

DISERTASI

**KEARIFAN LOKAL DAN KONFLIK
DI KAWASAN KARST MAROS**

(Local Wisdom and Conflict in the Karst Maros Area)



M. Irfan Mahmud

NIM: EO23171006

**PROGRAM STUDI ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS HASANUDDIN
MAKASSAR
2021**

DISERTASI

**KEARIFAN LOKAL DAN KONFLIK
DI KAWASAN KARST MAROS**

(Local Wisdom and Conflict in the Karst Maros Area)

Disusun dan Diajukan oleh:

M. IRFAN MAHMUD

NIM. E023171006



**PROGRAM STUDI ANTROPOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UNIVERSITAS HASANUDDIN
MAKASSAR
2021**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : M. Irfan Mahmud

NIM : E023171006

Program Studi : Antropologi

Jenjang : S3

Menyatakan dengan ini bahwa karya tulis saya berjudul KEARIFAN LOKAL DAN KONFLIK DI KAWASAN KARST MAROS (*Local Wisdom and Conflict in the Karst Maros Area*) adalah karya tulisan saya sendiri dan bukan merupakan pengambilan alihan tulisan orang lain bahwa Disertasi yang saya tulis ini benar-benar merupakan hasil karya saya sendiri.

Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa sebagian atau keseluruhan Disertasi ini hasil karya orang lain, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut.

Makassar, 04 Agustus 2021

Yang menyatakan,



M. Irfan Mahmud

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI

KEARIFAN LOKAL DAN KONFLIK DI KAWASAN KARST MAROS

(Local Wisdom and Conflict in the Karst Maros Area)

Disusun dan Diajukan oleh:

M. IRFAN MAHMUD

E023171006

Telah dipertahankan dihadapan Panitia Ujian yang dibentuk dalam rangka Penyelesaian Studi Program Doktor Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Hasanuddin pada tanggal 04 Agustus 2021 dan dinyatakan telah memenuhi syarat kelulusan.

Menyetujui,

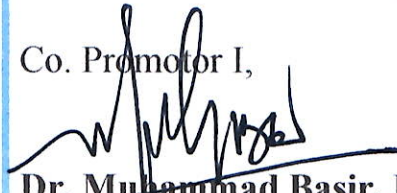
Promotor,



Prof. Dr. Pawenhari Hijjang, MA.

NIP. 195912311986091002

Co. Promotor I,



Dr. Muhammad Basir, MA.
NIP. 196206241987021001

Co. Promotor II,



Dr. Yahya Kadir, MA.
NIP. 196212312000121001


Ketua Program Studi,



Prof. Dr. Ansar Arifin, MS.
NIP. 196112271988111002



Dekan,



Prof. Dr. Armin Arsyad, M.Si.
NIP. 196511091991031008

KATA PENGANTAR

Sebagaimana kebiasaan kaum muslim pada umumnya, ketika menyelesaikan suatu tugas atau bisa melewati masa-masa sulit, saya pertama-tama mengucapkan *Alhamdulillah rabbilalamiin*. Rasa syukur patut saya panjatkan kehadirat Allah SWT, karena yakin atas berkat dan rahmat Allah jualah penelitian ini dapat melewati masa sulit dan selesai dituliskan. Begitulah pesan banyak tokoh lokal orang-orang Maros berusia lanjut kepada saya tentang nilai, sikap dan jiwa *salewangeng* yang bobotnya dipandang oleh mereka selaras dengan ajaran Islam.

Saya merasa beruntung selama lebih sembilan bulan dipertemukan dengan orang-orang lokal Maros yang bersahabat— menyajikan kopi hangat dan sesekali hamparan tempat tidur untuk sekedar melepas lelah —, sehingga terus punya energi mencari jawaban dua isu pokok penelitian ini tentang perspektif kearifan lokal dan etno-konflik di Kawasan Karst Maros. Benar jika peneliti — seperti Wallace, First Sarasin, Paul Sarasin, Adam Brumm, dan banyak lainnya — bisa jatuh hati dan terperangkap memeluk rasa ingin tahu mereka dengan godaan kenyataan Kawasan karst Maros yang kaya potensi geologi, keragaman hayati, dan budaya (benda dan takbenda). Selain kaya potensi, kawasan karst Maros juga memiliki tantangan kondisi dua kutub berbeda secara ekstrim: tradisional dan modern; Bugis dan Makassar; kekeringan dan banjir; eksploitasi dan konservasi. Pesona akademis Kawasan karst Maros tersebut sejauh telaah pustaka yang saya lakukan ternyata belum menemukan tulisan antropologi dengan rasa jatuh cinta sesungguhnya sebagaimana kaum naturalis (Wallace) dan arkeolog (Adam Brumm), kecuali sebagai minat fragmentaris untuk suatu proyek jangka pendek dan tugas akhir mahasiswa seperti saya. Kenyataan inilah yang menggoda saya untuk menulis etnografi Kawasan karst Maros dengan menikmati banyak waktu bergaul *ngopi*, mengobservasi berbagai hajatan, hadir dalam ritus adat dan pertemuan-pertemuan mereka. Etnografi dihadapan pembaca ini merupakan studi antropologi sosial yang berupaya menggali data lapangan secara holistik-integratif, *thick description*, dan melakukan Analisa kualitatif untuk menyajikan *native's point of view*.

Dari interaksi panjang dengan orang-orang Maros yang bersahabat, saya mulai menemukan secara fragmentaris satu per satu kearifan lokal dan gambaran

etnohistori konflik dalam memanfaatkan potensi dan mengatasi tantangan dinamis mempertahankan identitas di tengah arus modernisasi, baik sebagai memori kolektif maupun realitas sehari-hari. Saya berharap hasil penelitian sebagai tugas akhir ini dapat menggoda para antropolog dan ilmuwan berbagai disiplin serumpun untuk ikut jatuh hati hingga tenggelam semakin dalam pada pesona isu-isu karst lebih dari naskah yang tersaji dihadapan pembaca sekarang.

Sebagian isi dari naskah hasil penelitian ini memaparkan memori kolektif Orang Maros, sebagian lainnya merupakan realitas yang masih hidup sebagai tradisi yang dianggap kearifan lokal di Kecamatan Simbang, Bantimurung, dan Bontoa. Wilayah administratif lokasi penelitian, sebelum tahun 1980an merupakan satu kesatuan administrasi Kecamatan Bantimurung. Dalam banyak kisah dan praktek tradisi, orang-orang di dalam wilayah administrasi kawasan penelitian ini bentuknya sama dan saling berjejaring dalam hubungan ketetanggaan kampung serta memberi warna kebudayaan pada umumnya, sekaligus merepresentasikan kearifan lokal Orang Karst Maros khususnya.

Dalam tulisan ini hanya dibahas sedikit tentang dasar historis kebudayaan dan kondisi aktual keberagaman penduduk Maros sekarang. Dalam Bab IV dilukiskan konteks masyarakat kontemporer Maros untuk memperlihatkan akar-akar historis secara sepintas. Tulisan ini lebih menfokuskan lukisan kearifan lokal Orang karst Maros dan menunjukkan satu kasus konflik perebutan pengelolaan ruang karst. Cara berlawan Orang karst Maros pada bab VI akan sangat baik memulai membaca dengan sabar kearifan lokalnya terlebih dahulu pada Bab V, khususnya bagian tentang nilai utama dan identitas. Nilai utama dan identitas menjadi standar kebiasaan dan kontrol karakter tetap berada pada disposisi center (aslinya).

Tak pernah terbanyangkan sebelumnya saya akan meneliti kearifan lokal dan etno-histori kawasan karst Maros ini dengan antusias. Kajian saya tentang kearifan lokal dan etnohistori konflik Orang Kart Maros di Sulawesi Selatan muncul berkat inspirasi promotor dan para penguji proposal, karena masalah awal yang saya ajukan dipandang rumit dipahami. Inisiasi dan inspirasi akan tema ini makin kuat melalui diskusi dan interaksi akademis dengan kawan-kawan Program Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Hasanuddin (Unhas), dengan dukungan moril dan materil dari banyak orang, suatu hutang budi tak ternilai. Dalam pengalaman

penelitian, saya dipertemukan suatu masyarakat tidak biasa mengumbar kata terima kasih, tapi sangat terbiasa berbalas budi lebih dari yang diharapkan. Disinilah perbedaan kita dengan mereka, termasuk saya yang pada kesempatan ini ingin menyatakan secara terbuka rasa terima kasih setulus-tulusnya kepada pembimbing utama (promotor) saya, Prof. Dr. Pawennari Hijjang, MA atas bimbingan akademis dan dorongannya dengan keikhlasan yang sangat tak ternilai. Promotor selalu hadir dan mengingatkan di saat saya kehilangan semangat dan tekanan pekerjaan. Dorongan dan antusiasme beliau memberi saya kekuatan keluar dari jebakan rutinitas untuk menyelesaikan naskah tulisan ini. Saya juga berterima kasih kepada ko-promotor, Dr. Yahya, MA dan Dr. Muh. Basir Said, MA yang selalu mencairkan kebekuan pikiran saya dengan saran-sarannya yang membuka cakrawala pandangan serta nasihat-nasihatnya yang bijaksana bagi penyelesaian naskah hasil penelitian ini.

Penghargaan dan rasa terima kasih, saya sampaikan kepada Prof. Dr. Dwia Aries Tina Pulubuhu, Rektor Universitas Hasanuddin yang memberikan kesempatan menempuh Pendidikan Doktorat pada Fakultas Pascasarjana Unhas, bidang Antropologi. Terima kasih kepada Bupati Maros dan segenap jajaran atas dukungan selama penelitian. Saya ingin juga menyampaikan terima kasih secara khusus kepada Dr. I Made Geria, MSi (Kepala Pusat Penelitian Arkeologi Nasional) yang telah memberi izin dan dukungan menempuh pendidikan serta Prof. Dr. Karta Jayadi, M.Sn., atas keberterimaan dan kesediaanya menjadi penguji eksternal di tengah padatnya tugas.

Selama studi banyak fasilitas dan dukungan moril dari civitas akademika. Untuk itu kami patut menyampaikan terima kasih kepada Dekan FISIP Unhas, Prof. Dr. Armin Arsyad; Wakil Dekan II FISIP, Dr. Phil. Sukri, M.Si; dan Ketua Program PPS bidang Antropologi, Prof. Dr. Ansar Arifin, MA. Penghargaan kepada Prof. Dr. H. Hamka Naping, Prof. Dr. Nurul Ilmi Idrus, Prof. Dr. Mungsi Lampe, MA., Dr. Tasrifin Tahara, serta para dosen dan maha guru yang tidak sempat disebutkan satu per satu, karena atas bimbingan dan bekal ilmunya yang sangat luas, saya bisa melewati proses sulit dalam penelitian dan penulisan naskah ini. Kepada semua staf Program PPS Antropologi dan Dekanat Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Unhas saya ingin menyatakan terima kasih atas bantuan dan dukungan yang mereka berikan, baik

secara langsung maupun tidak langsung, khususnya kepada Pak Irman Dardy, Pak Idris, Ibu Ira (Muassirah).

Secara khusus, saya ingin berterima kasih kepada kawan-kawan Angkatan (Bapak Azwar, Alfisahrin, Santri Sahar, Antonius Nggewakka, dan Syahrianti) atas persahabatan, dukungan moral dan contoh baik yang selalu diberikan selama ini. Saya juga ingin menyatakan terima kasih kepada sahabat Salahuddin Alam, A.Muh. Irfan AB., Muh. Kamil Djafar, Fariz, Jaya dan semua kerabat antropologi yang telah memberi dukungan ide dan kemudahan urusan melewati masa-masa sulit.

Sahabat terbaik saya Budianto Hakim, terima kasih selalu bersedia memberi waktu menemani disaat hampir semua orang menolak dan takut menembus rasa takut puncak penyebaran pandemi Covid-19, bahkan selalu riang dalam kondisi sulit sekalipun. Ia memberi tambahan modal keberanian dan keyakinan saat saya sangat membutuhkan. Di Maros pada khususnya, saya sangat berterima kasih kepada Iwan Dento, Syahril, Muh. Asri, Irwan, dan Oki, mereka bersedia memberi saya inspirasi mengejar data yang kadang-kadang sulit dilihat dalam pandangan pertama. Tak lupa juga terima kasih kepada Basran Burhan, Muhammad Isbak, Yahya Kurata, dan Hairul yang mau ikut mendampingi secara bergantian, memberi hiburan dan tawa di perjalanan.

Saya berutang budi kepada saudara-saudara saya, istri saya Mardiah dan ketiga anak saya (Faizah, Fikri, dan Fakhirah), terutama semua keluarga dan mertua yang selalu memberi pengertian dan dukungan tanpa batas. Rasa syukur dan doa buat almarhum bapak dan ibu tercinta. Akhirnya, kepada semua informan di lokasi penelitian, saya menyampaikan apresiasi mendalam dan terima kasih yang setulus-tulusnya atas semua informasi mereka yang sangat berharga dan atas keberterimaan mereka kepada saya selama penelitian. Atas permintaan informan sendiri atau karena alasan demi menjaga kerahasiaan dari sisi peneliti, banyak diantara informan terpaksa saya tidak sebutkan nama-namanya. Seandainya ada kekhilafan, pada kesempatan ini dari lubuk hati terdalam saya mohon maaf. Semoga hasil penelitian ini dapat memberi manfaat bagi kita semua.

Makassar, 12 April 2021

M. Irfan Mahmud

ABSTRAK

Kearifan Lokal dan Konflik di Kawasan Karst Maros

Oleh:

M. Irfan Mahmud

NIM: EO23171006

(Promotor: Pawennari Hijjang, Muhammad Basir dan Yahya)

Penelitian ini bertujuan untuk merekam kearifan lokal dan etno-histori konflik perebutan ruang pengelolaan di kawasan karst Maros. Kearifan lokal diteliti pada 3 kecamatan, yakni Simbang, Bantimurung dan Bontoa. Sementara observasi perebutan ruang pengelolaan karst dan dinamika kontestasinya dilakukan di Rammang-Rammang untuk melihat dampak konflik terhadap kearifan lokal.

Metode pengumpulan data melalui studi pustaka, wawancara mendalam dan observasi partisipatif. Penelitian ini menggali memori kolektif, pandangan, nilai-nilai, pengetahuan, mitos, cerita rakyat, praktek tradisi, atribut identitas, serta kisah dan realitas konflik. Sumber data lapangan dicatat, direkam dan didokumentasikan untuk dianalisis. Langkah-langkah analisis data lapangan dikategorikan dan digambarkan dalam bentuk naratif. Terakhir, dilakukan verifikasi data dan penarikan kesimpulan.

Hasil analisis menemukan sebelas wujud kearifan lokal di Kawasan karst Maros: kosmologi (*anrong lino*); pranata tradisional; mitologi konservasi; tradisi konservasi (*cera bulu; pa'rappo* dan *simba*); etnobotani; mitigasi dan alarm alam (*rapang-rapang lino*); rumus sukses pertanian (*tappa genne*); konsepsi rumah dan ritusnya (*massuke* dan *mabbedda' bola*), konsep permainan (*bujang omi* dan *dende*); tradisi sosial-religius, serta sumberdaya kultural dan pengelolaannya. Wujud kearifan lokal tersebut meliputi dua perspektif tema kunci, yaitu *keselarasan* dan *kesejahteraan*. Kedua perspektif berlandaskan nilai utama *salewangeng* sebagai nilai detoksifikasi. Dalam praktek, sebagian besar konsep mitos-magis membungkus rapi makna pengetahuan nalar dan pesan kearifan lokal melalui ritus sebagai arena resmi reproduksi literasi.

Pada dasarnya, konflik di kawasan karst Maros berakar dari perbedaan pandangan tentang hak privat atas lahan dan persepsi hak atau keadilan ruang pengelolaan. Orang lokal punya pandangan hak ruang *de facto* primordial (*mana*; warisan; identitas) dan hak historis (kontribusi). Dampak konflik terhadap kearifan lokal ternyata mengancam kosmologi ruang serta menciptakan batas dan jarak sosial dengan hilangnya landmark kultural; tergerusnya pengetahuan lokal; persepsi kepemilikan semu; serta afiksasi kemiskinan. Meskipun demikian, dengan potensi kearifan lokal dan kesadaran identitas mereka mampu menghadapi konflik dengan konsep unik, *ekonomi tanding* dan *peran tanding*, dimana menciptakan resolusi produktif.

Kata Kunci: *Kearifan lokal, konflik, identitas, karst Maros*

ABSTRAK

Local Wisdom and Conflict in the Karst Maros Area

Oleh:

M. Irfan Mahmud

NIM: EO23171006

(Supervised: Pawennari Hijjang, Muhammad Basir dan Yahya)

This study aims to record local wisdom and ethno-history of conflicts over management space in the karst Maros Area. Local wisdom was studied in 3 sub-districts, namely Simbang, Bantimurung, and Bontoa. Meanwhile, observation of the struggle for karst management space and the dynamics of the contestation were carried out in Rammang-Rammang to see the impact of conflict on local wisdom.

Methods of collecting data through literature study, in-depth interviews, and participatory observation. This study explores collective memory, views, values, knowledge, myths, folklore, traditional practices, identity attributes, as well as stories and conflict realities. Sources of field data are noted, recorded and documented for analysis. The steps of field data analysis were categorized and described in a narrative form. Finally, data verification and conclusion were drawn.

The analysis find eleven forms of local wisdom in the Karst Maros Area, namely: cosmology (*anrong lino*), traditional institutions, conservation mythology; conservation traditions (*cera bulu*, *pa'rappo* and *simba*); ethnobotany, mitigation; and natural alarm (*rapang linoi*); agricultural success formula (*tappa genne'*); the concept of the house and its rites (*massuke'* and *mabbedda' bola*), the concept of the game (*bujang omi* and *dende*); socio-religious traditions, as well as cultural resources and their management. The form of local wisdom includes two key theme perspectives, harmony and welfare. Both perspectives are based on the value of *salewangeng* as a detoxification value. In practice, most of the myth-magical concepts neatly wrap the meaning of knowledge of reason and messages of local wisdom through rites as the canonical arena for literacy reproduction.

Basically, the conflict in the Karst Maros Area stems from differences in views on private matters over land and perceptions of rights or fairness of management space. Local people have a view of *de facto* primordial spatial rights (*mana'*, inheritance, identity) and historical rights (contributions). The impact of conflict on local wisdom has in fact threatened the cosmology of space and created boundaries and social spars with the loss of cultural landmarks, erosion of local knowledge; the perception of pseudo ownership; and poverty affixation. However, with the potential of local wisdom and awareness of their identity, they are able to face conflicts with unique concepts, a competitive economy and a competitive role, which creates a productive resolution.

Keywords: *local wisdom, conflict, identity, karst Maros*

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	ii
LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI	iii
KATA PENGANTAR	iv
ABSTRAK	viii
DAFTAR ISI	x
DAFTAR GAMBAR	xvii
DAFTAR TABEL	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang	1
1.2 Rumusan Masalah	10
1.3 Tujuan Penelitian	10
1.4 Kegunaan Penelitian	11
1.4.1 Manfaat Teoritis	11
1.4.2 Manfaat Praktis	11
BAB II TINJAUAN PUSTAKA	13
2.1 Tinjauan Hasil Penelitian	13
2.1.1 Ritus, Mitos, dan Kultus	16
2.1.2 Kosmologi: Makna Gunung dan Leluhur	17
2.1.3 Cap Tangan Purba dan Tradisi Cap Tangan	18
2.1.4 Konflik di Kawasan Karst Maros	20
2.2 Kearifan Lokal dan Identitas	25
2.2.1 Konsep Kearifan Lokal	25
2.2.2 Lingkup Kajian dan Fungsi Kearifan Lokal	30
2.2.3 Identitas Budaya	31
2.3 Konflik dan Kontestasi	33
2.3.1 Pengertian Konflik	34
2.3.2 Sumber-Sumber dan Wujud Konflik	35
2.3.3 Resolusi Konflik	37
2.4 Masyarakat Post-Tradisional	39
2.4.1 Modernitas dan Globalisasi	39
2.4.2 Kepercayaan, Resiko dan Keamanan Ontologis	45
2.4.3 De-Tradisionalisasi	46
2.4.4 Refleksitas	47
2.5. Kerangka Pemikiran	49

BAB III METODE PENELITIAN	51
3.1 Pendekatan dan Jenis Penelitian	51
3.2 Pengelolaan Peran Peneliti dan Etika Penelitian	53
3.2.1 Peneliti sebagai Instrumen	53
3.2.2 Etika Penelitian	54
3.3 Lokasi Penelitian	55
3.4 Sumber Data	58
3.4.1 Sumber Data Primer	58
3.4.2 Sumber Data Sekunder	59
3.5 Teknik Pengumpulan Data	60
3.5.1 Cara Pengumpulan Data Primer	60
3.5.2 Penentuan Informan	62
3.6 Teknik Analisa Data	63
3.7 Pengecekan Validitas Temuan	65
BAB IV GAMBARAN LOKASI PENELITIAN	69
4.1 Lingkungan Fisik dan Tambang Karst	69
4.2 Dinamika Pemerintahan	73
4.3 Penduduk dan Sejarah	77
4.4 Agama dan Kepercayaan	82
4.5 Bahasa dan Bilangan	84
4.6 Mata Pencaharian	89
4.7 Keekerabatan dan Perkawinan	92
4.8 Ritual, Pesta dan Hiburan	94
BAB V KEARIFAN LOKAL ORANG KARST MAROS	99
5.1. Perspektif Keselarasan Alam	100
5.1.1 Pandangan Kosmologis	100
5.1.1.1 Kosmologi Makro Lanskap	100
5.1.1.2 Konsepsi Tanah dan Air	110
5.1.1.3 Rumah sebagai Mikrokosmos	111
5.1.2 Konservasi dalam Tradisi dan Mitos	115
5.1.2.1 Dimensi Konservasi dalam Tradisi	115
(i) <i>Pa'rappo</i> dan <i>Simba</i> : Konservasi Genealogis	116
(ii) <i>Cera Bulu</i> : Izin pada Gunung	120
(iii) <i>Mappanao ri Salo</i> : Ritus Kembar Reptil	122
5.1.2.2 Dimensi Konservasi dalam Mitologi	127
(i) <i>Toakala</i> : Mitologi Cinta Kera dan Manusia	127
(ii) <i>Tambaklaulung</i> : Mitologi Kerbau Sakti	130
(iii) <i>Masapi</i> : Mitologi Ikan Sakral.....	134

5.1.3	Wabah dan Pengetahuan Etnobotani	137
5.1.3.1	Kausalitas Habitat dan Penyakit	137
5.1.3.2	<i>Jammang-Jammang Lino</i> : Wabah Penyakit	139
5.1.3.3	Tumbuhan dan Pengetahuan Herbal	144
	(i) <i>Cenrana</i>	145
	(ii) <i>Tanging-tanging</i>	145
	(iii) <i>Ase Lotong dan Mali-Mali</i>	146
	(iv) <i>Je'ne Mamara, Rappo, dan Aju Lica-lica</i>	146
	(v) <i>Kaluku</i>	146
	(vi) <i>Botto-Botto</i>	147
	(vii) <i>Daun Paliasa' dan Aju Allakkang</i>	148
	(viii) <i>Kiti-Kiti Balanda</i>	148
	(ix) <i>Tuah</i>	149
	(x) <i>Kaliki</i>	149
	(xi) <i>Paratugalla dan Daun Poppo-Poppo</i>	149
	(xii) <i>Cece Manuk</i>	150
	(xiii) <i>Kopasanda</i>	150
	(xiv) <i>Lemo Kapasa</i>	151
	(xv) <i>Aju Kaleleng</i>	151
	(xvi) <i>Aju Bajawa</i>	151
	(xvii) <i>Paria</i>	151
	(xviii) <i>Kunyit</i>	152
	(xix) <i>Serikaja, Daun Kacang, dan Daun Salo</i>	152
	(xx) <i>Aju Kamanre</i>	152
	(xxi) <i>Kaju Temmate</i>	153
	(xxii) <i>Tampung Tawara'</i>	153
5.1.3.4	Kayu Azimat	156
	(i) <i>Kaju-Kajunna Samanggi</i>	156
	(ii) <i>Kaju Patte'ne' na Salenrang</i>	157
	(iii) <i>Kaju Palempa Batang Inru</i>	158
5.1.3.5	Bahan Bangunan dari Hutan	158
5.1.3.6	Flora dan Fauna Karst Berbahaya	160
	(i) <i>Aju Malampao</i>	160
	(ii) <i>Pohon Awewu</i>	160
	(iii) <i>Aju La'latang</i>	160
	(iv) <i>Aju Sanga</i>	161
	(v) <i>Ula' Lotong Makkilali</i>	161

5.1.4	Tanda Alam dan Mitigasi	162
5.1.4.1	<i>Rapang Lino</i> : Alarm dari Alam	162
	(i) <i>Rapang Wettu Bare</i> : Musim Hujan	162
	(ii) <i>Rapang Timoro'</i> : Musim Kemarau	164
	(iii) <i>Rapang Wettu Pipi-pipi</i> : Musim Kupu-Kupu	165
5.1.4.2	<i>Rapang Olokolok: Fauna Pengirim Kabar</i>	165
	(i) <i>Serrak</i> : Pembawa Kabar Buruk	165
	(ii) <i>Pipi-pipi</i> : Pembawa Kabar baik	166
5.1.4.3	Mitigasi Pangan Orang Karst Maros	167
	(i) Pangan Pengganti	167
	(ii) Sawah Musim Kemarau	170
5.1.4.4	Mitigasi Flora Karst Berbahaya	172
	(i) <i>Dekke' Nanre</i> dan <i>Bete-Bete</i> : Sedekah Pengobatan	172
	(ii) <i>Daung Allakkang</i> : Penawar Gatal <i>Awewu</i>	172
	(iii) Rambut: Penawar Gatal <i>Aju la'latang</i>	172
	(iv) <i>Juku Bete-Bete</i> : Penawar <i>Aju Sanga</i>	173
5.1.4.5	Mitigasi Fauna Karst Berbahaya	174
5.1.4.6	Mitigasi Banjir	174
5.1.4.7	Mitigasi Hama	177
	(i) Berdamai dengan Hama Padi	177
	(ii) <i>Tuba</i> : Racun Hama Alami	181
5.2	Perspektif Kesejahteraan	182
5.2.1	Pranata Tradisional	182
5.2.1.1	<i>Galla, Sanro, dan Pinati</i>	182
5.2.1.2	Media Transfer Pengetahuan	190
5.2.2	Praktek Tradisi	196
5.2.2.1	Tradisi Pertanian	196
	(i) <i>Mattuana Tedong</i> : Kultus Kerbau	196
	(ii) <i>Tappa Genne'</i> : Rumus Sukses Bertani	199
	(iii) <i>Mappasalle dan Massar</i> : Pola Transaksi	202
	(iv) <i>Mappadandang</i> : Selebrasi Panen Periodik	203
5.2.2.2	Tradisi Perambahan Hutan	207
5.2.2.3	Tradisi Pendirian Rumah	210
	(i) <i>Massukke Bola dan Mappatettong Bola</i>	210
	(ii) <i>Mabbedda Bola</i> : Tradisi Cap Tangan	217
	(a) Makna Cap Tangan	218
	(b) Penyiapan Bahan Cap Tangan	221
	(c) Prosesi Ritual <i>Mabbedda Bola</i>	224
	(d) Doa Akhir, Jamuan dan <i>Sennu-sennuang</i>	227
5.2.2.4	Tradisi Sosial-Religi	229
	(i) <i>Maudu' Kampong</i> dan <i>Maudu' Balla</i>	229
	(ii) <i>Kanre Accora Bulang</i>	232

5.2.2.5	Tradisi Permainan	233
	(i) <i>Bujang Omi</i> : Hiburan Perekat	233
	(ii) <i>Dende</i> : Membawa Konsep Permainan	238
5.2.3	Sumberdaya Kultural Orang Karst Maros	239
5.2.3.1	Harta, Modal Sosial, dan Domestikasi	239
	(i) Emas dan Haji	240
	(ii) Tanah, <i>Inru'</i> , dan Nipah	240
	(iii) <i>Tana Pa'pinatiang</i>	243
	(iv). <i>Biseang</i> dan <i>Jolloro'</i>	245
	(v) Hewan Peliharaan	247
5.2.3.2	Pemanfaatan Sumberdaya Alam Karst	249
	(i) Leang dan Ceruk	249
	(ii) Pupuk Leang (Guano)	251
	(iii) Sumber Mata Air Karst	253
	(iv) Perambahan Kayu Hutan Karst	256
	(v) Perambahan Porang	257
	(vi) Madu Lebah Hutan	258
	(vii) Pohon Pangi	259
	(viii) Berburu Burung	259
	(ix) Sumber Ikan	260
	(x) Cemilan Orang Karst Maros	262
	(xi) Flora Bahan Kerajinan dan Mainan	264
	(xii) Souvenir Kupu-Kupu	264
5.3.	Nilai Utama dan Identitas Orang Karst Maros	266
5.3.1	<i>Salewangeng</i> : Nilai Utama Orang Karst Maros	266
5.3.1.1	<i>Karaeng Tellung Allo</i> : Egaliter	268
5.3.1.2	<i>Madeceng-deceng</i> : Hidup Sehat	270
5.3.1.3	<i>Assitulungeng</i> : Gotong-Royong	272
5.3.1.4	<i>Siangmaseang</i> : Saling Menyayangi dan Ringan Tangan	274
5.3.1.5	<i>Ma'rusung-rusung</i> : Sederhana dan Bersahaja	277
5.3.1.6	<i>Tompo Kanre</i> : Berbakti dan bersyukur	278
5.3.1.7	<i>Maccera</i> : Pengorbanan Agung	279
5.3.1.8	<i>Jikkiri na Dalle</i> : Menyambut Rezeki	282
5.3.2	Identitas Orang Karst Maros	285
5.3.2.1	Identitas dalam Lanskap	286
5.3.2.2	<i>Dentong</i> : Berbahasa Bilingual	288
5.3.2.3	<i>Areng Picuru'</i> : Monumen Ketauladanan	289
5.3.2.4	<i>Galung, Saraung</i> dan <i>Tedong</i> : Identitas Petani	292
5.3.2.5	<i>Songkok</i> dan <i>Lipa</i> : Tanda Manusia	293
5.3.2.6	<i>Anrong Lino</i> : Karst Ibu Kehidupan	294

BAB VI KONFLIK DAN DAMPAKNYA	298
6.1 Hak Historis dan Ekspansi Ruang	298
6.2 Akar Konflik di Kawasan Karst Maros	305
6.2.1 Ekspansi Global dan Ketidakadilan Ruang	305
6.2.2 Perbedaan Memandang Makna Lahan	306
6.2.3 Kebijakan Lokal: Perbedaan Pandangan Pengelolaan	306
6.3 Ledakan di Tanah Karst: Pudarnya Perspektif Keselarasan	307
6.4 Bentuk dan Wujud Konflik	311
6.4.1 Konflik Sumberdaya Alam: Kasus Karst Bulu Barakka	311
6.4.1.1 Akar Konflik: Mempertahankan Hak Historis Ruang	312
6.4.1.2 Melawan Ekspansi Anrong Lino	317
6.4.1.3 Situs Batu Tianang: Mempertahankan Simbol Kosmik	322
6.4.1.4 Resolusi Konflik dan Strategi Merebut Hak Ruang	326
(i) Moratorium Bupati: Resolusi Keadilan Alternatif	328
(ii) Ekonomi Tanding: Resolusi Kearifan Lokal	331
6.4.2 Konflik Kelembagaan: Kasus Pokdarwis	347
6.4.2.1 Melawan dengan Menarik Diri	348
6.4.2.2 Peran Tanding: Jalan Kearifan Produktif	352
6.4.3 Konflik Kebijakan: Melawan Modernisasi Pengelolaan	358
6.5 Dampak Konflik terhadap Kearifan Lokal	369
6.5.1 Tergerusnya Pusaka Pengetahuan	369
6.5.2 Merosotnya Kharisma Aparatur Tradisional	370
6.5.3 Cara Pandang terhadap Ruang Berubah	370
6.5.4 Merosotnya Kemandirian Lokal	371
6.5.5 Konterstasi dan Produktivitas Ganda	371
6.5.6 Bangkitnya Semangat Ekowisata	372
6.6 Masyarakat Post Tradisional Karst Maros	372
6.6.1 Kepercayaan, Resiko, dan Keamanan Ontologis	372
6.6.2 De-Tradisionalisasi	374
6.6.3 Refleksitas	376
BAB VII PENUTUP	378
7.1 Kesimpulan	378
7.1.1 Perspektif Kearifan Lokal Orang Karst Maros	378
7.1.2 Akar dan Dampak Konflik	379
7.1.2.1 Akar Konflik	379
7.1.2.1 Dampak Konflik terhadap Kearifan Lokal	379

7.2 Implikasi Teoritis	380
7.2.1 Dua Perspektif Kunci Pendekatan Kearifan Lokal	380
7.2.2 Nilai Detoksifikasi: <i>Salewangeng</i> Pondasi Final	380
7.2.3 Mitos; Pakaian Nalar	381
7.2.4 Atribut Konsep dan Tindakan Kebudayaan	381
7.2.5 <i>Sara</i> : Kesadaran Resiko Masyarakat Karst Maros	382
7.2.6 Ritus: Wadah Reproduksi Literasi.....	382
7.3 Implikasi Praktis	383
7.3.1 Pendidikan Multikulturalisme.....	383
7.3.2 Pentingnya Pendidikan Keluarga	383
7.3.3 Kelembagaan Kearifan Lokal.....	385
7.3.4 Ganti Rugi: Afiksasi Kemiskinan dan Skala Ketahanan Sosial	385
7.3.5 Pengelolaan <i>Corporate Social Responsibility</i>	386
7.3.6 Pilihan Komodifikasi	386
DAFTAR PUSTAKA	387

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1 :	Ilustrasi perbedaan proses terbentuknya identitas budaya dan identitas sosial	32
Gambar 2 :	Kerangka Pemikiran Penelitian	50
Gambar 3 :	Peta Kabupaten Maros	56
Gambar 4 :	Peta lokasi penelitian di kawasan karst Maros, tampak pada bagian dalam lingkaran garis titik	57
Gambar 5 :	Peta Sebaran Usaha Tambang Kab. Maros	73
Gambar 6 :	Peta Persebaran Bahasa di Daerah Penelitian, Kawasan Karst Maros. Peta dikembangkan dari data survei lapangan tahun 2019-2020	87
Gambar 7 :	Penyerahan <i>pa'rappoang</i> dalam pernikahan Muhammad Basir di Kampung Bontopuru', Salenrang, Maros, tanggal 20 September 2020	116
Gambar 8 :	Poster Rumah Ke-2 Rammang-Rammang, bertulis prinsip hidup " <i>RAMPEA GOLLA NA KURAMPEKI KALUKU</i> "	118
Gambar 9 :	Alur konservasi identitas (genealogis) menurut konsep tradisi <i>pa'rappo</i> dan <i>simba</i> masyarakat Desa Salenrang, Maros	119
Gambar 10 :	Bunga Kaju Langngoting (kiri), tanda musim hujan dan hulu keris berbahan kaju langngoting (kanan)	163
Gambar 11 :	Bunga <i>Cece Manuk</i>	165
Gambar 12 :	Alur historis (1940-2020) suksesi kepemimpinan <i>gallarang</i> dan <i>pammatoa</i> dalam 8 area kultural di lokasi penelitian secara linear, disusun berdasarkan informasi dan konfirmasi sejumlah informan kunci	183
Gambar 13 :	Beberapa fenomena suksesi keluar dari rel baku norma adat	185
Gambar 14 :	Alur pergantian <i>pinati</i> dalam 3 lapis generasi di 5 kampung wilayah penelitian	189
Gambar 15 :	Model tradisional Orang karts Maros dalam proses transfer pengetahuan di tingkat keluarga dengan peran utama nenek/kakek	196
Gambar 16 :	<i>Tappa genne'</i> , kearifan pengetahuan, rumus sukses bertani	201
Gambar 17 :	<i>Mappadandang</i> di Kampung Panaikang, semua pemainan berusia lanjut, generasi muda jadi penonton	207
Gambar 18 :	Cara <i>Suke Sulekka</i>	211

Gambar 19 :	Cara tradisional mengukur lebar pintu rumah	211
Gambar 20 :	Prosesi adat pendirian rumah Pak Amir di Leang-Leang, Maros, tanggal 17 Agustus 2020	213
Gambar 21 :	Prosesi adat <i>mabbedda bola</i> , rumah anak Haji Lahab, di Kampung Pakalu, Maros, tanggal 17 Agustus 2020	220
Gambar 22 :	Model ideal barisan rombongan keluarga dan tamu dalam prosesi adat naik rumah (<i>mabbedda bola</i>) di Maros. Model ini dibuat berdasarkan sumber informan kunci	225
Gambar 23 :	Perayaan maulid dengan karnaval perahu (<i>jolloro</i>) di Sungai Pute, Rammang-Rammang, Desa Salenrang, Maros. Tahun 2020 tidak dilaksanakan karena wabah Covid-19	230
Gambar 24 :	Ilustrasi arena main dende anak kampung Balangaji	239
Gambar 25 :	Kesadaran arena anak dalam permainan <i>dende</i> di Kampung Balangaji, sandal dibuka di dalam arena	239
Gambar 26 :	<i>Jikki</i> yang digantung di atas pintu bagian luar salah satu rumah penduduk di Rammang-Rammang	283
Gambar 27 :	Burung <i>Jikki</i> (<i>Alcedo atthis</i>)	283
Gambar 28 :	Papan peringatan untuk menunjukkan hak historis sumberdaya kawasan hutan di Amassangeng Lama	298
Gambar 29 :	Peta Sebaran Usaha Tambang Kabupaten Maros	302
Gambar 30 :	Potret kelompok kepentingan di kawasan karst Maros	304
Gambar 31 :	Bulu Barakka sebagai pusat dunia, dikelilingi kampung- kampung dalam wilayah Desa Salenrang, Kecamatan Bontoa, Kabupaten Maros	325
Gambar 32 :	Obyek atraksi baru situs dengan narasi kearifan lokal yang dikembangkan pengurus baru Pokdarwis atas inisiatif Haji Kamaluddin	357

DAFTAR TABEL

Tabel 1 :	Demografi Penduduk Kabupaten Maros, Tahun 2020	78
Tabel 2 :	Kecenderungan Penggunaan Bahasa dalam Pergaulan di Lokasi Penelitian	88
Tabel 3 :	Teks narasi <i>angngaru</i> pesta adat pernikahan	104
Tabel 4 :	Beberapa toponim dan maknanya di Kecamatan Bantimurung	106
Tabel 5 :	Tumbuhan herbal yang dikenali Orang Karst Maros	154
Tabel 6 :	Bahan Bangunan Rumah Tradisional Orang karst Maros	159
Tabel 7 :	Lapisan Pengetahuan Orang Karst Maros dan Unsur-Unsurnya	192
Tabel 8 :	Kelong dan makna tentang tanah <i>Manjalling</i>	216
Tabel 9 :	Kategori dan sub kategori kartu <i>Bujang Omi</i>	237
Tabel 10 :	Tanah Adat, status, toponim dan penerima manfaat	244
Tabel 11 :	Tanaman buah yang menjadi cemilan tradisional Orang Karst Maros	263
Tabel 12 :	Nilai Penting Gua Menurut Masyarakat dan Aparatur Pemerintah	288
Tabel 13 :	Teks <i>kelong</i> bermakna kesatuan kerabat Salenrang	290
Tabel 14 :	Perbedaan Memandang Isu Retribusi Wisata Kampung Karst Rammang-Rammang	368

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Penelitian ini merupakan studi antropologi sosio-kultural mengenai kearifan lokal Orang Karst¹ --- pengetahuan, praktek tradisi, pandangan, nilai-nilai, makna, sikap budaya serta etnohistori konflik yang terkait. Ratusan penelitian tentang kearifan lokal di dunia timur cenderung mengungkap sisi keunikan dunia ketiga (Sibarani, 2014: 177-178), dimana sebagaimana ciri kebudayaan pada umumnya adalah sesuatu yang semiotis (Geertz, 1973). Ciri semiotis dari kebudayaan merupakan aspek kearifan lokal yang tentu mengandung akar nalar dari pengalaman panjang suatu kelompok masyarakat yang menarik diungkap kondisi asal dan realitasnya, dengan memposisikan mitos sebagai strategi kebudayaan, suatu konsep dan cara untuk adaptif dalam pandangan penelitian ini.

Beberapa istilah sinonim dengan kearifan lokal sering digunakan dalam diskusi atau karya akademik, antara lain *local genius* atau kecakapan lokal dan cerlang budaya (Rohaedi, 1986); kebudayaan pra-India (Poespowardojo, 1986: 30); identitas budaya (Roger & Steinfatt, 1999:97)²; kepribadian budaya (Soebadio, 1986: 18-19); unsur budaya pribumi kuna atau *oud-inheems* (Suleiman, 1986: 152); budaya lokal (Basyari, 2013: 112-118); pengetahuan tradisional (Sardjono, 2006); pengetahuan asli (WTO, 2001); pengetahuan lokal³ (Geertz, 1983; 2003); *basic personality* (Sjafei, 1986: 99; Wales, 1948/1949). Istilah-istilah tersebut terinspirasi dari istilah *local genius* (kecakapan lokal) yang dicetuskan oleh HG Quaritch-Wales

¹ Moore and Sullivan (1978) menyebutkan bahwa istilah karst berasal dari bahasa Yugoslavia/Slovenia, , terdiri dari *kar* (batuan) dan *hrast* (*oak*). Istilah asalnya adalah '*krst / krast*' yang pertama kali digunakan oleh pembuat peta- peta Austria mulai tahun 1774 sebagai suatu nama untuk daerah berbatuan gamping berhutan oak di daerah yang bergua di sebelah Barat laut Yugoslavia dan sebelah Timur Laut Italia, dekat kota Trieste.

² Menurut Roger & Steinfatt (1999:97), identitas budaya akan menentukan individu-individu yang termasuk dalam *ingroup* dan *outgroup* secara kultural.

³ Anja Nygren (1999) mengemukakan pengetahuan lokal sebagai istilah yang problematik, pengetahuan lokal dianggap tidak ilmiah, sehingga pengetahuan lokal selalu dibedakan dengan pengetahuan ilmiah yang diperkenalkan dalam tradisi barat. Prinsip pengetahuan lokal diartikan sebagai pengetahuan yang dengan caranya sendiri masyarakat memandang dunia atau lingkungannya.

dari studi yang dituangkan dalam alam artikel berjudul “*Culture Change in Greater India, A Study of Southeast Asian Culture Change*” (1948/1949). Menurut Quaritch-Wales, *local genius* ialah “sejumlah ciri kebudayaan yang dimiliki bersama oleh suatu masyarakat sebagai akibat pengalamannya di masa lalu” (Wales, 1948/1949; Rohaedi, 1986: 260).

Dalam pembahasan ini akan digunakan istilah kearifan lokal dengan pertimbangan bahwa kata tersebut tidak mengandung resiko distorsi pemaknaan⁴. Selain itu, kata kearifan mewakili gambaran usaha pencarian akar budaya yang dapat mengatur tatanan kehidupan suatu masyarakat dan menyeleksi secara aktif pengaruh luar menurut pengalaman yang diwariskan sepanjang sejarah suatu komunitas. Para filsuf juga menggunakan kearifan atau kebijaksanaan (*wisdom*) dengan makna mencari dan menemukan nilai-nilai, hukum-hukum dan konsepsi dasar pengetahuan yang mengatur hubungan manusia, alam, dunia transenden⁵. Sementara Orang karst yang dimaksud dalam penelitian ini adalah orang-orang yang bermukim secara permanen dan memiliki hubungan dengan lanskap karst, baik secara hitoris maupun sosio-kultural dalam kehidupan sehari-hari.

Studi tentang kearifan lokal Orang karst⁶ di Indonesia semakin penting dan menarik karena sekarang kawasan tersebut mengandung beberapa dimensi sketsa antagonis. Kawasan karst merupakan tandon air raksasa, tapi pada musim kemarau lanskap kapur cepat menyerap air dan rentan kekeringan yang butuh ditopang strategi adaptasi manusia (Putranto, 2003:224); sumber bahan baku tambang dan mengalami tekanan industri, tapi pada umumnya masyarakatnya bertahan dalam

⁴ Istilah kearifan dipilih juga karena alasan bermakna baik, bijaksana, lebih netral, dinamis, serta mengandung kepekaan yang dapat mengingatkan bahaya penerapan paham ekstrim yang statis dan sempit. Kita juga menyadari bahwa hal yang paling krusial dalam perkembangan Indonesia kontemporer seiring dengan semakin meluasnya penggunaan secara manipulatif, argumen-argumen ilmu pengetahuan harus terhindar dari pengokohan pembilahan menurut garis-garis identitas: suku dan agama (Lay 2016; Lay, 2019).

⁵ Istilah filsafat diduga digunakan pertamakali oleh Pytagoras pada abad ke-6 SM. Istilah filsafat berasal dari Bahasa Yunani Kuno, yakni *philosophia* berarti orang yang cinta pada kebijaksanaan. (Lubis, 2016: 2).

⁶ Istilah karst yang lazim kita gunakan di Indonesia diambil dari Bahasa Yugoslavia/Slovenia, “*krst*” atau “*krast*” yang merupakan nama wilayah di perbatasan antara Yugoslavia dengan Italia Utara, dekat Kota Trieste. Indonesia memiliki kawasan karst seluas ±154.000 km². tersebar di Maros (Sulawesi Selatan), Bukit Barisan (Sumatra), Pegunungan Sewu (Jawa Tengah Timur), Sangkulirang (Kalimantan Timur), Pegunungan Lorentz (Papua), Muna (Sulawesi Tenggara) dan Halmahera (Maluku Utara).

budaya agraris dan menghuni rumah tak layak (Rusdianto, 2020: 69-75); kaya situs⁷ (Widianto, et.al., 2015; Said, 2018) dan memiliki potensi keragaman hayati tinggi (Vermaullen and Whitten, 1999), tapi rata-rata penduduknya miskin dan tak mampu ikut mengelola (Kadir et.al, 2013); tempat penemuan bukti tertua revolusi kognitif (Aubert, et.al, 2014), tapi generasinya dijangkiti amnesia bentang alam dan kebudayaannya (Rusdianto”, 2020: 63; 76-78); fundamental kulturnya tergantung dengan hutan, tapi semakin dibatasi karena dianggap sebagai sumber kerusakan lingkungan (Kadir, et.al. 2013). Kondisi antagonis tersebut merupakan potensi konflik dan menggoda banyak ilmuwan untuk menemukan solusi kultural, seperti di kawasan karst Gunung Kidul dengan Orang Samin (Jawa), Karst Sangkulirang (Kalimantan Timur) dengan Orang Dayak dan Karst Maros (Sulawesi) dengan Orang Bugis-Makassar.

Studi kearifan lokal pada umumnya berkaitan dengan bingkai isu pendidikan karakter (Tilaar, 2004); lingkungan (Walhi, 2018), pengelolaan sumberdaya hutan (Yusran, 2005), perlindungan pengetahuan tradisional (Sardjono, 2006), kesenian (Sedyawati, 1986: 186-192), warisan artefak dan situs (Nasruddin et.al., 2013; Sulistyanto, 2017; Said, 2018), dan konflik perjumpaan kebudayaan: Islam-tradisi; timur-barat; tradisionalisme-modernisme; globalisasi-lokalitas (Giddens, 1990; Giddens, 1999; Sabara, 2018). Bingkai kearifan lokal Orang karst dapat ditemukan dalam bentuk mitos, tabu, legenda, tradisi ritual, syair, dan berbagai dimensi pengetahuan (teknologi, makanan, obat-obatan). Bentuk-bentuk kearifan lokal tersebut merupakan sumber pengetahuan tentang masa lalu yang bisa menolong dalam membaca situasi sekarang dan merancang kehidupan lebih baik di masa depan. Kearifan lokal yang dimiliki suatu komunitas merupakan akumulasi pengalaman interaksi dengan lingkungannya dalam rentang sangat panjang. Kerena itu, kearifan lokal yang telah menjadi kebiasaan turun-temurun dan dilaksanakan diluar keputusan sebagai individu menjadi sumber pengetahuan yang baik tentang hubungan manusia dengan manusia maupun lingkungan karst yang kaya potensi.

⁷ Pada tahun 2007 jumlah gua prasejarah di kawasan karst Maros-Pangkep sebanyak 35 di Kab. Pangkep dan 66 di Kab. Maros. Survey tahun 2013-2014 ditemukan lagi 35 gua prasejarah. Temuan 2016 menjadi 220 situs (Permana, 2015: 49-54). Dari sebaran situs yang telah diteliti Balai Arkeologi Sulawesi Selatan, ditemukan 4% situs telah dimanfaatkan, sebaliknya 96% masih kurang perhatian serius, bahkan separuh dari itu terancam konflik kepentingan, baik oleh industri maupun kegiatan masyarakat. Konflik kepentingan itu terkait dengan tambang, air, dan pemanfaatan lahan.

Kawasan karst Maros merupakan paket studi akademis yang lengkap menggambarkan perubahan kebudayaan: ada yang punah dan ada yang baru; ada tradisional dan ada modern. Kawasan ini juga memiliki potensi kekayaan warisan alam (geologi), keragaman hayati (biodiversity), dan budaya (benda dan takbenda). Sejak tahun 1919 kawasan Air Terjun Bantimurung telah ditetapkan sebagai monument alam (*natuurmonument*) oleh Gubernur Jenderal Hindia Belanda. Dalam kawasan Taman Nasional Bantimurung-Bulusaraung seluas 43.750 Ha⁸, bermukim orang Bugis dan Makassar yang memiliki hubungan historis dengan Kerajaan Bone dan Kerajaan Gowa. Sejauh ini kearifan local Orang Karst Maros belum banyak diungkap, berkaitan pengetahuan keragaman hayati, ritus dan cara memaknai bentang alam karst yang unik.

Studi di Kawasan karst lainnya --- seperti Sewu (Fahrudi & Dheny Wiratmoko, 2018: 8-13) dan Gunung Kidul – memperlihatkan bahwa Orang karst memiliki pengetahuan tentang etnobotani, meliputi: ramuan obat, makna flora-fauna dalam praktek tradisi dan ritus, serta narasi bentang alam. Sementara Kearifan lokal Orang karst Maros masih banyak luput dari penggambaran dua sisi yang saling terkait (alam dan pengetahuan lokal) dalam rangka perlindungan keanekaragaman hayati sebagaimana tertuang dalam kesepakatan CBD (*Convention on Biological Diversity*) tahun 1992⁹. Generasi orang karst Maros yang lahir pada tahun 1990 akhir mulai terjangkiti amnesia budaya dan potensi bentang alamnya. Seorang Jurnalis Majalah Mongabay menangkap fenomena yang Jared Diamond (2005) sebut “amnesia bentang alam” bagi generasi yang lahir tahun 1990an akhir di Desa Tukamasea, Maros. Dalam perbincangannya tanggal 21 Mei 2019 dengan generasi yang lahir tahun 1990 akhir, ia menemukan bahwa mereka mulai meraba-raba nama

⁸ Kawasan Taman Nasional Bantimurung—Bulusaraung berdasarkan SK. Menteri Kehutanan No. 398/Menhut-II/2004, tanggal 18 Oktober 2004 ditetapkan seluas 43.750 Ha. Data Dinas Kehutanan Propinsi Sulawesi Selatan (2006) menetapkan 29.498 hektar Taman Nasional Babul masuk wilayah Kabupaten Maros, hanya 14.252 hektar masuk wilayah Kabupaten Pangkep. Sebelum penetapan ini pada tahun 1988 Kantor Wilayah Kehutanan Propinsi Sulawesi Selatan telah berinisiatif mengusulkan sebagai Taman Nasional Hasanuddin, tapi belum mendapat tanggapan dari pemerintah pusat.

⁹ Indonesia telah meratifikasi kesepakatan *Convention on Biological Diversity* (CBD) tanggal 5 Juni 1992 dengan Undang-Undang No. 5 Tahun 1994 tentang Pengesahan Konvensi PBB mengenai Keanekaragaman Hayati, Lembar Negara 1994-41, TLN. No. 3556.

kampung asalnya, bahkan tak mengerti mengapa kampung mereka diberi nama Ammasangeng, serta tak tahu lagi tradisi leluhur (Rusdianto, 2020: 63).

Persoalan amnesia bentang alam dan tradisi bagi generasi milenial tampaknya menarik ditelusuri untuk melihat dampak konflik kepentingan terhadap kearifan lokal Orang karst. Pembangunan pabrik Semen Bosowa tahun 1996 misalnya, telah merelokasi kampung Ammasangeng Lama ke Kampung Mentung dengan memberi toponim Ammasangeng Baru. Hingga tahun 2019 masih tersisa 5 rumah tangga bertahan di kawasan tambang, tampaknya bukan hanya karena alasan besaran nilai ganti-rugi, tetapi bisa juga terkait dengan kearifan lokal.

Mereka yang bertahan harus menghadapi kondisi miris. Mereka setiap hari menghadapi bahaya retakan bangunan akibat peledakan, hidup dengan polusi debu pabrik, dan krisis air bersih yang sebelumnya mudah diperoleh dari sungai dan telaga karst (*Mongabay.co.id*. 1 Juni 2019). Di bulan Agustus 2019, Walhi bersama Forum Pemuda Baruga, Salenrang, dan Tukamasea (FP Bersatu) telah melakukan aksi protes atas polusi debu di gerbang pabrik semen Bosowa (*Fajar*, 27 Agustus 2019). Sejauh ini belum pernah diungkapkan dampak konflik terhadap kearifan lokal Orang karst, seperti kisah Kampung Amassangeng. Sketsa Orang karst Maros pada umumnya lebih banyak berorientasi pada isu lingkungan, perencanaan tata ruang, social-ekonomi, arkeologi, ekologi dan geologi, serta pariwisata. Sampai sekarang, studi antropologi lebih cenderung mendeskripsikan warisan takbenda terkait praktik ritus Orang karst Maros, sementara ideologi, pengetahuan, dan makna lanskap karst masih kurang diungkapkan.

Orang karst Maros tidak hanya memiliki warisan budaya takbenda (*intangible heritage*), tetapi berintegrasikan dengan situs dan artefak (*tangible heritage*). Puluhan ribu tahun sebelumnya, kawasan karst Maros pernah menjadi hunian masyarakat purba dengan berbagai ciri kebudayaan khas, seperti mata panah bergerigi (*Maros point*). Kawasan ini pernah mengalami pencapaian apresiasi etik dan estetika sangat baik paling kurang 45.500 tahun lalu (Brumm, et.al., 2021), lalu mengalami perubahan budaya setelah datangnya ras Austronesia sekitar 4000 tahun lalu, kemudian juga ditinggalkan (Bulbeck, 2008: 188), dan pada akhirnya dihuni kembali masyarakat karst Maros sekarang.

Jejak artefak dan lingkungan situs purba itu sudah menjadi bagian lanskap budaya masyarakat karst Maros sekarang serta dimanfaatkan oleh berbagai kelompok kepentingan sebagai kawasan konservasi arkeologis, obyek wisata, bahan baku tambang, tandon air, arena ritus, sumber pupuk organik, penampungan hasil panen, hingga kandang ternak. Menariknya, cap tangan pada situs hunian gua karts Maros selama ini disimpulkan bermakna mitos-magis juga masih ditemukan dalam tradisi *mabbedda bola*, yakni ritus hajatan naik rumah baru berarsitektur tradisional Bugis-Makassar (Permana, 2015: 152-154; 191-200).

Memang bukti hubungan trans-kultural antara konsepsi simbolik lukisan dinding gua dengan cap tangan pada *mabbedda bola* masih sulit dijelaskan. Meskipun demikian, fenomena tersebut memperlihatkan makna sejarah pemikiran yang homolog dengan kearifan lokal Orang Karst Maros sekarang. Sketsa tradisi *mabbedda bola* dapat memperdalam penjelasan makna praktek ritus dengan cap tangan tidak terhenti pada pemahaman mitos-magis yang irasional, tapi mungkin membuka tabir aspek rasional. Dengan kata lain etnografi mendalam sangat diharapkan membangun pandangan jalan ketiga antara “mitos dan logos (sains)” bukan sebagai suatu yang dipertentangkan. Aspek pesan rasional dalam kearifan lokal butuh diungkapkan untuk mendamaikan konflik dan menjembatani perbedaan pandangan antara kelompok modernis agama dengan kelompok kecil kaum konservatif (tradisional). Dalam konteks ini, gagasan Kuntowijoyo dengan pendekatan *prophetic science* —kombinasi ilmu pengetahuan dan agama— dalam melihat dan memahami perubahan sosial dan pembangunan di Indonesia (Lay; 2019). Gagasan dan pendekatan seperti ini masih sepi karena menurut Irwan Abdullah, aspek kesejarahan dan kebudayaan memang masih merupakan bahan diskusi yang belum selesai karena dinamika di dalam pengertian dan makna belum menjadi wilayah diskusi kebudayaan secara mendalam (Abdullah, 2010:1).

Sejak pertengahan tahun 1950an, ketika kawasan karst Maros menjadi salah satu basis DI/TII Kahar Muzakkar, kontroversi tentang praktek tradisi lokal sudah hangat, meskipun semua mengakui sebagai unsur budaya leluhur mereka. Munculnya kontrovesi hajatan *mabedda bola* (hajatan naik rumah), *katto boko* (pesta panen), *mappalili* dan beberapa tradisi lainnya karena kalangan Islam modernis menganggap adanya persembahan kurban merupakan indikasi kuat perbuatan syirik. Sementara

mereka yang konservatif yang semakin sedikit jumlah --- terutama kalangan tua --- menganggap hajatan tradisi bermakna *sennung-sennuang*, yakni melakukan kebiasaan leluhur sebagai identitas, pesan dan mengandung warisan pengetahuan lokal. Perbedaan antara kedua kelompok makin tajam karena penelitian terdahulu cenderung hanya menggambarkan praktek dan makna sakral dari tradisi, sementara pesan dan kandungan rasional kearifan lokal belum banyak mendapat perhatian memadai untuk mempertemukan pandangan modernisme dan tradisionalisme Islam. Upaya demikian penting untuk menjembatani perbedaan pandangan dan kepentingan di kawasan karst Maros sedang mengalami transformasi akibat perjumpaan kebudayaan: tradisi dan Islam, timur dan barat, mitos dan sains.

Kepentingan menemukan dan menarasikan konsepsi rasional kearifan lokal Orang karst Maros merupakan usaha tidak mudah. Meskipun demikian, kita masih bisa berharap menemukan ingatan masyarakat (*living memories*) dan tradisi hidup (*living traditions*) yang menembus waktu. Diyakini, perubahan yang terjadi akan tetap membawa substrat kearifan lokal, meskipun berbaju konsepsi modern sekalipun. Sekarang kearifan lokal memang tidak murni secara sempurna sebagaimana kondisi awal di masa lalu, tetapi wujud dasarnya itulah membuat mereka masih bertahan dalam identitas Orang Karst Maros. Substrat dasar dalam baju kebudayaan yang lebih modern akan menggambarkan masih berperannya kearifan lokal pada umumnya dalam menciptakan kedamaian dan kesejahteraan masyarakat karst Maros.

Sekarang orang karst Maros terlihat diperhadapkan dengan dua dimensi nilai: konservasi dan kapitalisme. Nilai konservasi terkait dengan narasi warisan alam dan budaya, sementara nilai kapitalisme berkaitan dengan investasi. Sejak tahun 2000 juga terdapat 37 usaha tambang yang terdaftar, 13 diantaranya berada di kawasan karst Maros (BPCB Sulsel. 2011: 18-19) yang juga menimbulkan perlawanan. Ada usaha Orang karst Maros berhasil mempertahankan kondisi lingkungan, tapi beberapa diantaranya juga gagal sehingga menanggung akibat perubahan lanskap budaya dan menggerus kearifan lokalnya.

Pemberian izin tambang yang hanya mempertimbangkan ukuran makro ekonomi, sering menimbulkan konflik di kawasan karst Maros dalam 15 tahun terakhir. Misalnya, ibu rumah tangga memblokir jalan poros Moncongloe (Maros) –

Makassar memprotes pelaku tambang yang truknya lalu lalang mencemari udara dengan debu, merusak jalan, hingga kecelakaan lalu lintas (Tribun Timur, 1 Juni 2012). Beberapa kasus usaha dan izin tambang di kawasan karst Maros mendapat penolakan dari masyarakat. Masyarakat Rammang-Rammang misalnya, tahun 2013 dengan didukung LSM Lembaga Bumi Mentari yang sejak 2008 aktif melakukan advokasi karst atas aktivitas tambang, melakukan perlawanan terhadap izin dan rencana pembangunan pabrik marmer karena dianggap proyek merusak situs leluhur mereka yang sangat mereka hormati (Kompas.com, 05 April 2013). Tahun 2014, penolakan eksplorasi juga terjadi di Simbang terhadap perusahaan semen asal Cina, *Anhui Conch Cement Ltd* yang sudah punya izin untuk mengolah lahan seluas 514 hektare di Desa Simbang, Kecamatan Simbang dan Desa Toddolimae, Kecamatan Tompobulu. Perusahaan asal Cina tersebut menawarkan harapan kenaikan pendapatan daerah berupa kepemilikan saham 10 persen dan menyerap 2000 tenaga kerja (www.tempo.co, Edisi 17 November 2014). Investasi ini berhasil digagalkan oleh aksi warga bersama LSM.

Konflik di kawasan karst Maros tidak hanya akibat ekspansi industri terhadap sumberdaya alam, tapi juga berkaitan dengan kebijakan pemerintah. Sejak tahun 1992, program konservasi hutan menimbulkan resistensi Orang Karst Maros. Program konservasi lingkungan pada umumnya telah memasukkan banyak lahan warga dalam area hutan konservasi, sehingga banyak menimbulkan keresahan. Mereka tidak jarang melawan karena dipandang sebagai faktor penyebab rusaknya lingkungan hutan. Padahal menurut UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, pasal 2 menggariskan bahwa kearifan lokal menjadi salah satu hal yang harus diperhatikan dalam kegiatan perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup¹⁰.

¹⁰ UU Nomor 37 Tahun 2014 tentang Konservasi Tanah dan Air. UU Nomor 37 Tahun 2014 pasal 2 menyebutkan bahwa penyelenggaraan konservasi tanah dan air berdasarkan pada beberapa asas yaitu: (1) partisipatif; (2) keterpaduan; (3) keseimbangan; (4) keadilan; (5) kemanfaatan; (6) kearifan lokal; serta (7) kelestarian. Lebih lanjut pada pasal 46 disebutkan bahwa masyarakat mempunyai kesempatan yang sama untuk berperan serta dalam penyelenggaraan Konservasi Tanah dan Air yang dilakukan oleh Pemerintah dan/atau Pemerintah Daerah sesuai dengan kewenangannya. Pelaksanaan peran serta masyarakat dilakukan dengan memperhatikan kearifan lokal yang dapat dilakukan dalam penyusunan perencanaan, pendanaan, pengawasan, dan atau pengajuan gugatan perwakilan/kelompok.

Pembuatan patok hutan lindung tahun 1992 oleh Kementerian Kehutanan telah memicu konflik panjang antara masyarakat karst Maros dengan Taman Nasional Bantimurung-Bulusaraung¹¹ hingga sekarang. Indah Novita Dewi mengidentifikasi tiga sumber konflik TN Babul dengan masyarakat, yakni tata batas, rendahnya pendapat masyarakat sekitar taman nasional, dan banyak pihak terlibat dan berkepentingan di kawasan tersebut dengan batas kewenangan yang belum jelas dan tumpang-tindih (Dewi, 2007: 5).

Pada awalnya, penetapan kawasan hutan lindung tanpa negosiasi dan pertimbangan kearifan lokal pemukimnya. Dalam perjalanannya, TN Babul menuai protes ketika meminta warga meninggalkan kampungnya karena masuk dalam kawasan lindung. Masyarakat Dusun Tallasa Desa Samangki (Kecamatan Bantimurung) melakukan protes, tidak mau kampungnya dimasukkan kawasan Taman Nasional, karena mereka punya bukti kepemilikan, berupa rinci, sertifikat, dan pajak (Tempo.co, 8/12/2010). Selain itu, dusun Tallasa juga menurut penduduk memiliki fasilitas sekolah, masjid, dan pasar. Keberatan mereka sudah disampaikan ke Taman Nasional Babul dan DPRD Kabupaten Maros. Taman Nasional menawarkan solusi zona khusus dengan kewenangan pengelolaan terbatas bagi masyarakat. Kisah hilangnya kampung Abbo Kampung Abbo dan Baratedong kelurahan Leang-Leang merupakan contoh dampak program konservasi terhadap komunitas orang karst Maros yang sudah menghuni kawasan hutan secara turun-temurun. Berbagai peristiwa tersebut melahirkan kesadaran masyarakat bahwa mereka menghadapi kenyataan ketidakseimbangan berfikir dalam pengelolaan konflik sosial, seperti tindakan represi aparat dan kebijakan yang cenderung mekanistik. Oleh karena itu pasca reformasi, muncul kesadaran banyak pihak akan pentingnya menggunakan pendekatan kultural, dimulai dengan mengenali kearifan lokal sebagai bahan baku model dan solusi alternatif.

Dalam konteks penelitian ini, berbagai bentuk kearifan lokal serta kisah-kisah perlawanan Orang karst Maros dalam kontestasi dan konflik dengan pemangku

¹¹ Menurut Undang-Undang No. 5 Tahun 1990, Taman Nasional sebagai salah satu Kawasan pelestarian alam mempunyai fungsi perlindungan sistem penyangga kehidupan, pengawetan keanekaragaman hayati tumbuhan dan satwa, serta pemanfaatan sumberdaya hayati dan ekosistemnya secara lestari. Taman nasional dapat dimanfaatkan untuk kepentingan penelitian, ilmu pengetahuan, pendidikan, menunjang budidaya, budaya dan wisata alam.

kepentingan yang memiliki habitus dan modal kuat (*powerfull*) akan diungkap. Selemah-lemahnya orang karst Maros, mereka punya keyakinan akan kebenaran kelompok berlandaskan kearifan lokal. Bagi kelompok yang masih efektif kearifan lokalnya tentu akan berjuang dan mengembangkan narasi perlawanan. Bagi orang karst Maros, konflik yang terjadi telah menjadi ujian bagi kearifan lokal mereka. Kearifan lokal diuji, sejauhmana mampu efektif menyeleksi, mengintegrasikan dan menyejahterakan kelompoknya, sekaligus dapat terus hadir dan adaptif dalam lingkungan modern yang terus berubah.

1.2. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang penelitian di atas, maka permasalahan dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana perspektif kearifan lokal Orang Karst Maros yang menggambarkan hubungan dengan ekosistem lingkungannya?
2. Mengapa terjadi konflik kepentingan di kawasan karst Maros dan apa dampaknya terhadap kearifan lokal dalam dua dasawarsa terakhir?

1.3. Tujuan Penelitian

Isu sentral penelitian ini berkaitan dengan sketsa kultural Orang Karst di Kabupaten Maros, dengan fokus utama kearifan lokal dan etno-histori konflik yang terkait sebagaimana terlukis dari motif dan narasi perlawanannya. Penelitian ini bukan hanya bertujuan untuk menambah khazanah pengetahuan yang sudah ada mengenai kebudayaan orang karst, tetapi juga menguji asumsi bahwa di dalam tubuh konsepsi mitos-magis terdapat pesan dan narasi rasional (intelektual) dengan dua tujuan pokok kearifan lokal: (1) menyelaraskan dan (2) mensejahterakan. Konflik selain berdampak buruk bagi kearifan lokal, juga menjadi proses adaptif dan reproduksi kearifan lokal sehingga terus mampu hadir dan adaptif dengan perkembangan zaman. Karena tidak ada kearifan lokal murni sama dengan konsepsi awalnya di masa lalu; kearifan lokal itu dinamis, karena mengandung potensi untuk menseleksi nilai-nilai baru melalui akulturasi yang dicerap dari agama dan ilmu pengetahuan. Pada dasarnya penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menggambarkan perspektif kearifan lokal Orang Karst Maros yang menggambarkan hubungan dengan ekosistem lingkungannya sebagaimana dipraktekkan atau tersisa dalam memori mereka, meliputi nilai-nilai, pandangan, pengetahuan, sikap, ritus dan perilaku beserta transformasi kulturalnya.
2. Menggambarkan etnohistori konflik kepentingan yang terjadi atau pernah terjadi di kawasan karst Maros dan dampaknya terhadap kearifan lokal dalam dua dasawarsa terakhir.

1.4 Kegunaan Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan tujuannya, penelitian ini akan dapat memberi manfaat teoritis dan dan manfaat praktis.

1.4.1 Manfaat Teoritis

Penemuan penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi memperkaya gambaran ilmiah tentang kearifan lokal, dan memberi pemahaman mengenai mitos-magis dalam kebudayaan pada umumnya berdasarkan data-data dari obyek yang dikaji di kawasan karst Maros. Penelitian ini juga memberi gambaran konflik yang dihadapi Orang karst dalam dua dasa warsa terakhir serta dampaknya terhadap kearifan lokal yang dapat membantu memahami secara akademis motif dan narasi komunitas lokal pada peristiwa sejenis di masa akan datang. Dengan demikian, hasil penelitian dapat dipakai dalam memahami fenomena kearifan lokal dan konflik pada umumnya untuk memperkaya bahan akademis dalam pendekatan dan teori antropologi atau ilmu-ilmu serumpun di masa mendatang.

1.4.2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan berguna memberikan informasi kepada para birokrat dan pekerja sosial tentang nilai-nilai, pandangan dan makna praktek kultural yang dapat dimanfaatkan dalam merancang proyek pembangunan yang berbasis masyarakat. Penelitian ini juga dapat menjadi

sumber bahan gambaran kepada pihak swasta masalah dan unsur-unsur dukungan program yang tepat dan pendekatan yang efektif dalam pengembangan CSR (*Corporate Social Responsibility*).

Gambaran kearifan lokal Orang karst Maros dapat menjadi bahan pelajaran bagi pelaku pembangunan dan industri konsepsi orang lokal tentang tanah dan hak ruang untuk meminimalkan resiko sosial karena pilihan dan kebijakan yang keliru. Tentu penelitian ini dapat jadi sumber gambaran yang dapat memotivasi meningkatnya nilai tanggung jawab berbagai *stakeholders* terhadap upaya keberlanjutan kearifan lokal dan lanskap fisik karst Maros. Jadi pada dasarnya, data etnografi Orang karst Maros ini dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan merumuskan konsep dan model kebijakan pengembangan program oleh pemerintah dan LSM dalam merumuskan strategi dan menakar resiko konflik dalam masyarakat post-tradisional. Lukisan ini juga dapat memberi gambaran merumuskan kebijakan dan program yang berhubungan dengan penelitian, pengembangan dan pemanfaatan lanskap karst yang sesuai dengan alam berfikir orang lokal. Di sektor kebudayaan, hasil penelitian ini dapat didayagunakan sebagai bahan dalam usaha penguatan identitas, pemajuan kebudayaan, dan rujukan pengembangan produk pariwisata kerakyatan berkelanjutan.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

Kearifan lokal merupakan merupakan isu yang semakin penting sejak lebih tiga dasawarsa terakhir. Tentu saja, kearifan lokal orang karst¹ dalam menghadapi pengaruh sains modern dan ideologi pembangunan bukanlah penelitian baru. Banyak proseding ilmiah, artikel, hingga buku yang membahas tema ini. Bahkan, berbagai ahli berulang kali mengkaji tema kearifan lokal, terutama mencari resolusi konflik dan membela hak-hak masyarakat adat. Yang paling menarik adalah keyakinan Bertrand Russel (1992: 1-18) tentang keberhasilan sains modern merontokkan tradisi mulai dipertanyakan keampuhannya dalam menjawab semua persoalan kehidupan umat manusia sehingga membuat orang berpaling lagi ke potensi kearifan lokal. Bagian ini ditujukan sebagai tinjauan hasil penelitian terdahulu, hakikat, perspektif, dan kerangka teoritis yang akan digunakan membangun sketsa kearifan lokal dan konflik yang terkait di lokasi penelitian.

2.1 Tinjauan Hasil Penelitian

Penelitian tentang Kawasan karst di Indonesia sudah banyak dilakukan, tetapi masih kurang yang menyentuh aspek kebudayaan² orang-orang karst, terutama cara pandang mereka terhadap lanskap lingkungannya (*world view*). Di Kawasan karst Maros, Yusran pada tahun 2005 melakukan dua riset terkait konflik lahan kemiri. Yusran mengemukakan bahwa lahan kemiri yang menjadi bukti kesuksesan hutan rakyat dalam periode tahun 1960-1980 harus segera dipastikan statusnya; ketidakpastian status lahan dapat menghilangkan manfaat ekonomi dan konservasi lingkungan (Yusran 2005: 1-3). Berbeda dengan Yusran yang melihat sisi resolusi konflik hutan kemiri, Muspida (2008: 221-233) meneliti kearifan lokal pengelolaan hutan kemiri sebagai proses persiapan hingga penjualan hasil. Dalam studi literatur,

¹ Dalam penelitian ini yang dimaksud orang karst adalah orang-orang yang bermukim secara permanen dalam suatu komunitas pemukiman dan memiliki hubungan dengan lingkungan karst, baik secara hitoris maupun sosio-kultural dalam kehidupan sehari-hari.

² Menurut Poespowardojo (1986: 32), kebudayaan dapat diartikan sebagai seluruh usaha dan hasil usaha manusia dan masyarakat untuk mencukupi segala kebutuhan serta hasratnya untuk memperbaiki nasib hidupnya. Jadi pada hakekatnya, kebudayaan adalah manifestasi kehidupan masyarakat itu sendiri dan proses perkembangannya.

tema penelitian tentang Orang Karst Maros cenderung terkait dengan pelaksanaan ritus-ritus tertentu, pemberdayaan, dan resolusi konflik sumberdaya karst dan *heritage*. Penelitian tentang Orang karst Maros masih belum menyentuh aspek kearifan lokal sebagai *world-view* dalam suatu fenomena dunia yang sedang berubah cepat. Kalau pun kearifan lokal disentuh cenderung sebagai latar dan sekedar saja sebagai tambahan deskripsi dan narasi. Padahal Orang karst Maros dan kearifan lokalnya merupakan kesatuan tak terpisahkan, terutama menghadapi desakan modernisasi yang dibaratkan Giddens (1990) “*Juggernaut*” atau “Panser Raksasa” yang lepas kendali.

Penelitian antropologi terhadap orang-orang karst Maros masih sangat sedikit dibandingkan studi lingkungan, biologi, arkeologi, geologis, sejarah, dan pariwisata. Sejauh ini beberapa kajian kebijakan publik cenderung menggunakan pandangan normatif arkeologi (Permana, 2014: 21) dan pendekatan struktural-fungsional (Nasruddin, et.al., 2009) atau juga pendekatan historis dan atau studi kasus sebagai isu pokok sebagaimana dilakukan oleh Tim Bambang Sulistyanto (2016); serta Syafruddin tentang implementasi *Community Based Tourism Concept* (2018). Dalam perspektif kontemporer, belum banyak yang bisa diketahui secara akademik tentang kearifan lokal dan identitas orang-orang yang mendiami kawasan karst Maros. Pada saat ini orang lebih mudah membayangkan eksotisme karst Maros daripada sketsa kearifan lokalnya. Secara antropologis, kearifan lokal Orang Karst Maros belum banyak ditulis untuk memahami pandangan dan nilai-nilai yang dibentuk atau dibangun pengalaman historis mereka, konstruksi identitas serta kondisi dampak pengaruh luar (modernisasi) sekarang.

Orang-orang yang menghuni kawasan karst Maros menyebut dirinya sebagai *Tu Maru'* atau *Tu Marusu'* (=Orang Maros). Sumber-sumber tertua menempatkan kawasan ini hanya sebagai bagian tepi kisah kebesaran Kerajaan Makassar. *Marusu'* dari kisah klasik *La Galigo* dan *lontara* memang juga disebutkan sepintas, sebagaimana diungkapkan oleh Christian Pelras sebagai bagian wilayah taklukan dan bawahan Kerajaan Luwu abad ke-16 (2006: 59; 124). Lalu Maros menjadi sekutu Tallo sekitar tahun 1535 (Pelras, 2006: 136). Dalam beberapa waktu bala tentara Bone juga pernah menganeksasi “wilayah utara” Makassar di sekitar Maros tahun 1812 (Pelras, 2006: 324). Hasil penelitian Pelras hanya memberi dasar

memahami sepintas sebab ruang budaya *Tu Marusu'* menjadi arsiran (*melting-pot*) pertemuan dua geo-kultur Bugis dan Makassar. Pertemuan dua geo-kultur Bugis dan Makassar ini tercermin dengan jelas dalam penggunaan bahasa mereka yang pada umumnya *bilingual*.

Naturalis Alfred Russel Wallace³ – pencetus teori seleksi alam – juga menulis catatan dan deskripsi menarik tentang lingkungan geografis, kehidupan dan kegiatan sehari-hari *Tu Marusu'* ketika mengunjungi Maros dari bulan Juli—November 1857 selama kurang lebih lima bulan dalam penelitiannya (Wallace, 2015: 352-370). Dari catatan Wallace kita dapat meringkas gambaran sosial-budaya Maros bahwa penduduk merupakan petani tadah hujan; membajak sawah ketika musim hujan mulai, dan selama lima bulan padi akan dipotong, sehingga jerami kering dan berdebu menutupi desa-desa. Setiap jengkal tanah datar dibersihkan penduduk dengan membakar rumput ilalangnya dan dimanfaatkan sebagai sawah, sementara di lereng yang lebih rendah dari banyak bukit ditanami tembakau dan sayuran.

Menurut Wallace (2015), perkampungan *Tu Marusu'* dalam lembah cukup panas, terdiri dari hanya himpunan kecil penduduk dengan beberapa rumah berbahan bambu dan jerami rumput. Beberapa pohon palem (*Arenga saccharifera*) yang tumbuh di sekitar rumah *Tu Marusu* menjadi sumber bahan mereka membuat gula dan tuak. Ketika musim kemarau, semua sungai-sungai mengering, dan di mana saja hampir tak terlihat setetes air atau bahkan satu tempat yang lembab. Satu-satunya sumber air Wallace saat itu, diperoleh dari suatu lubang yang dalam di kaki bukit. Meskipun demikian, Wallace melihat penduduk menikmati kehidupan pedesaan dengan bergantung hampir sepenuhnya pada senjata berburu dan anjing untuk memenuhi sumber makanannya. Kenikmatan hidup juga karena tersediannya sumber makanan melimpah dari hutan. Kisah yang penting dan juga relevan dengan penelitian ini terkait kunjungan Wallace ke suatu air terjun Maros (Bantimurung) pada bulan September 1857 yang ia sebutkan sebagai obyek sangat indah yang sudah sering dikunjungi oleh wisatawan. Setiap hari perempuan dan anak serta laki-laki datang ke tempat itu membawa beban gula aren (dengan nilai yang sangat kecil)

³ Selain Alfred Russel Wallace (1869), sejak awal abad ke-20 Masehi beberapa ilmuwan lain telah kepicut menyambangi, meneliti menulis Karst Maros, seperti Ida Pfeiffer, H.W. Bosman, serta Paul dan Fritz Sarasin.

melewati jalan sangat terjal dan melelahkan. Sayang sekali Wallace sebagai Naturalis, tidak punya waktu memadai mendeskripsikan kaitan ritus dengan fauna domestikasi, seperti kerbau dan ayam. Padahal, kerbau dan ayam memiliki kedudukan penting dalam kebudayaan suku-suku di Nusantara pada umumnya (Ardana, 1986; Adams, 2006; Mahmud, 2008; Nurhalimah, 2018; dan Bararuallo, 2010).

2.1.1 Ritus, Mitos, dan Kultus

Ritus dan mitos merupakan bagian penting dalam kehidupan komunitas tradisional yang sulit didekati dengan analisis logis semata-mata (Cassirer, 1990: 109). Penelitian tentang ritus terkait siklus kehidupan, diantaranya Adams (2006) dan Permana (2015). Dalam banyak kajian ritus, tradisi dipandang dari sisi supranaturalnya saja. Bingkai supranatural itu disebabkan ritus tradisional selalu mengandung mitos dan tabu. Padahal menurut Cassirer (1990: 120), semua motif dasar pada mitos adalah proyeksi dari kehidupan sosial manusia.

Sejak masa megalitik, kepulauan Nusantara menjadi pusat kultus kerbau. Kerbau merupakan binatang kurban bernilai tinggi dalam ritus tertentu dan dipandang sebagai sumber kekuatan magis yang berhubungan dengan leluhur sebagai kendaraan arwah (Ardana, 1986: 77). Kerbau dalam masyarakat Nusantara dipandang sebagai binatang suci, simbol bumi dalam konsep sistem dualisme (*bipartite system*)⁴. Kerbau sebagai kurban digunakan dalam berkaitan upacara kemakmuran dan kesuburan yang tradisinya masih banyak diwariskan hingga sekarang, seperti ritus *pakalem* dan *titimamah* di Bali (Ardana, 1986: 77), ritus kematian *Rambu Solok* di Toraja (Adams, 2006; Mahmud, 2008: 167-169) dan *mappalili* atau *Appalili* di Maros (Nurhalimah, 2018). Sampai sekarang, kerbau sebagai binatang simbolis bagi Orang Karst Maros belum cukup memadai diungkap oleh antropolog atau ilmuwan humaniora terdahulu. Nurhalimah hanya mendeskripsikan *mappalili* dari aspek proses ritus dan maknanya.

⁴ Sistem dualisme (*bipartite system*) membagi jagat raya dalam dua kategori, yakni dunia atas dan dunia bawah; unsur laki-laki dan perempuan. Van der Hoop (1949: 130-137) memasukkan kerbau dalam sistem dualisme dalam kelompok bumi, air, dan sebagainya. Sama dengan Van der Hoop, I Gusti Ardana menemukan bahwa dalam ritus *titimamah*, turunnya Tuhan ke bumi dengan perantaraan menginjak kepala kerbau sebagai simbol bumi (Ardana, 1986: 77).

Selain kerbau, kebudayaan masyarakat Nusantara juga dekat dengan ayam. Ayam merupakan binatang istimewa dalam banyak kaitan peristiwa kebudayaan. Sabung ayam di Bali yang disebut *Tajen* misalnya, adu ayam di Toraja (*sisaung*) atau kurban (*maccera*) dalam tradisi Bugis-Makassar, bahkan kisah heroik penguasa. Di Toraja juga dikenal *silondongani*, yakni tradisi sabung ayam untuk menyelesaikan persoalan apa saja yang sulit diselesaikan sendiri oleh pihak yang berperkara (Bararuallo, 2010: 127).

Ayam bukan saja terkait hiburan, melainkan juga kehidupan sosial, budaya dan politik lokal. Gilbert Hamonic (2008: 19-20) bahkan menyebut kebudayaan Bugis dan Makassar memiliki banyak kisah yang terkait dengan mitologi ayam (*manuk* atau *jangan*) sebagai simbol keberanian dan kepahlawanan. Bahkan Sultan Hasanuddin (Raja Gowa XVI) karena keberaniannya, diberi Belanda gelar "*De haantjes van het Oosten*", ayam jantan dari Timur (Sagimun, 1992: xiv). Keistimewaan ayam dalam konteks kearifan lokal menarik diungkap untuk menambah khazanah pengetahuan tentang pandangan orang karts Maros.

2.1.2 Kosmologi: Makna Gunung dan Leluhur

Deskripsi dari penelitian Wallace (1869) --- ilimuan yang mengembangkan teori seleksi alam -- cukup menarik, namun masih kurang mengungkapkan kearifan lokal dan makna-makna dari sketsa kehidupan dan konsepsi alam pikiran *Tu Marusu*'. Dalam masyarakat timur misalnya, sejak masa perundagian terdapat kepercayaan terhadap gunung. Masa perundagian di Nusantara, gunung dianggap alam keabadian arwah, sehingga dipandang alam suci dan menjadi pusat orientasi (Rohaedi, 1986: 73-76). Kepercayaan tentang gunung hampir merata bagi suku-suku di Nusantara hingga Papua. Orang-orang Sentani misalnya, membagi zona lingkungannya menjadi tiga dengan puncak Gunung Dofonso sebagai area sakral tempat bersemayam leluhur yang dijaga ular; lapisan kedua lereng perbukitan dofonso sebagai batas jangkauan manusia; dan lapisan ketiga dunia tempat manusia hidup (Hijang, 2018: 63-64). Biasanya masyarakat lokal membuat tiruan gunung sebagai alam suci dengan susunan bertingkat-tingkat atau berbentuk segi tiga disertai medium ritus. Konsepsi gunung seperti ini belum diungkapkan dalam konteks

kearifan lokal Orang Karst Maros ditengah ancaman konflik sumberdaya dan harapan konservasi sebagai geopark.

Gunung sebagai orientasi suci, menjadi salah satu sebab perlawanan Masyarakat Sedulur Sikep (Kabupaten Pati), terhadap kebijakan Pembangunan Semen Gresik Di Sukolilo Pati. Mereka melawan karena kesadaran simbolik dengan penanda situs. Bagi mereka pegunungan Kendeng memiliki ikatan kesadaran simbolik dengan penanda situs-situs yang menarasikan tokoh pewayangan Watu Payung dan Dewi Kunti serta dipandang “amanah” dari Sunan Muria melestarikannya (Subarkah & Anggit Wicaksono, 2018:179-180). Simbolisasi gunung sebagai kearifan lokal orang Karst Maros sejauh penelusuran literatur belum ditemukan deskripsi mengenai hal itu, padahal di banyak perbukitan karst terdapat medium ritual yang mereka namakan *saukang*.

Dari deskripsi Wallace (1869), kita mendapat informasi dasar untuk mengeksplorasi lebih banyak unsur kebudayaan karst *Tu Marusu'* secara mendalam, terutama kearifan lokal dalam memandang dan beradaptasi dengan lingkungannya. Wallace sebagai naturalis memang kurang mengeksplorasi konsepsi lanskap dan kisah-kisah dari peristiwa penting kebudayaan kawasan karst yang dihuni *Tu Marusu'* karena ia fokus pada tujuan utamanya, yakni mencari dan menemukan organisme endemik wilayah tropis Sulawesi yang belum tercatat satupun dalam katalog *British Museum*.

2.1.3 Cap Tangan Purba dan Tradisi Cap Tangan

Sisi lain dari kebudayaan orang-orang karst di Maros selanjutnya kita dapatkan dari hasil penelitian yang dilakukan oleh naturalis berkebangsaan Swiss, Paul Benedict Sarasin dan Fritz Sarasin tahun 1902. Hasil penelitian Sarasin bersaudara terbit dalam dua jilid buku berjudul “*Reisen in Celebes*” (1905) menggambarkan pertemuannya dengan pribumi, mereka sebut *Toala* (=Orang Hutan) di kawasan karst Maros, dekat perbatasan wilayah Bugis dan Makassar, beberapa mil dari jalan kasar berbatu yang diinformasikan Wallace (1869) sebelumnya. Orang *Toala* ditemukan Sarasin masih hidup di hutan dan sebagian lagi mendiami gua-gua. Perjumpaan itu lantas menarik minat keduanya mengeksplorasi lebih jauh kebudayaan *Toala* di dalam gua-gua karst. Penelitian Sarasin akhirnya menemukan

dari situs Gua Cakondo, Ululeba dan Balisao bukti kehidupan peninggalan kebudayaan *Toala*, berupa alat-alat serpih-bilah, alat tulang, mata panah bergerigi. Hasil penelitian Paul dan Fritz Sarasin ini telah menarik minat peneliti-peneliti lain untuk turut meneliti gua-gua di kawasan Maros hingga saat ini. Peneliti datang bukan sekedar mencari asal-usul orang-orang penghuni gua Maros, tetapi mencari jejak kebudayaan dan manusia yang mereka sebut *Celebes Man* yang mungkin membawa akar kebudayaan *Tu Marusu*’ sekarang.

Penelitian selanjutnya di Maros dilakukan oleh P. V. van Stein Callenfels, H.R van Heekeren, Willems dan McCarthy antara tahun 1930-1940. C.H.M Heeren-Palm yang melakukan penelitian selanjutnya menemukan seni purba pertama kali pada tahun 1950 di situs Leang PattaE. Di Leang PattaE ditemukan cap-cap tangan merah dan lukisan seekor babi rusa dalam sketsa melompat dengan panah di jantungnya (Soejono, 1984). Lukisan temuan Heeren-Palm tersebut bermakna pengharapan pada hasil buruan yang sejalan dengan kisah Wallace yang melihat penduduk menikmati kehidupan pedesaan dengan bergantung hampir sepenuhnya pada senjata berburu dan anjing untuk memenuhi sumber makanannya (Wallace, 2015: 356). Penelitian lainnya dilakukan oleh van Heekeren di Leang Burung, C.J.H Franssen di Leang Jarie (Poesponegoro dan Notosusanto 2008); tim penelitian Indonesia—Australia dipimpin R.P. Soejono dan D.J. Mulvaney tahun 1969 (Soejono 1984); I.C. Glover pada tahun 1973 dan 1975 di Ulu Leang dan Leang Burung 2. (Glover 1981; Soejono 1984; Forestier 2007); Harun Kadir (1985); Mike Morwood (2007). Terakhir, penelitian Maxime Aubert dari Universitas Wollongong (Australia) bekerjasama dengan arkeolog Indonesia melakukan penelitian di Leang Timpuseng, tahun 2014. Penelitian dengan metode baru (*uranium series dating*) tersebut menjadi perhatian dunia karena menemukan bahwa lukisan dinding Gua Timpuseng (Maros) berusia sekitar 40.000 tahun yang lalu, melampaui usia lukisan tertua di Eropa (Aubert et al., 2014).

Penelitian dengan pendekatan etnoarkeologi tentang lukisan cap tangan Gua-gua Maros-Pangkep dilakukan oleh R. Cecep Eka Permana dan kawan-kawan (Permana, 2014: 149-202; Permana, 2015: 125-154). Ia mencoba mengungkap makna lukisan tangan lewat pendekatan etnografi. Dari penelitian tersebut, tampak bahwa ritus cap tangan berhubungan dengan tolak bala. Hasil penelitian yang

memperkuat dugaan bahwa lukisan cap tangan pada dinding gua prasejarah terkait dengan mitos-magis. Semua penelitian terkait, tampak terhenti pada isu mitis, dan belum mencoba menggali aspek pesan pengetahuan dari sebuah ritus yang mungkin memiliki dasar-dasar rasional. Oleh karena itu penelitian masih diperlukan untuk mendalami aspek lain dari makna kearifan lokal cap tangan dalam tradisi *mabbedda bola* Orang karst Maros.

2.1.4 Konflik di Kawasan Karst Maros

Hasil-hasil penelitian di kawasan karst Maros sudah sangat banyak dan berkelanjutan, sekarang ini penting dibarengi dengan penelitian antropologis tentang sketsa kebudayaan kontemporer *Tu Marusu'*. Karena penelitian dengan pendekatan pengelolaan sumberdaya budaya (*cultural resource management*) selama satu dasawarsa di Maros, pada umumnya berangkat dari perspektif formal dan developmentalis. Penelitian Supriadi (2008) misalnya, mencoba mengkaji pemanfaatan gua-gua karst Maros dengan menggunakan metode observasi dengan kerangka kerja pengelolaan sumberdaya budaya (*cultural resource management*). Berdasarkan penelitiannya, Supriadi menyimpulkan bahwa belum ada kesamaan persepsi diantara *stakeholder* dalam visi dan pemanfaatan dalam kerangka *cultural resource management*, sebagai dampak dari tidak adanya koordinasi (Supriadi, 2008). Hasil penelitian Supriadi memang telah memberi sumbangsih dalam konteks hubungan formal kelembagaan, tetapi belum menyentuh energi kebudayaan *Tumarusu'* untuk mendorong penguatan pandangan masyarakat lokal dalam ekosistem karst secara holistik sebagai *heritage*. Penelitian Supriadi juga belum menggali secara mendalam berbagai konflik-konflik yang terjadi di kawasan karst Maros.

Penelitian Abd. Kadir W dan tim (2008) memberi gambaran konflik secara lebih nyata (manifest). Dengan pendekatan *studi kasus* penelitian ini memberi perspektif dasar pemetaan penyebab konflik antara Taman Nasional Babul dengan masyarakat. Dengan metode observasi, wawancara dan FGD (*focus group discussion*), disimpulkan bahwa konflik terjadi antara Taman Nasional Babul dengan masyarakat berakar dari lima sebab:

- 1) Adanya polarisasi, ketidakpercayaan dan permusuhan diantara kelompok yang berbeda dalam suatu masyarakat;
- 2) Posisi-posisi yang seimbang dan perbedaan pandangan oleh pihak-pihak yang berkonflik;
- 3) Kebutuhan dasar manusia yang tidak terpenuhi atau terhalangi;
- 4) Identitas yang terancam yang sering berakar pada penderitaan di masa lalu yang tidak terselesaikan;
- 5) Ketidaksetaraan dan ketidakadilan yang muncul sebagai masalah sosial, ekonomi, dan budaya

Selain meneliti konflik TN Babul dan masyarakat, Abdul Kadir dan tim (2013) juga meneliti aspek kepentingan dan *stakeholder* dalam pengelolaan TN Babul di Maros. Hasil analisisnya menunjukkan bahwa cukup banyak *stakeholders* yang bisa memberi pengaruh positif dan negatif dalam pengelolaan Taman Nasional Bantimurung-Bulusaraung. *Stakeholders* primer yang memiliki kepentingan langsung dengan sumberdaya, terdiri dari Balai TN Babul, Masyarakat sekitar TN Babul, PDAM Maros, Disparbud Maros, Lembaga Pengelola Air Desa. Sedangkan stakeholder sekunder yang memiliki minat/kepentingan secara tidak langsung, atau pihak yang tergantung pada sebagian kekayaan atau bisnis yang dihasilkan oleh sumberdaya, terdiri dari: Dishutbun Maros, Dinas Pertanian Maros, Pemerintah desa dan kecamatan, BP2KP Maros, BPN Maros, PNPM Mandiri, LSM, dan Perguruan Tinggi dan lembaga penelitian. Para *stakeholder* mengakomodir kepentingan masyarakat sesuai fungsinya, berupa: fungsi kontrol, bantuan fisik, bantuan teknis, dan dukungan penelitian. Kepentingan *stakeholder* dalam pengelolaan TN Babul terdiri dari kepentingan untuk menjaga kelestarian kawasan, memperoleh manfaat atas keberadaan Taman Nasional seperti pemanfaatan jasa air untuk kebutuhan sehari-hari, wisata, serta sebagai lahan perkebunan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. (Kadir, dkk., 2013: 11-21).

Hasil penelitian Abdul Kadir (2008) memberi topik-topik menarik dan penting untuk dieksplorasi lebih lanjut dengan *pendekatan etnografi dan naratif* dalam penelitian antropologi yang akan dilakukan kemudian. Topik-topik isu terkait dengan polarisasi dan kontestasi; pandangan dan nilai-nilai masyarakat; tidak terpenuhinya kebutuhan dasar; identitas *Tu Marusu*; serta ketidaksetaraan dan

ketidakadilan. Selain dalam kasus konflik antara TN Babul dan masyarakat, sekarang juga sering terjadi konflik budaya, tambang dan pariwisata.

Dalam pendekatan *Cultural Resources Management*, Muhammad Nur (2009) meneliti dan menulis kasus ancaman cagar budaya tentang “Pelestarian Kompleks Gua Leang-Leang, Kabupaten Maros, Sulawesi Selatan” (2009). Muhammad Nur menemukan bahwa kawasan Leang-Leang memiliki banyak faktor ancaman. Meskipun telah dilakukan proteksi oleh lembaga Negara, tetapi belum mampu mengantisipasi ancaman yang ada. Dalam penelitian ini Nur berupaya melakukan evaluasi untuk merumuskan model manajemen pelestarian. Ia berkesimpulan bahwa model pelestarian perlu melibatkan masyarakat dalam keseluruhan tahapan manajemen: BP3 Makassar dan masyarakat Leang-leang diposisikan sebagai pelaksana langsung kegiatan pelestarian yang dibantu oleh akademisi. Peran akademisi hanya berperan sebagai konsultan. Muatan manajemen pelestarian ini adalah program pelestarian prioritas yaitu pendistribusian ulang juru pelihara, pembekalan materi pelestarian bagi juru pelihara, dan konsultasi publik. Untuk menjaga keberlanjutan manajemen pelestarian di Kompleks Gua Leang-leang, diusulkan dua format isian sebagai alat untuk mengevaluasi kemajuan dan kemunduran manajemen pelestarian setiap tahun.

Penelitian dengan pendekatan manajemen sumber daya budaya (*cultural research management*) yang lebih luas dilakukan oleh Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Studi manajemen sumber daya budaya (*cultural research management*) tersebut dilakukan tahun 2012, 2013, dan tahun 2016. Tahun 2012 tim Pusat Penelitian Arkeologi Nasional memetakan potensi sumber daya budaya kawasan karst Maros, tetapi hanya dari aspek peninggalan situs (arkeologi) dan belum menyentuh aspek cultural masyarakat karst setempat. Pada tahun 2013, penelitian lanjutan yang dilakukan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional melakukan penelitian untuk mengidentifikasi konflik di kawasan Kaarst Maros-Pangkep.

Pada tahun 2016, seiring dengan meningkatnya konflik kepentingan di kawasan Karst Maros-Pangkep, tim Pusat Penelitian Arkeologi Nasional melakukan penelitian “Resolusi Konflik Warisan Budaya Kabupaten Maros dan Pangkep, Sulawesi Selatan. Secara akademis penelitian ini bertujuan merumuskan resolusi konflik di Kawasan Situs Maros-Pangkep Sulawesi Selatan; sedangkan secara

praktis, bertujuan membantu pemerintah dalam menyelenggarakan kebijakan dalam pengelolaan warisan budaya Situs Maros-Pangkep. Secara metodologis, penelitian yang bersifat deskriptif-eksplanatif ini mencoba menilai orientasi kebijakan dan mencoba membangun model *problem solving* (pemecahan masalah). Penelitian ini menemukan bahwa konflik pemanfaatan warisan budaya kawasan Situs Maros-Pangkep merupakan perpaduan antara beberapa isu lama yang masih berlanjut dan isu baru yang muncul sebagai akibat dari gerakan reformasi. Benturan kepentingan antara pelestarian dengan kebutuhan dasar benuansa ekonomik (penambangan) inilah akhirnya menyebabkan konflik antara masyarakat dengan pemerintah yang hingga sekarang belum terpecahkan. (Sulistyanto, dkk., 2016).

Penelitian Tim Pusat Penelitian Arkeologi Nasional tahun 2016, berdasarkan latar belakang kemunculan konflik di kawasan karst Maros, mengajukan empat strategi pendekatan resolusi konflik. **Pertama**, pendekatan kebijakan publik, yakni konsep pengelolaan warisan budaya di masa depan harus didasarkan pada semangat untuk kepentingan masyarakat. **Kedua**, pendekatan sosial kultural, yakni pembinaan yang bersifat persuasif, dengan menggunakan nilai-nilai budaya setempat (kekeluargaan) guna menghentikan eksploitasi pertambangan dan eksploitasi warisan budaya. **Ketiga**, pendekatan yuridis. **Keempat**, pendekatan pemberdayaan masyarakat, yakni menekankan pada kepedulian masyarakat lokal untuk ikut terlibat secara aktif dan positif dalam pengelolaan warisan budaya kawasan Situs Maros-Pangkep, dengan cara memberdayakan kemampuan mereka. (Sulistyanto, et.al. 2016: 165-167).

Terakhir, R. Cecep Eka Permana dan tim (Permana dkk., 2019) melakukan penelitian tentang preservasi dan konservasi gambar cadas di Kawasan Karst Maros-Pangkep. Mereka menemukan bahwa potensi perusak gambar cadas bakteri dan kapang yang sudah ada dan menetap dalam habitat lukisan, sehingga dalam keadaan relatif konstan juga tetap menuju ke arah penurunan kualitas (pasti rusak), tanpa agen asing sekalipun. Agen makhluk asing, terdiri dari debu, angin, dan manusia. Debu adalah makanan enak bakteri dan kapang, sedangkan angin adalah media pembawa debu yang berisi makhluk asing dari luar gua. Manusia adalah perusak paling potensial, karena: (1) membawa *carbon* melalui pernapasan; (2) menyuplai garam dari keringat; (3) mengeluarkan sel kulit mati setiap saat; (4) menyumbang banyak

partikel organik dari luar yang menempel pada kulit dan rambut. Penelitian ini menawarkan untuk (1) merekayasa gua agar tanah dalam ruangnya tidak naik ke dinding dan menurunkan intensitas angin yang menerobos masuk; (2) merekayasa kebersihan udara; dan (3) merekayasa ketiadaan manusia masuk ke dalam gua. Faktor rekayasa terakhir merupakan isu yang paling sulit.

Semua studi di kawasan ekosistem karst Maros sebelumnya menggunakan pendekatan studi kasus dengan teknik *purposive sampling* berfokus pada pelestarian warisan budaya dan hutan (*conservation*) serta resolusi konflik. Studi-studi yang pernah dilakukan merupakan upaya evaluasi dan restrospeksi kebijakan dari sektor kehutanan, arkeologis dan sosiologis untuk menyodorkan solusi yang sifatnya *win-win solution*. Studi-studi terdahulu tentang konflik di kawasan karst Maros kurang mendalami aspek kebermaknaan sosial (*social significance*), karena cenderung sektoral; memperhatikan data geomorfologis, geologis, arkeologis dan sosiologis. Aspek kearifan lokal sedikit sekali disentuh, hanya terkait dengan upacara dan tari-tarian adat, tanpa mengungkap lebih dalam makna dibalik simbol dan perilaku masyarakat karst tersebut. Hasil studi-studi terdahulu cenderung menyodorkan apa yang paling baik dari perspektif manajemen, tetapi belum mengungkap dasar-dasar pengetahuan dan nilai-nilai fundamental yang berakar dari kearifan lokal Orang Karst Maros. Disinilah peran studi antropologis dengan pendekatan etnografi dan naratif menjadi penting dilakukan dalam konteks kearifan lokal Orang Karst Maros.

Penelitian antropologis dalam suatu ekosistem *heritage* merupakan contoh baik dalam mengungkap kondisi dan kebutuhan dalam membina dan memajukan kebudayaan lokal. Penelitian Kathleen M. Adams di Ke'te' Kesu Kabupaten Tana Toraja tahun 2001-2003 misalnya, memberi suatu etnografi yang menarik tentang lanskap heritage sampai pada taraf tertentu memunculkan respon produk lokal dan keterlibatan dinamika politik, budaya dan ekonomi, baik secara regional maupun global (Adams, 2006: 1-34). Berdasarkan penelitian lapangan antropologi yang cukup panjang, Adams menyarankan agar *heritage* Ke'te' Kesu memasukkan istilah Unesco '*genius loci*', suatu tradisi yang tidak berubah sebagaimana mereka bayangkan (Adams, 2006: 212). Dalam penelitian antropologisnya, Adams berkesimpulan bahwa warisan dunia (*world heritage*) yang mendapat pengakuan Unesco bukanlah proses yang 'alami', melainkan satu dari pertukaran, kontestasi dan

kolaborasi yang kompleks antara kelompok lokal, serta entitas nasional dan internasional (Adams, 2003: 103-104). Kisah yang dibangun Kathleen M. Adams jauh berbeda dengan kondisi *Tu Marusu'* yang tidak secara nyata memiliki tradisi yang berhubungan dengan situs heritage. Meskipun demikian, kearifan lokal, konflik, dan respon local atas modernitas menarik diteliti sebagai suatu ekosistem kebudayaan.

2.2 Kearifan Lokal dan Identitas

2.2.1 Konsep Kearifan Lokal

Indonesia merupakan ladang subur studi kearifan lokal. Hingga tiga dekade terakhir, terdapat ribuan karya tentang kearifan lokal bangsa Indonesia. Di perpustakaan KITLV Laiden sekitar 311 tulisan membahas kearifan lokal di Indonesia (Sibarani, 2014: 177-178). Ramainya studi kearifan lokal karena secara substantif berkaitan dengan akar masalah kebudayaan yang dihadapi hampir semua bangsa di dunia, terutama setelah bangkitnya bangsa-bangsa bekas jajahan pasca Perang Dunia II. Bahkan dua dekade yang lalu, semakin disadari bahwa setiap kelompok masyarakat memiliki keunikan, mengalami perkembangan khas dan perubahan dalam konteks interaksi lokal maupun global, sehingga menunjukkan perbedaan antara satu dengan lainnya.

. Pengertian kearifan dalam masyarakat Yunani berkembang maknanya menjadi pengetahuan asli masyarakat setempat (*indigenous knowledge*) yang mengatur hubungan individu manusia dengan masyarakat, alam, dan pencipta. Secara derivasional, istilah kearifan lokal (*local wisdom*) terdiri atas dua kata, yakni kearifan (*wisdom*) dan lokal (*local*). Kearifan lokal adalah “segala bentuk pengetahuan dan kebiasaan yang dipraktikkan sepanjang sejarah suatu komunitas dalam berinteraksi dengan lingkungan, bermanfaat untuk mengatur tatanan kehidupan secara arif atau bijaksana.” (Sibarani, 2014: 112-115; 212-122). Kearifan lokal merupakan unsur pandangan hidup, pengetahuan atau strategi kehidupan yang berwujud kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat setempat, berfungsi mengendalikan dan menjadi benteng untuk bertahan dari pengaruh budaya luar (Hijjang, dkk., 2018: 60). Dengan demikian, kearifan lokal dapat dipahami sebagai

gagasan-gagasan dan pengetahuan setempat yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, dan berbudi luhur yang dimiliki, dipedomani, dan dilaksanakan oleh anggota masyarakatnya.

Kearifan lokal sering diidentikkan dengan istilah *local genius* (kecakapan lokal atau cerlang budaya). *Local genius*, menurut pencetusnya H.G. Quaritch Wales (1948) adalah keseluruhan ciri-ciri kebudayaan yang dimiliki bersama oleh suatu masyarakat/bangsa sebagai hasil pengalaman di masa lalu. *Local genius* dalam studi Wales dipakai sebagai dasar menjelaskan transformasi unsur kebudayaan material masyarakat Asia Tenggara setelah bersentuhan dengan kebudayaan India. Wales berbeda pandangan dengan FDK Bosch (1952) yang tidak setuju dengan istilah *local genius* dan cenderung menekankan pada bakat pada subyek manusia pendukung atau pembawa kebudayaan. Perbedaan pandangan kedua ilmuwan itu kemudian menyuburkan diskusi yang menarik perhatian luas dan menginspirasi pesncarian jalan ketiga mengatasi kelemahan masing-masing kubu, diantaranya melahirkan paham baru dengan istilah kearifan lokal (*local wisdom*) yang mengandung tradisi yang terus berkembang hingga sekarang. Baik Wales maupun FDK Bosch masih cenderung India centris dan menonjolkan pengaruh dari luar dalam pembentukan kebudayaan, sehingga mengabaikan penemuan (*invention*) perkembangan lokal lebih dari separuh kelompok masyarakat penghuni kepulauan Nusantara, termasuk kawasan karst Maros yang memiliki sejarah perkembangan kognitif sangat tua dari 45.500 tahun silam atau bahkan diduga dapat mencapai usia 65.000 tahun silam (Brumm, dkk, 2021: 9).

Menurut Haryati Subadio, kearifan lokal atau *local genius* secara keseluruhan atau mungkin malahan dapat dianggap sama dengan pengertian identitas budaya yang muncul di Eropa abad ke-19, yakni identitas atau kepribadian budaya suatu bangsa sehingga mampu menyerap dan mengolah (seleksi) aktif pengaruh kebudayaan dari luar lingkungannya sesuai dengan karakter dan kebutuhannya (dalam Rohaedi, 1986: 18-19). Itulah sebabnya kearifan lokal dipandang sebagai salah satu faktor utama ketahanan bangsa, berdaulat dan mandiri sejajar dengan bangsa lain. Tentu identitas budaya harus dipahami secara proporsional dan tidak berlebih-lebihan yang dapat memicu konflik. Justru itu, istilah kearifan lokal menjadi lebih relevan dan sesuai dipakai untuk menghindari pemahaman ekstrim dan keliru

dalam konteks pertemuan budaya antarsuku, ras dan antarbangsa. Kearifan lokal dipahami sebagai unsur budaya asli yang mampu bertahan dan menjadikan pengaruh luar hanya sebagai bahan penyubur dalam suasana bathin lingkungan setempat. Haryati Subadio mengatakan bahwa *local genius* adalah juga identitas budaya yang menyebabkan suatu suku bangsa mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai watak dan kemampuannya sendiri (dalam Rohaedi, 1986). Pada dasarnya, kearifan lokal adalah nilai dan potensi adaptif yang tercermin dalam sikap, perilaku dan cara pandang masyarakat untuk mewujudkan kondisi yang diinginkan bersama, yakni kedamaian dan kesejahteraan

Kearifan lokal sering pula disepadankan dengan pengetahuan lokal atau kecakapan lokal (*local genius*) dan pengetahuan tradisional. Dalam perspektif WIPO (2001: 23-26), pengetahuan tradisional mengandung pengertian lebih luas, meliputi *indigenous knowledge* dan *folklore* (WIPO, 2001: 23). Pengetahuan tradisional ialah pengetahuan yang dimiliki atau dikuasai dan digunakan oleh suatu komunitas, masyarakat, atau suku bangsa tertentu yang bersifat turun-temurun dan terus berkembang sesuai dengan perubahan lingkungan (WIPO, 2001: 24-26).

Dalam konteks Masyarakat di Kawasan karst Maros, kearifan lokal sebagaimana dipahami dalam teori Wales (1949) sebagai indianisasi tidak tepat digunakan. Kebudayaan Orang karst Maros sebagai *a less extreme acculturation*, yakni unsur-unsur atau ciri-ciri tradisional yang mampu bertahan dan bahkan memiliki kemampuan untuk mengakomodasi unsur-unsur budaya dari luar serta mengintegrasikannya ke dalam kebudayaan setempat (Poespowardojo, 1986: 31).

Sekarang, pengaruh modernitas terhadap orang karst Maros sudah merupakan keniscayaan. Karena itu kearifan lokal merupakan isu yang kontekstual dikaji berkaitan dengan persoalan konservasi lingkungan dan *heritage*, khususnya dampak dari industri ekstraksi. Sekarang semakin disadari pentingnya mengetahui dan memahami kearifan lokal sebagai salah satu pendekatan model alternatif yang penting bagi kemuliaan hidup umat manusia. Kearifan lokal mengandung ide-ide, nilai-nilai adaptif, karakter, sikap, pesan-pesan dan karya akal budi yang dilandasi nalar yang jernih tentang manusia dan alam. Kearifan lokal adalah pengetahuan yang ditemukan atau diperoleh komunitas lokal melalui akumulasi pengalaman yang teruji dan terintegrasi dengan pemahaman tentang alam dan budaya sekitarnya. Kearifan

lokal bersifat dinamis karena fungsinya atau tercipta dan terhubung dengan situasi global. Berdasarkan beberapa definisinya, kearifan lokal mengandung beberapa konsep kunci, yaitu akumulasi pengalaman, petunjuk perilaku, teruji waktu, dinamis, terbuka, adaptif dengan zaman, serta terkait keselarasan manusia dan alam.

Kearifan lokal muncul akibat adanya penafsiran masyarakat terhadap bagaimana suatu lingkungan atau sumberdaya alam akan memberikan manfaat baginya. Maka, penafsiran itulah yang memunculkan pengetahuan masyarakat dalam cara mempertahankan lingkungannya. Menurut Mundardjito (dalam Rohaedi 1986, 40) pada dasarnya setiap nilai kearifan lokal yang menjadi karakter budaya mempunyai kemampuan unggul untuk bertahan, mengakomodasi, mengintegrasikan unsur-unsur budaya luar ke dalam budaya asli serta mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya.

Dalam perspektif kultural, kearifan lokal dipahami sebagai nilai yang diciptakan, dikembangkan, dan dipertahankan dari masyarakat sendiri dan karena kemampuannya untuk bertahan dan menjadi pedoman hidup masyarakat. Di dalam kearifan lokal tercakup berbagai mekanisme dan cara untuk bersikap, berperilaku, dan bertindak yang dituangkan dalam suatu tata sosial. Pada dasarnya, menurut Iff (dalam Sibarani, 2014: 116-117) ada lima dimensi kearifan lokal, yaitu:

- (a) pengetahuan lokal, berkaitan dengan data dan informasi tentang karakter keunikan lokal serta pengetahuan dan pengalaman masyarakat untuk menghadapi masalah dan memenuhi kebutuhannya serta solusinya. Misalnya, sistem penamaan dan sistem klasifikasi, kesehatan dan obat-obatan, serta tradisi bertani. Penelitian Steven R. King melaporkan bahwa 74% tanaman yang dipergunakan sebagai obat tradisional oleh masyarakat lokal merupakan sumber bahan baku industri farmasi (dalam Sardjono, 2006: 10). Pengetahuan lokal lebih menekankan pada pengetahuan asli yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari atau kesejahteraan. Dengan demikian pengetahuan lokal tidak hanya dimaknai sebagai pengetahuan *an sich*, tetapi juga meliputi teknologi, keterampilan teknis, praktek dan keyakinan, yang memungkinkan masyarakat mencapai kehidupan yang harmoni di lingkungannya;

- (b) budaya lokal, berkaitan dengan unsur-unsur budaya yang telah terpolakan dan sekaligus sebagai tradisi lokal, antara lain meliputi: sistem nilai, tradisi, bahasa, teknologi, norma, dan sebagainya. Misalnya, ritual, spritualitas, dan pandangan dunia;
- (c) keterampilan lokal, berkaitan dengan keahlian dan kemampuan masyarakat setempat untuk menerapkan dan memanfaatkan pengetahuan yang diperolehnya. Ini ditempatkan sebagai kearifan lokal karena keterampilan memberi konsekwensi keunikan yang berbeda dengan lainnya;
- (d) sumberdaya lokal, berkaitan dengan ketersediaan akses, potensi, dan sumber lokal yang unik. Perbedaan sumberdaya lokal menyebabkan suatu masyarakat berbeda dengan kawasan lainnya. Maros memiliki sumberdaya unik berupa karst. Misalnya, praktek penggunaan sumber daya. Oleh karena itu, sumberdaya lokal menjadi dimensi yang sangat penting untuk memahami dan mempelajari kearifan lokal. Dengan demikian, mempelajari alam karst menjadi kunci memahami kearifan lokal Maros;
- (e) proses sosial lokal, berkaitan dengan proses sosial tertentu yang dijalankan masyarakat, sistem tindakan sosial yang dilakukan, tata hubungan sosial diantara mereka, alat yang digunakan, serta kontrol sosial yang dilakukan. Misalnya, pembuatan keputusan fundamental dalam kehidupan sehari-hari seperti berburu, menangkap ikan, mengumpulkan makanan, air dan kesehatan, serta adaptasi pada perubahan lingkungan dan perubahan sosial.

Kelima dimensi kearifan lokal di atas pada dasarnya menyangkut *perspektif kesejahteraan* dan *keselarasan* yang memiliki kedudukan sentral sebagai penyaring dan sumber kekuatan suatu masyarakat tradisional untuk bertahan dari unsur-unsur kebudayaan asing dan mampu berkembang untuk masa akan datang. Kedua perspektif itu digunakan untuk memotret keanekaragaman bentuk kearifan lokal sekarang yang masih bertahan, memudar, atau sudah punah. Kearifan lokal yang dimiliki atau pernah hidup dalam kawasan karst Maros akan diungkap potensi rasionalnya dan irasionalnya (mitos-magis), untuk membuktikan bahwa konsep mitos atau kisah mitologi hanyalah *fashion* kebudayaan sebagai instrumen memaksa agar ditaati dan dilaksanakan sebelum hukum yuridis formal dikenal dan menggantikan sebagai “baju” modernitas seperti sekarang ini. Pengungkapan ini untuk

mengungkapkan pandangan kecenderungan arah perubahan kebudayaan yang dialami oleh orang karst Maros dan melukiskan pandangan baru tentang kearifan lokal sebagaimana makna-makna dalam ritual dan narasi kebudayaan mereka pada umumnya sekarang.

2.2.2 Lingkup Kajian dan Fungsi Kearifan local

Menurut Hasan Djafar (dalam Rohaedi, 1986: 220-225), Pembahasan Kearifan lokal dalam konteks pranata sosial mencakup enam isu: (1) stratifikasi sosial; (2) daur hidup; (3) peranan wanita; (4) sistem gotong-royong dan kepemimpinan; (6) seni bangunan. Dalam hubungan dengan stratifikasi sosial, tentu kita menggambarkan pranata dalam konteks non-India yang tidak berbasis kasta. Stratifikasi sosial setiap kawasan memiliki pola khas, termasuk dalam prinsip kepemimpinan. Demikian pula Kedudukan dan nilai perempuan dalam kebudayaan asli Indonesia juga merupakan isu menarik terkait dengan kearifan lokal.

Wuryandari (dalam Basyari, 2013: 115) merumuskan delapan peran dan fungsi kearifan lokal dalam konteks modernisasi dan globalisasi, yaitu: (1) konservasi dan pelestarian sumberdaya alam; (2) pengembangan sumberdaya manusia; (3) pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan; (4) sumber petuah/kepercayaan/sastra dan pantangan; (5) sarana membentuk membangun intregrasi komunal; (6) landasaan etika dan moral; dan (7) fungsi politik. Pada umumnya delapan unsur tersebut terkait dengan peran dan fungsi sekolah formal dan informal serta sosok pemerannya (*role model*), yaitu suatu instrumen keadaban utama modernitas. Untuk itu, penelitian ini akan mengungkapkan lapisan pengetahuan tradisional dan unsur media transferya dalam konteks kearifan lokal Orang karst Maros. Penelitian ini juga akan mengungkap makna cap tangan melalui pengamatan observasi partisipatif dalam tradisi *mabbedda bola* untuk meninjau teori mitos-magis yang pada umumnya dianut ilmuan sosial dan humaniora dalam memandang unsur dan identitas tradisional. Hal ini dimaksudkan untuk mengkonfirmasi teori-teori yang selama ini cenderung terjebak dalam kerangkeng makna simbol mitos-magis dalam memandang kebudayaan purba dan suku tradisional --- seperti secara luas diungkap Cecep Eka Permana (2014) tentang cap tangan.

2.2.3 Identitas Budaya

Berdasarkan makna katanya, identitas berarti kondisi atau kenyataan tentang sesuatu yang memiliki kesamaan satu dengan lainnya, baik diantara orang maupun benda. Karena itu identitas budaya adalah rincian karakteristik atau ciri-ciri sebuah kebudayaan yang dimiliki oleh sekelompok orang yang diketahui batas-batasnya ketika dibandingkan dengan karakteristik atau ciri-ciri kebudayaan orang lain. Identitas budaya dapat diartikan sebagai ciri budaya yang membedakan suatu kelompok masyarakat dengan kelompok lainnya. Oleh karena itu, identitas budaya bukan hanya ditentukan karakteristik atau ciri-ciri fisik atau biologis semata, tetapi juga mengkaji sejumlah aspek kebudayaan kelompok tertentu, meliputi: (i) tatanan berpikir (pola dan orientasi pikir); (ii) perasaan (cara merasa dan orientasi perasaan); serta cara bertindak (motivasi dan orientasi tindakan).

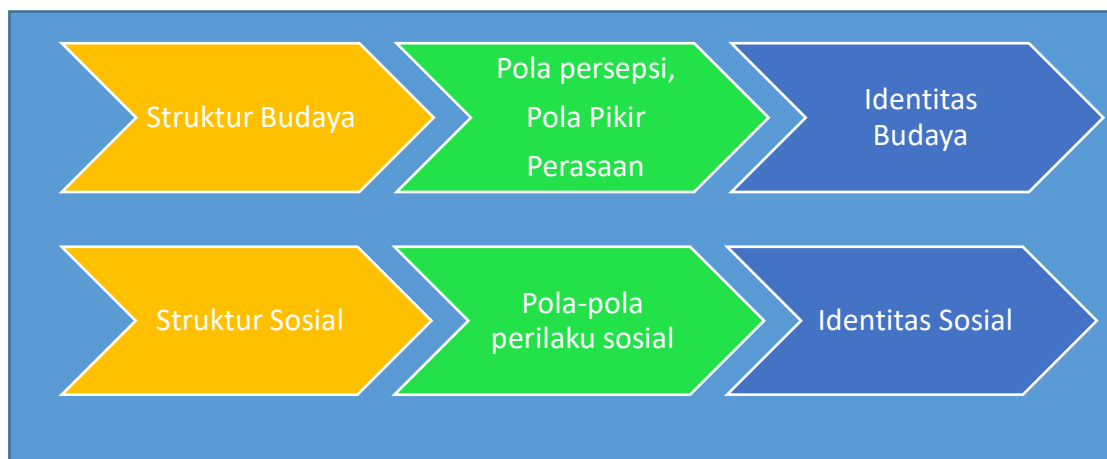
Sejak dekade 1990-an, isu identitas telah menjadi tema populer dalam *cultural studies* di Eropa, terutama oleh kalangan “rezim tentang diri” (*regime of the self*). Identitas dan subyektivitas merupakan dua konsep yang pemahamannya berkaitan sangat erat. Upaya memahami identitas akan mempertanyakan bagaimana seseorang dan komunitasnya memandang dirinya dan bagaimana pihak lain memandang mereka? Sementara penjelasan tentang subyektivitas, pertanyaannya akan selalu berkaitan dengan apakah ciri-ciri kultural seseorang itu? (Barker, 2000: 165).

Antony Giddens menjelaskan bahwa identitas diri dimaknai sebagai keahlian menarasikan eksistensi dalam tindakan dan tanda-tanda sebagai usaha mengisahkan perasaan secara konsisten dan berkelanjutan tentang biografinya. Kisah identitas berhubungan dengan pencarian jawaban atas pertanyaan kritis: Apa yang dikerjakan? Bagaimana melakukannya? Siapa yang menjadi? Seseorang berusaha mengkonstruksi kisah identitas yang saling bertalian di mana diri membentuk lintasan perkembangan dari pengalaman masa lalu menuju masa depan (Giddens, 1991b:75). Oleh karena itu, identitas diri dapat dipahami sebagai refleksi seorang dalam biografinya sendiri (Giddens, 1991b: 53).

Kenneth Burke (dalam Liliweri, 2007: 72) memandang bahwa identitas budaya itu sangat ditentukan faktor ‘bahasa’ (sebagai unsur non material). Bahasa

akan mewakili untuk menerangkan suatu kenyataan atas semua ciri identitas yang rinci dan dapat digunakan sebagai bahan perbandingan. Bagi Burke, kesamaan identitas seseorang atau sesuatu akan selalu mengikuti konsep penggunaan bahasa, terutama dalam mengerti suatu kata, baik secara denotatif maupun konotatif.

Pelukisan tentang identitas budaya sering disepadankan dengan istilah identitas sosial. Padahal identitas budaya terbentuk melalui perangkat sistem budaya suatu komunitas, sedangkan identitas sosial terbentuk dari sistem sosial dalam suatu masyarakat. Sistem budaya merupakan orientasi nilai-nilai, pola persepsi (*world view*), pola pikir dan perasaan, sedangkan sistem sosial adalah pola perilaku, sikap, gaya hidup dan tindakan yang diakui bersama dalam hidup sehari-hari. Identitas selain memberi makna tentang pribadi seseorang, juga sekaligus melukiskan kekhasan suatu kebudayaan yang membentuknya.



Gambar 1: Ilustrasi perbedaan proses terbentuknya identitas budaya dan identitas sosial

Identitas budaya memberi ciri seseorang sebagai anggota kelompok etnik tertentu. Soerjanto Poespowardojo (1986: 32-33) merumuskan bahwa identitas suatu masyarakat tercermin dalam orientasi pandangan hidup dan sistem nilai budayanya; persepsi sebagai cara melihat dan menanggapi dunia luarnya; pola dan sikap hidup sehari-hari; dan gaya hidup. Ciri tersebut merupakan hasil proses belajar dan transfer (pewarisan) tradisi, sifat bawaan, bahasa, agama, keturunan dari suatu kebudayaannya.

Larry A. Samovar, Richard E. Porter dan Edwin R McDaniel (Samovar dkk, 2006: 56) mendefinisikan bahwa identitas budaya adalah karakter khusus dari sistem

komunikasi kelompok yang muncul dalam situasi tertentu. Identitas budaya lanjutnya, membentuk sistem budaya yang penting dalam komunitas multikultural untuk menyampaikan makna dan norma adab melalui simbol yang diwariskan secara historis untuk menegaskan keunikan sistem komunikasi kelompoknya dalam situasi tertentu (Samovar dkk, 2006: 56). Berdasarkan pandangan Samovar (2006), terlukis bahwa identitas budaya terbentuk melalui proses pewarisan nilai-nilai, norma-norma dan simbol-simbol secara terus-menerus yang sering juga kita pahami sebagai kearifan lokal. Dalam identitas budaya kita menemukan adab yang sangat menentukan kemampuan berkomunikasi lintas budaya. Bentuk komunikasi anggota komunitas budaya berbeda antara satu lingkungan kebudayaan dengan lainnya berdasarkan kelompok pranata sosial, kepercayaan, pola pikir dan perasaan.

Dephne A. Jameson dalam Jurnal “*Reconceptualizing Cultural Identity and Its Role in Intercultural Business Communication*” (2007: 281-285) menyebutkan bahwa identitas Budaya memiliki 5 atribut, yaitu:

- (1) identitas budaya dipengaruhi oleh **hubungan dekat** (*cultural identity is effected by close relationship*);
- (2) identitas budaya berubah sesuai dengan **waktu** (*cultural identity changes over time*);
- (3) identitas budaya berhubungan erat dengan **kekuasaan dan hak istimewa** (*cultural identity is closely intertwined with power and privilege*);
- (4) identitas budaya bisa membangkitkan emosi (*cultural identity may avoke emotions*); serta
- (5) identitas budaya bisa dinegosiasikan melalui komunikasi (*cultural identity can be negotiated through communication*)

2.3. Konflik dan Kontestasi

Kontestasi hadir ketika pengetahuan mengalami proses konstruksi, dekonstruksi, dan rekonstruksi. Konsep kontestasi dipakai untuk menggambarkan adanya perjuangan, perebutan, dan perdebatan ketika pengetahuan dibentuk dalam konstelasi kekuasaan (Pradipto, 2007:221). Kontestasi juga dapat berarti sebuah proses dinamis dari para pihak/aktor yang berinteraksi dan menegosiasikan apa yang menjadi kepentingannya dalam konteks sumberdaya di lingkungannya. Dalam

bernegosiasi banyak pihak memanfaatkan unsur-unsur kearifan lokal, antara lain berupa *narrative of origin* (sejarah lisan tentang asal-usul). Dengan proses negosiasi yang baik, kontestasi tidak selamanya berakhir buruk. Bisa jadi dengan proses yang dinamis dan resolusi adil, pada akhirnya turut merangsang munculnya model alternatif dalam hubungan relasi antar berbagai individu.

Sekarang ini struktur politik, ekonomi, dan sosial budaya Indonesia sering menjadi arena kontestasi semua warga dari latarbelakang dan kepentingan yang berbeda-beda. Jika keputusan pemerintah dipandang tidak adil, maka akan mengganggu hubungan negara dan warganegara yang berdimensi vertikal; hal yang juga bisa terjadi dalam hubungan antarwarga sendiri yang berdimensi horisontal. Gangguan hubungan antar kelompok kepentingan yang terus-menerus menegang akibat tidak meratanya distribusi kekuasaan dan sumberdaya alam yang terbatas akan memicu konflik.

2.3.1. Pengertian Konflik

Dalam perkembangan ilmu sosial, studi tentang konflik memiliki dua perspektif: teori klasik dan modern. Teori konflik klasik dikemukakan oleh Polybus, Ibnu Khaldun, Nicolo Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes (Hanim, 2018: 88). Polybus menganggap konflik berakar dari adanya keinginan naluriah manusia untuk membentuk kelompok sosial dalam ikatan kepentingan dan habitat yang sama atas dasar keadilan dan wewenang sah, dengan monarki sebagai bentuk pemerintahan tertua (Bachtiar, 2006: 108). Pandangan Polybus sejalan dengan teori Hobbes bahwa konflik terjadi karena keinginan naluriah manusia untuk selalu berkuasa atas sesamanya (Bachtiar, 2006: 115). Mereka menganggap bahwa konflik terjadi akibat dorongan alamiah manusia yang cenderung saling memusuhi dan menguasai untuk urusan kekuasaan. Sebaliknya, teori konflik modern justru memandang bahwa konflik tidak tunggal dari dorongan natural manusia, tetapi dapat berakar dari sifat dan aspek yang kompleks. Mereka menilai bahwa perubahan terjadi akibat konflik yang membawa berbagai kompromi berbeda dari kondisi awal.

Perspektif teori modern, seperti Lewis A. Coser, Karl Marx, dan Ralf Dahrendorf, konflik justru dipandang sebagai stimulus perubahan dari kondisi awal. Karl Marx misalnya, menjelaskan bahwa konflik terjadi karena pertentangan kelas

akibat adanya ketimpangan antara golongan borjuis (pengusaha/penguasa) dan proletar (pekerja) atas dasar kekuasaan (Fuellenbach, 1989: 88). Bagi Ralf Dahrendorf (1959: 142-189) yang mengkritik kaum fungsional-struktural dengan memodifikasi teori Marx, bahwa konflik hanya muncul melalui relasi-relasi sosial dalam sistem akibat perjuangan kepentingan kelas. Konflik akibat pertentangan kelas tersebut yang akan mengakibatkan perubahan hanya mungkin terjadi jika individu atau kelompok terhubung dalam sistem. Teori Dahrendorf (1959) menjadi dasar yang baik dalam melukiskan isu penelitian sebagaimana juga didukung penjelasan Lewis A. Coser (1956: 151-210), bahwa konflik itu bersifat fungsional, selain negatif juga positif, berakar pada alasan realistik ataupun non realistik. Keberadaan konflik realistik dapat juga dapat menggerakkan anggota kelompok yang terisolasi menjadi berperan aktif dalam aktivitas kelompok, tanpa sikap permusuhan.

Teoritikus ilmu sosial dan humaniora sekarang cenderung memandang bahwa konflik sebagai bagian dari kehidupan sosial yang wajar, bahkan diperlukan untuk menciptakan keseimbangan sosial, oleh karena itu, bagi para pendukungnya masalahnya selalu dilihat dari bagaimana konflik dikelola (Lan, dkk., 2010: 2). Pendukung teori tersebut memandang konflik sebagai salah satu aspek budaya dari proses dinamika kehidupan manusia. Konflik merupakan wujud tindakan nyata nilai dan norma yang diinternalisasi individu atau kelompok dari pengalaman yang diwariskan dari pengalaman historis lokalitasnya dan juga pengetahuan baru dari interaksi dengan lingkungan untuk memperjuangkan sesuatu yang baik. Karena perjuangan hidup berpotensi menciptakan konflik, maka sesuai pengalaman historisnya, setiap komunitas akan memiliki kearifan lokal untuk mendamaikan. Pandangan ini sejalan dengan pendapat Parsudi Suparlan (1999: 7) yang menyatakan bahwa konflik dapat dilihat sebagai sebuah perjuangan antarindividu atau kelompok untuk memenangkan suatu tujuan bersama yang para pihak ingin capai.

2.3.2. Sumber-Sumber dan Wujud Konflik

Dari bacaan yang tersedia, wujud konflik di kawasan karst Maros cenderung dianalisis dari tiga konsep: eksploitasi, dominasi, dan ketimpangan. Ketiga konsep ini merupakan variabel struktural, sehingga perlu pula melihat variabel non-struktural seperti kearifan lokal dan kehadiran LSM dengan pemberdayaannya.

Sumber konflik yang utama adalah perebutan sumberdaya alam dan kekuasaan (Jun Lan et.al., 2010: 8). Isu etnis dan agama cenderung hanya menggandeng jika diantara kelompok kepentingan yang sedang berebut akses dan kontrol sumberdaya alam dan kekuasaan yang terbatas ketika terjadi ketimpangan secara historis. Kebijakan pemerintah yang salah juga menjadi sumber konflik (Jun Lan, et.al., 2010: 11-12; 72-91). Demikian pula pengalaman historis hubungan antar kelompok yang berbeda yang berkombinasi dengan pengalaman masa kini mungkin mendasari konflik laten (tidak kasat mata), seperti kisah interaksi antara Orang Dayak dan Kutai-Bugis di Kalimantan Timur (Jun Lan, et.al., 2010: 72-91).

Menurut Louis Kriebeg, konflik dapat muncul jika “*two or more persons or groups manifest the belief that they have incompatible objectives*” (dalam Prayogo, 2008: 16). Konflik dapat dipandang sebagai tindakan yang sengaja diorientasikan ke arah pemaksaan kehendak seseorang yang berusaha melawan atau memaksa satu pihak oleh pihak yang lain (Rex, 1985: 2). Konflik antar kelompok kepentingan terjadi jika terdapat ketidakserasian integrasi bagian-bagian sistem sosial (Soekanto dan Lestarini, 1988: 91). Tahap pertama dari sebuah konflik pada dasarnya bersifat ideologis dan verbal (Rex, 1985: 19). Konflik ideologis disebabkan ketidaksenangan terhadap nilai-nilai kelompok lain (Geertz, 1981: 476). Nilai adalah suatu konsepsi, milik seseorang individu atau suatu kelompok yang mempengaruhi pilihan yang tersedia dari bentuk, cara-cara dan tujuan-tujuan tindakan (Marzali, 1998: 14).

Wujud konflik yang terjadi dapat bersifat vertikal maupun berupa konflik horizontal. Ada tiga wujud konflik dengan cirinya masing-masing, yaitu:

- 1) Konflik laten, dicirikan adanya tekanan tersembunyi di bawah permukaan, salah satu pihak atau bahkan keduanya yang berseteru sekalipun belum mengangankan potensi konflik ke permukaan. Konflik ini tidak mudah diketahui;
- 2) Konflik *emerging* (muncul; kelihatan), dicirikan adanya persoalan yang teridentifikasi dengan jelas oleh pihak-pihak yang berseteru, tapi upaya solutif belum dilakukan;
- 3) Konflik *manifest* (terbuka), yakni kondisi ketika pihak-pihak yang berseteru terlibat secara aktif dalam perselisihan, melakukan upaya negosiasi dan mungkin pula melakukan tindakan yang menekan pihak lain, sampai dengan menghadirkan pihak ketiga untuk mencoba berbagai model resolusi konflik.

Ketika kran demokrasi terbuka pasca reformasi 1998 dan daerah mendapat otonomi, konflik laten di masa Orde Baru banyak mulai muncul dan terbuka ke publik. Konflik antara masyarakat dan korporasi atau masyarakat dan pemerintah menghiasi pemberitaan media setiap hari. Menurut Dody Prayogo, fenomena konflik antara masyarakat lokal dan korporasi tambang sudah menjadi sebuah *social symptom*; bukan sebagai fenomena sosial minor, melainkan telah berkembang menjadi fenomena sosial mayor sehingga menarik dan penting dikaji lebih dalam dan khusus (Prayogo, 2008 :4). Pandangan Prayogo menggoda kita untuk mengungkap kisah konflik Orang karst Maros dengan korporasi tambang yang terus meningkat pasca reformasi politik tahun 1998, tidak saja dari aspek sosiologi dan manajemen bisnis yang cenderung kuantitatif (positivistik-deduktif), tapi juga antropologi (kualitatif-induktif). Peningkatan konflik tidak saja menunjukkan perubahan sikap komunitas lokal, tetapi juga menggambarkan dampak globalisasi terhadap dinamisasi kearifan lokal untuk memperjuangkan hak hidupnya berhadapan dengan koorporasi dan kebijakan pemerintah di bidang lingkungan dan *heritage*.

2.3.3. Resolusi Konflik

Dalam kenyataan, semua pihak yang terlibat konflik memiliki pemikiran dan keinginan untuk mencari resolusi terbaik sejalan dengan tujuan perjuangannya. Prayogo (2008: 27-30) menyebutkan bahwa secara umum resolusi konflik memiliki dua model, yaitu:

- (1) Kontrak sosial lama, yakni bentuk resolusi dengan meneruskan praktek yang sudah berlangsung. Paradigma ini merupakan bentuk resolusi dengan pendekatan paksa, bersifat temporal, dan segmental untuk kasus tertentu saja. Mitigasi atau kompensasi yang dilakukan korporasi hanya bersifat peredam dan pengalihan dari akar konflik yang sesungguhnya. Bentuk resolusi ini tidak memberi jalan keluar berkelanjutan dan tuntas, karena jika korporasi menggulirkan CSR dan CD hanya bersifat kosmetik, hanya bentuk “kedermawanan” korporasi daripada sebagai “tanggung jawab” dan pengakuan hak komunitas. Pilihan resolusi ini jika korporasi masih merasa yakin punya kuasa mengatasi masyarakat atas dukungan pemerintah sangat kuat terhadap keamanan operasi tambang.

Bentuk lain dalam warna paradigma ini – lazim dipakai pada masa Orde Baru dan masih digunakan beberapa perusahaan sampai sekarang – dengan menempatkan komunitas lokal sebagai mitra tidak penting (*secondary stakeholder*) dalam sistem produksi; komunitas lokal hanya dianggap sebagai bagian lingkungan bisnis dengan harapan tidak mengganggu operasi korporasi.

- (2) Kontrak sosial baru, yakni resolusi dengan paradigma baru yang sangat berbeda. Model ini menganut prinsip ekuualitas dan keadilan sosial. Bentuk prinsip ini sangat beragam dan bersifat dinamis sejalan dengan perkembangan dan dinamika relasi korporasi dan komunitas lokal. Wujud idela resolusi ini adalah komunitas lokal ditempatkan sebagai salah satu pemilik dalam sistem produksi tambang. Di sini kedudukan semua pihak setara dan tidak ada paksaan dalam pengambilan keputusan.

Condliffe (1991) sebagaimana dikutip Marina (2011), menyarankan delapan prosedur umum yang dapat digunakan dalam resolusi konflik, meliputi:

- 1) *Lumping it*, yakni kondisi proses ketika salah satu pihak yang bersengketa gagal untuk menekankan tuntutanannya, dimana isu yang disampaikan diabaikan (*simply ignored*) dan hubungan dengan pihak lawan masih terus berjalan;
- 2) *Avoidance or exit*, yakni kondisi ketika salah satu pihak memutuskan hubungan dengan meninggalkan karena pertimbangan keterbatasan kekuatan yang dimiliki (*powerlessness*) salah satu pihak ataupun alasan biaya sosial, ekonomi ataupun psikologis.;
- 3) *Coersion*, yakni suatu bentuk akomodasi satu pihak yang bersengketa karena ada paksaan untuk melaksanakan keinginan atau kepentingan pihak yang lain;
- 4) *Negotiation*, yakni bentuk penyelesaian konflik secara bersama-sama (*mutual settlement*), tanpa melibatkan pihak ketiga;
- 5) *Conciliation*, yakni proses penyelesaian sengketa alternatif dengan menggunakan konsiliator untuk mengajak (menyatukan) kedua belah pihak yang bersengketa untuk bersama-sama melihat konflik dengan tujuan menyelesaikan persengketaan;
- 6) *Mediation*, yakni proses yang melibatkan pihak ketiga mengintervensi suatu pertikaian dalam rangka membantu para pihak yang bersengketa mencapai kesepakatan;

- 7) *Arbitration*, yakni kedua belah pihak yang bersengketa menyetujui intervensi pihak ketiga dengan kesepakatan para pihak yang bersengketa sudah harus menyetujui sebelumnya untuk menerima setiap keputusan pihak ketiga;
- 8) *Adjudication*, yakni apabila terdapat intervensi pihak ketiga yang memiliki otoritas untuk mengintervensi persengketaan dan membuat serta menerapkan keputusannya, baik sesuai harapan maupun tidak oleh para pihak yang bersengketa;

Prosedur yang ditawarkan Condliffe (1991) di atas mengandung nilai dan norma standar yang digunakan dalam masyarakat Post-tradisional. Bagi Orang karst Maros, prosedur ini tentu tidak mudah, baik karena pengalaman maupun kompetensi dalam resolusi sengketa. Ini merupakan hal baru yang harus mereka terima dalam interaksi global masyarakat post-tradisional.

2.4 Masyarakat Post-Tradisional

Dalam konteks gagasan Anthony Giddens tentang masyarakat post-tradisional, ada beberapa konsep yang penting dalam kaitan dengan tema penelitian kearifan local dan konflik. Beberapa gagasan Giddens (1991b) yang pokok antara lain: modernitas dan globalisasi, resiko dan keamanan ontologis, kepercayaan, detradisionalisasi dan refleksitas. Konsep-konsep pokok tersebut akan dibahas dibawah ini.

2.4.1 Modernitas dan Globalisasi

Modernitas berasal dari kata modern yang bermakna segala sesuatu yang berhubungan dengan kehidupan masa kini dan berorientasi pada kemajuan. Modernitas bermakna pandangan, nilai-nilai, norma-norma, serta sikap hidup yang dianut masyarakat dalam menghadapi kondisi kehidupan masa kini dan masa depan. Modernitas dalam masyarakat banyak dipengaruhi oleh pandangan, nilai-nilai, norma-norma dan sikap hidup dari peradaban modern yang selalu dihubungkan dengan kebudayaan Eropa.

Peradaban modern adalah peradaban yang berakar dari Eropa Barat pada abad ke-16 yang secara agresif dan dinamis melebarkan sayap dan menyusup masuk hingga ke seluruh pelosok dunia. *Renaissance* dan Humanisme menjadi mata air

utama terbentuknya peradaban moderen. Dalam konteks ini, ilmu pengetahuan mendapat pijakan kuat untuk maju. Pengaruh modernitas tersebut banyak mengubah kondisi kebudayaan lokal di negara berkembang (Suryohadiprojo, 2007: 1).

Modernitas selalu diantitesakan dengan purba atau kuno, yakni segala sesuatu yang berkaitan dengan masa lampau. Modernitas atau kemajuan sering dikonotasi dengan globalisme, sementara lokalisme identik dengan ketertinggalan dan tradisional. Menurut Giddens, modernitas adalah tatanan post-tradisional (Giddens, 1991b: 18) yang mempertanyakan nilai-nilai dan sudut pandang tradisional (Giddens, 1991b: 70). Pertanyaan itu muncul karena banyak warna kearifan lokal cenderung dipandang sebagai statisme penghambat modernisasi, tak berkehendak mengikuti proses yang bergerak ke depan. Akibatnya, orang yang mempertahankan kearifan lokal dicap sebagai individu orang yang anti modernisasi, selalu bertahan dan menengok masa lalu. Tentu kita tidak ingin menjadi puritan dan terperangkap dalam lokalisme, tetapi beradaptasi dengan perubahan dalam modernitas tanpa harus diperbudak oleh globalisme⁵ yang tak terelakkan lagi dengan modal kearifan lokal yang dimiliki.

Giddens dalam karyanya yang berjudul *Modernity and Self-Identity*, menunjukkan tiga ciri modernitas, yaitu: (1) memisahkan ruang dan waktu (*separation of time and space*). Kondisi artikulasi relasi sosial lintas ruang-waktu sangat luas, hingga dan termasuk sistem global; (2) *Disembedding mechanisms* (mekanisme pembongkaran dari kelokalan). Keterlepasan dari institusi sosial yang dicirikan dengan adanya pertukaran simbolik (uang) dan sistem pakar; (3) *institutional reflexivity* (refleksi kelembagaan), penggunaan pengetahuan yang teratur tentang keadaan kehidupan sosial sebagai elemen konstitutif dalam organisasi dan

⁵ Seringkali orang dengan mudah mempertukarkan istilah globalisme dengan globalisasi. Bila dibedakan secara hati-hati maka globalisme adalah sebuah ideologi sementara globalisasi lebih merupakan suatu proses. Steger (2005) menyebutkan bahwa globalisme adalah ideologi berbasis kapitalisme pasar bebas. Ideologi ini muncul sebagai respon atas ide Daniel Bell (1960) yang menyebutkan bahwa keruntuhan sosialisme Marxis dan liberalisme klasik merupakan akhir dari ideologi itu sendiri. Bell meyakini bahwa ideologi telah mati. Keyakinan Bell dikuatkan oleh Fukuyama 42 tahun kemudian. Hingga muncul Steger yang menyatakan bahwa yang sedang terjadi bukanlah deideologisasi melainkan ideologisasi. Bukan berakhirnya ideology melainkan munculkan ideology baru. Globalisme merupakan ideologi politik dominan yang identik dengan marketisasi dan liberalisasi.

transformasinya (Giddens, 1991b: 19-20). Berbeda dengan masyarakat post-tradisional, dalam masyarakat tradisional waktu tidak terstandarisasi dan terikat dengan ruang. Waktu dalam masyarakat post-tradisional sangat baku; ruang dan waktu menjadi terlepas (*disembedding*). Dalam masyarakat tradisional, ruang dan waktu hadir terikat secara fisik, sementara post-tradisional dapat berhubungan sekalipun berada dalam jarak ruang sangat jauh (Ritzer & Douglas J. Goodman, 2004: 555).

Giddens (1990: 21-22) menjelaskan bahwa keterlepasan (*disembedding*) berarti terangkatnya relasi sosial dari konteks lokal dan perubahannya melampaui ruang dan waktu tanpa batas melalui dua mekanisme, yaitu: (1) tanda simbolik dan (2) sistem keahlian. Uang menjadi salah satu tanda simbolik untuk memberi peluang setiap orang menjalin relasi ekonomi tanpa batas ruang. Sementara sistem keahlian tergambarkan dari beragamnya otoritas pengetahuan yang berhubungan dengan profesi tertentu, misalnya dokter, pengacara, insinyur dan sebagainya.

Perkembangan teknologi komunikasi dan informasi sejak tahun 1960 menciptakan dunia baru yang kita sebut globalisasi. Globalisasi telah mempermudah relasi setiap orang, sekaligus mengubah gambaran kehidupan masyarakat global sampai pada tingkat individu. Globalisme merambah ke seluruh penjuru dunia melalui proses globalisasi. Globalisasi disebut Giddens sebagai keintiman, yakni intensifikasi atau penguatan relasi-relasi sosial di seluruh dunia yang melibatkan relasi-relasi lokalitas-lokalitas melalui suatu cara dimana peristiwa-peristiwa yang terjadi di wilayah yang berjauhan saling mempengaruhi satu sama lain (Giddens, 1990 :64). Kesetaraan gender merupakan contoh transformasi tatanan keluarga tradisional yang sangat revolusioner dalam sejarah (Giddens, 1999: 52-55).

Giddens memandang modernitas sekarang sebagai ”*Juggernaut*” yang lepas kendali (Ritzer, 2014: 100). Modernitas dan globalisasi tidak selamanya menjadi ancaman, pada saat yang sama jika unggul akan membawa kearifan lokal mendunia. Karena itu, globalisme seharusnya juga dipandang sebagai peluang bagi kearifan lokal untuk mendunia, bukan sebaliknya dipertentangkan dan musuh abadi. Sebagaimana jargon yang populer sejak dekade 1990an, “berfikir global, bertindak lokal”; kearifan lokal yang kuat merupakan modal untuk tampil berkiprah di pentas dunia global.

Dengan infiltrasi yang agresif dan masif modernitas semakin tak terelakkan. Modernitas menawarkan nilai-nilai baru dihadapan kebudayaan lokal, kadang-kadang dengan dogma akademis. Krishan Kumar (1987) mengajukan suatu analisis sistematis tentang modernitas dengan mengikuti strategi yang disusun model dikotomi, tetapi memperkaya dengan hasil pengamatan empiris yang dihimpun dari berbagai riset sosiologis. Menurut Kumar, ciri-ciri umum modernitas dan kemungkinan menunjukkan akibat dalam kehidupan masyarakat yang lebih terbatas: ekonomi, politik, stratifikasi, kultur, dan kehidupan sehari-hari. Ciri-ciri modernitas dimaksud, meliputi: individualisme, diferensiasi, rasionalitas, ekonomisme, dan globalisasi. Ciri-ciri ini tentu penting untuk diamati secara mendalam pengaruhnya terhadap transformasi budaya setempat yang berdampak pada rendahnya apresiasi pada cagar budaya di lingkungan masyarakat karst Maros.

Di bidang kebudayaan, modernitas menampilkan sketsa fenomena penting dalam empat hal:

- 1) Sekularisasi. Merosotnya arti penting keyakinan agama, kekuatan gaib, nilai, dan norma, dan pada saat yang sama digantikan oleh gagasan dan aturan yang disahkan oleh argumen dan pertimbangan “duniawi”;
- 2) Peran sentral ilmu membuka jalan untuk mendapatkan pengetahuan yang benar dan selanjutnya dimanfaatkan dalam bentuk teknologi atau kegiatan produktif;
- 3) Demokratisasi pendidikan yang menjangkau lapisan penduduk yang makin luas dan tingkat pendidikan yang makin tinggi;
- 4) Munculnya kultur massa. Produk estetika, kesusastraan, dan artistik berubah menjadi komoditi tersebar luas di pasar dan menarik selera semua lapisan sosial.

Ada dua cara menetapkan modernitas: historis atau analis. Konsep historis modernitas mengacu pada tempat dan waktu tertentu. Giddens (1990) dan Kumar (1995) merupakan dua pakar kontemporer yang memakai pendekatan ini, meski mereka berbeda dalam penentuan waktunya. Giddens mendefinisikan “Modernitas mengacu pada cara hidup masyarakat atau organisasi yang lahir di Eropa sejak abad ke-17 dan sejak itu pengaruhnya makin menjalar ke seluruh dunia” (Giddens, 1990: 1).

Giddens menguraikan ciri-ciri modernitas tinggi: keyakinan, risiko, kesuraman, dan globalisasi. Menurut Giddens, keyakinan terpenting berasal dari munculnya sistem abstrak dalam kehidupan modern yang prinsip operasinya tak jelas bagi orang biasa, namun orang sangat tergantung padanya, yaitu sistem transportasi, telekomunikasi, pasar uang, proyek tenaga nuklir, kekuatan militer, MNC, organisasi internasional, dan media massa. Sistem abstrak ini beroperasi menurut tatanan impersonal, kompleks, dan besar yang sangat mempengaruhi realitas sosial. Orang harus belajar menggunakannya dan tergantung padanya. Pengembangannya sangat diperlukan dalam kehidupan sosial modern (Giddens, 1990: 120).

Ciri kedua adalah gejala risiko. Risiko berarti ketidakpastian akibat tindakan seseorang atau kemungkinan bahaya yang tak dapat ditentukan atau akibat buruk dari tindakan, yang terjadi di luar individu (Giddens, 1990: 131). Profil risiko modernitas tinggi secara objektif dan subjektif ditentukan terlepas dari pengalaman sebelumnya. Ada persepsi mengenai risiko yang lebih besar ketimbang sebelumnya, secara objektif terlihat adanya:

- 1) *Universalisasi risiko*: kemungkinan baru bencana global yang membahayakan setiap orang terlepas dari kelas, etnis atau kekuasaannya, seperti perang nuklir dan kehancuran ekologi;
- 2) *Globalisasi risiko*: perluasan risiko lingkungan terhadap sebagian besar umat manusia, misalnya pengaruh pasar uang, minyak bumi, pengambilalihan perusahaan, dan sebagainya;
- 3) *Pelebagaan risiko*: munculnya organisasi yang menjadikan risiko sebagai sasaran bisnisnya, seperti bursa saham, perjudian, sport, dan asuransi);
- 4) *Refleksivitas risiko*: kemunculan dan kedahsyatan risiko sebagai efek samping yang tak diharapkan atau efek bumerang dari tindakan manusia, misalnya bahaya ekologi akibat pola kerja atau gaya hidup modern.

Secara subjektif ada faktor tambahan yang menyebabkan pengalaman risiko semakin parah, yaitu:

- 1) Mekuatnya kepekaan terhadap ancaman dan bahaya akibat berkurangnya pertahanan mental keagamaan;

- 2) Meningkatnya kesadaran terhadap ancaman melalui kenaikan tingkat pendidikan;
- 3) Munculnya pengakuan terhadap keterbatasan keahlian dan kegagalan berulang dalam pengoperasian sistem abstrak.

Menurut Giddens, sumber dari ketidakpastian dalam modernitas, yaitu: (i) kesalahan rencana, cenderung terjadi terutama dalam sistem abstrak yang besar dan kompleks; (ii) kesalahan operator, karena keterlibatan manusia melaksanakan operasi dan mengontrol sistem abstrak; (iii) pengaruh tersembunyi (*latent*) yang tak diinginkan, tak dikenali, dan tak terelakkan. Betapapun baiknya sistem direncanakan dan betapa pun efisiensinya operator, namun akibatnya terhadap aktifitas manusia tetap tak dapat diramalkan sepenuhnya (Giddens, 1990: 153); (iv) pengetahuan sosial yang menjelaskan keadaan masyarakat, dan yang membuatnya makin dapat diramalkan, mungkin mempengaruhi proses sosial menurut cara yang tak dapat diramalkan. Pengetahuan baru (konsep, teori, temuan) tidak membuat kehidupan masyarakat makin jelas, tetapi mengubah sifatnya, memutarnya ke arah baru (Giddens, 1990: 152-153); (v) diferensiasi kekuasaan, nilai dan kepentingan di kalangan anggota masyarakat dan kelompok menyebabkan relativitas merajalela dan melenyapkan pedoman bersama untuk menetapkan dan menilai situasi sosial.

Kelanjutan globalisasi sebagai ciri modernitas tinggi menjelaskan akan berkembangnya hubungan sosial, ekonomi, politik dan kultural ke seluruh dunia. Akibatnya, peran negara-bangsa berkurang sehingga terlalu kecil untuk dapat menanggulangi masalah besar kehidupan dan terlalu besar untuk menanggulangi masalah kecil kehidupan (Giddens, 1990: 65). Bersamaan dengan itu, karena hubungan sosial dikesampingkan, maka desakan untuk memperoleh otonomi lokal dan identitas kultural makin kuat (Giddens, 1990: 65).

Ketidakpastian dan resiko tersebut di atas akan menimbulkan reaksi khas masyarakat, sebagai berikut:

- 1) *Menerima secara pragmatis*, diwujudkan dengan memusatkan perhatian pada tugas sehari-hari dan menekan kegelisahan dari kesadaran;
- 2) *Mempertahankan optimisme*, yakni keyakinan bahwa keadaan akan bertambah baik dan bahaya akan dapat dihindari berkat perlindungan Tuhan, ilmu pengetahuan, dan teknologi;

- 3) *Pesimis*, dengan mengabaikan pandangan ke depan dan cenderung untuk segera menikmati kehidupan di dunia kini, sebelum bahaya menyerang;
- 4) Menentang secara radikal sumber bahaya, kebanyakan dilakukan dengan gerakan sosial.

Konsep modernitas dapat menjadi alat analisis berguna untuk menilai ancaman dan harapan yang dijanjikan era yang menakutkan dan sekaligus memesonakan itu. Transmisi dan transformasi budaya lokal bukan berarti menumbuhkan suburkan sikap etnosentris dan primordial di kalangan masyarakat. Justru “etnisitas, identitas budaya, kepemilikan serta kebanggaan terhadap budaya sendiri dalam rangka kehidupan bersama dalam suatu *political nation-state*, merupakan bentuk kehidupan negara yang modern dewasa ini”(Tilaar. 2007.15 dalam Basyari, 2013: 115).

2.4.2. Kepercayaan, Resiko dan Keamanan Ontologis

Masyarakat post-tradisional memandang kepercayaan merupakan unsur sangat penting. Giddens menyatakan bahwa kepercayaan sebagai kompetensi individu atau sistem yang berhubungan dengan sekumpulan peristiwa atau hasil tertentu yang memberi keyakinan terhadap kejujuran atas kebenaran prinsip-prinsip abstrak ataupun pengetahuan teknis (Giddens, 2005: 63). Kepercayaan diperlukan karena adanya pemisahan ruang dan waktu serta sistem abstrak (pertukaran simbolik dan keahlian) sebagai ciri modernitas. Sebagai contoh penggunaan uang sebagai alat tukar yang membutuhkan kepercayaan dari orang-orang yang menggunakannya.

Pada sisi lain masyarakat post-tradisional juga dibayang-bayangi resiko sebagai dampak dari perluasan modernitas. Giddens menjelaskan bahwa kultur modernitas mengandung resiko; pada satu sisi mengurangi resiko pada bidang teknis dan gaya hidup, tetapi pada saat yang sama juga memperkenalkan parameter resiko baru yang sebagian besar tidak pernah dikenal pada masa masyarakat tradisional (Giddens, 1991: 3-4). Menurut Giddens, resiko bahaya yang secara aktif diperkirakan berkaitan dengan kemungkinan yang akan terjadi, hanya ada dalam masyarakat yang berorientasi ke masa depan; melihat masa depan sebagai wilayah yang harus ditaklukkan atau dikuasai, masyarakat yang aktif berusaha melepaskan dirinya dari

masa lalu (Giddens, 1999). Pandangan ini seolah-olah masyarakat tradisional tidak memiliki kearifan lokal (pengetahuan, hukum, harapan dan mimpi) yang mengandung keunggulan dalam lokalitasnya. Pandangan Giddens yang terkesan menganggap masyarakat tradisional sungguh-sungguh hanya terpujau dengan masa lalu dan tidak memikirkan masa depan menarik untuk dibuktikan: Apakah orang karst Maros tidak punya mimpi tentang masa depan? Apakah mereka sungguh-sungguh terpejara/terperangkap dengan masa lalu saja?

Konsep resiko menurut Giddens merupakan pengganti dari berbagai konsep tentang nasib, keberuntungan atau takdir pada masyarakat tradisional. Menurut Giddens, ada dua resiko: (1) resiko eksternal yang berasal dari alam; (2) resiko yang diciptakan mengacu pada dampak yang ditimbulkan oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan campur tangan manusia dalam kehidupan (Giddens, 1999).

Dalam masyarakat post-tradisional, masyarakat meminimalkan resiko mereka dengan menciptakan keamanan ontologis. Menurut Giddens, keamanan ontologis adalah suatu keyakinan yang dimiliki manusia terhadap kontinuitas identitas diri serta stabilnya lingkungan material dan sosial yang melingkupi tindakan manusia (Giddens, 1990: 92). Menurut Giddens, pencapaian terhadap kepercayaan dibutuhkan seseorang untuk memelihara kesejahteraan psikologis dan menghindari kecemasan eksistensial (Giddens, 1991: 38-39).

2.4.3. De-tradisionalisasi

Masyarakat post-tradisional cenderung dipandang membuat kearifan lokal tersisih yang dahulu menjadi landasan tafsir dan pemaknaan kehidupan. Informasi yang menyebar luas membuat dunia tanpa batas dan mudah diperoleh sebanyak-banyaknya. Bagi Giddens, de-tradisionalisasi bukan berarti hilangnya tradisi, tapi tradisi masih ada, bahkan hidup dan berkembang dalam konteks yang berbeda (Giddens, 1991b, 100). Kenyataan ini sesungguhnya karena tradisi bukan lagi satu-satunya sumber pengambilan keputusan. Dalam masyarakat post-tradisional, sangat banyak pilihan sumber pertimbangan selain tradisi; jika tradisi tidak memuaskan, orang bisa berpaling ke banyak sumber lain.

Tradisi sendiri menurut Giddens berkaitan dengan memori kolektif. Tradisi melibatkan ritual dan berkaitan dengan gagasan formulaik tentang kebenaran,

memiliki para penjaga, dan memiliki daya ikat terhadap kandungan moral dan emosional (Giddens, 1994: 63). Menurut Giddens, tradisi adalah cara mengontrol waktu melalui tindakan, atau menghadirkan masa lalu di masa kini melalui ritus-ritus. Dengan kata lain, tradisi dalam masyarakat tradisional merupakan cara **untuk mengorganisir** masa lalu, kini, dan masa datang. Sebaliknya, globalisasi merupakan tindakan **mengendalikan ruang** dengan cara mengendalikan waktu atau dengan kata tindakan di ruang yang berjauhan, menghilangkan jarak (Giddens, 1994: 96).

Tradisi merupakan media identitas yang mengandung makna, baik secara personal maupun kolektif (Giddens, 1994: 80). Identitas adalah suatu proses menciptakan keterhubungan antara masa lalu dan masa depan. Dalam rangka menjaga keamanan, kebutuhan utama semua komunitas ialah memelihara identitas personal dalam kaitan dengan identitas sosial. Ancaman terhadap integritas tradisi merupakan juga ancaman kepada integritas personal tersebut (Giddens, 1994: 80).

2.4.4 Refleksifitas

Refleksifitas sebagai ciri masyarakat post-tradisional bermakna “praktek sosial yang terus-menerus diuji dan diubah berdasarkan informasi yang baru masuk yang paling praktis dan dengan demikian mengubah ciri modernitas itu sendiri” (Giddens, 1990: 38). Refleksifitas berarti proses personal melakukan monitoring dan refleksi atau perenungan terus-menerus terhadap berbagai informasi mengenai berbagai kemungkinan-kemungkinan dalam kehidupannya. Dalam kehidupan sosial masyarakat post-tradisional tampak bahwa praktik-praktik sosial terus-menerus mendapat refleksifitas dan diubah berdasarkan informasi yang masuk tentang fakta lembaga atau praktik-praktik tersebut, sehingga secara konstitutif juga mengubah karakter mereka (Giddens, 1990:38).

Giddens mengemukakan bahwa tindakan monitoring refleksif (*reflexive Monitoring action*) merupakan karakteristik mendasar dari semua kegiatan manusia. Semua manusia selalu berhubungan dengan refleksifitas sebagai unsur integral (Giddens, 1990: 36). Monitoring refleksif merujuk pada kemampuan agen memantau konteks dan latar belakang dari suatu tindakannya. Melalui tindakan monitoring,

agen merasionalkan setiap upaya yang dilakukan. Refleksifitas berhubungan dengan pengetahuan dan kompetensi agen merasionalisasikan suatu tindakan yang diambil.

Refleksifitas sangat menentukan identitas diri seseorang. Proses konstruksi identitas diri merupakan suatu proyek yang mensyaratkan bahwa identitas senantiasa dibentuk dan berubah. Identitas diri bukanlah hasil dari sistem tindakan personal, melainkan sesuatu yang harus terus-menerus diciptakan dan dipelihara dalam tindakan refleksifikasi (Giddens, 1991: 52). Identitas diri menurut Giddens juga bukanlah karakter, melainkan pemahaman refleksifikasi personal mengenai biografinya sendiri (Giddens, 1991: 53). Identitas personal hanya bisa ditemukan dari kompetensinya untuk “*to keep a particular narrative going*” (Giddens, 1991: 54). Dengan demikian, Giddens tampaknya menekankan pada tantangan yang dihadapi individu memilih, kemudian berpengaruh pada identitas personal melalui pembentukan narasi tentang dirinya sendiri. Narasi tentang identitas ini terutama berupaya menjawab pertanyaan kritis: *apa yang harus dilakukan, bagaimana cara melakukan, dan harus menjadi siapa?* Melalui beragam pertanyaan personal, seseorang berupaya mengkonstruksi cerita yang saling berkesinambungan dimana diri membentuk lintasan perkembangan dari pengalaman masa lalu menuju masa depan (Giddens, 1991: 75).

Giddens juga memandang bahwa refleksifitas cenderung pada perasaan pertimbangan operasional, bagaimana cara untuk ini dan itu? Proses ini sangat terkait dengan de-tradisionalisasi. Ketika tujuan dan makna hidup tidak lagi didapat dari kode tradisional, maka individu akan berpaling ke hal yang lebih pasti. Pada tahap kekosongan ini, person mengkonstruksi dirinya melalui pilihan-pilihan tujuan kehidupan modern. Dengan kata lain, dalam kehidupan tradisional berbagai kehidupan — seperti pekerjaan, menikah, pendidikan, hiburan dan lainnya — diatur secara rutin, tetapi penuh makna melalui kode moral tradisional. Sebaliknya, masyarakat yang mengalami detradisionalisasi, semua mekanisme pengaturan sosial terhadap individu menjadi lemah, dan orang dipaksa menghadapi situasi dengan membuat pilihan untuk memutuskan karir, gaya hidup, cara mendidik anak, dan sebagainya. Lalu “.... Ketika tradisi tergeser, dan pilihan gaya hidup merajalela, identitas diri diciptakan dan direproduksi dalam bentuk yang lebih aktif dari sebelumnya” (Giddens, 1999).

Giddens sangat banyak memberi bukti mengenai kondisi masyarakat post tradisional dalam konteks modernitas, tapi sangat kurang bukti dari masyarakat tradisional untuk menyakinkan kita akan analisis yang dia bangun. Kenyataan ini sesungguhnya merupakan ruang akademis penting yang disisakan gagasan Anthony Giddens untuk penelitian antropologi untuk mengisi sekat-sekat kosong gambaran gagasan transformasi masyarakat tradisional dengan kearifan lokalnya dari kawasan yang sedang memasuki era transisi, seperti Orang karst Maros.

2.5. Kerangka Pemikiran

Berdasarkan studi pustaka, sekarang realitas kebudayaan diperhadapkan pada dua kutub, yaitu tradisional dan modern. Dalam teori kebudayaan tradisional selalu dilekatkan ciri: lokal, statis, irasional, holistik, dan komunalisme. Atribut tradisional selalu diantitesakan dengan kebudayaan modern dengan ciri: global, maju (dinamis), rasional, differensiasi (spesialisasi), dan individualis.

Kebudayaan tradisional merupakan tatanan holistik tradisi lokal (Maros) dan ruang karst (tempat) berupa nilai, pandangan, mitologi, sifat, praktek dan tujuan sebagai kearifan lokal sebagai produk pengalaman panjang. Di pihak lain, kebudayaan modern menawarkan unsur baru melalui globalisasi dan modernisme. Globalisasi melakukan ekspansi ruang-ruang tradisional menciptakan konflik. Konflik menciptakan perubahan. Modernisme dalam pertemuannya dengan kearifan lokal juga menciptakan perubahan tatanan sosial (birokrasi, pendidikan, pasar, dan pola hubungan manusia), Anthony Giddens menyebutnya masyarakat post-tradisional. Pertemuan antara kapitalisme global dan tradisi lokal tidak semua memberi hasil buruk, banyak juga yang manfaat. Bahkan, tradisi dalam banyak aspek tetap hadir dalam bentuk lain dalam masyarakat post-tradisional, diantaranya pariwisata. Secara singkat kerangka pemikiran dalam pembahasan ini dapat digambarkan sebagai berikut.

Gambar 2: Kerangka Pemikiran

