

## PEMAKNAAN RITUAL BUDI DAYA PADI LADANG SUKU SAHU JIO TALA'I PADUSUA

### *THE MEANING OF TRADITIONAL RICE FARMING RITUAL PRACTICES OF THE SAHU JIO TALA'I PADUSUA TRIBE*

Peinina Ireine Nindatu<sup>1</sup>, Sarwititi Sarwoprasodjo<sup>2</sup>, Musa Hubeis<sup>3</sup>, Siti Amanah<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Program Studi Komunikasi Pembangunan Pertanian Dan Pedesaan  
Sekolah Pasca Sarjana, Institut Pertanian Bogor

Jln. Kamper, Kampus IPB Dramaga Bogor Indonesia

<sup>2,4</sup>Departemen Sains Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat FEMA IPB

Jln. Kamper, Kampus IPB Dramaga Bogor Indonesia

<sup>3</sup>Departemen Manajemen FEM IPB

Jln. Kamper, Kampus IPB Dramaga Bogor Indonesia

irennindatu@gmail.com

Diterima : 18 Juli 2018

Direvisi : 04 September 2018

Disetujui : 24 September 2018

#### **ABSTRACT**

*This study describes the meaning of traditional rice farming ritual practices of Rion-rion and Orom sasadu performed by the Sahu Jio Tala'i Padusua tribe in West Halmahera Regency, as a form of ritual communication. It uses constructivism paradigm with qualitative approach and ethnography method of communication. Observations, interviews and documentation are data collection techniques used during Rion-rion and Orom Sasadu rituals. Informants of this study consist of rice farmers of the Sahu tribe in Worat-Worat Village and Cempaka Village, West Halmahera, village heads, customary leaders, women leaders, community leaders and youth leaders in both villages. Data are analyzed by reducing, presenting data and drawing conclusions or verification. The result of the research indicates that although it began to be eroded by modern civilization, the rituals of Rion-rion and Orom Sasadu are still interpreted and preserved by the Sahu Jio Tala'i Padusua tribe as cultural identity, because it has historical, cultural and symbolic values of staple food.*

*Keywords: Ritual Communication, Orom Sasadu, Rion-Rion, Symbol*

#### **ABSTRAK**

Penelitian ini mendeskripsikan tentang pemaknaan ritual *Rion-rion* dan *Orom Sasadu* dalam praktik budi daya padi ladang suku Sahu Jio Tala'i Padusua di Kabupaten Halmahera Barat, sebagai bentuk komunikasi ritual. Paradigma yang digunakan adalah konstruktivisme dengan pendekatan kualitatif dan metode etnografi komunikasi. Pengamatan, wawancara dan dokumentasi merupakan teknik pengumpulan data pada saat ritual budi daya padi ladang *Rion-rion* dan *Orom Sasadu* dilakukan. Informan penelitian ini berasal dari petani padi ladang suku Sahu di Desa Worat-Worat dan Desa Cempaka Kabupaten Halmahera Barat, kepala desa, ketua adat, tokoh perempuan, tokoh masyarakat dan tokoh pemuda pada kedua desa tersebut. Data dianalisis dengan mereduksi, menyajikan data dan menarik kesimpulan atau verifikasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa walaupun mulai tergerus oleh perkembangan peradaban, tetapi ritual budi daya padi ladang *Rion-rion* dan *Orom Sasadu* masih dimaknai dan dilestarikan oleh suku Sahu Jio Tala'i Padusua sebagai identitas budaya, karena memiliki nilai-nilai historis, budaya dan simbolis pangan pokok.

Kata Kunci: Komunikasi Ritual, Orom Sasadu, Rion-Rion, Simbol

## PENDAHULUAN

Kearifan lokal (*local wisdom*) memiliki peran penting untuk pengembangan dan keberlanjutan kehidupan masyarakat dalam pengelolaan sumber daya alam (SDA) (Deepananda *et al*, 2015, Wilson *et al*, 2015, Hiwasaki *et al*, 2015, Kazmi *et al*, 2014). Beberapa hasil penelitian tentang peran kearifan lokal di Indonesia menunjukkan hal positif. Sebagai ilustrasi, kearifan lokal *pamali* telah memberikan dampak positif bagi keberlanjutan sumber daya air di Kampung Kuta Kecamatan Tambaksari, Kabupaten Ciamis, Provinsi Jawa Barat (Sumarna dan Dharmawan, 2011). Selain itu, keterlibatan pengetahuan lokal *subak wangaya betan* di Bali telah mendorong kesadaran masyarakat akan masalah lingkungan dan pertanian berkelanjutan (Martiningsih, 2012). *Sasi kelapa* (bentuk larangan mengambil kelapa pada kurun waktu tertentu) di Desa Ngilngof, Kabupaten Maluku Tenggara telah berperan dalam pengelolaan SDA yang bijak (Renjaan *et al*, 2013). Hasil penelitian Lumintang (2015) menunjukkan bahwa *mapalus* (tolong-menolong) di Kabupaten Minahasa telah menjadi gaya hidup serta identitas diri masyarakat.

Dalam bidang pertanian, kearifan lokal digunakan petani untuk mengambil keputusan dalam memulai waktu produksi (Derbile, 2013). Selain itu, pengetahuan tersebut juga digunakan dalam praktik pertanian berkelanjutan (Gusmao, 2010). Intinya, pendekatan kearifan lokal masih berperan penting dalam pengelolaan SDA pada bidang pertanian.

Kearifan lokal merupakan aktualisasi kebudayaan sebuah kelompok masyarakat dan tidak dapat dipisahkan dari komunikasi. Liliweri (2003) menjelaskan, terdapat sistem

dan dinamika dalam budaya yang mengatur tata cara pertukaran simbol-simbol komunikasi sehingga hanya dengan komunikasilah pertukaran simbol-simbol dapat dilakukan dan kebudayaan hanya akan eksis jika ada komunikasi.

Komunikasi adalah proses simbolis tempat realitas dihasilkan, dipelihara, diperbaiki dan ditransformasikan. Pandangan komunikasi ritual oleh Carey (2009) menjelaskan bahwa komunikasi tidak hanya diarahkan pada perluasan pesan di suatu tempat, tetapi juga pemeliharaan masyarakat pada suatu waktu; bukan tindakan menyampaikan informasi atau pengaruh, tetapi kreasi, representasi, dan perayaan keyakinan bersama. Komunikasi mewakili fondasi untuk solidaritas manusia, yang kemudian menghasilkan batas sosial, fiktif atau sebaliknya. Sesuai dengan visi komunikasi ritual yaitu partisipasi seremonial yang memungkinkan budaya dikelola, dilestarikan dan diubah, maka peran komunikasi ritual melampaui penyampaian pesan, mencakup kreasi bersama dan berbagi budaya yang mendefinisikan realitas (Carey, 2009). Manusia hidup dalam realitas yang secara luas diciptakan oleh komunikasi.

Ritual adalah aksi bersama, umumnya berfokus pada peserta yang berada di tempat beragam, di mana-mana, menghasilkan rasa identitas bersama dan perasaan yang dapat dipertahankan oleh simbol yang sesuai. Ritual menciptakan solidaritas (McKinnon, 2017). Ritual menciptakan dan menciptakan kembali bentuk-bentuk simbolis, perasaan, gagasan dan keyakinan moral yang melandasi ikatan masyarakat. Komunikasi menghasilkan budaya dan melalui ritual, komunitas mengalami perayaan. Carey (Subtil, 2014) menjelaskan konstruksi makna dengan

berpusat pada ritual dan menyoroti sisi simbolik dari ritus sebagai budaya masyarakat.

Terkait komunikasi ritual dan pemanfaatan kearifan lokal dalam bidang pertanian, suku Sahu Jio Tala' i Padusua di Kabupaten Halmahera Barat (Halbar), Provinsi Maluku Utara masih menggunakan kearifan lokal untuk penanaman padi ladang. Kearifan lokal dimaksud adalah ritual *Rion-rion* (tolong menolong) dan puncaknya adalah *Orom Sasadu* (makan adat). *Rion-rion* dan *Orom Sasadu* telah menjadi ikon budaya di Kabupaten Halbar. Dua ritual tersebut diagendakan dalam promosi pariwisata dan potensi alam tahunan, Festival Teluk Jailolo (FTJ) bahkan termasuk dalam kalender pariwisata nasional Kementerian Ekonomi Kreatif Republik Indonesia.

Perkembangan peradaban dewasa ini memengaruhi eksistensi kearifan lokal. Tergerusnya kearifan lokal dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal komunitas. Faktor internal mencakup perubahan norma-norma dalam masyarakat, kondisi ekonomi komunitas (kemiskinan dan kesempatan kerja) dan keengganan generasi muda untuk mempelajarinya (Maifianti *et al*, 2014; Saryani, 2010; Nurrahim, 2014). Faktor eksternal meliputi proses akulturasi (interpretasi agama terhadap praktik-praktik kearifan lokal) dan intervensi pemerintah yang mengubah sistem atau mekanisme yang menopang kearifan lokal (Maifianti *et al*, 2014; Case *et al*, 2005; Saryani, 2010; Nurrahim 2014). Pengaruh faktor internal dan eksternal terhadap eksistensi kearifan lokal juga tidak terlepas dari adanya globalisasi. Menurut Sylvain (2005), globalisasi budaya memengaruhi isi budaya lokal.

Eksistensi budi daya padi ladang di kalangan petani suku Sahu Jio Tala' i Padusua juga mulai tergerus di masyarakat. Terdapat desa-desa suku Sahu yang masih melakukan budi daya padi ladang dengan ritual *Rion-rion* dan Orom Sasadu, meskipun terdapat juga desa-desa tertentu yang mulai jarang melakukannya, padahal jika terus dilestarikan secara berkelanjutan, maka dapat menunjang ketersediaan pangan dan pemeliharaan nilai-nilai budaya masyarakat.

Pemerintah Kabupaten Halmahera Barat (Halbar) sedang berupaya melestarikan praktik budi daya padi ladang yang mulai terkikis di masyarakat. Upaya ini dilakukan melalui prioritas pembangunan daerah yang bertumpu pada tiga bidang utama, pertanian, perikanan dan pariwisata. Apalagi jenis padi yang ditanam merupakan varietas lokal (contohnya kayeli) dan lebih diminati masyarakat serta sesuai dengan perilaku usaha tani lahan kering yang terbiasa dilakukan petani. Terkait budi daya padi ladang di Kabupaten Halbar, penelitian Sidete (2010) menunjukkan, padi ladang merupakan salah satu komoditas pertanian yang saat ini tidak termasuk kriteria unggulan, namun prospektif di masa mendatang. Berkaitan dengan teknis budi daya, hasil penelitian Thenu *et al* (2018) menunjukkan, perlakuan pemupukan NPK 125 kg ha<sup>-1</sup> dan bokashi 20 ton ha<sup>-1</sup>, berpengaruh pada peningkatan tinggi tanaman sedangkan pemupukan NPK 125 kg ha<sup>-1</sup> dan bokashi 10 ton ha<sup>-1</sup>, berpengaruh pada peningkatan jumlah anakan dan jumlah anakan produktif benih padi lokal kayeli.

Terkait penelitian sebelumnya tentang suku Sahu, penelitian perubahan sosial masyarakat adat tala' i dan padusua terhadap

manajemen kebudayaan *sasadu* di Kabupaten Halmahera Barat oleh Beolado (2003) menunjukkan bahwa pola manajemen kebudayaan *sasadu* telah berubah dari konvensional (dikelola oleh lembaga adat) menjadi modern (dikelola oleh panitia). Aspek-aspek yang memengaruhi perubahan sosial masyarakat tala'i padusua yaitu: agama, pertanian, mobilitas, kebutuhan, teknologi dan pendidikan. Penelitian Alus (2014) tentang peran lembaga adat dalam pelestarian kearifan lokal suku Sahu di Desa Balisoan, Kecamatan Sahu, Kabupaten Halmahera Barat menunjukkan belum adanya perencanaan program lembaga adat untuk melestarikan budaya suku Sahu, sehingga perlu dilakukan kerja sama dengan pemerintah daerah dan masyarakat untuk pelestariannya. Penelitian lain yang dilakukan Tjanu (2008) tentang nilai-nilai solidaritas sosial dan religiusitas dalam kebudayaan *sasadu* menunjukkan bahwa nilai-nilai solidaritas sosial dan religiusitas dalam kebudayaan *sasadu* adalah nilai-nilai kehidupan yang luhur dan telah terbukti mampu mempertahankan eksistensi masyarakat suku Sahu. Penelitian-penelitian sebelumnya melakukan kajian terhadap suku Sahu dari disiplin ilmu manajemen, komunikasi secara umum dan sosiologi agama, yang secara teoritis menggunakan teori yang berbeda dengan penelitian ini, yang mengkaji hibridisasi budaya pada praktik budi daya padi ladang untuk pengembangan pertanian berkelanjutan di Kabupaten Halmahera Barat. Penelitian ini menggunakan teori strukturasi Giddens, hibridisasi budaya, komunikasi ritual dan konsep kearifan lokal serta pertanian berkelanjutan. Selain itu, objek kajian penelitian ini berfokus pada praktik budi daya padi ladang *Rion-rion* dan

*Orom Sasadu* yang tidak dikaji secara detail dalam penelitian sebelumnya. Dari sisi metodologi, penelitian ini juga berbeda dengan penelitian sebelumnya, yang menggunakan metode analisis data dengan pendekatan etnografi komunikasi. Terkait hal tersebut, maka fokus tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis pemaknaan suku Sahu Jio Tala' i Padusua terhadap praktik budi daya padi ladang *Rion-rion* dan *Orom Sasadu*.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat kepada para pemangku kepentingan, khususnya pengambil kebijakan dalam merumuskan strategi pengembangan dan pelestarian budi daya padi ladang berbasis kearifan lokal sehingga nilai-nilai historis, budaya dan ketersediaan pangan tetap terjaga di Kabupaten Halmahera Barat.

## **METODOLOGI PENELITIAN**

Penelitian ini dilandasi paradigma konstruktivisme dengan metode etnografi komunikasi. Tujuan studi etnografi komunikasi adalah untuk mendeskripsikan, menganalisis, dan menerjemahkan perilaku komunikasi dari suatu kelompok sosial (Kusworo, 2008). Etnografi adalah rancangan penelitian yang di dalamnya peneliti menyelidiki pola perilaku, bahasa dan tindakan suatu kelompok kebudayaan di lingkungan alamiah dalam periode waktu tertentu, yang seringkali menuntut peneliti melakukan observasi dan wawancara (Creswell, 2016).

Teknik pengumpulan data dilakukan merujuk pada Creswell (2002) dan Kriyantono (2009) yaitu: pengamatan, wawancara dan dokumentasi. Dokumentasi dilakukan dengan merekam hasil wawancara para informan. Hal ini mencakup aktivitas

pengambilan gambar dan pembuatan video selama berlangsungnya ritual *Rion-rion* dan *Orom Sasadu*. Observasi dilakukan melalui pengamatan terhadap prosesi *Rion-rion* dan *Orom Sasadu*. Penelitian dilakukan di Desa Worat-Worat, Kecamatan Sahu dan Desa Cempaka, Kecamatan Sahu Timur, Kabupaten Halmahera Barat, Provinsi Maluku Utara, pada bulan September hingga Desember 2017.

Instrumen penelitian yang digunakan adalah panduan pertanyaan yang dirancang untuk memperoleh data pada saat melakukan wawancara dan observasi dengan informan, karena orang-orang dan situs kajian lapangan dapat diobservasi lebih dari satu kali (Miles, Huberman & Saldana, 2014). Informan dalam penelitian ini berasal dari petani padi ladang suku Sahu Jio Tala' i Padusua di Desa Worat-Worat, Kecamatan Sahu dan Desa Cempaka Kecamatan Sahu Timur, Kabupaten Halbar, kepala desa, ketua adat, tokoh perempuan, tokoh masyarakat dan tokoh pemuda pada kedua desa tersebut.

Analisis data kualitatif melibatkan proses pengumpulan data, interpretasi dan pelaporan hasil. Kegiatan yang dilakukan meliputi reduksi, penyajian data dan penarikan kesimpulan atau verifikasi (Miles, Huberman & Saldana, 2014). Reliabilitas penelitian ini dilakukan melalui pengecekan hasil transkrip untuk memastikan tidak adanya kesalahan yang dibuat selama proses transkrip, memastikan bahwa tidak ada definisi dan makna yang mengambang mengenai kode-kode selama proses *coding* dan *cross-check* serta membandingkan kode-kode yang dibuat oleh peneliti lain dengan kode-kode yang telah dibuat oleh peneliti sendiri (Creswell 2014). Strategi validitas

yang digunakan dalam penelitian ini merujuk pada Creswell (2016) yaitu melakukan triangulasi terhadap sumber informan dengan mengonfirmasi data hasil wawancara dan observasi yang telah diperoleh pada sumber informan lain, sehingga data yang diperoleh semakin valid. Selain itu, metode triangulasi juga dilakukan untuk membandingkan data yang diperoleh saat wawancara apakah sesuai dengan hasil observasi pada praktik *Rion-rion* dan *Orom Sasadu* serta proses interaksi dan komunikasi yang terjadi.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Konstruksi Pemaknaan Suku Sahu Jio Tala'i Padusua Terhadap Ritual Budi Daya Padi Ladang

Budi daya padi ladang merupakan salah satu ritual yang masih dilakukan petani suku Sahu Jio Tala' i Padusua di Kabupaten Halbar, Provinsi Maluku Utara. Ritual tersebut dilakukan dengan pendekatan kearifan lokal, yaitu *Rion-rion*. Sebagai kelanjutannya, dilakukan syukuran makan adat besar yang disebut *Saa'i Lamo* atau *Orom Sasadu*. *Orom Sasadu* merupakan puncak prosesi *Rion-rion* dalam budi daya padi ladang. Kedua ritual adat tersebut merupakan sebuah rangkaian aktivitas yang telah dilakukan sejak nenek moyang suku Sahu dan masih diwariskan sampai saat ini.

Petani suku Sahu Jio Tala' i Padusua yang berada di Desa Cempaka, Kecamatan Sahu Timur masih melakukan budi daya padi ladang secara rutin setiap tahun. Berbeda dengan petani suku Sahu Jio Tala' i Padusua yang berada di Desa Worat-Worat, Kecamatan Sahu yang sudah mulai jarang melakukannya. Walaupun saat ini terdapat bantuan beras miskin (*raskin*) dari pemerintah

dan banyak beras yang dijual di pasaran, tetapi petani suku Sahu masih memilih menanam padi ladang. Terdapat beberapa alasan mengapa petani masih menanam padi ladang sampai saat ini. Alasan tersebut merupakan cara memaknai budidaya padi ladang dengan ritual *Rion-rion*, demikian juga untuk *Orom Sasadu*.

### **Pelestarian Nilai-Nilai Historis, Kerja Sama, Kekeluargaan, Kerukunan dan Perayaan Syukuran Panen Padi Ladang**

Kerja sama dan tolong-menolong merupakan tradisi yang telah dilakukan nenek moyang suku Sahu Jio Tala' i Padusua sejak dahulu. Pelestarian nilai-nilai tersebut merupakan salah satu alasan mengapa petani Sahu masih melakukan budi daya padi ladang sampai saat ini. Thomas Salasa, ketua adat suku Sahu Desa Gamtala, menjelaskan:

*“Secara historis, pada zaman kesultanan Ternate, wilayah Sahu ditetapkan sebagai lokasi penanaman padi ladang yang hasilnya akan dipersembahkan sebagai upeti kepada Sultan, sehingga wilayah ini dikenal sebagai lumbung padi”.*

Hal ini menyebabkan budi daya padi ladang menjadi sebuah perilaku usaha tani yang terbiasa dan rutin dikerjakan dalam keseharian masyarakat. Kondisi ini didukung oleh keadaan geografis, wilayah Sahu yang diapit oleh dua gunung yaitu Gunung Jailolo dan Pegunungan Sahu serta dialiri dua sungai besar yakni Sungai Akelamo dan Akediri, sehingga wilayah ini subur dan produktif untuk usaha tani.

Tahapan budi daya padi ladang secara *Rion-rion* terdiri dari:

1) *Dola Gumi*, adalah penentuan lokasi dan luasan lahan yang akan digunakan untuk penanaman padi. Tahapan ini dimulai

dengan pemotongan batang pohon sebagai simbol bahwa daerah tersebut akan dijadikan lokasi budi daya padi ladang. Setiap orang yang melintasi daerah itu telah memahami dan memaknai bahwa lokasi tersebut akan dijadikan areal budi daya padi ladang. Biasanya kegiatan ini diawali dengan ritual berdoa bersama memohon penyertaan dan petunjuk Sang Kuasa.

- 2) *Joboran* merupakan pembersihan lahan. Tahapan ini dilakukan dengan menggunakan peralatan seperti kapak dan parang.
- 3) *Medawel* merupakan pembersihan lahan dari tanaman besar.
- 4) *Romen* merupakan proses pembakaran rumput dan kayu pada lahan penanaman padi.
- 5) *Babaris* merupakan proses pembersihan lahan dengan menggunakan sapu yang terbuat dari daun pohon aren dan bambu sebagai pegangannya.
- 6) *Tuuju*, akhirnya lahan padi siap untuk ditanam. Proses penanaman juga dimulai dengan melakukan ritual doa bersama agar tanaman padi dapat bertumbuh dengan baik dan menghasilkan.

Komunitas petani suku Sahu masih melakukan tahapan budi daya padi ladang secara *Rion-rion*. Artinya, mereka selalu melakukan tahapan tersebut secara bersama-sama, saling membantu satu dengan yang lain. Para petani tersebut membangun realitas bersama dan melakukan interaksi secara personal maupun kelompok. Praktik serupa juga terjadi pada komunitas masyarakat tani di Desa Warambe, Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara yang masih melaksanakan budaya *pokadulu* (kerja sama) pada aktivitas pertanian mulai dari

pembersihan lahan, bercocok tanam sampai panen. Eksistensi *pokadulu* masih dipraktikkan masyarakat karena memiliki nilai-nilai sosial yang tinggi yaitu kebersamaan, persatuan, tolong-menolong, rela berkorban dan sosialisasi (Darwin *et al*, 2016).

Keberadaan ritual *Rion-rion* dalam budi daya padi ladang juga tidak terlepas dari nilai-nilai filosofi suku Sahu yaitu; tanah ini *torang* (kami) adalah tuannya dan batasnya sampai di gunung. Maknanya adalah orang Sahu selalu memahami bahwa kehidupannya tidak bisa dipisahkan dari tanah, karena mereka merupakan tuan atas tanah tersebut, sehingga tanah harus diusahakan dengan baik. Filosofi lainnya adalah ditarik bagaikan tali, mengalir seperti air, dikupas tetapi tidak terkelupas. Artinya orang Sahu dengan adat dan tradisinya tidak dapat dipisahkan, termasuk budi daya padi ladang dengan ritual *Rion-rion* dan *Orom Sasadu*. Filosofi-filosofi ini turut mendorong dan menghidupi perilaku usaha tani suku Sahu untuk tetap mempraktikkan budi daya padi ladang.

Ritual *Rion-rion* juga biasa disebut warga dengan sebutan bayar hari. Bayar hari bermakna setiap anggota kelompok kerja *Rion-rion* akan bekerja secara bergilir pada anggota kelompok yang lain dari tahapan penanaman sampai panen dilakukan. Jadi pembayarannya dilakukan dengan menggantikan hari atau waktu kerja pada anggota kelompok yang lain. Tradisi budi daya padi ladang secara *Rion-rion* masih diteruskan oleh generasi petani suku Sahu. Hal ini cukup beralasan karena petani merasa terbantu, pekerjaan dapat terselesaikan dengan cepat dan meningkatkan rasa kebersamaan, semangat yang tinggi, saling

tolong-menolong serta penuh nilai-nilai kekeluargaan. Erlan Lego, petani suku Sahu di Desa Cempaka, menjelaskan hal tersebut dalam hasil wawancara berikut:

*“Kami masih pakai Rion-rion karena merupakan tradisi dari orang tua dulu, kalau kerja sendiri tidak mampu, harus saling membantu. Rion-rion, ada kebersamaan sehingga semangat untuk menanam padi selalu ada”.*

Nilai-nilai inilah yang masih dimaknai cukup kuat dan telah menjadi perekat kebersamaan kelompok. *Rion-rion* menjadi solusi untuk menyelesaikan pekerjaan secara tolong menolong dan tetap dipraktikkan sampai sekarang. Apalagi penanaman padi tersebut memiliki keunikan, yaitu digunakannya alat musik tifa dan gong, untuk memberikan nuansa tersendiri yang disertai semangat kepada para petani. Proses ini disebut *cucuwela*. Realitas tersebut merupakan salah satu bentuk komunikasi ritual yang dilakukan oleh komunitas petani suku Sahu yang memiliki keyakinan bersama untuk memelihara tradisi budi daya padi ladang sehingga menjamin keberlanjutan hidupnya.

Tidak hanya orang tua lelaki dan perempuan yang menjadi partisipan dalam proses budi daya padi ladang, tetapi juga para pemuda-pemudi yang tampak begitu antusias terlibat saat menanam padi. Pelestarian budaya memang perlu diwariskan kepada generasi berikutnya, misal perayaan *sekaten* yang merepresentasikan pangan oleh warga Yogyakarta, karena mengandung nilai-nilai dan ajaran luhur serta diyakini memberikan berkah dan kesejahteraan juga kebahagiaan hidup (Nurdiarti 2017). Demikian juga dengan tradisi *katoba* yang masih dipelihara masyarakat Muna di Kecamatan Lawa,

Kabupaten Muna Barat, Provinsi Sulawesi Tenggara, karena dijadikan media tradisional untuk menyampaikan pesan-pesan moral dan etika (Hadirman, 2016).

Ritual budi daya padi ladang secara *Rion-rion* berhubungan erat dengan *Orom Sasadu* yang masih digelar sebagai syukuran atas hasil panen padi ladang selama setahun. *Orom Sasadu* biasa dilakukan di rumah adat (*sasadu*) dengan rangkaian ritual sakral. Hal tersebut dimulai dengan pemasangan *paji* (bendera) pada kedua ujung bumbungan *sasadu* dan umbul-umbul putih (*futuro*) yang mengelilingi tiris atap *sasadu*. Kedua simbol tersebut bermakna bahwa *Orom Sasadu* akan dimulai. Bersamaan dengan pemasangan *paji* dan *futuro*, iring-iringan alat musik tifa dan gong mulai dibunyikan para pemain alat musik. Pemasangan *paji* dan *futuro* biasanya telah dilakukan sejak pukul 09.00 Waktu Indonesia Timur (WIT), dilanjutkan dengan *Orom Sasadu* pada pukul 20.00 WIT sampai berlanjut pada hari berikutnya. Peserta *Orom Sasadu* harus menggunakan pakaian adat. Perempuan wajib berbusana kebaya dan kain serta rambutnya dibuat konde yang dilengkapi dengan pernak-pernik, sedangkan laki-laki juga berbusana khas Sahu atau dapat menggunakan kemeja batik dan kopia atau *tuala* (semacam ikat kepala berbentuk topi) pada kepala.

Setiap peserta makan adat telah mengetahui benar tempat duduknya, karena pembagian tempat duduk telah diatur secara adat, sehingga tidak bisa duduk sembarangan dalam *sasadu*. Hanya perwakilan orang tua yang paling tua yang bisa menempati *taba* (tempat duduk besar yang lebih tinggi), sedangkan peserta lain, bisa menempati tempat duduk kecil yang lebih rendah. Jika terdapat peserta yang tidak mentaati aturan

ini, maka berakibat fatal terhadap orang tersebut, yaitu mengalami kesakitan sampai kematian. Itulah sebabnya tidak ada peserta yang berani melanggar aturan adat yang telah ditetapkan secara turun-temurun. Selain itu, terdapat penuturan lisan oleh tetua adat yang disebut *bobita* (pesan), yang berisi nasihat dan peringatan agar *Orom Sasadu* dapat berjalan secara kondusif, tertib dan lancar. Terdapat doa yang dipanjatkan kepada Sang Kuasa atas berkat yang telah dilimpahkan kepada warga suku Sahu selama setahun. Setelah itu terdengar aba-aba makan bersama yang dipimpin oleh tetua adat dengan menggunakan Bahasa Sahu, *orom jou, orom jou, orom jou* dan dibalas oleh peserta lain dengan kata *jou, jou, jou* yang bermakna *Orom Sasadu* sudah bisa dinikmati. Setelah makan bersama, peserta *Orom Sasadu* bersukacita dalam perayaan syukuran dan berbalas pantun dalam *mai'o* (nyanyian berbahasa Ternate dan Sahu yang berisi keindahan ciptaan Tuhan dan nasihat), kemudian peserta makan adat mulai menari *legu salai* dan menari mengelilingi ruangan *sabua* diiringi tifa dan gong.

Kondisi ini seperti yang dijelaskan oleh Carey (1992) bahwa komunikasi ritual adalah berbagi keyakinan kebudayaan secara bersama, yang memungkinkan komunitas mengalami perayaan. Hal ini juga dilakukan oleh Suku Adat *Boti Dalam* di Nusa Tenggara Timur (NTT) yang masih menggunakan *naton* (pertunjukan seni tradisional) sebagai media komunikasi tradisional yang merefleksikan komunikasi ritual yang di dalamnya terdapat aktivitas berbagi budaya, membuat asosiasi, dan hubungan untuk memiliki sebuah komunitas utuh (Andung, 2012).



Ketua Dewan Adat suku Sahu Jio Tala'i Padusua, Robinson Missy menjelaskan pendapatnya dalam hasil wawancara berikut:

*“suku Sahu memaknai bahwa ketika rumah adat masih berdiri kokoh, maka budi daya padi ladang masih terus dilakukan”.*

*Rion-rion* dan berlanjut pada *Orom Sasadu* merupakan identitas budaya suku Sahu Jio Tala'i Padusua. Suku ini masih terlibat secara aktif melakukan ritual *Rion-rion* dalam budi daya padi ladang dan mengakhiri rangkaian penanaman tersebut dengan duduk dan makan bersama di *sasadu*. Suku Sahu merasa ada yang kurang jika tidak terlibat dalam *Orom Sasadu*. Bahkan, walaupun memiliki profesi sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) di Pemerintah Kabupaten Halbar, salah satu tokoh perempuan Sahu, Asnath Sowo, selalu berusaha agar dapat mengikuti makan adat:

*“Bagaimana ya, saya saja kalau di luar daerah, ada makan adat, saya pulang, karena sudah ada rasa memiliki”.*

Masyarakat Sahu tidak pernah meninggalkan *Orom Sasadu*, kecuali jika sakit atau menghadapi halangan tertentu. Suku Sahu memiliki keyakinan bahwa tanah yang telah diusahakan sudah memberikan hasil untuk menghidupi keluarganya, sehingga mereka merasa wajib untuk mengambil bagian dalam acara pengucapan syukur.

Ketika terlibat bersama dalam *Orom Sasadu*, para peserta merasa senang dan menyatu sebagai sebuah keluarga, memiliki identitas dan jati diri secara kolektif sebagai suku Sahu. Kondisi tersebut sesuai dengan pernyataan Toomey (1999) bahwa manusia memperoleh dan mengembangkan identitasnya melalui interaksi dalam kelompok budayanya. Terdapat *bobita*

(pesan) yang berisi nasihat untuk hidup rukun, ramah dan tolong-menolong. Jika ada warga Sahu yang salah paham, maka harus saling berdamai kembali saat mengikuti *Orom Sasadu*. Komunikasi ritual memandang *Orom Sasadu* sebagai sebuah perayaan oleh komunitas suku Sahu yang mengekspresikan ungkapan syukur panen padi ladang dan keyakinan bersama atas berkat Sang Kuasa.

Agar dapat menunjang promosi pariwisata Halbar, pemerintah daerah memfasilitasi pelaksanaan *Orom Sasadu* secara finansial. Para wisatawan dapat mengikuti ritual *Orom Sasadu* pada desa-desa tertentu yang telah ditetapkan pada destinasi wisata. Misalnya untuk pelaksanaan FTJ tahun 2018, *Orom Sasadu* dilaksanakan pada Desa Akelamo, Worat-Worat dan Gamtala. Menurut warga Sahu, jika difasilitasi lebih baik, atau walaupun tidak difasilitasi pemerintah, hal tersebut akan tetap dilakukan karena merupakan tradisi yang telah diwarisi dari orang tua secara turun-temurun. Suku Sahu meyakini, jika *Orom Sasadu* tidak dilakukan, maka usaha dan pekerjaannya tidak diberkati Sang Kuasa. Berkaitan dengan hal tersebut, hasil penelitian Manafe (2011), menunjukkan bahwa masyarakat tani *Atoin Pah Meto* di Timor NTT meyakini bahwa ritual doa dan persembahan berupa korban ternak terpilih seperti sapi, babi, ayam, kambing, beras, sirih-pinang dan minuman keras (*sopi*) memiliki fungsi untuk memberikan keberkahan dan peningkatan ekonomi yang akan diperoleh dari Yang Maha Kuasa.

*Orom Sasadu* yang digelar setiap tahun mengharuskan setiap kepala keluarga untuk menyerahkan lima potong nasi *cala* (kembar) dan satu ekor ikan, yang akan dibawa ke

*sasadu* untuk makan adat bersama. Titus Djaga, Ketua Adat Desa Cempaka menjelaskan dalam hasil wawancara:

*“Jadi Orom Sasadu dilakukan setiap tahun, kalau di Desa Cempaka, diadakan setiap bulan Juni, saya yang atur. Ketua adat menghubungi Kades dan tua-tua adat kampung lalu berunding. Misalnya mereka bersepakat bahwa pekan depan makecong (rapat penentuan akhir) untuk menentukan waktu Orom Sasadu agar informasi tersebut disampaikan kepada masyarakat dan panitia akan mempersiapkan segala sesuatu. Di Cempaka, kami selalu makan adat dari tahun 2006, sejak saya menggantikan orang tua menjadi ketua adat. Orom Sasadu adalah budaya suku Sahu, jadi kalau tidak ikut makan adat, maka bukan orang Sahu. Sebagai orang Sahu saya harus hadir karena, ada suasana tersendiri yang dirasakan ketika makan adat. Jadi, walaupun pemerintah tidak memberikan bantuan, kami tetap makan adat, ini tradisi kami, ada tanggungjawab dari setiap warga untuk makan adat”.*

Tentang pelaksanaan *Orom Sasadu* setiap tahun, Yulius Kadada, Ketua Adat Desa Worat-Worat, juga menjelaskan:

*“Setiap tahun kami masih makan adat, karena dulu orang tua-tua punya syukuran dan hiburan cuma itu. Orang-orang tersebut tanam padi ladang, barion-riion, habis panen baru makan adat. Kalau dulu makan adat tujuh malam tetapi sekarang tinggal satu sampai dua malam. Jadi, walaupun pemerintah tidak memberikan bantuan, kami tetap makan adat. Sebagai orang Sahu harus tetap makan adat, itu identitas. Bukan orang Sahu kalau tidak makan adat. Kalau tidak makan adat, Kades bisa mendapat hambatan dalam pemerintahannya. Demikian juga terjadi*

*pada saya, ada dapat tempeleng begitu, misalnya dapat sakit”.*

Rasa memiliki dan mencintai tradisi ritual *Orom Sasadu* yang diwariskan orang tua telah membuat suku Sahu di Desa Worat-Worat dan Desa Cempaka masih melangsungkan ritual ini setiap tahun. *Orom Sasadu* dipandang sebagai sebuah perayaan sakral, sehingga harus diikuti dengan penuh hikmah, jika tidak, akan dikenakan sanksi adat atau sanksi berupa hal-hal mistik selama berada dalam rumah adat.

Budi daya padi ladang masih dilakukan petani suku Sahu, karena merupakan upaya pelestarian nilai-nilai budaya sekaligus melestarikan benih padi lokal yang dimiliki seperti varietas kayoa, kayeli dan jongodi.

### **Simbolisasi Nasi sebagai Pangan Pokok dan Istimewa**

Petani suku Sahu telah menjadikan nasi sebagai sumber makanan pokok yang harus tersedia di meja makan baik pagi, siang maupun malam. Petani menjelaskan bahwa jika belum makan nasi, itu artinya belum makan, jadi mereka harus makan nasi. Perilaku konsumsi petani ini berubah dari yang sebelumnya mengonsumsi sagu dan ubi-ubian, menjadi nasi, seiring dengan beralihnya perilaku budi daya ubi-ubian menjadi budi daya padi ladang. Sejak itu, nasi memiliki nilai lebih tinggi dibandingkan pangan lokal penghasil karbohidrat lain seperti pisang, sagu dan ubi-ubian. Padi ladang menjadi simbol kejayaan masa lalu wilayah Sahu sebagai lumbung pangan Kesultanan Ternate. Kondisi tersebut sekaligus menjadikan nasi sebagai pangan pokok. Hal ini menyebabkan suku Sahu mewacanakan pisang, sagu dan ubi-ubian sebagai makanan kebun yang tidak dapat

mengenyangkan. Tidak sekadar diwacanakan, tetapi hal tersebut telah menjadi praktik dalam pola konsumsi masyarakat sehari-hari. Pisang dan ubi-ubian yang juga ditanam petani hanya dipandang sebagai makanan pelengkap, seperti penjelasan Elko Katty, petani suku Sahu di Desa Cempaka, dalam hasil wawancara:

*"Pisang, ubi kayu dan ubi jalar, kami sebut makanan kebun. Kalau makan pisang, kerja juga kurang semangat, kalau nasi masuk itu boleh. Jadi, nasi memang memiliki nilai lebih dari pisang dan lain-lain, makanya orang Sahu tetap tanam padi, termasuk saya. Sebagai sekretaris Desa Cempaka, saya berusaha agar dapat membagi waktu dengan baik, sehingga bisa menanam padi bersama masyarakat lain".*

Simbolisasi sebagai pangan utama inilah yang menjadi salah satu alasan penting sehingga petani Sahu masih melakukan penanaman padi ladang setiap tahun secara *Rion-rion* sampai saat ini. Bahkan lebih dari sebuah simbol pangan yang dapat memenuhi kebutuhan sehari-hari, keberadaan padi telah menjadi komoditi pangan istimewa karena memberikan energi yang lebih kuat untuk melakukan pekerjaan di kebun dibandingkan pangan yang lain. Alfonsina Karafe, perempuan tani suku Sahu di Desa Cempaka menjelaskan dalam hasil wawancara:

*"Kami sudah terbiasa seperti itu, kalau makan pisang dan ubi jalar, tenaga kurang kuat. Jadi, bukan makan nasi karena banyak doi (uang), tetapi kalau makan nasi itu tenaga kuat, kalau pisang belum jam istirahat lagi, dada sudah sakit minta makan. Selain itu, nasi adalah makanan pokok, kemudian anak-anak kami, ada yang sedang bersekolah jadi harus dikirim juga untuk mereka".*

Berkenaan dengan komunikasi ritual, Carey (2009) menegaskan bahwa komunikasi ritual merupakan sebuah proses simbolis tempat realitas dihasilkan, dipelihara, diperbaiki dan ditransformasikan. Simbolisasi padi ladang sebagai pangan pokok suku Sahu memiliki nilai historis yang kental, membekas dan telah dimaknai serta diyakini sehingga mendorong petani untuk tetap menanam padi ladang sebagai sebuah realitas yang terus bertransformasi dari para leluhur sampai saat ini. Kebiasaan tersebut merupakan sebuah realitas sosial yang telah dibentuk dan dilakukan pada masa lalu, dipelihara dan masih diwariskan kepada generasi saat ini. Bila dikaitkan dengan selera konsumsi, maka nasi dari beras ladang dinilai lebih enak dan mengenyangkan dibandingkan pisang dan ubi-ubian. Bahkan, meskipun dimakan tanpa ikan dan sayur, nasi tetap enak. Yun Seram, perempuan tani Sahu di Desa Cempaka menjelaskan:

*"Nasi memiliki nilai yang lebih tinggi dari ubi kayu, ubi jalar dan pisang karena makan nasi itu enak. Makan dengan dabu-dabu suten (sejenis sambal dicolek dengan jari telunjuk) saja sudah enak. Bagi orang Sahu, ubi kayu, ubi jalar dan pisang itu seperti snack, tetapi tidak untuk mengenyangkan".*

Memiliki posisi sebagai pangan pokok suku Sahu menyebabkan nasi merupakan satu-satunya pangan penghasil karbohidrat yang bisa disajikan pada saat *Orom Sasadu*, sedangkan pisang dan ubi-ubian tidak diperbolehkan. Warga Sahu sangat menghargai tamu yang hadir dalam *Orom Sasadu*, sehingga tidak mungkin menjamu para tamu dengan makanan kebun, maka harus ada nasi. Umumnya nasi yang disajikan dalam *Orom Sasadu* merupakan beras baru

(sebutan suku Sahu untuk beras ladang) yang dipanen dan dimasak dalam bambu, dibungkus dengan daun pisang, berbentuk nasi *cala* (kembar). Inilah salah satu menu utama dan wajib tersedia dalam setiap ritual *Orom Sasadu*. *Orom Sasadu* masih dimaknai sebagai syukuran panen padi ladang karena ini merupakan hajatan panen padi, sehingga harus disajikan nasi bukan pisang dan ubi-ubian. Reni Dady, perempuan tani suku Sahu di Desa Worat-Worat mengungkapkan:

*“Kami harus berkebun supaya makan adat dengan hasil yang diperoleh, karena makan adat itu bukan mau bawa pisang, kasbi (ubi kayu), batata (ubi jalar) di atas (rumah adat), tapi nasi”.*

Kondisi ini juga yang menyebabkan petani suku Sahu tetap menanam padi ladang agar persediaan makanan pokok tetap ada sepanjang tahun dan jika didatangi tamu, akan dijamu dengan nasi, misalnya pada acara *Orom Sasadu*. Selain itu, jika petani tetap menanam padi ladang, maka uang yang digunakan untuk membeli beras dapat dipakai untuk keperluan lain seperti kebutuhan sekolah anak, apalagi saat ini harga beras semakin mahal di pasaran. Jika tidak menanam padi, keluarga petani harus membeli beras sebanyak 50 Kg untuk memenuhi kebutuhan keluarga selama sebulan seharga Rp530.000. Itu pun hanya untuk memenuhi kebutuhan keluarga yang terdiri dari ayah, ibu dan dua anak. Walaupun saat ini telah tersedia beras yang dapat dibeli di toko atau pasar, tetapi menurut petani, beras baru lebih enak dibandingkan beras toko (sebutan untuk beras yang dijual di toko atau pasar) dan beras miskin (*raskin*).

Seperti dijelaskan sebelumnya, walaupun tidak difasilitasi oleh pemerintah daerah, warga Sahu tetap melakukan makan

adat. Demikian juga untuk budi daya padi ladang, walaupun tidak difasilitasi pemerintah, petani tetap menanam padi, karena merupakan pekerjaan dan pangan pokok yang harus diusahakan untuk kehidupan yang berkelanjutan. Selain itu, ritual budi daya padi ladang memiliki hubungan erat dengan profesi sebagian besar warga suku Sahu sebagai petani.

Tentang perhatian pemerintah, khususnya budi daya padi ladang, petani menuturkan bahwa selama ini banyak program pemerintah daerah yang ditujukan kepada masyarakat. Salah satu program tersebut berasal dari Dinas Pertanian Halbar, tetapi secara spesifik bukan untuk budi daya padi ladang. Hal ini telah dikonfirmasi ke Dinas Pertanian Halbar dan menurut rencana kerja dinas, program budi daya padi ladang akan dilaksanakan pada tahun 2019, sehingga budi daya padi ladang yang dilakukan saat ini merupakan tradisi yang rutin dilakukan dengan pengetahuan dan kearifan lokal yang dimiliki petani. Misalnya petani dapat melakukan seleksi terhadap padi yang akan dijadikan benih untuk persiapan musim tanam berikutnya. Kearifan lokal yang digunakan dalam hal ini yaitu: dicari *oki* (tangkai) bulir yang panjang dan banyak (berisi penuh), tidak bercacat, warna bagus, mengkilat dan segar. Saat panen, petani telah memisahkan tanaman padi yang memenuhi ketentuan di atas dan dibiarkan masak benar baru dipanen. Selain itu petani memiliki racikan dedaunan dan bahan lain seperti santan kelapa yang dijadikan sebagai obat untuk mengurangi serangan hama penyakit pada tanaman padi.

## KESIMPULAN DAN SARAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa ritual budi daya padi ladang dengan

menggunakan kearifan lokal *Rion-rion* dan *Orom Sasadu* masih dimaknai dan dilestarikan suku Sahu Jio Tala' i Padusua sebagai identitas budayanya karena memiliki nilai-nilai historis, kerja sama, kekeluargaan, kerukunan dan perayaan syukuran panen padi ladang. Makna lain dari simbolisasi nasi sebagai pangan pokok dan istimewa berasal dari fakta bahwa secara historis, padi ladang merupakan upeti yang dipersembahkan kepada Sultan Ternate, nasi memberikan energi lebih kuat untuk bekerja, mengenyangkan, enak dan menjadi menu yang wajib dihidangkan dalam *Orom Sasadu*. Ritual *Rion-rion* dan *Orom Sasadu* adalah bentuk komunikasi ritual, karena kedua realitas tersebut memiliki simbol dan makna yang merepresentasikan pemeliharaan nilai-nilai tradisi komunitas suku Sahu Jio Tala' i Padusua secara turun-temurun, serta merupakan sebuah bentuk ungkapan syukur kepada Sang Kuasa.

Penelitian ini memberikan rekomendasi kepada keluarga petani, tokoh masyarakat suku Sahu Jio Tala' i Padusua dan para pemangku kepentingan di Kabupaten Halmahera Barat untuk dapat mengembangkan perilaku dan melestarikan budi daya padi ladang berbasis kearifan lokal secara berkelanjutan sehingga menunjang pembangunan daerah dan kehidupan masyarakat yang lebih baik.

#### UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Kemenristekdikti Republik Indonesia yang telah mendanai penelitian ini, melalui hibah penelitian disertasi doktor, juga kepada semua informan di Desa Cempaka, Kecamatan Sahu Timur dan Desa Worat-

Worat, Kecamatan Sahu, Kabupaten Halmahera Barat, para legislator serta birokrat Pemerintah Daerah Kabupaten Halmahera Barat. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian penelitian ini, kiranya diberkati selalu.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Alus, C. (2014). Peran Lembaga Adat Dalam Pelestarian Kearifan Lokal suku Sahu di Desa Balisoan Kecamatan Sahu Kabupaten Halmahera Barat. *Journal acta diurnal*, Vol. 3 (4), hal. 1-16.
- Andung, P.A. (2012). Komunikasi Ritual Natoni Masyarakat Adat Boti Dalam di Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 1(1), hal. 48-62.
- Beolado, S. A. (2003). *Perubahan Sosial Masyarakat Adat Tala' i dan Padusua Terhadap Manajemen Kebudayaan Sasadu di Kabupaten Halmahera Barat*. Tesis, Program Studi Pengelolaan Sumber Daya Pembangunan, Manado: Universitas Sam Ratulangi .
- Carey, J.W. (2009). *Communication as Culture Essays on Media and Society Revised Edition*. New York: Routledge.
- Case, R.J., Pauli, G.F, Doel, S.D. (2005). Analysis of Ethnobotanical Knowledge Among The Indigenous Population of Manus. *Economic Botani*, Vol. 59(4), hal. 356-365.
- Creswell, J.W. (2002). *Research Design Desain Penelitian Qualitative & Quantitative Approaches*. Jakarta: Penerbit KIK Press.
- Creswell, J.W. (2014). *Research Design Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan Mixed. Edisi Ketiga*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar.

- Creswell, J.W. (2016). *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif dan Campuran. Edisi Keempat*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar.
- Darwin., Bauto L.O.M., & Tawulo, M.A. (2016). Implementasi Nilai-Nilai Sosial Budaya Pokadulu (Kerja Sama) (Studi pada Masyarakat Petani di Desa Warambe Kecamatan Parigi Kabupaten Muna). *Jurnal Neo Societal*, Vol 1(2), hal. 180-191.
- Deepananda, A.K.H.M., Upali, A.S., & Udith, J.M. (2015). Indigenous knowledge in the beach seine fisheries in Sri Lanka: An indispensable factor in community-based fisheries management. *Marine Policy*, Vol 57, hal. 69-77.
- Derbile, E.K. (2013). Reducing Vulnerability of Rain-Fed Agriculture To Drought Through Indigenous Knowledge Systems in North-Eastern Ghana. *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, Vol 5(1), hal. 71-94.
- Gusmao, A. (2010). *Fungsi Tara Bandu sebagai bentuk kearifan lokal dalam pembangunan pertanian berkelanjutan: Penelitian di Sub distrito Fatumean distrito Cova-Lima RDTL*. Tesis, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.
- Hadirman. (2016). Tradisi Katoba sebagai Media Komunikasi Tradisional dalam Masyarakat Muna. *Jurnal Penelitian Komunikasi dan Opini Publik*, Vol 20(1), hal. 11-30.
- Hiwasaki, L., Emmanuel, L., Syamsidik., & Jose, A.M. (2015). Local and Indigenous Knowledge on Climate-Related Hazards of Coastal and Small Island Communities in Southeast Asia. *Climatic Change*, Vol 128, hal. 35-56.
- Kazmi, T., Chaudhry, A.G., Ahmed, A., & Khan SE. (2014). Farmers Beliefs About Indigenous Farming Practices And Sustainable Agricultural Development. *Pakistan Journal Agric. Res*, Vol. 27(1).
- Kriyantono, R. (2009). *Teknik Praktis Riset Komunikasi Disertai Contoh Praktis Riset Media, Public Realations, Advertising, Komunikasi Organisasi, Komunikasi Pemasaran*. Jakarta: Penerbit Kencana Prenada Media Group.
- Kusworo, E. 2008. *Metode Penelitian Komunikasi Etnografi Komunikasi Suatu Pengantar dan Contoh Penelitiannya*. Bandung: Penerbit Widya Padjadjaran.
- Liliweri, A. (2003). *Dasar-Dasar Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar Offset.
- Lumintang, J. (2015). Konstruksi Budaya Mapalus dalam Kehidupan Masyarakat Minahasa. *Jurnal Administrasi Publik Universitas Sam Ratulangi*, Vol 1(28), hal. 73-80.
- Maifianti, K.S., Sarwoprasodjo, S., & Susanto, D. (2014). Komunikasi Ritual Kanuri Blang sebagai Bentuk Kebersamaan Masyarakat Tani Kecamatan Samatiga Kabupaten Aceh Barat Provinsi Aceh. *Jurnal Komunikasi Pembangunan*, Vol. 12(2), hal. 1-6.
- Manafe, Y.D. (2011). Komunikasi Ritual pada Budaya Bertani Atoni Pah Meto di Timor-Nusa Tenggara Timur. *Jurnal Komunikasi*, Vol. 1(3), hal. 287-298.

- Martiningsih, E. (2012). Pelestarian Subak dalam Upaya Pemberdayaan Kearifan Lokal Menuju Ketahanan Pangan dan Hayati. *Jurnal Bumi Lestari*, Vol. 12(1), hal. 303-312.
- McKinnon, A. (2017). Ritual. *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*.
- Miles, M.B., Huberman, A.M, & Saldana J. (2014). *Qualitative Data Analysis, A Methods Sourcebook, Edition 3*. (Terj.) Tjetjep Rohendi Rohidi, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia Press.
- Nurrahim, A. 2014. Dinamika Kearifan Tradisional Masyarakat Desa Ranu Pane dalam Pemanfaatan Sumberdaya Hayati di Taman Nasional Bromo Tengger Semeru. [skripsi]. Bogor (ID): Institut Pertanian Bogor.
- Nurdiarti, R.P., Representasi Pangan dalam Komunikasi Ritual (Kajian Komunikasi Ritual dalam Perayaan Sekaten di Yogyakarta 2015-2016). (2017). *Channel*, Vol. 5(1), hal. 120-130.
- Renjaan, M.J., Purnaweni, H., & Anggoro, D.D. (2013). Studi Kearifan Lokal Sasi Kelapa pada Masyarakat Adat di Desa Ngilngof Kabupaten Maluku Tenggara. *Jurnal Ilmu Lingkungan Program Pascasarjana UNDIIP*, Vol. 11(1), hal. 23-29.
- Saryani, Y. (2010). *Langgan Bagi Nelayan Muara-Binuangeun (Studi Kearifan Lokal Masyarakat Nelayan Muara-Binuangeun, Kabupaten Lebak, Provinsi Banten)*, Skripsi, Fakultas Ekologi Manusia, Bogor: Institut Pertanian Bogor.
- Sidete, D. (2010). *Analisis Pertumbuhan Komoditas Pertanian Unggulan Di Kabupaten Halmahera Barat*, Tesis, Fakultas Pertanian, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.
- Subtil, F. (2014). James W. Carey's cultural approach of Communication. *Intercom - Revista Brasileira de Ciências da Comunicação Sao Paulo*, Vol. 37(1), hal. 19-44.
- Sumarna, T.O., & Dharmawan, A.H., (2011). Kearifan Lokal dalam Pengelolaan Sumberdaya Air di Kampung Kuta. *Sodality*, Vol. 4(3), hal 345-355.
- Sylvain, R. 2005. Disorderly Development: Globalization and the Idea of Culture in the Kalahari. *American Ethnologist*, Vol. 32(3), hal. 354-370.
- Thenu, I.A., Surahman, M., & Palupi, E.R. (2018). Production and seed quality enchancement by fertilization. *International Journal of Agronomy and Agriculture Research*, Vol. 12(3), hal. 65-73.
- Tjanu, J. (2008). *Nilai-Nilai Solidaritas Sosial dan Religiusitas dalam Kebudayaan Sasadu*, Tesis, Fakultas Teologi, Salatiga: Universitas Kristen Satya Wacana.
- Toomey, T. (1999). *Communicating Across Cultures*. New York: The Guilford Press.
- Wilson, N.J., Walter, T.M., & Waterhouse, J. (2015). Indigenous Knowledge of Hydrologic Change in the Yukon River Basin: A Case Study of Ruby, Alaska. Vol. 68(1), hal. 93-106.

