

Bab 6

DISKUSI TEORETIS

Diskusi teoretis ini menyangkut sembilan hal yakni, (1) masalah *Double Coincidence of Wants*; (2) teori barter; (3) teori Simmel tentang barter dan uang; (4) hasil studi Alvard dan Nolin dalam *Rousseau's Whale Hunt?*; (5) studi Nolin tentang *food-sharing*; (6) studi Barnes & Barnes tentang barter di Lamalera; (7) sosiologi pesisir; (8) model-model ekonomi alternatif; (9) isu perlindungan spesies langka dan tambang emas di Lembata.

6.1. Masalah *Double Coincidence of Wants*

Dalam ilmu ekonomi *double coincidence of wants* (DCW) selalu disebut sebagai hal yang tidak efisien pada barter. Pendapat ini misalnya dikemukakan oleh Laurence Harris dalam buku *Monetary Theory* (1985) dan Subrata Ghatak dalam *Monetary Economics in Developing Countries* (1981).

Ghatak menyebut lima alasan mengapa barter tidak efisien: (1) tidak mudah menemukan DCW yang dapat dipenuhi tanpa adanya unit ukuran umum; (2) sistem barter membatasi jumlah transaksi, dan hanya bisa terlaksana jika jumlah pertukaran sangat terbatas. Tetapi begitu pertukaran bertambah dan jumlah transaksi meningkat maka sistem barter akan tidak efisien untuk memfasilitasi pertukaran; (3) dalam ekonomi barter ada kemungkinan mencampurkan nilai pakai dan nilai tukar barang dan jasa. Pencampuran itu menghalangi alokasi rasional dari sumber-sumber dan peningkatan efisiensi ekonomi; (4) ekonomi barter menuntut agar barang-barang disimpan untuk pertukaran di masa depan. Jika barang-barang itu mengalami kerusakan maka sistem barter akan hancur; (5) perkembangan ekonomi industrial biasanya bergantung pada pembagian kerja, spesialisasi, dan alokasi sumber-sumber berdasarkan pilihan dan preferensi. Efisiensi ekonomi diperoleh dengan ekonomisasi pemakaian sumber-sumber yang paling langka. Tapi tanpa medium pertukaran dan unit hitung umum yang dapat diterima oleh konsumen dan produsen, akan sangat sulit memperoleh alokasi yang efisien atas sumber-sumber untuk memenuhi preferensi konsumen.¹

¹ Subrata Ghatak, *Monetary Economics in Developing Countries*, 1981, halaman 1.

Harris (1985:5-6) berpendapat di mana terdapat kompleksitas barang-barang dan individu-individu yang terlibat dalam pertukaran, barter sangat sulit terlaksana dan tidak efisien. Contoh, A punya mobil dan ingin menukarnya dengan pesawat televisi. B punya televisi tetapi ingin menukarnya dengan perahu. Tentu saja B tidak akan menukar televisinya dengan mobil milik A.

A harus mencari C yang punya perahu dan ingin menukarnya dengan mobil, sehingga bisa terjadi barter: C menukar perahunya dengan televisi milik B, dan B memberikan televisi kepada A, sedangkan A memberikan mobilnya kepada C. “Prosedur ini sangat sulit dan tidak efisien, sebab itu jelas bahwa lebih mudah menggunakan uang sebagai alat pertukaran,” kata Harris.²

Pada barter tradisional seperti di Lamalera tidak ada permasalahan menyangkut *double coincidence of wants* karena struktur barter di sana hanya mempertemukan hasil laut dari pesisir dan komoditas pertanian dari daerah agraris di pedalaman. Apalagi masyarakat Lamalera dan para mitranya di pedalaman memang belum sekompleks masyarakat perkotaan dan industrial. Komoditas yang dihasilkan daerah pesisir dan pedalaman tidak bersifat kompetitif tetapi komplementer satu terhadap yang lain. DCW hanya menjadi hambatan dalam sebuah lingkup pertukaran yang terbuka dengan jenis komoditas yang tak terbatas seperti pada masyarakat industri yang kompleks. Inefisiensi barter seperti yang dikemukakan di atas hanya berlaku untuk masyarakat industrial atau semi-industrial.

Meski sektor modern telah mulai merambah Lamalera, perekonomiannya masih bersifat subsistensi, dan barter masih merupakan modus pertukaran utama. Di Lamalera dan sekitarnya, barter justru dirasakan sangat efisien karena barang yang dibutuhkan langsung diperoleh. Jenis komoditas yang dipertukarkan juga terbatas. Mereka juga mewarisi tatacara dan aturan yang memfasilitasi transaksi, seperti unit hitung *monga*. DCW selalu ditemukan dengan mudah di pasar barter, karena jenis kebutuhan yang dipertukarkan sudah diketahui.

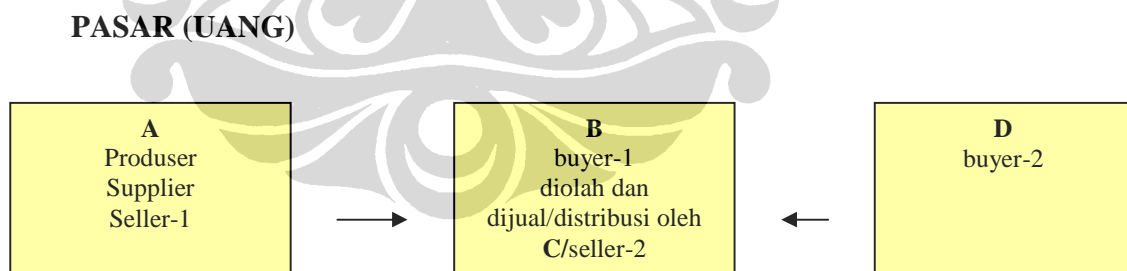
Seorang perempuan dari Lamalera yang mengikuti pasar barter Wulandoni sudah tahu bahwa jagung, ubi, pisang, padi, sayur, dan kelapa yang dibutuhkannya “pasti”

² Lihat Laurence Harris (1981) hlm.5-6. Pernyataan dan contoh serupa terdapat dalam Subrata Ghatak, *Monetary Economic in Developing Countries* (1981).

tersedia di sana, dibawa oleh mitranya dari pedalaman. Seorang dari Lewuka atau Puor (pedalaman) yang membawa hasil pertanian sudah tahu bahwa dendeng paus, lumba, pari, atau yang lain pasti ditemukan dengan mudah di Wulandoni. Tak pernah terpikirkan oleh orang Lamalera untuk menukar kulit paus dengan buah durian super atau jeruk Brazil (yang diiklankan di televisi) karena durian dan jeruk Brazil memang tidak diproduksi di pedalaman Lembata. Orang Puor tidak pernah berpikir untuk menukar padi dengan ikan kaleng yang memang tidak dimiliki orang Lamalera.

Seperti dikatakan Harris, uang adalah fenomena sosial yang eksistensi dan bentuknya merefleksikan struktur sosial dan ekonomi di mana ia digunakan. Selebar uang dolar sebetulnya tidak berguna (karena hanya secarik kertas yang tak bernilai), tetapi kertas itu memperoleh nilainya karena masyarakat, lewat hukum dan kebiasaannya, telah menginvestasikannya dengan kekuasaan untuk berfungsi sebagai medium pertukaran, unit hitung, dan penyimpan nilai. Kulit kerang, misalnya, yang digunakan sebagai uang di sejumlah masyarakat pasti tidak ada nilainya jika struktur sosial di mana kerang itu digunakan tidak mendukung kulit kerang sebagai uang.³

Gambar berikut memperlihatkan bahwa pada transaksi di pasar (uang), A (produser/supplier/seller-1) menjual komoditas kepada B (buyer-1) yang mengolahnya lalu didistribusikan kepada C (seller-2) yang menjualnya kepada D (buyer-2).



Gambar 6.1. Skema Penjual dan Pembeli di Pasar Uang

Di pasar (uang), perantara B menjadi pembeli komoditas (dari A), yang kemudian setelah diolah, dijual oleh C ke D. Rantainya lebih panjang (bisa juga B dan C merupakan

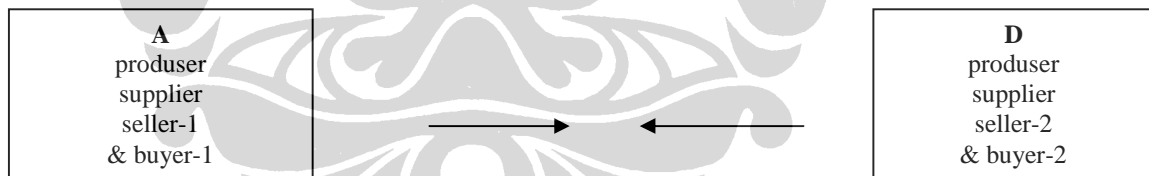
³ Lawrence Harris, *ibid.*, halaman 8.

satu pihak, yakni pembeli sekaligus penjual). Hal ini mungkin rasional atau efisien jika produk yang dibutuhkan oleh A berbeda dengan D. Misalnya, A membutuhkan sabun sedangkan D membutuhkan piring. Tentulah barter menjadi tidak efisien (mereka harus pergi ke warung).

Namun jika A membutuhkan jagung dan ia memiliki ikan, sementara D membutuhkan ikan dan ia memiliki jagung, maka hal ini menjadi sangat rasional dan efisien (dan “fungsional”). Jika di lokasi terdapat banyak warung/toko yang bersedia melakukan barter (membeli ikan dari nelayan dan sekaligus juga menjual jagung pada mereka, semacam koperasi simpan-pinjam) maka bisa saja barter dengan produser/warga lain akan berkurang. Seringkali pengusaha hanya membeli komoditas (bandar ikan) tanpa merangkap menjadi penyedia komoditas (toko kelontong).

Sebaliknya pada transaksi barter terlihat bahwa barter lebih efisien (rasional) karena pihak-pihak yang berkepentingan bisa langsung melakukan pertukaran tanpa pihak ketiga. A sekaligus menjadi penjual dan pembeli, demikian juga D. Jika orang Lamalera (membawa ikan) mendatangi rumah-rumah di pedalaman (*pnete*), ini lebih efisien secara ekonomi dan kohesif secara sosial (*silaturachim*).⁴

BARTER (komoditas-komoditas bersifat komplementer)



Gambar 6.2. Skema Penjual dan Pembeli pada barter tradisional

6.2. Teori Barter

Dalam teori tentang barter terdapat pendapat yang berbeda tentang apakah barter terjadi dalam satu komunitas, atau hanya terjadi antar-komunitas? Banyak peneliti beranggapan bahwa barter tidak terdapat dalam komunitas primitif karena belum ada pembagian kerja (kecuali pembagian secara seksual) pada kebanyakan kebudayaan berburu. Pada masyarakat seperti ini belum ada barter karena setiap orang menghasilkan

⁴ Untuk bagian ini saya berterima kasih kepada Dr. Iwan Gardono Sudjatmiko yang telah memberikan masukan dalam rangka pengajuan proposal untuk penelitian ini.

semua produk yang dibutuhkannya. Barter pertama-tama hanya bersifat antar-komunitas, baru sesudahnya diselenggarakan dalam satu komunitas. Dengan kata lain, pertukaran dengan pihak luar lebih dulu dari pertukaran dalam komunitas.

Menurut Einzig pendapat seperti ini didasarkan pada pemahaman yang salah tentang pembagian kerja, dan pada pandangan bahwa pembagian kerja (spesialisasi dalam cabang produksi tertentu) harus mendahului barter. Konsep ini bahkan tak diterima secara kritis oleh banyak ekonom, sejarawan ekonomi, dan antropolog. Meskipun sebuah komunitas seluruhnya penggembala, mungkin sudah ada individu-individu di dalamnya yang berspesialisasi: ada yang memelihara sapi, yang lain beternak kambing, yang lain memelihara domba atau kuda. Meski dalam satu komunitas semua orang memelihara ternak, mungkin ada keperluan menukar satu jenis ternak dengan jenis lain. Di kalangan komunitas nelayan, mungkin ada pertukaran antara satu jenis ikan dengan jenis ikan lain.⁵

Menurut Einzig, munculnya teori tentang tidak adanya barter internal disebabkan kurangnya informasi. Pihak luar (pengumpul data) jarang menyempatkan diri mengobservasi barter dalam sebuah kelompok. Dari segi arkeologi, katanya, perdagangan atau barter dianggap bersifat eksternal karena lebih mudah didokumentasikan dibanding barter internal. Dia menegaskan barter lokal bahkan mungkin lebih umum dibanding barter eksternal.⁶

Apa yang dikatakan Einzig didukung oleh kenyataan bahwa ada barter internal di Afrika seperti dilaporkan Herskovits (1952), Australia (McCarthy, 1938), dan New Guinea (Godelier, 1969), dan Selk'nam di Tierra del Fuego (Gusinde, 1931).

Jenis barter yang terdapat di Lamalera, yakni *Lamma*, ikut memperkuat pendapat Einzig tentang barter internal. *Lamma* berlangsung antara keluarga-keluarga di Lamalera dan berfungsi menghidupkan barter antar-komunitas (pesisir dan pedalaman). Pada barter *lamma*, keluarga-keluarga ingin mendapatkan ikan (khususnya *kotekelema*) yang selanjutnya digunakan sebagai komoditas untuk dibarter dengan hasil pertanian di pedalaman atau pasar barter.

⁵ Einzig, dalam Anne Chapman, Barter as A Universal Mode of Exchange, dalam *L'Homme*, juiI-sept. 1980, halaman 47.

⁶ Anne Chapman, op.cit.

Seperti dijelaskan sebelumnya, *kotekelema* yang ditangkap *tena* dibagi-bagi di antara para awak dan pemegang saham yang sebagian besar adalah anggota suku pemilik *tena*. Keluarga yang tidak mendapatkan apa-apa dari *kotekelema*, menurut tradisi, membawa jagung bulat (atau padi) dalam piring untuk ditukar dengan ikan. Janda dan fakir miskin dibolehkan membawa kapas sebagai pengganti jagung. Dia akan menerima kembali piringnya berisi dua potong daging dan sepotong kulit *kotekelema*.

Dia kemudian menukar ketiga potong ikan itu dengan 6 *monga* jagung (36 batang) di pedalaman. Jika dia membawa 3 piring jagung (ke tiga keluarga berbeda), maka dia memperoleh 9 potong daging dan kulit *kotekelema*, yang keesokan harinya dapat ditukar dengan 18 *monga* jagung di Puor (= 108 batang jagung).

Barter internal di Lamalera (*lamma*) bukan saja mendukung pandangan tentang adanya barter internal, tetapi lebih dari itu menegaskan hubungan antara barter internal dan eksternal, yakni bahwa barter internal mendorong dan memperkuat barter eksternal. Di pihak lain, barter internal di Lamalera merupakan cerminan barter eksternal dilihat dari jenis komoditas yang dipertukarkan yakni ikan dan hasil pertanian. Motif *lamma* lebih pada usaha membantu orang lain, khususnya para janda dan fakir miskin yang tidak mempunyai saham di *tena*. Di Lamalera *lamma* tidak boleh ditolak, tercermin dari ungkapan *bi ike nimof prate* (biarlah ikan sendiri yang menolak).

6.3. Teori Simmel Tentang Barter dan Uang

Dalam kaitan dengan studi ini, ada tiga pokok pandangan Simmel yang diangkat dalam diskusi ini. *Pertama*, pandangan tentang relasi sosial pada barter dan uang; *kedua*, pandangan tentang konsekuensi-konsekuensi psikologis uang; *ketiga*, faktor *trust*.

6.3.1. Relasi Sosial Pada Barter dan Uang

Georg Simmel merupakan satu-satunya sosiolog klasik yang mengulas tentang perbedaan relasi sosial pada barter dan uang dalam buku *The Philosophy of Money* (1900) meskipun pembahasan utama dalam buku itu adalah fenomena uang. Marx dan Durkheim juga membicarakan uang.

Marx pada dasarnya melihat cara produksi kapitalis sebagai penyebab kontradiksi-kontradiksi masyarakat industri modern, sedangkan Simmel melihat ekonomi uang sebagai penyebab impersonalisasi relasi-relasi sosial.

Simmel menempatkan uang dalam wilayah pengalaman manusia yang lebih luas dan menganggap uang tidak terlalu berhubungan dengan basis materialnya, tapi merupakan fenomena sosiologis (bentuk interaksi). Pertukaran adalah bentuk terpenting sosiologi, sedangkan ekonomi hanyalah bentuk khusus dari pertukaran.

Menurut Simmel alienasi dan fragmentasi kepribadian merupakan akibat fungsional dari uang, sedangkan Durkheim berpendapat pembagian kerja itu sendiri tidak patologis kalau ada sistem organisasi yang solid dan regulasi yang mengatur jalannya organisasi. Menurut dia, uang tak memiliki pengaruh moral yang besar karena karakteristik formalnya. Yang lebih penting menurut Durkheim ialah regulasi moral yang mengontrol uang.⁷

Simmel mempertentangkan bentuk relasi sosial pada ekonomi barter (relasi personal) dan ekonomi uang (relasi impersonal). Dalam kenyataan ekonomi uang justru berjalan bersama ekonomi barter seperti halnya di Lamalera, dan tidak ada ekonomi uang secara tegas menggantikan ekonomi barter sehingga dikotomi yang dikemukakan Simmel tak dapat terlihat dengan jelas. Secara metodologis sangat sulit mengukur hal tersebut di satu tempat tertentu. Yang mungkin ialah melakukan studi di dua komunitas dengan latar belakang budaya yang sama, tapi mengadopsi model ekonomi berbeda, yakni ekonomi barter dan ekonomi uang, sehingga dapat dilihat dengan jelas perbedaan-perbedaan karakter dan kualitas relasi sosial seperti dikemukakan Simmel.

Koeksistensi ekonomi uang dan ekonomi barter dengan jelas terlihat di Lamalera, bahkan Lembata dan komunitas Lamaholot lain. Inilah yang dinamakan J.H. Boeke sebagai ekonomi dualistik (*dualistic economy* atau *mixed economy*). Tetapi istilah ini, kalau diterapkan untuk Lamalera, tidak tepat seluruhnya. Selain karena seperti yang menjadi inti kritik V.W. Ruttan yang menyebut ekonomi ganda Boeke sebagai dualisme sosiologis atau dualisme statis, yang dimaksud Boeke dengan ekonomi dualistik ialah ekonomi tradisional di satu pihak dan ekonomi modern di pihak lain (dua-duanya

⁷ Lihat Deflem Mathieu, *The Sociology of the Sociology of Money, Simmel and the Contemporary Battle of the Classics*, dalam *Journal of Classical Sociology* 3 (1), 2003.

merupakan bagian dari ekonomi uang). Di Lamalera terdapat koeksistensi unsur prakapitalistik (barter) dan ekonomi uang kapitalistik (uang).⁸

Pada ekonomi barter, kata Simmel, sifat tolong-menolong sangat menonjol. Tolong-menolong di Lamalera, dan masyarakat Lamaholot pada umumnya, merupakan bagian dari adat, warisan leluhur yang diwujudkan dalam berbagai aspek kehidupan sosial dan ekonomi. Dengan suku sebagai pusat, usaha yang terkait dengan peristiwa-peristiwa penting seperti kelahiran, kematian, perkawinan, perahu baru, dan lain sebagainya dikerjakan secara gotong royong. Barter merupakan sebuah modus tolong-menolong.

Tolong-menolong dilembagakan dalam norma-norma dan kebiasaan-kebiasaan. Tujuan utama penangkapan paus di Lamalera ialah *pao lefo* dan *kide-knuke* (memberi makan seluruh kampung dan fakir miskin). Pola pembagian primer *kotekelema* memberikan peluang bagi para janda dan *kide-knuke* untuk mengambil langsung bagian tertentu yang diperuntukkan bagi umum. Kebiasaan *befene* juga merupakan wujud dari tolong-menolong.

Menurut Simmel, orientasi hidup pada ekonomi barter bersifat kualitatif, sedangkan pada ekonomi uang kuantitatif. Dalam melakukan barter orientasi kualitatif menciptakan *prefo*. Yang diutamakan dalam relasi sosial ialah persahabatan. Praktik *bfene* atau *lamma* yang telah diuraikan merupakan contoh orientasi kualitatif.

Menurut Simmel, pada ekonomi barter hubungan antarindividu bersifat personal, sedangkan pada ekonomi uang relasi itu bersifat impersonal. Ini merupakan konsekuensi dari karakter uang itu sendiri yakni kalkulabilitas. Pada uang semuanya bisa dibagi sampai sekecil-kecilnya, harus dihitung untung-ruginya.

Di Lamalera, siapa saja yang membantu menarik sampan yang baru pulang dari laut akan diberi *blaku* (ikan yang diberikan sebagai balas jasa). Seorang anak kecil yang ikut menarik sampan pasti mendapat *blaku*. Pemilik sampan tidak berpikir dia membawa pulang berapa ekor ikan ke rumah, tetapi lebih dulu melayani mereka yang telah membantunya.

⁸ Vernon W. Ruttan, Teori Tingkat Pertumbuhan, Model Ekonomi Ganda dan Politik Perkembangan Pertanian, dalam *Bunga Rampai Perekonomian Desa*, Sayogyo (editor), Yayasan Obor dan Institut Pertanian Bogor, 1982, halaman 90-91.

Pemberian dalam bentuk barang, kata Simmel, mendekatkan jarak antara pihak pemberi dan penerima, sebaliknya pemberian dalam bentuk uang terasa menjadi sesuatu yang lain walaupun nilainya sama. Uang menciptakan jarak antara pemberi dan penerima. Ini kelihatan dari kebiasaan saling tukar-menukar barang ketika ada kunjungan. Seorang ibu yang berkunjung ke sebuah rumah, pasti membawa piring atau wadah lain, di dalamnya ada makanan, buah-buahan, atau yang lain. Ketika dia pulang, piringnya pasti terisi dengan barang lain.

6.3.2. Konsekuensi-konsekuensi Psikologis

Simmel menyebut kerakusan dan kekikiran, *extravaganza*, kemiskinan asketis, sinisme, dan *blasé attitude* sebagai konsekuensi-konsekuensi psikologis dari uang. Dalam pembahasannya Simmel membandingkan dua kutub: masyarakat ekonomi maju dan masyarakat sederhana. Konsekuensi-konsekuensi psikologis negatif, menurut Simmel, menjadi bagian masyarakat modern yang memberlakukan uang dan prinsip-prinsip ekonomi uang.

Relevansi pandangan Simmel dalam kaitan dengan studi ini hanya sebatas gejala-gejala baru yang masuk bersama ekonomi uang di sebuah tempat yang masih mempraktikkan barter. Apa yang dikatakan Simmel merupakan bagian dari arus penetrasi uang ke Lamalera yang memang tak terhindarkan. Studi ini tidak bertujuan menetapkan parameter-parameter dari gejala-gejala yang disinyalir oleh Simmel dan menjalankannya dalam suatu penelitian. Apa yang dikemukakan Simmel sebaiknya hanya dilihat sebagai suatu antitesis dari perilaku sosial dan individu yang diwariskan leluhur di Lamalera, yang kalau dilanggar akan mendatangkan kesialan dan musibah.

Menurut Simmel, tingkat kerakusan pada masyarakat ekonomi maju lebih tinggi dibanding pada masyarakat sederhana. Sebaliknya, kekikiran relatif lebih tinggi pada masyarakat sederhana, dan lebih rendah pada masyarakat modern. Kerakusan pada masyarakat modern disebabkan oleh sifat individualistik-rasional dan prinsip kalkulabilitas. Sejauh mana kekikiran yang disinyalir Simmel dapat ditemukan di tengah peri hidup kolektif dan tolong-menolong yang menjadi ciri masyarakat sederhana?

Apa yang dikatakan Simmel lebih menyangkut perilaku individu, bukan cara hidup kolektif, dan itu disebabkan oleh sifat yang melekat pada uang itu sendiri. Uang

sering disebut “yang mahakuasa” (*omnipotens*), pertemuan dari segala sesuatu yang berposisi, pendeknya sifat-sifat seperti “Tuhan”. Padahal secara kolektif sosial, konsekuensi-konsekuensi psikologis itu mungkin juga tampak pada masyarakat yang berciri kolektif dengan adat sebagai perekatnya.

Gejala kerakusan dan kekikiran, ekstravaganza, sinisme, asketisme etis, dan *blasé attitude* mungkin tampak pada kehidupan sosial masyarakat sederhana, tetapi penyebabnya bukan uang. Pesta-pesta dan ritual adat dengan biaya materi yang sering mahal sering diperlihatkan oleh masyarakat sederhana, tetapi itu demi suatu tujuan esoteris yang memiliki makna subyektif, dan dari sudut pandang rasional dianggap sebagai pemborosan.

6.3.3. Trust dalam barter

Barter merupakan aktivitas yang mensyaratkan adanya tingkat kepercayaan yang tinggi. Dalam arti ini barter dianggap oleh Anne Chapman sebagai suatu yang tidak netral karena melibatkan aspek-aspek sosial dan psikologis. Dengan menggunakan konsep Simmel, barter dapat disebut sebagai *double dyadic exchange*. Molering tidak mengikuti arti *trust* dari perspektif deterministik seperti teori pertukaran, *transaction cost economics*, atau teori pilihan rasional, tetapi menyederhanakan konsep Simmel menjadi tiga unsur yakni harapan, interpretasi, dan lompatan (*expectation, interpretation, suspension*).⁹

Tujuan *trust* ialah harapan yang baik, sedangkan titik pijak lompatan ialah pengalaman hidup (dunia yang kita interpretasikan sebagai realitas). Dalam *trust* rasionalitas menjadi tidak sempurna (“lemah” menurut Simmel). Wilayah interpretasi dan harapan tersambung secara langsung, padahal dalam konsep Simmel ada jurang (= ketidaktahuan, suatu yang misterius) di antara interpretasi dan *expectation* sehingga orang harus melompat.

Menurut Molering *trust* adalah proses di mana kita mencapai titik di mana interpretasi kita *diterima* dan kesadaran kita tentang suatu yang tidak diketahui (*unknown*) disuspensi (*suspended*). Suspensi (= *quasi-religious faith* menurut Simmel)

⁹ Molering mengartikan *truth* sebagai “the mental process of leaping – enabled by suspension – across the gorge of the unknowable from the land of interpretation into the land of expectation” halaman 412.

membuat *trust* menjadi “sekaligus suatu pengetahuan yang lebih sekaligus kurang” bahkan berada di luar kategori pengetahuan dan ketidaktahuan. Ini sama dengan konsep Lewis dan Weigert bahwa percaya berarti hidup seolah-olah ada masa depan yang tidak akan datang.¹⁰

Trust dalam barter di Lamalera dapat digunakan dalam arti ini (*expectation, interpretation, suspension*) dilihat dari fenomena *prefo* yang muncul dalam barter. *Trust* di antara para pelaku barter khususnya para *prefo* pasti sangat tinggi. Munculnya *Prefo* berawal dari *trust*. Seperti dituturkan oleh Sesilia Hope dan para perempuan Lamalera generasi tua, seseorang terpilih menjadi *prefo* lewat proses yang panjang dan intensif. Sesilia Hope menjelaskan bagaimana awalnya terjadi *prefo* antara orang Lamalera dan mitranya di pedalaman:

“...Seorang ibu di pedalaman akan memperhatikan baik-baik perilaku perempuan Lamalera sewaktu *du-hope*. Sifat yang paling disukai ialah jujur. Sewaktu dia menukar ikan dengan jagung, ikan yang diberikan pasti yang baik, garam dengan ukuran yang pantas, kapur sirih dalam jumlah yang pas. Pokoknya, kalau dia memberi dengan segenap hati, atau suka bergaul, sopan dalam tutur kata, menyapa dengan santun. Kalau singgah di rumah orang dia bersikap baik. Sebaliknya, penilaian yang sama juga dilakukan perempuan dari Lamalera terhadap ibu dari pedalaman: jagung yang diberikannya pasti yang masih baik (tidak mencampurnya dengan yang rusak), tutur katanya sopan, menerimanya dalam rumah, dan tentu saja jujur.

Sifat-sifat itu terus diperhatikan, lalu ditimbang-timbang. Soalnya ada banyak orang yang berlaku baik seperti itu. Suatu ketika, dipilihlah orang ini menjadi *prefo*. Tidak sembarangan orang dipilih jadi *prefo*. Sesudah disimpulkan bahwa orang ini dapat dipercaya, sejak saat itu dia dianggap sebagai keluarga sendiri, saudara sendiri, keluarga tanpa hubungan darah.”

Kompleks *trust* dalam arti Simmelian (atau modifikasi oleh Molering) mengandaikan suatu unsur yang *unknown*. Kualitas *trust* di kalangan para pelaku barter sedemikian ‘tinggi’ sampai mencapai status *quasi-religious faith*, artinya mempercayai mitra barter secara nyaris penuh, jauh dari bayang-bayang prasangka buruk, tidak terkontaminasi suatu yang negatif, sama seperti mempercayai saudara sendiri.

¹⁰ “to trust is to live as if certain rationally possible futures will not occur”, Molering, op.cit. halaman 414.

Lahirnya dan terpeliharanya *trust* seperti ini didorong oleh kesadaran akan saling ketergantungan dalam memenuhi kebutuhan subsistensi. Dengan demikian *trust* mereka menjadi lebih hidup dan eksistensial, bukan deterministik karena pertimbangan rasional.

Trust seperti ini juga dapat dibuktikan pada tipe *du-hope* yang disebut *danu* (pertukaran untuk penyerahan di kemudian hari). Seorang perempuan Lamalera dapat memberikan ikan kepada mitranya di pedalaman dengan kesepakatan bahwa jagung, padi, atau hasil pertanian yang dimaksudkan akan diserahkan di kemudian hari (satu minggu, dua minggu, satu bulan, bahkan lebih lama). Ada saling percaya yang tinggi di antara kedua pihak sehingga tidak terbersit sedetik pun pikiran bahwa mitranya akan menipu.

Danu biasanya dilakukan demi kepraktisan. Misalnya, karena jagung masih di lumbung (di kebun) karena persediaan yang di rumah sudah habis ditukar dengan ikan, atau sekedar menunggu tibanya panen. Lewat *pnete alep* yang setiap hari datang ke pedalaman untuk barter, mitra di pedalaman dapat memberikan informasi apakah jagung atau padi sudah siap. Dengan komunikasi seperti itu pemilik ikan akan datang mengambil barangnya pada hari yang telah dijanjikan.

Danu alias kredit tidak pernah dicatat dalam buku. Kedua pihak tidak pernah mencatat transaksi *danu* itu di buku, dengan tanda tangan kedua pihak, seperti halnya transaksi di toko atau kios. Semuanya terjadi secara lisan. Ketika waktunya tiba untuk mengambil jagung-jagung, yang datang mengambil bisa orang yang menyerahkan ikan tempohari, bisa juga orang lain. Dia datang dan melapor akan mengambil jagung milik si Anu yang telah menyerahkan ikan tempohari. Orang yang menyerahkan jagung juga mungkin bukan pemiliknya, tetapi tetangga atau keluarganya karena dia sendiri berhalangan. Semuanya bisa terlaksana hanya secara lisan, komunikasi langsung. Tak terpikir barang sedetik pun bahwa salah satu pihak berniat menipu, karena kehidupan mereka akan tetap terdiri dari rangkaian transaksi-transaksi barter selanjutnya.

Sesilia Hope mengisahkan bahwa ia pernah mengalami jangka waktu pengembalian padi lewat *danu* 16 tahun. Dia menyerahkan dendeng-dendeng *kotekelema* untuk ditukar dengan beberapa puluh blik padi di pedalaman. Yang menyerahkan ikan itu seorang perempuan bernama Gfaje. Gfaje membagi-bagikan ikan-ikan itu kepada

sejumlah ibu di pedalaman dengan kesepakatan akan mengambil padi beberapa waktu kemudian.

Sesilia Hope tidak tahu persis orang-orang yang harus menyerahkan padi dan berniat untuk menyuruh Gfaje untuk mengambil padi-padi itu. Tetapi datang musibah: Gfaje meninggal, sementara tidak ada catatan tentang siapa-siapa yang berutang padi kepada Sesilia Hope. Dengan berbagai cara Hope melacak para penerima ikannya, usaha yang ternyata sulit sekali sebab semua orang di kampung mengatakan tidak tahu. Dengan ketekunan dan kerja otak, Sesilia Hope akhirnya mendapati siapa-siapa yang berutang padi kepadanya. Orang-orang di pedalaman akhirnya menyebutkan (dan mengaku) siapa orangnya. Akhirnya Sesilia Hope mengambil semua padi miliknya.

6.4. Rousseau's Whale Hunt

Studi yang dilakukan Michael S. Alvard dan David A. Nolin menyimpulkan bahwa penangkapan paus di Lamalera merupakan *coordination game* yang menuntut kerja sama. Penangkapan paus memberikan *return* per kepala yang lebih besar dibanding menangkap ikan-ikan biasa. Dalam paralelisme dengan penangkapan rusa dan kelinci dalam buku Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Inequality*, mereka mengatakan penangkapan kooperatif memberikan return 0.43 kg/jam, sedangkan *return rate* pada *solitary whaling* adalah 0.0 kg/jam.

Mereka menemukan fakta bahwa nelayan-nelayan tidak beralih ke ikan-ikan biasa (non-paus) bila hasil dari penangkapan *tena* tidak memuaskan. Tiga penyebab mereka kemukakan, yakni (1) beralih ke ikan lain tidak mudah karena peralatan, dukungan finansial, dan keterampilan tidak dimiliki; (2) lebih banyak orang yang “kebagian” kalau ditangkap paus dibanding ikan-ikan biasa; (3) orang yang sering menangkap ikan-ikan biasa sebenarnya ingin menghindari risiko (*risk-averse*) karena menangkap paus memang jauh lebih riskan.¹¹

Masih ada alasan non-teknis kultural yang dapat menjelaskan mengapa penangkapan dengan *tena* tidak memuaskan. Orang Lamalera meyakini bahwa tidak maksimalnya penangkapan sebuah *tena* mungkin disebabkan oleh perilaku tercela atau pelanggaran adat oleh para awak *tena*, anggota suku, bahkan orang lain yang belum

¹¹ Alvard & Nolin, dalam *Current Anthropology* vol.13 no.4 August-October 2002, halaman 537.

terungkap. Kesialan dan musibah di laut pertama-tama ditafsirkan sebagai hukuman oleh leluhur atas perilaku yang salah. Itulah sebabnya manakala *tena* mengalami kesialan selama berminggu-minggu, orang mulai berpikir untuk menggelar musyawarah adat di mana para hadirin diajak memeriksa diri untuk mengingat-ingat kesalahan yang mungkin dilakukan yang tidak diketahui umum. Bila ada yang merasa telah berbuat kesalahan, dia harus mengaku kesalahan itu di depan umum (di forum musyawarah itu).

Kesialan mungkin juga disebabkan oleh perilaku yang salah terhadap *kotekelema*. Di Lamalera orang harus bersikap “pantas” terhadap *kotekelema* dan ikan-ikan lain di pantai. Ikan tidak boleh tercecer di pantai, apalagi dibuang. Semua bagian *kotekelema* harus disimpan di rumah, dijaga dan dimanfaatkan. Pelanggaran mengakibatkan *tena kbueg* (*tena* tidak menangkap ikan lagi).

Kotekelema dianggap ikan keramat karena “dikirim” oleh leluhur untuk menghidupi anak cucu. Mamalia laut ini dianggap sebagai penjelmaan leluhur. Ada tata sopan santun khusus bila berhadapan dengan *kotekelema*. Bahkan ada berbagai tabu yang harus dipatuhi dalam kaitan dengan hidup kenelayanan, khususnya ketika *tena* sudah bertolak ke laut. Kesialan dalam penangkapan ikan diyakini lebih disebabkan oleh pelanggaran tabu-tabu itu. Untuk memulihkan keadaan (membalikkan amarah leluhur) harus digelar ritual, yang antara lain ditandai dengan “pengakuan dosa”.

Tentang *risk-averse* terlebih dulu harus diberikan diklarifikasi tentang jenis risiko yang dimaksud. Ada jenis risiko, *pertama*, risiko kecelakaan (yang bisa berakibat kematian) waktu menangkap paus dengan teknologi tradisional, dan *kedua*, risiko kerja berat (tenaga terkuras untuk mendayung). Bila yang dimaksud ialah arti yang kedua, saya sependapat, karena inilah gejala yang terlihat dengan jelas di kalangan generasi muda sejak munculnya sarana dan prasarana penangkapan modern di Lamalera.

Generasi muda lebih suka melaut dengan sekoci karena digerakkan mesin (*outboard*), Mereka tidak perlu mendayung. Apalagi sekoci juga boleh menangkap beberapa jenis paus kecil, kecuali *kotekelema* yang hanya ditangkap dengan teknologi *tena*. Pukat juga merupakan alternatif lain yang diminati karena hasilnya relatif lebih banyak.

Mereka tidak menghidari risiko kecelakaan yang disebabkan paus. *Lamafa* (juru tikam) adalah status yang dibanggakan, perwujudan dari keberanian. Mereka menyadari

bahaya di balik gelombang, tetapi menangkap *kotekelema* merupakan “panggilan” warisan leluhur yang harus dilanjutkan. Mereka tahu tanah seluruh kampung dan perbukitan yang berbatu tidak dapat menghidupi keluarga-keluarga. Kesejahteraan mereka datang dari laut. Mereka tahu begitu banyak nelayan telah terkubur di balik gelombang, dan tahu juga bahwa hidup harus terus diperjuangkan dan menyerahkan nasibnya ke tangan “Yang Mahakuasa”.

Pandangan tentang laut, tentang asal usul ikan, dan tentang leluhur seakan “menetralisasi” risiko itu dan perasaan-perasaan takut yang timbul. Mereka percaya setiap *kotekelema* dan ikan “dikirim” oleh leluhur untuk para anak cucunya. Tidak seperti kapten Ahab dan anak buahnya dalam novel *Moby Dick* yang dibakar dendam kesumat mengintai paus setiap saat untuk “menghabisinya” para nelayan Lamalera justru menjelajahi Laut Sawu dengan rasa hormat untuk “mengambil” *kotekelema* yang “dikirim” oleh leluhur. Turun ke laut bagi mereka berarti “menjemput rezeki”, sebab itu mengapa harus dihindari?

Temuan studi yang dilakukan Alvard dan Nolin memang sangat penting untuk memahami sisi lain dari studi dalam rangka disertasi ini. Tetapi faktor-faktor kultural kurang digali. Peter Brosius menyayangkan kurangnya data kualitatif untuk melengkapi data kuantitatif mereka. “Sayang, karena banyak yang akan diperoleh dari upaya mengintegrasikan observasi-observasi kuantitatif mereka dengan data lebih lengkap tentang konteks kultural di mana observasi-observasi itu dilakukan,” tulis Brosius.¹²

6.5. Food-Sharing di Lamalera

Topik disertasi Nolin tentang *food-sharing* (FS) di Lamalera sebetulnya merupakan kelanjutan dari penelitiannya terdahulu bersama Michael Alvard tentang *Rousseau’s Whale Hunt*. Mereka meneliti tentang pembagian primer, sedangkan disertasinya tahun 2008 difokuskan pada pembagian sekunder (*befene*).

Salah satu pertanyaan penting yang diajukan dalam disertasinya itu ialah mengapa orang Lamalera masih mau melakukan *food-sharing* padahal mereka bisa menyimpan *kotekelema* sampai berminggu-minggu, berbulan-bulan bahkan bertahun-tahun? Dia menjawab bahwa *food-sharing* menekan biaya pemrosesan dan penyimpanan. Jika

¹² Lihat Alvard dan Nolin dalam *Current Anthropology*, halaman 550.

biayanya lebih tinggi maka lebih baik ditukar melalui *reciprocal sharing* dengan rumah tangga lain daripada menyimpannya sendiri”.

Alasan seperti ini sah, tapi itu mungkin tidak terdapat di benak kebanyakan orang Lamalera. Mereka memberikan *befene* kepada keluarga, teman-teman dan kenalan bukan untuk menekan risiko biaya. Seperti terlihat dalam seluruh hasil penelitian studi ini, mereka melakukannya sebagai bagian dari adat, sama dengan “kewajiban” menerima jagung pada pertukaran *lamma*. Orang yang mempunyai ikan seringkali mengalokasikan sebagian besar ikannya untuk menukar jagung pada *lamma*, karena dia tahu suatu waktu nasibnya akan terbalik (dia yang datang membawa jagung untuk mendapatkan ikan).

Befene adalah tanda persahabatan, wujud tolong-menolong. Seorang janda bisa menggunakan *kotekelema* yang dia peroleh dari *befene* untuk dibarter dengan jagung atau padi di pedalaman sebagai pemuas kebutuhan subsistensinya, bukan pertimbangan *cost* ekonomi semata.

6.6. R.H. Barnes dan Ruth Barnes

Buku R.H. Barnes *Sea Hunters of Indonesia* (1996) merupakan karya antropologi terlengkap tentang Lamalera, dan menjadi acuan bagi para peneliti tentang Lamalera. Dia menolak pendapat Ernst Vatter bahwa nelayan Lamalera belajar menangkap paus dari armada Amerika atau Inggris pada abad 19. Penelusurannya menunjukkan bahwa sebelum armada Barat muncul di Lautan India, orang Lamalera beberapa abad sebelumnya sudah menangkap paus (yakni sejak 1643).

Studi saya menemukan bahwa penangkapan paus sudah dilakukan jauh sebelum itu, yakni sewaktu para leluhur Lamalera masih tinggal di pulau Lelan dan Batan. Mereka bereksodus dari Lelan Batan ketika terjadi bencana air ampuhan yang, berdasarkan data lapangan, terjadi antara 1522 dan 1525. Dari Lelan Batan para leluhur itu membawa dua hal penting, yakni (1) keterampilan menangkap *kotekelema*, dan (2) barter, kedua-duanya dipraktikkan hingga saat ini.

Barnes belum mengeksplorasi kaitan antara barter dan *kotekelema*, *prefo*, *tena*, dan adat, meskipun membahas setiap topik itu. Ini adalah kecenderungan para pengunjung Lamalera, termasuk para akademisi, yang lebih tertarik dengan budaya penangkapan paus, sehingga meramalkan masa depan Lamalera tanpa paus. Studi ini menyimpulkan

bahwa tanpa paus barter di Lamalera akan punah, dan penduduknya mengalami kesulitan besar dalam memenuhi kebutuhan ekonominya untuk kurun waktu tertentu.

Barnes berkesimpulan, sekaligus meramalkan, bahwa Lamalera akan terintegrasi ke denyut ekonomi urban. Barter dan ekonomi subsistensi akan hilang dengan sendirinya. “Sejauh penduduknya menikmati kemajuan ekonomi nasional, masa depan mereka semakin menyerupai lingkungan yang lebih urban dan bentuk kegiatan non-subsistensi. Jika demikian maka sebuah cara hidup yang unik akhirnya akan lenyap,” tulis Barnes.¹³

Studi ini menyimpulkan bahwa adat adalah spirit barter, *tena* adalah teknologi barter, *kotekelema* adalah komoditas barter, dan *prefo* adalah jaringan barter. Adat meresapi seluruh segi kehidupan sosial, dan menjadi spirit *tena*, *kotekelema*, dan *prefo* dan barter. Adat, *kotekelema*, *tena*, dan *prefo* bersama-sama merupakan “spirit of barter”.

Keempat *spirit of barter* itu tidak kebal terhadap perubahan. Studi ini justru menemukan bahwa unsur-unsur itu sudah berubah di masa lalu, sedang berubah dewasa ini, dan akan terus berubah. Dua proses utama modernisasi yakni diferensiasi di aras struktural dan rasionalisasi di aras kultural telah terjadi.¹⁴

Dalam proses perubahan itu terjadi penyesuaian-penyesuaian, dalam arti bahwa unsur lokal juga menemukan kekuatan baru untuk terus hidup. Yang tidak diinginkan adalah matinya unsur-unsur lokal sehingga hasil pembangunan dan perubahan justru alienasi. Sejauh unsur-unsur lokal diberi ruang untuk berkembang, akan terciptalah sebuah masyarakat baru yang modern sekaligus mandiri karena ditopang spirit budaya sendiri.

Dengan pemahaman seperti ini akan dibangun Lamalera modern yang mempertahankan “ke-lamalera-an”, atau dalam skala nasional Indonesia modern yang mempertahankan “ke-Indonesia-an”. Jika kemajuan yang dimaksud adalah kemajuan seperti yang dicita-citakan kapitalisme, benarlah pernyataan Barnes bahwa “sebuah cara hidup yang unik akhirnya akan lenyap”. Tetapi jika kemajuan yang dicita-citakan adalah kemajuan berdasarkan spirit budaya maka cara hidup yang unik itu tidak akan lenyap tetapi akan mengalami penyesuaian.

¹³ Lihat R.H. Barnes, *Sea Hunters of Indonesia* (1996), halaman 344.

¹⁴ Lihat Tiryakian, E.A. (1992), *Dialectics of Modernity: Reenchantment and Dedifferentiation as Counterprocesses*, dalam *Social Change and Modernity*, H.Haferkamp and N.J. Smelser (eds).

Modernisasi pedesaan dewasa ini tidak harus berarti bahwa desa itu bergerak secara unilinear kepada kapitalisme, tetapi ke arah penyesuaian-penyesuaian dengan unsur lokal. Penelitian oleh tim Hendrich di Lamalera sudah meruntuhkan konsep homo economicus. Rasionalitas yang diajarkan neoklasik sudah dikritik oleh Simon (1957) yang mengajukan konsep rasionalitas berikat untuk menekankan terbatasnya rasionalitas kalkulatif manusia.

Jacqueline Vel, seorang ahli ekonomi pertanian yang meneliti tentang Sumba mengaku bahwa sebagai orang yang berlatar belakang aliran neoklasik, dia justru meninggalkan konsep-konsep neoklasik ketika menganalisis kondisi masyarakat Lawonda di Sumba. Dia mengutip Schumacher yang memberikan ilustrasi tentang ekonomi bercorak Budhis sebagai berikut:

“Ahli-ahli ekonomi Barat terbiasa mengukur standar kebutuhan hidup setiap orang dengan jumlah konsumsi per tahun dan selama ini menganggap orang yang mengkonsumsi lebih banyak adalah orang yang ‘lebih kaya’ dari pada orang yang mengkonsumsi sedikit. Seorang ekonom Buddhis akan menganggap pendekatan ini sangat tidak masuk akal karena konsumsi sebenarnya hanya suatu sarana untuk meningkatkan kesejahteraan manusia; tujuan akhir kegiatan manusia seharusnya adalah mencapai kesejahteraan maksimum dengan konsumsi minimum” (Schumacher, 1973:176).

Menurut Vel yang harus menjadi obyek riset dalam ekonomi tertentu ialah motif-motif perilaku ekonomik, dan bukan berpegang pada rasionalitas ekonomik universal dalam arti sempit yakni maksimalisasi laba atau keuntungan. Tujuan-tujuan ekonomik menerminkan gagasan yang terkait dengan kualitas kehidupan. Di Lawonda (Sumba), kata Vel, kualitas kehidupan dalam lingkup ekonomi *Uma* sebagian besar tergantung pada kualitas hubungan sosial, dan yang berpengaruh bagi orang setempat ialah kepercayaan tradisional Marapu. Rasionalitas dalam lingkup ekonomi setempat mengacu pada apa yang dianggap sebagai tujuan kegiatan ekonomik mereka. Lawonda menjadi modern dengan tetap mempertahankan ke-Lawonda-annya.¹⁵

Lamalera yang modern tidak bertopang pada rasionalitas sempit yang diajarkan aliran ekonomi neoklasik, tetapi yang mengacu pada kualitas hubungan sosial (dengan

¹⁵ Jacqueline Vel, *Ekonomi Uma*, halaman 260.

sesama di pesisir, dengan *prefo* di pedalaman, dengan leluhur, dengan alam lingkungan darat dan laut) yang menjadi cita-cita budayanya.

Penyesuaan-penyesuaian sebetulnya sedang terjadi. Dulu tidak seorang pun memikirkan bahwa *tena* dapat digerakkan oleh motor tempel (*outboard*) karena bentuk *tena* sudah baku. Bagian buritan dengan *madi* tidak memberi peluang bagi tempat motor tempel. Tetapi, setelah berembuk, disepakatilah untuk membuat modifikasi seperlunya agar tersedia tempat untuk motor. *Madi* tidak dikorbankan, tetapi akhirnya ada tempat untuk motor. Saat ini hampir semua *tena* bisa digerakkan motor tempel. Ini menunjukkan bahwa proses rasionalisasi tindakan sudah berjalan. Mereka menerima teknologi baru, tetapi tidak serta merta mengubah bentuk tradisional *tena* mereka, karena *madi* merupakan bagian yang harus ada pada *tena*.

Ini merupakan tantangan bagi sejumlah LSM, termasuk LSM asing, yang mulai terjun untuk “membangun” Lamalera. Tak dapat dipungkiri, arah pembangunan nasional menunjukkan karakter kapitalistik, di mana desa-desa dan pelosok-pelosok akan diubah menjadi kota-kota kecil yang terintegrasi dengan kota besar. Konsep kemajuan yang ditawarkan adalah yang bersifat universal, yakni kapitalistik.

Akibatnya, desa-desa yang kini penuh spirit kegairahan akan diubah menjadi kota-kota “mati”: jalan-jalannya licin mulus di mana berseliweran aneka kendaraan, rumahnya bagus-bagus, gedung sekolah dan perkantornya megah, penduduknya tidak lagi memakai sarung, tetapi jiwa penduduknya merana. Karena yang ditawarkan adalah model pembangunan kapitalistik, maka di balik bentuk fisiknya yang semakin megah, bercokolah psike yang merana.

Integrasi ke dalam ekonomi urban barangkali merupakan suatu yang tak terhindarkan. Tetapi yang dibutuhkan adalah integrasi yang seimbang di mana acuan perilaku ekonomik lokal yang lebih mementingkan kualitas hubungan sosial dan unsur luar yang mementingkan kuantitas dapat saling mengisi dan saling menghidupkan (bukan saling mematikan).

Kerjasama kelompok (syarat utama untuk menangkap *kotekelema*) dan *trust* (yang menghasilkan *prefo* dan persahabatan antara pesisir dan pedalaman) merupakan dasar bagi kualitas hubungan sosial dalam masyarakat Lamalera ke depan. Pihak asing (misalnya LSM internasional) seharusnya menempatkan diri sebagai *prefo* atau *reu*

(sahabat) baru dari seberang lautan, yang datang dengan program yang bermanfaat bagi penduduk setempat, bukan membangun Lamalera menurut konsep asing.

Menurut tradisi pihak yang nampaknya paling diterima ialah gereja atau institusi milik gereja. Para pastor sudah membangun Lamalera sejak akhir abad 19. Terhadap pastor (termasuk warga Barat) penduduk setempat menaruh kepercayaan yang tinggi dan selalu suka bekerjasama sebab mereka sendiri merasakan manfaatnya. Pihak gereja selama ini menekankan konsep swadaya dalam pembangunan, di mana dengan bantuan dari Barat penduduk setempat mengerjakan proyek kesehatan, pendidikan dan lain-lain sendiri. Pastor, rohaniwan, rohaniwati adalah tokoh panutan di Lamalera. Sampai kini tiap keluarga selalu bercita-cita mempunyai anak yang pastor atau rohaniwan/ti.

Peran pemerintah tentu tak dapat diabaikan. Tetapi sebagai komunitas adat, tokoh-tokoh dan lembaga adat juga patut menjadi bagian dari perjalanan kepemimpinan local di masa depan. Kerjasama dan saling percaya antara pemerintah, para pemangku adat, dan gereja akan menentukan perjalanan Lamalera ke depan. Lamalera modern akan tetap merupakan perpaduan antara *tena*, *prefo*, *kotekelema*, *du-hope*, dan adat di satu pihak dan “rasionalitas berikat” yang lebih manusiawi dan tidak atomistik.

6.7. Sosiologi Pesisir

Studi tentang Lamalera memberikan perspektif baru bagi sosiologi pesisir. Daerah pesisir dalam khazanah sosiologi biasanya masuk dalam sosiologi pedesaan sehingga nyaris menjadi bagian dari komunitas dan budaya agraris. Padahal karena faktor ekologis yang khas ia berbeda dengan komunitas agraris.

Ekosistem pesisir membentuk kultur (kepercayaan, nilai) dan struktur sosial yang berbeda dengan yang agraris. Orang pesisir dikenal lebih dinamis dan kosmopolit (Salman 2006). Kekerasan dan kegersangan alam pesisir menciptakan watak keras, tegas, terbuka, lebih dinamis, individualistik, dan tangguh (Matuladda 1997:169-170; Arif Patria 2002:8; Pollnac 1988:240). *Siri'* sebagai sumber motivasi tindakan pada masyarakat Bugis, misalnya, menunjukkan bahwa mereka sangat menjunjung tinggi prestasi kerja (Salman 2006:17).

Masyarakat pesisir (nelayan) biasa tergolong miskin karena faktor ketidakpastian yang tinggi dalam pekerjaannya. Tidak seperti petani yang memiliki lahan pertanian

sendiri atau pemilik budidaya ikan yang memiliki lahan sendiri, semua nelayan mempunyai hak yang sama terhadap sumberdaya laut (*open access*). Hidup ikan yang berpindah-pindah, membuat mobilitas nelayan sangat tinggi, dan variasi hasil penangkapan dari hari ke hari membuat pendapatan mereka juga bervariasi.

Buku klasik Raymond Firth, *Malay Fishermen* (1946) menyajikan suatu *thick description* tentang penduduk pesisir di distrik Backok, Kelantan. Perekonomian dari komunitas nelayan di Backok selain hampir sama dengan ekonomi agrikultural, juga memiliki perbedaan karena kondisi-kondisi teknisnya tidak sama, sehingga perencanaan produksi juga berbeda. Kalau petani bisa membuat perencanaan jangka panjang karena panen dilakukan per musim, nelayan hanya membuat rencana jangka pendek karena tangkapan diperoleh per hari.

Agrikulturalis mengumpulkan hasil panen sekaligus dalam jumlah besar sehingga dapat merencanakan berapa banyak yang dapat dicadangkan di lumbung, berapa banyak dijual, berapa dikonsumsi. Sebaliknya nelayan, karena memperoleh penghasilan tiap hari yang tidak menentu, harus melakukan kalkulasi lebih rumit.

Agrikulturalis dan nelayan sama-sama menabung dengan jalan berpantang (*abstention*), kata Firth, tetapi agrikulturalis berpantang untuk tidak mengambil dari stok yang sudah ada, sedangkan nelayan berpantang agar bisa mengumpulkan cadangan baru.

Masalah penyimpanan juga berbeda pada petani dan nelayan. Hasil panen petani tiap musim hanya membutuhkan tempat penyimpanan lebih luas, tapi hasil tangkapan nelayan yang akan disimpan membutuhkan kerja dan perlengkapan lebih mahal. Hal ini menyebabkan dibutuhkannya jasa perantara. (Firth 1946:3).

Hasil panen utama para petani biasanya sekaligus menjadi makanan pokoknya, sedangkan ikan yang ditangkap nelayan tidak dapat menjadi makanan pokok. Nelayan harus membeli beras atau hasil pertanian lain. Hidup semata-mata dari menangkap ikan (*full-time fishing*) cenderung diasosiasikan dengan ekonomi pertukaran dibanding pertanian penuh.

Unit produksi petani dan nelayan juga berbeda. Pada pertanian seluruh anggota keluarga dapat berpartisipasi di semua tahap pekerjaan. Sebaliknya, menangkap ikan di laut selain merupakan tradisi, karena membutuhkan fisik lebih kuat maka hanya

dilakukan pria. Wanita dan anak-anak hanya melakukan pekerjaan sekunder di pantai. (Firth 1944:2-4).

Itulah sebabnya struktur sosial komunitas pesisir mengenal pola hubungan patron-klien. Scott melihat patron-klien sebagai hubungan yang tidak seimbang karena patron memiliki modal yang dipinjamkan kepada nelayan. Imbalannya, hasil tangkapan nelayan harus dijual kepada patron dengan harga di bawah tingkat harga pasar (Satria 2002:34).

Sebagai komunitas pesisir, gambaran di atas nyaris seluruhnya berlaku bagi Lamalera. Akan tetapi barter dan jenis tangkapan yang khas (*kotekelema*) membuat perbedaan. Pola patron-klien di Lamaholot ada di tempat yang mengalami modernisasi penangkapan, di mana uang telah mendapat posisi sentral.

Keunikan pola hubungan masyarakat pesisir dan pedalaman yang mengenal *prefo* menjadi alasan lain mengapa tidak ada pihak ketiga yang mengambil keuntungan dalam pola barter. Sejak pembagian di pantai (pembagian primer), di rumah (pembagian sekunder), hingga barter (pembagian tersier) tidak dibutuhkan perantara atau agen. Keluarga-keluarga Lamalera menjalankan sendiri proses distribusi tersebut, termasuk membawanya ke pasar Wulandoni dan Lebala, atau ke daerah pedalaman (*pnete*).

Prefo merupakan fenomena sosiologis yang unik di Lamalera. Tempat lain di kepulauan Solor tidak mengenal *prefo*. Pihak pesisir dan pedalaman bertemu di pasar sekali seminggu untuk melakukan tukar-menukar (barter), saling kenal dan berteman, tetapi tidak ada persahabatan *prefo* di antara mereka. Seperti dijelaskan di bab 5, *prefo* merupakan salah satu faktor yang melestarikan barter di Lamalera.

Dari catatan etnografis, pola interaksi komunitas pesisir dan pedalaman di Lamalera lebih mirip yang terjadi pada masyarakat Trobriand (Papua Nugini) yang tiap tahun mempraktikkan Kula ring, atau di Malaita (kepulauan Salomon).

Orang pesisir Fanalei di pulau Malaita membarter lumba-lumba dengan bahan makanan dari pedalaman. Ketika mengetahui nelayan-nelayan Fanalei menangkap *unubulu* atau *raa* (lumba dalam bahasa setempat), orang pedalaman segera turun membawa kentang untuk dibarter dengan lumba. Menurut pola pembagian yang berlaku sampai saat ini, para janda, orang lanjut usia, dan gereja memperoleh bagian (Takekawa 1996:77).

Kotekelema membuat Lamalera pada aspek tertentu berbeda dengan komunitas nelayan lain di Indonesia. Secara struktural para nelayan Lamalera jauh dari nelayan Jepara, Tuban, atau Madura yang dekat, tapi secara kultural sangat dekat dengan para pemburu paus di kepulauan Faroe, orang Eskimo (Alaska), Inuit (Kanada), Makah (Washington), Chukotka (Russia), Taiji (Jepang), Eslandia, atau Malaita (kepulauan Salomon) yang jauh karena paus merupakan identitas mereka bersama.

Keadaan ini memisahkan nelayan Lamalera dari komunitas nelayan lain. Ciri *open access* yang biasanya menjadi salah satu titik pembeda antara penangkap ikan dan petani atau usaha budidaya perikanan tidak terlalu bergema di Lamalera. Laut Sawu terbuka untuk para nelayan dari berbagai daerah untuk mengambil sumber dayanya sehingga seakan ada pertarungan untuk memanfaatkannya. Tetapi karena tidak ada komunitas nelayan lain yang bisa menangkap *kotekelema*, nelayan Lamalera menjadi pemain tunggal tanpa pesaing.

Keterasingan relatif nelayan penangkap ikan biasanya diartikan sebagai keterpencilan nelayan dari masyarakat karena berdomisili di tepi sungai/laut, lahan mata pencahariannya jauh dari darat, mencari ikan pada malam hari atau sejak pagi buta saat orang lain masih tidur (Pollnac 1988:241).

Dalam arti ini keterasingan relatif tidak berlaku bagi nelayan Lamalera. Tetapi keterasingan relatif di Lamalera mempunyai dimensi lain, yakni keterasingan yang disebabkan oleh jenis tangkapannya. Karena yang ditangkap terutama adalah ikan-ikan besar, khususnya *cetacea*, sementara komunitas penangkap paus lain justru berada sangat jauh dari Lamalera, maka mereka terpaksa berusaha mandiri. Tidak ada pihak yang bisa membantu mereka (dalam hal teknologi, manajemen), bahkan pemerintah sekali pun tidak.

Dalam sejarah panjangnya sekitar 500 tahun, usaha penangkapan paus merupakan upaya mandiri. Program-program pemerintah selama ini hanya berangkat dari asumsi yang melihat penangkap ikan non-paus sebagai target. Nelayan Lamalera tidak pernah masuk paket program bantuan pemerintah. Bantuan berupa harpun yang diserahkan Presiden Soeharto tahun 1980 hanyalah sekedar “pemanis” yang tidak bermanfaat apapun bagi komunitas nelayan Lamalera. Kampanye penyelamatan lingkungan yang gencar

dilancarkan negara-negara maju dan LSM asing membuat hal ini tambah rumit dan Lamalera dihadapkan pada suatu pilihan yang sulit.

Pola hubungan persahabatan antara pesisir dan pedalaman yang menghasilkan *prefo*; kotekelema sebagai jenis tangkapan khas di antara para nelayan di sekitarnya, dan barter sebagai institusi yang berfungsi sebagai sarana distribusi hasil tangkapan, merupakan varian-varian baru yang menjadikan sosiologi pesisir di kawasan ini menjadi unik, sehingga patut dinamakan Sosiologi Lamalera, bagian dari sosiologi pesisir, yang membutuhkan sebuah kerangka pembangunan yang khas.

6.8. Model-model Ekonomi Alternatif

Kenyataan sosiologis bahwa masyarakat Lamaholot di kepulauan Solor dan kepulauan Alor, khususnya masyarakat Lamalera, masih mempertahankan barter (model ekonomi prakapitalis) di tengah kejayaan ekonomi uang (kapitalisme) menunjukkan bahwa ekonomi uang bukanlah model universal. Fakta barter di Lamalera menegaskan irrelevansi universalisme ekonomi kapitalistik, dan kebutuhan akan aplikasi partikularisasi atau indigenisasi ekonomi.

Pemikiran ini menemukan dasarnya dalam perdebatan intelektual antara ekonomi arus utama (*mainstream economics*) dan sosiologi ekonomi. Ekonomi arus utama yang menemukan sosoknya dalam model ekonomi klasik dan neoklasik melihat aktor secara atomistik yang mengambil keputusan berdasarkan motif *self-interest* dan sasaran maksimisasi keuntungan (*methodological individualism*). Sedangkan sosiologi ekonomi melihat manusia sebagai aktor yang berinteraksi dengan konteks sosial budayanya (*actor-in-interaction* atau *actor-in-society*) (Smelser dan Swedberg 2005:4).

Resiliensi tinggi yang diperlihatkan barter di Lamalera di tengah kejayaan ekonomi neoklasik menyebabkan apa yang terjadi di Lamalera dapat disebut sebagai sebuah anomali ekonomi karena praktik barter di daerah lain sudah lenyap tanpa bekas. Fenomena ini menunjukkan bahwa ekonomi adalah suatu yang melekat (*embedded*) dalam budaya. Pembangunan dan cita-cita pembangunan pun harus didasarkan pada budaya sehingga seluruh aspek manusia dan masyarakat dibangun. Model ekonomi sebagai jalan untuk mencapai kesejahteraan pun harus dibangun di atas basis budaya. Dengan kata lain, dibutuhkan bukan universalisasi model ekonomi, tetapi partikularisasi

atau indigenisasi model ekonomi. Indonesia memiliki “konstitusi ekonomi” (Jimly Assidique 2010), yakni pasal 33 UUD 1945 pada dasarnya merupakan suatu bangunan ekonomi pribumi. Fenomena resiliensi barter di Lamalera merupakan sebuah contoh “kecil” bahwa ada banyak jalan kepada kesejahteraan, dan jalan terbaik ialah yang berdasarkan budaya.

Dalam kaitan ini, dikemukakan model-model ekonomi berikut: *Pertama*, Ekonomi Pancasila dan model-model lain di luar ekonomi neoklasik; *kedua*, the New Traditional Economy sebagai perspektif yang muncul dalam sosiologi ekonomi; *ketiga*, Community Economics yang mencakup Community Currency Systems (CCS).

6.8.1. Alternatif Model Neoklasik

Secara akademis di kubu ekonomi neoklasik sendiri muncul arus baru yang mulai memodifikasi *methodological individualism*. Ini nampak misalnya pada *institutionalism economics* yang, seperti halnya sosiologi ekonomi, melihat aktor sebagai bagian dari konteks sosial-budaya ketika mengambil keputusan ekonomi. Dalam kenyataan dewasa ini sebetulnya sudah ada model-model di luar ekonomi klasik yang diterapkan di berbagai negara.

Mubyarto, penggagas Ekonomi Pancasila, menyebutkan lima model, yakni:

- *Austrian Economics* yang mempunyai banyak kesamaan dengan ekonomi neoklasik, kecuali penekanannya pada konsep ekuilibrium.
- *Post-Keynesian economics* yang sangat kritis terhadap ekonomi neo-klasik dan menekankan pentingnya faktor ketidakpastian dan mendasarkan diri pada teori Keynes dan Kalecki.
- *Sraffian economics* yang didasarkan pada konsep Sraffa tentang produksi komoditas melalui komoditas.
- *Complexity theory* yang menerapkan konsep dinamika nonlinear dan teori khaos terhadap isu-isu ekonomi.
- *Evolutionary economics* yang menganggap ekonomi sebagai suatu sistem yang bergerak menurut garis teori evolusi Darwin (Mubyarto 2005:185).

Mubyarto sendiri memperjuangkan ekonomi kerakyatan yang populer dengan nama Ekonomi Pancasila, mengacu kepada dasar negara Pancasila. Ekonomi Indonesia,

menurut jiwa Pasal 33 UUD 1945, bukanlah sistem ekonomi liberal a la *political economy* mazhab klasik dan neoklasik (Mubyarto 1997:18).¹⁶

Ekonomi evolusioner mencakup *institutional economics* yang dikemukakan pertama kali oleh Thorstein Veblen (1898) dan kemudian dikembangkan antara lain oleh John R. Commons. John Commons menunjukkan bahwa teori ekonomi dapat sangat bermanfaat untuk memecahkan problem sosial yang dihadapi suatu komunitas pada waktu dan tempat tertentu, dan bisa pula tidak bermanfaat bagi komunitas lainnya. (Mubyarto 2005:185).

Paradigma neo-klasik adalah paradigma utilitarian, rasionalistis, dan individualis. Paradigma neoklasik dan teori-teori yang dirumuskan berdasarkan asumsi-asumsinya telah dikritik sebagai tidak realistis, tidak produktif, dan amoral. Itulah sebabnya Etzioni mengatakan bahwa paradigma neoklasik perlu diintegrasikan ke dalam paradigma yang cakupannya lebih luas (Etzioni 1992:1-2).

Konsep di balik Ekonomi Pancasila ialah pemerataan dan keadilan ekonomi. Konsep ini digarisbawahi untuk menentang tekanan pada pertumbuhan yang dianut dalam ekonomi neoklasik. Menurut Mubyarto model Ekonomi Pancasila paling cocok untuk diterapkan di Indonesia karena sesuai dengan falsafah dasar yang digali dari budaya Indonesia sendiri. Sistem ekonomi Pancasila merupakan usaha indigenisasi ekonomi.

6.8.2. The New Traditional Economy

Sosiologi ekonomi menggunakan kerangka model ekonomi sesuai asumsi-asumsi dasar sosiologi yang melihat aktor sebagai *actor-in-interaction*. Melawan model ekonomi neoklasik, sosiologi ekonomi mengemukakan *The New Traditional Economy* (NTE), yang menggabungkan unsur-unsur sosial budaya dan teknologi modern.¹⁷

Barkley Rosser menyebut NTE sebagai kategori baru yang akan menjadi model penting dalam struktur masa depan ekonomi dunia. Mereka mengklaim bahwa NTE merupakan konsep Polanyian seperti terdapat dalam buku *The Great Transformation* (1944).

¹⁶ Mubyarto, *A Development Manifesto*, penerbit Kompas dan UGM, 2005, hlm.185.

¹⁷ J. Barkley Rosser et.al. *The New Traditional Economy: A New Perspective for Comparative Economics?*, dimuat di *International Journal of Social Economics*, 1999.

Menurut Polanyi ekonomi tradisional (*traditional economy*) adalah ekonomi di mana pengambilan keputusan pada dasarnya melekat (*embedded*) dalam suatu struktur atau sistem sosio-kultural yang lebih luas, pandangan yang juga diterima oleh ekonomi institusional.

Mengacu kepada konsep Polanyi, mereka mengatakan bahwa NTE adalah ekonomi di mana pengambilan keputusan ekonomi melekat dalam suatu kerangka sosio-kultural lebih luas, tapi yang menggunakan, atau berusaha menggunakan teknologi modern untuk menjadi sebuah ekonomi modern yang maju (Rosser et. al. 1998:3).

Basis bagi keterlekatan (*embeddedness*), kata mereka, biasanya agama tradisional. Munculnya NTE diasosiasikan dengan suatu agama tradisional pada ekonomi modern oleh suatu gerakan politik berbasis agama. Gerakan paling menonjol, yang sudah memiliki konsep paling sempurna tentang perilaku dan aturan main ekonomi ialah Islam, di samping Konfusianisme (Rosser et. al. *ibid.*).

Di tengah persaingan antara kapitalisme pasar dan sosialisme komando, NTE menjadi “Jalan Ketiga” (*Third Way*) yang lebih baik bahkan lebih superior dibanding kedua model lama tersebut. NTE menggabungkan unsur lama dan baru, individual dan kolektif, etis dan praktis. Model ini sesuai dengan Paradigma Aku & Kita deontologist yang dikemukakan Etzioni (1992).¹⁸

Iran dan Pakistan adalah contoh negara yang mengikuti model NTE karena mendasarkan ekonomi pada ajaran Islam sambil menerapkan teknologi modern. Sistem ekonomi Islam ditegakkan sejak Nabi Muhammad SAW, dan dianggap para ekonom Islam modern sebagai *The Third Way* di antara kapitalisme dan sosialisme bagi negara-negara berkembang yang melepaskan diri dari kolonialisme. Pandangan ini muncul pertama kali di Pakistan setelah merdeka dari Inggris dan menjadi negara Islam tahun 1947 (Pryor, 1985 dalam Rosser et.al. 1998:5).

¹⁸ Lihat Amitai Etzioni, *Dimensi Moral Menuju Ilmu Ekonomi Baru*, 1992 (terjemahan), Bandung: Remaja Rosdakarya. Etzioni mengusulkan paradigma Aku-Kita deontologis untuk mengganti paradigma neoklasik. Asumsi neoklasik bahwa orang berusaha memaksimalkan utilitas, Aku-Kita melihat dua utilitas yakni kesenangan dan moralitas. Asumsi neoklasik bahwa individu adalah unit pengambil keputusan, diganti dengan kolektivitas sosial sebagai pengambil keputusan. Asumsi neoklasik bahwa orang memberi keputusan secara rasional diganti dengan asumsi bahwa orang memilih sarana dan tujuan berdasarkan nilai-nilai dan emosi-emosi. Asumsi neoklasik bahwa ekonomi pasar dapat diperlakukan sebagai sistem tersendiri diganti dengan asumsi bahwa ekonomi merupakan subsistem dari masyarakat, negara, budaya yang cakupannya lebih luas.¹⁸

Negara-negara di Asia Timur seperti Cina, Korea dan Jepang mendasarkan ekonomi mereka pada Konfusianisme. Sebab itu rahasia Mujizat Ekonomi yang dialami negara-negara ini nampaknya sebagian harus dicari pada azas Konfusianisme yang mendasarinya. Rosser dkk mengaku meskipun NTE mungkin dalam kenyataannya tidak sepenuhnya dalam arti Polanyian, tetapi NTE merupakan perspektif dalam bentuk suatu model ideal yang telah menjadi gerakan ideologis yang penting di sejumlah masyarakat di berbagai negara yang mulai menyadari kekurangan dalam kapitalisme maupun sosialisme (Rosser *ibid.* 10).

Menggunakan kerangka model NTE dapat dikatakan bahwa Ekonomi Pancasila alias ekonomi kerakyatan yang diinspirasi oleh pasal 33 UUD 1945 merupakan model yang cocok dengan Indonesia sebab *embedded* dalam kerangka sosio-kultural Indonesia. Dalam kasus Indonesia, pemahaman NTE lebih fleksibel dibandingkan misalnya di Iran dan Pakistan yang menjadikan ajaran Al-Qur'an sebagai dasarnya.

Menyadari kekurangan dari ekonomi pasar yang kapitalistik yang mencita-citakan “the creation of wealth” tetapi pada saat sama membuat sebagian besar umat manusia termarginalisasi, mendiang Paus Johannes Paulus II dalam ensiklik *Centesimus Annus* mengusulkan apa yang dinamakannya “economy of gratuitousness and fraternity” yang lebih menjamin keadilan. Sedangkan Paus Benedictus XVI dalam ensiklik *Caritas in Veritate* (2009) mengusulkan apa yang disebutkan “gift economy” yang didasarkan pada *principle of gratuitousness* dan *logics of fraternity*.

Paus Benedictus, dalam ensiklik tersebut, menegaskan bahwa dalam pasar berlaku prinsip keadilan komutatif yang mengatur hubungan “memberi dan menerima” di antara pihak-pihak yang bertransaksi. Tetapi, seperti berulang kali ditegaskan Gereja Katolik, prinsip *distributive justice* dan *social justice* juga sangat dibutuhkan mengingat jaringan relasi di mana ekonomi pasar beroperasi sangat luas.

“Jika pasar hanya dipandu oleh prinsip kesamaan dalam nilai barang-barang yang diperdagangkan, ia tak menghasilkan kohesi sosial yang dibutuhkan untuk berfungsinya ekonomi dengan baik. Tanpa bentuk-bentuk internal solidaritas dan saling percaya, pasar tak dapat sepenuhnya memenuhi fungsi ekonomi yang sebenarnya,” kata Paus Benedictus. “Tindakan ekonomi tidak cukup dilihat sebagai mesin bagi *wealth creation*

yang terpisah dari tindakan politik yang merupakan sarana untuk mencapai keadilan lewat redistribusi,” tambah Paus Benedictus.¹⁹

Vatikan malahan mengusulkan kepada dunia Barat untuk menerapkan prinsip-prinsip ekonomi Islam sebagai jalan untuk keluar dari krisis ekonomi dan finansial yang mendera dunia. Gagasan itu dimuat dalam harian setengah resmi Vatikan, *L'Osservatore Romano*, Maret 2009, yang dikemukakan dua ekonom Italia, Loretta Napoleon dan Claudia Segre, dalam artikel berjudul *Islamic Finance Proposals and Ideas for the West in Crisis*. Menurut kedua penulis itu, prinsip riba dan obligasi sukuk dapat membantu dunia menghindari krisis finansial.²⁰

NTE di Indonesia dapat menjadi *The Third Way* dengan mengambil konsep ekonomi Islam karena memang sebagian besar penduduk Indonesia (dan persebarannya yang terkonsentrasi di daerah-daerah tertentu) beragama Islam. Ini sudah nampak, misalnya, dalam penerapan beberapa aspek ekonomi syariah. Perbankan Syariah, misalnya, ternyata memiliki resiliensi yang tinggi terhadap krisis ekonomi global.

Selain *embededness* pada agama, dapat pula berdasarkan adat atau kebiasaan yang hidup dalam masyarakat atau kelompok masyarakat tertentu. Resiliensi barter yang tinggi dalam menghadapi gempuran ekonomi kapitalistik di kawasan Lamaholot, khususnya Lembata seperti ditunjukkan dalam penelitian ini, secara gamblang menunjukkan bahwa ada model lain, katakanlah *gift economy* yang berbeda dari *profit economy* pada neoklasik.

6.8.3. Community Economics

Kini semakin banyak ekonom baru yang menyerukan pendekatan pembangunan yang berpusat pada komunitas (*community-centered economics*) untuk menyehatkan komunitas yang tererosi oleh model pembangunan neoklasik. Menurut mereka sudah saatnya diwujudkan model ekonomi baru berwajah human dengan perspektif planeter. Model ini diyakini dapat mencegah kehancuran budaya, ketergantungan ekonomi, pemiskinan komunitas, berbagai penyakit sosial, dan kerusakan lingkungan.

¹⁹ Ensiklik *Caritas in Veritate*, 2009, pada chapter 3, berjudul *Fraternity, Economic Development and Civil Society*, halaman 20-25.

²⁰ Berita tentang usul Vatikan ini dimuat di berbagai media internasional dan nasional. Mirifica, situs resmi Kantor Waligereja Indonesia (KWI) juga memuat berita tentang ini berjudul “Vatikan: Perbankan Barat Harus Melihat Sistem Keuangan Islam” tanggal 13 Maret 2009.

Community Economics mengembangkan kohesi sosial, pemberdayaan, *wealth creation*, perilaku etis dan pemenuhan kebutuhan hidup. Pada tataran lebih praktis model ekonomi ini menggairahkan bisnis komunitas dan organisasi-organisasi lain, serta memberlakukan Community Currency Systems (CCS).

Buku karya Ron Shaffer, Steve Deller, dan David Marcouitter, *Community Economics, Linking Theory and Practice* dianggap sebagai penganjur model ekonomi ini. Menurut mereka, partisipasi dan pengetahuan local dapat dimanfaatkan untuk mengidentifikasi masalah-masalah, membuat solusi, dan memelihara dukungan komunitas bagi sasaran-sasaran jangka panjang.

Terkait hal ini Daly dan Cobb (1989) menyerukan agar model ekonomi neoklasik (*chrematistics*) diganti model “oikonomia” yang memandang pasar sebagai totalitas kebutuhan komunitas. Max-Neef (1991) menyerukan agar *Logics of Economics* digantikan *Ethics of Wellbeing* yang berdasarkan pemenuhan kebutuhan dasar manusia dan peningkatan rasa percaya diri masyarakat. Bahkan aktivis politik AS, Norberg-Hodge (1991) menggagaskan Counter Development.²¹

Community Currency Systems (CCS) mulai digunakan di berbagai negara sejak tahun 1990-an, sebagian besar karena dampak krisis ekonomi. Kini tercatat 35 negara, termasuk negara-negara maju, yang menggunakan CCS. Dewasa ini terdapat 2000 komunitas pengguna CCS di seluruh dunia. Negara yang menggunakan CCS ialah Jepang, Amerika Serikat, Kanada, Australia, Selandia Baru, Inggris, Prancis, Belgia, Belanda, Spanyol, Italia, Jerman, Denmark, Swedia, Finlandia, Norwegia, Polandia, Swiss, Republik Czech, Slovakia, Hongaria, Russia, Mexico, El Salvador, Honduras, Venezuela, Peru, Kolombia, Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Brazil, Senegal.

Di Asia CCS pada umumnya baru berada pada tingkat pengenalan. Beberapa yang sudah mulai beroperasi ialah Bia Kud Chum (Thailand), Kusatsu (Shiga, Jepang), Chiba Machi-Dzukuri (Chiba, Jepang), Tomakomai-no Shizen-wo kai (Hokkaido, Jepang), dan di Credit Union Mendasar dan Tri Tunggal di Daerah Istimewa Yogyakarta.²²

²¹ Wayne Visser (2005), *Community Economics*, dalam buku *Social Responsibility, Sustainable Development and Economic Justice*, ICFAI Books.

²² Jose Tongzon, *loc.cit.* Menurut sumber lain, beberapa pesantren (termasuk di Surabaya) juga sudah menggunakan CCS.

Ada banyak variasi CCS, dan sejauh ini teridentifikasi empat macam, yakni (1) Local Exchange and Trading Systems, disingkat LETS, (2) HOURS, (3) bentuk hybrid dari LETS dan HOURS, dan (4) Time Dollars.

Para inisiator menggarisbawahi CCS sebagai jalan ampuh untuk memberdayakan masyarakat terhadap dampak negatif globalisasi yang telah merasuk ke berbagai pelosok. Seperti dikatakan Tongzon, globalisasi memang mendatangkan keuntungan tetapi juga dampak negatif. Bagi negara-negara berkembang globalisasi mengakibatkan perekonomiannya lebih rentan terhadap perubahan-perubahan kondisi ekonomi global sehingga mengakibatkan instabilitas ekonomi dan ketakseimbangan ekonomi antar-negara maupun antar-daerah dalam suatu negara. Pemerintah negara bersangkutan dituntut mengambil kebijakan yang tepat untuk meredam dampak negatif tersebut.

Di Indonesia CCS mulai diperkenalkan sejak akhir 1990-an, dimotori oleh LSM asing dan lokal, seperti USD/CUSO dan YAPPIKA. Serangkaian workshop telah diselenggarakan di Jawa Barat, Yogyakarta, NTB, dan NTT untuk memperkenalkan konsep ini antara tahun 1999 dan 2001. Terakhir kali diselenggarakan di Maumere (Flores). Tetapi ada pula LSM lokal yang mendatangkan konsultan asing sendiri untuk memperdalam konsep CCS.

CCS bukan merupakan saingan, apalagi pengganti, dari uang nasional (Rupiah), tetapi hanya bersifat komplementer. Kebanyakan jenis CCS tampil dalam wujud kupon khusus yang digunakan untuk transaksi dalam komunitas tertentu. Hanya para anggotanya yang boleh menggunakan uang tersebut. CCS tidak bisa digunakan di luar komunitas bersangkutan, dan tidak dapat menggantikan uang nasional.

Para penggiat CCS menandakan bahwa CCS merupakan jalan strategis untuk mengentaskan kemiskinan, memberdayakan masyarakat yang terpinggirkan, menumbuhkan solidaritas, dan mengembangkan modal sosial yang nyaris lenyap dalam alam modern yang kapitalistik yang penuh persaingan.

Bia Kud Chum di Thailand diintrodusir menyusul krisis keuangan yang melanda negara itu tahun 1997. Lima desa di distrik Kud Chum, provinsi Yasothon (Thailand timur laut) menggunakan *Bia Kud Chum* pada Maret-April 2000. Nilai *Bia* sama dengan *Baht* dan hanya berlaku di desa-desa itu. Tiap orang boleh meminjam 500 *Bia* dari *Bia Bank* yang menyiapkan kapitalisasi sebesar 15.000 *Baht*. Dengan *Bia* mereka membeli

buah-buahan, sayuran serta kebutuhan rumah tangga lain di pasar khusus pada akhir pekan. Tetapi Bank of Thailand kemudian melarang peredaran *Bia* karena dianggap menyalahi UU dan dikhawatirkan mendorong inflasi, apalagi dikaitkan dengan upaya separatisme.

Ketika mengadakan penelitian doktoral di Lembata, NTT (2008) saya mendengar dari seorang tokoh LSM setempat bahwa mereka pernah mendatangkan konsultan CCS dari Belanda sebagai bagian dari rencana peluncuran CCS di sana, tapi mandek karena terganjal UU. Ini mengherankan karena sebetulnya ada pesantren yang sudah menggunakan CCS.

Pasal 23 ayat 4 UUD 1945 berbunyi: “Macam dan harga mata uang ditetapkan dengan Undang-Undang”. Pasal 2 UU No.23/1999 tentang Bank Indonesia (sudah mengalami dua kali perubahan lewat UU No.3/2004 dan UU No.2/2008) menetapkan Rupiah sebagai satuan mata uang RI yang merupakan alat pembayaran yang sah di wilayah negara Republik Indonesia.

Pasal 2 UU No.23/1999 berbunyi: (1) Satuan mata uang Republik Indonesia adalah rupiah dengan singkatan Rp. (2) Uang rupiah adalah alat pembayaran yang sah di wilayah-wilayah Negara Republik Indonesia. (3) Setiap perbuatan yang menggunakan atau mempunyai tujuan pembayaran atau kewajiban yang harus dipenuhi dengan uang jika dilakukan di wilayah Republik Indonesia wajib menggunakan rupiah, kecuali apabila ditetapkan lain dengan Peraturan Bank Indonesia.

Pada ayat 5 pengecualian yang disebutkan dalam ayat 3 dijelaskan lebih lanjut sebagai berikut: “Pengecualian sebagaimana dimaksud pada ayat (3) diberikan untuk keperluan pembayaran di tempat atau daerah tertentu, untuk maksud pembayaran, atau untuk memenuhi kewajiban dalam valuta asing yang telah diperjanjikan secara tertulis, yang akan ditetapkan dengan Peraturan Bank Indonesia”.

Pemakaian CCS secara tidak resmi di beberapa komunitas di Indonesia menunjukkan bahwa masyarakat menganggap kehadiran CCS bermanfaat bagi peningkatan kesejahteraan mereka. Solidaritas sosial juga dibangun berkat adanya CCS. Ini sangat dibutuhkan juga bagi daerah yang mengalami musibah alam seperti gempa bumi, longsor, letusan gunung, dan sebagainya.

CCS didasarkan pada premis bahwa kekayaan suatu komunitas terletak pada barang dan jasa, keterampilan warganya, dan bukannya jumlah uang yang dimiliki, dan sebab itu tidak terkait dengan lapangan kerja tradisional yang sangat tergantung pada uang (Jordan 1990 dalam Liesch,2000).

CCS mendorong tolong-menolong, kemandirian, produksi lokal, perencanaan komunitas dan solidaritas sosial ekonomi dengan menyediakan sarana pertukaran barang dan jasa untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari, revitalisasi kultural, harmoni sosio-ekonomi dan rekonstruksi desa.

CCS lebih sesuai dengan spirit ekonomi dalam Konsitutsi RI (ekonomi kerakyatan). Banyak komunitas miskin di Indonesia akan diberdayakan dengan CCS. Bagi daerah yang dihantui kelaparan kronis karena kemarau panjang (seperti di NTT), atau mengalami bencana alam (seperti di Sumbar), atau yang angka penganggurannya tinggi, CCS adalah jembatan strategis untuk mengentas kemiskinan.

CCS sebetulnya sama dengan kupon atau voucher hadiah di toko swalayan. Di Batam, karena pertimbangan khusus, orang bisa berbelanja dengan menggunakan rupiah atau dollar. Dulu di masa penjajahan Belanda dan Jepang, berbagai daerah menggunakan uang lokal.

Di Indonesia ada peluang untuk pemberlakuan CCS karena dalam UU No.23 Tahun 1999 tentang Bank Indonesia, dalam pasal 2 ayat 3 disebutkan: “Setiap perbuatan yang menggunakan uang atau mempunyai tujuan pembayaran atau kewajiban yang harus dipenuhi dengan uang jika dilakukan di wilayah Republik Indonesia wajib menggunakan rupiah, kecuali apabila ditetapkan lain dengan Peraturan Bank Indonesia”.

Dalam UU No. 3 Tahun 2004 yang merupakan perubahan UU No.23/1999 pasal ini tidak diubah. Kini DPR dan pemerintah sedang menggodok UU Mata Uang yang akan disahkan tahun ini juga. Pada Pasal 20 ayat 2 RUU Mata Uang itu disebutkan kembali wewenang Bank Indonesia seperti yang dimaksudkan pasal 2 ayah 3 UU No.23/1999. Bunyi pasal 20 ayat 3 RUU Mata Uang ialah: “Dalam hal tertentu, Bank Indonesia dapat menetapkan penggunaan mata uang selain rupiah untuk transaksi”.

Dengan masih dicantulkannya pasal itu, masih terbuka peluang bagi Bank Indonesia untuk menetapkan penggunaan mata uang selain rupiah. Pemakaian CCS adalah bagian dari pendekatan *community economics*.

6.9. Isu-isu Lingkungan Hidup

Isu lingkungan yang terkait dengan studi ini ialah masalah perlindungan spesies yang terancam punah seperti *sperm whale* dan *blue whale*, dan rencana pembukaan tambang emas di Lembata. Kedua topik tersebut diurai di bawah ini.

6.9.1. Perlindungan Spesies Langka

Kampanye global untuk menyelamatkan lingkungan, khususnya spesies hewan langka, mengemuka juga ke Lamalera. World Wildlife Fund (WWF) sejak tahun 2007 masuk Lamalera, ditandai peluncuran kapal pinisi *Kotekelema* untuk tujuan pendidikan konservasi laut. Ternyata itu bagian dari kampanye *save-the-whale*.

Dalam laporan perjalanan penjajagan (*scoping trip*) Juli 2007 yang ditulis oleh Deborah Burton dan Angela Burton, terungkap rencana untuk mengembangkan industri Whale Watching (WW), yang merupakan perluasan WW Bali-Komodo-Larantuka.

Dalam laporan itu disebutkan bahwa WW bertujuan mengentaskan kemiskinan sebab ekonomi masyarakat akan terangkat, apalagi WW sangat pro-lingkungan. Diharapkan suatu waktu nanti penangkapan paus di Lamalera dihentikan karena WW tidak sejalan dengan *whale killing*.

Laporan itu mengatakan banyak orang di Lamalera menyadari bahwa mereka harus mempunyai alternatif lain dari menangkap paus, bahkan mau beralih dari penangkapan paus. Diharapkan dalam 4-5 tahun penangkapan paus dapat dihentikan. Ide itu didukung kedua kepala desa dan wakil masyarakat lain.

Industri WW kini bernilai multimiliaran dollar di negara-negara maju. Di Indonesia WW baru dikembangkan di Bali. Tahun 2007 nilai pemasukan nasional lewat WW di Australia tercatat \$300 juta, dan sedikitnya 35.000 wisatawan menonton sekitar 1295 paus dalam migrasinya ke utara.²³

Sosialisasi tentang tujuan konservasi nampaknya kurang disosialisasikan kepada komunitas pesisir, termasuk Lamalera, sehingga ketika tersiar berita tentang rencana pencanangan Laut Sawu sebagai kawasan konservasi nasional, masyarakat Lamalera resah dan menuding WWF sebagai biang di balik rencana konservasi. Mereka mengira

²³ *Sydney Morning Herald*, May 16th.

konservasi berarti melarang penangkapan paus yang selama ini sangat diandalkan sebagai penopang ekonomi subsistensinya. “Larangan berburu paus berarti mematikan kehidupan warga,” kata Apol Korohama ketua adat Lika Telo.²⁴ Gubernur NTT Frans Lebu Raya, dalam kaitan ini, mengatakan penangkapan paus merupakan warisan budaya bernilai persaudaraan dan keadilan.²⁵

Hasil studi ini menunjukkan bahwa *kotekelema* merupakan salah satu spirit yang memberikan daya kehidupan bagi barter di Lamalera. Jika penangkapan dilarang, barter akan terganggu, dan masyarakat tak dapat hidup. *Kotekelema* merupakan komoditas utama dan paling disukai oleh penduduk di pedalaman yang menjadi mitra barter Lamalera. Sementara ikan-ikan kecil (yang ditangkap dengan pukat) lebih identik dengan uang, *kotekelema* identik dengan barter.

Bagi sebagian penduduk, mendapatkan *kotekelema* pun harus lewat barter seandainya tidak punya saham di perahu atau anggota keluarganya tidak turun bersama perahu. Lewat pola pembagian secara tradisional yang berkeadilan, semua penduduk mendapatkan bagiannya, yang kemudian dibarter untuk memperoleh bahan makanan.

Penangkapan paus di Lamalera tak dapat digugat secara hukum paling kurang karena tiga alasan: *pertama*, ketentuan dalam konvensi ILO 169, Brundtland Report (1992), Rio Declaration (1992), dan Agenda 21 tentang hak-hak penduduk asli; *kedua*, Indonesia bukan anggota International Whaling Commission (IWC), sehingga tidak harus mematuhi produk hukum IWC; *ketiga*, moratorium penangkapan paus 1986 hanya berlaku untuk *commercial whaling*, bukan *aboriginal subsistence whaling (ASW)*. Penangkapan paus di Lamalera masuk kategori ASW yang dibolehkan untuk memenuhi kebutuhan nutrisi, subsistensi dan kultural setempat.

Deklarasi Rio menegaskan bahwa penduduk pribumi berhak untuk “ikut mengambil keputusan (*co-decision*) dalam hal-hal yang menyangkut kepentingan vital mereka”. Sedangkan Agenda 21 mengatakan “penduduk asli mempunyai hak untuk mempertahankan dan mengembangkan cara mencari nafkahnya (*livelihood*)”.

Menurut definisi dari IWC (1981), ASW adalah “penangkapan untuk konsumsi penduduk asli setempat, dilakukan oleh atau atas nama penduduk aborigin, pribumi atau

²⁴ *Kompas*, 16 Maret 2009.

²⁵ *Kompas*, 11 Maret 2009.

asli yang mempunyai hubungan kekeluargaan, sosial dan kultural yang kuat dan secara tradisional selalu bergantung pada penangkapan dan pemanfaatan paus”.

Selanjutnya dikatakan: “konsumsi lokal berarti pemanfaatan tradisional produk-produk dari paus oleh komunitas aboriginal, pribumi atau asli dalam memenuhi kebutuhan nutrisi, subsistensi dan kulturalnya. Ini mencakup perdagangan benda-benda yang merupakan hasil ikutan (*by-products*) dari penangkapan subsistensi tersebut”. Terakhir dijelaskan bahwa: “penangkapan subsistensi ialah penangkapan paus dalam operasi-operasi penangkapan subsistensi oleh penduduk asli”.

Rumusan “konsumsi lokal” dalam definisi di atas selalu ditafsirkan berbeda oleh banyak negara sesuai kepentingannya. Di forum IWC 2008, misalnya, Jepang bersikukuh bahwa konsumsi lokal berarti konsumsi di seluruh negara bahkan dapat dikirim ke luar batas negara. Menurut Jepang, transaksi (perdagangan) paus dalam jumlah terbatas masih masuk kategori konsumsi lokal. Dikatakan bahwa pandangan ini sesuai dengan konsensus IWC 56 bahwa “kata-kata ‘bila daging dan produk paus digunakan bagi konsumsi lokal’ berarti bahwa transaksi di luar komunitas penangkap paus dapat diterima”.

Sebab itu meski negaranya jadi anggota IWC, orang Inuit di Greenland, Chukotka di Russia, Eskimo di Alaska, dan Bequia di Kep. St. Vincent & Grenadines (Karibia) dibolehkan menangkap paus dengan kuota yang ditetapkan IWC. Jepang mengantongi *special permit* untuk tujuan ilmiah (*scientific whaling*) tapi penangkapan oleh komunitas tradisionalnya di Abashiri, Ayukawa, Wadoura, dan Taiji (*small-type coastal whaling, STCW*) terkena larangan karena dianggap sebagai *commercial whaling*.

Dengan demikian, posisi Lamalera sebetulnya sangat aman. Seandainya Indonesia anggota IWC posisinya tetap aman karena *subsistence whaling* dibolehkan. Apalagi teknologi yang digunakan Lamalera sangat tradisional. Orang Inuit, Chukotka dan lain-lain itu sudah beralih ke teknologi maju, seperti *darting gun* atau harpun berbahan peledak.

Meski pada awalnya WWF mengajak penduduk setempat untuk berdiskusi, ia sebetulnya sudah membawa *blueprint* yang sudah jadi, yakni WW, sehingga masyarakat Lamalera tidak diberi kesempatan memberikan masukan. Mengganti institusi-institusi

yang sudah berumur ratusan tahun dengan institusi modern ala Amerika memang tidak realistis.

Ini sebuah contoh *institutional monocropping*, yakni menerapkan cetak biru institusional ala Anglo-Amerika yang seragam pada negara-negara di belahan selatan. Cetak biru itu dianggap “jalan terbaik” dan superior karena sudah berhasil di negara-negara maju, dan sebab itu diyakini akan berhasil kalau diterapkan pada kebudayaan dan keadaan manapun (Evans 2003:2).²⁶

Amartya Sen menggarisbawahi pentingnya pembangunan deliberatif atau demokrasi partisipatoris yang menekankan inisiatif demokratis berdasarkan diskusi publik dan pertukaran gagasan untuk mencapai tujuan pembangunan (Evans 2003; Portes 2006:244). Menurut Sen, yang harus dilakukan ialah membantu institusi-institusi untuk meningkatkan kemampuan masyarakat dalam membuat keputusan sendiri. Keberhasilan di Kerala (India) atau Porto Alegre (Brazil) sering disebut sebagai contoh kemandirian pembangunan deliberatif.

Oleh sebab itu pihak luar seperti WWF harus memberi kesempatan kepada penduduk setempat untuk mengejewantahkan salah satu kemampuan terpenting manusia yakni kemampuan untuk membuat pilihan. Bahkan proses-proses partisipasi harus dilihat sebagai bagian konstitutif dari tujuan pembangunan itu sendiri” (Sen dalam Evans 2003:11).

Melihat keterkaitan erat antara *kotekelema* dan barter pada taraf ekonomi subsistensi di Lamalera saat ini, proyek WW yang direncanakan WWF untuk mengangkat tingkat kehidupan masyarakat justru bisa berakibat sebaliknya. Dalam rumusan ketua adat Lika Telo Lamalera “orang Lamalera akan mati”. Ini berdampak juga pada masyarakat pedalaman di sebagian besar Lembata yang telah ratusan tahun menjadi ikan-ikan dari Lamalera sebagai pemenuh kebutuhan nutrisi mereka.

Modernisasi perikanan yang didukung dana dari WWF saat ini di Lamalera patut diterima dengan senang hati. Sudah terlihat ada pilihan-pilihan baru yang menjanjikan. Tidak ada salahnya mendorong Lamalera untuk menjadi modern. Tetapi, melihat kondisi Lamalera saat ini, harus dikatakan bahwa jalan menuju Lamalera yang modern

²⁶ Peter Evans, *Development as Institutional Change: The Pitfalls of Monocroppings and Potentials of Deliberation* (2003).

membutuhkan waktu. Kekhawatiran bahwa ikan paus akan punah karena orang Lamalera merupakan suatu yang berlebihan. Teknologi tena di Lamalera menjamin bahwa populasi kotekelema akan tetap akan tetap terjaga.

6.9.2. Tambang Emas di Lembata

Rencana pertambangan emas oleh PT Merukh Lembata Copper (MLC) di bagian utara dan tengah pulau Lembata (kecamatan Omesuri, Buyasuri, dan Lebatukan) dengan investasi senilai US\$17 miliar akan berimplikasi pada kelestarian lingkungan. Apalagi Laut Sawu sudah dicanangkan sebagai Taman Laut Perairan Nasional pada 13 Mei 2009 bersamaan dengan penyelenggaraan World Ocean Conference (WOC) di Manado 11-15 Mei.

Dengan status konservasi seperti itu segala kegiatan yang merusak biota laut seperti terumbu karang dan berbagai jenis ikan, termasuk paus sperma dan paus biru yang terancam punah, dilarang. Segala jenis sumber pencemaran yang membahayakan kelestarian biota laut Sawu juga akan diminimalisir.

Ancaman kelestarian Laut Sawu selama ini antara lain pemboman ikan yang ikut merusak struktur terumbu karang, penggunaan pukot harimau, pemakaian racun sianida, genangan minyak dari kapal tanker yang bocor. Pembukaan tambang emas merupakan ancaman lain yang lebih destruktif.

Rencana tambang itu sendiri memancing aksi penolakan keras dari berbagai masyarakat adat di Lembata, atau kelompok orang Lembata dan Flores Timur yang berbagai tempat di Indonesia. Para penentang mengkhawatirkan dampak negatifnya terhadap lingkungan, dan terlebih dampak sosialnya. Masyarakat adat menolak karena lokasi tambang atau jaringan pendukung tambang berada di tanah ulayat adat, yang bernilai sacral karena terkait leluhur. Penolakan itu dikukuhkan melalui ritual adat.

Penolakan masyarakat terhadap tambang didasarkan pada pengalaman dengan tambang di berbagai tempat di Indonesia seperti Freeport di Papua, NMR di Sulawesi Utara, NNT di Sumbawa. Dan Laverton di Sumsel yang merusak lingkungan alam dan social masyarakat. Limbah tambang seperti tailing, overburden, dan Acid Marine Drainage (AMD) berdaya rusak tinggi.

Pembuangan tailing berupa Submarine Tailing Disposal (STD) mengancam kelestarian biota laut. Tambang NMR misalnya diketahui membuang 4 juta ton limbah tailing per hari ke Teluk Buyat. Sejak 1986 dibuang 2000 ton limbah tailing ke teluk Buyat,²⁷ dan delapan tahun kemudian ditemukan bahwa 80% warga Buyat mengalami gangguan kesehatan. Hampir 98% limbah *overburden* (batu-batuan) yang digali dipastikan jadi limbah.²⁸ (Siti Maemunah, *Flores Pos*, 30 Juli 2007).

Menurut Benjamin Kahn, direktur APEX Environmental, STD menyebabkan degradasi habitat secara besar-besaran dan mengancam kelestarian berbagai kehidupan laut, termasuk paus, lumba, dan penyu. (Potential environmental and socio-economic impacts of Submarine Tailing Disposal (STD) in regions of intense marine resource use and exceptional coastal and oceanic marine biodiversity, paper presented to the World Bank Asia Pacific Extraction Industries Review Consultation, Bali, 26-30 April 2003).

Dari perspektif sosiologis kehadiran pusat pertambangan “yang dipaksakan” seperti ini akan menghancurkan struktur sosial, bukan saja di sekitar lokasi tambang melainkan juga seluruh pulau Lembata. Masyarakat yang terdiri dari petani dan nelayan subsistensi, yang memegang teguh adat dan kepatuhan terhadap leluhur, akan mengalami apa yang disebut Polanyi “dislokasi sosial sangat sangat dasyat” dan “malapetaka bagi lingkungan sosial, tetangga, dan kedudukan pekerja dalam masyarakat” (Polanyi 1944: 129). Akan terjadi pula tingginya tingkat korosi dari ikatan sosial dan moral lama yang merekatkan komunitas pertanian,” (Cribb and Brown, 1995).

Pertambangan juga merupakan jalan masuk baru bagi penetrasi uang dan budaya kapitalisme yang dalam waktu sekejap menghancurkan struktur masyarakat yang berlandaskan resiprositas, dan ini berarti punahnya institusi barter yang selama ratusan tahun telah menjadi sumber subsistensinya. Komunitas di lokasi tambang wilayah kecamatan Lebatukan (kawasan Leragere) selama ini merupakan mitra barter dari Lamalera. Hilangnya barter dan munculnya uang akan membuat menyengsarakan mereka. Pencemaran lingkungan darat dan laut, khususnya Laut Sawu, mendatangkan bencana lingkungan dan sosial dasyat seperti yang terjadi di Buyat dan Sumbawa.

²⁷ Dalam *Potential environmental and socio-economic impacts of Submarine Tailing Disposal (STD) in regions of intense marine resource use and exceptional coastal and oceanic marine biodiversity*, paper yang dipresentasikan di World Bank Asia Pacific Extraction Industries Review Consultation di Bali, 26-30 April 2003.

²⁸ Siti Maemunah menulis dalam harian *Flores Pos*, 30 Juli 2007.

Filename: dis-bab6-terbaru
Directory: F:\jacobus
Template: C:\Documents and Settings\T o m y\Application
Data\Microsoft\Templates\Normal.dotm
Title: Bab 6
Subject:
Author: Acer
Keywords:
Comments:
Creation Date: 5/19/2010 9:41:00 AM
Change Number: 24
Last Saved On: 7/12/2010 10:30:00 AM
Last Saved By: Acer
Total Editing Time: 619 Minutes
Last Printed On: 7/13/2010 8:39:00 AM
As of Last Complete Printing
Number of Pages: 39
Number of Words: 12,411 (approx.)
Number of Characters: 70,748 (approx.)

