L. (1980). The significance of livestock on sumba (James J. Fox dan Henny Fokker-Bakker, penerj.). Dalam James J. Fox (Ed.). *The flow of life: Essay on eastern indonesia* (195–207). Harvard University Press.
- Pemberton, J. (1994). *On the subject of java*. Cornell University Press.
- Persoon, G. (1998). Isolated groups or indigenous peoples: Indonesia and the international discourse. *Bijdragen tot de taal-, land-en volkenkunde* 154, 281–304.
- Pemkab Klaten. (2019). *Peta Indonesia*. Diakses pada 29 November 2019, dari <https://klatenkab.go.id/klaten-siap-implementasikan-kebijakan-satu-peta/peta-indonesia/>
- Pusat Penelitian Sejarah dan Kebudayaan (1977/1978). *Sejarah daerah nusa tenggar timur*. Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Reid, A. (1985). From betel-chewing to tobacco-smoking in indonesia. *Asian studies* 44 (3), 529–547.

- Renard-Clamagirand (1992). Sacrifice among the wewewa: Dialogue with the ancestors, relations between the living. *Conference on sacrifice in eastern indonesia*, University of Oslo, (19–23).
- Saul, J. (2011, 29 Juli). Tattoos of sumba. Diakses pada 17 Februari 2022, dari <http://visitsumba-indonesia.blogspot.com/2011/07/tattoos-of-sumba.html>
- Schoorl, J.W. (1997). *Kebudayaan dan perubahan suku muyu dalam arus modernisasi irian jaya* (Terjemahan). Grasindo.
- Schulte-Nordholt, N. S. (1987). *Ojo dumeh: Kepemimpinan lokal dalam pembangunan*. Sinar Harapan.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday form of peasant resistance*. Yale University Press.
- Scott, J. C. (1986). Everyday forms of peasant resistance. Dalam James C. Scott dan Benedict J. Tria Kerkvliet (Ed.), *Everyday forms of peasant resistance in south-east asia* (5-35). Frank Cass and Company, Ltd.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press.
- Sekimoto, T. (1990). State ritual and the village: An indonesian case study. Dalam *Reading southeast asia* 1, 57–73.
- Siegel, J. T. (1998). *A new criminal type in jakarta: Counter-revolution today*. Duke University Press.
- Soelarto, B. (t.t.a). *Pustaka budaya sumba* (Jilid satu). Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Ditjen Kebudayaan Departemen P & K Republik Indonesia.
- Soelarto, B. (t.t.b). *Pustaka budaya sumba* (Jilid dua). Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Ditjen Kebudayaan Departemen P & K Republik Indonesia.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak?. Dalam Cary Nelson dan Lawrence Grossberg (Ed.), *Marxism and the interpretation of culture* (271–313). Macmillan Education, Ltd.
- Srinivas, M. N. (1977). *Hidup di desa: Suatu sumber pengertian bagi ahli ilmu sosial* (Terjemahan). Lembaga Kependudukan Universitas Gadjah Mada.
- Sullivan, J. (1992). *Local government and community in java: An urban case-study*. Oxford University Press.

- Tay, D. (1988). *Pokok-pokok pembahasan menyangkut adat istiadat sumba (Adat perkawinan, adat kematian/penguburan)*. [Makalah sidang paripurna]. Konferensi komisi adat sesi paripurna I di Kecamatan Pahunga Lodu, 1988.
- Timmer, J. (2000). *Living with intricate futures: Order and confusion in imyan worlds, irian jaya, indonesia*. Centre for Pacific and Asian Studies.
- Truzzi, M. (Ed.). (1971). *Sociology: The classic statements*. Random House.
- Tsing, A. L. (1993). *In the realm of the diamond queen: Marginality in an out-of-the-way place*. Princeton University Press.
- Tunggul, N. (2000). *Lintasan budaya sumba timur: Etika moralitas*. Pro Millenio Center.
- Tunggul, N. (2001). *Aspek budaya sumba timur*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Tunggul, N. (2004). *Etika dan moralitas dalam budaya sumba*. Pro Millenio Center.
- Vel, J. A. C. (1992). Umbu hapi versus umbu vincent: Legal pluralism as an arsenal in village combats. Dalam F. von Benda-Beckmann dan M. van der Velde (Ed.), *Law as a resource in agrarian struggles* (23–43). Wageningen Agricultural University.
- Vel, J. A. C. (1994). *The uma-economy: Indigenous economics and development work in lawonda, sumba (eastern-indonesia)*. [Ph.D. Thesis]. Wageningen Agricultural University.
- Vel, J. A. C. (2001). Tribal battle in a remote island: Crisis and violence in sumba (Eastern indonesia). *Indonesia* 72, 141–158.
- Vel, J. A. C. (2005). Pilkada in east sumba: An old rivalry in a new democratic setting. *Indonesia* 80, 81–107.
- Vincent, J. (1978). Political anthropology: Manipulative strategies. *Annual review of anthropology* 7, 175–194.
- Vincent, J. (1990). *Anthropology and politics: Visions, traditions, and trends*. The University of Arizona Press.
- Vincent, J. (Ed.). (2002). *The anthropology of politics: A reader in ethnography, theory, and critique*. Blackwell Publishers, Ltd.
- Vink, M. (2003). The world's oldest trade: Dutch slavery and slave trade in the indian ocean in the seventeenth century. *Journal of world history* 14 (2), 131–177.

- Webb, R.A.F. P. (1986). *Palms and the cross: Socio-economic development in nusa tenggara*. Centre for Southeast Asian Studies, James Cook University of North Queensland.
- Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization*. Free Press.
- Wellem, F. D. (1995). *Injil dan merapu: Studi historis-teologis tentang perjumpaan injil dengan masyarakat sumba pada periode 1876–1990*. Sekolah Tinggi Teologi Jakarta.
- Widiyatmika, M., Kudu, P.C., Zesi, S.P.M.A.M., Kutoyo, S., & Kartadarmadja, M. S. (1984). *Sejarah revolusi kemerdekaan (1945 s/d 1949) daerah nusa tenggara timur*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Daerah Nusa Tenggara Timur 1979/1980.
- Wouden, F. A. E. (1968). *Types of social structure in eastern indonesia* (Rodney Needham, penerj.). Martinus Nijhoff.
- Wouden, F. A. E. ([1956] 1977). Local groups and double descent in kodi, west sumba. Dalam P. E. De Josselin de Jong (Ed.). *Structural anthropology in the Netherlands* (184–222). Martinus Nijhoff.
- Wouden, F. A. E. (1985). *Klen, mitos, dan kekuasaan* (Terjemahan). Grafiti-press.
- Wolf, E. R. (1999). *Envisioning power: Ideologies of dominance and crisis*. University of California Press.
- Yamashita, S. (1994). Manipulating ethnic tradition: The funeral ceremony, tourism, and television among the toraja of sulawesi. *Indonesia* 58, 69–82.
- Yang, S. (2005). Imagining the state: An ethnographic study. *Sage Publication* 6(4), 487–516.
- Yewangoe, A.A. (1980). Korban dalam agama marapu. *Peninjau* 7(4), 52–67.

Peraturan Pemerintah dan Undang-Undang

- Surat Keputusan Gubernur Nusa Tenggara Timur, Nomor 66/1/33, tertanggal 5 Juni 1962, swapraja (wilayah otonom) Rindi-Mangili berubah menjadi Kecamatan Pahunga Lodu demi keperluan administratif resmi.
- Surat Keputusan Gubernur Kepala Daerah Tingkat I Nusa Tenggara Timur Nomor 20 Tahun 1994 tentang Pengesahan Pembentukan

- Kelurahan-kelurahan persiapan di Provinsi Daerah Tingkat I Nusa Tenggara Timur.
- Surat Keputusan Bupati Sumba Timur, Nomor 598/410/1546/11/Pemdes/2002/13 November 2002 tentang Pengangkatan secara Resmi Kepala Desa Kamutuk.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1957 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Daerah.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 69 Tahun 1958 tentang Pembentukan Daerah-daerah Tingkat II dalam Wilayah Daerah-daerah Tingkat I Bali, Nusa Tenggara Barat dan Timur.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2007 tentang Pembentukan Kabupaten Sumba Tengah di Provinsi Nusa Tenggara Timur.
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2007 tentang Pembentukan Kabupaten Sumba Barat Daya dan Sumba Barat di Provinsi Nusa Tenggara Timur.

GLOSARIUM

Istilah Kambera-Mangili atau Kambera diberi tanda (K), Belanda (B), Jepang (J), dan Latin (L)

<i>afdeling</i> (B)	wilayah administratif, bagian kependudukan sebagai wilayah administrasi dalam administrasi kolonial Belanda
<i>ahu</i> (K)	anjing; <i>Canis familiaris</i> (L)
<i>akte van erkenning</i> (B)	dokumen resmi dalam administrasi kolonial Belanda
<i>ama bokulu</i> (K)	bos besar, tokoh yang menonjol dan berpengaruh
<i>ana kawini</i> (K)	<i>kabihu</i> (klan/marga) pengambil pengantin perempuan
<i>anakidang kuru uma</i> (K)	anak-anak di dalam rumah, ekspresi penghalusan untuk menyebut hamba
<i>apu</i> (K)	nenek
<i>ari</i> (K)	adik laki-laki atau perempuan
<i>ata</i> (K)	golongan sosial yang melekat dan posisinya lebih rendah dari kaum <i>maramba</i> serta ditentukan oleh kelahiran; kaum “hamba” atau <i>ata</i>
<i>ata bidi</i> (K)	<i>ata</i> yang baru bergabung dengan keluarga <i>maramba</i> dengan pertukaran

<i>ata bokulu</i> (K)	<i>ata</i> peringkat tinggi
<i>ata kudu</i> (K)	<i>ata</i> peringkat rendah
<i>ata memangu</i> (K)	<i>ata</i> turun-temurun yang biasanya sangat dekat dengan tuannya dan membawakan sirih-pinang tuannya
<i>ata ndai</i> (K)	<i>ata</i> pusaka
<i>ata ngandi</i> (K)	<i>ata</i> perempuan yang menyertai pengantin perempuan <i>maramba</i> dalam suatu pertukaran perkawinan
<i>aya</i> (K)	kakak laki-laki atau perempuan
<i>banda</i> (K)	properti bernyawa atau tak bernyawa
<i>banda la marada</i> (K)	properti bernyawa di padang (ternak)
<i>banda la uma</i> (K)	properti tak bernyawa di rumah
<i>bestuurder</i> (B)	kepala <i>landschap</i> dalam pemerintahan kolonial Belanda
<i>boku</i> (K)	kakek
<i>bokulu</i> (K)	besar
<i>controleur</i> (B)	komisioner distrik; pejabat junior Belanda yang mengawasi pengumpulan/pembelian hasil pertanian di bawah sistem budaya
<i>dangangu</i> (K)	prosesi kuda dan kerbau dalam upacara adat Sumba
<i>dendiha hamangu</i> (K)	ritual untuk memulihkan jiwa
<i>divide et impera</i> (B)	kebijakan atau politik pemerintahan Belanda dalam melakukan perpecahan atau adu domba
<i>djia halla ma ya wana i umbu</i> (K)	apa pun yang telah dikatakan <i>umbu</i> , benar
<i>gezaghebber</i> (B)	pemegang kekuasaan di suatu daerah di masa Belanda di mana ada program pengamanan dan intensifikasi aturan
<i>haluku lulungu</i> (K)	rantai emas atau perak yang dianyam merepresentasikan alat kelamin laki-laki, simbol seksualitas laki-laki
<i>hapi</i> (K)	sapi, <i>Bovis</i> sp (L)

<i>heiho</i> (J)	tentara pembantu yang diorganisasi untuk membawa persediaan bagi pasukan Jepang dan untuk melakukan tugas-tugas tidak terampil lainnya
<i>kaba mata</i> (K)	gengsi; digunakan untuk menggambarkan tampilan status dan prestise untuk mencapai harga diri di publik
<i>kabani-mbani</i> (K)	laki-laki pemarah
KABELA	akronim untuk kami benci lapar
<i>kabela</i> (K)	parang khas Sumba
<i>kabihu</i> (K)	kelompok kekerabatan patrilineal eksogami atau klan patrilineal
<i>kabihu merdeka</i> (K)	kaum independen atau bebas
<i>kaborangu</i> (K)	orang pemberani
<i>kaigun</i> (J)	angkatan laut Jepang
<i>kaliti njara</i> (K)	mengendarai kuda
<i>kameti</i> (K)	hewan kurban untuk leluhur
<i>kamimi</i> (K)	kambing; <i>Capra</i> sp (L)
<i>kanataru</i> (K)	rantai emas seperti kalung yang merepresentasikan alat kelamin laki-laki, simbol seksualitas laki-laki
<i>kandunu</i> (K)	bintang
<i>karambua</i> (K)	kerbau; <i>Bubalus</i> sp (L)
<i>katoda</i> (K)	monumen batu atau kayu yang digunakan sebagai penanda atau bisa juga digunakan sebagai altar untuk menyembah dan menempatkan persembahan kepada para leluhur atau <i>Marapu katoda</i> yang terletak di bagian depan kampung
<i>katoda kawindu</i> (K)	
<i>katoda latangu</i> or <i>woka</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di sawah atau kebun
<i>katoda mananga</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di muara sungai
<i>katoda padangu</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di padang atau sabana tempat ternak digembalakan
<i>katoda paraingu</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di depan rumah kepala <i>praingu</i> atau kepala kampung

<i>katoda patamangu</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di tepi hutan sebagai tempat berburu
<i>katoda pindu</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di pintu gerbang masuk <i>paraingu</i> atau kampung
<i>katoda purungu mihi</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di wilayah pantai
<i>koninglijke nederlands indies landweer</i> (B)	tentara kerajaan Belanda di Hindia-Belanda (Indonesia); <i>KNIL</i>
<i>korte verklaring</i> (B)	kontrak politik antara penguasa lokal dan pemerintah Hindia-Belanda yang mengharuskan penguasa lokal mengakui kedaulatan Belanda
<i>kudu</i> (K)	kecil
<i>laiya</i> (K)	<i>kabihu</i> (klan/marga) pengambil pengantin perempuan
<i>la lei tama</i> (K)	perkawinan sesuai dengan hukum adat di mana mempelai laki-laki melepaskan keanggotaan klannya dan menjadi anggota klan mempelai perempuan
<i>landschap</i> (B)	wilayah administratif bagian <i>onderafdeling</i> dalam sistem pemerintahan kolonial Belanda
<i>latang</i> (K)	sawah irigasi
<i>londa kawini</i> (K)	drainase perempuan
<i>londa muni</i> (K)	drainase laki-laki
<i>luku</i> (K)	sungai
<i>lulu amahu</i> (K)	anyaman ornamen tembaga merepresentasikan alat kelamin laki-laki; simbol seksualitas laki-laki
<i>makaborangu</i> (K)	pahlawan, mengacu pada komandan perang di masa lalu
<i>mamo</i> (K)	saudara perempuan dari ayah
<i>mamuli</i> (K)	ornamen emas, perak, atau tembaga yang merepresentasikan alat kelamin perempuan; simbol seksualitas perempuan dan kekuatan reproduksi
<i>manandangu</i> (K)	cantik

<i>mangu tanangu</i> (K)	klan perintis, pemukim/pendatang pertama di suatu wilayah yang memiliki wewenang untuk mendistribusikan tanah di wilayah tersebut
<i>manu</i> (K)	ayam; <i>Gallus domesticus</i> (L)
<i>maramba</i> (K)	golongan sosial elite, ditentukan oleh kelahiran; kaum bangsawan
<i>maramba kandunu</i> (K)	pemimpin lokal yang menerima tanda kebesaran bintang perak/emas dari pemerintah kolonial Belanda
<i>maramba tokungu</i> (K)	pemimpin lokal yang menerima tanda kebesaran tongkat emas dari pemerintah kolonial Belanda
<i>marapu</i> (K)	leluhur suci, dewa dan dewi, roh-pelopor klan, pemukim “asli” suatu daerah; sebutan untuk agama ”asli” orang Sumba
<i>mbana</i> (K)	panas
<i>mbintangu</i> (K)	bintang
<i>medebestuurder</i> (B)	wakil kepala <i>landschap</i> dalam sistem pemerintahan kolonial Belanda
na lindi papa kalangu, na ketu papajolangu (K)	merujuk pada leluhur (<i>marapu</i>) sebagai perantara bagi manusia untuk membantu dalam mencapai keinginan mereka
na mapa turukungu lii na-na ma parapangu pekada (K)	merujuk pada leluhur (<i>marapu</i>) sebagai perantara yang menyampaikan semua pesan dan keinginan manusia kepada Tuhan yang Maha Kuasa
Nederlands Indische Civiele Administratie (B)	administrasi sipil Hindia-Belanda; NICA
<i>ngaba wini</i> (K)	klan yang mengambil pengantin; istilah ini digunakan di Anakalang, Sumba Tengah
<i>njara</i> (K)	kuda; <i>Equus caballus</i> (L)
<i>nyuta pakalimbing</i> (K)	kita bersaudara

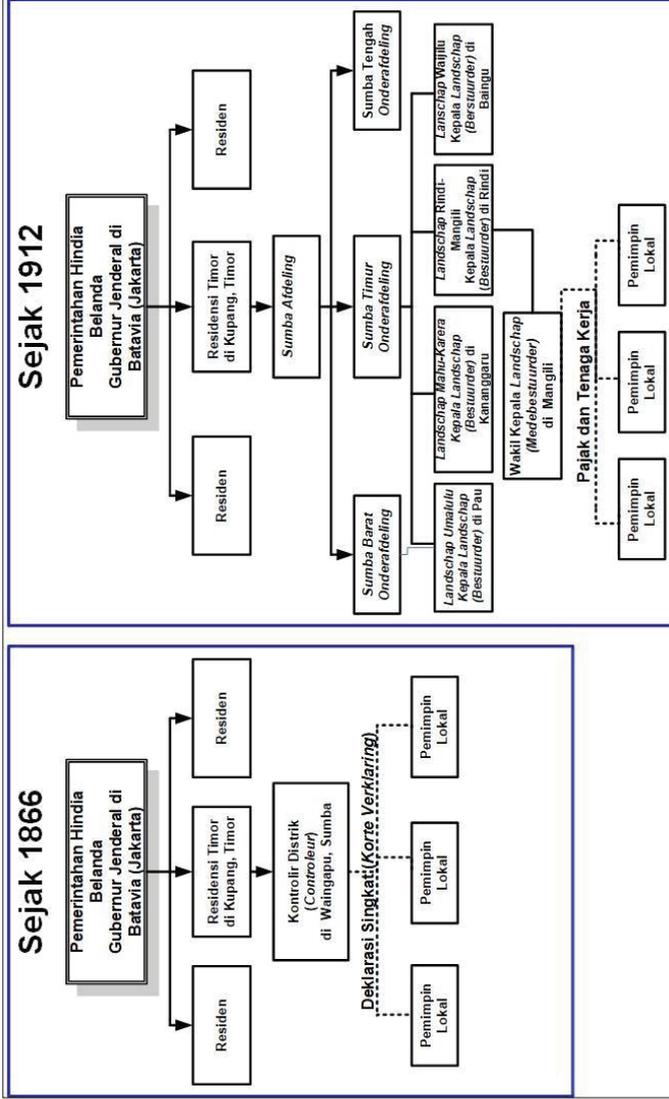
<i>onderafdeling</i> (B)	wilayah administrasi, bagian <i>afdeling</i> dalam sistem pemerintahan kolonial Belanda
<i>opperhoofd</i> (B)	kepala perwakilan perdagangan regional VOC
<i>pahadangu</i> (K)	pemukulan gong pertama kali dalam rangkaian upacara penguburan
<i>pahomba</i> (K)	<i>katoda</i> yang terletak di padang di luar kampung
<i>panaraci</i> (K)	minuman tradisional yang dibuat dari nira palem
<i>panjulu kotuk</i> (K)	orang yang licik
<i>papangganggu</i> (K)	orang yang menjaga mayat selama periode berkabung
<i>paraingu</i> (K)	permukiman tradisional atau kampung, di masa lalu lebih disukai dibangun di atas bukit
<i>paraingu bungguru</i> (K)	persatuan antar- <i>kampung</i>
<i>paraingu marapu</i> (K)	dunia <i>marapu</i> , dunia setelah kehidupan di dunia dalam kepercayaan orang sumba
<i>patembi</i> (K)	saling menghormati
<i>pawala</i> (K)	tetap terjaga sepanjang malam setelah pemukulan gong yang pertama pada rangkaian upacara penguburan (tidak berdasarkan pada hubungan antara pemberi dan penerima pengantin perempuan)
<i>puha</i> (K)	taktik untuk menunda pembayaran hewan, atau tidak membayar penuh sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati
<i>rambu</i> (K)	istilah yang digunakan untuk menyebut/menghormati perempuan dari golongan sosial yang tinggi, kadang-kadang digunakan untuk menyebut/menghormati seseorang (perempuan) meskipun mereka tidak termasuk dalam golongan sosial yang tinggi
<i>rambuna i X</i> (K)	nyonyanya X (X adalah nama <i>ata</i> perempuannya)
<i>rato</i> (K)	para pemimpin keagamaan dalam agama <i>Marapu</i>
<i>rikugun</i> (J)	tentara Jepang

<i>romusha</i> (J)	kerja paksa selama pendudukan Jepang
<i>suco</i> (J)	bagian dari Sumba <i>Bunken</i> , sebuah wilayah administrasi dalam administrasi pendudukan Jepang
Sumba <i>bunken</i> (J)	bagian dari Sumba <i>Ken</i> , wilayah administrasi dalam administrasi pendudukan Jepang
Sumba <i>ken</i> (J)	bagian dari residensi, wilayah administratif dalam administrasi pendudukan Jepang
tama la kuru duna la libu <i>murru</i> (K)	memasuki laut dalam; memiliki kekuatan magis dari laut (biasanya untuk meningkatkan jumlah kawanan hewan)
<i>tama la patuna</i> (K)	memasuki dunia supranatural; memiliki kekuatan magis
<i>tana</i> (K)	distrik, wilayah
<i>tana humba</i> (K)	Pulau/Tanah Sumba
<i>tangu marapu</i> (K)	tempat untuk menyimpan barang suci klan atau barang-barang <i>marapu</i>
<i>tapa</i> (K)	tikar
<i>tau bara</i> (K)	sebutan untuk orang yang warna kulitnya putih/sawo matang dan berasal dari wilayah barat Pulau Sumba (Jawa, Bali, Sumatra dsb.)
<i>tau halang</i> (K)	orang Islam
<i>tau harani</i> (K)	orang Kristiani
<i>tau kaborangu</i> (K)	orang-orang pemberani; ditakuti karena kecenderungan kriminal, kekebalan, bahaya kalau marah, keterampilan magis, kekejaman, kekuatan, dan keberanian
<i>tau kapir</i> (K)	sebutan (dari orang luar dan sering diadopsi oleh orang Sumba sendiri) untuk penganut agama lokal (<i>Marapu</i>)
<i>tau kobulu</i> (K)	orang yang kebal
<i>tau hau</i> (K)	orang Sabu atau Sawu
<i>tau kabihu</i> (K)	orang merdeka, bukan <i>ata</i> atau <i>maramba</i>

<i>tau la uma</i> (K)	orang-orang di dalam rumah, ekspresi penghalusan untuk menyebut kaum budak
<i>tau patemi</i> (K)	orang-orang terhormat karena kepahlawanan, kearifan, otoritas, kekuatan, dan keberanian mereka
<i>tawoda</i> (K)	landak laut; <i>Diadema setosum</i> (L)
<i>tokungu</i> (K)	tongkat
<i>tolk</i> (B)	penerjemah
<i>tuya</i> (K)	saudara laki-laki ibu
<i>uhu</i> (K)	padi atau nasi; <i>Oryza sativa</i> (L)
<i>uhu jua</i> (K)	hanya nasi
<i>uma</i> (K)	rumah
<i>uma djangga</i> (K)	rumah tinggi
<i>uma injungu</i> (K)	rumah <i>injungu</i> . Orang menyebut rumah <i>injungu</i> karena ada pohon <i>injungu</i> besar di halaman rumah tersebut di masa lalu. <i>Injungu</i> adalah sejenis pohon dengan buah yang dapat dimakan, tetetapi berserat, asam, seperti buah prem yang kadang-kadang dimakan ketika sudah masak (kedondong); <i>Spondias cytheria sonn</i> (L)
<i>uma mbatangu</i> (K)	rumah untuk acara adat atau urusan adat; rumah ini memiliki puncak segitiga atau menara yang dibangun di tengah konstruksi atapnya
<i>umbu</i> (K)	istilah yang digunakan untuk menyebut/menghormati laki-laki dari golongan sosial yang tinggi, kadang-kadang digunakan untuk menyebut/menghormati seseorang (laki-laki) meskipun mereka tidak termasuk dalam golongan sosial yang tinggi
<i>umbu makadingu</i> (K)	<i>umbu</i> yang pendiam atau tidak banyak berbicara/omong
<i>umbuna i X</i> (K)	tuannya X (X adalah nama <i>ata</i> laki-lakinya)
<i>ura manu—eti waî</i> (K)	usus ayam dan hati babi
Vereenigde Oostindische Compagnie (B)	Perusahaan Hindia-Timur Belanda; VOC

<i>wai</i> (K)	babi; <i>Sus domesticus</i> (L)
<i>woka</i> (K)	kebun
<i>wotu tau</i> (K)	melayani makan (dengan daging babi atau daging hewan kurban) setelah mencapai kesepakatan dalam negosiasi pertukaran adat
<i>wunangu</i> (K)	pembicara untuk upacara ritual dan negosiator terampil untuk upacara adat, perwakilan atau delegasi keluarga dalam upacara adat
<i>yera</i> (K)	klan pemberi pengantin-perempuan
<i>zending</i> (B)	misi Protestan

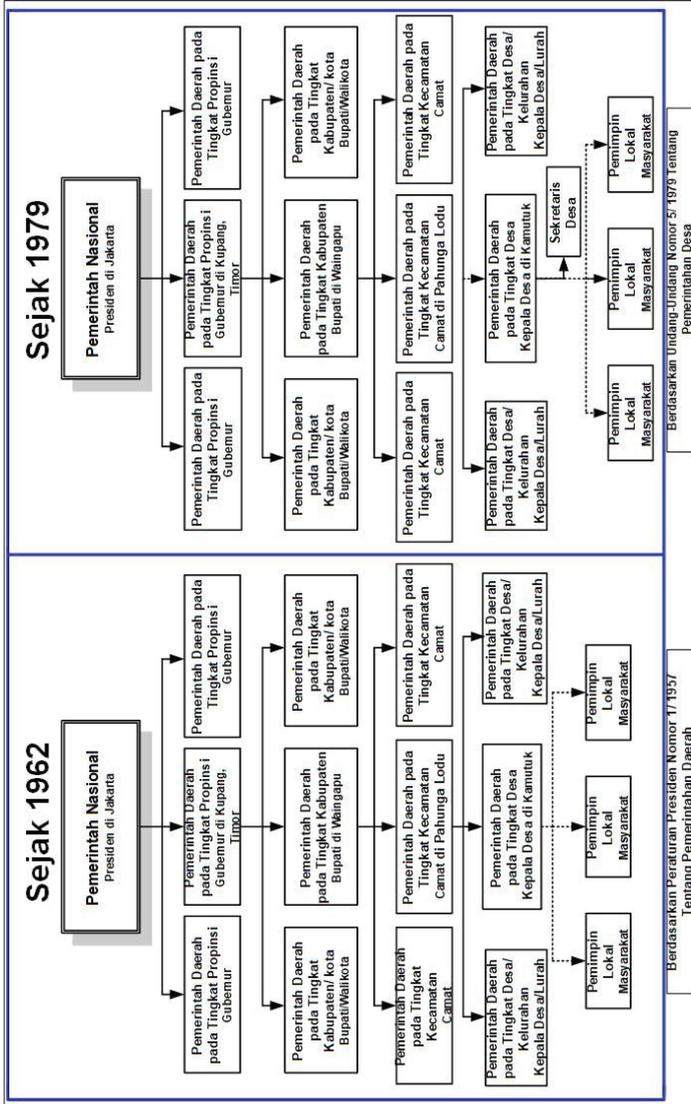
Lampiran B. Sistem Administratif Pemerintahan pada Masa Kolonial



Sumber: Kapita (1976b) dan Pusat Penelitian Sejarah dan Kebudayaan (1977/1978) dengan Pengolahan dan Modifikasi Penulis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Lampiran B. Sistem Administratif Pemerintahan pada Masa Indonesia



Sumber: Peraturan Presiden Nomor 1/1957 tentang Pemerintahan Desa dan Undang-Undang Nomor 5/1979 tentang Pemerintahan Desa dengan Beberapa Modifikasi Penulis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

INDEKS

- Adams, 4, 19, 20, 31, 40, 48, 66, 79,
155, 167, 180, 227
- Afdeling*, 125
- Anderson, 12, 13, 14, 228
- Ata*, 11, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 30,
33, 34, 35, 38, 46, 51, 52, 53,
55, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
76, 77, 78, 79, 80, 88, 89, 90,
93, 94, 95, 96, 98, 99, 100,
101, 105, 106, 107, 108, 109,
111, 112, 113, 114, 115, 127,
133, 135, 136, 137, 142, 145,
146, 149, 153, 158, 159, 161,
163, 165, 167, 177, 178, 179,
180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 205,
206, 207, 208, 209, 210, 211,
212, 213, 214, 215, 216, 217,
218, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 239, 240, 244, 246
- Bailey, 26, 29, 160, 161, 228
- Banda*, 40, 54, 240
- Barth, 8, 19, 228
- Bourdieu, 7, 17, 78, 112, 160, 228,
229
- Dominasi, 6, 9, 13, 17, 18, 19, 65,
71, 114, 156, 183, 204, 206,
209, 214, 216, 217, 220
- Elite lokal, 2, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12,
15, 27, 28, 30, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 62, 81, 85, 88, 89, 90,
96, 97, 100, 107, 113, 114,
115, 119, 120, 121, 126, 134,
135, 136, 137, 138, 140, 143,
145, 146, 147, 149, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 162, 163,
165, 169, 172, 173, 176, 177,
178, 185, 186, 187, 188, 189,
190, 194, 206, 207, 211, 217,
219, 220, 221, 222, 223, 224
- Forshee, 31, 66, 85, 94, 97, 98, 101,
107, 115, 121, 122, 211, 229,
230

- Forth, 31, 43, 44, 45, 48, 52, 180, 204, 230
- Fowler, 9, 20, 31, 73, 98, 230
- Fox, 53, 71, 77, 227, 230, 234
- Geertz, 207, 208, 230
- Heryanto, 13, 231
- Hierarki, 3, 9, 19, 63, 81, 108, 131, 133, 134, 152, 156, 170, 211, 222, 224
- Hoskins, 8, 9, 11, 13, 22, 23, 27, 30, 39, 40, 48, 56, 59, 63, 72, 73, 76, 91, 92, 108, 119, 130, 158, 168, 195, 198, 199, 201, 204, 206, 211, 231
- Kaba mata*, 59, 212, 241
- Kabihu, 3, 21, 22, 26, 61, 62, 64, 113, 114, 200, 232, 239, 241, 242, 245
- Kain tenun, 48, 53, 56, 57, 79, 81, 92, 100, 106, 118, 138, 148, 167, 170, 171, 174
- Kameti, 118, 241
- Kapita, 21, 42, 61, 66, 67, 68, 91, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 144, 180, 195, 232, 251
- Katoda, 73, 74, 241, 242, 244
- Keane, 30, 70, 87, 90, 95, 98, 120, 159, 164, 166, 167, 180, 187, 190, 196, 198, 232, 233
- Komunitas lokal, ix, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 36, 125, 127, 129, 134, 152, 155, 170, 188, 219, 220, 221, 223
- Kubur batu, 48, 49, 52, 69, 81, 145
- Kuipers, 30, 80, 86, 120, 139, 150, 158, 173, 206, 233
- Lulu amahu*, 56, 242
- Mamuli*, 56, 57, 63, 79, 118, 138, 148, 162, 170, 171, 184, 202, 242
- Maramba*, 4, 10, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 33, 34, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 121, 122, 127, 133, 134, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 153, 155, 161, 163, 164, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 219, 222, 223, 224, 225, 239, 240, 243, 246
- Marapu*, 48, 58, 67, 73, 75, 96, 231, 237, 243, 244, 245
- Mauss, 205, 233
- Modernitas, 45, 80, 140, 220, 225
- Needham, 11, 30, 39, 40, 70, 234, 237
- Nooteboom, 31, 234
- Onderafdeling*, 125, 127, 242, 244
- Onvlee, 3, 31, 32, 40, 43, 47, 54, 56, 101, 102, 145, 234

- Paraingu*, 48, 74, 241, 242, 244
 Patron-klien, 10, 21, 23, 28, 153, 182
 Pemberi-perempuan, 2, 4, 48, 56, 57, 64, 70, 71, 102, 117, 118, 138, 139, 141, 147, 149, 156, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 195, 197, 203, 205
 Pengambil-perempuan, 2, 4, 48, 56, 57, 64, 70, 102, 117, 118, 138, 139, 142, 145, 147, 148, 156, 162, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 195, 197, 203, 205
 Pertukaran timbal-balik, 118
Rambu, 4, 77, 244
Rato, 21, 22, 75, 244
 Resiprokal, 62, 78, 79, 118, 138, 139, 152, 156, 159, 164, 166, 167, 168, 169, 185, 189, 195, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 205, 208, 212, 213, 220, 224
 Resiprositas, 2, 95, 118, 147
 Rumah adat, 44, 49, 50, 61, 70, 73, 76, 81, 93, 94, 144, 205
 Scott, 8, 15, 17, 18, 28, 123, 126, 130, 194, 208, 209, 216, 228, 233, 235
 Sirih dan pinang, 52, 60, 104, 195, 196
 Spivak, 27, 235
 Stratifikasi sosial, 9, 10, 19, 22, 25, 26, 33, 34, 36, 58, 61, 64, 77, 81, 88, 98, 99, 106, 113, 115, 133, 181, 199, 220, 222
 Subordinasi, 63, 216
 Sumba, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 138, 143, 147, 148, 152, 155, 156, 158, 159, 163, 164, 165, 167, 170, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 194, 195, 200, 203, 204, 217, 219, 220, 223, 224, 227, 228, 229, 230, 232, 234, 238, 239, 240, 241, 243, 245
 Tsing, 16, 236
 Tunggul, 66, 67, 196, 236
Umbu, 4, 63, 77, 211, 236, 240, 246
 Van wouden, 3, 21, 30, 167
 Vel, 3, 5, 10, 16, 22, 30, 39, 67, 108, 112, 132, 133, 147, 159, 171, 187, 236
 VOC, 11, 122, 123, 124, 244, 246
 Waingapu, 1, 39, 40, 41, 49, 50, 52, 53, 55, 99, 100, 101, 105, 111, 112, 117, 127, 136, 139, 158, 173, 178, 200, 209
 Wunangu, 118, 148, 247

BIOGRAFI PENULIS



Y. ARGO TWIKROMO

Lahir di Purwokerto, 31 Mei 1964. Doktor Antropologi dari Radboud University Nijmegen, Belanda. Master of Art Antropologi dari Ateneo de Manila University, Quezon City, Filipina.

Sarjana Antropologi dari Universitas Gadjah Mada. Staf Pengajar FISIP Universitas Atma Jaya Yogyakarta. Anggota Dewan Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta Periode 2020–2022. Peneliti MINDSET *Institute - Research and Policy Studies* (September 2019–sekarang). Tim Ahli Warisan Budaya Takbenda Indonesia, Direktorat Pelindungan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi (Maret 2016–sekarang). Ketua Pusat Studi Kawasan Indonesia Timur (PUSKIT), Universitas Atma Jaya Yogyakarta (2014–sekarang). Wakil Ketua II Dewan Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta Periode 2014–2018. Peneliti Senior pada *Centre for Pacific and Asian Studies* (CPAS), Radboud University Nijmegen, Belanda (Juli 2010–Februari 2017). Tenaga Pengajar Tamu pada Program Pasca Sarjana (S2), Program Studi Antropologi, FIB Universitas Gadjah Mada (2008–2019). Grassroots Program Officer pada Christian Children's Fund, Indonesia Office, Jakarta (Januari

Buku ini tidak diperjualbelikan.

1990–Januari 1992). Penghargaan: Budayawan kategori Pelestari Budaya tahun 2019, Pemerintah Kabupaten Sleman, DIY. SPIN Postdoc Research Award dari de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen-KNAW (the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences) untuk riset: *The Politics of Diversity: National Politics, Local Elites and the Management of Socio-cultural Heterogeneity in Yogyakarta, Indonesia* (1 Mei 2010–30 April 2012).

Buku-buku yang ditulis, antara lain, (1) *Sinau Bareng Tata Nilai Budaya*. Yogyakarta: Dinas Kebudayaan DIY, 2022; (2) *Mewujudkan Keharmonisan Kehidupan di Bumi Nusantara*. Yogyakarta: Dinas Kebudayaan DIY, 2021; (3) *Mitologi Kanjeng Ratu Kidul*. Yogyakarta: Nidia Pustaka, 2006; (4) *Tragedi Udin: Bingkai Kebusukan Kekuasaan dan Kekerasan*. Yogyakarta: Galang Press, 2001; (5) *Ratu Kidul*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000; (6) *Pemulung Jalanan Yogyakarta: Konstruksi Marginalitas dan Perjuangan Hidup dalam Bayang-Bayang Budaya Dominan*. Yogyakarta: Media Pressindo, 1999; (7) *Gelandangan Yogyakarta: Suatu Kehidupan dalam Bingkai Tatanan Sosial-Budaya “Resmi”*. Yogyakarta: Penerbitan Universitas Atma Jaya Yogyakarta, 1999; (8) *Persepsi dan Perilaku Kesejahteraan Hidup Rakyat Timor Timur*. Jakarta: Sinar Harapan, 1995. E-mail: argotwikromo@gmail.com dan argo.twikromo@uajy.ac.id

ELITE LOKAL DAN PERAMPASAN MODERNITAS: Kasus di Sumba Timur

Buku ini tidak hanya semata membahas tentang adat Sumba, akan tetapi tentang pengaruh kekuasaan “tradisional” maupun “modern” pada sebuah daerah yang relatif jauh dari pusat pemerintahan “modern”. Sebagian besar fokus bahasan dalam buku ini menganalisis peran birokrasi pemerintahan dan kebijakan nasional yang difokuskan pada peran masyarakat lokal khususnya elite lokal.

Semoga buku ini dapat memberi kontribusi bagi perkembangan ilmu pengetahuan, memberikan pemahaman terhadap peran masyarakat lokal khususnya pelaku utama yaitu elite lokal yang sering kali memberikan refleksi dalam konteks kehidupan sehari-hari kita.

Selamat membaca!

ini tidak diperjualbelikan.



Diterbitkan oleh:
Penerbit BRIN
Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah
Gedung BJ Habibie, Jln. M.H. Thamrin No. 8,
Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,
Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340
Whatsapp: 0811-8612-369
E-mail: penerbit@brin.go.id
Website: penerbit.brin.go.id

DOI: 10.55981/brin.468



ISBN 978-623-7425-77-9



9 786237 425779