

## “ITU TIDAK EKONOMIS”:

### Sifat Ekonomi Moral yang Berakar pada Ekonomi Pasar di Dataran Tinggi, Sulawesi, Indonesia

Albert Schrauwers (*Terjemahan oleh Dr. Arianto Sangadji*)

*Dicetak dulu sebagai “It’s not economical’: The Market Roots of a Moral Economy.” In Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power and Production edited by Tania Li, pp. 105-29. (London/Singapore; “Studies in Environmental Anthropology”, Harwood Academic Publishers/ ISEAS)*

Apa yang harus kita lakukan terhadap petani yang menentang serangkaian tindakan yang “rasional secara ekonomi” dengan mengatakan, “itu tidak ekonomis”? Dan apa yang harus kita lakukan terhadap suatu negara yang menetapkan kebijakan pembangunannya dengan tetap mempertahankan “tradisi” secara selektif? Dua pertanyaan tersebut menekankan transformasi kapitalis pertanian rakyat yang sifatnya beragam atau tidak menentu di daerah-daerah pinggiran di dataran tinggi di Sulawesi Tengah. Kelompok-kelompok seperti masyarakat To Pamona secara politis dan ekonomis telah diintegrasikan ke dalam suatu negara yang telah mengubah ekonomi secara fundamental dan sekaligus membangun kembali mata pencaharian mereka sebagai “petani kecil”. Dengan meneliti bagaimana ekonomi moral muncul dari proses pembangunan tersebut, saya membalikkan pandangan historis tentang model ekonomi moral dan konsep yang berkaitan dengan “tradisi yang tetap bertahan”. Suatu ekonomi moral diasumsikan sebagai suatu watak universal kaum tani kecil yang alami, yang telah ada sebelum mereka mengenal hubungan kapitalis. Ekonomi moral

ini ditandai oleh produksi yang tujuannya sekedar untuk memenuhi kebutuhan hidupnya (subsisten), dengan syarat “jaminan kebutuhan hidup tetap tersedia”, dan didorong oleh keinginan menghindari risiko dan kurang dipengaruhi kepentingan pasar. Analisis historis yang mendasarkan model-model yang demikian itu mengaburkan atau mengabaikan keterkaitan yang saling menguntungkan antara ekonomi moral dan ekonomi pasar dan yang sama-sama muncul atas bimbingan dan pengawasan kaum kolonial (Bremen 1988). Model ekonomi moral menyiratkan adanya kesinambungan historis, “tradisi yang tetap bertahan”, namun biasanya dijelaskan dalam istilah yang abstrak yang tidak berbeda dengan model-model “Homo Oeconomicus” yang dibantahnya (Peletz 1983:732). Masyarakat To Pamona tampaknya tetap mengabadikan suatu “ekonomi moral yang tradisional” sebagai suatu hambatan terhadap perkembangan kapitalis, tetapi penyelidikan lebih mendalam mengungkapkan bahwa bentuk ini timbul dalam konteks transformasi kapitalis yang diarahkan oleh pemerintah dan pembedaan kelas-kelas (bandingkan Li 1997,<sup>1</sup> Attwood

<sup>1</sup> Di Sulawesi Tengah Li (1997) mengatakan bahwa di dataran tinggi pegunungan Lauje “sama sekali tidak sekedar ‘disisipi’ oleh kapitalisme tetapi mereka

bahkan (telah) ikut serta dalam proses transformasi” (1997: 141). Ia menggambarkan tidak adanya “komunitas,” tindakan kolektif atau pemilikan sumber

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

1997). Saya ingin memperlihatkan bahwa ekonomi moral bukanlah bentuk kelanjutan dari “ekonomi alami”, tetapi merupakan tradisi yang diciptakan, yang harus dipandang dari suatu proses ganda yang disebut oleh Kahn (1993) sebagai “pembentukan kaum tani kecil” dan “tradisionalisme” yang bukan hanya merupakan kelanjutan dari masa lalu tetapi sebagai cara yang khas untuk mendeskripsikan hubungan sosial.

Masyarakat To Pamona adalah peladang berpindah yang terisolasi di dataran tinggi Sulawesi Tengah hingga dekade pertama abad ini, ketika intervensi pemerintah Hindia-Belanda menyebabkan mereka menjadi kaum tani yang dipaksa menetap di suatu tempat dan diharuskan menerapkan sistem pertanian sawah (Kruyt 1924). Pergeseran mendasar yang menyertai perubahan ini dalam hubungannya dengan produksi adalah introduksi teknologi pertanian, pemilikan tanah, hubungan atas dasar upah dan pasar. Introduksi teknologi baru dan hubungan produksi berasal dari kritik kaum liberal Belanda terhadap “komunalisme di kalangan penduduk pribumi” yang melihat etika individualisme dan “ekonomi yang rasional” sebagai satu-satunya jalan menuju perkembangan ekonomi, politik, dan spiritual (Schrauwers 1995a). Transformasi sosial dan kapitalis “modern,” dari sudut pandang teknologi, mengharuskan sistem rumah panjang yang dihuni oleh banyak keluarga dipecah-pecah menjadi rumah tangga keluarga inti yang memiliki dan mengerjakan tanahnya sendiri untuk menjamin kebutuhan hidup sehari-hari, dan menjual kelebihan produksinya ke pasar. Namun, para ahli ekonomi liberal berpendapat bahwa pola pembangunan di

---

daya yang bersifat kolektif, kecuali di bawah pengawasan pemerintah dan selanjutnya memperlihatkan bagaimana “tradisi” itu diselenggarakan secara selektif dalam agenda pemerintah, dengan

Europa ini perlu ditiru dan diterapkan di pedalaman Indonesia; jarak dari pusat merupakan ukuran keterbelakangan yang tidak pernah dapat dijumpai, dan menghasilkan suatu ekonomi “kaum tani kecil” yang khas.

Meskipun kebijakan resmi dan tekanan dari pemerintah sudah berlangsung selama puluhan tahun, pemerintah tampaknya masih belum berhasil dalam usahanya untuk menciptakan kaum tani yang “berpandangan ekonomi yang rasional dan rumah tangga keluarga inti di kalangan masyarakat To Pamona. Wilayah masyarakat ini dicirikan oleh batas rumah tangga yang kabur, ekonomi pesta pora yang didukung oleh tukar-menukar hadiah, bentuk-bentuk pekerjaan gotong royong dan pola perdagangan kecil-kecilan, yang semuanya menunjukkan dengan jelas sistem ekonomi yang tampaknya “irasional”. Namun, “irasionalitas” yang tampak dalam perekonomian pasar setempat tidak dapat dijelaskan sebagai perwujudan strategi “ekonomi moral” yang sudah ada sebelumnya dan terisolasi secara kultural. Masing-masing strategi ini diterima berdasarkan perhitungan ekonomi rasional dan menggunakan bentuk-bentuk komoditas yang berhubungan dengan pasar. Karena model pembangunan pemerintah yang berlaku, yang melibatkan masyarakat ini tetapi sekaligus menyisihkan mereka, membatasi kemampuan mereka untuk terlibat sepenuhnya dalam kegiatan pasar, maka hubungan produksi dan reproduksi sosial bergeser menjadi strategi ekonomi bermuka dua yang secara simultan bergantung pada mekanisme pasar maupun nonpasar.

Tradisi yang tampaknya tetap bertahan itu, menurut Kahn (1993:65), adalah “suatu cara

keterlibatan para pemimpin lokal yang merupakan modal simbolis untuk mengonversi hak atas tanah “tradisional” menjadi hak milik pribadi.

untuk menggambarkan hubungan sosial,” yang berkembang selama proses “pembentukan kaum tani kecil,” di mana para petani berusaha “memastikan atau bahkan memperluas eksploitasi sarana produksi yang tersedia secara ‘cuma-cuma’ bagi mereka.” Sarana “cuma-cuma” ini tidak diperoleh melalui pasar, meskipun sarana itu mempunyai “biaya” sosial. Sarana itu tercakup dalam “cara untuk menggambarkan hubungan sosial” yang ditetapkan oleh pemerintah yang memperlakukan hubungan nonpasar sebagai “mengabdikan tradisi” (bandingkan Roseberry 1989: 217-223). “Tradisi” baru ini bergantung pada, dan memang tidak dapat berada di luar, ekonomi komoditas. Dengan demikian Kahn melukiskan suatu kelangsungan perilaku ekonomi petani dari petani “tradisional” yang kegiatannya hanya mungkin terjadi melalui sarana yang diperdagangkan, sampai ke petani “kapitalis” yang keberhasilannya disebabkan memaksimalkan eksploitasi sumber daya “tradisional” seperti tanah dan tenaga kerja keluarga. Bagaimanapun juga, baik sarana yang diperdagangkan maupun yang “cuma-cuma” ini penting untuk kegiatan produksi keluarga.

Saya akan menguraikan ciri-ciri ekonomi moral setempat secara singkat, diikuti oleh kecaman terhadap definisi ganda yang biasanya digunakan untuk menjelaskannya. Ketersediaan arus komoditas mengubah dinamika moral produksi kepentingan subsisten. Argumen ekonomi moral berdasarkan budaya altruisme tidak pernah membicarakan bagaimana ekonomi moral itu dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan tenaga kerja pihak altruis yang menerima “sumbangan tenaga kerja” orang lain walaupun ia tidak memerlukan “jaminan kebutuhan hidup tetap tersedia.” Keraguan saya tentang “altruisme” mereka itu bukan karena saya berpendapat bahwa mereka terdorong oleh

motivasi untuk mendapat untung yang bertujuan untuk menumpuk modal; sebaliknya, mengutip Wolf (1966:13-17), tujuan mereka adalah untuk mempertahankan agar rumah tangga mereka tetap berlangsung dengan baik, bukan hanya kegiatan bisnisnya. Mereka berusaha memaksimalkan sarana “cuma-cuma” di tengah sistem ekonomi perdagangan di mana keuntungan yang mereka peroleh kecil. Faktor yang sangat penting dalam proses ini adalah cara mempertahankan “kekerabatan” melalui saling tukar-menukar hadiah “tradisional” (*posintuwu*). Tukar-menukar hadiah ini membentuk landasan keyakinan ekonomi moral yang memiliki implikasi praktis dalam pengaturan tenaga kerja yang tidak dijadikan komoditas.

Kejadian-kejadian dalam sejarah ekonomi moral tidak sesederhana seperti pertanyaan “ayam atau telur” yang ada lebih dulu. Sebaliknya, munculnya sistem ini mempunyai implikasi yang penting dalam pembahasan tentang pembentukan kelas. Ekonomi moral biasanya dianggap “terancam” jika hasil pertanian menjadi barang dagangan (Artwood 1997:149). Namun, jika pasar dan ekonomi moral muncul bersamaan dalam proses peminggiran yang melaluinya terbentuk komunitas “petani kecil” secara spesifik, maka strategi “ekonomi moral” dapat dianggap berperan dalam meredakan ketegangan antar-kelas; cara untuk mendapatkan jaminan subsistensi tersebut membatasi sikap berontak. Pemerintah berperan sangat penting dalam hal ini. Di satu sisi, pemerintah telah menetapkan syarat tentang revolusi hijau yang lebih menonjolkan ketegangan kelas dan mengharuskan adanya strategi ekonomi semacam “ekonomi moral.” Di sisi lain, pemerintah telah menekankan kelangsungan tradisi untuk menghindari kerusuhan yang mungkin muncul seandainya masyarakat menyadari benar-benar

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

bagaimana proses-proses pembangunan yang menurut pemerintah dimaksudkan untuk meningkatkan taraf hidup mereka ternyata justru memiskinkan mereka. Dengan kata lain, proses pembangunan ini sebenarnya mendatangkan dampak negatif bagi masyarakat. Pemerintah secara selektif memelihara tradisi yang demikian itu sebagai bagian dari seluruh ideologi yang membuat pemerintah sendiri sebagai sumber pembangunan yang paternalistik dan modern, dan memandang petani sebagai kaum yang “secara tradisional” bersifat komunal, sehingga cara berpikiretnis mereka itulah yang menjadipenyebab mereka kurang maju.

### Wacana Tentang Keekerabatan

Daerah Pamona Utara adalah tanah asal leluhur berbagai kelompok penduduk dataran tinggi yang sekarang ini secara kolektif dikenal sebagai To Pamona (masyarakat Pamona). Daerah yang terdiri atas 28 desa itu (seluruh penduduknya pada tahun 1991 sekitar 25.000 orang) merupakan hasil dari pemukiman paksa, yang juga melibatkan pertanian sawah yang harus mereka lakukan (di mana mungkin), diperkenalkannya “kerajaan” hierarki yang melaluinya pemerintah kolonial Belanda menguasai dan mengubahnya menjadi masyarakat Kristen. Banyak di antara desa ini (termasuk empat desa tempat saya melakukan kerja lapangan) terletak di pinggiran danau pegunungan yang indah. Jalan Raya Trans-Sulawesi menghubungkan wilayah itu ke Tana Toraja, daerah tujuan turis kedua yang terkenal di Indonesia. Dari hotel “Pamona Indah” yang dilengkapi dengan televisi parabola dan perahu dayung berbentuk angsa yang didatangkan dari taman hiburan di Jawa yang bangkrut, kita dapat melihat tempat “Festival Danau Poso” di mana rumah-rumah “tradisional” memamerkan

seni dan kerajinan daerah itu melalui kebijakan kebudayaan dalam zaman Orde Baru. Hotel tersebut, seperti halnya sebagian besar toko, dimiliki oleh anggota etnis Cina yang jumlahnya sedikit. Karena itu “Pamona Indah” memberikan gambaran singkat terhadap berbagai proses yang hendak saya ungkapkan: tradisi yang diciptakan agar cocok dengan pemikiran barat tentang sebuah pedesaan yang “unik,” yang memberikan keuntungan bagi kelas kapitalis dan bukan penduduk yang “terbelakang” yang merupakan objek dan subjek wacana mereka.

Ketika saya sedang mencari suatu budaya yang lebih otentik yang tidak terlalu didorong oleh kepariwisataan yang disponsori oleh pemerintah, akhirnya saya diperkenalkan dengan wacana tradisional yang kedua, yaitu wacana mengenai kewajiban moral dalam keekerabatan. Wacana inilah, dan batas eksplisit yang diletakkan untuk membatasi hubungan pasar itulah, yang mendorong penyelidikan awal saya mengenai ekonomi moral desa ini. Namun ketika saya menggali lebih dalam dan memasuki sejarah Tentena yang singkat (yang diceritakan menurut ingatan warga yang paling tua yang masih ada) saya terhenyak dengan pernyataan yang berulang-ulang: “Tradisi kami bukanlah tradisi yang dulu.” Ciri budaya yang khas tentang keekerabatan yang mungkin ditafsirkan sebagai “ekonomi alami” yang tetap bertahan sebenarnya baru berkembang saat perubahan ekonomi setempat dilakukan oleh pihak kolonial. “Tradisionalisme” dalam wacana keekerabatan yang “resmi” ini (Bourdieu 1977:36) juga dipengaruhi oleh perubahan yang dilakukan oleh pemerintah, dan yang dengan bangga dipancarkan pada umbul-umbul raksasa setinggi sepuluh meter di pintu gerbang ibu kota kecamatan. Semboyan *sintuwu maroso, tuwu siwagi, tuwu malinuwu*, mengakar pada budaya Pamona dalam bentuk

komunalisme, gotong royong, dan sama-sama mempunyai satu asal usul. Kepentingan semboyan tersebut dapat dilihat dalam rangkaian tukar-menukar hadiah yang disebut sebagai posintuwu, yaitu bentuk realisasi secara materil dan simbolis dari sifat saling membantu (*tuwu siwagi*). Jaringan tukar-menukar yang menghasilkan penentuan golongan kekerabatan yang paling menyeluruh, yaitu santina, meluas sampai ke sepupu ketiga. Karena pengetahuan silsilah merupakan bentuk modal sosial yang dikuasai oleh orang tua-tua, generasi muda menjadi lupa, dan tidak dapat mengatakan dengan jelas hubungan sebenarnya yang mengikat santina mereka. Sebaliknya, identifikasi kekerabatan mereka selanjutnya terbentuk dari partisipasi mereka dalam tukar-menukar hadiah ini. Posintuwu secara tradisional diberikan oleh anggota keluarga hanya dalam dua peristiwa, perkawinan dan penguburan, supaya mereka dapat melaksanakan pesta besar. Sekarang, dalam sejumlah pesta yang disponsori oleh gereja, anggota keluarga yang luas itu membawa sumbangannya ke tempat tinggal tuan rumah, di situ sumbangan tersebut dicatat dengan cermat. Partisipasi dalam pesta ini membentuk kelompok keluarga yang terwujud secara fisik, juga membentuk ciri khusus hubungan kekerabatan yang berbeda dengan hubungan dagang di pasar, walaupun pesta ini termasuk di dalamnya. Sifat khusus ikatan ini diungkapkan sebagai “*be maya mombereke*” (tidak diperbolehkan saling memperhitungkan biaya dan keuntungan). Dengan demikian tukar-menukar *posintuwu* membentuk apa yang oleh Parry dan Bloch disebut suatu “tatanan transaksi” yang dapat “membersihkan” proses tukar-menukar dari kekotoran moral yang tidak disukai di sektor perdagangan (1989: 23, bandingkan Carsten 1989). Tatanan transaksi ini disimpulkan dalam wacana pemerintah tentang

“tradisi lokal,” yang menjadikan masyarakat To Pamona sebagai petani kecil yang bersifat “komunal,” yang karena ekonominya kurang rasional mereka menjadi kaum terbelakang.

Pada masa prakolonial, tukar-menukar posintuwu umumnya ditandai dengan tukar-menukar benda-benda khusus yang mempunyai kekuatan magis yang diberikan oleh kerabat mempelai pria sebagai mas kawin (*oli mporongo*). Kata dasar dari mas kawin, *maoli*, mengacu pada tukar-menukar benda-benda magis secara langsung dengan benda yang memiliki daya kekuatan yang sama. Namun, lebih dari 85 tahun yang lalu, karena masyarakat To Pamona menjadi pemeluk agama Kristen, tukar-menukar *maoli* tersebut kehilangan konotasi magisnya. *Maoli* sekarang merupakan tukar-menukar dalam konsep pasar, dan karena itu kata untuk mas kawin secara harfiah berarti “harga pernikahan.” Hanya karena mas kawin ditetapkan dalam pengertian nilai uang tunai itulah, maka tukar-menukar posintuwu secara ideologis dibedakan dengan mas kawin dan tukar-menukar menurut pasar untuk menentukan sifat khusus dari hubungan kekerabatan. *Posintuwu* dibedakan dengan *oli*, hadiah dari kerabat dibedakan dengan hadiah berbentuk uang yang dibayarkan kepada bukan kerabat.

Tukar-menukar *posintuwu* memperoleh kedudukan ideologis yang penting di dalam membentuk suasana “kekerabatan” yang tidak bergantung pada etos nilai pasar yang kompetitif. Tidak seorang pun misionaris Belanda di daerah itu menulis tentang tukar-menukar *posintuwu*. Namun pada waktu saya melakukan kerja lapangan, *posintuwu* telah menjadi topik pembicaraan sehari-hari, untuk mengungkapkan kewajiban kekerabatan. Peristiwa yang dipakai untuk memberikan hadiah itu sudah banyak diperluas. Semua informan saya menekankan bahwa melakukan

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

perhitungan, syarat mutlak perdagangan menurut pasar, bertentangan dengan pemberian hadiah cuma-cuma yang merupakan sifat *posintuwu*, meskipun yang dihadiahkan itu biasanya uang tunai. Semua informan saya menekankan bahwa *posintuwu* adalah hadiah cuma-cuma dan untuk itu seseorang tidak dapat meminta pembayaran kembali, bahkan juga mengharapkan untuk mendapatkan hadiah dengan nilai yang sama. Namun karena tidak ada pertentangan yang “alami” antara dua kutub tukar-menukar tersebut (Parry & Bloch 1989:7) maka tidak mengherankan bahwa ada kebocoran masuknya rasionalitas pasar ke dalam suasana kekerabatan yang secara ideologis telah terbentuk karena patron yang lebih kaya memperhitungkan keuntungan relatif investasi uang tunai mereka yang terbatas.

Dengan demikian *posintuwu* merupakan negosiasi batas kekerabatan baik dalam arti praktis maupun ideologis. Ideologi sistem tukar-menukar *posintuwu* menekankan fungsinya sebagai sarana untuk membantu kerabat yang lebih miskin untuk memenuhi kebutuhan upacara reproduksi sosial yang mahal seperti pernikahan. Dalam arti praktis, *posintuwu* adalah tukarmenukar dalam bentuk uang tunai, barang dagangan dan tenaga yang diinvestasikan untuk mempertahankan ikatan kekerabatan yang spesifik. Kemampuan seseorang untuk memberikan hadiah mempengaruhi luasnya keluarga yang diingat. Orang kaya memiliki keluarga yang lebih besar, baik dalam arti jumlah orang yang menjadi tanggungan di rumahnya maupun santina yang lebih luas. Mereka inilah satu-satunya informan yang menyiapkan silsilah. Sebaliknya, bagi petani yang lebih miskin, keluarganya menjadi lebih sempit sesuai dengan perjalanan waktu, dan mereka sendiri menjadi tanggungan sejumlah patron yang

terbatas. Petani yang lebih kaya dapat mempertahankan kelompok kerabat yang lebih luas, dan dengan demikian mampu mengadakan pesta yang lebih meriah. Karena pesta ini mewujudkan kekerabatan sebagai sebuah kelompok, maka semakin meriah pestanya makin tinggi kedudukan tuan rumah itu. Tuan rumah menjadi pusat kelompok kekerabatan yang hubungannya dapat dicirikan sebagai ekonomi moral, suatu suasana di mana seharusnya tidak ada perhitungan, yang secara ideologis sangat berbeda dengan tukar-menukar yang berlaku di pasar.

Ideologi tukar-menukar *posintuwu* sebaiknya tidak diterima begitu saja. Bourdieu menyatakan bahwa pemberian hadiah itu didasarkan atas “pengakuan yang salah” dalam tukar-menukar yang “pengganti langsungnya secara kasar mengungkapkan: jangka waktu antara pemberian hadiah dan pemberian balasan hadiah menunjukkan pola tukar-menukar yang selalu menimbulkan kesan yang kuat bagi pengamat dan juga para pelakunya sebagai sesuatu yang bisa dibayarkan lagi, padahal, baik yang merasa terpaksa atau yang karena memang rela memberikan, pertukaran ini seolah-olah tidak dapat dibalas” dan karena itu dianggap sebagai kemurahan hati (1977: 5-6). Dalam kasus *posintuwu*, yang sekarang ini bentuk hadiahnya adalah uang tunai, hanya jangka waktu antara tukar-menukar itulah yang membuat para pelaku secara ideologis membedakan “pemberian hadiah” mereka dengan imbalan langsung yang merupakan ciri khas pasar. Meskipun sudah ditekankan oleh semua orang bahwa tukar-menukar *posintuwu* itu “benar-benar” hadiah yang benar-benar digerakkan oleh kemurahan hati, strategi tukar-menukar yang kontradiktif tampak jelas. Penduduk desa itu sendiri merasakan ketegangan antara aspek pertolongan yang umum tanpa mengharapkan imbalan dan aspek timbal

balik dalam pertukaran hadiah, suatu ketegangan yang mencerminkan perbedaan motivasi para pelakunya. Orang tua-tua sering mencela salah satu unsur dari praktik yang berlaku sekarang yang dianggap tidak sesuai, yaitu munculnya buku *posintuwu* (yang pada zaman dulu mereka tidak memiliki buku) yaitu buku catatan yang di dalamnya tuan rumah yang mempunyai hajat perkawinan atau penguburan akan menuliskan nama pemberi dan jumlah hadiahnya. Orang tua-tua ini menyatakan bahwa dulu, orang memberikan apa yang dipunyai, tanpa perhitungan. Pemberian itu diumumkan di hadapan kelompok kerabat, sehingga kemurahan hati seseorang dapat dilihat. Sekarang ini, demikian kata mereka, *posintuwu* (yang berupa uang) dimasukkan ke dalam sampul dan ditulis di dalam buku sehingga tuan rumah tahu pasti berapa yang harus dikembalikan. Dengan demikian, menurut orang tua-tua ini, ada pergeseran yang jelas darisifat pemberian hadiah yang tidak mengharapkan imbalan menjadi pertukaran hadiah yang sifatnya timbalbalik. Perbedaan antara strategi pemberian hadiah di masa lalu dan sekarang sebenarnya tidak sejelas seperti yang diutarakan oleh orang tua-tua tersebut, dan hal itu sendiri mencerminkan adanya campur tangan pemerintah dan gereja di dalam praktik tukar-menukar *posintuwu*. Analisis Bourdieu menunjukkan bahwa semua pemberian hadiah itu diwarnai dengan sikap untuk mencari kepuasan diri sendiri. Misalnya, dalam pemberian hadiah itu ada potensi untuk mencari kepentingan sendiri di pihak si pemberi – sementara tindakan pemberian itu sendiri kelihatan sebagai sesuatu yang menunjukkan kemurahan hati seseorang – karena tindakan memberi hadiah ini akan meningkatkan prestise, atau membuat orang berhutang budi padanya, sehingga pihak

penerima merasa harus membayar hutang budi ini di masa depan. Oleh karena itu perubahan yang terjadi selama lebih seabad terakhir ini tidak dapat dikatakan sebagai ukuran penurunan kualitas “kemurahan hati” dan “pemberian tanpa pamrih.” Menurut informan yang lebih muda, tidak ada perubahan sikap dalam hal *posintuwu*. Mereka menjelaskan bahwa catatan ini merupakan suatu inovasi yang dibuat menurut tipe *posintuwu* yang di dalamnya sendiri terdapat inovasi yang diperkenalkan oleh pemerintah Indonesia ketika pemerintah memodernisasikan praktik pernikahan tradisional sebagai bagian dari dorongan menuju pembangunan desa. Hanya “*posintuwu* umum” (pemberian hadiah yang bersifat umum) yang dicatat di buku hadiah. *Posintuwu* umum adalah hadiah kecil-kecilan (tetapi hampir tidak dapat diabaikan) yang diberikan oleh keluarga jauh dan tetangga. Hadiah itu besarnya sama dengan upah sehari untuk buruh tani (yaitu Rp 5.000 atau kurang, atau sejumlah beras yang sama nilainya), yang nilainya ditentukan oleh pemerintah desa. Keluarga yang lebih miskin, yang saya perhatikan, memberikan sedikit *posintuwu* umum di luar lingkungan tetangga mereka yang sempit. Menurut para informan saya, paradoks dari *posintuwu* umum adalah bahwa hanya hadiah kecil-kecil ini yang dicatat. Salah seorang petani menunjukkan kekecewaannya ketika menceritakan kepada saya bahwa jelas orang tidak memeriksa buku hadiah mereka ketika memberikan hadiah kepada orang lain, sebab ia telah memberikan kepada tetangganya sumbangan cukup banyak tetapi imbalan yang ia terima hanya sedikit. Orang lain menunjukkan bahwa karena jumlahnya cukup baku, mereka memberikan semua yang dimilikinya pada saat itu dan bahkan mencari pinjaman jika ia tidak memiliki apa-apa. Mereka hanya melihat buku jika memberikan imbalan hadiah

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

kepada seseorang yang malas menyumbang (*malose mosintuwu*). Individu yang demikian itu dikenal sebagai orang yang kikir, bukan hanya karena hadiahnya, tetapi juga karena partisipasinya. Kemiskinan dianggap sebagai alasan bagi orang miskin untuk tidak dapat membalas memberi hadiah, dan mereka yang terpaksa hanya memberikan hadiah sedikit sering menyumbangkan tenaga yang sangat banyak.

Bentuk inovatif tukar-menukar *posintuwu* umum yang diatur oleh pemerintah sangat berbeda dengan “*posintuwu* keluarga dekat,” yang dianggap sebagai bentuk *posintuwu* asli. *Posintuwu* keluarga dekat merupakan ikrar dalam pertemuan terbuka, seperti halnya di masa lalu, tetapi sekarang berupa uang tunai dan barang dagangan yang telah dibeli. Bahkan mereka yang menjanjikan ternak, seperti di masa lalu, biasanya hanya menjanjikan “sapi adat,” yaitu yang nilainya ditetapkan secara resmi (dan lebih rendah). Bentuk tukar-menukar inilah yang diperbandingkan dengan *posintuwu* umum (model pemerintah) untuk menentukan batas-batas kelompok kekerabatan ketika orang bergeser dari bentuk pemberian hadiah ke bentuk yang lain dengan menaikkan besarnya hadiah. Perlu ditekankan bahwa “keluarga dekat” secara potensial dapat mencakup setiap orang hingga sepupu ketiga (dan kadang-kadang seorang antropologiwan). Namun pengakuan ikatan kekerabatan dipengaruhi oleh kelangsungan hubungan tukar-menukar. Batas kelompok kerabat terbuka dapat dinegosiasikan, dan dengan demikian juga dapat dimanipulasi. Selama dekade terakhir, karena banyak tuan rumah sangat memperluas “keluarga dekat” mereka, maka mereka juga membuat spesifikasi jumlah terendah hadiah ini (praktik yang dipinjam dari *posintuwu* umum). Tuan rumah berstatus tinggi yang memperkenalkan praktik ini, yang

terkenal sebagai seorang pemberi hadiah yang murah hati dan pemimpin masyarakat, menyatakan bahwa ia melakukan hal itu dalam usahanya memodernisasikan praktik penghitungan pemasukan dan pengeluaran dalam menyelenggarakan pernikahan. Untuk menjamin agar pernikahan tetap berada dalam batas anggaran, maka seseorang perlu sekali mengetahui secara akurat berapa besar sumber daya yang dimilikinya. Namun penerapan prinsip ini menyebabkan perdebatan publik yang sengit mengenai sifat dasar atau akar dari pemberian hadiah itu, karena yang lain telah memanfaatkan inovasi itu dengan cara yang tungan untuk meningkatkan besarnya sumbangan bagi pesta mereka.

Makin banyak orang yang dimasukkan oleh tuan rumah itu sebagai keluarga dekat, makin meriah pesta yang mereka adakan, dan makin tinggi status yang diperoleh dari kejadian ini. Namun strategi memaksimumkan sumbangan seperti ini juga membawa risiko. Manfaat yang diperoleh dari penetapan nilai terendah untuk *posintuwu* sekarang ini diperdebatkan dengan sengit. Penetapan nilai ini erat hubungannya dengan memperluas batas “keluarga dekat” seseorang untuk memaksimumkan pendapatan. Mereka yang menggunakan inovasi ini menghadapi masalah bahwa perhitungan menimbulkan perhitungan, bukannya kemurahan hati. Dengan demikian, maka dengan memasukkan lebih banyak orang sebagai “keluarga dekat,” tuan rumah merasa berkewajiban memberikan jamuan kepada lebih banyak orang untuk menunjukkan kemurahan hatinya sendiri di hadapan kecaman masyarakat umum. Pertemuan keluarga untuk memberikan hadiah sering berubah menjadi pesta tersendiri. Setelah dikurangi biaya pertemuan, penambahan *posintuwu* yang dijanjikan jumlahnya jarang melebihi *posintuwu* umum, sementara tuan rumah harus

memberikan lebih banyak kepada semua yang diundang sebagai “keluarga dekat.” Usaha untuk mendapatkan status dengan mengadakan pesta melalui manipulasi daftar undangan yang diperhitungkan dan jaringan *posintuwu* pasti akan menimbulkan pergunjungan yang menurunkan reputasi tuan rumah dan demikian juga dengan besarnya hadiah-hadiah di masa mendatang.

Pengenalan penetapan nilai terendah untuk *posintuwu* keluarga dekat mengungkap perhitungan yang implisit dalam tukar-menukar hadiah yang sampai sekarang telah dikaburkan oleh sifat hadiah yang bukan berupa barang dagangan. Karena barang-barang yang disumbangkan dan diperlukan untuk pesta sekarang berupa barang dagangan yang dapat dipasarkan, maka perhitungan tentang barang yang diperlukan makin bergeser menjadi didasarkan atas nilai uang. Hal ini juga berlaku bagi para tuan rumah yang tidak menetapkan nilai terendah bagi hadiah untuknya. Setiap orang yang mengadakan pesta dihadapkan pada biaya yang makin meningkat sebagai akibat inflasi berpesta. Seperti pemimpin masyarakat yang kita sebutkan di atas, tuan rumah penyelenggara pernikahan mengetahui bahwa bentuk kemurahan hati yang ideal “tidak-ekonomis,” karena mereka tidak dapat menganggarkan secara memadai jika nilai terendah *posintuwu* tidak ditetapkan. Mereka juga tahu bahwa biaya tidak langsung untuk menetapkan nilai terendah mungkin melebihi keuntungannya. Adanya pilihan strategi pemberian hadiah dengan demikian dapat dipakai untuk menyoroti pertentangan antara kemurahan hati dan sifat timbal-balik yang seimbang, kerabat dan bukan kerabat, *posintuwu*, dan tukar-menukar pasar. Perhitungan yang cermatlah yang mempengaruhi apakah seseorang akan memilih salah satu strategi di antara strategi-strategi yang lain,

termasuk keputusan untuk “bermurah hati” dan “tidak memperhitungkan.” Namun dalam kedua kasus ini pemberi hadiah merasa mendapat keuntungan dengan menekankan *posintuwu* ideal yaitu “hadiah cuma-cuma,” yang secara resmi menetapkan kekerabatan berdasarkan ideologi yang sengaja menolak praktik yang serba memperhitungkan. Bagi pemberi hadiah yang “murah hati” yang ingin mempertahankan reputasinya, hadiah cuma-cuma itu memperkuat sifat kebesaran mereka. Bagi yang mengadakan pesta “dengan perhitungan” yang berusaha mendapatkan untung dari kemurahan hati orang lain, hadiah cuma-cuma itu membatasi kewajibannya untuk membayar kembali dalam jumlah yang sama. Oleh karena itu hal ini merupakan kasus yang mendukung argumen Jonathan Parry yang lebih komprehensif bahwa “ideologi yang dikaji secara mendalam tentang hadiah yang ‘murni’ kemungkinan besar berkembang dalam masyarakat yang sudah memiliki sistem pembagian tenaga kerja yang lebih maju dan sektor komersial yang cukup mantap” dan bukan di antara masyarakat yang, secara evolusioner, belum mengenal pasar “bebas” (1986: 467).

Tukar-menukar *posintuwu* telah memainkan peranan yang makin penting dalam definisi ideologi ikatan kerabat di tengah ekonomi pasar. Peranan ini merupakan hasil campur tangan pemerintah, seperti contoh yang diperlihatkan oleh *posintuwu* umum. Pemerintah kolonial terus-menerus mendefinisikan kelompok etnis menurut “tradisi” setempat (adat) dan melalui adat ini mereka memerintah secara tidak langsung; “tradisi” seperti ini sangat berbeda dengan pasar, yang diatur oleh seperangkat hukum nasional yang berbeda. Pemerintah kolonial, yang dipengaruhi oleh skema evolusioner abad ke-19, membuat pemerintahan “tradisional” dalam pengertian

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

kekerabatan, yang mereka anggap sebagai kontras yang implisit dari model masyarakat pasar, contohnya mereka sendiri (*gemeinschaft-gesellschaft*) (Parry & Bloch 1989: 7). Model integrasi melalui tradisi yang diterapkan pada masa pemerintahan kolonial telah diabadikan oleh pemerintah Orde Baru. Demikian juga Orde Baru telah membuat masyarakat To Pamona sebagai masyarakat komunal berdasarkan kekerabatan, atas dasar saling membantu, bantuan ini berbentuk tukar-menukar *posintuwu*. Negara, melalui pemerintah desa, berusaha memodernisasikan “tradisi” ini sebagai bagian yang penting dari proses pembangunan pedesaan, tetapi yang lebih penting, tidak pernah mengubah ciri-ciri yang membuat masyarakat To Pamona sebagai masyarakat “tradisional.” Dalam rangka langkah yang lebih cepat menuju pembangunan, masyarakat To Pamona secara konsisten diberi posisi rendah, sebagai “petani kecil” bersifat komunal, yang “rasionalitas” etnisnya menyebabkan mereka memang tidak cocok untuk ikut serta dalam ekonomi pasar yang lebih luas.

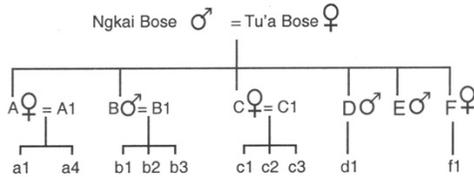
### **Ekonomi Moral dalam Hubungan Kekerabatan**

Selain memperlihatkan kontras “kepentingan” yang tersembunyi di balik ideologi kemurahan hati dalam pemberian hadiah, Bourdieu juga menunjukkan kontras antara kekerabatan “praktis” dengan kekerabatan “resmi” yang sama-sama dipakai oleh orang tua-tua dan pemerintah. Strategi-strategi yang menyembunyikan tujuan pemberian hadiah itu sama dengan strategi wacana tentang kekerabatan “resmi,” yang menyembunyikan bagaimana kategori itu dibelokkan “menuju ke arah kepuasan materi dan kepentingan simbolis dan ditata berdasarkan acuan seperangkat

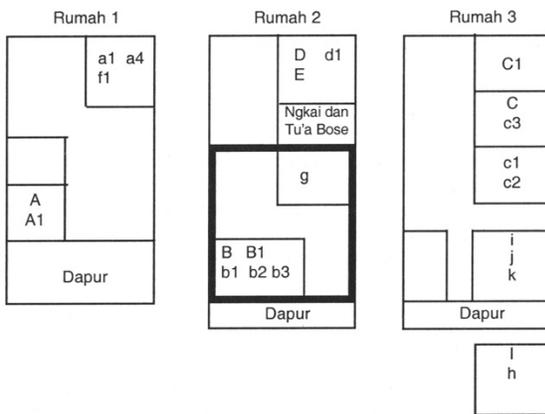
kondisi ekonomi dan sosial yang sudah ditetapkan” (1977: 36). Oleh karena itu penerapan praktis dari keputusan tentang kekerabatan berdasarkan perhitungan yang terbentuk melalui “aturan transaksi” tukar-menukar *posintuwu* inilah yang membentuk etika ekonomi moral di daerah itu. Strategi ekonomi masyarakat To Pamona memerlukan suasana kekerabatan dalam memenuhi produksi, konsumsi, dan kegiatan pasar mereka. Ekonomi moral ini mempunyai ciri khas yaitu bentuk tukar-menukar tenaga kerja tanpa upah (gotong royong), batas rumah tangga yang kabur, dan pola perdagangan kecil-kecilan yang “irasional.” Ciri-ciri ini, yang dijuluki rasionalitas “kekerabatan” dan “nonpasar,” oleh pemerintah dianggap bertanggung jawab atas berlanjutnya “keterbelakangan” kondisi ekonomi masyarakat To Pamona.

Desa Pamona Utara didirikan melalui perintah resmi pada tahun 1908. Dalam usahanya untuk mempercepat evolusi sosial dan budaya di kalangan masyarakat To Pamona, pemerintah terus-menerus berusaha mengurangi rumah panjang untuk banyak keluarga yang merupakan ciri khas daerah itu pada abad ke-19 dan membantu membangun rumah tangga keluarga sederhana yang ideal, di mana usaha produksi dan konsumsi disatukan. Salah satu alasannya adalah produksi untuk kebutuhan konsumsi masing-masing rumah tangga akan mendorong orang memperhatikan kepentingan pribadi dan individu di atas kepentingan komunal yang ditetapkan secara sosial sesuai kebiasaan budaya setempat. Pemerintah Orde Baru juga mengarahkan usaha pembangunannya pada rumah tangga keluarga inti. Meskipun semua informan saya menekankan bahwa hal ini secara pribadi memang ideal, komposisi rumah tangga yang sebenarnya sangatlah kompleks. Kompleksitas ini ditafsirkan oleh pemerintah sebagai bentuk

untuk mempertahankan tradisi, atau lebih kasar lagi, sebagai penolakan oleh kalangan “terbelakang” terhadap usaha pembangunan pemerintah.



Ikatan silsilah penghuni tiga rumah tangga di Tentena, dengan tempat tinggal yang diperlihatkan di bawah. Huruf besar digunakan untuk anak-anak Ngkai dan Tu'a Bose, dan huruf kecil untuk cucu-cucu mereka. F tinggal di tempat lain, dan g hingga l adalah kerabat yang lebih jauh.



Gambar 1. Batas-batas Rumah Tangga.

Sebagian besar warga desa yang saya teliti tinggal di dalam rumah tangga keluarga inti, meskipun ada beberapa yang tidak demikian keadaannya. Hanya sedikit rumah tangga yang dapat dipandang sebagai satuan produksi dan konsumsi. Gambar 1 melukiskan kerangka dan keanggotaan kompleks perumahan tiga pegawai pemerintah yang memiliki hubungan keluarga – orang-orang yang dapat dianggap paling siap untuk menaati kebijakan pemerintah dan mendorong orang lain untuk mengikuti cara yang sama. Keluarga besar Ngkai dan Tu'a mengikuti kebijakan pemerintah dengan membangun tiga rumah, yang terpisah masing-masing jaraknya sekitar 3 meter. Namun, bangunan fisik ini hanya

mengambarkan secara kasar batas rumah tangga yang sengaja dibiarkan tetap kabur agar dapat memberikan jaminan kehidupan bagi keluarga besar tersebut. Ada tiga rumah tangga di tiga rumah itu. Rumah tangga A, tinggal di Rumah 1, rumah tangga B tinggal di Rumah 2, dan rumah tangga C tinggal di Rumah 3. Namun batas antara tiga rumah tangga ini beragam, sesuai dengan kriteria kita untuk menentukan rumah tangga tersebut.

Dalam hal tinggal bersama dan cara mereka menyelesaikan pekerjaan rumah tangga, setiap rumah secara fisik terdiri atas satu unit yang berkewajiban memelihara bangunan tersebut. Namun perlu diingat, bahwa tidak satu pun rumah itu yang dihuni oleh keluarga inti saja. Misalnya, Rumah 1, seorang kemenakan adalah sesama penghuni, sementara salah satu dari anak laki-lakinya dan dua orang dari anak perempuannya tinggal di rumah lain. Rumah 2 dihuni oleh beberapa rumah tangga: Ngkai dan Tu'a Bose dengan dua orang anak yang sudah menikah dan anak-anak mereka. Rumah 3, seperti halnya Rumah 2, dihuni oleh sejumlah sanak keluarga yang lebih jauh, yang ditandai dengan huruf kecil. Yang menarik perhatian, jika kita mendefinisikan rumah tangga sebagai unit konsumsi, batas rumah tangga ini makin bergeser. Jumlah rumah tangganya tetap hanya tiga, tetapi Rumah 2 terbagi. Ngkai dan Tu'a Bose dan salah seorang dari anak mereka yang telah menikah merupakan bagian dari ekonomi rumah tangga Rumah 3, yang menyediakan semua yang mereka perlukan. Individu dengan label “E” adalah bagian dari Rumah 1. Pada akhir kerja lapangan saya, salah seorang dari anak laki-laki yang telah menikah, yaitu “D” pindah dari Rumah 2 dan membangun tempat kediaman di tokonya yang kecil. Namun demikian ia tetap menjadi bagian dari satuan konsumsi Rumah 1.

Dua cara yang berbeda untuk menentukan

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

rumah tangga ini sesuai dengan cara masyarakat To Pamona membedakan antara banua atau rumah (panjang), dan sombori, yang didefinisikan sebagai suatu tungku. Maka di sini tampak nyata bahwa “tradisi” rumah panjang tetap bertahan meskipun kebijakan pemerintah berusaha membantu pembangunan rumah tangga keluarga inti. Batas antara rumah tangga sengaja dibuat kabur karena adanya kewajiban untuk menjamin reproduksi sosial dari kelompok kekerabatan yang dinyatakan secara tegas. Kerabat mungkin ditawarkan makanan dan tempat berteduh baik sebagai individu yang termasuk di dalam sombori, atau sebagai sombori tersendiri yang ikut tinggal di banua, atau melalui tipe peralihan rumah tangga bersama (*sanco-ncombori*). Tanggung jawab terhadap keluarga besar inilah yang mengakibatkan sejumlah besar kerabat jauh tinggal dalam ketiga rumah tersebut. Batas rumah tangga yang kabur itu merupakan strategi yang dipakai untuk memberikan jaminan kehidupan, dengan demikian maka “tradisi yang bertahan” itu dapat dipakai sebagai bukti berlakunya ekonomi moral.

Hubungan di bidang produksi sama saja kompleksnya, menjadi membingungkan karena kekaburan batas rumah tangga. Pasaran tenaga kerja berkembang lambat di daerah itu karena adanya lahan sempit di mana-mana. Sawah basah dikerjakan oleh tenaga kerja di rumah dibantu oleh tenaga kerja gotong royong untuk pekerjaan tertentu seperti menanam dan menuai. Pola gotong royong ini, yang disebut *pesale*, diadaptasi dari cara berkerja di ladang berpindah. Pola itu mempunyai ciri tukar-menukar yang pasti yaitu satu hari kerja ditukar dengan satu hari kerja, meskipun tenaga kerja “kerabat” tidak tunduk pada perhitungan yang kaku. Para pekerja itu membawa nasi sendiri, tetapi tuan rumah menyediakan ikan dan kopi untuk semuanya. Banyak petani menekankan

bahwa mereka melakukan tukar-menukar tenaga kerja untuk membuat meriah pekerjaan lapangan yang membosankan.

Sewa tenaga kerja upahan diperkenalkan oleh pedagang Cina pada tahun 1930-an, dan kemudian ditiru oleh pegawai negeri pribumi pada zaman republik, yang tidak dapat memberi imbalan dalam bentuk tenaga. Karena terperangkap dalam jaringan hubungan kekerabatan, sulit bagi pegawai negeri untuk menyewa tenaga upahan. Sebaliknya mereka terpaksa melakukan “tukar-menukar” tenaga dan menawarkan pengganti berupa uang tunai untuk tenaga harian yang tidak dapat mereka lakukan sebagai imbalan. Hal ini menimbulkan persoalan karena mereka harus mengundang tenaga kerja secara terbuka dan menunggu untuk mengetahui siapa yang akan datang; mereka tidak bisa menentukan berapa orang yang akan disewa. Semua yang datang harus dibayar meskipun jumlahnya melebihi yang diperlukan untuk melakukan pekerjaan tertentu. Hal ini menambah meriahnya suasana pesta dalam tukar-menukar tenaga kerja, tetapi menghambat perkembangan penyewaan tenaga upahan. Oleh karena itu kemudian muncul kesenjangan di antara para pedagang Cina yang mengolah lahan mereka dengan mempekerjakan tenaga upahan dan masyarakat To Pamona yang tetap mengandalkan sistem gotong royong “tradisional” di antara kerabat mereka. Namun kesenjangan ini hanya pendek saja umurnya, dan berakhir dengan introduksi sarana revolusi hijau yang harus dibeli. Para petani yang tidak memiliki lahan yang cukup untuk memenuhi kebutuhan hidupnya biaya produksi, tidak membutuhkan lagi pertukaran tenaga kerja untuk mengerjakan lahannya yang sangat sempit. Dengan demikian mereka mulai menuntut yang mendapat upah.

Sistem gotong royong masih dilakukan ketika saya mengadakan kerja lapangan,

meskipun pelaksanaannya sangat dipengaruhi perhitungan yang cermat. Mereka menekankan kepada saya bahwa “sistem gotong royong itu tidak ekonomis.” Selama mengadakan wawancara, asisten penelitian saya mengajak saya menyingkir sebentar untuk menyatakan kekhawatirannya bahwa saya mungkin menafsirkan contoh eksploitasi tenaga kerja rumahan dengan penghasilan kecil ini sebagai tidak rasional, dan menganggap petani ini “bodoh.” Semua petani yang saya ajak bicara bisa cepat sekali menghitung biaya yang dipakai dalam kerja gotong royong: mereka harus menyediakan makanan untuk pekerja-pekerja itu dan kemudian juga mengganti setiap hari kerja dari pekerja itu dengan tenaga kerja mereka sendiri selama sehari dengan potensi kerugian karena harus kehilangan upah kerja selama sehari. Tukar-menukar tenaga kerja itu ternyata biayanya kemungkinan justru menjadi dua kali lipat dibandingkan dengan jika mereka menyewa pekerja upahan, khususnya jika mereka tidak sempat mendapatkan upah karena adanya komitmen tukar-menukar. Meskipun demikian, pilihan ini lebih disukai, khususnya jika mereka memiliki kelebihan tenaga kerja rumahan karena biaya yang harus dibayar di muka dirasa lebih murah (harga makanan dan bukannya pembayaran upah).

Dalam sistem gotong royong, biaya berupa hilangnya upah potensial mungkin juga berkurang karena sebagian “tenaga kerja kerabat” yang dipakai dalam tukar-menukar ini tidak harus dibayar kembali. Misalnya, salah seorang pemilik lahan yang luas yang tidak memiliki cukup uang tunai untuk menyewa pekerja, untuk itu ia mengadakan tukar-menukar tenaga kerja, dan sebagian dibayar kembali dengan tenaga seorang yang tinggal di rumah mertuanya, sebagai tanggungan. Ia juga yakin bahwa sanak keluarga jauh yang sudah tua-tua ikut pindah ke rumahnya. Sanak

keluarga ini melakukan pekerjaan rumah, sehingga memberi kesempatan kepada istrinya untuk melakukan pekerjaan pertanian. Dalam kasus lain, sanak keluarga yang bekerja ini lebih miskin dan tidak memiliki tanah, sementara keluarga yang memberi tumpangan adalah petani yang memiliki tanah. Sanak keluarga yang miskin dan tidak memiliki tanah ini bekerja sukarela dengan cuma-cuma untuk menanam, dan setelah itu dipanggil untuk membantu melakukan panen, yang dibayar dengan persentase hasil panen tersebut. Sistem tukar-menukar tenaga kerja itu, yang diakui sendiri secara ekonomis tidak rasional, tetap bertahan, dan penerapan sistem tukar-menukar tersebut memberikan jaminan subsistensi, yang merupakan unsur kedua ekonomi moral setempat.

Ketersediaan tenaga kerja dari para kerabat itulah yang juga menjelaskan pola perdagangan kecil-kecilan yang tersebar luas. Sementara saya melakukan kerja lapangan itu, saya melihat lima orang pedagang kecil-kecilan di suatu sudut, hanya berjarak selemparan batu dari beberapa toko besar yang dikelola oleh pedagang Cina. Pedagang kecil-kecilan ini menjual lagi barang dagangan seperti garam, sabun, permen yang dibelinya dari toko-toko di dekatnya itu kepada lima belas keluarga di sekelilingnya. Keuntungan kecil yang diperoleh dari berdagang kecil-kecilan itu jarang melebihi utang mereka yang banyak, dan mereka sering terpaksa menutup usahanya jika kekurangan modal dan tidak dapat membeli barang dalam jumlah banyak. Namun demikian kenyataan ini tidak mengurangi semangat mereka untuk melakukan perdagangan kecil-kecilan tersebut.

Setiap aspek perdagangan kecil tampaknya secara ekonomi “tidak rasional,” dilihat dari jumlah dan lokasi usaha dagang tersebut, tersedianya barang-barang yang sama, lamanya

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

waktu yang dihabiskan untuk mendapatkan keuntungan yang hanya sedikit, dan adanya keharusan untuk menjual secara kredit. Memang menjual dengan kredit merupakan hal yang termasuk dalam “etika pasar” mereka. Kebanyakan warga To Pamona “sangat malu” untuk masuk ke dalam toko pedagang Cina untuk membeli satu macam barang seperti garam satu bata. Mereka lebih suka membeli barang yang sedikit itu dengan harga nominal yang lebih tinggi dari pedagang kecil-kecilan daripada memperlihatkan kemiskinan mereka kepada orang kaya. Pembeli-pembeli ini sering tidak punya uang tunai untuk sekedar membeli barang kecil; toko-toko yang lebih besar itu tidak menawarkan kredit untuk pembelian kecil-kecilan, sementara pedagang kecil itu harus memberikan kredit, karena langganan mereka adalah keluarga, dan mereka yang lebih kaya harus berbagi dengan mereka yang miskin.

Usaha dagang kecil-kecilan yang tidak rasional sebenarnya timbul dari pandangan mereka bahwa usaha ini adalah bisnis. Informan saya menekankan bahwa usaha dagang ini merupakan bagian integral dari anggaran rumah tangga mereka, bukan usaha kapitalis untuk mencari untung. Dengan membeli barang dalam jumlah besar dari pedagang Cina, mereka mendapat potongan sedikit, dengan demikian menurunkan harga barang-barang ini untuk kebutuhan rumah tangga mereka sendiri. Dengan membuka usaha dagang kecil-kecilan, mereka dapat menjual kelebihan barang-barang yang dapat mereka konsumsi sendiri. Dengan demikian mereka menghabiskan waktu yang panjang untuk menunggu toko untuk mengurangi kebutuhan akan uang tunai bagi ekonomi rumah tangganya dan bukannya untuk mengejar “untung.” Sekali lagi, usaha dagang seperti ini sangat bergantung pada adanya

kelebihan tenaga di rumah.

Ciri ekonomi lokal yang irasional ini dapat mudah diartikan sebagai bukti adanya ekonomi moral, dan tradisi yang tetap bertahan yang harus berhadapan dengan hubungan pasar yang makin meluas yang datang dari luar. Khususnya, definisi kekerabatan melalui tukar-menukar hadiah digabungkan dengan kewajiban menyediakan “jaminan subsistensi” bagi mereka, ketergantungan pada “tenaga kerja kerabat” dalam gotong royong “tradisional,” dan memperoleh utang dari warung pedagang kecil-kecilan milik “kerabat,” yang semuanya menegaskan pentingnya suasana kekerabatan atas dasar ideologi yang khas. Namun saya telah menekankan bahwa ketergantungan para petani To Pamona yang terus-menerus pada ekonomi moral berdasarkan kekerabatan tidak berarti mereka tidak memiliki perencanaan yang rasional, juga bukan merupakan penolakan terhadap pasar. Selain itu, masing-masing unsur ekonomi moral ini bergantung pada bentuk komoditasnya. Ekonomi moral ini sebenarnya muncul dari strategi untuk memanfaatkan uang tunai, suatu modal simbolis, sumber daya, dan tenaga kerja secara maksimum. Seperti yang telah dinyatakan oleh Kahn, para petani secara ekonomi memang dalam keadaan terpinggir sehingga mereka harus memanfaatkan semua sarana “cuma-cuma” (yaitu bukan dari pasar) yang ada, yang dapat mereka peroleh untuk menghasilkan pendapatan mereka yang berupa uang. Mereka sadar bahwa pada akhirnya harga sarana yang “cuma-cuma” mungkin tinggi, tetapi permudahan mereka yang rendah memaksa mereka memilih yang “tidak ekonomis.”

### Proses Menjadikan Petani Kecil

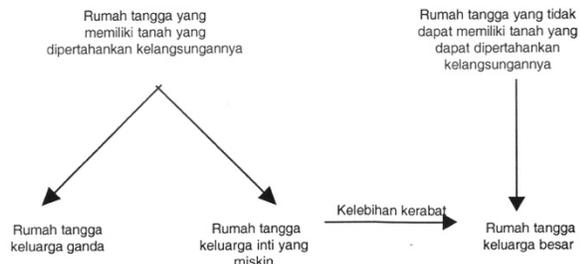
Strategi ini muncul karena adanya

hambatan nyata untuk mengumpulkan modal. Diferensiasi penguasaan atas lahan selama lebih dari 65 tahun terakhir ini tidak menghasilkan polarisasi pemilik lahan dan pekerja tanpa lahan, tetapi menyebabkan makin halusnya pembagian tanah leluhur. Hasil dari proses diferensiasi bukan polarisasi, tetapi menghasilkan kelas petani kecil yang relatif homogen yang dapat dicirikan sebagai “sekedar cukup” dan “tidak terlalu cukup” (bandingkan Geertz 1963: 97). Para petani kecil ini menjadi semakin dimiskinkan seiring dengan dijadikannya produksi pertanian sebagai barang dagangan, sementara mereka tidak dapat mengumpulkan modal: karena itu mereka berusaha memaksimalkan sarana “cuma- cuma” yang diberikan oleh ekonomi moral yang bertumpu pada kekerabatan. Revolusi hijau secara radikal meningkatkan hasil panen melalui penggandaan musim tanam tetapi sebagian besar keuntungan yang diperoleh justru dirasakan oleh kelas pedagang setempat. Revolusi hijau membuat para petani kecil ini makin bergantung pada sarana yang memerlukan modal besar seperti traktor, pupuk, perontok padi mekanis, dan penggilingan padi yang hanya dapat diperoleh dengan harga tinggi melalui para pedagang ini. Dengan demikian ekonomi lokal mempunyai wujud yang dualistis, dengan kelas pedagang etnis Cina, yang berciri rasionalitas kapitalis, mendapat keuntungan besar dari pembangunan pertanian masyarakat To Pamona yang “komunal,” yang rasionalitas etnisnya bertumpu pada kekerabatan; sifat masyarakat To Pamona ini membuat mereka dianggap tidak cocok untuk ikut serta dalam ekonomi pasar yang lebih luas. Namun, pemberian ciri demikian didasarkan pada pembangunan dan wacana tentang kekerabatan yang ditetapkan oleh pemerintah, dan mengabaikan pemanfaatan wacana ini secara praktis oleh mas-

arakat To Pamona.

Pengumpulan modal pada awalnya hanya terbatas pada lahan yang cocok untuk dijadikan sawah, jalur pembangunan yang dipilih oleh pemerintah kolonial (Kruyt 1912 II: 232-233). Sejak tahun 1925, ketika lahan yang demikian itu telah dikonversi, akses terhadap lahan diperoleh melalui warisan yang diberikan pada waktu atau sekitar waktu pernikahan. Namun karena keterbatasan jumlah tanah yang cocok untuk persawahan, kepemilikan lahan oleh pasangan orang tua itu sering tidak cukup untuk memberikan sumber penghidupan bagi semua anak-anaknya. Sejak tahun 1925, penduduk setempat mengalami diferensiasi demografis, yaitu mereka yang memiliki tanah yang cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup, dan mereka yang pemilikannya tidak mencukupi. Diferensiasi demografi ini bahkan terjadi di antara saudara kandung. Meskipun hukum waris adat menetapkan pembagian yang sama terhadap harta milik orang tua, pembagian harta milik yang sebenarnya bersamaan dengan pernikahan, sehingga sering membuat saudara muda yang belum menikah tidak memperoleh sumber daya yang produktif. Saudara tua yang telah menikah berusaha membentuk satuan produksi dan konsumsi yang ideal, dan dengan demikian menuntut bagian yang lebih besar karena sebagai penerima yang pertama. Saudara-saudara muda dibiarkan membangun rumah tangga yang “tidak layak” yang bergantung pada sumber daya dari kerabat mereka supaya mereka tetap dapat hidup. Pola yang berkembang bukanlah pola mereka yang memiliki tanah luas dan yang tidak memiliki tanah, tetapi mereka yang memiliki “sekedar cukup” dan “tidak cukup” yang saling terikat karena mereka mempunyai klaim yang sama atas tanah.

## “ITU TIDAK EKONOMIS”



Gambar 2: Lingkaran Perkembangan Rumah Tangga

Setelah beberapa generasi dan enam puluh lima tahun kemudian, suatu survei rumah tangga yang dilakukan tentang sejarah alokasi sumber daya di daerah itu mengungkapkan adanya implikasi jangka panjang diferensiasi demografis mengenai bentuk rumah tangga. Lingkaran perkembangan keluarga tidak unilinear, tetapi mengikuti dua jalur utama, bergantung pada apakah usaha pertanian mereka dapat tetap berlangsung atau tidak (Gambar 2) (Schrauwers 1995b; bandingkan Wong 1991). Dalam kasus yang pertama, keluarga yang lebih miskin lebih banyak tinggal di rumah keluarga yang tunggal tanpa ada pihak lain yang menjadi tanggungan mereka, atau di rumah tangga ganda dan terpaksa berbagi sumber daya yang terbatas. Sebaliknya, keluarga yang lebih kaya, yang memiliki tanah yang luasnya lebih layak, banyak yang tinggal di rumah keluarga besar, ditambah dengan sanak keluarga yang lebih miskin dan belum menikah. Perlu diperhatikan bahwa bentuk keluarga yang beragam ini bukan sekedar tradisi rumah panjang yang masih ada; rumah panjang itu terdiri atas unit-unit produksi dan konsumsi keluarga inti yang bebas. Terciptanya rumah tangga ganda, yang dulu merupakan dukungan bagi orang tua yang tidak mampu lagi mengerjakan peladangan berpindahnya, sekarang ini merupakan dukungan orang tua kepada anak-anak yang sudah menikah dan tidak memiliki sawah sendiri.

Anak-anak angkat di dalam keluarga merupakan fenomena baru, yang meningkatkan jumlah tenaga kerja rumahan bagi pemilik tanah yang lebih luas sehingga mereka dapat dieksploitasi sebagai sarana “cuma-cuma” dalam produksi pertanian atau perdagangan kecil-kecilan. Diferensiasi, begitu diperkenalkan, membentuk jalur ke arah terciptanya rumah tangga selanjutnya dan mengabadikan dua macam lingkaran perkembangan rumah tangga itu.

Rumah tangga yang kelangsungannya dapat dipertahankan hanya bisa tetap demikian dengan cara mengeksploitasi sarana produksi “cuma-cuma” yang dapat mereka peroleh melalui hubungan kekerabatan yang praktis. Dengan penguasaan tanah yang lebih luas, mereka perlu mengerahkan angkatan kerja yang lebih besar untuk menanam, menyiangi, dan menuai. Pada awalnya tanah ini dikelola dengan gabungan antara gotong royong dan tenaga kerja di rumah. Rumah tangga yang kelangsungan tanahnya tidak dapat dipertahankan tidak memerlukan pertukaran timbal balik tenaga kerja, dan mereka mulai mengharapkan upah pada tahun 1960-an. Dihadapkan pada biaya tenaga kerja yang tinggi, rumah tangga yang memiliki tanah menanggapi dengan dua cara. Tanggapan pertama adalah dengan memperluas sumber daya “cuma-cuma” tenaga kerja di rumah atau dari para kerabat mereka. Saya diberi tahu bahwa partisipasi dalam tukar-menukar tenaga kerja praktis hanya secara ekonomis jika rumah tangga itu memiliki kelebihan tenaga di rumah. Anggota dari kumpulan tenaga kerja yang berlebih ini, terutama anak-anak yang sudah besar dan perempuan yang mempunyai anak kecil, jarang yang dapat memperoleh kerja upahan meskipun mereka merupakan tenaga kerja yang mampu dan produktif. Namun, mereka dapat dipergunakan dalam tukar-

menukar tenaga kerja dan jika tenaga kerja “cuma-cuma” dapat mengurangi biaya produksi maupun konsumsi. Rumah tangga seperti ini yang membutuhkan tenaga kerja rumahan “cuma-cuma” mengangkat sejumlah besar kerabatnya yang lebih miskin. Di satu sisi, pemegang rumah tangga yang lebih kaya secara terang-terangan menyatakan bahwa mereka tergerak oleh rasa kasihan terhadap kondisi sanak keluarganya yang miskin. Di sisi lain, pada umumnya mereka tidak mengalihkan sumber daya ekonomi yang langka itu kepada mereka jika mereka dapat menggunakannya sendiri; sebaliknya, mereka memberikan “jaminan kehidupan” untuk dipertukarkan dengan tenaga kerja “cuma-cuma” dari orang lain yang menjadi tanggungannya di dalam rumah itu. Dengan demikian terpeliharanya tradisi kekerabatan yang tetap dipertahankan oleh negara ini sebenarnya adalah demi kepentingan rumah tangga petani yang punya tanah; kekerabatan ini sebenarnya terwujud sebagai tatanan transaksi yang merupakan antitesis pasar yang didominasi oleh pedagang Cina.

Ketergantungan pada kekerabatan praktis sebagai sumber tenaga kerja menjadi makin penting karena sarana produksi yang lain sudah menjadi barang dagangan. Introduksi sarana revolusi hijau seperti traktor dan pupuk, di samping meningkatkan panen, juga makin mengeratkan ikatan kegiatan pertanian dengan pasar. Karena tidak mampu memperoleh sarana yang diperlukan ini para petani terpaksa tidak berproduksi lagi dan menyewakan tanahnya, atau meminjam uang dari pedagang Cina setempat. Sejak tahun 1970-an, petani kecil ini telah dipaksa oleh “pembangunan” pertanian yang diatur oleh pemerintah untuk terlibat dalam praktik ekonomi irasional yang lain, yaitu penjualan hasil sebelum panen dengan harga yang sangat rendah untuk membayar

sarana yang dibutuhkan. Melalui proses yang dikenal sebagai mengijon ini, barang-barang seperti pupuk dibeli secara kredit dan dibayar dalam bentuk beras di penggilingan padi yang dimiliki oleh pemilik toko itu juga. Modal yang dikumpulkan oleh pemilik toko melalui pinjaman yang bersifat riba ini diinvestasikan lagi dalam bentuk alat perontok padi mekanis, traktor, penggilingan padi dan stok barang untuk toko mereka. Karena mereka harus membayar ongkos untuk penggunaan sarana ini, para pedagang itu mendapatkan keuntungan sampai separuh dari produksi padi daerah itu, sehingga keuntungan dari penanaman dua kali itu sama sekali tidak dirasakan oleh petani. Para petani To Pamona bekerja dua kali lamanya untuk mendapatkan hasil bersih yang sama guna menutup anggaran rumah tangga mereka. Inilah istilah yang digunakan untuk menggambarkan bahwa mereka telah “dibangun” dan diintegrasikan ke dalam pasar yang menciptakan dan mengabadikan kebutuhan mereka untuk mengeksploitasi tenaga kerja kerabat.

Ekonomi moral kekerabatan yang cukup umum di daerah dataran tinggi dengan demikian sering dianggap tidak sesuai dengan tipe ekonomi ideal yang sering dijadikan dasar untuk mengevaluasinya. Diferensiasi penguasaan tanah tidak menciptakan polarisasi kelas di lingkungan petani To Pamona, meskipun terjadi eksploitasi tenaga kerja kerabat. Keputusan untuk menggunakan tenaga kerja kerabat (dan investasi rumah tangga dalam tukar-menukar *posintuwu* yang menentukan suasana kekerabatan) adalah hasil dari perhitungan yang cermat, meskipun ada larangan dari ideologi kekerabatan resmi terhadap “memperhitungkan biaya dan keuntungan.” Ideologi kekerabatan yang didukung oleh negara ini menyisihkan masyarakat To Pamona ke dalam posisi petani komunal yang irasional secara

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

ekonomis, dan membuat mereka sendiri kurang maju; namun pemberian ciri negatif seperti ini harus diterima sebagai harga dari ketergantungan mereka pada tenaga kerja kerabat yang “cuma-cuma.” Posisi struktural mereka di dalam ekonomi setempat membuat alternatif yang "rasional" menjadi “tidak ekonomis.”

### “Tipe Ideal” Ekonomi dalam Konteks Sejarah

Model ekonomi moral pada hakikatnya memang bersifat dualistis, dan bahkan dikatakan sebagai kutub yang berlawanan. Model-model ini berdasarkan ekonomi alami tanpa dukungan teori yang kuat, di mana di dalamnya kewajiban moral dipandang sebagai sesuatu yang sudah ditentukan oleh lingkungan, tidak seperti hubungan kelas yang mendominasi ekonomi pasar. Sikap memberontak, atau tidak adanya sikap ini, dengan demikian terikat pada tingkat subsistensi dan bukan pada hubungan sosial dari produksi. Karena moralitas ini dianggap “alami,” maka hal itu tidak pernah diselidiki sebagai suatu “tradisi yang diciptakan” yang bisa dipengaruhi oleh manipulasi ideologis di dalam hubungan kekuasaan dan kelas para kapitalis pedesaan. Bertolak dari posisi Parry dan Bloch (1989), yang menolak setiap dualisme alami yang ada di dalam pertukaran hadiah dan tukar-menukar di pasar, saya telah memasukkan sifat ekonomi moral berdasarkan kekerabatan masyarakat To Pamona yang “komunal,” dalam wacana tradisional yang didukung pemerintah yang dipakai untuk “menyalahkan para korban.” Ekonomi moral yang secara ekonomi memang diperlukan ini yang memberikan jaminan faktor-faktor produksi kepada petani marginal, dimanfaatkan dalam wacana pembangunan pemerintah untuk menunjukkan bahwa rasionalitas etnis masyarakat To Pamona itu

membuat mereka tidak cocok untuk berpartisipasi di dalam ekonomi pasar yang lebih luas. Dengan demikian hal itu membuat “budaya,” yang berakar pada masa lalu, merupakan penyebab keterbelakangan, dan bukan karena kesalahan kebijakan pembangunan yang diterapkan oleh pemerintah. Dengan membandingkan kekerabatan "praktis" dengan wacana kekerabatan “resmi” ini, saya berusaha menunjukkan bagaimana ekonomi moral masyarakat To Pamona merupakan akibat dari perhitungan cermat yang berlangsung secara terselubung dari ideologi yang eksplisit, yang mereka anut sebagai akar perilaku mereka.

Perlu ditekankan bahwa model ekonomi moral dikembangkan dalam konteks Perang Vietnam yang lebih luas dan desakan “penolakan petani.” Buku *The Moral Economy of the Peasant* (1976) tulisan Scott diberi subjudul “*Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*.” Pendekatannya bersifat inovatif dalam hal penilaiannya bahwa pemberontakan aktif mungkin tidak berakar pada jumlah absolut kelebihan produksi yang diambil dari kaum tani, tetapi pada jumlah produksi yang tetap dipegang oleh petani. Dengan mengutip Tawney, ia menulis pendahuluannya dalam buku ini dengan metafora “penduduk pedesaan” seperti “seorang yang terus-menerus berdiri di dalam air sampai ke leher, sehingga riak yang kecil pun sudah cukup membuatnya terbenam” (Scott 1976: 1). Scott mengusulkan adanya suatu “etika subsistensi” yang menjadijaminan agar masyarakat tetap dapat hidup. Dalam keadaannya pada situasi tersisih itu, para petani hanya memandang tuntutan yang melampaui hak untuk tetap dapat hidup ini sebagai tidak adil, dan itulah yang menjadi penyebab pemberontakan mereka. Penolakan petani dengan demikian berakar pada “ekonomi moral” tradisional, yang berciri ikatan patron klien, kepemilikan tanah komunal, dan

berbagai bentuk saling berbagi-risiko lainnya dan lembaga kesejahteraan sosial yang mempertang-gungkan jaminan ini. Penolakan petani terjadi bila lembaga “tradisional” ini berada dalam keadaan diserang melalui pengenalan mekanisme pasar yang mendorong orang mencari keuntungan untuk diri sendiri melebihi dari hak atas kesejahteraan yang sudah tertanam secara sosial sebelumnya.

Hubungan yang eksplisit antara “ekonomi moral” dengan penolakan terhadap pasar (sekarang ini disamakan dengan pemberontakan bersenjata) mempolarisasikan perdebatan yang tidak sungguh-sungguh yang mempertanyakan asumsi dasar model ekonomi moral. Buku Popkin yang berjudul *The Rational Peasant* (1979) adalah tantangan terbesar bagi konsepsi yang telah mengakar secara antropologis tentang perilaku “petani” yang berbeda. Mengutip teori ekonomi neoklasik, ia menyatakan bahwa petani tidak terlalu terikat pada tradisi, dan lebih responsif terhadap inovasi daripada yang diperkirakan pada umumnya. Mereka hanya sekedar “manusia ekonomi” universal yang bentuknya agak khusus dan yang cara pengambilan keputusannya terbentuk oleh perhitungan materialistis biaya-keuntungan. Karena itu, Popkin menolak tradisi etnografis atas dasar pengalaman dengan model ekonomi deduktif dalam usahanya menantang hubungan spesifik antara penolakan petani dengan pengenalan ekonomi pasar. Ia menyoroti keuntungan pasar ini bagi para petani. Namun, dengan mengingkari adanya ekonomi moral, ia sekedar memperkeras tentangannya yang terdapat dalam analisis Scott yang memandang ekonomi pasar dan ekonomi moral sebagai antitesis, dan bukan suatu hubungan yang saling menguntungkan.

Asumsi Popkin menyebabkan ia mengabaikan hubungan historis antara per-

kembangan ikatan patron-klien, pemilikan tanah secara komunal dan berbagai bentuk saling berbagi-risiko dan lembaga kesejahteraan sosial yang dikatakan merupakan ciri ekonomi moral, dan kondisi masa kolonial yang membentuk cara-cara yang dipakai oleh para petani untuk mendapat akses pada tanah dan pasar (bandingkan Bailey 1991: 137). Bab ini secara teliti mendokumentasikan proses ini di kalangan masyarakat To Pamona. Ekonomi moral dikatakan sebagai “tradisional” (yaitu spesifik untuk budaya tertentu), namun juga suatu ciri kaum tani yang universal dan “tidak memandang zaman” di seluruh dunia. Model Scott (seperti model modernisasi pemerintah) menghargai dan mengakui kesulitan yang besar yang dihadapi oleh “Homo Peasanticus” dalam usaha untuk mendapatkan mata pencaharian, tetapi tetap sangat dibatasi dalam konsep abstrak ekonomi “alami” (Roseberry 1989: 218).

Polarisasi ekonomi pasar dan ekonomi moral merupakan produk dari anggapan ini. Scott menciptakan suatu rasionalitas “alami” yang abstrak untuk perilaku ekonomi petani yang mencerminkan perilaku rasionalitas pasar. Dengan demikian ia dapat melacak transformasi unilinear dari pertanian “tradisional” menuju kapitalisme, dan menempatkan semuanya dalam literatur “transisi ke arah kapitalisme” yang sudah umum (bandingkan Roseberry: 216). Perlakuan seperti itu berarti mengabaikan kemungkinan alternatif lainnya dalam transformasi kapitalis (Roseberry 1989: 58-59, 222). Selanjutnya, pemberian ciri petani “tradisional” terlalu terbatas; mereka dikatakan dibentuk dan dicetak oleh kondisi lingkungan, bukan oleh hubungan produksi. Dengan demikian masa lampau terlalu dihomogenkan dan diromantiskan, dan bentuk-bentuk prakapitalis diabaikan. Hubungan produksi yang penting hanya

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

muncul setelah hubungan pasar diperkenalkan, yang dipandang sebagai gangguan dari luar terhadap “komunitas usaha petani yang tertutup.”

Mungkin saja kita mendeteksi pola yang sama dalam paradigma modernisasi Clifford Geertz; sebuah model yang dikutip dengan nada setuju oleh Scott (1976: 36). Polarisasi tipe ideal ekonomi pasar dan ekonomi moral tersirat dalam model ekonomi ganda yang dipopulerkan oleh Geertz dalam bukunya yang berjudul *Agricultural Involution* (1963). Dan yang penting lagi, tulisan ini diberi subjudul “proses perubahan ekologi di Indonesia,” lagilagi menunjuk pada peranan lingkungan yang menentukan dan bukannya hubungan produksi yang membentuk sistem ekonomi “tradisional” petani. Berdasarkan teori-teori dari Boeke dan Furnival, Geertz membuat hipotesis bahwa kegiatan pertanian petani di Jawa dicetak oleh Sistem Tanam Paksa (*Cultuur Stelsel*) yang menuntut penanaman tanaman perdagangan untuk diekspor pada awal pertengahan abad ke-19: Sistem Tanam Paksa ini “menstabilkan dan menekankan pola ekonomi yang ganda itu, yaitu sektor padat modal gaya Barat dan padat karya gaya Timur dengan cara mengembangkan sistem padat modal secara cepat dan membuat stereotip bagi sistem yang kedua” (1963: 53). Pernyataan yang lugas bahwa ekonomi “Timur” adalah “distereotipkan secara ketat” pada dasarnya memang benar, meskipun bukan dalam pengertian yang dimaksudkan oleh Geertz. Interpretasi Geertz tentang rasionalitas ekonomi petani Jawa sebagai statis, yang dimasukkan dalam komunitas korporasi tertutup yang terisolasi dari ekonomi kolonial padat modal yang dibawa dari luar, makin mendapat tantangan. Sejak Geertz pertama kali mengembangkan model itu, para pengritiknya telah mempertanyakan alasan ekonomi moralitu

tetap bertahan, dan menekankan transformasi kaum tani ke arah kapitalis. Semua itu telah mendorong

Batas-batas waktu antara ekonomi “tradisional” ternyata semakin surut ke belakang dalam sejarah. Sebenarnya, perbedaan pendapat antara Geertz dengan para pengritiknya tidak begitu radikal, sebab hampir semua yang mengkritik teori involusi itu tampaknya menempatkan suatu periode sejarah di mana model Geertz, atau yang sangat berdekatan dengan model itu, ditempatkan dalam periode sejarah yang berlaku pada waktu itu (Kahn 1985: 78).

Apa yang sebenarnya ditunjukkan oleh para pengritik itu adalah bahwa ekonomi moral yang murni, yang menyesuaikan ciri-cirinya secara induktif dan masuk akal itu tidak pernah berdiri sendiri tetapi selalu terpaut dengan pasar kapitalis di Jawa.

Dengan demikian mungkin saja kita menantang model dualistis yang bertentangan itu, baik atas dasar historis maupun teoretis. Para pengritik Geertz yang disebut di atas secara empiris mempertanyakan alasan sifat ekonomi ganda itu tetap bertahan tanpa mempertanyakan asumsi yang mendasarinya, yaitu bahwa pernah ada suatu ekonomi “alami” di masa lampau yang memenuhi syarat atau ciri-ciri ekonomi moral. Breman (1988), sebaliknya, menyatakan bahwa komunitas korporasi tertutup di Jawa adalah ciptaan kolonial. Dengan menggabungkan kedua pandangan itu, suatu pola di mana “pembangunan” yang didukung oleh pemerintah melahirkan suatu sektor petani kecil yang kekurangan modal yang bergantung pada sarana “cuma-cuma” yang diberikan oleh “ekonomi moral” terbukti secara luas di Indonesia. Hal ini

dengan jelas tampak dalam kasus masyarakat To Pamona, yang sudah tersingkir karena politik pembangunan yang memberikan keuntungan ekonomis yang besar kepada kelas pedagang perantara. Kegagalan masyarakat To Pamona untuk mengambil manfaat dari “peluang” pembangunan yang ditawarkan kepada mereka dipandang sebagai bukti “komunalisme” dan “tradisionalisme” mereka. Tentu saja tradisi ini telah didukung oleh pemerintah secara selektif, yang secara bergantian menggunakannya untuk menjelaskan mengapa kelompok etnis ini masih tetap kurang berkembang. Pada gilirannya, orang-orang setempat enggan mengecam pola hubungan sosial setempat itu karena ketergantungan mereka sendiri pada hubungan kekerabatan dalam praktik yang berasal dari pola tersebut.

Bahkan petani Tentena yang paling berhasil pun mengalami kesulitan untuk menjamin kehidupan sehari-hari, dan jarang memiliki sawah lebih dari satu hektare. Karena mereka berdiri di dalam air yang dalamnya sampai ke leher, hanya diperlukan riak kecil saja untuk menenggelamkan mereka. Namun dalam situasi mereka itu perlu diperhatikan bahwa “jaminan kehidupan” berlangsung dalam konteks diferensiasi pemilikan tanah; jika dihadapkan pada malapetaka, mungkin sekali mereka kehilangan tanah maupun orang-orang yang menjadi tanggungan mereka. Tersedianya jaminan kehidupan di Tentena tidak menjamin bahwa sumber daya untuk produksi akan mencukupi keluarga yang kurang layak. Sebaliknya, jika mereka dalam keadaan terdesak, kerabat akan diserahkan dari keluarga yang tidak layak kepada keluarga yang lebih kaya. Patron yang lebih kaya menanggapinya dengan cara ini karena mereka sendiri kekurangan sumber daya dan modal, dan karena itu mereka juga bergantung pada

eksploitasi sarana tenaga “cuma-cuma” agar produktivitasnya sedikit meningkat. Pada umumnya mereka tidak mampu membayar harga pasar untuk sarana pertanian yang mereka perlukan.

Penggunaan tenaga kerja “cuma-cuma” ini merupakan penjabaran dari pemikiran ideologis yang lebih mendalam tentang suasana kekerabatan, yang menurut ideologi ini seharusnya tidak ada perhitungan ekonomi rasional. Petani sebenarnya mengambil pilihan yang diperhitungkan dengan cermat atas dasar akses terhadap sumber daya di pasar dan ketersediaannya sebagai barang dagangan, dan investasi mereka yang terus-menerus dalam ekonomi moral nonpasar itulah yang sering merupakan akibatnya. Seperti telah diperlihatkan dalam pembahasan tentang posintuwu, perhitungan rasional sengaja tidak diterapkan pada kekerabatan karena “itu tidak ekonomis”. Artinya, usaha untuk memaksimalkan keuntungan dari suasana kekerabatan melalui perhitungan ekonomi rasional hanya menimbulkan perhitungan lebih lanjut, dan menganggap remeh keuntungan yang mereka peroleh dari tenaga kerja kerabat yang “cuma-cuma”. Oleh karena itu, pada tataran ideologis, ekonomi pasar dan ekonomi moral kelihatannya bertentangan, yang satu didominasi oleh pedagang etnis Cina, yang lain oleh petani To Pamona. Namun pada tataran praktis dualisme ini terkikis oleh perhitungan yang terus-menerus mengenai biaya dan keuntungan ekonomi pasar atau strategi ekonomi moral untuk memproduksi dan memproduksi lagi oleh masyarakat To Pamona sendiri.

Maka dari itu saya ingin kembali pada tema yang lebih luas yang sudah saya mulai. Bagi pemerintah kolonial Belanda, dan sekarang pemerintah Indonesia, ekonomi moral ini merupakan hambatan bagi “pembangunan.” “Tradisi yang tetap bertahan” tampaknya

## “ITU TIDAK EKONOMIS”

menghalangi terciptanya kaum tani yang rasional ekonomis, yang membuat masyarakat To Pamona sendiri menjadi penyebab mereka kurang berkembang. Sebaliknya, saya telah mencoba menekankan rasionalitas ekonomi masyarakat To Pamona. Produksi telah dijadikan barang dagangan, dan pilihan para petani ini senada dengan sumber daya mereka dan tunduk pada perhitungan yang cermat. Ketepatan perhitungan inilah yang mengharuskan investasi mereka dalam suatu ekonomi moral nonpasar. Ekonomi moral ini merupakan tanggapan terhadap diferensiasi lahan dan perubahan produksi sebagai barang dagangan, bukan anteseden alami yang berakar di dalam produksi untuk sekedar memenuhi kebutuhan hidup. Sebenarnya, ekonomi moral itulah yang memungkinkan produksi untuk kepentingan pasar itu betul-betul ada, yaitu dengan memperbanyak jumlah tenaga kerja rumahan yang tersedia dan dapat dieksploitasi untuk mendapat keuntungan tambahan yang sangat sedikit dari hasil produksi yang dapat dijual, atau yang mengurangi pengeluaran untuk rumah tangga. Pada tataran kedua, pemerintah telah mendukung secara selektif unsur-unsur "tradisi" sebagai sarana untuk meredam pertentangan kelas, dan mengarah kepada perubahan yang relatif dapat diterima secara tenteram. Terciptanya "tatanan transaksi" tukar-menukar *posintuwu* yang mendapat dukungan pemerintah memungkinkan berlakunya strategi praktis ekonomi moral, tetapi juga membuat kebijakan pembangunan pemerintah lepas dari kecaman. Karena para petani To Pamona mengandalkan strategi ekonomi moral untuk tetap bertahan hidup, mereka tidak dapat dengan mudah menolak argumen pemerintah bahwa "tradisi" mereka itulah yang menjadi akar kemiskinan mereka sendiri.

## UCAPAN TERIMA KASIH

Penelitian yang menjadi dasar tulisan ini disponsori oleh Puslitbang Kemasyarakatan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta, dan didanai oleh Social Science and Research Canada. Saya mengucapkan terima kasih kepada Profesor-profesor Shuichi Nagara, Gavin Smith, Joel Kahn, Tania Li, dan seorang pengkaji naskah anonim atas ulasan-ulasan mereka yang sangat membantu dalam versi awal tulisan ini.

## Daftar Pustaka

- Adriani, N. dan Kruyt, A.C.,  
1950 *De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden Celebes (de Oost Toradjas)*, edisi kedua. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, seri baru, Vol. LIV. Amsterdam: Noord Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Attwood, D.W.,  
1997 "The Invisible Peasant" dalam *Economic Analysis Beyond the Local System*, Monographs in Economic Anthropology, No. 13, disunting oleh Richard Blanton, dkk. hlm. 147-170. Langham: University Press of America.
- Bailey, C.,  
1991 "Class Differentiation and Erosion of a Moral Economy in Rural Malaysia", *Research in Economy Anthropology*, 13, 119-142.
- Bourdieu, Pierre,  
1977 *Outline of a Theory of Practice*, terj. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Breman, J.,  
1988 *The Shattered Image: Construction and Deconstruction of the Village in*

- Colonial Asia. Dordrecht: Foris Publications.
- Carsten, J.,  
1989 "Cooking Money: gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community" dalam *Money and the Morality of Exchange*, disunting oleh J. Parry dan Bloch, hlm. 117-141. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C.,  
1963 *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Kahn, Joel, S.,  
1985 "Indonesia after the demise of Involution: critique of a debate". *Critique of Anthropology*, 5 (1), 69-96.  
1993 *Constituting the Minangkabau: Peasant, Culture and Modernity in Colonial Indonesia*. Providence: Berg.
- Kruyt, A.C.,  
1924 "De beteekenis van den natten Rijstbouw voor de Possoers". *Koloniale Studien*, 8 (2), 33-35.
- Li, T.M.,  
1997 "Producing Agrarian Transformation at the Indonesian Periphery" dalam *Economic Analysis Beyond the Local System*, Monographs in Economic Anthropology, No. 13, disunting oleh Richard Blanton, dkk. hlm. 125-146. Langham: University Press of America.
- Parry, J.,  
1986 "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'. *Man (N.S.)*, 21.
- Parry, J. dan M. Bloch,  
1989 "Introduction: Money and the morality of exchange" dalam *Money and the Morality of Exchange*, disunting oleh J. Penel Parry dan M. Bloch, hlm. 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peletz, M.G.,  
1983 "Moral and Political Economies in Rural Southeast Asia: A Review Article". *Comparative Studies in Society and History*, 25 (4), 731- 739.
- Popkin, S.L.,  
1979 *The Rational Peasant: The Political Economy of Canac Rural Society in Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Roseberry, W.,  
1989 *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Schrauwens, A.,  
1995a *In Whose Image? Religious Rationalization and the Ethnic Identity of the To Pamona of Central Sulawesi*. Thesis Ph.D. Department of Anthropology, University of Toronto.  
1995b "The Household and Shared Poverty in the Highlands of Central Sulawesi". *Journal of the Royal Anthropological Institute, incorporating Man*, n.s. 1 (2), 337-357.
- Scott, J.C.,  
1976 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Wolf, E.,  
1966 *Peasants*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Wong, D.,  
1991 "Kinship and the Domestic Development Cycle in Kedah Village, Malaysia" dalam *Cognition and Social Organization in Southeast Asia*,

## **“ITU TIDAK EKONOMIS”**

disunting oleh Husken, Frans dan  
Jeremy Kemp, hlm. 193-201. Leiden:  
KITLV Press.