ISSN 2085-9937
Terakreditasi: No. 628/AU2/P2MI-LIPI/03/2015

PATANJALA

Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya
Vol. 10 No. 1 Maret 2018



KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA JAWA BARAT

ISSN 2085-9937

Patanjala

Volume 10 Nomor 1 Maret 2018

Patanjala bermakna air sungai yang tiada hentinya mengalir mengikuti alur yang dilaluinya hingga ke muara. Seperti halnya karakteristik air sungai, manusia harus bekerja dan beramal baik, serta fokus pada cita-citanya. **Patanjala** adalah majalah ilmiah yang memuat hasil-hasil penelitian tentang nilai budaya, seni, dan film serta kesejarahan yang dilaksanakan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat di wilayah kerja Jawa Barat, DKI Jakarta, Banten, dan Lampung. Redaksi juga menerima artikel hasil penelitian di Indonesia pada umumnya. **Patanjala** diterbitkan secara berkala tiga kali setiap Maret, Juni, dan September dalam satu tahun. Siapa pun dapat mengutip sebagian isi dari jurnal penelitian ini dengan ketentuan menuliskan sumbernya.

Pelindung
Direktur Jenderal Kebudayaan
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan

Penanggung Jawab
Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat

Redaksi
Ketua : Iim Imadudin, S.S., M.Hum (Sejarah)
Anggota :
1. Dra. Ria Intani T. (Antropologi)
2. Dra. Lina Herlinawati (Sastra Indonesia)
3. Dra. Lasmiyati (Sejarah)
4. Hary Ganjar Budiman, S.S. (Sejarah)
5. Erik Rusmana, S.S., M.Hum (Editor Bahasa Inggris)

Redaktur Pelaksana
Titan Firman, S.Kom.

Mitra Bestari
Prof. Dr. A. Sobana Hardjasaputra, S.S., M.A.
Dr. Ade Makmur K., M.Phil (Antropologi, UNPAD)
Dr. T.M. Marwanti, Dra., M.Si (Antropologi, STKS)
Dr. Mumuh Muhsin Z., M.Hum (Sejarah, UNPAD)
Dr. Bambang Rudito (SBM, ITB)
Dr. Dade Mahzuni, M.Si (Kajian Budaya, UNPAD)

Diterbitkan oleh
Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jl. Cinambo No. 136 Ujungberung – Bandung 40294
Telp./Faks. (022) 7804942
e-mail: jurnalpatanjala@yahoo.com
http://ejurnalpatanjala.kemdikbud.go.id
http://bpsnt-bandung.blogspot.com
http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbjabar

Penata Sampul: Titan Firman
Gambar: Salah satu gerakan Penca Ameng Timbangan
Sumber: BPNB Jawa Barat

Dicetak oleh
CV. HALIMAH
Jl. Dengki Selatan V No. 20
Bandung

Isi di luar tanggung jawab percetakan

PENGANTAR REDAKSI

Fokus kajian pada sejumlah artikel yang diterbitkan Jurnal **Patanjala** Vol. 10 No. 1 mencuatkan keragaman dalam berbagai aspeknya. Keragaman merupakan suatu yang *given* dan *inheren* dalam masyarakat Indonesia. Oleh karena, itu upaya penyeragaman dalam keragaman merupakan anakronisme, jika bukannya dianggap menentang kodrat dari kehidupan itu sendiri. Bahkan, sering terjadi upaya memberi makna tunggal dalam suasana multimakna itu menghadirkan kegagalan.

Pesan keragaman cukup kuat terekam dalam sembilan artikel di bawah ini. Nilai kebinekaan itu teridentifikasi pada hubungan antaretnis, adaptasi masyarakat, interpretasi sejarah yang tidak pernah tunggal, dan tradisi yang berkembang dinamis.

Suciyadi Ramdhani menganalisis proses pembentukan nilai multikulturalisme pada masyarakat Haurgeulis Indramayu. Kelompok etnik Jawa, Sunda, Arab, dan Tionghoa telah menetap di Haurgeulis sejak awal abad ke-20. Hubungan di antara kelompok etnik tersebut berlangsung secara harmonis. Hal tersebut terjadi bukan saja karena adanya kesadaran bersama, tetapi juga ada pola saling membutuhkan sesama mereka. Keturunan etnik Jawa dan Sunda bekerja di bidang pertanian, serta keturunan Arab dan Tionghoa di bidang perdagangan. Nilai-nilai multikultur masyarakat Haurgeulis tumbuh dalam suasana toleran dan antidiskriminasi.

Risa Nopianti, Triesya Melinda, Junardi Harahap mengungkap pengelolaan lingkungan warga Dusun Cipondoh Desa Pawenang Kecamatan Jatinunggal Kabupaten Sumedang. Pengelolaan lingkungan dan sanitasi menjadi strategi adaptasi masyarakat yang terkena relokasi sejak berlangsungnya pembangunan Waduk Jatigede. Di lokasi yang baru, mereka berhadapan dengan berbagai masalah, antara lain pengetahuan yang minim, perubahan kondisi, dan mata pencaharian yang terbatas. Mereka menyusun strategi adaptasi terutama untuk pemenuhan kebutuhan sanitasi.

Iim Imadudin melakukan eksplanasi terhadap konflik tentara dengan laskar dan jago di wilayah Karawang. Kelompok-kelompok perjuangan yang awalnya memiliki semangat yang sama ternyata mengambil jalannya masing-masing. Konflik antara tentara, laskar, dan jago terjadi disebabkan adanya keyakinan yang besar terhadap janji-janji revolusi, perbedaan ideologis mengenai bagaimana perjuangan harus dimenangkan, faktor ketidakpercayaan yang mengakibatkan hubungan-hubungan yang tidak harmonis antarfaksi perjuangan di Karawang.

Yeni Mulyani Supriatin mengkaji resepsi sastra yang terkait dengan Peristiwa Bubat yang terjadi pada abad ke-14. Resepsi sastra terhadap Perang Bubat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu resepsi dari aspek kesejarahannya, pengaruhnya terhadap penciptaan karya baru, dan resepsi terhadap struktur sastra. Peristiwa Bubat diresepsi setelah dua abad berlalu, yaitu pada abad ke-16 dan peristiwa tersebut diresepsi ulang pada abad ke-20-an. Hasil resepsi sastra dari

abad ke-18 sampai dengan abad ke-20 cukup beragam. Keberagaman resepsi itu menunjukkan terdapat perbedaan horizon harapan pembaca. Resepsi tersebut tidak bersifat tunggal tergantung pada jiwa zamannya.

Ria Intani T. mengungkap tradisi mendongeng pada masyarakat Cisaranten Wetan Kecamatan Cinambo Kota Bandung. Dongeng merupakan salah satu media yang sangat efektif dalam membentuk karakter anak sejak dini. Tradisi mendongeng merupakan upaya internalisasi nilai-nilai dalam keluarga. Beberapa keluarga masih memelihara tradisi mendongeng. Hal tersebut didorong oleh pewarisan kebiasaan mendongeng secara turun-temurun.

Irvan Setiawan mengulas pengobatan tradisional di Desa Lemahabang Kulon, Kec. Lemahabang, Kab. Cirebon. Selaras dengan perkembangan teknologi di bidang kesehatan, rupanya pengobatan tradisional masih mendapat tempat pada masyarakat pendukungnya. Lestarinya pengobatan tradisional ditentukan oleh pewarisan nilai yang diterima dalam keluarga. Pengobatan tradisional merupakan sebuah kearifan lokal dari generasi terdahulu yang didapat melalui berbagai proses. Nilai kepasrahan dan keyakinan menjadi modal utama masyarakat menjalani pengobatan tradisional sebagai media alternatif.

I Made Purna menganalisis makna multikulturalisme dan pluralisme dalam tradisi *baunyale* pada etnik Sasak. Tradisi ini dibentuk oleh sinkretisme Islam dan Hindu yang mewujud dalam ajaran Islam Wetu Telu. Tradisi *baunyale* merupakan tradisi masyarakat suku Sasak yang diperingati setiap tahunnya untuk mengenang jasa Putri Mandalika yang rela mengorbankan diri. *Baunyale* berfungsi sebagai penguat identitas etnis Sasak yang sarat dengan fungsi dan nilai budaya.

Hary Ganjar Budiman membedah hubungan sipil-militer dalam muatan ideologis yang terdapat dalam serial televisi *Patriot*. Dalam perjalanan sejarah setelah kemerdekaan, hubungan sipil-militer terdapat pasang-surut. Sejak tumbangnya Orde Baru, paradigma profesionalisme tentara dicuatkan dan peran masyarakat sipil dikuatkan. Serial *Patriot* menjadi serial televisi pertama yang mengangkat kisah militer sejak jatuhnya Orde Baru pada 1998. Serial *Patriot* memiliki nilai ideologis yang melekat pada profil tentara, seperti nasionalisme, patriotisme, didaktisme, dan menempatkan tentara sebagai penjaga "moral bangsa".

Agus Heryana menganalisis hubungan antara ajaran dan gerak *Ameng Timbangan* di Jawa Barat. Pencak silat *Ameng Timbangan* yang diciptakan R. Moezni Anggakoesoemah bersumber pada ajaran Timbangan. Pencak silat ini berbeda dengan kebanyakan bela diri pada umumnya yang cenderung keras dan kasar. *Ameng Timbangan* bersumber dari ajaran Timbangan yang berisi ajaran kerohanian Islam. Ajaran ini menjadi jiwa dalam gerak lahiriah *Ameng Timbangan*.

Selamat membaca!

ISSN 2085-9937

Patanjala

Volume 10 Nomor 1 Maret 2018

DAFTAR ISI

Konstruksi Nilai Multikulturalisme pada Masyarakat Haurgeulis Kabupaten Indramayu **1- 16**
The Construction of Multiculturalism Values in Haurgeulis Society, Indramayu Regency
Suciyadi Ramdhani

Strategi Adaptasi Masyarakat Terdampak Pembangunan Waduk Jatigede di Dusun Cipondoh Desa Pawenang, Kecamatan Jatinunggal, Kabupaten Sumedang **17 - 34**
The Adaptation Strategy of Society in The Impact of Dam Contruction of Jatigede in Cipondoh, Pawenang Village, Jatinunggal Sub-District, Sumedang Regency
Risa Nopianti, Triesya Melinda, Junardi Harahap

"Revolusi dalam Revolusi": Tentara, Laskar, dan Jago di Wilayah Karawang 1945-1947 **35 - 50**
"Revolutions in Revolutions", Soldier, Laskar (Paramilitart Troops), and Jago (Warior) in Karawang Area in 1945-1947
Iim Imadudin

Perang Bubat, Representasi Sejarah Abad ke- 14 dan Resepsi Sastranya **51 - 66**
Bubat War, The 14th Century's Representation of Historical and Literature Reception
Yeni Mulyani Supriatin

Tradisi Mendongeng Sebagai Upaya Pembudayaan Nilai-Nilai dalam Keluarga di Kelurahan Cisaranten Wetan Kecamatan Cinambo Kota Bandung **67 - 82**
Storytelling Tradition as An Effort in Civilizing Values in Family in East Cisaranten Urban Village, Cinambo Sub-District, Bandung City
Ria Intani T.

Pengobatan Tradisional di Desa Lemahabang Kulon, Kecamatan Lemahabang, Kabupaten Cirebon **83 - 98**
Traditional Medicine in West Lemahabang Village, Lemahabang Sub-District, District of Cirebon
Irvan Setiawan

Bau Nyale: Tradisi Bernilai Multikulturalisme dan Pluralisme **99 - 114**
Bau Nyale: The Valuable Tradition of Multiculturalism and Pluralism
I Made Purna

Representasi Tentara dan Relasi Sipil-Militer dalam Serial *Patriot* **115 - 130**
The Representation of Army and Civil-Military Relations in Patriot Series
Hary Ganjar Budiman

Pencak Silat Ameng Timbangan di Jawa Barat: **131 - 148**
Hubungan Antara Ajaran dan Gerak Ameng Timbangan
Pencak Silat Ameng Timbangan in West Java:
The Relations Between Teachings and Movements of Ameng Timbangan
Agus Heryana

Tinjauan Buku **149 - 152**

Biodata Penulis

Pedoman Penulisan

KONSTRUKSI NILAI MULTIKULTURALISME PADA MASYARAKAT HAURGEULIS KABUPATEN INDRAMAYU

THE CONSTRUCTION OF MULTICULTURALISM VALUES IN HAURGEULIS SOCIETY, INDRAMAYU REGENCY

Suciyadi Ramdhani
IKKON Badan Ekonomi Kreatif (Bekraf)
Jln. Merdeka Selatan No.13 - Jakarta Pusat
e-mail: suciyadiramdhani@gmail.com

Naskah Diterima:9 Januari 2018 *Naskah Direvisi:16 Februari 2018* *Naskah Disetujui:3 Maret 2018*

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan proses pembentukan nilai multikulturalisme pada masyarakat Haurgeulis, Indramayu yang dikaji melalui metode kualitatif. Pengumpulan data menggunakan teknik pengamatan terlibat, wawancara mendalam, dan studi literatur. Hasilnya menunjukkan bahwa kehidupan multikultural di Haurgeulis dibentuk oleh empat kelompok etnik pendatang: Jawa, Sunda, Arab, dan Tionghoa di awal abad ke-20. Setiap kelompok etnik memiliki keahliannya masing-masing, seperti pertanian yang didominasi keturunan Jawa dan Sunda, sebagaimana keturunan Arab dan Tionghoa di bidang perdagangan. Adanya keahlian pekerjaan membentuk hubungan antaretnik menjadi saling ketergantungan dalam kehidupan ekonomi. Dengan saling ketergantungan, masyarakat di Haurgeulis menunjukkan sikap penerimaan dan tidak diskriminatif kepada liyannya. Pengalaman hidup bersama tersebut semakin membentuk nilai-nilai multikulturalisme pada masyarakat Haurgeulis.

***Kata kunci**: etnisitas, multikultural, Haurgeulis.*

Abstract

This paper describes the process of value creation of multiculturalism in Haurgeulis Indramayu society which is studied through qualitative method. The Data is collected through observational techniques, in-depth interviews, and literature studies. The results show that multicultural life in Haurgeulis was formed by four ethnic groups of immigrants: Java, Sunda, Arabian and Chinese in the early 20th century. Each ethnic group has its own expertise, such as agriculture that dominated by Javanese and Sundanese descent, while the Arab and Chinese descendants of trade. The existence of job skills forms inter-ethnic relations into interdependence in economic life. With interdependence, people in Haurgeulis shows acceptance and non-discriminatory attitude to the others. Life experience in living together increasingly shapes the values of multiculturalism in Haurgeulis society.

***Keywords**: ehnicity, multicultural, Haurgeulis.*

A. PENDAHULUAN

Tulisan ini mengkaji proses pembentukan nilai multikulturalisme pada masyarakat Haurgeulis, yang telah hidup bersama dalam perbedaan sukubangsa dan agama serta disatukan oleh adanya kemajemukan.

Multikulturalisme menekankan pemahaman dan penerimaan terhadap perbedaan hidup dalam konteks sosial-budaya, baik secara individu maupun kelompok (Kymlicka, 2002). Dalam masyarakat multikultural setiap golongan

etnik yang ada akan selalu dihadapkan pada hubungan dengan liyan, dan perbedaan itu muncul ketika berhadapan dalam interaksi sosial yang dicirikan oleh adanya persamaan, atau perbedaan secara fisik maupun kultural (Lewellen, 2003:166-167).

Kajian ini banyak ditemukan di Indonesia, khususnya di perkotaan atau tempat yang biasanya memiliki nilai ekonomis berkat letaknya atau fungsinya yang mempertemukan berbagai golongan sosial budaya, sebagaimana fokus dalam tulisan ini yaitu pada masyarakat multikultural.

Haurgeulis merupakan kota kecil dengan cerminan masyarakat multietnik, yang penduduknya terdiri atas beragam sukubangsa, di antaranya orang Sunda, Jawa, Minangkabau, Arab dan Tionghoa. Banyak penelitian di beberapa wilayah multietnik lain memaparkan tentang potensi konflik di kota-kota kecil (Klinken, 2007).

Di Kota Kecamatan Haurgeulis walaupun terdiri atas beragam golongan budaya, konflik cenderung jarang terjadi atau hanya dalam skala kecil, meskipun di sekitar wilayah Haurgeulis terdapat beberapa tempat yang berstigma dan memiliki potensi konflik seperti adanya tradisi dan lokalisasi PSK dan pesantren Al-Zaytun yang dianggap kontroversi karena diisukan memiliki visi meneruskan Negara Islam Indonesia (NII) (Hadi, 2013; Humardhani, 2015; Santoso, 2013).

Selain itu, kota Kecamatan Haurgeulis yang secara geografis berada di wilayah pertanian, diimbangi juga oleh perdagangan bersamaan dengan kedatangan penduduk dari berbagai latar belakang sosial budaya, sehingga hubungan di antara penduduknya yang beragam itu menonjol pada aspek perekonomian. Kajian-kajian lain menunjukkan bahwa pertemuan antaretnik dengan kepentingan ekonomi dapat menjadi sumber-sumber konflik, terutama jika terdapat kesenjangan ekonomi antargolongan (Suparlan, 2005; Salim, 2006; Klinken, 2007; Hoon, 2012). Namun banyaknya pendatang (migran) di kota Kecamatan Haurgeulis dalam rangka penghidupan, tidak memunculkan persoalan tersebut. Kota Kecamatan Haurgeulis terkesan damai meskipun terdiri atas beragam sukubangsa, sehingga itu mencerminkan masyarakat multikulturalis, yang cenderung memiliki sikap toleran dalam memandang individu atau kelompok lain yang berbeda latar belakang budayanya.

Samovar dkk. (2014:200) menjelaskan hubungan antaretnik yang salah satunya dicirikan oleh adanya sikap toleran akan meningkatkan percampuran budaya dan percampuran ini menghasilkan orang-orang yang memiliki berbagai jenis identitas budaya, sehingga dapat meminimalisasi konflik antargolongan. Sehubungan dengan pemahaman tersebut, maka tulisan ini hendak mendeskripsikan bagaimana proses akulturasi budaya antargolongan sosial yang ada di Haurgeulis.

Penelitian ini memerhatikan beberapa konsep, yaitu (1) masyarakat multikultural; (2) mayoritas-minoritas dan dominan; (3) identitas dalam kerangka etnisitas; (4) struktur dan agen dalam praktik kehidupan multikultural; (5) konflik dan resolusi konflik pada masyarakat multikultural.

Tinjauan pertama mengenai masyarakat multikultural untuk mengetahui pola hubungan antaretnik pada wilayah yang ditempati beragam sukubangsa. Tinjauan kedua tentang konsep mayoritas-minoritas dan dominan digunakan untuk mengetahui situasi budaya pada masyarakat multikultural, karena di wilayah multikultural terdapat dua kemungkinan yaitu memiliki atau tidak memiliki kebudayaan dominan sebagai bagian dari relasi antara mayoritas-minoritas. Tinjauan ketiga, konsep identitas dalam kerangka etnisitas dimaksudkan untuk menguraikan identifikasi anggota suatu golongan etnik yang memiliki budaya berbeda dengan

liyan, dan pola relasi antaretnik yang berpengaruh terhadap pembentukan identitas suatu masyarakat multukultural. Tinjauan keempat membantu peneliti dalam memandang kehidupan multikultural dan individu-individu sebagai aktor yang ada di dalamnya melalui pendekatan konstruksi sosial dari Berger dan Luckmann. Tinjauan kelima, terkait konflik dan resolusi konflik menguraikan bagaimana konflik bisa terjadi di kota-kota kecil, dan setelah identifikasi sumber konflik maka akan ditemukan cara-cara untuk menghindari konflik.

Kajian ini menggunakan teori konstruksi sosial. Dalam pendekatan ini, masyarakat adalah sebagai kenyataan objektif sekaligus kenyataan subjektif. Dengan kata lain, individu adalah pembentuk masyarakat dan masyarakat adalah pembentuk individu. Untuk menghubungkan dialektika tersebut, penelitian ini menggunakan konsep eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi adalah penyesuaian diri dengan dunia sosiokultural sebagai produk manusia, dan objektivasi adalah interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami proses intitusionalisasi. Sedangkan internalisasi adalah pengidentifikasian diri individu di tengah lembaga-lembaga sosial yang selanjutnya menjadi bermakna (Berger dan Luckmann, 2013:177).

Eksternalisasi memerhatikan bagaimana individu-individu dari tiap golongan etnik menempatkan diri dalam lingkungan sosial di Haurgeulis, sebagaimana hakikat manusia sebagai makhluk sosial. Eksternalisasi tersebut menghasilkan interaksi sosial yang berulang-ulang dalam kehidupan sehari-hari, baik di lingkungan keluarga, kerja, sekolah, dan pemukiman. Melalui interaksi, individu belajar tentang liyan yang menjadi pengetahuan baru baginya. Pengetahuan tentang liyan menjadi kesadaran umum yang diketahui masyarakat, kemudian dilembagakan dalam sejumlah bidang kehidupan. Selanjutnya, pengetahuan tersebut melahirkan pandangan-pandangan yang memengaruhi hubungan individu dengan liyan, untuk kemudian digunakan sebagai landasan dalam merumuskan tindakan yang akan dilakukan terhadap liyan. Dalam proses itulah, terjadi internalisasi, yaitu suatu pemahaman dan penafsiran yang langsung dari peristiwa-peristiwa sebagai suatu pengungkapan makna dari individu untuk selanjutnya disosialisasikan kembali. Dengan demikian masyarakat multikultural ini bukan hanya sebagai hasil pengalaman hidup interaksi antargolongan etnik (masyarakat sebagai produk individu), melainkan juga kembali membentuk pola hubungan individu dengan liyannya dalam berinteraksi (individu sebagai produk masyarakat).

Sebagai suatu proses, pengalaman hidup pada masyarakat multikultural ini membentuk dan membentuk-ulang cara orang dalam memandang dan memahami liyan yang berbeda identitas budayanya. Pengalaman hidup ini dikonstruksi oleh individu menjadi sebuah nilai kehidupan multikultural yang diwujudkan melalui pandangan dan tindakan dalam suatu hubungan sosial. Pandangan dan tindakan ini tergantung dari pengalaman individu terkait pengetahuan yang didapat selama berlangsungnya interaksi. Pengalaman tersebut dapat digolongkan menjadi dua kategori, yakni kategori kultural, dan struktural. Kategori kultural dibentuk oleh keyakinan agama, konsep diri dan liyan, masyarakat asli dan pendatang, serta pengetahuan tentang kerjasama dan konflik dalam kehidupan masyarakat. Adapun kategori struktural terdapat dalam mobilitas sosial yang terkait dengan pendidikan, dan pembagian kerja di antara golongan-golongan etnik. Oleh karena itu, penelitian ini juga memfokuskan pada hubungan antarindividu yang mana dalam penelitian sebelumnya hanya berbicara pada ranah antarkelompok.

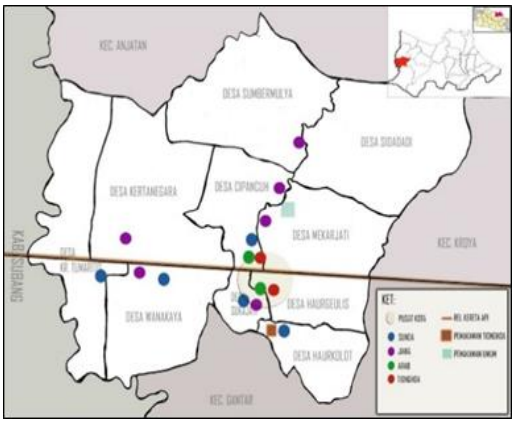
B. METODE PENELITIAN

Kajian ini menekankan pada aspek pemahaman proses dan makna terutama dalam kaitannya dengan kehidupan masyarakat multikultural, sebagaimana Creswell (2013:4) menjelaskan bahwa penelitian kualitatif merupakan metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna oleh sejumlah individu atau sekelompok orang. Penerapan metode tersebut diwujudkan melalui pemilihan informan, teknik pengumpulan data, analisis data.

Pemilihan informan dilakukan berdasarkan kerangka *purposive random sampling*, yaitu dengan memilih subjek yang memiliki pengetahuan dan menguasai informasi yang berkaitan dengan kehidupan multikultural di Haurgeulis. Mengingat keterbatasan peneliti tentang kualitas informan di Haurgeulis, maka diputuskan penelitian ini menggunakan informan kunci. Melalui informan kunci ini peneliti mendapatkan sejumlah informan yang berasal dari sukubangsa yang berbeda dengan beragam profesi dan latar belakang budaya seperti pengusaha, petani, pedagang pasar, PNS, veteran TNI, guru, mahasiswa, pelajar SMA/SMK, dan pengrajin.

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini berupa riwayat masyarakat Haurgeulis, berbagai aktivitas yang melibatkan warga dari beragam sukubangsa, pandangan individu terhadap liyan, bidang-bidang kehidupan yang menjadi batas-batas kelompok etnik setempat, serta peristiwa-peristiwa yang pernah terjadi terkait hubungan antargolongan di Haurgeulis. Data tersebut telah dikumpulkan melalui teknik pengamatan terlibat, wawancara mendalam, dan studi literatur, dengan bantuan alat berupa data set, perekam suara, kamera, dan catatan lapangan. Pengumpulan data ini selanjutnya dianalisis, serta ditriangulasikan satu sama lain untuk mendukung keabsahan datanya.

Dalam penelitian ini, analisis data dilakukan sepanjang penelitian berlangsung. Analisis data diawali dengan mengumpulkan informasi di lapangan melalui pengamatan terlibat dengan mengikuti beragam aktivitas pelaku, wawancara mendalam dengan memberikan pertanyaan lanjut dari jawaban informan dan dikuatkan dengan studi literatur. Hasil wawancara kemudian ditranskrip dan hasil pengamatan ditulis dalam catatan lapangan untuk selanjutnya dianalisis lebih rinci dengan mensegmentasi kalimat-kalimat (atau paragraf) atau gambar-gambar ke dalam kategori-kategori yang berorientasi pada topik penelitian, kemudian melabeli kategori-kategori ini dengan istilah-istilah khusus berdasarkan ide-ide penelitian sebelum diinterpretasi. Selanjutnya menyajikan data ke dalam teks naratif, serta visualisasi lain. Langkah berikutnya, menginterpretasi atau memaknai setiap pengetahuan masyarakat dan peneliti ketika di lapangan, untuk selanjutnya ditulis sebagai hasil penelitian. Tahapan-tahapan dalam analisis data di atas merupakan bagian yang tidak saling terpisahkan, sehingga saling berhubungan antara tahapan yang satu dengan tahapan yang lainnya. Analisis dilakukan secara bertahap (kontinyu) dari awal sampai akhir penelitian.



Gambar 1. Pola Pemukiman
Sumber: Hasil Penelitian, 2015.

Lokasi penelitian secara umum dilakukan di pusat kota kecamatan (Desa Haurgeulis, Desa Mekarjati, Desa Sukajati, Desa Cipancuh). Ditetapkan sebagai fokus lokasi penelitian dengan pertimbangan

desa-desa tersebut merupakan kota kecamatan yang di dalamnya terdapat beberapa golongan etnik yang tinggal atau menetap, sehingga dapat digolongkan sebagai masyarakat multikultural.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Asal Usul Keragaman di Haurgeulis

Haurgeulis merupakan bagian kecamatan yang terletak jauh di sebelah barat Ibukota Kabupaten Indramayu. Jaraknya mencapai sekitar 65 kilometer dari pusat Kota Indramayu. Namun, letak wilayahnya yang berada di perbatasan Subang dan Sumedang membuat Haurgeulis memiliki karakteristik masyarakat yang beragam. Kultur Jawa (Tegal) yang bertemu dengan kultur Sunda (Karawang) menjadikan Haurgeulis memiliki 2 (dua) bahasa yang umum digunakan dalam keseharian masyarakatnya, yakni bahasa Jawa dan Sunda.

Masyarakat Haurgeulis yang ditandai oleh penduduknya yang multikultural ini memiliki asal-usul masyarakat yang diawali terjadinya migrasi dari beberapa wilayah di luar kawasan Indramayu. Pada dasarnya kedatangan orang-orang ke Haurgeulis dapat dibagi ke dalam 3 (tiga) masa, yakni masa awal, masa pertengahan, dan masa sekarang. Ketiga masa ini menggambarkan asal-usul masyarakat Haurgeulis yang sesungguhnya merupakan pendatang di awal abad 20.

a. Masa Awal (sekitar tahun 1890-1940)

Pada masa ini kebanyakan pendatang adalah orang-orang asal Karawang, Tegal, Brebes, dan Banten. Kedatangan mereka pada masa-masa awal ini tidak serta merta orang-orang datang bersamaan. Orang Karawang, Brebes, dan Tegal diketahui datang paling awal ke wilayah Haurgeulis saat itu. Menurut sebagian besar cerita masyarakat setempat, kepindahan sesepuh mereka disebabkan oleh adanya ancaman di wilayah mereka tinggal sebelumnya. Terutama disebabkan oleh adanya tekanan pajak di era penjajahan Hindia Belanda yang dianggap memberatkan, sehingga warga yang tidak mampu memilih untuk hidup berpindah-pindah (nomaden), mengingat sebagian besar orang-orang dari Karawang, Tegal, dan Brebes adalah petani dan peladang.

Alasan-alasan itulah yang diketahui memberikan dorongan orang-orang di masa itu memutuskan untuk berpindah-pindah dengan membuka lahan tempat mereka tinggal sementara. Kehidupan orang-orang di masa itu sangat sulit, sehingga mereka menempuh jarak dari Karawang dan Tegal ke Haurgeulis dengan berjalan kaki, bahkan sebagian dari mereka membawa serta binatang ternaknya. Perjalanan mereka menelusuri hutan-hutan untuk menghindari pasukan Hindia Belanda yang dianggap bisa saja merampas barang-barang dan ternak-ternak bawaannya. Sampai akhirnya banyak sekelompok orang membuka lahan-lahan yang ada untuk dijadikan lahan perkebunan dan pertanian, di mana lahan tersebut saat ini masuk ke wilayah Kecamatan Haurgeulis.

Berkat kesungguhan dan keuletan para pendatang dari berbagai wilayah tersebut dalam mengelola lahan, maka hasil perkebunan dan pertanian pun berlimpah ruah, sehingga banyak yang memutuskan untuk menetap di wilayah yang sekarang menjadi bagian selatan dari Kecamatan Haurgeulis (sekitar Desa Haurkolot) dan Kecamatan Gantar (sekitar perkampungan Wagir dan Situraja). Di sisi lain, wilayah yang saat ini menjadi pusat kota kecamatan masih dipenuhi hutan dan memang diketahui ada sekelompok pasukan Hindia Belanda saat itu di wilayah dekat Stasiun Haurgeulis.

Pemerintah Kolonial sendiri memiliki kepentingan di wilayah Haurgeulis sejak tahun 1890-an. Hal ini dibuktikan dengan adanya pembangunan stasiun kereta api dan bendungan yang diberi nama Waduk Cipancuh. Pembangunan Stasiun Haurgeulis ini selain

menjadi syarat standar jarak sebuah stasiun ke stasiun lainnya, juga digunakan sebagai akses pengiriman komoditas yang dihasilkan seperti beras dan kayu jati.

Menurut informasi warga setempat, pada masa itu (sekitar 1910-1940-an) Pemerintah Hindia Belanda membangun gudang produksi beras di bagian utara stasiun kereta yang sekarang telah menjadi perumahan di wilayah Desa Cipancuh. Pembangunan ladang-ladang sawah di sekitar Kecamatan Haurgeulis dan Gantar sudah menjadi rencana pemerintah Kolonial Hindia Belanda, sehingga mendatangkan pekerja-pekerja dari sekitar Indramayu, Cirebon, sampai Tegal. Memang menurut informasi, pekerja-pekerja ini dibayar oleh Pemerintah Hindia Belanda dengan fasilitas sebidang tanah untuk dijadikan tempat tinggal, yang sekarang ditengarai berada di wilayah Desa Kertanegara dan Desa Karang Tumaritis, yang merupakan bagian dari Kecamatan Haurgeulis.



Gambar 2. Waduk Cipancuh
Sumber: Dokumentasi Peneliti, 2015

Untuk mendukung produksi komoditas pertanian tersebut, Hindia Belanda membangun sebuah waduk yang sekarang masuk dalam wilayah perbatasan Kecamatan Gantar dengan Kecamatan Haurgeulis. Waduk tersebut memanfaatkan air hujan untuk kemudian ditampung dan dialirkan ke pesawahan lebih dari 6.000 hektar di wilayah Kecamatan Haurgeulis, sebagian Kecamatan Gantar, Kroya, dan Anjatan.

Pada masa-masa ini pula (sekitar tahun 1910-1920-an) banyak kelompok orang dari beberapa wilayah berdatangan, khususnya Garut, Banten, Purwakarta. Orang-orang yang berasal dari Karawang, Garut, dan Banten tergolong dalam golongan etnik Sunda, sedangkan Tegal dan Brebes tergolong dalam etnis Jawa. Kendati tergolong dalam etnik Sunda dan Jawa, karakteristik bahasa maupun dialek yang digunakan cukup beragam sesuai dari wilayahnya masing-masing. Dengan kata lain, golongan etnik Sunda dari Garut, Karawang, dan Banten memiliki dialek dan penggunaan kalimat yang berbeda, begitu pun etnik Jawa. Kedatangan Orang Banten dan Garut memang tidak sebanyak Orang Karawang, karena saat itu kedatangan mereka hanya sebagai migrasi yang didasari adanya perintah sesepuh untuk berpindah karena merasakan wilayah asalnya itu sudah tidak aman.

Lain halnya dengan Orang Banten, Garut, dan Karawang. Pendatang dari Purwakarta merupakan kelompok orang keturunan Arab yang sebagian besar sudah berbahasa Sunda. Keturunan Arab yang berasal dari Purwakarta merupakan suku Arab Bajri/Bajre, Sungkar, dan Basefan. Kedatangan keturunan Arab ke Haurgeulis pada sekitar tahun 1920-an ini masih tergolong kecil, atau hanya beberapa kelompok keluarga saja. Begitu pun perekonomian mereka di masa awal ini terbilang sulit, karena hanya mampu menjual benang kain dalam jumlah yang relatif sedikit, kecuali pada masa setelah keturunan Orang Arab banyak berdatangan ke Haurgeulis untuk berdagang terutama di sektor meubel.

b. Masa Pertengahan (tahun 1940-1980)

Masa ini masuk dalam masa pra dan pasca kemerdekaan Indonesia, sehingga campur tangan dan kekuasaan Belanda sudah berkurang di Indonesia, karena sebagian wilayahnya diduduki kolonial Jepang termasuk di sejumlah wilayah Indramayu, yang dalam masanya muncul

gerakan perlawanan Petani Indramayu terhadap kependudukan Jepang pada tahun 1944 (lihat Nopy Yanti, 2011). Masyarakat Haurgeulis pada umumnya saat itu menyebut Tentara Jepang sebagai 'pasukan gundul'.

Sekitar tahun 1949 pernah terjadi pengeboman di sekitar stasiun Haurgeulis yang berasal dari sebuah pesawat. Menurut cerita informan, dalang pemboman itu justru adalah Pasukan Belanda yang melancarkan agresi keduanya pasca kemerdekaan Indonesia. Terjadinya pengeboman itu diduga terkait pembangunan yang telah dilakukannya di sejumlah wilayah Indramayu termasuk Haurgeulis. Dampak dari pengeboman itu sebenarnya tidak terlalu besar, karena hanya mengenai bangunan di pinggiran stasiun yang tidak ada penghuninya.

Di sisi lain, pada masa ini ditandai dengan banyaknya orang berdatangan ke Haurgeulis. Mereka berbondong-bondong datang dari sebagian kampung-kampung di Jawa Barat dan sekitarnya yang menyelamatkan diri dari ancaman perampok dan penjahat, yang saat itu disebut dengan zaman "*werit*". Pada zaman "*werit*" ini banyak kasus terkait pemberontakan-pemberontakan yang datangnya dari warga lokal sendiri, sebagaimana masyarakat Haurgeulis mengatakan pemberontakan DI (Darul Islam), PKI, dan preman-preman lokal. Seperti orang Betawi yang "hijrah" dari Cikarang ke Haurgeulis karena banyaknya pemberontakan di masa itu. Generasi pertama kedatangan orang Betawi itu berkelompok di sekitar wilayah Kecamatan Gantar, yang saat ini sudah diabadikan menjadi sebuah nama jalan yang disebut Babakan Betawi. Generasi-generasi orang Betawi berikutnya sudah bercampur baur dengan golongan etnik lain, sehingga bahasa yang digunakan pun sudah menjadi seperti masyarakat umumnya, yakni bahasa Jawa atau Sunda. Hal ini dialami juga oleh sebagian orang dari Garut yang menjadi basis pemberontakan DI (Darul Islam). Sebagian keturunan orang Garut saat itu berkelompok di Kampung Wagir, sekitar Kecamatan Gantar dan Haurgeulis.

Selain bertambah banyaknya kedatangan kelompok-kelompok keluarga dari Karawang, Tegal, dan Brebes, pada masa pertengahan ini diketahui juga banyak pendatang dari Pekalongan, Cirebon, Solo, dan Kalimantan. Kedatangan di masa pertengahan ini lebih didasarkan atas kepentingan untuk berdagang. Kedatangan sekelompok orang dari berbagai wilayah tersebut membuat karakteristik masyarakat Haurgeulis semakin beragam. Seperti orang Arab dari Pekalongan yang bermarga Arab Baraba. Berbeda dengan orang Arab dari Purwakarta, orang Arab Baraba memiliki warna kulit yang lebih gelap dibanding suku/marga Arab lainnya yang ada di Haurgeulis. Selain itu, orang Tionghoa pun sudah semakin banyak yang sebagian besar berasal dari Kalimantan Barat. Orang-orang keturunan Arab dan Tionghoa ini banyak menetap di sekitar stasiun dan pasar, berbeda dengan orang-orang dari wilayah lainnya yang tinggal di pinggiran Haurgeulis.

Setelah melemahnya kekuatan Darul Islam, hal yang membuat resah masyarakat Haurgeulis saat itu adalah pemberontakan PKI yang beroperasi di pinggiran pusat Kota Kecamatan. Di masa-masa ini, pasukan Tentara Rakyat sudah memiliki kantor/markas di Haurgeulis, sehingga kelompok seperti DI dan PKI lebih terdesak ke pinggiran atau di hutan. Keresahan masyarakat, menurut kesaksian warga setempat yaitu banyak orang-orang dari PKI mencatut nama-nama warga menjadi seolah bergabung dengan PKI. Sedangkan di masa DI banyak terjadi pembakaran rumah yang dianggap pro terhadap militer Indonesia.

Pemberontakan-pemberontakan ini sebenarnya merupakan faktor yang menyebabkan pusat keramaian saat ini berada di wilayah Desa Haurgeulis. Korban-korban pemberontakan saat itu memilih untuk tinggal di sekitaran stasiun (yang masuk wilayah Desa Haurgeulis)

karena alasan keamanan yang lebih baik. Untuk memenuhi kebutuhan ekonominya mereka menjual hasil pertanian pada warga yang sudah lebih dulu tinggal di sekitaran stasiun. Masa-masa pemberontakan (zaman *werit*) ini dianggap selesai pada tahun 1970-an seiring secara nasional dilakukan penangkapan-penangkapan terhadap pemberontak tersebut oleh Tentara Republik (saat ini TNI). Penumpasan anggota-anggota DI sendiri selesai dengan susah payah pada tahun 1962 di berbagai wilayah seiring diputuskannya vonis hukuman mati bagi Kartosuwiryo (Santoso, 2013:15). Adapun anggota-anggota PKI menurut pernyataan informan ditangkap dan "dibuang" di laut Pantai Utara Indramayu.

c. Masa Sekarang (tahun 1980-sekarang)

Pada masa ini pemerintahan di Haurgeulis sudah semakin baik, tata kota sudah semakin jelas dan memiliki organisasi atau kelembagaan yang berfungsi dengan baik. Begitu pun peran masyarakat dalam membangun perekonomian berjalan dengan pesat. Perekonomian masyarakat Haurgeulis pada masa awal 1980-an terangkat oleh usaha sarang walet. Haurgeulis terkenal dengan kualitas sarang walet yang banyak diminati pasar, sehingga bermunculan pengusaha lokal dan investor dari luar kota. Begitu banyaknya burung walet yang berdatangan, sehingga para pengusaha dadakan ini membuat gedung-gedung tinggi untuk dijadikan tempat atau kandang untuk burung walet.

Maraknya perdagangan sarang walet, menarik minat sebagian orang untuk berdatangan ke Haurgeulis, dan menetap hingga sekarang. Walaupun bisnis sarang walet semakin menurun, warga pendatang ini sebagian besar tetap tinggal di Haurgeulis karena sudah memiliki bisnis sampingan yang bisa menghidupi kesehariannya.

Semakin ramainya perdagangan di Kota Kecamatan Haurgeulis, semakin banyak pula pendatang yang berdagang dari sektor usaha lain, mengingat nama Haurgeulis semakin terdengar setelah maraknya pemberitaan tentang bisnis walet. Seperti kedatangan dari wilayah lainnya berdasarkan etnik adalah Minangkabau, Batak, dan Tionghoa dari Kalimantan Barat. Kedatangan mereka bukan secara khusus untuk berbisnis walet, melainkan memenuhi kebutuhan lainnya karena mereka menyadari semakin besar perputaran uang di suatu wilayah, maka semakin besar kebutuhan suatu masyarakat sekalipun wilayah tersebut adalah kota kecil seperti Haurgeulis.

Mobilitas yang cukup tinggi ditunjukkan oleh kedatangan orang Arab dan Tionghoa di Haurgeulis pada masa ini. Sebagai golongan etnik yang dalam sejarah kedatangannya cukup panjang di Indonesia, orang Tionghoa dan Arab di Haurgeulis sebenarnya sudah berinteraksi dengan masyarakat lokal. Hal ini didasarkan pada asal muasal mereka yang sebelum bermigrasi ke Haurgeulis sudah tinggal di lingkungan yang ciri-ciri sosio-kulturalnya lokal seperti Jawa dan Sunda (Arab dan Tionghoa), serta Melayu (Tionghoa Kalimantan), sehingga kebiasaan-kebiasaan mereka sudah menyerupai masyarakat Jawa, Sunda dan Melayu pada umumnya.

Mobilitas yang tinggi juga ditunjukkan oleh kedatangan orang Minangkabau di Haurgeulis yang sebagian dari mereka sudah menikah dengan orang keturunan Jawa dan Sunda, sehingga memilih untuk menetap di Haurgeulis dan merasa dirinya sudah menjadi orang Haurgeulis. Sebagian besar orang Minangkabau sudah memiliki spesialisasi perdagangan/jasa di sektor tertentu, sehingga usahanya dengan cepat dapat berkembang di kota kecil ini. Selain itu, spirit orang Minangkabau untuk merantau pada dasarnya cukup tinggi. Ihwal spirit tersebut, orang Minangkabau di Haurgeulis cenderung merujuk pada struktur etnik mereka yang sejatinya harus merantau. Ketika mereka sudah ada di tanah

perantauan maka biasanya mereka membaur dengan warga 'lokal'. Hal ini pada dasarnya diakui untuk memudahkan usaha perdagangan/jasa mereka yang disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat setempat.

2. Tidak Adanya Kebudayaan Dominan

Masyarakat multikultural terwujud di tempat-tempat yang menjadi pusat pertemuan antargolongan sosial-budaya dan salah satu tempat demikian yang terpenting biasanya adalah kawasan perkotaan (Parekh, 2008). Kehidupan di kota kecil ini diwarnai berbagai faktor sosial-ekonomi-politik yang melatari terjadinya migrasi ke Haurgeulis sebagaimana dijelaskan di awal.

Masyarakat di Haurgeulis merupakan pendatang dari beberapa wilayah yakni Tegal (orang Jawa dan Arab Baraba), Karawang (orang Sunda), Purwakarta (Arab Bajri), serta Semarang dan Kalimantan (Tionghoa) yang datang pada kisaran akhir abad ke-19 dan awal abad-20. Pengalaman golongan-golongan etnik yang telah hidup bersama di Haurgeulis sejak masa awal kedatangannya semakin membentuk pandangan baru pada individu yang diwujudkan melalui penerimaan-penerimaan terhadap liyan.

Penerimaan ini merupakan bentuk kesediaan individu dalam berhubungan dengan orang lain yang berbeda sukubangsa dalam berbagai bidang kehidupan. Salah satu penerimaan yang paling tinggi adalah adanya perkawinan antaretnik (lihat Seo, 2013). Melalui perkawinan, hubungan kekerabatan di antara golongan etnik di Haurgeulis semakin luas, dan hal ini pula yang menyebabkan pola pemukiman berdasarkan golongan etnik di Haurgeulis semakin tersebar, khususnya di wilayah pusat kecamatan.

Pola pemukiman yang semakin menyebar, membuat warga dari beragam golongan etnik ini berinteraksi lebih intens. Oleh karena itu pertemuan antargolongan etnik ini melahirkan kosakata atau dialek yang berbeda seiring antargolongan etnik ini hidup bersama dalam waktu yang cukup lama.



Gambar 3. Iring-iringan Perkawinan
Sumber: Dokumentasi Peneliti,2015

Sebagai masyarakat yang merupakan keturunan pendatang dari beberapa wilayah, warga masyarakat Haurgeulis sulit mengidentifikasi diri sebagai penduduk asli atau pendatang berdasarkan sukubangsa tertentu (kecuali orang Minangkabau dan Batak yang baru datang ke Haurgeulis pada tahun 1990-an) mengingat gelombang pendatang orang Sunda, Jawa, Arab, dan Tionghoa masuk hampir dalam masa yang bersamaan di awal abad ke-20. Itu pula yang menyebabkan warga setempat mengakui bahwa mereka adalah keturunan pendatang.

Beberapa studi tentang etnisitas pada masyarakat multikultural menjelaskan bahwa hubungan antaretnik dipengaruhi oleh dominasi kebudayaan. Dominasi kebudayaan pada masyarakat multikultural ini akan terkait dengan kedudukan suatu sukubangsa dengan sukubangsa lainnya, yang utamanya terjadi pengkategorian sebagai penduduk "asli" (pribumi) dengan pendatang.

Sebagaimana bertolak dari hipotesis kebudayaan dominan (Bruner, 2000; lihat juga Suparlan, 2005) bahwa syarat atas adanya kebudayaan dominan di suatu wilayah multikultural adalah: (1) komponen demografi sosial, yang dilihat berdasarkan adanya penduduk "asli" mayoritas dari satu golongan etnik; (2)

kebudayaan daerah, di mana penduduk "asli" tersebut memiliki kebudayaan yang mapan; dan (3) letak kekuasaan yang memengaruhi pola-pola hubungan.

Bila ketiga komponen itu didominasi oleh satu golongan etnik, maka dalam wilayah multikultural dianggap memiliki kebudayaan dominan. Dengan adanya kebudayaan dominan di suatu wilayah, maka orang-orang dengan status pendatang akan berorientasi pada kebudayaan dominan, mengikuti kebiasaan tuan rumah yang kebudayaannya dominan. Sementara bila tidak ada kebudayaan dominan, maka pendatang akan mengikuti keragaman etnik yang ada.

Mengacu pada hipotesis di atas, maka Haurgeulis merupakan kota kecil yang memiliki golongan etnik mayoritas di antara penduduknya. Namun penduduk dari golongan mayoritas tersebut tidak menganggap dirinya sebagai penduduk "asli". Anggapan tersebut muncul disebabkan Haurgeulis merupakan tanah yang awal mulanya dihuni oleh penduduk dari beragam latar belakang budaya.

Tidak adanya masyarakat "pribumi" dan kebudayaan dominan di Haurgeulis, menyiratkan bahwa masyarakat Kota Kecamatan Haurgeulis pada dasarnya dibangun oleh pendatang (*settler society*). Menurut Razack (2002, dirujuk Cormack, 2010), etnisitas pada masyarakat pendatang tidak memberlakukan hak-hak yang sifatnya memarginalisasikan golongan minoritas, kebijakan eksploitasi, dan pengucilan non-dominan lainnya di antara kehidupan masyarakat.

Hal ini mengindikasikan bahwa konsep dari Bruner (2000) tentang ekspresi kesukubangsaan tidak cukup memberikan penjelasan secara utuh untuk gejala seperti di Kota Kecamatan Haurgeulis. Realitas multikultural yang terjadi di Haurgeulis memberikan pandangan lain bahwa telah terjadi negosiasi identitas etnik, karena tidak ada rujukan kebudayaan dominan bagi golongan etnik yang ada di Haurgeulis. Negosiasi identitas tersebut bersifat saling tarik-menarik kebudayaan sukubangsa. Namun, karena orang Arab dan Tionghoa di Haurgeulis sebelum kedatangannya ke Haurgeulis sudah berasimilasi dengan masyarakat lokal di Karawang (Arab Bajri) dan Tegal (Arab Baraba), maka identitas Jawa dan Sunda lebih kuat. Itu pula mengapa bahasa dominan di Haurgeulis adalah Jawa dan Sunda. Etnisitas tersebut dikonstruksi oleh para pendatang di Haurgeulis menjadi sebuah masyarakat multikultural yang dalam perkembangannya memiliki perbedaan karakteristik budaya dengan tempat sebelumnya.

3. Ruang Etnisitas dalam Hubungan Multikultural

Etnisitas dalam perkembangannya dipengaruhi oleh unsur-unsur lain yang membentuk pandangan dan tindakan individu/kelompok. Di antaranya pribumi-pendatang dan agama. Kedua unsur tersebut tak jarang menjadi acuan meluasnya konflik antargolongan sosial. Perihal itu tidak selalu bisa dihindari terutama pada masyarakat multikultural di kota kecil.

Namun, ada beberapa pengecualian di Haurgeulis terkait kedua unsur di atas. Fenomena semakin bertambahnya jumlah pendatang baik atas kemauan sendiri maupun mengikuti kawan atau kerabat yang sudah terlebih dahulu datang, justru dianggap warga memberikan kontribusi besar terhadap perekonomian di Haurgeulis, alih-alih sebagai ancaman.

Begitupun bagi pendatang, tidak pernah merasakan perlakuan diskriminatif sekalipun termasuk golongan etnik minoritas. Haurgeulis merupakan kota kecil yang sedang berkembang untuk dijadikan tempat hidup atau pun hanya tinggal sementara. Peluang untuk membuka usaha di Haurgeulis masih terbuka lebar dibandingkan di tempat mereka tinggal sebelumnya yang relatif padat, dengan tingkat persaingan lebih tinggi. Atas pertimbangan itu Kota Kecamatan Haurgeulis ini banyak diminati oleh pendatang di masa sekarang (selain sejarah mencatat kedatangan awal orang

Haurgeulis yang merupakan kelompok migran) yang berasal dari luar wilayah Indramayu untuk sekadar berdagang tanpa menetap atau secara permanen menetap. Pandangan warga tersebut berpengaruh terhadap keberlangsungan hubungan antaretnik, yang setidaknya dapat meminimalisasi konflik.

Selain masalah kategorisasi pribumi-pendatang, masalah kategori agama juga dapat menimbulkan konflik. Sejumlah masyarakat menempatkan agama yang dianutnya sebagai inti atau puncak kebudayaan, yang biasanya menjadi pedoman bagi kehidupan masyarakat sukubangsa yang bersangkutan (Suparlan, 2005:71). Agama dapat menambah 'ketebalan' batas anggota golongan etnik dengan anggota dari golongan etnik lainnya, terutama yang memiliki keyakinan agama berbeda. Besar kecilnya pengaruh agama, atau kuat lemahnya posisi agama dalam kehidupan multikultural bergantung pada hasil interpretasi atas agama tersebut oleh anggota golongan etnik.

Merujuk pada keragaman sukubangsa dan agama di Haurgeulis, maka golongan etnik Arab, Minangkabau, Sunda, dan Jawa merupakan golongan etnik yang mayoritas anggotanya beragama Islam, sedangkan Tionghoa memiliki label agama Kristen atau agama Budha/Konghucu pada anggotanya. Secara nasional, kenyataan tersebut telah menimbulkan banyak gesekan antara Tionghoa dengan golongan etnik lainnya (Hoon, 2010).



Gambar 4. Pemakaman Antaragama
Sumber: Dokumentasi Peneliti, 2015.

Kendati orang Arab merupakan golongan yang berasal dari bangsa Timur Asing (seperti Tionghoa), namun mereka (keturunan Arab) berada pada posisi yang lebih tinggi dalam berhubungan dengan golongan etnik lainnya di Haurgeulis karena adanya kesamaan agama, yakni Islam. Sebaliknya Tionghoa berada pada posisi berbeda antara Pri dan Non-Pri karena dilabeli sebagai agama yang penganutnya lebih sedikit, yakni Kristen. Menurut De Jonge dan Kaptein (2002:185), bagian budaya Arab secara tradisional di Asia Tenggara termasuk di wilayah Indonesia sebagai negara mayoritas Muslim menjadi model peranan yang diikuti kebanyakan Muslim lokal, seperti pakaian orang Arab dan pemberian nama Arab. Hal ini tidak mengejutkan bahwa Arab dimanifestasikan ke dalam ranah agama, yakni Islam.

Haurgeulis sebenarnya memiliki catatan khusus terkait konflik, yaitu adanya dua peristiwa yang berkaitan dengan sentimen agama. Peristiwa pertama pembakaran gereja yang didalangi segelintir "preman" yang berseteru dengan orang Tionghoa di Haurgeulis pada tahun 2008. Peristiwa lainnya pada tahun 2005, ketika Haurgeulis menjadi sorotan media terkait perseteruan antara MUI setempat dengan seorang Tionghoa dan dua orang keturunan Jawa/Sunda yang dituduh sebagai misionaris Kristen yang melakukan kristenisasi terhadap anak-anak beragama Islam melalui sebuah program anak bernama Minggu Ceria, dan kristenisasi terhadap pasien pelayanan kesehatan gratis (Crouch, 2006; lihat juga Mubarok, 2014).

Namun, peristiwa-peristiwa yang melibatkan sentimen sukubangsa dan agama tersebut dapat diredam dengan cepat oleh warga dari golongan etnik lainnya, sehingga konflik tidak meluas ke tingkat komunal. Bahkan sebagian warga lain yang notabene beragama Islam dan non-Tionghoa membantu melindungi warga Tionghoa tersebut dari ancaman konflik. Warga mengasosiasikan peristiwa-

peristiwa itu bukan antara warga beragama Islam dengan warga Kristen, melainkan hanya sekelompok orang atau organisasi dengan warga agama lain yang kebetulan seorang Tionghoa atau Kristen.

Ungkapan-ungkapan informan terkait hubungan antara etnik dan agama menyiratkan dua pandangan. Pertama, bahwa agama dapat menumbuhkan rasa kebersamaan atau membatasi antara satu golongan etnik dengan etnik lainnya. Pandangan ini sebenarnya diungkapkan oleh informan-informan yang sebagian besar beragama Islam. Pandangan ini juga umumnya dilembagakan oleh masyarakat dalam masalah perkawinan, seperti "siapa dapat menikah dengan siapa". Pernyataan tersebut merupakan hal yang umum dalam kehidupan masyarakat Haurgeulis. Dengan kata lain, kriteria agama hanya berlaku dalam pengambilan keputusan perkawinan, dalam hubungan lainnya tidak begitu dipermasalahkan.

Kedua, pandangan bahwa agama tidak memengaruhi hubungan antaretnik. Hal ini diilustrasikan oleh informan melalui penafsirannya bahwa sesama Islam atau sesama Kristen dapat terjadi konflik. Artinya, konflik-konflik yang terjadi dalam masyarakat multikultural bukan karena dipersatukan atau dibedakan oleh agama, melainkan relativitas dari bagaimana cara individu memandang yang 'liyan'. Dengan demikian, bentuk-bentuk kerjasama antargolongan etnik di Haurgeulis lebih besar daripada konflik yang terjadi. Konflik itu pun hanya melibatkan kelompok dengan individu, alih-alih meluas menjadi konflik antargolongan.

4. Distribusi Pekerjaan: Faktor Mutualisme Antargolongan Etnik

Tidak adanya kebudayaan dominan di Haurgeulis, memberikan keleluasaan warga dari beragam golongan etnik tersebut untuk berkompetisi dalam menentukan pekerjaan. Dominasi-dominasi di berbagai sektor pekerjaan lebih terbuka bagi setiap golongan etnik yang ada, sekalipun warga dari golongan etnik minoritas. Namun, hal yang perlu ditandai terkait preferensi pekerjaan golongan etnik di Haurgeulis adalah kedatangan mereka (generasi awal) yang sudah memiliki keahlian-keahlian khusus.

Warga keturunan Sunda dan Jawa, sejak awal kedatangannya berprofesi sebagai petani. Tidak heran mengapa jenis pekerjaan penduduk Haurgeulis sampai sekarang yang paling banyak adalah di bidang pertanian. Itu karena orang Jawa dan Sunda di Haurgeulis juga adalah penduduk yang hampir berimbang dan lebih besar dibandingkan golongan etnik lainnya. Demikian juga bagi orang Arab dan Tionghoa, yang sejak masa awal kedatangannya berprofesi sebagai pedagang. Mereka mengisi beragam jenis perdagangan di pusat Haurgeulis.

Distribusi pekerjaan berdasarkan sukubangsa ini sangat penting, karena sumber masalah yang sering menjadi konflik adalah persoalan mendapatkan peluang yang sama dalam pekerjaan. Klinken (2007) mengingatkan bahwa konflik-konflik yang melibatkan etnisitas salah satunya adalah akibat adanya ketimpangan distribusi pekerjaan antara kelompok etnik satu dengan kelompok etnik lainnya, terutama antara tuan rumah dan pendatang. Jika merujuk analisis Klinken tersebut, hal pertama yang tidak berlaku di Haurgeulis adalah tidak adanya pembedaan antara tuan rumah dan pendatang berdasarkan sukubangsa; kedua, bidang-bidang pekerjaan yang secara umum menjadi preferensi bagi masing-masing golongan etnik di Haurgeulis sudah jelas, sehingga distribusi pekerjaannya tidak menimbulkan ketimpangan. Dengan kata lain, kecenderungan tersebut mempersempit ruang konflik antaretnik di Haurgeulis, karena masing-masing golongan etnik memiliki posisi di sektor pekerjaan tertentu yang satu sama lain saling berperan.

Prinsip saling membutuhkan tanpa melihat latar belakang budaya, menjadi acuan terjadinya hubungan mutualis yang

melahirkan integrasi antaretnik di Haurgeulis. Integrasi ini dapat dilihat dalam aktivitas perdagangan di pasar maupun di tempat perdagangan lainnya.

Mutualisme hubungan antaretnik ini memberikan gambaran bahwa tidak adanya ketimpangan dalam distribusi pekerjaan dapat berdampak positif terhadap hubungan antarindividu maupun antarkelompok, sehingga konflik dapat dikurangi atau diredam.

D. PENUTUP

Masyarakat kota Kecamatan Haurgeulis merupakan tipikal masyarakat multikultural di kota kecil yang dibentuk oleh para pendatang keturunan Jawa, Sunda, Arab, dan Tionghoa di awal abad ke-20. Selain itu, kedatangan Hindia Belanda di Kota Kecamatan Haurgeulis merupakan faktor lain terbentuknya masyarakat multikultural.

Sebagai masyarakat yang dibangun oleh kelompok pendatang, kehidupan multikultural di Haurgeulis dicirikan oleh tidak adanya kebudayaan dominan. Hal ini berdampak pada tidak adanya klaim sebagai tuan rumah atau golongan etnik "asli", sehingga kesadaran berpandangan positif dan bersikap menghargai dari anggota-anggota golongan etnik terhadap golongan etnik lainnya menjadi lebih besar.

Sikap menghargai tersebut, sebenarnya dipengaruhi juga oleh adanya keadilan dalam mengisi jenis-jenis pekerjaan di Haurgeulis. Setiap golongan etnik di Haurgeulis memiliki spesialisasi atau keahlian dalam pekerjaannya. Orang Jawa dan Sunda mayoritas bekerja di bidang pertanian dan perkantoran, serta orang Arab, Tionghoa, dan Minangkabau yang mayoritas bekerja di bidang perdagangan. Hal ini berdampak positif, di mana masing-masing golongan etnik memiliki peranan dalam kehidupan sosial, ekonomi, maupun politik.

Pengalaman historis hidup bersama yang dieksternalisasikan beragam sukubangsa yang menetap di Haurgeulis semakin membangun pengetahuan-pengetahuan baru tentang kebudayaan liyannya, sehingga dalam interaksinya seseorang menjadi lebih paham tentang liyannya. Dengan demikian, membangun nilai multikulturalisme pada masyarakat Haurgeulis tidak terlepas dari adanya pengalaman hidup masing-masing yang diinteralisasikan oleh individu dalam menjalani kehidupan sosial-budayanya dan keseimbangan dalam pengelolaan sumberdaya, serta adanya peranan masing-masing golongan etnik dalam distribusi pekerjaan. Batas-batas dalam hubungan sosial dengan liyan semakin kecil, ketika sumber-sumber konflik tidak begitu melekat pada masyarakatnya. Maka, sikap berprasangka, diskriminatif, atau lebih jauh konflik antaretnik pada masyarakat multikultural di Haurgeulis dapat diredam dengan cepat dan tidak meluas menjadi konflik komunal.

Oleh karena itu, harmonisnya hubungan antaretnik di Kecamatan Haurgeulis merupakan tanggung jawab seluruh warga masyarakat Kecamatan Haurgeulis. Hubungan antarwarga yang sejauh ini telah berlangsung dengan baik merupakan keadaan positif yang perlu dipertahankan oleh warga, organisasi masyarakat, dan pemerintah di Haurgeulis. Namun, bukan tidak mungkin keadaan positif tersebut dapat berubah sewaktu-waktu ke arah hubungan antaretnik yang negatif, yakni konflik. Oleh karena itu, ditemukan sejumlah implikasi yang sekiranya dapat menjadi rujukan bagi pihak-pihak yang bersangkutan.

Keadaan positif dapat tercapai jika, Pemerintah membentuk forum diskusi rutin bagi tokoh-tokoh agama atau sukubangsa setempat, dan sedianya dapat bekerjasama dalam mendokumentasikan keragaman budaya di Haurgeulis, agar tradisi multikulturalis pada warga masyarakat tetap terwariskan; organisasi masyarakat dapat menjadi media yang memfasilitasi warga dari beragam sukubangsa dalam menjaga kerukunan antarwarga di Haurgeulis; warga (orang

tua) dari beragam golongan etnik dapat menyekolahkan anaknya di sekolah umum, karena kerukunan antarwarga multikultural di Haurgeulis salah satunya terbentuk dari sejak masa sekolah yang siswanya beragam latar belakang sukubangsa.

Lalu keadaan negatif dapat muncul jika, organisasi-organisasi agama di Kecamatan Haurgeulis bersikeras membawa nama kelompok etnik dan agamanya dalam setiap masalah sosial-individu (seperti dapat dilihat dalam riwayat konflik Haurgeulis); pemerintah setempat bersikap tidak adil dalam memberikan keleluasaan upacara keagamaan khususnya pada golongan minoritas; terjadi ketimpangan antara lahan pertanian dan lahan perdagangan, karena saat ini sedang banyak dibangun ruko modern di bekas lahan pertanian. Maka, pemerintah bertanggung jawab dalam mengelola masalah penggunaan lahan ini.

UCAPAN TERIMA KASIH

Tulisan ini tidak lepas dari kebaikan dan kesabaran berbagai pihak yang telah banyak membantu dalam mengarahkan tulisan menjadi lebih baik. Oleh karena itu, selayaknya penulis ucapkan terima kasih kepada Bapak Prof. Haryo S. Martodirdjo, Drs Budhi Gunawan, M.A., Ph.D., Dr. Budi Rajab, M.Si., Ibu Dr. Dra. Selly Riawanti, M.A., dan Dr. Dra. Budiawati Supangkat. M.A., selaku dosen yang begitu sabar dan teliti mengantarkan penulis menuju gerbang Antropologi. Serta kepada Bapak Drs. Asep Kusdianti, M.Si., selaku Camat Haurgeulis, yang telah memberikan informasi awal tentang Haurgeulis. Bapak Tarmo, selaku Kepala Statistik Kecamatan Haurgeulis, yang bersedia meluangkan waktunya untuk memberikan data-data relevan dan kepada Kang Dede, Uda Edi, Mas Rudi, Pak Agus, Ibu Sri, Ibu Hj. Sophiah, serta segenap warga Kecamatan Haurgeulis yang memiliki keterlibatan langsung dengan peneliti selama di lapangan. Akhir kata, peneliti haturkan terima kasih, dan semoga kita tetap menjadi manusia yang bermanfaat dengan caranya masing-masing.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal dan Skripsi

Crouch, Melissa. 2006. "The Proselytisation Case: Law, the Rise of Islamic Conservatism and Religious Discrimination in West Java". *Australian Journal of Asian Law, Vol. 8 No.3*.

Hadi, Syofyan. 2013. "Negara Islam Indonesia: Konsepsi Shajarah Tayyibah dalam Konstruk Negara Islam". *Journal of Qur'an and Hadith Studies, Vol. 2, No. 1*.

Humardhani, Fiali. 2015. *Tradisi Luruh Duit: Studi Kasus tentang Ayla (Anak yang di Lacurkan) di Kecamatan Haurgeulis Kabupaten Indramayu*. Skripsi. Purwokerto: Universitas Jendral Soedirman.

Mubarok, Husni. 2014. "Babak Baru Ketegangan Islam dan Kristen di Indonesia". *Studia Islamika, Vol. 21 No. 3*.

Nopy Yanti, Eny. 2011. *Pendudukan Jepang di Jawa Barat Tahun 1942-1945*. Skripsi. Jember: Universitas Jember.

Seo, Myengkyo. 2013. "Falling in Love and Changing God: Inter-Religious Marriage and Religious Conversion in Java, Indonesia". *Routledge Vol. 41, No. 119*.

2. Buku

Berger, L. Peter dan Luckmann, Thomas. 2013. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan* (Cetakan kesepuluh). Terjemahan Hasan Basari. Jakarta: LP3ES.

Bruner, Edward. 2000. "Kerabat dan Bukan Kerabat". Dalam T.O. Ihromi (Penyunting). *Pokok-pokok Antropologi Budaya*, hlm 159-179. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Cormack D. 2010. *The Practice and Politics of Counting: Ethnicity Data in Official Statistics in*

Aotearoa/New Zealand. Wellington: Te Rōpū Rangahau Hauora a Eru Pōmare.

Creswell, W. John. 2013. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed* (edisi ketiga). Terjemahan Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

De Jonge, Huub dan Kaptein, Nico. 2002. *Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade and Islam in Southeast Asia*. Leiden: KITLX Press.

Hoon, Chang Yau. 2012. *Identitas Tionghoa Pasca Suharto: Budaya, Politik dan Media*. Terjemahan Budiawan. Jakarta: LP3ES.

Klinken, Van. G. 2007. *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*. Terjemahan Bernard Hidayat. Jakarta: Yayasan Obor.

Kymlicka, Will. 2002. *Kewargaan Multikultural*. Terjemahan Edlina Hafmini Eddin. Jakarta: LP3ES.

Lewellen, Ted. C. 2003. *Political Anthropology : An Introduction* (edisi etiga). London: Praeger Publisher.

Parekh, Bikhu. 2008. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori*. Terjemahan Bambang Kukuh Adi. Yogyakarta: Kanisius.

Salim, Agus. 2006. *Stratifikasi Etnik: Kajian Mikro Sosiologi Interaksi Etnis Jawa dan Cina*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Samovar, L.A, Richard E.P, & Edwin R.M. 2014. *Komunikasi Lintas Budaya* (edisi ketujuh). Terjemahan Indri Margaretha. Jakarta: Salemba Humanika.

Santoso, Budi M.H. 2013. *Darul Islam: Pemberontakan di Jawa Barat*. Bandung: Pustaka Jaya.

Suparlan, Parsudi. 2005. *Sukubangsa dan Hubungan Antar-Sukubangsa* (Edisi kedua). Jakarta: YPKIK Press.

STRATEGI ADAPTASI MASYARAKAT TERDAMPAK PEMBANGUNAN WADUK JATIGEDE DI DUSUN CIPONDOH DESA PAWENANG KECAMATAN JATINUNGGAL KABUPATEN SUMEDANG

THE ADAPTATION STRATEGY OF SOCIETY IN THE IMPACT OF DAM CONTRUCTION OF JATIGEDE IN CIPONDOH, PAWENANG VILLAGE, JATINUNGGAL SUB-DISTRICT, SUMEDANG REGENCY

Risa Nopianti, Triesya Melinda, Junardi Harahap
Program Studi Antropologi Pasca Sarjana Fisip Unpad
Jln. Bukit Dago Utara No.25, Bandung 40135
e-mail : risanopianti@gmail.com, melindatriesya@gmail.com, junardiharahap@gmail.com

Naskah Diterima:16 Januari 2018 *Naskah Direvisi:13 Februari 2018* *Naskah Disetujui:3 Maret 2018*

Abstrak

Pasca penggenangan Waduk Jatigede pada tahun 2015, sejumlah permasalahan muncul pada masyarakat terdampak, seperti kesulitan dalam beradaptasi di lingkungan baru, antisipasi pengetahuan yang minim, perubahan kondisi, dan mata pencaharian yang terbatas. Keterbatasan juga terjadi pada kondisi sanitasi di lingkungan tempat tinggal mereka. Adaptasi dilakukan untuk menyiasati keadaan alam dan lingkungan yang berimbas pada pemenuhan sarana sanitasi. Maka, penelitian ini dilakukan untuk melihat bagaimana kondisi lingkungan dan sanitasi masyarakat Dusun Cipondoh Desa Pawenang Kecamatan Jatinunggal sebagai akibat pemukiman kembali pembangunan Waduk Jatigede, dengan menggunakan metode etnografi dan pendekatan kualitatif. Hasil penelitian ini menemukan bahwa pengelolaan lingkungan dan sanitasi warga Dusun Cipondoh merupakan bagian dari proses adaptasi mereka di lingkungan barunya. Proses adaptasi ini merupakan sebuah tindakan yang diawali oleh adanya pengetahuan mengenai keterbatasan yang dihadapi, kemudian disusunlah strategi untuk memunculkan tindakan yang nyata dalam menyikapi keterbatasan tersebut yang dioperasionalkan dengan pengelolaan lingkungan dan sanitasi warga terdampak.

Kata kunci: s*trategi, adaptasi, sanitasi, dan lingkungan.*

Abstract

After the flooding of Jatigede dam in 2015, a number of problems arise in impacted communities in their daily activities, such as difficulties in adapting to a new environments, minimizing knowledge anticipation, changing conditions, and limited livelihoods. This limitation also occurs in sanitary conditions in their neighborhoods. Adaptation is done to deal with the natural and environmental conditions that impact on the fulfillment of sanitation facilities. So, this research is done to see how the environmental condition and sanitation of Cipondoh Village Pawenang Village Jatinunggal Subdistrict as a result of resettlement of Jatigede dam development by using ethnography approach to capture the point of view of indigenous people, their relationship with life, and to realize their vision and world. The results of this study is that environmental management and sanitation of Dusun Cipondoh residents is part of their adaptation process in their new environment. This adaptation process is an action initiated by the knowledge of the constraints faced, and then devised a strategy to bring tangible action in addressing the limitations that are operated with environmental management and sanitation of affected people.

Keywords*: strategy, adpatation, sanitation, and environment.*

A. PENDAHULUAN

Waduk Jatigede yang terletak di Kabupaten Sumedang merupakan waduk buatan terbesar kedua di Indonesia setelah Waduk Jatiluhur yang telah ada sebelumnya. Waduk ini mampu menampung 6,7 juta m3 (Wiryawan, 2017) air yang berfungsi untuk irigasi, pengendali banjir, pembangkit listrik, dan penyedia air baku. Air Waduk Jatigede sekiranya dapat difungsikan untuk mengaliri irigasi pesawahan seluas 90.000 ha lahan pertanian yang berada di Sumedang, Majalengka, dan Cirebon, dan potensi listrik yang dihasilkan oleh PLTA Jatigede sebesar 110 megawatt (MW) yang sampai tahun ini masih dalam tahap rekonstruksi[1].

Tahap persiapan pembangunan Waduk Jatigede yang sekiranya direncanakan pada tahun 1963, yaitu pada masa kepemimpinan Presiden RI pertama Ir. Soekarno ternyata terkendala berbagai masalah hingga pembangunannya tersendat. Pada tahun 1986, SMEC sebuah konsultan dari Australia kemudian melanjutkan pembuatan *detail design*. Selanjutnya pada tahun 2004 pekerjaan ini direview kembali oleh PT. Indra Karya JO dan PT. Wiratman, (konsultan yang telah memegang sertifikat dari Kementerian Pekerjaan Umum). (Nurlela, 2012: 4). Akhirnya setelah lebih dari 50-an tahun kemudian dapat direalisasikan meski masih menyisakan kontroversi dan permasalahan lain yang belum terselesaikan.

Kondisi pembangunan Waduk Jatigede telah banyak menyedot perhatian banyak orang, hingga isu tersebut menjadi isu nasional yang dalam beberapa tahun terakhir ini ramai dipebincangkan baik dalam tataran praktis maupun kajian-kajian keilmuan. Pada tataran praktis isu-isu pembangunan Jatigede dikaitkan dengan kondisi sosial ekonomi masyarakat terdampak yang pada saat itu harus menanggung kerugian secara material maupun *immaterial* terhadap pembangunan Waduk Jatigede. Kerugian material mencakup pemberian ganti rugi lahan dan bangunan yang menurut sebagian masyarakat tidak sepadan dengan apa yang dahulu mereka miliki. Adapun kerugian *immaterial* berkaitan dengan hilangnya warisan budaya masyarakat terdampak seperti situs-situs bersejarah yang akhirnya harus tergelam bersama kenangan mereka terhadap warisan leluhurnya. Setiawan (2016) mengatakan bahwa kesulitan terbesar pembangunan Waduk Jatigede adalah relokasi warga yang memiliki adat dan kebiasaan yang dijalankan secara turun temurun. Adat dan kebiasaan mereka sangat terkait dengan kondisi alam yang sekaligus menjadi lokasi tinggal para leluhur mereka.

Pada tataran keilmuan berbagai kontroversi juga muncul terkait adanya studi-studi terhadap pembangunan Waduk Jatigede terutama pada bidang-bidang ilmu bumi, teknik, dan lingkungan yang banyak mengkaji dampak yang diakibatkan oleh pembangunan Waduk Jatigede terhadap kondisi ekologis wilayah genangan. Permasalahan lingkungan yang mencuat adalah mengenai hilangnya ekosistem alam serta lahan subur petanian seluas 4.891,13 ha. Di sisi lain masalah geologi juga muncul terkait dengan resistensi bendungan terhadap kondisi tanah yang ada di daerah Jatigede.

Seiring dengan berjalannya waktu, di bawah kepemimpinan Presiden Jokowi, akhirnya pembangunan Waduk Jatigede terealisasi juga setelah melalui masa konstruksi selama 6 tahun. Tepat pada tanggal 31 Agustus 2015 Waduk Jatigede resmi digenangi oleh aliran Sungai Cimanuk-Cisanggarung yang dibendung. Proses penggenangan ini dilakukan selama 219 hari oleh Kementerian Pekerjaam Umum dan Perumahan Rakyat.

Waduk Jatigede berada pada kilometer 19 arah timur Kabupaten Sumedang serta memiliki luas 3.035,34 ha. Ada 23 desa yang harus tergenang oleh Waduk Jatigede yang berasal dari empat

[1]http://properti.kompas.com/read/2017/04/07/220000521/waduk.jatigede.beroperasi.penuh diakses 6 November 2017

kecamatan di Kabupaten Sumedang yaitu Wado, Darmaraja, Jatigede, dan Jatinunggal. Dari total 23, hanya 6 desa yang benar-benar harus tenggelam, sisanya tenggelam sebagian. Keenam desa tersebut adalah Desa Sukakarta (Kecamatan Jatigede), Desa Padajaya (Kecamatan Wado), Desa Leuwihideung, Cibogo, Cipaku, dan Cibungur (Kecamatan Darmaraja).

Pembangunan Waduk Jatigede merupakan sebuah musibah komunal yang dirasakan oleh masyarakat Jatigede, khususnya bagi mereka warga terdampak. Buktinya setelah dua tahun berselang pasca penggenangan, masih menyisakan permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat terdampak khususnya dalam menjalani aktivitas mereka sehari-hari. Perubahan sosial budaya, ekonomi dan lingkungan yang terjadi pada masyarakat terdampak, secara otomatis menuntut perlunya sebuah strategi adaptasi untuk menyikapi kesulitan-kesulitan yang dihadapi. Strategi adaptasi secara sosial juga diperlukan untuk mengantisipasi pengetahuan masyarakat dalam menghadapi situasi-situasi kritis yang terjadi pasca pemindahan lokasi dengan fasilitas pendukung yang sangat minim, yang tentunya dapat meningkatkan stress sehingga berakibat pada menurunnya tingkat kesehatan pada masyarakat.

Masyarakat terdampak pembangunan Waduk Jatigede terutama yang berasal dari enam desa yang tenggelam adalah yang paling merasakan dampak secara langsung dan berat dari pembangunan Waduk Jatigede. Selain kehilangan mata pencaharian utama[2] sebagai petani, mereka juga belum dapat mengembangkan mata pencaharian lain di tempat barunya hingga kemudian banyak dari mereka yang menganggur tanpa pekerjaan yang jelas. Belum lagi lingkungan alam tempat mereka tinggal saat ini kondisinya sangat berbeda dengan tempat mereka dahulu yang sangat subur dan hijau, kondisinya saat ini gersang dan panas. Perubahan ini terjadi setelah mereka direlokasi ke tempat baru.

Seperti halnya yang terjadi pada masyarakat relokasi di Dusun Cipondoh, Desa Pawenang Kecamatan Jatigede, mereka adalah masyarakat yang direlokasi secara bedol desa yang berasal dari Desa Padajaya Kecamatan Wado yang tenggelam bersamaan dengan pembangunan Waduk Jatigede. Sebagian besar dari mereka kembali berkumpul di Dusun Cipondoh, namun sebagian lainnya memilih untuk tinggal di tempat lain.

Permasalahan yang mereka hadapi di tempat tinggal barunya tidaklah ringan, selain berhadapan dengan kondisi alam yang tidak sama dengan sebelumnya, mereka juga harus mampu bertahan dengan mata pencaharian yang terbatas demi kelangsungan hidupnya. Kondisi serba terbatas ini juga terjadi pada kondisi sanitasi di lingkungan tempat tinggal mereka. Adaptasi dilakukan untuk menyiasati keadaan alam dan lingkungan yang berimbas pada pemenuhan kebutuhan hidup dasar.

Penelitian ini dilakukan untuk melihat strategi adaptasi khususnya yang berkenaan dengan kondisi lingkungan dan sanitasi yang dilakukan oleh masyarakat Dusun Cipondoh Desa Pawenang Kecamatan Jatigede sebagai akibat dari adanya program pemukiman kembali lingkungan tempat tinggal warga terdampak pembangunan Waduk Jatigede. Titik fokus penelitian ini adalah untuk melihat bagaimana kondisi sanitasi dan lingkungan yang mereka kembangkan dapat membantu mereka memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidup sebagai salah satu upaya beradaptasi dengan lingkungan barunya.

Penelitian-penelitian mengenai kondisi sanitasi yang berhubungan dengan penyakit-penyakit endemik tertentu telah banyak dilakukan oleh beberapa orang peneliti, seperti Kasnodihardjo, dkk. (2009), Yuliati, dkk. (2010), Amaliah

[2] Menurut hasil penelitian Wiryawan (2017) sebanayak 88% warga terdampak kehilangan pekerjaannya.

(2010), Sajida, dkk. (2012), dan Puspitawati (2013), yang membahas mengenai hubungan antara kondisi sanitasi dan higienitas tempat tinggal atau lingkungan dengan penyakit-penyakit seperti flariasis, demam berdarah, penyakit kulit, cacingan, dan gizi buruk. Artikel tersebut juga memaparkan mengenai hubungan sanitasi dengan gaya hidup dan perilaku hidup bersih.

Penelitian lain yang mengkhususkan pada penelitian pembangunan Waduk Jatigede serta dampak sosial, budaya dan lingkungan yang ditimbulkan pernah dibahas juga oleh beberapa orang peneliti di antaranya Nureni (2011), Nurlela (2012), Setianto (2014), Mulyani (2016), Setiawan (2016), Wiryawan (2017). Kumpulan penelitian tersebut berkisar pada dampak kebijakan, konflik sosial, kondisi budaya, serta dampak permasalahan ekonomi dan ketenagakerjaan yang ditimbulkan dalam pembangunan Waduk Jatigede.

Dari keseluruhan hasil-hasil penelitian yang telah dipublikasikan di atas, hampir tidak ada yang membahas mengenai kondisi sanitasi dan lingkungan masyarakat di wilayah *resettlement*[3], khususnya di Jatigede. Oleh sebab itu penelitian ini dilakukan untuk melihat bagaimana kondisi sanitasi dan lingkungan masyarakat yang terkena dampak pemukiman kembali, supaya diperoleh hasil yang komprehensif mengenai kajian-kajian terkait pembangunan Waduk Jatigede secara keseluruhan.

Untuk menjelaskan fenomena tersebut, berikut ini dipaparkan sejumlah konsep yang sekiranya berhubungan dengan permasalahan penelitian yang akan dibahas.

1. *Resettlement* (Pemukiman Kembali)

Menurut Bartolome, et.al (2000: 5), saat ini program pemukiman kembali lebih banyak difokuskan pada proses relokasi fisik saja, bukan pada perkembangan ekonomi dan sosial masyarakat terdampak. Hal ini tentunya meningkatkan risiko pemiskinan bagi para pemukimnya.

Risiko ekonomi utama yang dihadapi masyarakat terdampak berasal dari hilangnya mata pencaharian dan sumber pendapatan seperti lahan subur, hutan, penggembalaan ladang, tanah dan air permukaan, perikanan, dan lain-lain. Mereka juga mengalami perubahan dan pengurangan akses dan kontrol terhadap sumber daya produktif.

Menurunnya kekuatan ekonomi masyarakat terdampak dapat menyebabkan ancaman terhadap keamanan pangan rumah tangga, yang menyebabkan kekurangan gizi. Timbulnya penyakit-penyakit yang terkait dengan kualitas air yang memburuk, juga dapat menyebabkan angka morbiditas dan mortalitas meningkat. (Bartolome, et.al. 2000: 5).

2. Kesehatan Lingkungan Pemukiman

Perumahan memiliki arti beberapa rumah tempat tinggal. Perumahan juga merupakan kebutuhan primer manusia, yang meliputi sandang, pangan dan papan. Perumahan menjadi kebutuhan dasar untuk memenuhi kebutuhan papan. Dalam ilmu kesehatan masyarakat, perumahan merupakan sarana dan prasarana manusia untuk bisa mendapatkan hidup sehat.[4]

Perumahan tidak terlepas juga dari istilah pemukiman. Secara harfiah pemukiman memiliki kata dasar dari mukim yang berarti tempat tinggal. Pemukiman ialah proses di mana manusia akan menempati tempat tinggalnya. Jadi, kata perumahan dan pemukiman tidak akan terlepas karena dapat disimpulkan sebagai bangunan untuk tempat tinggal yang akan ditempati oleh manusia untuk

[3] *Resettlement* adalah Proses pemindahan penduduk untuk bertempat tinggal di tempat lain, karena tempat sebelumnya sudah tidak dapat lagi atau tidak diperbolehkan lagi untuk ditempati atau digunakan.

[4] Krieger dan Higgins (2002) dalam Keman (2005: 30-32)

hidup dan tinggal. Pemukiman memiliki fungsi sebagai lingkungan untuk manusia bisa beraktivitas.

Area pemukiman dapat memiliki fungsi sebagai lingkungan perumahan dengan adanya sarana dan prasarana yang memadai untuk kehidupan manusia. Pemukiman juga akan membentuk lingkungan perumahan yang lebih terstruktur dan lebih efisien untuk kehidupan manusia di mana ia tinggal. Pemukiman akan lebih terstruktur dan efisien jika ada prasarana atau penunjang yang memungkinkan untuk berjalannya suatu lingkungan perumahan. Prasarana utama dalam lingkungan pemukiman yaitu dengan adanya jalan yang memadai di area perumahan, pembuangan air limbah dan sampah yang baik di area perumahan, pembuatan saluran air/drainase air hujan yang baik, pengadaan prasarana komunikasi, jaringan listrik, ketersediaan bahan bakar, serta ketersediaan air bersih sebagai syarat untuk menjadi pemukiman yang memadai bagi masyarakat. Pengadaan prasarana ini bisa didapatkan jika suatu pemukiman dikelola dengan baik oleh suatu badan usaha tertentu (Keman, 2005: 30-32).

Setelah prasarana di dalam area pemukiman sudah memadai, akan lebih memadai jika ada alat atau sarana yang berupa fasilitas-fasilitas atau kemudahan-kemudahan untuk melancarkan kehidupan manusia dalam sisi sosial, ekonomi, dan budaya; seperti adanya instansi-instansi pemerintahan dalam pelayanan umum, adanya tempat pendidikan seperti sekolah, pesantren, madrasah dan lain-lain, adanya sarana kesehatan seperti bangunan Puskesmas, UPT, Posyandu, dan sarana kesehatan lainnya, adanya tempat ibadah seperti masjid, musala, gereja, pura, vihara, dan tempat ibadah sesuai agama yang dijadikan pedoman oleh manusia, adanya pusat perbelanjaan seperti pasar, *mini market*, warung kelontongan, *supermarket*, *mall* dan tempat jual beli untuk kebutuhan manusia, adanya sarana rekreasi dan olah raga seperti lapangan bola, lapangan voli, dan lapangan lainnya untuk sarana rekreasi dan olah raga untuk manusia, lalu juga adanya pertamanan dan pemakaman.

3. Sanitasi Lingkungan

Dalam mengamati kondisi kesehatan suatu masyarakat, perlu diperhatikan juga kondisi lingkungan yang ada di sekitar masyarakat bersangkutan. Karena pada dasarnya lingkungan memberikan dampak yang cukup besar terhadap kondisi kesehatan masyarakat. Selain lingkungan, perilaku masyarakat juga ikut menentukan. Menurut Kasnodihardjo (2013: 415-416) "kesehatan lingkungan adalah suatu kondisi lingkungan yang berada pada tahap optimum, yang memiliki pengaruh baik terhadap status kesehatan masyarakat".

Sanitasi berasal dari bahasa Inggris yang berarti *sanitation*, secara harfiah diartikan sebagai upaya-upaya menjaga kesehatan. Dalam hubungannya dengan lingkungan terdapat istilah yang disebut sanitasi lingkungan. Sanitasi lingkungan merupakan sebuah upaya untuk menjaga, mencegah, dan memelihara status kesehatan baik pada lingkungan budaya, ekonomi, sosial, maupun lingkungan fisiknya secara baik dan normal (Notoatmodjo, 2003: 5).

Senada dengan Notoatmodjo, Slamet (2001: 67) juga mengungkapkan bahwa dalam rangka mengendalikan sanitasi lingkungan yang baik maka harus lebih ditekankan kepada faktor pengawasan, pengendalian, serta kontrol terhadap situasi lingkungan manusianya seperti: kebersihan air minum; saluran pembuangan kotoran dan limbah; makanan yang bersih dan sehat; perilaku hidup bersih; sterilisasi dari hewan pengerat; dan kondisi udara yang bersih dan bebas dari pencemaran.

Untuk mengetahui kondisi sanitasi suatu masyarakat maka harus diperhatikan kondisi sanitasi lingkungannya. Terdapat beberapa hal yang penting untuk diperhatikan, yaitu MCK (Mandi Cuci, Kakus) atau jamban, saluran pembuangan air limbah, air bersih, dan sarana

pembuangan sampah" (Kasnodihardjo dan Elsi, 2013: 416).

4. Perilaku, Pengetahuan, Sikap, dan Tindakan

Kondisi sanitasi lingkungan yang sehat tidak dapat terlepas dari campur tangan manusia sebagai subjek perubahan. Oleh sebab itu diperlukan adanya perilaku dan pengetahuan yang baik dan benar mengenai pengelolaan sanitasi lingkungan sehingga diperoleh status kesehatan yang ideal.

Secara umum perilaku menurut Bloom (dalam Surahman dan Supardi, 2016: 35) "mencakup perilaku kognitif (pengetahuan), afektif (emosi), dan psikomotor (gerakan, tindakan)".

Perilaku terhadap lingkungan kesehatan (*environmental health behavior*), adalah tingkah laku individu terhadap lingkungannya yang dapat mempengaruhi kesehatan manusia yang meliputi pengetahuan, sikap dan tindakan yang berhubungan dengan pembuangan air limbah, kebersihan rumah, air bersih, pembersihan vektor sarang nyamuk, dan lainnya (Surahman dan Supardi, 2016: 35).

Perilaku terhadap lingkungan kesehatan ini merupakan salah satu bagian saja dari keseluruhan perilaku kesehatan secara umum yang juga mencakup perilaku sakit, perilaku terhadap layanan kesehatan, dan perilaku terhadap makanan (Surahman dan Supardi, 2016).

Konsep perilaku pada dasarnya tidak dapat berdiri sendiri namum harus juga didukung dengan konsep-konsep lain untuk membuat sebuah pemahaman yang lebih komprehensif berkaitan dengan adanya upaya-upaya untuk memperoleh kondisi sanitasi lingkungan yang sehat dan ideal. Beberapa hal tersebut menurut (Surahman dan Supardi, 2016: 36) adalah:

1. Pengetahuan (*knowledge*), berasal dari kata "tahu" yang berarti merasakan pengalaman baru setelah menggunakan indera (perasa, pelihat, pendengar, peraba, dan pencium) terhadap sebuah objek yang ditentukan.
2. Sikap (*attitude*), adalah respon individu yang cenderung belum terpengaruh oleh stimulus dari luar yang berhubungan dengan pengetahuan yang dimilikinya terhadap sesuatu hal. Beberapa ahli mengatakan bahwa sikap merupakan kesiapan seseorang untuk melakukan tindakan.
3. Tindakan atau praktik (*practice*). pengetahuan atau sikap ini tidak selalu dapat diwujudkan melalui sebuah tindakan. Namun untuk dapat mewujudkan sebuah sikap menjadi tindakan memerlukan adanya faktor pemungkin dan pendukung utama yaitu tindakan.

5. Adaptasi

Konsep adaptasi ditujukan pada cara-cara penyesuaian hidup sebuah organisma atau sekelompok orang terhadap lingkungannya. Penyesuaian ini dilakukan organisma untuk menghadapi tekanan-tekanan yang terjadi pada dirinya sehingga mereka harus mampu keluar dari tekanan tersebut untuk kemudian bertahan hidup di dalam lingkungannya.

Untuk dapat bertahan hidup seorang individu atau kelompok orang harus mampu menanggulangi kesulitan-kesulitan yang dialaminya terutama yang berasal dari lingkungan alam dan lingkungan sosialnya. Dalam tahapan ini individu harus mampu untuk: bertahan hidup sebagai resisten terhadap musuh alaminya; memperoleh sumber daya pemenuhan kebutuhan primernya yaitu makanan, air dan udara; memperoleh air, udara dan makanan; membentuk keluarga dan keturunan; serta siap menghadapi segala perubahan yang terjadi di sekitar lingkungannya. Keseluruhan proses pertahanan diri ini disebut sebagai proses adaptasi.

Konsep adaptasi menurut Bennett (1976) berkembang dari adanya teori evolusi yang berisi tentang berkembangnya manusia secara biologis dan fisik untuk

menyesuaikan diri dengan lingkungan alam maupun lingkungan budayanya. Konsep adaptasi menurut Bennett dalam Saharuddin (2007: 46-47) terbagi menjadi tiga yaitu ada adaptasi tingkah laku yaitu suatu tindakan atau tingkah laku dengan mempertimbangkan baik buruknya hasil yang akan didapat, lalu ada adaptasi strategi yang merupakan suatu proses atau cara di mana manusia merespon pertimbangan yang sudah dipilih dan memikirkan cara lain agar sesuai dengan kebutuhan dan tidak menimbulkan masalah dengan pihak lain, dan yang terakhir adaptasi proses yaitu perubahan-perubahan yang muncul dengan menyesuaikan strategi yang sudah dipilih dan ditunjukkan dalam waktu yang panjang.

Menurut Bennett (1976: 249-250) dalam memandang ekologi faktor-faktor yang ada di lingkungan baik eksternal maupun internal harus diidentifikasi mana hal-hal yang dianggap penting, mana yang jadi penghambat, dan mana yang bisa dikembangkan pada tingkah laku manusia. Konsep ini mengasumsikan bahwa organisasi sosial budaya merupakan hasil dari proses adaptasi manusia dalam mengantisipasi masalah yang akan datang. Bennett (1976: 250) mengemukakan bahwa:

> "Basis ekologi manusia adalah kapasitas manusia untuk melakukan *self objectification*, belajar, dan mengantisipasi. Manusia mengkonseptualkan diri mereka sendiri agar dapat bertindak terhadap lingkungan mereka."

Berdasarkan konsep yang dikemukakan Bannet, Ahimsa Putra dalam Saharuddin (2007: 46-47) menyatakan bahwa:

> "Adaptasi merujuk pada adanya sebuah proses penyesuaian terhadap suatu kondisi yang berubah. Adaptasi merupakan proses perubahan yang terjadi pada diri individu maupun individu dengan lingkungannya, yang memerlukan waktu yang cukup lama serta harus melalui serentetan tindakan yang dilakukan secara berulang-ulang."

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan untuk menganalisa hasil penelitian ini dibutuhkan konsep adaptasi lingkungan sebagai upaya masyarakat terdampak mengembangkan strategi-strategi adaptif sebagai bentuk penyesuaian dirinya terhadap perubahan lingkungan yang tentunya juga berimbas pada perubahan sosial dan ekonomi mereka di wilayah *resettlement*.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini ditulis menggunakan metode etnografi dengan pendekatan kualitatif[5]. Adapun data diperoleh dengan melakukan proses wawancara dan observasi lapangan, yang diperkuat oleh data-data sekunder sebagai pendukung. Pemilihan informan penelitian dikhususkan pada warga terdampak *resettlement* pembangunan Waduk Jatigede di Dusun Cipondoh Desa Pawenang Kecamatan Sumedang. Pemilihan informan kunci sebanyak empat orang, didasarkan pada keterkaitan lingkungan pemukiman mereka di tempat baru dengan pengalaman mereka sebagai warga terdampak pembangunan Waduk Jatigede.

Hasil pengumpulan data lapangan kemudian diolah dengan tahap reduksi data, yaitu merangkum, memilah-milah, dan memfokuskan hasil yang telah diperoleh kepada hal-hal yang dianggap

[5] Creswell (2008) dalam Semiawan (2010: 67). Analisis data kualitatif dengan menggambarkan proses penentuan metode yang akan digunakan berdasarkan fakta, realita, masalah, peristiwa dan gejala, secara luas dan dalam untuk mendapatkan subuah pengalaman anyar yang akan dijawab oleh peneliti. Masalah penelitian bisa saja berasal dari masukan orang lain, pengalaman orang lain, atau pengalaman individu si penulis.

penting, untuk selanjutnya disajikan dengan uraian deskriptif sesuai data yang ada. Langkah selanjutnya adalah verifikasi dan analisa terhadap data dan konsep yang disajikan untuk kepentingan penarikan kesimpulan dan rekomendasi hasil penelitian.

1. Kerangka Pemikiran

Dari uraian konsep mengenai sanitasi dan lingkungan serta adapatasi di atas, dapat ditarik sebuah analisa terhadap persoalan yang dihadapi masyarakat di Dusun Cipondoh Desa Pawenang Kecamatan Jatigede Kabupaten Sumedang. Hal ini terkait kondisi sanitasi lingkungannya untuk mendukung pola adaptasi penyesuaian dirinya terhadap lingkungan alamnya.

Persoalan *resettlement* yang dihadapi oleh masyarakat Cipondoh akibat pembangunan Waduk Jatigede berdampak besar terhadap perubahana sosial budaya, ekonomi, dan lingkungan masyarakat. Fokus kajian artikel ini adalah kondisi sanitasi dan lingkungan yang mereka kembangkan di pemukiman barunya merupakan bentuk dari adaptasi tingkah laku dalam menyesuaikan diri dengan keadaan lingkungannya. Proses adaptasi tingkah laku ini diperoleh melalui pengetahuan dan diwujudkan dengan tindakan-tindakan adaptif dalam menyikapi lingkungan dan sanitasinya untuk menciptakan sebuah lingkungan baru yang lebih ideal untuk ditempati dengan layak.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Gambaran Umum Lokasi Penelitian Dusun Cipondoh Desa Pawenang Kecamatan Jatinunggal

a. Letak Geografis

Desa Pawenang memiliki wilayah seluas 275,255 ha. Desa ini terdiri atas 4 dusun (Sukahening, Sukahurip, Sukajaya, dan Sukamulya) dengan 9 RW dan 31 RT. Ditambah satu dusun baru hasil relokasi warga yang terkena dampak pembangunan Waduk Jatigede yang bernama Dusun Cipondoh. Jadi saat ini total ada 5 dusun yang berada di bawah wilayah administratif Desa Pawenang Kecamatan Jatinunggal Kabupaten Sumedang.

Desa Pawenang dikelilingi oleh beberapa desa yang satu sama lain berbatasan langsung secara administratif. Di wilayah utara berbatasan dengan Desa Mekarasih Kecamatan Jatigede; wilayah timur dibatasi oleh Desa Sirnasari dan Desa Tarikolot Kecamatan Jatinunggal; sebelah selatan berbatasan langsung dengan Desa Mulyajaya Kecamatan Wado; dan sebelah barat dibatasi secara administratif oleh Desa Wado Kecamatan Wado.



Gambar 1. Peta Desa Pawenang
Sumber: http://sumedangtandang.com/direktori/detail/desa-pawenang

Secara geografis, Desa Pawenang berada pada wilayah paling barat Kecamatan Jatinunggal. Lokasinya yang cukup strategis sangat berpotensi untuk dikembangkan dalam pembangunan. Jarak tempuh Desa Pawenang ke kantor Kecamatan Jatinunggal sekitar 1,5 km dengan lama waktu tempuh sekitar 10 hingga 15 menit menggunakan kendaraan.

Jumlah penduduk Desa Pawenang sebanyak 5.542 jiwa dengan jumlah KK sekitar 1.909 yang terdiri atas 2.838 laki-laki, serta 2.704 perempuan. Adapun penambahan dari relokasi beberapa desa di genangan Waduk Jatigede sebanyak 1.118 jiwa dengan 370 KK. Komposisi kepala keluarga relokasi terbesar berada di Dusun Cipondoh.

b. Dusun Bedol Desa[6] Cipondoh

Dusun Cipondoh merupakan dusun bedol desa pindahan dari Desa Padajaya Kecamatan Wado yang saat ini telah tenggelam di dasar Waduk Jatigede. Dari 23 desa yang terkena dampak penggenangan, hanya 6 desa yang total tenggelam di dasar Waduk Jatigede, sementara desa-desa yang lain hanya tergenang sebagian. Oleh sebab itu 6 desa ini yang mendapat prioritas relokasi. Keenam desa yang tenggelam tersebut kemudian direlokasi ke beberapa daerah di sekitarnya, seperti Desa Sukakarta ke Dusun Panyaribán, Desa Mekarsari, Jatigede; Desa Leuwihideung ke Desa Mekarsari, Cihegarmekar; Desa Cibogo ke Cinawing, Darmaraja; Desa Cipaku dan Cibungur ke Cisema, dan Pakualam Kecamatan Darmaraja; dan terakhir Desa Padajaya ke Dusun Cipondoh, Pawenang, Jatinunggal.

Berada di atas ketinggian 263-304 mdpl, Dusun Cipondoh memiliki penduduk sebanyak 260 KK. Penduduknya telah mendiami Dusun Cipondoh yang sebelumnya berupa tanah kas Desa Pawenang yang masih berupa perbukitan seluas 20 ha ditambah dengan tanah milik warga 40 ha. Jadi, total keseluruhan Dusun Cipondoh 60 ha. Seharusnya ada 530 KK dari Desa Padajaya yang akan dipindahkan ke tanah kas Desa Pawenang, namun karena terjadi kendala teknis[7], hanya 260 orang beruntung saja[8] bisa pindah. Lebihnya sebanyak 170 keluarga menyebar ke berbagai tempat. Sebagian ada yang mengontrak, membangun rumah di tempat lain, atau menumpang di rumah kerabat.

Sebelum warga Desa Padajaya direlokasi, mereka mendapatkan uang kerohiman sebesar 29 juta per KK, namun itu hanya diperuntukkan bagi mereka yang tidak memiliki rumah, sedangkan bagi mereka yang memiliki rumah uang penggantian sebesar 122 juta.

> "*kompensasina anu disebat kerohiman 29 juta. Anu gaduh tunggul nyaeta anu digentos bumina eta mah 122 juta. Tah upami nu digentos bumina, kerohiman teu kenging*[9]."

Berangkat dari pengertian *tunggul* yang dimaksud oleh warga Cipondoh dituturkan menurut kronologis sejarah pembebasan lahan yang telah berlangsung sejak tahun 1980-an. *Tunggul* adalah tanah dan bangunan yang telah dibebaskan oleh pemerintah pada tahun 1984 sebagai realisasi dari Permendagri No.15 tahun 1975. Dalam Permendagri disebutkan bahwa pemerintah berkewajiban untuk memukimkan kembali masyarakat yang terkena dampak pembangunan Waduk Jatigede. Harga ganti rugi tanah saat itu Rp.6.200/14 m2, sedangkan sawah Rp. 9.200/14 m2. Proses pencairan dilakukan dengan dua tahap, uang muka dan dibagikan secara langsung di desa, sedangkan pelunasan baru sebulan sampai dua bulan kemudian di kabupaten. Kondisi

[6] Bedol desa adalah pemindahan seluruh penghuni desa ke tempat lain. Sumber : https://www.kamusbesar.com/bedol-desa.

[7] Pembukaan tanah (*cut and fill*) menelan biaya sebesar 1,5 milyar tersebutdikerjakan selama 2 bulan, namun belum seluruhnya diselesaikan oleh pihak pelaksana yaitu PT Garuda dan PT.Trisandi, padahal untuk mempercepat prosesnya warga telah berkontribusi sebesar 2,5 juta/KK untuk pembuatan *cut and fill* lahan supaya bisa dibangun dan ditempati. Akibatnya sebagian warga terkatung-katung nasibnya hingga saat ini.

[8] 260 KK yang beruntung menempati lahan baru di Dusun Cipondoh dilakukan dengan mekanisme *kocokan.* Mekanisme pengocokan kavling didasarkan siteplan yang telah ada sebelumnya untuk 530 KK Desa Padajaya, kemudian diprioritaskan terlebih dahulu bagi yang sangat memerlukannya, kemudian dikocok dan ditempatkan pada petak-petak kavling pada siteplan sebayak 260 KK terlebih dahulu.

[9] Wawancara dengan Bapak Carli Supriatna 17 Oktober 2017

pemerintah saat itu tidak memiliki kemampuan dana yang cukup untuk membayar kompensasi, maka pembebasan lahan tersebut akhirnya jalan di tempat. Pada akhirnya warga hanya diberikan ganti rugi atas tanah dan bangunan yang nilainya tidak sesuai dengan ketentuan.

Masih banyak permasalahan yang belum terselesaikan saat itu sehingga berakibat secara umum terhadap terhambatnya pembangunan waduk.

> "*Jadi sebenarnya pembebasan waktu itu masih bermasalah, banyak hak masyarakat yang belum diberikan. Entah itu tentang harga, entah itu tentang kekurangan bayar, entah tentang kekurangan luasan. Karena pada zaman itu, masyarakat nggak tahu ini teh mau diapain, mau diapakan, diukur aja*[10]*."*

Kemudian peraturan baru diterbitkan untuk menindaklanjuti kondisi tersebut, yaitu dengan terbitnya Peraturan Presiden No.1 Tahun 2015 yang poin utamanya adalah konversi relokasi pemukiman, yang seharusnya masyarakat dimukimkan kembali dengan penggantian tanah seluas 28 bata[11], rumah setara tipe 36, dan biaya hidup, kemudian dikonversi dalam bentuk uang sebesar 122 juta, merata untuk setiap KK.

Di lokasi barunya yang kemudian dinamakan Dusun Cipondoh, mereka membangun rumah di lahan seluas 110 m2 dengan dana yang telah mereka terima dari hasil ganti rugi. Sebagian masih menempati tanah kas Desa Pawenang, dan sebagian pada tanah miliknya sendiri. Keterbatasan biaya bagi beberapa keluarga menyebabkan pembangunan rumah tinggal banyak yang tersendat (belum selesai), ada pula yang meminimalisir biaya dengan membangun rumah semi permanen. Rata-rata mereka membangun rumah permanen yang layak huni dengan model-model rumah modern seperti di kota.

2. Kondisi Lingkungan dan Sanitasi Masyarakat Terdampak di Dusun Cipondoh[12]

Kondisi lingkungan dan sanitasi di Dusun Cipondoh Kecamatan Jatigede masih minim. Hasil temuan di lapangan, warga Dusun Cipondoh masih kekurangan pasokan air bersih terutama untuk minum. Air diperoleh dari sumur-sumur gali milik warga dan sumur umum. Rata-rata kedalaman sumur gali yang baik untuk menghasilkan air yang layak minum adalah 11-15 m untuk hasil yang maksimal. Ongkos pembuatan sumur gali yang cukup mahal membuat keberadaan sumur-sumur dengan air layak minum masih sedikit, hanya beberapa rumah tangga saja yang memilikinya, bahkan ada yang sama sekali tidak memilikinya. Untuk mengantisipasi hal tersebut dibuatlah beberapa sumur umum yang dibangun di sekitar wilayah permukiman mereka. Biaya yang dibutuhkan untuk membuat sebuah sumur umum sebesar 15 juta rupiah, yang dikumpulkan dari sumbangan warga.



Gambar 2. Sumur dan MCK Umum
Sumber: Dok. Pribadi, 2017.

Beberapa rumah tangga tidak memiliki akses terhadap sumur dengan air siap konsumsi karena kedalaman sumur yang mereka miliki kurang. Oleh sebab itu mereka hanya memanfaatkan air untuk

[10] Wawancara dengan Bapak Teten Informan Dusun Cipondoh, Desa Pawenang Tanggal 17 Oktober 2017

[11] 1 bata setara dengan luas 14 m2. Jadi 28 bata berarti 28x14=392 m2

[12] Disarikan dari wawancara dan observasi

keperluan cuci dan kakus saja. Sedangkan untuk pemenuhan kebutuhan air bersih siap minum, bagi rumah tangga yang tidak memiliki sumur yang layak minum, mereka akan memintanya kepada tetangga yang memilikinya. Sebagian lainnya mengambil ke sumur umum. Ada pula yang melakukan kegiatan mencuci di sungai, jarak tempuh dari perkampungan sekitar 500 m. Air yang mereka sudah ambil dari sumur masih dikumpulkan di dalam jerigen-jerigen sebagai pasokan air mereka untuk kebutuhan sehari-hari, namun bagi rumah tangga yang memiliki akses terhadap air yang cukup, mereka menampungnya di dalam *torn* yang lebih besar.



Gambar 3. Sumur Gali Umum
Sumber : Dok. Pribadi, 2017.

Sanitasi berupa jamban dan pembuangan limbah rumah tangga belum tertata dengan baik. Hampir semua rumah memang telah difasilitasi jamban yang dilengkapi dengan WC di dalam rumah. Begitu pula *septic tank* rata-rata setiap rumah membuatnya dan ditempatkannya di luar rumah, baik itu di depan, belakang, ataupun pinggir rumahnya masing-masing. Hanya saja pembuangan limbah rumah tangga yang berasal dari jamban tidak disalurkan ke saluran pembuangan limbah yang layak. Hampir tidak ada sistem saluran pembuangan limbah rumah tangga yang ditemukan di Dusun Cipondoh. Mereka membuang limbah begitu saja keluar rumah hingga menciptakan genangan-genangan air di sekitar rumahnya. Begitu pula halnya dengan sampah, hampir tidak ada tempat penampungan sampah sementara di Dusun Cipondoh, untuk membuang sampah. Biasanya mereka membakarnya atau membuangnya begitu saja di lahan kosong yang ada.



Gambar 4. Genangan Air hasil Pembuangan Limbah Rumah Tangga
Sumber: Dok. Pribadi, 2017.

Sarana dan prasarana di Dusun Cipondoh juga masih sangat minim. Pembangunan infrastruktur berupa jalan desa belum rampung. Sejak masyarakat menempati kawasan tersebut pada tahun 2015, hingga saat ini perhatian pemerintah belum ada, khususnya untuk memperbaiki jalan desa yang masih berupa tanah. Oleh sebab itu akses jalan untuk mencapai Dusun Cipondoh masih sulit, jalan tanah yang licin ketika hujan cukup sulit untuk dilalui kendaraan. Pengerasan jalan menggunakan batu diinisiasi warga baru-baru ini. Musyawarah warga merekomendasikan masing-masing kepala keluarga untuk berkontribusi dalam pembuatan jalan dengan menyumbang 2,5 m3 batu kali.

Kondisi infrastruktur yang masih belum memadai membuat akses transportasi umum menuju Dusun Cipondoh juga belum ada. Mereka masih mengandalkan transportasi pribadi berupa mobil atau motor, bahkan berjalan kaki. Anak-anak Dusun Cipondoh yang masih bersekolah, bagi siswa SD mereka masih bisa bejalan kaki karena sarana pendidikan SD masih relatif dekat ditempuh. Namun bagi siswa setara SMP/SLTA mereka harus ke pusat kecamatan untuk bisa bersekolah, sehingga motor digunakan

sebagai sarana transportasi yang relatif lebih cepat untuk menempuh jarak jauh.

Terdapat sebuah masjid di Dusun Cipondoh, namun sarana rekreasi dan olah raga, seperti taman atau lapangan olah raga belum tersedia. Fasilitas kesehatan umum seperti Puskemas juga belum ada, apabila ada warga yang membutuhkan pengobatan, mereka harus pergi ke layanan kesehatan terdekat yang berada di Kecamatan Wado. Jarak tempuh menuju tempat itu ditempuh sekitar kurang lebih satu jam. Kondisi ini mengakibatkan masyarakat Dusun Cipondoh kurang mendapatkan akses pelayanan kesehatan yang cepat dan memadai agar bisa beradaptasi di dalam kondisi lingkungan alam yang masih terbilang cukup ekstrim.



Gambar 5. Infrastruktur Jalan Dusun Cipondoh
Sumber: Dok. Pribadi, 2017.

Utilitas umum seperti listrik, telepon, dan bahan bakar sudah ada hanya dalam kondisi yang terbatas. Jaringan listrik sudah terpasang. Aturan pemasangan jaringan listrik di Dusun Cipondoh, jika warga mempunyai Kartu Indonesia Sejahtera (KIS) maka dapat dipasang listrik sebesar 450 atau 900 Watt di rumahnya. Sedangkan warga yang tidak mempunyai KIS hanya boleh memasang listrik sebesar 1300 watt. Biaya listrik yang harus mereka keluarkan bagi rumah tangga dengan daya 1300 watt adalah 50 ribu untuk 2 minggu hingga 300 ribu, tergantung pemakaian. Jaringan komunikasi telepon sudah masuk, dengan dibangunnya beberapa tower telekomunikasi swasta di sekitar pemukiman, seperti Telkomsel dan XL. Bahan bakar yang biasa digunakan oleh warga Cipondoh berupa gas elpiji tabung 3 kg, namun masih ada keluarga yang menggunakan kayu bakar untuk keperluan dapur. Kayu-kayu bakar itu mereka peroleh di lahan-lahan kosong sekitar kampung.

Geliat perekonomian dan mata pencaharian warga Dusun Cipondoh masih sangat relatif. Setelah *resettlement* dilakukan pada tahun 2015, masih banyak warga tanpa memiliki mata pencaharian tetap. Usaha-usaha produktif yang biasa mereka lakukan sebagai petani di Desa Padajaya sebelumnya tidak dapat lagi dikerjakan di tempat baru mereka, karena tidak adanya lahan garapan. Dengan luas tanah 110 m2, sangat sulit bagi mereka untuk bercocok tanam, sehingga mereka membutuhkan usaha-usaha produktif lain untuk bertahan hidup. Seperti misalnya menggarap lahan kosong di bukit sebelah, menangkap ikan di waduk, atau wiraswasta berupa warung, atau toko-toko kecil lainnya. Keterbatasan lahan pekerjaan dan tingkat pendidikan, mengharuskan mereka untuk mencari alternatif pekerjaan lain. Buruh merupakan pekerjaan yang paling banyak dilakukan oleh warga Dusun Cipondoh, sehingga sebagian besar tenaga produktif di Dusun Cipondoh bekerja menjadi buruh kayu, atau bangunan ke kota kabupaten, sehingga hanya kaum tua, ibu-ibu rumah tangga dan anak-anaklah yang tinggal. Ibu-ibu yang masih berusia produktif beberapa di antaranya berdagang bakulan keliling untuk menambah penghasilan.

Keberadaan Waduk Jatigede belum mampu memberikan dampak yang signifikan terhadap peningkatan kesejahteraan masyarakat, khususnya mereka yang terkena dampak relokasi dan *resettlement*. Kebijakan pemerintah setempat untuk melarang keberadaan

kolam ikan terapung[13], membuat pilihan mata pencaharian semakin terbatas.

Pemberdayaan perekonomian khususnya pertanian pernah dilakukan oleh Dinas Ketahanan Pangan dan Peternakan Jawa Barat yang bekerja sama dengan ALG (*Academic Leadership Grant*) Unpad pada tahun 21017 ini, memberikan pelatihan terkait pemanfaatan lahan kosong yang ada di sekitar rumah. Seperti, halaman atau pekarangan, untuk dimanfaatkan menjadi kebun tanaman pangan sebagai bahan konsumsi sehari-hari.

> *"Eta kanggo pemerdayaan lingkungan, misalkeun ayeuna gaduh pekarangan rumah, dipelakan naon kitu. Eta nembe ka dinya wungkul teu ngaieukeun pemberdayaan. Dina gaduh pakarangan sakieu ku poly bag dipelakan naon, kanggo kabutuhan sehari-hari."*[14]

Bantuan dari beberapa lembaga nirlaba juga pernah diperoleh warga Dusun Cipondoh sebagai upaya pemberdayaan masyarakat dengan menggulirkan peternakan domba. Bantuan domba pertama kali diberikan sebanyak 5 ekor betina dan 1 jantan untuk 10 KK. Domba-domba tersebut kemudian digulirkan kepada KK yang lain apabila telah menghasilkan keturunan.

> *"Ayeuna misalkeun dipasihan saurang teh 5 betina sareng 1 jantan tah tos upami tos anakan engke dialihkeun deui ka nu sanes."*[15]

Adanya peternakan domba sedikit banyak telah membantu perekonomian masyarakat setempat. Domba-domba yang telah cukup umur dapat dijual, sedangkan kotorannya dimanfaatkan sebagai pupuk kompos. Pembuatan kompos dilakukan dengan cara menimbun kotoran ternak dengan plastik terpal atau menguburnya dalam lubang buatan. Penimbunan dilakukan untuk menimbulkan efek panas, sehingga kotoran lebih cepat terurai. Pemanfaatan pupuk in masih sebatas untuk konsumsi pribadi warga, yang biasa digunakan sebagai pupuk organik untuk berbagai tanaman pangan yang mereka tanam halaman rumahnya.



Gambar 6. Pembuatan Kompos dari Kotoran Domba
Sumber: Dok. Pribadi, 2017.

Adanya perubahan pada kondisi kesehatan merupakan ekses nyata yang dirasakan warga Dusun Cipondoh. Kondisi lingkungan alam yang cukup ekstrim dari cuaca yang cukup panas pada saat siang hari dan dingin menggigit ketika malam tiba, memungkinkan terjadinya berbagai macam penyakit baru yang sebelumnya jarang mereka rasakan di tempat tinggal sebelumnya. Penyakit seperti batuk, flu, dan demam lebih sering menyerang. Anak-anak berpotensi lebih rentan terkena dampaknya, penyakit batuk flu dan demam

[13] Di Waduk Saguling dan Cirata, warga terdampak dibolehkan membuat keramba terapung sebagai alternatif mata pencaharian pasca penggenangan, tidak demikian dengan Waduk Jatigede. Hal ini disebabkan menurut pendapat pemerintah setempat seringkali terjadi *over capacity* atau terlalu banyaknya keramba dari yang seharusnya dibolehkan untuk dibangun diatas waduk, sehingga kualitas air menjadi jenuh yang berakibat pada kualitas dan kuantitas ikan yang dihasilkan kurang baik.

[14] Wawancara dengan Bapak Teten, 17 Oktober 2017.

[15] Wawancara dengan Bapak Teten, 17 Oktober 2017.

ini lebih sering menghinggapi mereka terutama apabila cuaca sangat panas, penyakit dapat menyerang kurang lebih tiga kali dalam setahun. Bagi manula penyakit linu atau ngilu pada tulang dan persendian lebih sering terasa. Belum lagi gangguan binatang seperti nyamuk merupakan hal yang paling lumrah di kondisi cuaca panas. Peningkatan suhu dimungkinkan karena masih kurangnya penghijauan sebagai efek dari *cut and fill*[16] lahan manjadi perumahan.

Dalam rangka menyikapi kondisi lingkungan yang ekstrim tersebut masyarakat Dusun Cipondoh mengembangkan penghijauan lahan. Usaha-usaha penghijauan telah dimulai sejak 2015 melalui penanaman tanaman keras jenis sengon yang diperoleh dari bantuan sosial dari sebuah lembaga nirlaba. Bibit-bibit pohon tersebut ditanam warga di lahan-lahan kosong sekitar kampung. Selain itu baru-baru ini pemerintah daerah setempat juga memberikan bantuan penghijauan berupa pohon mangga gedong yang dibagikan merata kepada seluruh kepala keluarga untuk ditanam di pekarangan rumah warga.

Perataan tanah bukit yang saat ini telah berubah menjadi pemukiman melalui mekanisme *cut and fill* lahan, ternyata tidak seluruhnya sempurna. Di beberapa titik pemukiman tanah masih relatif labil. Ini dibuktikan dengan adanya beberapa rumah yang tanahnya amblas, sehingga bangunan di atasnya pun ikut amblas. Terutama, mereka yang menempati lahan di bibir lembah. Rumah-rumah yang baru saja dibangun dari uang kerohiman, sebagian harus rubuh dan rata dengan tanah, hingga kerusakannya cukup parah dan tidak dapat ditempati lagi. Para penghuninya terpaksa pindah ke tempat lain yang lebih aman.



Gambar 7. Rumah Amblas di Dusun Cipondoh
Sumber : Dok. Pribadi, 2017.

3. Upaya Adaptif Masyarakat Cipondoh di Lingkungan Baru

Sarana sanitasi dalam sebuah pemukiman memegang peranan yang sangat penting, khususnya untuk mengontrol kondisi kesehatan masyarakat yang menempati pemukiman tersebut. Sebuah pemukiman yang baik dan sehat sebagaimana di ungkapkan Krieger dan Higgins (2002) dalam Keman (2005: 30) harus mengutamakan keberadaan sarana sanitasi seperti penyediaan air bersih, pembuangan sampah, dan tentunya utilitas sanitasi itu sendiri seperti MCK, dan pembuangan limbah rumah tangga. Apa yang ada di Dusun Cipondoh pada dasarnya telah memenuhi unsur-unsur sebuah pemukiman seperti terdapatnya MCK di semua rumah tangga yang ada, serta sarana pembuangan limbah dan kotoran seperti *septic tank*, hanya justru sarana-sarana yang lain belum sepenuhnya mendukung.

Supaya dapat dikategorikan sebagai pemukiman sehat, sepertinya air bersih masih memegang peranan yang sangat penting. Keberadaan air bersih yang mudah diakses untuk kepentingan sehari-hari khususnya konsumsi rumah tangga masih sulit diakses oleh beberapa rumah tangga yang tidak memiliki sumur. Kualitas air yang kurang baik apabila

[16] *Cut and fill* merupakan sebuah proses pengerjaan tanah yang terdiri dari dua kata yaitu *cut* (penggalian) dan *fill* (penimbunan). Artinya pengerjaan tanah ini dilakukan dengan mengambil atau menggali sejumlah massa tanah disuatu wilayah untuk kemudian dipindahkan atau ditimbun di tempat lain.

dikonsumsi dapat saja berakibat pada terjadinya penurunan tingkat kesehatan. Hal yang sama dapat terjadi juga pada saluran pembuangan air kotor dan limbah, yang menurut hasil pengamatan masih belum memadai. Limbah dan kotoran rumah tangga yang dibuang begitu saja di sekitar pemukiman tanpa adanya saluran pembuangan yang representatif dapat pula menimbulkan dampak kesehatan yang cukup serius.

Hal ini sebenarnya dapat difahami mengingat pemukiman Dusun Cipondoh dibangun hanya berdasarkan *site plane* melalui *cut and fill* lahan supaya dapat dibangun pemukiman secara mandiri oleh masyarakat, tanpa ada perencanaan pembuatan dan pembangunan infrastruktur lebih lanjut. Tidak adanya pengelola pemukiman yang profesional sebagaimana diungkapkan oleh Keman (2005: 32), mengakibatkan kenyamanan sebuah lingkungan pemukiman menjadi hal yang sulit untuk dicapai. Kenyamanan yang didasarkan pada kelengkapan sarana dan prasarana dasar, serta pembangunan infrastruktur masih jauh dari harapan seluruh warga Dusun Cipondoh. Saat ini mereka hanya berharap pada bantuan-bantuan pemerintah dan lembaga-lembaga swasta untuk mengatasi kesulitan mereka terhadap akses-askes infrastruktur, ekonomi, kesehatan, pendidikan, lingkungan, dan sanitasi.

Harapan-harapan yang digantungkan pada asa dan kemurahan hati pemerintah daerah setempat untuk setidaknya meringankan beban hidup warga Dusun Cipondoh, ternyata tidak juga kunjung datang. Di sisi lain kehidupan harus terus berjalan, dan mereka harus tetap dapat bertahan dengan segala keterbatasan. Upaya-upaya adaptasi pun dilakukan untuk menjamin keberlangsungan hidupnya. Adaptasi ekonomi memang memegang peranan penting dalam menjaga keberlangsungan hidup warga, dengan adanya penghasilan mereka bisa makan untuk bertahan hidup. Namun demikian tidak berarti adaptasi lingkungan dan sanitasi kurang berperan, sebaliknya kedua hal ini sangat penting, karena efeknya terhadap kondisi kesehatan warga di Dusun Cipondoh.

Adaptasi atau bentuk-bentuk penyesuaian ini telah dilakukan selama dua tahun, tantangan-tantangan yang dihadapi dengan segala keterbatasan telah mampu mereka lalui dengan pola-pola tindakan yang dilakukan secara berulang-ulang. Perilaku masyarakat terhadap lingkungan dan sanitasinya, seperti pemenuhan kebutuhan air untuk makan dan minum. Strategi mereka tidak terfokus pada sumber air bersih yang berasal dari sumur-sumur warga saja, tetapi mengembangkan alternatif pilihan lain seperti pembangunan sumur umum, atau sungai sebagai sarana MCK, pembuangan limbah rumah tangga juga merupakan perilaku adaptif mereka terhadap kondisi ketidakberdayaan ekonomi, begitu pula halnya dengan pembuangan sampah. Sampah rumah tangga merupakan sampah domestik paling banyak yang diproduksi oleh setiap rumah tangga, untuk meminalisirnya mereka membakar sampah-sampah tersebut atau membuangnya di lahan-lahan kosong. Hal ini dilakukan semata karena di lingkungan pemukiman dengan akses yang sangat terbatas itu, pelayanan kebersihan tidak dapat diharapkan, sehingga mereka mengembangkan sendiri pola-pola penanggulangannya.

Begitu pula halnya dalam menanggulangi kondisi lingkungan alam, warga Dusun Cipondoh mengembangkan penghijauan sebagai bagian dari strategi adaptasi mereka terhadap kondisi cuaca yang ekstrim. Dengan dilakukannya penanaman pohon, warga berharap lingkungan alam mereka menjadi lebih sejuk dan lebih hijau. Eksesnya penyakit-penyakit yang timbul dari kondisi cuaca panas dapat diminimalkan. Pada kondisi yang lain tanaman mangga yang ditanam di pekarangan-pekarangan rumah warga suatu saat akan berbuah, dan buahnya dapat dijual untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari. Konsep yang sama mereka

terapkan juga dalam membuat infrastruktur jalan. Sistem gotong royong yang mereka lakukan untuk membuat pengerasan jalan menggunakan batu kali secara swadaya merupakan upaya adaptif warga Dusun Cipondoh untuk memperoleh akses jalan perkampungn yang lebih layak daripada jalan tanah.

D. PENUTUP

Tindakan maupun strategi yang dilakukan warga Dusun Cipondoh untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya tidak terjadi begitu saja, melainkan telah terpola karena tersusun dari sejumlah tindakan-tindakan yang sama yang dilakukan berulang-ulang. Pola-pola tindakan ini muncul karena sebelumnya ada pengetahuan. Pengetahuan tentang kondisi lingkungan alam, sanitasi, kesehatan, maupun sarana dan prasarana dasar penunjang kehidupan suatu masyarakat diperoleh dengan cara melihat, mendengar, dan merasakan sendiri pengalaman-pengalaman lainnya, ketika mereka mulai hidup dan menetap di Dusun Cipondoh. Mereka melihat ada hal-hal yang kurang, mereka mendengar keluhan-keluhan, dan mereka juga merasakan adanya ketidaknyamanan. Konsep tahu ini kemudian diwujudkan dalam sikap sebagai reaksi atau respon terhadap segala keterbatasan yang mereka alami. Pengetahuannya mengenai kondisi lingkungan dan segala keterbatasannya, membuat mereka menyusun strategi-strategi untuk bertindak. Tahapan penyusunan strategi tindakan inilah yang dimaknai dengan sikap. Pada tahap berikutnya pengetahuan dan sikap ini dimekanisasi dalam bentuk tindakan, untuk mewujudkan strategi adaptasi mereka terhadap lingkungan alam, dan sosialnya.

Berdasarkan pemaparan hasil penelitian di atas perlu kiranya dibuat beberapa rekomendasi mengenai hal-hal yang harus dilakukan terkait dengan keberadaan dan kondisi masyarakat terdampak pembangunan Waduk Jatigede. Walau bagaimanapun masyarakat Dusun Cipondoh pada dasarnya memiliki hak yang sama dengan warga lainnya sebagai sesama warga negara di republik ini, dalam mengakses kehidupan yang layak sebagaimana diamanatkan dalam UUD 1945 pasal 27 dan pasal 34 yaitu dengan :

1. Mengoptimalkan sumber daya manusia yang ada dengan membuka lahan-lahan pekerjaan yang layak sebagai upaya pemenuhan kebutuhan dasar mereka;
2. Mengupayakan pemenuhan sarana dan prasana lingkungan dan sanitasi yang baik untuk mendukung kesejahteraan fisik dan mental warga terdampak;
3. Memenuhi kebutuhan infrastruktur jalan yang sangat penting bagi aksesibilitas dan mobilitas warga terdampak.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Makalah, Laporan Penelitian, Skripsi, dan Tesis

Amaliah, Siti. “Hubungan Sanitasi Lingkungan dan Faktor Budaya Dengan Kejadian Diare Pada Anak Balita di Desa Toriyo, Kecamatan Bendosari, Kabupaten Sukoharjo” Makalah dalam *Prosiding Seminar Nasional Universitas Muhammadiyah*, Semarang, 2010.

Bartolome, Leopoldo Jose., Chris de Wet, Harsh Mander, Bijay Kumar Nagraj. 2000. “*Displacement, Resettlement,Rehabilitation, Reparation, and Development”. Makalah dalam WCD Thematic Review Social Issues I.3*. Cape Town : World Commission on Dams (WCD).

Kasnodiharjo dan Musadad, Anwar “Perilaku Hidup Bersih dan Sehat yang Terkait dengan Hygien Perorangan, Gaya Hidup dan Kondisi Sanitasi Lingkungan di Kepulauan Seribu, DKI Jakarta” dalam *Jurnal Ekologi Kesehatan* Vol. 8 No.1. Maret 2009. Hlm. 886-894.

Kasnodihardjo dan Elsi, Elsa. “Deskripsi Sanitasi Lingkungan, Perilaku Ibu, dan Kesehatan Anak” dalam *Jurnal Kesehatan Masyarakat Nasional* Vol. 7 No. 9. April 2013. Hlm. 415-420.

Keman, Soedjadji. "Kesehatan Perumahan dan Lingkungan Pemukiman" dalam *Jurnal Kesehatan Lingkungan* Vol. 2 No.1. Juli 2005. Hlm. 29-42.

Mulyani, Tri. 2016
Kebijakan Pemerintah Terhadap Masyarakat yang Terkena Dampak Pembangunan Waduk Jatigede di Kabupaten Sumedang. Skripsi. Yogyakarta : FIS UNY.

Nureni, Lela. 2011.
Dampak Pembangunan Bendungan Jatigede terhadap Reorientasi Mata Pencaharian Masyarakat di Daerah Calon Genangan Bendungan Jatigede Kabupaten Sumedang. Skripsi. Bandung : FPIPS UPI.

Nurlela, Ela. 2012.
Dampak Pembangunan Waduk Jatigede Terhadap Masyarakat Calon Genangan (Studi Sosiologi Pembangunan Desa Leuwihideung, Sumedang). Bandung. Sripsi. FPIPS UIN Sunan Gunung Jati.

Puspitawati, Natalia. "Sanitasi Lingkungan yang Biak Mempengaruhi Status Gizi Buruk pada Balita" dalam *Jurnal Stikes.* Vol.6 No.1 Juli 2013.Hlm. 74-83.

Sajiada, Agsa., Santi, Devi Nuraini Santi., dan Naria, Evi. "Hubungan Personal Hygien dan Sanitasi Lingkungan dengan Keluhan Penyakit Kulit di Kelurahan Denai, Kecamatan Medan Denai, Kota Medan Tahun 2012" dalam *Jurnal Usu*. Vol.2 No.2. Maret 2013. Hlm. 1-8.

Setiawan, Irvan. "Mengenang Upacara *Ngalokat* Walungan Cimanuk di Wilayah Genangan Waduk Jatigede Kabupaten Sumedang" dalam *Patanjala*. Vol.8 No.1 Maret 2016. Hlm. 101-116.

Wiryawan. Bangkit A. "*Social Impact of Jatigede Dam Construction*". *Makalah dalam IAIA Symposium, Manila, 20-22 February 2017.*

Yuliati, Rafael Djajakusli, Burhanudin Bahar. "Hubungan Sanitasi Lingkungan dan Hygien Perorangan dengan Kejadian Infestasi Kecacingan pada Murid SD di Kelurahan Pannampu, Kota Makasar" dalam *Jurnal Media Kesehatan Masyarakat Indonesia.* Vol.6 No.1 Januari 2010 Hal. 22-27.

2. Buku

Bennett, John W. 1976.
The Ecological Transition : Cultural Anthropology And Human Action. New York : Pergamaon Press Inc.

Notoatmodjo, Soekidjo. 2003.
Ilmu kesehatan masyarakat (prinsip-prinsip dasar). Jakarta: PT Rineka Cipta.

Saharuddin. 2007. *Antropologi Ekologi* dalam Adiwibowo, Soeryo (Ed). *Ekologi Manusia.* Bogor : Fakultas Ekologi Manusia IPB.

Semiawan, Conny R. 2010
Metode Penelitian Kualitatif. Jakarta : Grasindo.

Surahman, dan Supardi, Sudibyo. 2016.
Ilmu Kesehatan Masyarakat PKM. Jakarta : Kementerian Kesehatan Republik Indonesia.

3. Internet

Pitoko, Ridwan Aji. "Waduk Jatigede Beroperasi Penuh " diakses dari http://properti.kompas.com/read/2017/04/07/220000521/waduk.jatigede.beroperasi.penuh. Tanggal 6 November 2017, Pukul 10.25 WIB.

"Bedol Desa" diakses dari https://www.kamusbesar.com/bedol-desa. Tanggal 7 November 2017, Pukul 09.45 WIB.

"REVOLUSI DALAM REVOLUSI": TENTARA, LASKAR, DAN JAGO DI WILAYAH KARAWANG 1945-1947

"REVOLUTIONS IN REVOLUTIONS", SOLDIER, LASKAR *(PARAMILITART TROOPS), AND JAGO (WARIOR) IN KARAWANG AREA IN 1945-1947*

Iim Imadudin
Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat
Jln. Cinambo No.136 Ujungberung-Bandung 42094
e-mail: imadudin1975@gmail.com

Naskah Diterima:12 Januari 2018 *Naskah Direvisi:18 Februari 2018* *Naskah Disetujui: 3 Maret 2018*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mengungkap konflik tentara dengan laskar dan jago di wilayah Karawang. Penelitian ini mempergunakan metode sejarah yang terdiri atas heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Sama seperti halnya di daerah lain, revolusi kemerdekaan di wilayah Karawang berlangsung dengan sengit. Dinamika perjuangan kemerdekaan di Karawang terasa lebih keras lagi setelah proklamasi kemerdekaan. Pada masa perjuangan Karawang merupakan "rumah" bagi tentara dan laskar perjuangan. Banyaknya kelompok laskar dan kelompok jago yang sering menghadirkan kerusuhan menimbulkan permasalahan tersendiri sebagaimana digambarkan pada artikel ini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konflik antara tentara, laskar, dan jago terjadi disebabkan adanya keyakinan yang besar terhadap janji-janji revolusi, perbedaan ideologis mengenai bagaimana perjuangan harus dimenangkan, faktor ketidakpercayaan yang mengakibatkan hubungan-hubungan yang tidak harmonis antarfaksi perjuangan di Karawang.

***Kata kunci**: revolusi, kemerdekaan, konflik, Karawang*.

Abstract

This study aims to reveal the conflict of soldiers with paramilitary troops and warior in the area of Karawang. This study uses historical methods consisting of heuristics, criticism, interpretation, and historiography. Just as in other areas, the revolution of independence in the Karawang was fierce. The dynamics of the struggle for independence in Karawang was even harder after the proclamation of independence. Karawang is a "home" for the army and the paramilitary-troops struggle. The large number of paramilitary troops groups and groups of warior often caused riots that raise their own problems as illustrated in this article. The results show that the conflict between the army, the paramilitary troops and the warior occurred due to the great conviction of the promises of the revolution, the ideological differences about how the struggle should be won. The unbelieving factor resulted an unharmonious relationships between-fraction struggle in Karawang.

***Keywords**: revolution, independence, conflict, Karawang*

A. PENDAHULUAN

Revolusi nasional merupakan *rite de passage* (ritus peralihan). Revolusi secara formal telah dimenangkan dengan diproklamasikannya kemerdekaan Indonesia. Akan tetapi, ada pihak-pihak yang tidak mampu melepaskan diri dari cengkraman revolusi mengalami kekecewaan. Realitas sosial dan politik yang dihadapinya semakin jauh meninggalkan kesadarannya (Majid dan Darmiati, 1999: xiv).

Realitas sosial dan politik yang terjadi menimbulkan ketidakpuasan umum. Namun yang paling penting adalah kekecewaan terhadap janji-janji kemerdekaan bahwa nasib rakyat akan berubah secepatnya (Kahin, 1979: 101).

Kekecewaan tersebut berkembang menjadi radikalisasi yang cenderung mengarah anarki. Sementara, pemerintah baru yang sedang berkuasa hampir tidak memiliki kemampuan mengendalikan seluruh dinamika revolusi yang sedang bangkit tersebut. Tindakan anarki bersifat antiasing (kolonial), antifeodal, antipangreh praja. Oleh karena itu, tidak dapat dihindari pada fase-fase permulaan revolusi, muncul huru-hara dan berbagai pergolakan sosial (Ibrahim, 2010: 4-5).

Pada gilirannya beberapa pergolakan sosial yang terjadi merepresentasikan corak revolusi Indonesia yang tidak hanya memperjuangkan eksistensinya, tetapi mengandung permasalahan-permasalahan sosial di dalamnya. Revolusi Indonesia tidak hanya menghadirkan konflik politik, tetapi juga konflik sosial (Ibrahim, 2010: 5). Dalam hal ini terjadi revolusi sosial yang ditandai dengan kemunculan kelompok-kelompok sosial penentang penguasa yang sering bertindak kriminal (Ibrahim, 2010: 16).

Ada dua alasan mengapa artikel ini ditulis dari segi *interesting* (menarik) dan *significant* (penting).[1] *Pertama*, dalam konteks Karawang, revolusi sosial menjadi menarik dilihat dari hubungan tentara, laskar, dan jago. Revolusi sosial bukan sekadar kekacauan dan avonturirisme politik, tetapi bagaimana massa berperan dalam jalannya suatu perubahan. Ada ikhtiar untuk mengisi kekosongan politik berlandaskan tatanan baru yang antikolonial. Apabila Anton Lucas (1989) mengemukakan istilah "revolusi dalam revolusi" dalam konteks pembongkaran struktur birokrasi lama dengan yang baru, penelitian ini melihat adanya tujuan-tujuan tertentu dalam tujuan bersama mempertahankan kemerdekaan.

Kedua, terkait dengan perluasan tema sejarah yang lokal sentris. Kecenderungan penulisan sejarah lokal di Karawang[2], khususnya periode perjuangan kemerdekaan lebih menitikberatkan pada Peristiwa Rengasdengklok. Hal tersebut menimbulkan kesan bahwa hanya itulah satu-satunya peristiwa penting yang terjadi di Karawang. Peristiwa lain seakan-akan kurang memiliki makna penting. Banyak peristiwa menarik yang terjadi pada periode itu, antara lain Peristiwa Cikampek dan Pembantaian Rawagede. Peristiwa yang disebut belakangan bahkan menjadi salah satu isu kesejarahan dan politik yang cukup panas, baik di Indonesia maupun di Negeri Belanda.

Kecenderungan tersebut agaknya karena masyarakat, khususnya peminat sejarah, lebih tertarik pada peristiwa yang berada pada level nasional. Padahal keberadaan sejarah lokal akan memperkaya sejarah nasional. Sejarah nasional cenderung mengalami pemitosan

[1] Menurut Sobana Hardjasaputra (2013), topik yang dipilih untuk menulis sejarah, tidak sembarang topik, tetapi harus memenuhi syarat tertentu, yaitu: menarik (*interesting topic*), memiliki arti penting (*significant topic*), dan dapat dikerjakan karena sumber-sumbernya tersedia dan dapat diperoleh (*manageable topic*).

[2] Karawang memiliki tiga varian dalam penyebutannya, yaitu "Kerawang", "Krawang" dan "Karawang". Dari segi toponimi, istilah Karawang memiliki beberapa versi. Istilah "Karawang" berasal dari kata 'Karawaan' yang mengandung arti daerah ini banyak terdapat rawa (Sudaryat, 2009: 65). Selanjutnya, "Karawang" berasal dari perubahan pelafalan 'Caravan'. Sejak abad ke-16 orang-orang Portugis menyebut kawasan yang sebagian tanahnya berawa tersebut dengan caravan atau *caravaon* (Lubis, 2011: 86). Berikutnya, "Karawang" berasal dari kata "Quro-wang". Quro berasal dari tempat Syeh Quro yang merupakan pasantren yang pertama ada di wilayah Tatar Sunda. Kata "wang" berasal dari "wong" yang berarti orang". Karawang juga berarti "dikarawang" yang bermakna tepi kain (selendang) yang diberi ornamen berlubang agar menjadi indah.

dan generalisasi. Sementara, sejarah lokal (*local voice)* memberikan corak peristiwa yang lebih dinamis dan unik.

Ruang lingkup spasial adalah Karawang sebagai wilayah administratif setingkat kabupaten. Karawang menjadi kabupaten dengan bupati pertama Raden Singaperbangsa bergelar Kertabumi IV yang dilantik 14 September 1633. Tanggal ini menjadi hari jadi Kabupaten Karawang. Kemudian bupati berikutnya adalah R. Anom Wirasuta 1677-1721, R. Jayanegara (gelar R.A. Panatayuda II) 1721-1731, R. Martanegara (R. Singanagara dengan gelar R.A. Panatayuda III) 1731-1752, R. Mohamad Soleh (gelar R.A. Panatayuda IV) 1752-1786. Pada periode ini terjadi peralihan penguasa dari Mataram kepada VOC.

Hingga tahun 1809, Karawang menjadi keresidenan, berubah menjadi kabupaten pada 1810, dan kembali menjadi keresidenan pada 1811. Pada 1813 status keresidenan dihapus. Selanjutnya, pada 1818 Karawang menjadi keresidenan kembali. Pada 1901 Karawang berubah lagi menjadi kabupaten di bawah Keresidenan Batavia, pada 1925 Karawang kembali menjadi keresidenan, dan 1931 Karawang menjadi kabupaten. Pada masa Pendudukan Jepang, ibu kota Karawang *Syi/Ken* berada di Purwakarta (Yulifar, 2016: 217). Pada masa revolusi, pusat Pemerintahan Kabupaten Karawang dipindahkan dari Purwakarta ke Subang. Ketika itu Kabupaten Karawang dipimpin Raden Juarsa.

Ruang lingkup temporal mencakup 1945-1947. Pada rentang waktu ini, eskalasi perjuangan kemerdekaan di Karawang semakin meningkat. Saat itu dapat dikatakan bahwa Karawang merupakan "rumah" bagi tentara dan laskar perjuangan. Banyaknya kelompok laskar, khususnya yang berhaluan kiri, mengakibatkan konflik dengan tentara. Selain itu, kehadiran para jago juga sering menimbulkan kekacauan.

Sejauh ini sumber sejarah tertulis yang tersedia selama periode tersebut cukup banyak, tetapi masih merupakan tulisan yang lepas dan terpencar-pencar. Kebanyakan buku-buku yang diterbitkan membahas kronologi sejarah yang panjang. Meski demikian, ada juga buku yang lebih khusus, seperti biografi, namun bersifat deskriptif dan terfokus pada peran tokohnya.

Buku pertama yang patut disebut adalah *Sejarah Purwakarta* (2008) yang ditulis Sobana Hardjasaputra. Buku ini membahas perkembangan Purwakarta sejak masa penjajahan hingga Orde Baru. Dalam buku ini dijelaskan perjuangan kemerdekaan di wilayah Purwakarta yang ketika itu memiliki keterkaitan yang erat dengan Karawang secara kewilayahan.

Selanjutnya, *Sejarah Kabupaten Karawang* yang ditulis Nina Herlina Lubis *et al* (2011). Buku ini mengungkap perjalanan sejarah yang panjang sejak masa prasejarah hingga kemerdekaan. Secara khusus, ada bab tentang perjuangan kemerdekaan di Karawang. Meski demikian, agak kurang mengungkap relasi tentara, jago, dan laskar.

Robert Cribb menulis *Para Jago dan Kaum Revolusioner Jakarta 1945-1949* (2010). Buku ini mengkaji secara khusus milisi rakyat yang tergabung dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia pada 1945, yaitu Laskar Rakyat Jakarta Raya (LRJR). Laskar ini mengalami kehancuran di tangan tentara pada akhir 1940-an. Buku ini terfokus pada peran LRJR.

Referensi berikutnya yang berbicara mengenai gejolak revolusi di Karawang dan sekitarnya adalah *Jakarta-Karawang-Bekasi dalam Gejolak Revolusi: Perjuangan Moeffreni Moe'min* yang ditulis Dien Majid dan Darmiati (1999). Buku yang bersifat biografis tersebut yang memberi gambaran kelahiran para laskar dengan kelompok nasionalis muda radikal. Buku ini merekam perjuangan kemerdekaan dalam perspektif pelakunya.

Her Suganda menulis *Rengasdengklok, Revolusi dan Peristiwa 16 Agustus 1945* (2009). Buku ini mengulas perjalanan sejarah

Rengasdengklok mulai masa kemerdekaan hingga terjadinya kerusuhan 1997. Secara khusus meski terbatas, ada informasi mengenai penculikan Suroto Kunto oleh LRJR.

Sukarman HD, U. Warliayah, dan Ii Wahyudin menulis *Sejarah Perjuangan Suroto Kunto Bersama Rakyat Karawang* (2006). Buku biografi mengulas riwayat hidup Suroto Kunto sejak menjadi mahasiswa hingga peristiwa penculikan 1947.

Warliyah *et al.* menulis *Sejarah Perjuangan Masyarakat Karawang dan Sekitarnya 1945-1950 (*2003*).* Buku ini mendeskripsikan episode penting mulai dari Peristiwa Rengasdengklok hingga upaya mempertahankan kemerdekaan.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode sejarah. Metode sejarah adalah proses menguji dan menganalisis secara kritis rekaman dan peninggalan masa lampau berdasarkan data yang diperoleh (Gottschalk, 1985: 39). Gilbert J. Garraghan (1957: 33) mendefinisikan metode sejarah sebagai seperangkat aturan dan prinsip-prinsip yang sistematis untuk mengumpulkan sumber-sumber sejarah secara efektif, menilainya secara kritis, dan menyajikan sintesis dari hasil-hasil yang dipakai dalam bentuk tertulis.

Metode sejarah terdiri atas empat tahap, yaitu heuristik, kritik, interpretasi, dan histriografi (Garraghan, 1957: 34; Kosim, 1984: 36; Gottschalk, 1985: 32; Renier, 1997: 113; Lubis, 2015: 15). Tahap pertama, heuristik, yaitu kegiatan menemukan dan menghimpun sumber, informasi, dan jejak masa lampau. Pada tahap ini dilakukan pencarian sumber terhadap objek yang diteliti melalui penelitian di perpustakaan (*library research*). Literatur diperoleh melalui studi pustaka di Perpustakaan Dispusipda Jawa Barat, Perpustakaan BPNB Jawa Barat, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, dan Perpustakaan Universitas Indonesia.

Tahap selanjutnya adalah tahap kritik, yakni memilah, memilih, dan menyaring keotentikan sumber-sumber yang telah diperoleh. Peneliti mengkaji sumber-sumber yang didapat untuk mendapatkan kebenaran sumber. Pada tahap ini peneliti meneliti otentisitas sumber yang disebut kritik, dan kredibilitas sumber yang disebut kritik internal (Kuntowijoyo, 2013: 77-78). Selanjutnya dilakukan koroborasi suatu data dari suatu sumber sejarah dengan sumber lain (dua atau lebih) sehingga didapatkan fakta sejarah yang mendekati kebenaran.

Tahap ketiga adalah interpretasi, yaitu proses menafsirkan berbagai fakta menjadi sebuah rangkaian yang logis. Secara praksis, interpretasi dilakukan secara analitis (menguraikan fakta) dan sintesis (menghimpun fakta).

Tahap terakhir adalah penulisan sejarah atau historiografi. Historiografi didefinisikan sebagai pengkajian tentang penulisan sejarah. Fakta-fakta yang telah diinterpretasikan dituliskan dalam suatu penulisan yang sistematis dan kronologis.

Istilah "revolusi dalam revolusi" adalah suatu kerangka pemikiran. Kerangka pikir bagaimana nilai-nilai bersama suatu revolusi sering mengalami pengerasan dan pembiasan. Perubahan yang berlangsung secara cepat menimbulkan gejolak di dalamnya, yang sering tidak seiiring sejalan dengan nilai-nilai yang dihayati bersama.

Eisentadt (1986: 5) menyebutkan lima citra revolusi yang berkembang dalam pandangan masyarakat dan literatur sebagai berikut:

1) Perubahan dengan cara kekerasan terhadap rezim politik yang ada, yang didasari oleh legitimasi masyarakat.
2) Penggantian elit politik atau kelas yang sedang berkuasa dengan kelas yang baru.
3) Perubahan secara mendasar seluruh bidang kelembagaan utama – terutama dalam hubungan kelas dan sistem ekonomi – yang menyebabkan

modernisasi di segenap aspek kehidupan sosial, pembaharuan ekonomi dan industrialisasi, serta menumbuhkan desentralisasi dan partisipasi dalam dunia politik.

4) Pemutusan secara radikal dengan segala hal yang telah lampau.
5) Memberikan kekuatan ideologis dan orientasi untuk melakukan perubahan.

Proses revolusi dipahami sebagai proses yang amat luar biasa, amat kasar, dan merupakan gerakan yang paling terpadu dari seluruh gerakan sosial apa pun. Dalam bahasa Alexis de Tocqueville, revolusi merupakan diskontinuitas yang relatif (pemutusan hubungan dengan masa lampau). Samuel P. Huntington dalam (Adisusilo, 2014: 1-25) menulis menyebut revolusi sebagai penjungkirbalikan nilai-nilai, mitos, lembaga-lembaga politik, struktur sosial, kepemimpinan, serta aktivitas maupun kebijaksanaan pemerintah yang dominan di masyarakat.

Dalam kerangka memahami hubungan tentara, jago (bandit), dan laskar dapat dilihat dari perspektif konflik. Konflik dapat disebabkan oleh faktor internal maupun tekanan dari luar. Dapat dikatakan bahwa konflik tentara dengan jago dan laskar bersifat kronis dan sporadis. Oleh karena itu, penting dipahami kedudukan dan peranan masing-masing.

Laskar berasal dari Bahasa Urdu *Lashkar* yang berarti tentara, pasukan, atau milisi. Selama masa Pendudukan Jepang, istilah laskar rakyat digunakan untuk menyebut *Gyugun* (pasukan sukarela), PETA versi lokal (Cribb, 2010: 96). Laskar terdiri atas satuan-satuan kecil atau gabungan dari beberapa satuan kecil. Laskar gerilya membantu tentara rakyat di kedua sayap atau di belakang front musuh, mengacaubalaukan pos, konvoi, perlengkapan, dan persiapan musuh (Nasution, 1968: 222-223).

Laskar membentuk pemimpin dan mengerahkan laskar rakyat secara besar-besaran atas dasar taktik gerilya dan dengan laskar gerilya sebagai pelopor. Laskar gerilya membantu tentara resmi di semua tempat yang ditunjukkan oleh tentara resmi revolusioner (Nasution, 1968: 225).

Di wilayah yang dikuasai Belanda atau pegunungan yang terkepung oleh tentara musuh, laskar gerilya adalah sumber kekuatan RI non-TNI. Laskar gerilya memimpin pertempuran, politik, sosial, dan perekonomian rakyat (Nasution, 1968: 225-226).

Sejak akhir Mei 1945, sebutan laskar dipakai untuk menyebut kelompok-kelompok yang tadinya dikenal sebagai badan perjuangan, namun kemudian memiliki kondisi internal yang lebih luas (Cribb, 2010: 96).

Jago, bandit, atau jagoan merupakan istilah yang disematkan kepada pelaku kejahatan atau mereka yang bergerak dalam "dunia bawah" (*onderwereld*). "Dunia bawah" disebut juga "dunia hitam" yang ditandai dengan lingkungan sosial yang melawan norma hukum yang berlaku; dan kehidupan orang-orang yang melakukan kejahatan dan pelacuran (Fauzi, 2010: 5).

Peranan kelompok bandit sosial merupakan *counter-elite* yang bergerak di bawah tanah sehingga merupakan ancaman laten bagi yang sedang berkuasa. Seseorang menjadi bandit karena ia melakukan sesuatu yang oleh adat kebiasaan di daerahnya tidak dianggap sebagai tindakan kejahatan, melainkan negara atau penguasa setempat yang menganggapnya demikian (Hobsbawm, 1984: 76).

Perbanditan sosial dapat dikategorikan sebagai gerakan sosial yang bertentangan dengan pihak yang berkuasa atau tertib masyarakat (Simandjuntak, 2005: 49). Dilihat dari segi dampaknya ada perbedaan antara perbanditan di pedesaan dan perkotaan. Meski di perkotaan sering terjadi perbanditan, namun di pedesaan lebih memberikan dampak pada masyarakat dalam skala luas (Pranoto, 2010: 9).

Pada masa revolusi, para bandit atau jagoan dihadapkan pada dua pilihan: menjadi seorang kriminal atau revolusioner. Namun, pada kenyataannya para jagoan itu mencampuradukkan dua dunia yang bertolak belakang itu untuk kepentingan pribadinya. Seorang penjahat sejati menganggap revolusi sebagai kesempatan baik untuk melakukan kejahatan. Seringkali, pemimpin bandit mencari legitimasi untuk revolusi dengan cara mengadopsi status formal seorang penguasa (Ibrahim: 2004, 221). Perlu dipahami bahwa gerakan revolusioner dan gerakan sosial dalam menumbangkan rezim tertentu diboncengi oleh kekuatan kaum kriminal. Kadang-kadang pejuang menjadi kriminal, tidak jarang pula kriminal terlibat dalam perjuangan (Ibrahim, 2010: viii).

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Kelahiran BKR dan Laskar-Laskar Perjuangan

Setelah proklamasi kemerdekaan kebutuhan akan adanya kekuatan militer yang cukup untuk menjaga keamanan dan ketentraman dirasakan semakin mendesak. Bahkan Oerip Soemohardjo pernah berujar, "aneh, sebuah negara *zonder* tentara". Pada 23 Agustus 1945 dibentuk BKR (Badan Keamanan Rakyat), yang bertujuan menjamin ketentraman umum. Sebagai tindak lanjut dari hal tersebut, Presiden Soekarno melalui RRI mengumumkan agar di daerah-daerah sesegera mungkin dibentuk Badan Keamanan Rakyat (Ekadjati *et al*., 1980: 94).

Pembentukan BKR di Jawa Barat, terutama dipelopori para bekas PETA, *Chudancho,* dan *Heiho*. Para pejuang di Karawang menyatukan tekad bergabung dalam BKR di bawah pimpinan Nagdon Suraji.

Pembentukan BKR dibarengi pula dengan lahirnya badan-badan kelaskaran. Tidak kurang dari 18 badan kelaskaran yang pernah muncul dan aktif di wilayah Jawa Barat (Disjarahdam VI Siliwangi, 1979: 23). Khususnya di Karawang berdiri beberapa badan kelaskaran yang berafiliasi dengan garis induknya sebagai berikut:

1. Barisan Banten Republik Indonesia (BBRI) pimpinan Moh. Kosim yang bermarkas di Gedung Pegadaian Cinangoh;
2. BPRI (Barisan Pejuang Republik Indonesia) pimpinan H. Agil Ahmad, bermarkas di sebelah markas BBRI (bekas Gedung Pagadaian);
3. Hisbulah pimpinan MO Sobandi, bermarkas di Gang Yanten (bekas pabrik penggilingan padi);
4. Pesindo (Pemuda Sosialis Indonesia), dipimpin oleh Taryono Cayong, bermarkas di Pengasinan (sekarang Jalan Dr. Taruno);
5. SP 88 (Satuan Pemberontak) pimpinan A.S. Wagianto/Usman Somantri;
6. BR (Bambu Runcing) pimpinan Doyot;
7. Laskar Buruh;
8. Sabilillah; dan
9. Laskar Rakyat Jakarta Raya, dipimpin oleh J. Hasibuan (Idris, 2001: 9).

Salah satu isu penting yang mencuat pasca proklamasi kemerdekaan adalah pengambilalihan kekuasaan dari tangan Jepang. Jepang tidak mau menyerahkan kekuasaannya ke pihak Indonesia, melainkan ke pihak Sekutu. Dalam situasi demikian, di daerah-daerah rakyat mengambil gerakan sendiri untuk melucuti tentara Jepang, termasuk di Karawang. Di antara laskar-laskar saling berlomba memperbanyak jumlah senjata sehingga sering terjadi konflik sesama mereka (Kosoh *et al.*, 1994: 217).

Pejuang di wilayah Karawang sejak meluasnya kabar penyerahan Jepang terhadap Sekutu sudah lebih dulu melakukan perlucutan tentara Jepang dibandingkan wilayah lain di Jawa Barat. Menjelang "penculikan" Soekarno-Hatta, Rengasdengklok sudah berada di tangan pasukan PETA. Tentara Jepang berhasil ditawan dan dilucuti. Bendera *Hinomaru* diturunkan dan bendera merah putih dinaikkan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Rengasdengklok

merupakan daerah pertama di Indonesia yang mengibarkan bendera merah putih.

Perlucutan terhadap tentara Jepang tidak hanya terjadi di Rengasdengklok, tetapi juga di Kota Karawang. Markas tentara Jepang yang diserang rakyat, antara lain Gedung *Hongbu* (sekarang menjadi Hotel Surya Kencana di Jalan Tuparev); Gedung *Ho Ceng Po* (sekarang di sebelah Swalayan Hero); Gedung Pegadaian tempat perwira tinggi Jepang atau *Kempetai* (sekarang dipakai oleh Corps Polisi Militer atau CPM), dan kantor Polisi setingkat resort di Gang Buntu Jalan Brikpol Nasuha. Tempat strategis tentara Jepang tersebut dapat direbut tanpa perlawanan yang berarti (Idris, 2001: 9; Lubis, 2011: 199).

Rakyat Karawang mencegat rombongan *kolone Kaigun* (Angkatan Laut Jepang) berkekuatan seratus orang yang melarikan diri dari Jakarta menuju Ciater (Hardjasaputra, 2008: 132). Pasukan Jepang tersebut dilucuti senjatanya, lalu dibunuh. Rakyat juga melakukan aksi penghadangan. Setiap kereta api dan mobil yang lewat harus melalui pemeriksaan ketat. Aksi rakyat bahkan lebih dengan menangkap dan membunuh pegawai polisi dan pamongpraja yang dicurigai memihak Jepang. Karena diketahui meminjam pistol dari Kamp *Kaigun*, rakyat menangkap Camat Wanayasa.

Di wilayah Purwakarta juga berlangsung perebutan senjata Jepang. Pada mulanya perlucutan senjata melalui aksi damai sebagaimana disepakati dalam rapat pimpinan KNID Purwakarta dengan sejumlah tokoh masyarakat dan pemuda di Pasar Jumat. KNID Purwakarta meminta Bupati Juwarsa, Kepala Polisi Hidayat Sukarmawijaya untuk berunding dengan pimpinan tentara Jepang di Markas *Honbu Kempetai* Purwakarta. Misinya, agar semua persenjataan tentara Jepang diserahkan. Akan tetapi, perundingan dengan Jepang mengalami jalan buntu.

Mendengar kabar demikian, kelompok pemuda menyerbu markas *Rikugun* (Angkatan Darat Jepang) di Purwakarta dan Wanayasa dari berbagai arah. Tentara Jepang tidak dapat menahan serbuan rakyat, karena jumlah penyerbu melebihi jumlah tentara Jepang. Dengan terpaksa, tentara Jepang menyerahkan senjata. Senjata rampasan itu kemudian dikumpulkan di Kantor Polisi Cipaisan (Hardjasaputra, 2008: 135).

Setelah peristiwa tersebut, sepasukan tentara Jepang bersenjata memasuki Kota Purwakarta dari arah selatan. Pasukan Jepang menawan bupati dan kepala polisi. Pimpinan pasukan Jepang menyatakan bupati dan kepala polisi akan dilepaskan, apabila senjata yang dirampas oleh para pemuda dikembalikan. Akhirnya, senjata yang telah dirampas dikembalikan, demi keselamatan bupati dan kepala polisi.

2. Gerakan Laskar dan Penyelesaian Konflik

Kedatangan Sekutu menciptakan situasi yang semakin meningkatkan konflik tidak hanya antara Sekutu dan NICA dengan kaum republiken, tetapi juga "kekuatan militer resmi" dengan "kelompok nonresmi". Pertempuran meletus di mana-mana. Di Karawang, konflik antara tentara Sekutu dan Belanda dengan para pejuang telah melahirkan peristiwa penting, antara lain Peristiwa Cikampek dan Peristiwa Rawagede.

Konflik antara "kekuatan resmi" dengan "kelompok laskar" melibatkan TRI (Tentara Republik Indonesia) dengan Laskar Rakyat Jakarta Raya. Laskar ini hijrah ke Karawang setelah pemerintah menetapkan bahwa Jakarta menjadi kota internasional. Para pejuang tidak diizinkan berada di Jakarta. Pasukan yang hijrah sekitar tujuh ratus orang bersenjatakan paling lengkap dibandingkan laskar yang lain.

Ketegangan berlangsung karena adanya perbedaan pendapat antara TRI dengan Laskar Rakyat Jakarta Raya. Laskar Rakyat Jakarta Raya menentang dengan keras Perjanjian Linggajati yang melibatkan pemerintah Indonesia dengan

Belanda. Persoalan lain adalah penolakan mereka untuk diintegrasikan ke dalam tubuh TRI. Laskar bahkan sering memancing ketegangan dengan TRI (Sukarman *et al*., 2006: 47). Laskar Rakyat Jakarta Raya menentang kebijakan yang ditempuh oleh Soekarno-Hatta yang dikatakannya "Soekarno penjual Bangsa, pengkhianat proklamasi" dan seterusnya.

Perihal tidak selarasnya Laskar Rakyat dengan tentara memang dapat dilihat dari status para pemimpinnya. Beberapa pimpinan Laskar Rakyat merupakan anggota dinas rahasia Belanda di bawah pimpinan Letkol. Agerbeel dan Kol. Drost.

Di sepanjang jalan Karawang, Laskar Rakyat sering pamer kekuatan sambil menyanyikan lagu *Darah Rakyat* (Sukarman *et al*., 2006: 48).

Darah rakyat masih berjalan
Menderita sakit dan miskin
Pada datangnya pembalasan
Kita yang menjadi hakim.
Hayo. Hayo bergerak sekarang
Kemerdekaan 'tlah datang
Merahlah panji-panji kita
Merah warna darah rakyat (2x)

Pertahanan Jakarta Timur (Karawang) tidak mudah untuk dikendalikan. Laskar Rakyat Jakarta Raya bukan saja tidak mau bergabung, malahan memperlihatkan sikap permusuhan dengan pihak TRI. Aksi liar Laskar Rakyat Jakarta Raya (LRJR) semakin tidak terkendali. Mereka menyerang pos-pos TRI di sekitar Lemahabang-Cikarang. Konflik bersenjata berlangsung dengan hebat.

Pada pertengahan tahun 1947, berlangsung pertemuan di Kedung Gede. Menteri Pertahanan RI memutuskan agar di Karawang dibentuk Detasemen Gerak Cepat untuk menyatukan wadah perjuangan rakyat. Anggotanya berjumlah 150 orang, dari berbagai unsur, antara lain BPRI, PBRI, PESINDO, Laskar Buruh, Hizbullah, dan Sabilillah. Hal tersebut juga sebagai upaya membangun komunikasi yang lebih baik dengan pihak TRI. Dalam perundingan itu, Laskar Rakyat Jakarta Raya tetap menolak untuk menggabungkan diri.



Gambar 1. Tugu Pimpinan Resimen V Cikampek
Sumber: Dok. Iim Imadudin, Januari 2018.

Salah satu Laskar Rakyat yang berkedudukan di Lamaran yang dipimpin Sujono memasuki kota untuk bergabung dengan laskar yang lain. Tujuannya untuk merebut kota yang dikuasai TRI. Komando Keamanan Kota (K3) Karawang tidak mampu menghadapi kekuatan LRJR yang menciptakan kekacauan di penjuru kota.

Pimpinan Resimen Cikampek menjadi sasaran tindakan liar Laskar Rakyat Jakarta Raya. Sejumlah perwira diculik dan dibunuh pada tanggal 28 November 1946 setelah kembali dari perundingan di Kedung Gede. Mayor Suroto Kunto dan Kepala Staf Kapten Adil Sofyan beserta dua orang pengawal masing-masing bernama Kopral Muhajar dan Prajurit Murad menjadi sasaran kekejaman laskar rakyat (Rivai, 1983: 160; Warliyah, 2003: 77; Lasmiyati *et al*., 2012: 69). Agaknya kejadian tersebut dipicu oleh gaya Suroto Kunto yang cenderung tegas dan memaksa dibandingkan upaya yang lebih halus untuk meminta bantuan para laskar. Suroto Kunto[3] berbeda dengan

[3] Dilihat dari riwayat hidupnya, Suroto Kunto termasuk pemuda radikal yang tidak mau kemerdekaan Indonesia dipengaruhi Jepang. Sejak menjadi mahasiswa *Ikadaigaku* (sekolah

Mufreni. Hubungan tentara dengan LRJR semakin memburuk (Cribb, 2010: 153).

Beredar spekulasi bahwa Suroto Kunto tidak dibunuh oleh laskar rakyat yang iri dengan pengangkatannya selaku komandan resimen, namun oleh intel-intel Belanda (Matanasi, 2012: 43). Pendapat ini diperkuat oleh Robert Cribb, bahwa upaya pembunuhan tersebut sebagai cara untuk melemahkan kekuatan Republik.

Penculikan tersebut berlangsung sepulang melakukan perundingan dengan Dewan Pimpinan Laskar Rakyat Jakarta Raya (LRJR) di Bekasi. Namun sekembalinya dari berunding keempatnya diculik di daerah Warungbambu, sebuah daerah yang terletak di sisi jalan raya Karawang-Cikampek. Keempatnya dinyatakan hilang. Mobil yang ditumpanginya ditemukan penuh bercak darah oleh salah satu ajudannya, Kapten Mursyid, pada 28 November 1946 sekitar pukul 01.00 dini hari. Jasadnya dan jasad para pengawalnya tidak pernah ditemukan sampai sekarang ini. Keberadaan Suroto Kunto dinyatakan *vermist* (hilang).



Gambar 2. Tugu Suroto Kunto
Sumber: Dok. Iim Imadudin, Januari 2018.

Aksi Laskar Rakyat Jakarta Raya semakin membahayakan persatuan dan kesatuan Republik Indonesia. Pimpinan pihak TRI melakukan tindakan tegas terhadap Laskar Rakyat Jakarta Raya. Komandan Brigade Purwakarta, Letkol Daan Jahja segera bergerak ke Karawang. Kekerasan berdarah antara TRI dengan Laskar Rakyat Jakarta Raya berlangsung dengan sengit.

Pasukan Laskar Rakyat Jakarta Raya berhasil dilumpuhkan. Pemimpin-pemimpin dan anggota-anggota yang tertangkap atau menyerahkan diri dibawa ke Kalijati Subang untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya. Pasukan laskar yang berhasil melarikan diri bergabung dengan HAMOT (*Hare Majesteit's Ongeregelde Troepen*) atau Laskar Sri Ratu.

Bersama anak buahnya, Daan Jahja menahan salah satu pemimpin laskar bernama Darwis, agar dapat ditukar bila Suroto Kunto diculik dalam keadaan hidup (Cribb, 2010: 129).

Kabar keberadaan Suroto Kunto belum menemukan titik terang. Darwis hampir dibunuh bila AH Nasution tidak mencegahnya. Akibat kejadian itu, Daan Jahja dipindahkan dari Brigade Purwakarta ke Tasikmalaya, dan digantikan Letkol Sidik Brotoatmodjo.

Upaya pembersihan laskar-laskar yang membangkang tidak dapat berjalan dengan mudah. Belanda terus mengganggu di sejumlah titik garis demarkasi antara tentara Belanda dan TRI di pinggir timur Kota Jakarta, tepatnya antara Tambun sampai Karawang.

Oleh karena itu, TRI meminta pemakluman tentara Belanda agar tidak membuka front pertempuran sampai urusan dengan laskar selesai. Sidik Brotoatmodjo mengirim telegram ke Komandan Brigade II dari Divisi 7 Desember Kolonel Thompson di Bogor dan panglimanya di Jakarta. Pada April 1947, TRI bergerak mengepung LRJR, BPRI dan KRIS. Mereka digempur TRI Siliwangi atas perintah Nasution.

Selain aksi anarkis LRJR, Polisi-Tentara (PT) pimpinan Wiwiek Hadi Bei pada bulan November 1945, menangkap lima anggota laskar rakyat Karawang

---

kedokteran), ia terkenal pemberani, vokal, bahkan Jepang menyebutnya pemberontak (Sukarman *et al*., 2006: 14). Ia juga bagian dari kelompok muda yang mendesak Bung Karno untuk segera memproklamasikan kemerdekaan.

(mungkin anggota KRIS), karena melakukan kerusuhan, perampasan, bahkan pembunuhan di Purwakarta. Mereka yang ditangkap kemudian ditembak mati. Kejadian ini menimbulkan ketegangan antara TKR dengan laskar rakyat Karawang (Hardjasaputra, 2008: 142).

Konflik tentara pemerintah dengan laskar sebenarnya merupakan bagian dari dinamika perjuangan. Dalam proses keberadaannya, TKR dan laskar rakyat mempunyai tugas masing-masing yang jelas. Tentara harus disusun sebagai tentara dan rakyat sebagai partisan rakyat (Ekadjati *et al*, 1980: 123).

Konflik antarfaksi perjuangan sebenarnya sudah dapat diperkirakan. Pemimpin Laskar Hizbullah, KH Noer Ali tidak mendukung keputusan laskar-laskar di Bekasi-Karawang, untuk berpolitik dan mengambil kebijakan sendiri di luar pemerintah. KH Noer Ali memutuskan mundur sebagai Ketua Laskar Rakyat Bekasi sebelum berlangsung konflik antara TRI dan LRJR. KH Noer Ali tidak berterima LRJR memprakarsai Persatuan Perjuangan (PP) dan upaya menarik Laskar Rakyat Bekasi ke dalamnya.[4]

Sebagai upaya mengendalikan situasi, Jenderal Kartasasmita mendirikan markas komandemen di Purwakarta. Ia melakukan tindakan pembersihan dan penertiban situasi di wilayah Karesidenan Jakarta yang penuh kekeruhan. *Rust en orde* diutamakannya. Panglima komandemen melindungi pegawai dan pejabat administrasi yang sering diancam para jago dan laskar. Komandemen menangkap kelompok Mayor Baron, penyelidik militer MTTKR Yogyakarta yang bermarkas di Gunung Puteri, sebelah selatan Purwakarta. Mereka membunuh Kepala Stasiun Padalarang setelah terjadi pertengkaran. Kelompok ini membunuh orang-orang yang menjadi musuhnya. Banyak mayat ditemukan setelah kuburan digali. Demikian pula, barang dan hewan ternak milik rakyat yang dirampas kelompok ini (Nasution, 1973: 529).

Pada masa revolusi, laskar memiliki kekuasaan yang besar. Mereka memiliki pengaruh dan kontrol atas keluar-masuk barang dari dan ke suatu daerah di wilayah kekuasaan mereka. Di Karawang, laskar setempat melakukan tugas atau bertindak seperti polisi. Stasiun Karawang yang menjadi salah satu pintu masuk arus barang ke kota ini berada di bawah penguasaan laskar. Barang-barang yang tiba di Stasiun Karawang tidak dapat diambil langsung oleh pemilik tanpa seizin dan mempergunakan nama badan perjuangan, atau setidaknya atas sepengetahuan badan perjuangan setempat.

Selain itu, di tapal batas wilayah musuh tumbuh beberapa pasar gelap seperti Rawaroke, Jarakesta, dan Pasirlimun. Pasar gelap tersebut beroperasi atas perlindungan orang-orang yang berpengaruh di tempat seperti Djole (Rawaroke) dan Camat Cibitung, Nata, dibantu oleh Komin alias Akang. Diduga kuat Komin adalah jagoan setempat yang membantu pekerjaan Camat Nata di wilayah kekuasaannya.

Para tokoh masyarakat tidak memakai pengaruhnya untuk menghentikan penyelundupan ini, bahkan ada yang menjadi pelindung. Termasuk ketika polisi akan membubarkan pasar gelap tersebut.

Polisi sering merasa kesulitan ketika melakukan pemeriksaan di kereta api karena dirintangi laskar dari Karawang. Pihak Djawatan Kereta Api dan Polisi Kereta Api memeroleh perlakuan yang tidak mengenakkan (Fauzi, 2010: 71-72).

3. Aksi-aksi para Jago dan Penyelesaian Konflik

Pada permulaan revolusi, para pejuang di Karawang tidak hanya berhadapan dengan tentara Jepang, tetapi juga kelompok-kelompok yang merongrong kemerdekaan. Mereka

[4]https://news.okezone.com/read/2017/03/03/338/1633102/news-story-konflik-pelik-tentara-republik-vs-laskar-di-pinggir-jakarta, diakses 5 Januari 2018 Pukul 10: 23 WIB.

mencari kesempatan dalam kesempitan untuk memeroleh kekuasaan dan keuntungan.

Upaya perlucutan tidak hanya dilakukan "tentara resmi", tetapi juga oleh kelompok-kelompok liar yang dikategorikan E.J. Hobsbawn sebagai bandit sosial (Kartodirdjo, 1984: 74).

Di Karawang jawara memiliki peranan yang sangat kuat. Kelompok jawara sering membuat suasana menjadi kacau. Pamongpraja dan polisi tidak mampu mengatasi keadaan. Kebanyakan dari mereka ragu mengambil keputusan, bahkan tidak sedikit yang meninggalkan tugasnya (Ekadjati et al., 1980/1981: 91).

Salah satunya adalah sekelompok jawara yang dipimpin oleh Ki Bubar. Pemimpin para jawara melaksanakan kedaulatan republik dengan bertindak sendiri. Kekuasan lokal seperti republik-republik sendiri. Mereka memiliki kemampuan memengaruhi rakyat. Para pamongpraja yang berasal dari warisan zaman kolonial atau kaum feodal menjadi sasaran kemarahan kelompok jawara (Nasution, 1973: 527, 529).

Mereka bertindak sangat agresif dengan memegang senjata eks polisi (*steyer*) yang sudah dimodifikasi. Dengan pengikut sebanyak 150 orang, Ki Bubar melakukan aksi pengambilalihan kekuasaan dari tangan Jepang dengan cara yang membabi-buta. Hal tersebut sering membuat suasana menjadi tidak terkendali (Idris, 2001: 9). Mereka menghadang iring-iringan tentara Angkatan Laut Jepang dalam perjalanan dari Jakarta menuju Ciater. Pasukan Jepang yang dilucuti dibunuh semuanya (Ekadjati *et al*., 1980/1981: 91).

Sasaran serangan mereka tidak hanya orang Jepang, termasuk juga orang-orang pribumi. Para pegawai kawedanaan mereka usir, dan kantornya diambil alih, bahkan detasemen polisi senjatanya mereka lucuti. Aksi-aksi sepihak dari kelompok Ki Bubar menjurus pada kriminalitas, seperti perampokan dan pembunuhan di sepanjang jalan Karawang-Tambun-Klender (Nasution, 1992: 334). Lama kelamaan terbukalah identitas yang sesungguhnya dari gerakan Ki Bubar. Mereka tidak lebih dari sekumpulan perampok yang melakukan aksinya di daerah Pangkalan, Teluk Jambe, dan Gorowong (Idris, 2001: 5).

Aksi Ki Bubar telah menimbulkan keresahan di kalangan masyarakat. Para pemimpin mengadakan perundingan untuk meminta bantuan pejuang yang ada di Purwakarta. KNID Purwakarta selaku otoritas resmi mengambil tindakan tegas.

Akhirnya disiapkan rencana penyergapan dengan berpura-pura mengadakan latihan baris-berbaris untuk mengelabui gerombolan Ki Bubar. Operasi penangkapan dipimpin eks Chudanco Sumarna dan perwira-perwira PETA. Sebagian tentara pelajar dan Barisan Pelopor ikut serta dalam operasi tersebut. Latihan baris-berbaris diadakan di alun-alun kawedanaan, dekat dengan kantor kawedanaan yang dikuasai gerombolan (Idris, 2001: 6).

Siasat tersebut sesuai dengan harapan. Anggota gerombolan yang berada di gedung kawedanaan tidak menyadari adanya bahaya. Mereka asyik menonton latihan berbaris. Pasukan yang sedang latihan berbaris sudah bersiap menunggu komando. Tidak lama, terdengar komando agar pasukan bertiarap dan menembak. Benar saja, berondongan peluru diarahkan ke posisi gerombolan Ki Bubar.

Pada mulanya pasukan Ki Bubar menduga bahwa aksi ini merupakan latihan militer biasa. Namun, setelah menyadari telah terjadi sesuatu yang tidak beres, pasukan Ki Bubar benar-benar panik. Sebagian anggota gerombolan tertembak, dan sebagian lain melarikan diri, terutama ke arah Kali Citarum. Namun ternyata, pinggiran Kali Citarum sudah dijaga tentara dan laskar. Muncul peringatan bahwa siapa saja yang mencoba terjun ke Kali Citarum akan ditembak mati. Mereka yang tertangkap kemudian dibawa ke Gedung *Hongbu*, markas Barisan Pelopor. Di markas, anggota gerombolan

diinterogasi. Mereka yang bersalah ditembak mati dan mayatnya dibuang ke Kali Citarum (Idris, 2001: 6).

Ketika serangan dilancarkan, Ki Bubar dalam perjalanan kembali menuju kantor kawedanaan dengan menunggang kuda. Saat dilihatnya tentara sudah memasuki kantor kawedanaan, ia menyelinap masuk melalui bagian belakang gedung. Begitu mengetahui keberadaan Ki Bubar, tentara langsung mengejarnya. Ki Bubar mencoba melarikan diri dengan cara menghilang. Ia memiliki keyakinan terhadap hal-hal yang bersifat spiritual. Namun, tindakan tersebut tidak berhasil. Ia terus berlari menuju Kali Citarum. Tentara dan rakyat menghabisinya ketika muncul. Gerakan Ki Bubar dan anak buahnya berhasil ditumpas (Cribb, 2010: 123; Nasution, 1973: 528: Suganda, 2009: 98). Di sekitar Cikampek dan Rengasdengklok ada seorang jago bernama Lempoeg Bapa Emah. Lempoeg merupakan narapidana yang lari dari penjara Cirebon pada pertengahan Juni 1946.

Ia tertangkap dalam aksi penangkapan di Kampung Plawad, Desa Selang, Kecamatan Telagasari, Cikampek, pada 28 September 1946. Ketika itu, polisi meminta informasi dari penduduk sekitar tentang tempat persembunyian Lempoeg. Karena ketakutan, penduduk bukan saja tidak mengetahui lokasi persembunyian Lempoeg, bahkan tidak mengenalnya. Namun polisi berhasil mengepungnya, Lempoeg melawan dan mencoba menghunuskan golok ke arah polisi yang berusaha meringkusnya. Aparat keamanan menembaknya hingga tewas (Fauzi, 2010: 71).

Gerombolan Pa Gelung juga sering melakukan kekacauan. Markas Pa Gelung berada di Desa Kuta Gandok Rengasdengklok. Jumlahnya ratusan orang. Kelompok Pa Gelung merupakan kelompok sekte keagamaan bercampur mistik. Anggotanya gemar memakai jimat. Bahkan, ada laporan dari TKR, mereka tidak perlu beribadah haji ke Ka'bah, karena dapat dilakukan di tempat mereka sendiri (Nasution, 1973: 528). Mereka menyerang markas tentara sambil mengacungkan tongkat serta melambai-lambaikan kain, yang menurut anak-anak, "nampaknya berkilat-kilat dan berwarna kemerah-merahan". Mereka yakin tidak mempan ditembak. Pada mulanya memang tidak jatuh korban. Namun, pasukan eks PETA dan HEIHO berhasil melumpuhkan gerombolan Pa Gelung. Pa Gelung berhasil ditangkap dan dibawa ke markas para pejuang (gedung *Ho Ceng Po*). Pimpinan gerombolan tersebut diarak keliling kota, dan akhirnya tewas dengan cara mengenaskan di depan Stasiun Kereta Api Karawang (Idris, 2001: 6).

Kelompok jago Pa Belah berkuasa di kawasan Cikampek. Ia sering menyamun kendaraan yang melintasi wilayah kekuasaannya. Ia mencegat Abdul Kadir, anggota Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia, saat melintasi wilayah Karawang. Abdul Kadir diprovokasi sebagai NICA yang menjadi tangan kanan van Mook (Nasution, 1973: 528). Ia memanfaatkan ketakutan rakyat dengan berganti-ganti istri di daerahnya. Tentara terpaksa melakukan aksi penumpasan. Tentara mencoba menangkapnya, ketika Pa Belah sedang melangsungkan perkawinan. Ia ditembak mati di bawah tempat tidur, tempatnya menyembunyikan diri (Nasution, 1973: 528).

Di penghujung September 1945, beberapa orang yang mengaku "utusan republik" dari Kota Jakarta. Mereka membawa "instruksi" yang harus diindahkan rakyat Purwakarta (Hardjasaputra, 2008: 133).

Tidak lama setelah itu masuk satu pasukan dari Jakarta yang menyebut dirinya "Barisan Berani Mati" datang ke Purwakarta. Mereka terdiri atas orang-orang bekas narapidana di Cipinang. Mereka melakukan agitasi di Purwakarta, berusaha memengaruhi rakyat mengusir pasukan Sekutu yang datang 29 September 1945 (Hardjasaputra, 2008: 133).

Upaya memprovokasi rakyat terus dilakukan. Salah satunya, mobilisasi massa di gedung bioskop. Pemimpin barisan tersebut berpidato dengan berapi-api memanaskan suasana. Seraya mengacungkan pistol, ia mengeritik sikap para pemimpin Indonesia yang dianggapnya lemah. Sikap dan tindakan "Barisan Berani Mati" itu tidak memeroleh dukungan rakayat (Hardjasaputra, 2008: 133).

Komandan Barisan Pelopor Purwakarta, Ishak Iskandar, menentang aksi-aksi "Barisan Berani Mati". Keadaan makin memanas. Serombongan pemuda dari Jakarta menuntut mati pemimpin "Barisan Berani Mati". Bupati dan kepala polisi, bereaksi dengan menangkap pemimpin "Barisan Berani Mati". Namun, kemudian dilepaskan dengan syarat harus ke luar dari daerah Purwakarta. Kelompok ini tidak boleh menghasut rakyat (Hardjasaputra, 2008: 133).

Setelah lenyapnya "Barisan Berani Mati", muncul gerakan lain. Pegawai kehakiman bernama Simanjuntak bergabung dengan Barisan Pelopor Karawang. Bersama teman-temannya, ia melakukan tindakan di luar kontrol KNID setempat dengan membentuk "kantor keresidenan" di Karawang (Hardjasaputra, 2008: 134).

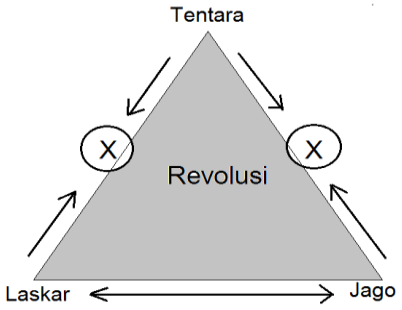
Simanjuntak mendeklarasikan dirinya sebagai "residen". Ia membentuk pasukan, terdiri atas para jawara. Mereka mengangkat Pak Bubar menjadi "bupati" yang berkedudukan di kantor Kewedanan Karawang yang telah kosong sejak awal kemerdekaan. Untuk menguatkan eksistensinya, mereka menciptakan teror di kalangan rakyat.

Simajuntak berkirim utusan ke Purwakarta untuk menyelenggarakan rapat dengan rakyat. Pada rapat pertama, dijelaskan oleh Simanjuntak mengenai pengangkatannya "residen" oleh presiden (Hardjasaputra, 2008: 134).

Tentu saja pernyataan Simanjuntak tidak dipercayai oleh rakyat. Pada waktu itu residen tidak diangkat oleh presiden, melainkan ditunjuk KNID. Pernyataan Simanjuntak menimbulkan kerusuhan. Ia ditangkap dan pasukan pengawalnya dilucuti. Kerusuhan tersebut berdampak pada penggantian Ketua KNID (Hardjasaputra, 2008: 134).

Situasi masih tetap kacau. Setelah berdirinya Komandemen TKR dan laskar-laskar rakyat di Purwakarta, keadaan menjadi kondusif. Satu per satu aksi kelompok pengacau ditumpas, antara lain kelompok Pak Bubar, gerombolan Pak Belah, kelompok jawara Sukamandi pimpinan Pak Bontan, dan para pengacau di daerah Gunung Putri sampai Padalarang.

4. Analisis



Aksi-aksi para laskar dan jago dapat dilihat dalam tiga perspektif. *Pertama*, negara belum sepenuhnya menjalankan fungsi-fungsi pemerintahan secara baik. Pascarevolusi, pemerintah tidak menjamin kehidupan di masyarakat berjalan normal dan damai. Janji-janji revolusi dan harapan kesejahteraan tak kunjung tiba. Di bidang ekonomi tidak ada perubahan yang memadai. Makanan dan pakaian menjadi kebutuhan yang sulit terpenuhi. Realitas politik dan ekonomi yang berlangsung saat itu meredupkan harapan, padahal kemerdekaan sudah diproklamasikan.

Rakyat belum siap menyambut kehidupan damai atau normal pascarevolusi. Eks pejuang atau laskar masih membayangkan hidup seperti di masa perjuangan dulu. Kedaruratan tampak dalam hal respons mereka terhadap situasi baru ini. Senjata api sisa-sisa perjuangan masih ada dalam genggaman mereka (Fauzi, 2010: 61). Kebanyakan

anggota laskar rakyat berasal dari golongan tidak terpelajar. Mereka tidak terbiasa dengan kedisplinan tinggi, apalagi saat membawa senjata. Masuknya laskar dalam distribusi sandang dan pangan di Karawang dipengaruhi oleh kebutuhan ekonomi. Anggota laskar secara sepihak mengambil alih peran dan wewenang aparat keamanan.

Dalam kaitan ini, sebagaimana dikatakan Taufik Abdullah dalam (Majid dan Darmiati, 1999: xiii), para laskar perlu melakukan reinterpretasi kreatif dan konstruktif di dalam suasana revolusi yang hidup dalam dirinya ke dalam kehidupan sehari-hari yang terus berubah.

Kedua, secara ideologis, para pemimpin laskar umumnya menganut aliran politik kiri dan radikal. Mereka sering melakukan oposisi terhadap pemerintah. Laskar terbesar di front timur Jakarta memiliki garis politik berseberangan dengan pemerintah Perdana Menteri Sjahrir. Laskar Rakyat Jakarta Raya (LRJR) dengan tegas menolak Perjanjian Linggajati. Keterdesakan mereka dari Jakarta sehingga memasuki Karawang sedikit-banyaknya dipengaruhi oleh adanya tekanan yang kuat di Jakarta. Kecenderungan ini menunjukkan bahwa katup-katup konflik menyumbat di Jakarta sehingga merembes ke wilayah pinggiran.

Ketiga, konflik yang terjadi antara tentara dan laskar banyak dipengaruhi oleh cara pandangnya. Para nasionalis kiri yang menjadi pimpinan laskar menunjukkan ketidakpercayaannya pada tentara nasional. Pimpinan tentara yang berasal dari eks KNIL dan PETA dianggap sebagai warisan penjajah yang berjiwa fasis. Fasisme dipandang lebih berbahasa dari kolonialisme. Pimpinan tentara seperti Nasution dianggap tidak ubahnya "agen NICA" yang ingin melumpuhkan pertahanan rakyat (Gie, 1999: 93).

Sementara itu, pimpinan tentara memandang pentingnya tentara memiliki wawasan politik yang luas dan tidak hanya menjadi alat yang mati dari pemerintah. Pertahanan negara harus disusun secara efisien dengan komando yang ketat. Didirikannya laskar-laskar bersenjata justru menjadi hambatan alam perjuangan. Laskar bersenjata bertempur mengikuti garis induknya, tanpa komando sentral di tangan tentara.

Ketidakpercayaan demikian yang membuat Ki Bubar dan Pak Belah menyerang tentara dan pejabat pribumi yang dianggapnya sebagai antek kolonial. Pimpinan *Barisan Berani Mati* dan Simanjuntak yang menetapkan dirinya sebagai penguasa baru menunjukkan ketidakpercayaan terhadap pejabat lokal yang dianggapnya tidak memiliki legitimasi.

Dalam kasus LRJR terdapat gambaran yang jelas bagaimana bersekutunya para jago dengan tokoh laskar yang berasal dari kaum nasionalis kiri. Relasi yang terjadi di antara mereka bersifat simbiosis mutualistis. Para jago berharap di masa depan dengan keterlibatan kaum nasionalis kiri akan memberi legitimasi bagi keberadaan mereka. Sementara itu, bagi kaum nasionalis kiri, para jago mampu memberi perlawanan fisik yang dapat diandalkan.

Aksi-aksi sepihak para laskar rakyat dan jago tidak saja meresahkan masyarakat, tetapi juga menciptakan instabilitas. Tentara dalam situasi sulit, karena di saat yang sama mereka menghadapi kekuasaan asing yang hendak berkuasa kembali. Kontrol yang cenderung lemah terhadap daerah-daerah yang bergolak memudahkan laskar rakyat dan jago melakukan kekerasan.

D. PENUTUP

Di wilayah Karawang, tentara tidak saja berhadapan dengan kekuatan asing yang mencoba berkuasa kembali, tetapi juga tantangan internal. Tantangan yang dimaksud aktivitas para jago dan pihak laskar yang bergerak liar.

Kemunculan gerakan-gerakan tersebut disebabkan oleh beberapa faktor. *Pertam*a, aksi-aksi anarkis merupakan respons terhadap situasi pada permulaan revolusi kemerdekaan. Keyakinan yang

kuat pada masa perjuangan kemerdekaan dihadapkan dengan suasana ketidakpastian dan eforia yang terus memuncak. Pada gilirannya menimbulkan konflik. Cita revolusi yang tidak kunjung terealisasikan dan kegagalan pemerintah mengontrol keadaan menimbulkan anarkisme di tengah upaya mempertahankan kemerdekaan yang belum lama diproklamasikan.

Kedua, pimpinan laskar yang berhaluan kiri cenderung mengambil peran sebagai oposisi pemerintah. Dengan kondisi demikian, mereka juga tidak sejalan dengan kebijakan pimpinan tentara.

Ketiga, ada stigma yang melekat kuat dalam pemikiran masing-masing. Pimpinan laskar memperlihatkan ketidakpercayaannya terhadap pimpinan tentara yang dianggapnya fasis. Sementara, pimpinan tentara beranggapan, keberadaan laskar dan jago menjadi hambatan dalam perjuangan.

Kombinasi ketiga faktor menjadi penyebab mengapa keadaan di wilayah Karawang menjadi demikian dinamis. Wilayah yang menjadi "pangkal perjuangan" menyimpan revolusi sosial yang hebat, terutama pada tahun-tahun pertama setelah kemerdekaan.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Tesis, dan Makalah

Adisusilo, Sutarjo J.R.
"Revolusi Bolsheviks", dalam *Historia Vitae* Seri Pengetahuan dan Pengajaran Sejarah, Vol. 28, No. 1, April 201, hlm. 1-25.

Fauzi, Muhammad. 2010.
Jagoan Jakarta dan Penguasaan di Perkotaan, 1950-1966. Tesis. Depok: Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Program Studi Ilmu Sejarah.

Hardjasaputra, Sobana.
"Metode Penulisan Sejarah", *Makalah Seminar* "Penanaman Nilai-Nilai Kesejarahan di Jawa Barat" tanggal 26-27 Maret 2013 di Hotel Savoy Homann, Bandung.

Idris, HM. 2001.
"Peristiwa Karawang Kota dan Sekitarnya pada Masa Revolusi", *Makalah disampaikan pada acara Temu Tokoh dan Seminar Sejarah* "Refleksi Nilai-nilai Juang '45" di Karawang.

Simandjuntak, Peninna.
"Gerakan Sosial sebagai Peristiwa Sejarah", dalam *Historisme*, Edisi No. 21 Agustus 2005, hlm. 46-55.

Yulifar, Leli.
"Purwakarta: Dari Ibukota Kabupaten Karawang Menjadi Kabupaten Mandiri", dalam Jurnal *Pendidikan Sains Sosial dan Kemanusiaan*, 9 (2) November 2016, hlm. 213-220.

2. Buku

Cribb, Robert. 2010.
Para Jago dan Kaum Revolusioner Jakarta 1945-1949. Jakarta: Masup.

_____. 1986.
Revolusi dan Transformasi Masyarakat. Terj. Candra Johan. Jakarta: Rajawali.

Ekadjati, Edi, Sobana Hardjasaputra, Ian Tiansah, Emon S. 1980/1981.
Sejarah Revolusi Kemerdekaan Daerah Jawa Barat. Jakarta: Ditjarahnitra Depdikbud.

Garraghan, Gilbert J. 1957.
A Guide To Historical Method. New York: Fordham University Press.

Gie, Soe Hok. 1999.
Orang-orang di Persimpangan Kiri Jalan. Yogyakarta: Bentang.

Gottschalk, Louis. 1985.
Mengerti Sejarah. Jakarta: Universitas Indonesia Press.

Hardjasaputra, A. Sobana. 2008.
Sejarah Purwakarta. Purwakarta: Pemerintah Kabupaten Purwakarta Badan Pariwisata.

Hobsbawm, E.J., "Bandit Sosial", dalam Sartono Kartodirdjo, (1990), *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*, Jakarta : LP3ES, hlm: 74-94.

Ibrahim, Julianto. 2002.
Bandit dan Pejuang di Persimpangan Bengawan: Kriminalisasi dan Kekerasan Masa Revolusi di Surakarta 1945-1950. Yogyakarta: Bina Citra Pustaka.

Kahin, Audrey. 1979. *Perjuangan Kemerdekaan: Sumatera Barat dalam Revolusi Nasional Indonesia*. Terj. Tim MSI Sumbar. Padang: MSI Sumbar-ex Tentara Pelajar Sumatera Tengah.

Kosim, E. 1984. *Metode Sejarah: Asas dan Proses.* Bandung: Universitas Padjadjaran Fakultas Sastra.

Kosoh S., Suwarno K, Syafei. 1994. *Sejarah Jawa Barat.* Jakarta: Depdikbud.

Kuntowijoyo, 2013. *Pengantar Ilmu Sejarah.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Lasmiyati, Adeng, Iim Imadudin, M. Halwi Dahlan, Euis Thresnawaty. 2012. *Tokoh-tokoh Perjuangan Rakyat Jawa Barat*. Bandung: Balai Pengelolaan Kepurbakalaan, Sejarah dan Nilai Tradisional.

Lubis, Nina Herlina *et al*. 2011. *Sejarah Kabupaten Karawang.* Karawang: Disbudpar Kabupaten Karawang.

Lubis, Herlina. 2015. *Metode Sejarah*. Jawa Barat: Yayasan Sejarawan Masyarakat Indonesia.

Lucas, Anton E. 1989. *Peristiwa Tiga Daerah*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Majid, Dien dan Darmiati. 1999. *Jakarta-Karawang-Bekasi Dalam Gejolak Revolusi: Perjuangan Moeffreni Moe'min.* Jakarta: Keluarga Moefreni Moe'min.

Matanasi, Petrik. 2012. *Prajurit-prajurit di Kiri Jalan.* Yogyakarta: Trompet Book.

Nasution, A.H. 1968. *Tentara Nasional Indonesia II.* Jakarta: seruling Masa.

_____. 1973. *Sekitar Perang Kemerdekaan Indonesia 2: Diplomasi atau Bertempur*. Bandung: Disjarah AD-Angkasa.

Pranoto, Suhartono W. 2010. *JAWA (Bandit-bandit Pedesaan); Studi Historis 1805-1942*. Yogyakarta: Graha Ilmu.

Renier, G. J. 1997. *Metode dan Manfaat Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Sudaryat, Y. 2009. *Toponimi Jawa Barat (Berdasarkan Cerita Rakyat)*. Bandung: Disbudpar Provinsi Jawa Barat.

Suganda, Her. 2009. *Rengasdengklok, Revolusi dan Peristiwa 16 Agustus 1945*. Jakarta: Kompas.

Sukarman HD, U. Warliyah, Ii Wahyudin. 2006. *Sejarah Perjuangan Suroto Kunto bersama Rakyat Karawang.* Karawang: Dinas Penerangan Pariwisata dan Budaya Kabupaten Karawang.

Warliyah, Uwar, Ii Wahyudin, Udju Sudjono, Sudirman, Fadly. 2003. *Sejarah Perjuangan Masyarakat Karawang dan Sekitarnya 1945-1950.* Karawang: Dinas Pendidikan Kabupaten Karawang.

3. Internet

"Konflik Pelik Tentara Republik vs laskar-di Pinggir Jakarta", dalam https:// news.okezone.com/read/2017/03/03/338 /1633102/news-story, diakses 5 Januari 2018 Pukul 10: 23 WIB.

"Laskar-rakyat-dalam-sejarah-perang-nasional", dalam https://cenya95. wordpress.com/2009/07/07/ , diakses 3 Januari 2018 Pukul 15: 08 WIB.

"Mayor Surotokunto", diakses dari http://sundakarawang.blogspot.com/200 9/10/ mayor-surotokunto.html, diakses 11 Desember 2017, pukul 9.41WIB.

"Sejarah Singkat Kota Karawang", dalam http://www.potretkarawang.com, diakses 11 Januari 2018 Pukul 10: 01 WIB.

PERANG BUBAT, REPRESENTASI SEJARAH ABAD KE-14 DAN RESEPSI SASTRANYA

BUBAT WAR, THE 14TH CENTURY'S REPRESENTATION OF HISTORICAL AND LITERATURE RECEPTION

Yeni Mulyani Supriatin
Balai Bahasa Jawa Barat, Jln. Sumbawa Nomor 11, Bandung
e-mail: yeni.mulyani@yahoo.com

Naskah Diterima:15 Januari 2018 *Naskah Direvisi:18 Februari 2018* *Naskah Disetujui:3 Maret 2018*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mengungkap peristiwa Perang Bubat yang terjadi pada abad ke-14 atau tahun 1357 M dan resepsi sastranya. Masalah yang dibahas adalah bagaimana latar belakang terjadinya Perang Bubat, reaksi, dan tanggapannya. Teori yang digunakan adalah resepsi sastra. Metode untuk pengumpulan data adalah kualitatif dengan menerapkan prinsip resepsi sastra. Hasil penelitian menggambarkan bahwa terjadinya Perang Bubat disebabkan Raja Sunda tidak tunduk pada kehendak Gajah Mada dan Gajah Mada ingin menyatukan Nusantara. Resepsi sastra terhadap Perang Bubat dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu resepsi dari aspek kesejarahannya, resepsi pengaruhnya terhadap penciptaan karya baru, dan resepsi terhadap struktur sastra. Simpulan penelitian ini adalah peristiwa Bubat diresepsi setelah dua abad berlalu, yaitu pada abad ke-16 dan peristiwa tersebut diresepsi ulang pada abad ke-20-an. Hasil resepsi sastra dari abad ke-18 sampai dengan abad ke-20 cukup beragam. Keberagaman resepsi itu menunjukkan bahwa terdapat perbedaan horizon harapan pembaca.

***Kata kunci**: Perang Bubat; resepsi sastra; dan horizon harapan.*

Abstract

This study aims to reveal the events of the Bubat War that occurred in the 14th century or the year 1357 AD and literary receptions that emerged after the incident occurred. The issue discussed is how the background of the Bubat War and the reactions and responses to the event through literary receptions. The theory used in analyzing data is literary receptions. The method used for data collection is qualitative by applying the principle of literary receptions. The results of this study illustrate that the background of the Bubat War have two versions and both controversial, the first version because the King of Sunda entourage do not obey to the will of Gajah Mada, on the other hand, the second version is that Gajah Mada tactics in unifying the archipelago while the Kingdom of Sunda is a state that has not been submitted. Literary receptions to the War of Bubat can be grouped into three, they are the reception of its historical aspect, the reception of its influence on the creation of new works, and the reception of the literary structure. The conclusion of this research is Bubat event was perceived after two centuries passed, in the 16th century and the event was redrawn in the 20th century. Results of literary receptions in the 18th century until the 20th century quite diverse. The diversity of the receptions shows the difference in the horizon of readers' expectations.

***Keywords:** Bubat War; literary receptions; and the expectation horizon.*

A. PENDAHULUAN

Hingga abad ke-14, Kerajaan Sunda masuk kategori kerajaan besar dan tidak terkalahkan. Sampai akhirnya pecah Perang Bubat pada tahun 1357 M atau pada abad ke-14. Perang Bubat berawal dari keinginan Prabu Hayam Wuruk memperistri Dyah Pitaloka Citraresmi, Putri Prabu Linggabuana. Selain terpesona pada wajah putri yang cantik, Prabu

Hayam Wuruk ingin mengikat persekutuan dengan Negeri Sunda. Setelah melamar Dyah Pitaloka, Prabu Hayam Wuruk memutuskan bahwa upacara pernikahan akan berlangsung di Majapahit.

Meskipun mendapat tantangan dari dewan kerajaan, Prabu Linggabuana, Dyah Pitaloka, dan rombongan pergi ke Majapahit. Rombongan itu diterima dan ditempatkan di Pesanggrahan Bubat.

Mahapatih Gajah Mada yang ingin mewujudkan Sumpah Palapa, menyatukan Nusantara memanfaatkan situasi yang tengah terjadi. Kedatangan rombongan itu, dipandang sebagai tanda takluk Kerajaan Sunda dan Dyah Pitaloka dipandang sebagai upeti. Prabu Linggabuana menolak tawaran Gajah Mada. Sebagai ksatria Sunda, ia lebih baik mati memertahankan kehormatan daripada takluk pada superioritas Majapahit.

Perang pun terjadi. Perang yang tidak seimbang antara prajurit Gajah Mada dan rombongan Raja Sunda mengakibatkan gugurnya Prabu Linggabuana dan rombongannya.

Peristiwa Perang Bubat pada abad ke-14 tersebut mendapat sambutan dan tanggapan masyarakat Sunda dan masyarakat Jawa berupa tulisan-tulisan, baik berupa kritik, artikel, dan karya sastra. Tulisan-tulisan yang berkaitan dengan Perang Bubat tersebut dapat dipandang sebagai respon masyarakat (pembaca) yang dalam istilah sastra disebut dengan resepsi sastra. Sambutan dan tanggapan terhadap Perang Bubat yang disebut resepsi sastra itu wujudnya, antara lain lahirnya penciptaan karya satra atas peristiwa Perang Bubat, kritik sastra, resensi, dan penelitian yang terbit dalam bentuk artikel jurnal.

Peristiwa Bubat pada abad ke-14 dan resepsi sastranya yang muncul beberapa abad kemudian menarik dibicarakan karena menggambarkan konfigurasi pendapat, tanggapan, kritik dan pandangan. Di antara tanggapan tersebut ada yang berpandangan bahwa perang itu terjadi karena ambisi Gajah Mada, tetapi ada juga yang berpendapat bahwa dalam peristiwa tersebut Gajah Mada hanyalah korban.

Yang menjadi masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana terjadinya peristiwa Perang Bubat dan bagaimana resepsi sastranya. Tujuan penelitian adalah menunjukkan latar belakang terjadinya Perang Bubat dan untuk mengungkapkan peristiwa Perang Bubat atas resepsi sastranya.

Penelitian terhadap pembaca, baik pembaca sejarah (dalam hal ini Perang Bubat) maupun pembaca karya sastra masih terbatas. Hal ini, antara lain karena peneliti terfokus pada teks yang terdapat dalam karya sastra. Padahal, peranan pembaca yang tidak mengetahui proses kreatif pengarang memegang peran penting.

Pembaca sebagai peresepsi atau penerima, yang menerima sebuah karya dapat menikmati, menilai, dan memanfaatkan pesan yang terkadung di dalam karya itu. Bahkan, dalam resepsi sastra, penulis atau pengarang yang mengetahui seluk-beluk karyanya tidak dipandang keberadaannya.

Penelitian "Perang Bubat pada Abad ke-14 dan Resepsi Sastranya" secara kepustakaan belum ada yang meneliti. Yang ada adalah penelitian tentang novel-novel Indonesia yang bertema Perang Bubat, kritik tentang Perang Bubat yang dipublikasikan dalam surat kabar, resensi tentang Perang Bubat dalam surat kabar. Hidayat (2015) meneliti "Pandangan Dunia Orang Sunda dalam Tiga Novel Indonesia tentang Perang Bubat". Kemudian, Asmalasari (2010) meneliti "Peristiwa Perang Bubat dalan Novel *Perang Bubat* Karya Yoseph Iskandar dan Novel *Gajah Mada*, *Perang Bubat* Karya Langit Kresna Hariadi (Kajian Sastra Bandingan)".

Sementara itu, tulisan tentang Perang Bubat yang lain didominasi oleh resensi, artikel dalam surat kabar, dan artikel dalam majalah. Sumarjo (2013) menulis artikel tentang "Sekitar Perang

Bubat" dan Imran (2009) menulis artikel tentang "Perang Bubat yang Lain". Penelitian dan artikel dalam surat kabar serta majalah tersebut meneliti serta memberi ulasan atau kritik tentang peristiwa Perang Bubat yang terdapat dalam novel karya Yoseph Iskandar atau tentang Perang Bubat karya Langit Kresna Hariadi.

Sementara itu, penelitian ini mengkaji Perang Bubat dari sisi resepsi sastranya, yaitu melakukan penelitian terhadap karya-karya yang berupa penelitian, kritik, artikel, karya sastra, resensi yang berkaitan dengan Perang Bubat. Para penulisnya, dipandang sebagai peresepsi atau penerima Perang Bubat.

Penelitian resepsi sastra terhadap Perang Bubat dipandang penting sebagaimana diungkapkan oleh Wati (2013:3) bahwa penelitian resepsi sastra itu baru bermakna apabila suatu teks mempunyai hubungan dengan pembaca. Suatu teks membutuhkan adanya kesan yang tidak mungkin ada jika tidak ada pembacanya.

Jadi, jika suatu teks tidak ada pembacanya, teks tersebut tidak bermakna.

Abdullah (1991: 73) mengatakan bahwa resepsi sastra adalah aliran yang meneliti teks sastra dengan bertitik tolak pada pembaca yang memberi reaksi atau tanggapan terhadap teks. Pembaca selaku pemberi makna adalah variabel menurut ruang, waktu, dan sosial-budaya. Hal itu berarti bahwa karya sastra tidak sama pembacaan, pemahaman, dan penilaiannya sepanjang masa atau dalam seluruh golongan tertentu.

Menurut teori ini sambutan terhadap karya sastra diarahkan oleh "horizon harapan". Horizon harapan ini merupakan interaksi antara karya sastra dan pembaca secara aktif, sistem atau horizon harapan karya sastra di satu pihak dan sistem interpretasi dalam masyarakat penikmat di lain pihak. Horizon harapan karya sastra yang memungkinkan pembaca memberi makna terhadap karya tersebut sebenarnya telah diarahkan oleh penyair lewat sistem konvensi sastra yang dimanfaatkan dalam karyanya.

Sastriyani (2001: 253) mendeskripsikan bahwa teks memiliki "tempat-tempat terbuka" atau yang dikenal dengan istilah *openness* atau *blank*. Proses pembacaan adalah mengisi tempat-tempat terbuka tersebut. Ternpat terbuka tejadi karena sifat karya sastra yang asirnetris sehingga apabila pernbaca berhasil rnenjembatani kesenjangan tersebut komunikasi antara teks karya sastra dan pernbaca dapat dilakukan (Iser, 1980: 12).

Dalam kenyataan sejarah, tarnpak bahwa teks cenderung berubah dan tidak stabil wujudnya sepanjang masa (Teeuw, 1984: 250). Teks terbuka untuk mengalami perubahan. Perubahan yang diadakan dalam sebuah teks dapat dibedakan, perubahan rnungkin tejadi dalam ha1 transliterasi dan penggarapan kembali sebuah teks. Adakalanya teks diubah atas anjuran penerbit atau penyunting dengan alasan politik atau moralitas.

Sastriyani (2010) mengutip pendapat Chamamah bahwa penelitian resepsi dapat dilakukan dengan mempertimbangkan kedudukan peneliti yang berupa penelitian eksperimental, penelitian melalui kritik sastra, keberadaan struktur teks, dan proses penyalinan. Penelitian eksperimental menerapkan objek estetik yang bermacam-macam, menetapkan perbedaan dan persamaan antara objek estetik, dan menetapkan relasi antarobjek estetik yang ditemukan dari artefak.

Penelitian yang didasarkan pada kritik yang ada tidak mengacu pada karya individual, tetapi tanggapan yang mewakili norma yang terikat pada masa tertentu dan waktu tertentu. Dalam penelitian ini, dapat diungkap apabila ada pertentangan dan ketegangan antara suatu pemakaian di luar konvensi dan suatu konvensi yang telah mapan dalam suatu masyarakat dengan inovasi yang dilakukan oleh pengarang. Penelitian resepsi dilihat dari fisik teks dapat berupa intekstual, penyalinan, penyaduran, dan penerjemahan (Charnamah, 2001: 162-163).

Pradipta (2009: 13) menyitir pendapat Luxemburg (1989: 62) dan Nyoman Kutha Ratna (2007: 167) bahwa resepsi atau penerimaan dibedakan dengan penafsiran. Resensi novel di surat kabar termasuk penerimaan, sedangkan pembicaraan novel tersebut di majalah ilmiah termasuk penafsiran. Penerimaan pembaca akan menjadi sumber energi kreativitas. Dari konkretisasi yang dilakukan pembaca terhadap suatu karya sastra, akan lahir teks-teks baru yang bisa mencerminkan horizon harapan pembaca.

Dalam penelitian ini akan dibahas resepsi melalui kritik sastra, resepsi satra dalam bentuk penelitian, dan resepsi sastra melalui resensi.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian yang dilakukan terhadap Perang Bubat pada Abad ke-14 dan Resepsi Sastranya menerapkan metode resepsi sastra. Di dalam metode ini, peran pembaca sangat menonjol, tetapi tetap dalam koridor pengarang dan karya sastra. Abdullah (1991: 75) mengutip pendapat Jauss (1992: 12-14) bahwa pembaca berperan aktif bahkan pembuat sejarah. Sejarah sastra adalah proses resepsi estetik dan produksi yang bertempat dalam realisasi teks sastra sebagai bagian dari resepsi sastra, refleksi kritikus, dan pengarang dalam kesinambungan kreativitasnya.

Metode resepsi sastra mendasarkan diri pada teori bahwa karya sastra sejak terbit selalu mendapat tanggapan dari pembacanya. Menurut Jauss, apresiasi pertama pembaca terhadap karya sastra akan dilanjutkan dan diperkaya melalui tanggapan-tanggapan lebih lanjut dari generasi ke generasi.

Tugas resepsi estetik berkenaan dengan interpretasi adalah meneliti konkretisasi pembaca terhadap sebuah teks sastra. Pakar yang mengetahui kemungkinan konkretisasi akan mampu memberikan interpretasi yang lebih masuk akal, apalagi jika konkretisasi itu diberikan oleh pembaca-pembaca canggih. Konkretisasi yang tidak didasarkan pada struktur teks dan struktur sistem nilai tidak relevan.

Penerapan metode penelitian resepsi sastra bertolak dari uraian di atas dapat dirumuskan ke dalam tiga pendekatan, yakni (1) pendekatan resepsi sastra secara eksperimental, (2) penelitian resepsi sastra lewat kritik sastra, dan (3) penelitian resepsi intertekstualitas.

Dalam penelitian ini digunakan cara yang kedua, yaitu penelitian resepsi satra lewat kritik sastra. Langkah penelitian ini dilakukan dengan dua cara. Pertama, secara sinkronik dan kedua, secara diakronik. Secara sinkronik maksudnya meneliti resepsi sastra dalam satu masa atau satu periode sehingga akan menggambarkan horizon harapan pada masa itu. Lalu, secara diakronik dapat meneliti resepsi sastra terhadap suatu karya sepanjang perjalanan sejarahnya.

Penelitian ini menerapkan resespsi sastra secara diakronik atau sepanjang masa. Peristiwa Perang Bubat terjadi pada abad ke-14. Resepsi sastra tentang perang Bubat muncul pada abad ke-16 dan pada abad-abad berikutnya. Resepsi sastra terhadap Perang Bubat pada abad ke-16 dan abad-abad berikutnya inilah yang akan menjadi pengamatan.

Pengumpulan data dilakukan dengan cara melacak data resepsi sastra atau tanggapan pembaca terhadap Perang Bubat setelah abad ke-14. Sumber tua yang menceritakan adanya peristiwa Perang Bubat pada abad ke-16 adalah *Kidung Sunda* dan *Pararaton* yang berbahasa Jawa kuno dan *Carita Parahiyangan* yang berbahasa Sunda kuno. Akhir-akhir ini muncul naskah *Pangeran Wangsakerta* dari Cirebon yang berbahasa Jawa yang juga menyambut adanya peristiwa Bubat.

Kidung Sunda yang menjadi data penelitian ini berupa terjemahan Hasan Wirasutisna terbitan 1980. Kemudian, *Carita Parahyangan* yang disalin pada abad ke-16 atau awal abad ke-17 yang disusun oleh Noorduyn tahun 1962. *Carita Purwaka Caruban Nagari* karya Pangeran

Arya yang ditulis tahun 1720 dan diterbitkan tahun 1972. Buku *Sejarah Jawa Barat* karya Saleh Danasasmita, dkk. diterbitkan oleh Pemda Jabar tahun 1984.

Pengumpulan data tersebut menghasilkan data yang cukup beragam, antara lain berupa buku, artikel jurnal, kritik sastra dan resensi dalam surat kabar dan majalah, dan karya sastra Indonesia modern.

Data yang terkumpul diklasifikasi berdasarkan jenis tanggapan. Kemudian, dianalisis substansinya. Penganalisisan data dilakukan terhadap tanggapan-tanggapan. Analisis resepsi sastra terhadap Perang Bubat itu diarahkan pada substansi dan horizon harapan si peresepsi.

Analisis resepsi pembaca terhadap Perang Bubat akan memperlihatkan makna peristiwa Perang Bubat secara lengkap.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Perang Bubat dan Resepsi Sastranya

Perang Bubat mengundang berbagai tanggapan dan reaksi masyarakat terutama setelah peristiwa itu diceritakan atau dicatat dalam buku yang berbahasa Sunda dan Jawa. Resepsi masyarakat terhadap muncul abad ke-16 sampai dengan abad ke- 21. Secara umum resepsi sastra dari abad ke abad nyaris menanggapi kepahlawan Raja Sunda, keberanian Putri Dyah Pitaloka, kebesaran Kerajaan Majapahit, dan kekuatan Patih Gajah Mada.

Resepsi sastra terhadap Perang Bubat tersebut berupa penceritaan kembali, komentar dan tanggapan tentang sejarah Sunda, karya sastra, penilaian atau resensi, dan kritik sastra. Tanggapan terhadap Perang Bubat tercatat pada abad ke-16, abad ke-17, abad 19, dan muncul kembali abad ke-20.

Resepsi sastra terhadap Perang Bubat secara substansi sangat bergantung pada horizon harapan pembacanya saat tanggapan itu dikemukakan, misalnya resepsi sastra dari Hasan Wirasutisna pada abad ke-16, resepsi sastra dari Pangeran Wangsakerta abad ke-18, dan resepsi sastra dari Yosep Iskandar pada abad ke-20 akan menunjukkan persamaan dan perbedaan. Persamaan dan perbedaan tersebut karena horizon harapan pembaca tidak sama. Di samping itu, ruang dan waktu akan menentukan hasil peresepsian.

Dengan demikian, resepsi sastra terhadap Perang Bubat akan cukup beragam mengingat horizon harapan masyarakat datang dari berbagai kalangan.

Berkaitan dengan sejarah, dipertanyakan apakah Perang Bubat itu pernah terjadi atau hanya rekaan?

Sumarjo (2013: 1) menerima Perang Bubat sebagai peristiwa sejarah karena ada tiga sumber tua yang menceritakan adanya peristiwa tersebut, yaitu *Kidung Sunda*, *Pararaton* yang berbahasa Jawa kuno, dan *Parahiyangan* yang berbahasa Sunda kuno. Akhir-akhir ini muncul naskah *Pangeran Wangsakarta* dari Cirebon yang berbahasa Jawa. Menilik sumber tua yang berasal dari dua masyarakat yang terlibat dalam Perang Bubat (Sunda dan Majapahit) kemungkinan besar tidak saling berhubungan, dapat ditafsirkan bahwa Perang Bubat adalah peristiwa sejarah.

Sumber tertulis tersebut berasal dari abad ke-16, sedangkan Perang Bubat terjadi pada abad ke-14. Jadi, terdapat selisih dua abad antara peristiwa itu terjadi dan tuturannya. Meskipun demikian, ingatan kolektif masyarakat pada peristiwa tersebut masih cukup kuat yang kemudian tertuang dalam tradisi sastra kedua masyarakat.

Ekajati dalam Hidayat (2015: 103) berpendapat bahwa Perang Bubat adalah peristiwa sejarah yang pernah terjadi pada abad ke-14 yang melibatkan Kerajaan Sunda dan Kerajaan Majapahit. Disebut peristiwa sejarah karena Perang Bubat tercatat dalam beberapa sumber tradisional historiografi Nusantara seperti dalam kitab *Pararaton*, *Kidung Sunda*, *Kidung Sundayana*, dan *Carita Parahiyangan*.

Sementara itu, Anugrah (2015: 3) menyitir pendapat Aminuddin Kasdi, sejarawan Universitas Negeri Surabaya,

bahwa sebagai sumber sejarah, *Kidung Sunda*, merupakan sumber sekunder, bahkan tersier. Berbagai fakta sejarah di dalamnya tidak sesuai dengan sumber-sumber lain yang lebih kredibel seperti prasasti. Perlu diperhatikan pula bahwa pada abad ke-19, kurun waktu penulisan *Kidung Sunda*, merupakan masa munculnya beberapa karya sastra kontroversial.

Edi Sedyawati dalam (Anugrah, 2015: 4) bahkan menyoroti peran Pemerintah Kolonial dalam memperkenalkan Peristiwa Bubat kepada khalayak. "Oleh Pemerintah Belanda, *Kidung Sunda* dijadikan bahan ajar bagi siswa di *Algemeene Middelbare School* (AMS). Mengapa tidak menggunakan karya sastra yang lebih dikenal seperti Ramayana dan Bharatayudha. Ada kepentingan Belanda di dalamnya," ujar Sedyawati, mengaitkan terbitnya teks-teks Sunda yang dekat dengan peristiwa Sumpah Pemuda. Pasundan-Bubat menjadi misteri yang butuh dipecahkan. Karena peristiwa itu tertanam dalam ingatan kolektif masyarakat.

Beberapa pendapat tersebut mengimplikasikan adanya kontroversi tentang peristiwa Perang Bubat, yaitu antara peristiwa sejarah yang benar terjadi dan suatu rekayasa demi kepentingan politik.

Terlepas dari itu, Perang Bubat yang terjadi pada abad ke-14 telah meramaikan jagat sastra Sunda dan Indonesia.

2. Resepsi Sastra Berupa Pengaruh terhadap Lahirnya Karya Baru

Peristiwa Perang Bubat pada abad ke-14 mendapatkan tanggapan dan sambutan dari masyarakat. Masyarakat merespon peristiwa tersebut melalui karya-karya sastra.

Karya sastra daerah adalah *Carita Parahyangan, Kidung Sunda, Pararaton, Carita Purwaka Caruban Nagari.* Kemudian, karya sastra Indonesia modern, yakni *Sang Mokteng Bubat* (1991) karya Yoseph Iskandar, *Dyah Pitaloka: Senja di langit Majapahit* (2005) karya Hermawan Aksan, *Perang Bubat: Tragedi di Balik Kisah Cinta Gajah Mada dan Dyah Pitaloka* (2009) karya Aan Merdeka Permana, *Gajah Mada, Perang Bubat* (2006) karya Langit Kresna Hariadi.

Hadirnya karya sastra yang bertema Perang Bubat, dapat dipandang sebagai bentuk resepsi sastra yang mengimplikasikan bahwa Perang Bubat mendapat perhatian tidak saja oleh masyarakat sezaman, tetapi menembus zaman hingga masyarakat modern.

Kidung Sunda ditampilkan dalam bentuk puisi yang ditembangkan. Peresepsi *Kidung Sunda* mendeskripsikan Raja Hayam Wuruk yang masih muda mengutus patih muda melamar putri Maharaja di Galuh setelah melihat gambar putri dalam lukisan karya Arya Prabangkara. Maharaja Sunda bersyukur kepada Yang Maha Kuasa karena mendapat anugerah, putrinya diambil sebagai permaisuri Raja Agung Majapahit yang menguasai tujuh raja di Pulau Jawa. Raja Galuh memimpin rombongan pengantin perempuan menuju Majapahit.

Sampai di Pesisir Galuh, Raja Galuh termenung memandang laut berwarna merah darah dan gagak melayang-layang di udara meneteskan darah ke laut. Raja Galuh menangkap gelagat buruk bakal datangnya malapetaka. Raja Galuh pasrah, kalaupun hal itu terjadi, ia menerimanya sebagai takdir. Memasuki pedalaman dari pelabuhan Ujung Galuh menyusuri sungai dan sampailah di Bubat menunggu jemputan Raja Hayam Wuruk. Raja dan yang lain gembira Raja Sunda tiba dengan selamat , tetapi Patih Gajah Mada kecut karena tidak menyetujui kehendak Raja beristri Putri Galuh. Ia usul kepada Raja agar menunda pertemuan dengan Raja Sunda dengan pertimbangan wibawa dan keagungan raja serta Kerajaan Majapahit akan turun di mata raja-raja Pulau Jawa dan Nusantara. Kata-kata Gajah Mada memengaruhi sikap Hayam Wuruk.

Desas-desus tersebut terdengar oleh Raja Galuh. Ia mengutus para patihnya ke istana Hayam Wuruk. Di Gerbang istana, mereka melihat Gajah Mada sedang rapat dengan petinggi negara. Gajah Mada mengabaikannya meskipun ia melihat ke arah rombongan. Gajah Mada menegur utusan Raja Sunda sebagai orang tidak paham tata krama. Terjadilah perdebatan sengit. Gajah Mada menyindir Raja Sunda yang datang tidak membawa persembahan. Utusan Raja Sunda tidak menerima tuduhan itu. Karena Gajah Mada meminta Putri Galuh sebagai persembahan, sedangkan Raja Sunda menolak keinginan itu maka terjadilah perang.

Kisah yang disajikan dalam *Kidung Sunda* dapat ditafsirkan bahwa terjadinya Perang Bubat karena pengkhianatan Gajah Mada. Horizon harapan peresepsi *Kidung Sunda* menjunjung nilai-nilai sebuah harga diri dan martabat seorang raja dan putri raja yang lebih baik mati berkalang tanah daripada selamat, tetapi tidak membanggakan rakyat dan negaranya. Peresepsi *Kidung Sunda* juga meyakini adanya suatu firasat buruk yang akan menimpa rombongan jika ada yang melihat tanda-tanda merah, darah, gagak yang dalam perjalanan sudah tampak. Namun, hal itu tidak diterima secara marah, panik, dan gusar. Tanda-tanda alam yang diyakini sebagai kearifan lokal.

Carita Parahyangan meresepsi terjadinya Perang Bubat sebagai ulah Patih Gajah Mada. Anugrah (2015: 2) menyatakan bahwa pada abad ke-20, Berg, sejarawan Belanda, menerbitkan teks dan terjemahan *Kidung Sunda* pada tahun 1927 yang mengurai peristiwa Bubat dalam versi yang lebih pendek. Berg menyebut *Kidung Sunda* mengandung fakta sejarah.

Beberapa abad kemudian, tepatnya tahun 1972, Pangeran Arya meresensi Perang Bubat dengan melakukan penulisan *Purwaka Caruban Nagari* yang bersumber pada naskah yang lebih tua, yaitu *Negara Kertabumi* (1677) karya Pangeran Wangsakerta. Oleh karena itu naskah tersebut disebut dengan naskah *Wangsakerta*. *Wangsakerta* dipandang masih berharga untuk mengetahui tentang Perang Bubat. *Wangsakerta* menurut Sumarjo (2013: 15) menambah informasi bahwa Raja Majapahit, Hayam Wuruk meminta maaf kepada Prabu Maharaja Sunda atas peristiwa Perang Bubat.

Kemudian, dilakukan rekonsiliasi kedua kerajaan. *Kidung Sunda, Pararaton*, dan *Carita Parahyangan* tidak menyebutkan kelanjutan kisah setelah terjadinya Perang Bubat. Jadi, hanya naskah *Wangsakerta* yang menggambarkan beberapa peristiwa yang berbeda dengan karya-karya itu, seperti menunjuk biang kesalahan pada Patih Gajah Mada. Perbedaan dan persamaan tanggapan tersebut menunjukkan bahwa horizon harapan si peresepsi tidak sama. Peresepsian yang tidak sama menambah wawasan masyarakat yang ingin mengetahui tentang Perang Bubat.

Tanggapan masyarakat yang berkaitan dengan Perang Bubat terdapat pula dalam *Pararaton*, sebuah naskah kuno yang berasal dari Jawa Timur.

Secara garis besar horizon harapan yang tertuang di dalam kitab ini tidak jauh berbeda dengan *Kidung Sunda* dan *Carita Parahyangan*. Hanya di bagian akhir terdapat pernyataan bahwa… "Menikmati masa istirahat menjadi Mangkubumi selama 11 tahun di Majapahit". Implikaisnya adalah Gajah Mada selama menjadi Patih yang dalam *Pararaton* disebut Mangkubumi dipandang berhasil menaklukkan raja-raja Jawa dan menyatukan Nusantara dan Perang Bubat merupakan usaha terakhir Gajah Mada membawa Kerajaan Galuh berada di bawah naungan Majapahit. Jadi, dalam Kitab *Pararaton*, Gajah Mada yang dijuluki Mangkubumi dipandang sebagai pahlawan.

Seiring waktu dan perubahan zaman muncul resepsi masyarakat terhadap Perang Bubat dalam bentuk sastra modern seperti novel.

Lahirnya novel Indonesia modern yang bersumber pada peristiwa Perang Bubat merupakan penerimaan atau respon masyarakat terhadap Perang Bubat dari generasi yang lebih kemudian atau dapat dikatakan pandangan dan tanggapan pembaca yang paling mutakhir. Resepsi sastra atas novel-novel tersebut dapat diketahui dalam bagian 3.1.

3. Resepsi Sastra Berupa Unsur Karya

Setelah data diklasifikasi terdapat resepsi sastra terhadap novel Indonesia modern yang menanggapi unsur pembentuk struktur, seperti tokoh, alur, dan latar.

Peresepsian sastra yang membandingkan unsur struktur novel, yaitu antara novel *Perang Bubat* Karya Yoseph Iskandar dan novel *Gajah Mada, Perang Bubat* karya Langit Kresna Hariadi. Asmalasari (2010: 107)) meresepsi dua novel tersebut dengan membandingkan tokoh dalam *Perang Bubat* karya Yoseph Iskandar dengan tokoh dalam novel *Gajah Mada, Perang Bubat* karya Langit Kresna Hariadi. Tokoh yang dibandingkan adalah Hayam Wuruk, Raja Sunda, Dyah Pitaloka, dan Gajah Mada.

Perbandingan tokoh dalam dua novel tersebut ditanggapi dari sudut pandang pengarang dengan memerhatikan latar belakang pengarangnya.

Adanya tanggapan bahwa latar belakang pengarang dan kultur etnik yang berbeda, yaitu Sunda dan Jawa akan menghasilkan sudut pandang yang berbeda. Asmalasari menyoroti persamaan dan perbedaan sudut pandang dua pengarang tersebut melalui aspek rencana pernikahan, pengkhianatan, dan ambisi.

Dalam rencana pernikahan, novel *Perang Bubat* dan *Gajah Mada, Perang Bubat* memiliki persamaan, yaitu sama-sama menceritakan keinginan Hayam Wuruk menikahi Dyah Pitaloka karena Raja Majapahit itu terpikat oleh kecantikannya. Tujuan lain rencana pernikahan itu untuk mempererat tali persaudaraan antara Majapahit dan Sunda.

Perbedaannya adalah ketika rombongan Dyah Pitaloka tiba di Bubat, dalam novel *Perang Bubat*, Hayam Wuruk tidak hadir dalam penjemputan rombongan karena dilarang oleh Gajah Mada, tetapi dalam novel *Gajah Mada, Perang Bubat*, Hayam Wuruk tidak hadir dalam rombongan penjemputan karena direkayasa oleh Lurah Arya Sentong.

Kemudian, dalam aspek pengkhianatan yang menceritakan terjadinya Perang Bubat adalah kedua novel memiliki persamaan, yaitu terjadinya Perang Bubat yang menyebabkan gugurnya rombongan Sunda karena pengkhianatan. Pengkhianatan itu terletak pada anggapan bahwa kedatangan rombongan Sunda ke Bubat dipandang sebagai tanda takluk dan mengakui kekuasaan Majapahit. Hal itu ditolak oleh Raja Sunda. Perbedaannya, dalam novel *Perang Bubat*, Hayam Wuruk mengetahui siasat Gajah Mada yang menjadikan Dyah Pitaloka sebagai putri persembahan. Hayam Wuruk berada di bawah kendali patihnya. Gajah Madalah yang mengatur pemerintahan. Gajah Mada memegang hak atas *sabda pandita ratu*, yang diperintahkannya harus terwujud .

Hayam Wuruk dalam novel *Gajah Mada, Perang Bubat* tidak mengetahui apa pun tentang rencana Dyah Pitaloka dijadikan upeti. Oleh karena itu, ia tetap menjalankan berbagai ritual prapernikahan.

Dalam aspek Ambisi, Gajah Mada berambisi ingin menyatukan Nusantara di bawah panji-panji Majapahit. Kedua novel tersebut sama-sama memiliki ambisi Gajah Mada. Saat itu, hampir seluruh wilayah Nusantara bersatu kecuali Sunda. Gajah Mada sangat ingin menaklukkan Sunda. Momen Bubat dijadikan jalan untuk mewujudkan cita-citanya.

Perbedaan kedua novel tersebut adalah dalam novel *Perang Bubat*, Gajah Mada adalah "dalang" terjadinya Perang Bubat. Pernikahan Hayam Wuruk dan Dyah Pitaloka dimanfaatkan untuk

menaklukkan Sunda, sedangkan dalam novel *Gajah Mada*, *Perang Bubat*, tokoh Gajah Mada digambarkan sebagai korban. Ia diperalat oleh sebagian pendukungnya yang tidak menginginkan adanya pernikahan itu.

Adanya persamaan dalam novel tersebut dapat diinterpretasikan bahwa kedua pengarang, yaitu Yosep Iskandar dan Langit Hariadi Kresna dalam proses kreatifnya mengacu pada sumber yang sama, yaitu peristiwa Perang Bubat, sedangkan terjadinya perbedaan penerimaan yang berkaitan dengan tokoh-tokoh dalam novel menunjukkan bahwa selain horizon harapan terhadap Perang Bubat yang tidak sama juga latar belakang kultur pengarang cukup memengaruhi pencitraan tokoh.

Hariadi sebagai orang Jawa mencitrakan Gajah Mada sebagai protagonis yang menjadi korban sehingga nama baiknya tetap terjaga, sedangkan Yoseph Iskandar sebagai orang Sunda memandang Gajah Mada sebagai penyebab terjadinya peristiwa Perang Bubat.

Peresepsi sastra lain yang menanggapi dan menyambut novel yang bertema Perang Bubat secara stuktural adalah hasil penelitian Hidayat. Hidayat (2015: 117) secara khusus menanggapi pandangan tokoh dalam tiga novel tentang Perang Bubat, yaitu dalam *Sang Mokteng Bubat* (1991) karya Yoseph Iskandar, *Dyah Pitaloka: Senja di langit Majapahit* (2005) karya Hermawan Aksan, dan *Perang Bubat: Tragedi di Balik Kisah Cinta Gajah Mada dan Dyah Pitaloka* (2009) karya Aan Merdeka Permana.

Hasil analisis terhadap pandangan tokoh dalam menghadapi berbagai masalah yang dihadapinya dipandang sebagai pandangan dunia orang Sunda. Pandangan dunia orang Sunda dalam tiga novel tersebut adalah (1) pandangan dunia tentang kepemimpinan dan harga diri, (2) pandangan dunia tentang perempuan, dan (3) pandangan dunia tentang arti cinta, kepasrahan, dan kebahagiaan.

Pandangan dunia tentang kepemimpinan dan harga diri terdapat pada novel *Sang Mokteng Bubat*. Tokoh yang dijadikan acuan untuk mengidentifikasi pandangan dunia adalah tokoh utama. Dalam novel itu, tokoh utama adalah sang Prabu. Ketika sang Prabu menghadapi masalah di Palagan Bubat, yaitu ia dihadapkan pada dua pilihan yang harus segera diputuskan: menerima atau menolak usulan tokoh Mahapatih Gajah Mada agar tunduk pada Kerajaan Majapahit. Jika menerima, sang Prabu menjadi hina karena itu mengimplikasikan tunduk kepada Raja Majapahit, jika menolak berarti harus perang melawan prajurit Majapahit. Putusan yang diambil sang Prabu adalah memertahankan harga diri sebagai raja dan orang Sunda.

Dipandang dari resepsi pembaca, Hidayat menerima *Sang Mokteng Bubat* sebagai pandangan dunia orang Sunda yang berkaitan dengan jati diri orang Sunda yang lebih suka memertahankan harga diri daripada tunduk atau berada di bawah kekuasaan orang lain.

Pandangan dunia nomor 2, yaitu pandangan dunia tentang perempuan yang teresepsikan melalui novel *Dyah Pitaloka*. Protagonis novel, Dyah Pitaloka adalah perempuan Sunda yang bertekad mengangkat derajat perempuan Sunda agar sejajar dengan pria. Citra perempuan Sunda yang dicita-citakannya tidak lagi seperti Dayang Sumbi atau Purbasari, tetapi seorang perempuan yang cakap, pintar, dan *ngelmu* ‘ilmu olah tubuh’.

Dyah Pitaloka berjuang memertahankan kehormatan negerinya sampai titik darah penghabisan.

Pendirian dan pandangan Dyah Pitaloka dipandang sebagai pandangan dunia orang Sunda yang berkaitan dengan perempuan. Perempuan Sunda harus menjaga kehormatan negerinya sebagai yang utama, sedangkan urusan pribadi harus menjadi nomor dua.

Pandangan dunia nomor 3 adalah tentang arti cinta, kepasrahan, dan kebahagiaan yang teresepsikan dalam

novel *Perang Bubat: Tragedi di Balik Kisah Cinta Gajah Mada dan Dyah Pitaloka*.

Protagonis novel, yaitu Dyah Pitaloka berpandangan bahwa sebagai perempuan apalagi perempuan putri raja, harus menerima apapun yang menimpa pada dirinya dan harus pasrah. Sementara itu, Gajah Mada Muda atau Ramada berkelana mencari kebahagiaan sampai ke Tanah Sunda. Ketika "menjalin cinta" dengan Dyah Pitaloka, Ramada menemukan kebahagiaan.

Namun, kebahagiaan itu tidak abadi. Sang Prabu, ayahanda Dyah Pitaloka, tidak berkenan menerima Gajah Mada sebagai menantu karena alasan kelas. Gajah Mada meneruskan perjalanan sampai ke Majapahit. Di sinilah, ia meniti karier sampai mencapai patih. Patih Gajah Mada menemukan kebahagiaan setelah berhasil menyatukan Nusantara dengan sumpahnya yang termasyur, Sumpah Palapa.

Hermawan Aksan meresepsi peristiwa Perang Bubat sangat berbeda dengan novel-novel lainnya. Ia menggambarkan hubungan asmara antara Dyah Pitaloka dan Gajah Mada sebelum Gajah Mada menjadi Patih Majapahit. Jadi, dalam novel ini sesungguhnya Gajah Mada sudah mengenal Dyah Pitaloka ketika Rombongan Raja Sunda mendatangi Kerajaan Majapahit. Gajah Mada tidak rela kekasihnya akan diperistri Raja Hayam Wuruk. Hal ini antara lain yang menjadi latar belakang terjadinya Perang Bubat.

Kemudian, Sulwesi (2006: 1-3) meresensi novel *Senja di Langit Majapahit* karya Hermawan Aksan. Secara khusus Sulwesi meresensi tokoh Gajah Mada dan Dyah Pitaloka. Ia menggambarkan Gajah Mada dengan penokohan yang memiliki dua sisi, yaitu sisi baik dan sisi buruk. Sisi baiknya, Gajah Mada adalah seorang patih yang setia. Kesetiaannya kepada kerajaan tidak perlu diragukan. Hidupnya pun dibaktikan demi kejayaan Majapahit. Sisi buruknya, Gajah Mada adalah tokoh yang ambisius, licik, dan keji.

Yang menjadi tokoh sentral adalah Dyah Pitaloka. Ia digambarkan sebagai putri Linggabuawana yang cantik, cerdas, dan baik hati. Setelah menerima lamaran Raja Hayam Wuruk, Dyah Pitaloka pergi bersama rombongan Kerajaan Sunda menyongsong masa depan ke Tanah Jawa.

Masa depan yang disambutnya di luar dugaannya, Ia tidak sekadar menyerahkan diri, tetapi mengantar nyawanya. Putri Sunda itu tewas dengan gagah berani di ujung tusuk konde. Ia memilih mati bersama ayahanda dan rakyatnya demi membela kehormatan negeri daripada takluk.

Penokohan novel ini dinilainya juga sebagai sesuatu yang berlebihan terutama saat menggambarkan Hayam Wuruk sebagai Raja Majapahit yang gagah, tetapi menangis meratapi kematian Dyah Pitaloka, calon permaisuri yang tewas di medan laga.

Sulwesi sebagai penerima dan pembaca novel *Senja di Langit Majapahit* karya Hermawan Aksan juga menyoroti aspek alur cerita yang diterimanya adanya pengembangan alur. Pengembangan alur dalam novel ini dipandang sebagai sesuatu yang menarik. Menurutnya, pengembangan alur tampak dari upaya pengarang yang leluasa menggabungkan antara fakta dan imajinasi. Fakta diperoleh dari peristiwa Perang Bubat, sedangkan fiksi sebagai imajinasi dan kreativitas pengarang.

Peresepsi sastra lain adalah Satria (2008:1) menyoroti tokoh Dyah Pitaloka yang tidak menyerah pada keingingan Gajah Mada supaya takluk pada Raja Hayam Wuruk, sebagai upeti. Namun, Satria menyayangkan perempuan ini bunuh diri. Menurut Satria, Dyah Pitaloka seharusnya tidak bunuh diri. Ia harus tetap tegar dan meneruskan perjuangan ayahnya yang membela negara sampai titik darah penghabisan.

Di sisi lain, Satria juga meresepsi asal-muasal terjadinya Perang Bubat. Penulis artikel ini membuat semacam sinopsis yang isinya mengungkapkan latar

belakang terjadinya perang. Analisis Satia diawali dengan ketertarikan Hayam Wuruk kepada putri Sunda Galuh yang bernama Dyah Pitaloka.

Namun, ketika antarkeluarga sudah saling menyetujui, Mahapatih Gajah Mada memiliki pemikiran lain. Ia memandang bahwa Sunda Galuh harus takluk kepada Kerajaan Majapahit dan Dyah Pitaloka dianggap putri seserahan. Putri itu bukan calon istri yang sederajat dengan Raja Hayam Wuruk.

Dalam kaitannya dengan penerimaan pembaca, penulis artikel ini mempertanyakan mengapa tokoh Dyah Pitaloka sampai bunuh diri? Untuk menjawab pertanyaan itu agak sulit karena tidak ada sumber sejarah yang menerangkan secara detail apa motivasi Dyah Pitaloka bunuh diri. Pemahaman umum yang berkembang adalah karena semua keluarga tewas di medan laga, Dyah Pitaloka putus asa lalu bunuh diri.

Satria juga menilai Langit Krisna Hariadi termasuk pengarang kreatif yang memanfaatkan peristiwa Perang Bubat sebagai novel yang di dalamnya mengandung kisah cinta romantik dengan akhir yang tragis. Ia menampilkan kisah hidup Dyah Pitaloka yang sebenarnya sudah terlanjur jatuh cinta kepada seorang rakyat jelata yang bernama Saniscara.

Saniscara adalah seorang pemuda yang pandai melukis. Ia selalu mencurahkan rasa cintanya pada Dyah Pitaloka melalui lukisan. Lukisan yang mengabadikan Dyah Pitaloka inillah yang akhirnya sampai ke tangan Hayam Wuruk.

Kisah cinta Dyah Pitaloka dengan Saniscara gagal di tengah jalan. Dyah Pitaloka dan Saniscara tidak mungkin sampai ke pernikahan karena faktor politik dan status sosial yang berbeda.

Hal ini memberikan ruang bagi pembaca untuk bereksplorasi tentang apakah sesungguhnya cinta harus dihalangi oleh norma-norma seperti politik dan status sosial?

Pembaca lain yang juga menanggapi peristiwa Perang Bubat adalah Raksa. Raksa (2012) secara khusus meresepsi buku *Kidung Sunda* dengan judul "Analisa Kidung Sunda". Ia membahas isi *Kidung Sunda* dengan detail. Bahasan Raksa lebih tepatnya berupa kritik.

Hal pertama yang dikritik oleh Raksa (2012: 1) adalah jumlah armada dan rombongan Raja Galuh ketika berkunjung ke Kerajaan Majapahit. Armada kapal kecil berjumlah 200 dan sejumlah kapal berukuran besar. Hitungan matematis sederhana menurut Raksa jumlah itu mengimplikasikan bahwa satu perahu rata-rata membawa 10 orang, berarti rombongan berjumlah 20.000 orang. Itu bukan jumlah sedikit. Boleh dikatakan 20.000 orang adalah jumlah yang berlebihan untuk sebuah acara pernikahan.

Jumlah orang sebanyak itu cukup untuk sebuah rencana penggempuran atau penyerangan suatu negara atau kerajaan lain pada saat itu.

Jika rencana penyerangan terhadap kerajaan lain itu benar, yang menjadi pertanyaan adalah mengapa istri dan putri Raja Galuh ikut dalam perjalanan itu?

Raksa menerimanya sebagai sesuatu yang biasa atau lumrah. Keikutsertaan istri dan putri raja dalam perjalanan pertempuran hal yang wajar seperti yang dilakukan oleh pasukan Mongol—yang melakukan perjalanan panjang ke negara lain sering membawa keluarga--. Mereka membawa keluarga sekaligus memanfaatkannya untuk persiapan upacara sebelum memulai perang. Keluarga juga dalam perjalanan panjang dapat menjadi motivator, menambah semangat tempur bagi raja dan pasukan.

Interpretasi bahwa Raja Galuh berangkat ke Bubat akan perang diperkuat oleh sebuah pernyataan dalam *Kidung Sunda:*

> "Orang Sunda akan mempersembahkan putri raja, tetapi tidak diperkenankan oleh bangsawan-bangsawannya. Mereka sanggup gugur di medan perang, tidak akan menyerah, akan mempertaruhkan darahnya."

Pernyataan tersebut memberikan informasi adanya pemberitahuan dari Raja Sunda Galuh kepada para bangsawannya tentang penyerahan putri raja sebagai persembahan bagi Raja Majapahit

Para bangsawan menolak pilihan itu. Artinya, teori rencana penyerahan sang putri yang akan dinikahkan dengan Raja Hayam Wuruk tidak pernah terjadi. Yang ada Raja Sunda Galuh dan pembesar istana sepakat menyatakan perang terhadap Majapahit.

Simpulannya, Perang Bubat ini sudah direncanakan sebelumnya. Daerah Bubat sengaja dipilih karena lokasi ini dipandang sebagai daerah strategis yang sudah ditetapkan untuk menggepur Kerajaan Majapahit

Perumpamaan yang lain menurut teori Raksa adalah perjalanan berlayar dari tanah Sunda ke tanah Jawa ujung timur dipastikan menggunakan perahu yang memuat jumlah personil lebih dari tiga puluh orang dalam satu perahu. Jika dijumlahkan dari rata-rata satu buah, total jumlah orang mencapai 60.000 orang. Jumlah yang fantastis untuk sebuah rencana penyerangan sekaligus membumihanguskan Kerajaan Majapahit yang sedang melakukan invansi ke luar wilayah kerajaan.

Raksa memberi dua kemungkinan tentang perahu yang digunakan rombongan Sunda Galuh. Perahu itu produksi rakyat Sunda Galuh dengan teknologi pada masa itu yang sangat dimungkinkan atau bisa jadi hasil membeli dari negara lain karena perahu yang digunakan adalah perahu besar yang mirip dengan perahu tentara Mongol waktu menyerang Kerajaan Kediri pada masa pemerintahan Jayakatwang.

Raksa menduga perahu dibeli dari Kerajaan Sriwijaya karena kerajaan itu terkenal mempunyai teknologi maritim yang unggul. Selain itu, sesuatu yang wajar jika kapal yang digunakan merupakan kapal megah yang sangat luar biasa karena Kerajaan Sunda Galuh hidup makmur dan besar wilayah kekuasaannya ingin menunjukkan superioritas perekonomian dan kemampuan dana yang besar.

Kemudian, Raksa (2012: 4) juga tidak menerima isi *Kidung Sunda* yang di dalamnya mendeskripsikan perjalanan Raja Sunda Galuh menuju Kerajaan Majapahit untuk menemui Raja Hayam Wuruk.

Menurut Raksa, tradisi Jawa atau Sunda, dan di mana pun dalam pernikahan, laki-laki pihak laki-laki yang harus datang ke tempat calon istri. Ini sebaliknya. Jika Raja Sunda Galuh dan pasukannya yang digambarkan dalam *Kidung Sunda* dikatakan merasa terhina sebagai alasan untuk berperang pada saat itu karena dminta takluk secara miliiter oleh Gajah Mada, secara logika itu tidak mungkin. Jika alasan perang seperti itu, sebenarnya sejak awal dia sudah menghinakan diri dengan datang mengantar Putri Citraresmi sebagai calon istri Raja Majapahit, Hayam Wuruk.

Jadi, hal ini merupakan paradoks yang tidak dapat diterima. Jika memang di daerah tertentu terdapat pihak perempuan mendatangi pihak laki-laki dalam kaitannya dengan pernikahan, itu merupakan kebenaran yang tidak dapat diterima.

Kemudian, Raksa (2012: 8) mengungkapan satu nilai yang paling menonjol dalam *Kidung Sunda*, yaitu nilai kepahlawanan. Nilai ini tampak dari pasukan Sunda Galuh. Kepahlawanan pasukan Sunda Galuh tidak mengenal kata menyerah. Mereka perang seperti model perang *puputan*, yaitu perang sampai habis-habisan. Mereka memiliki semangat perang sampai titik darah terakhir. Mereka gugur sebagai pahlawan perang.

Nilai kepahlawan ini sangat membanggakan dan mengharukan bagi siapa pun yang membacanya. Di sini pun digambarkan pihak lawan, yaitu pasukan Kerajaan Majapahit merasa terharu kepada pasukan Sunda Galuh. Untuk itu, pasukan Kerajaan Majapahit memberi penghormatan pada pasukan yang gugur.

Hal terakhir yang diresepsi oleh Raksa (2012: 12) adalah perihal kekalahan pasukan Sunda Galuh. Raksa menginterpretasi kekalahan tersebut disebabkan pasukan Sunda Galuh tidak terlatih dalam perang, sedangkan pasukan Kerajaan Majapahit yang sedang menginvasi negara lain sering perang. Bahkan dalam *Kidung Sunda* dinyatakan bahwa Gajah Mada mempunyai pasukan elit intelejen yang bernama Bayangkara. Pasukan yang telah terlatih dan terdidik mendekati sempurna.

Mahapatih Gajah Mada dan pasukannya bekerja keras mencari strategi perang dalam menghadapi pasukan musuh yang jumlahnya cukup banyak.

Peresepsian Raksa terhadap *Kidung Sunda* dengan peresepsian pencipta *Kidung Sunda* yang diterjemahkan oleh Hasan Wirasutisna terhadap terjadinya Perang Bubat menunjukkan perbedaan yang sangat mencolok. Pencipta *Kidung Sunda* yang meresepsi peristiwa Perang Bubat pada abad ke-16 memandang kepergian rombongan Raja Sunda memenuhi pinangan Raja Majapahit, sedangkan Raksa yang meresepsi peristiwa Perang Bubat pada abad ke 22 atau tepatnya tahun 2012 memandang tujuan keberangkatan rombongan Raja Sunda Galuh yang disertai istri dan putrinya serta membawa sejumlah prajurit ke Jawa sengaja akan berperang. Raksa sebagai peresepsi dari generasi modern yang horizon harapannya lebih luas dan hidup pada zaman modernisasi dapat menilai alat transportasi yang digunakan rombongan Raja Sunda sebagai produksi Sunda Galuh atau mungkin saja dibeli dari Kerajaan Sriwijaya yang pada saat itu sudah mempunyai teknologi maritim yang unggul.

Resepsi terhadap Perang Bubat yang menarik dan berbeda dari yang lain adalah yang ditulis oleh Ramadhan (2017: 16) menyoroti penamaan Bhayangkara untuk Korps Kepolisian RI yang berasal dari nama pasukan khusus yang dipimpin oleh Gajah Mada pada saat Perang Bubat. Ramadhan menerima adanya benang merah antara Bhayangkara saat ini dengan Bhayangkara pada masa Kerajaan Majapahit. Realitas polisi saat ini mengingatkan kembali pada sepak terjang Patih Gajah Mada beserta pasukan Bhayangkaranya yang berambisi untuk menaklukkan seluruh Nusantara. Bahkan, pada masa kejayaannya hampir seluruh kerajaan di Asia Kecil berada di bawah kekuasaan Kerajaan Majapahit. Penaklukkan tersebut harus terhenti ketika terjadi tragedi pembantaian rombongan pengantin dari Kerajaan Sunda di Tanah Bubat oleh ambisi Gajah Mada yang tidak rela akan adanya pernikahan antara putri kerajaan musuhnya dengan Raja Majapahit. Pada masa itu Kerajaan Sunda merupakan kerajaan yang sulit untuk dikalahkan.

Raden Wijaya sebagai Raja Majapahit merasa kecewa dan dikhianati hingga harus memberi sanksi pada panglima dan pasukannya. Kisah Gajah Mada dan pasukan Bhayangkara pada masa penaklukkan Majapahit seperti terulang kembali pada masa modern. Polisi kini lebih ditakuti oleh masyarakat karena cenderung melakukan tindakan di luar wewenangnya. Demikian penerimaan Ramadhan dalam penafsiran ulang terhadap peristiwa Perang Bubat.

4. Resepsi Sastra terhadap Unsur Luar Karya

Yang dimaksud resepsi sastra secara sosiologis adalah tanggapan pembaca terhadap unsur di luar struktur sastra seperti pengarang dan pembaca. Firdaus (2006: 3) melaporkan hasil diskusi dan peluncuran novel ke-4 tentang Perang Bubat karya Langit Kresna Hariadi (LHK) yang berjudul *Gajah Mada: Perang Bubat* yang diselenggarakan oleh Universitas Parahyangan dalam rangka "Pekan Sejarah". Dalam diskusi tersebut peresepsian lebih diarahkan kepada pengarang. Diungkapkan bahwa LKH di dalam novelnya menyampaikan keberpihakan bukan kepada dua kubu yang

berkonflik, melainkan kepada nalar dan dan logika yang diproses dari fakta-fakta sejarah, misalnya saat di lapang Bubat, pihak mana yang menyerang lebih dulu? Tentunya nalar dan logika akan berpihak pada pihak yang tersinggung yang menyerang terlebih dahulu.

LHK juga menggambarkan penokohan Gajah Mada sebagai orang yang bijkasana, strategis, dan taktis dalam bidang politik kemiliteran. Digambarkan pula bahwa sikap Gajah Mada itu selalu diselaraskan dengan sumpah saktinya yang termasyur.

Perepsesian sastra yang mempertimbangkan pengarang juga disampaikan oleh Imran (2009: 2) yang meresepsi novel tentang Perang Bubat yang berjudul *Perang Bubat* karya Aan Merdeka Permana. Resensi tersebut berjudul "Perang Bubat yang Lain" yang dipublikasikan pada tanggal 31 Mei 2009 di surat kabar *Pikiran Rakyat*. Judul artikel mengisyaratkan ada peristiwa yang berbeda atau lain dengan yang sudah ada. Peresensi mengatakan bahwa ketika imajinasi kolektif ihwal Perang Bubat itu hadir dari sudut pandang narasi yang lain, hasilnya pun tidak sama.

Dalam novel ini Aan menggambarkan bahwa di balik perang tersebut ternyata menyimpan kisah cinta antara Gajah Mada dan Dyah Pitaloka. Selain itu disebutkan bahwa Prabu Linggabuana dan Dyah Pitaloka sesungguhnya tidaklah gugur di Bubat. Diungkapkan pula latar belakang Gajah Mada yang berasal dari Banten serta keturunan Cina. Semasa muda Gajah Mada bernama Ramada. Ia pernah mengabdi di Kerajaan Sunda Kawali.

Peresensi menjelaskan pula tentang sebuah narasi yang mengatakan bagaimana perang serta peristiwa tragis itu terjadi. Perang Bubat terjadi bukan semata-mata ambisi politik Gajah Mada, melainkan adanya intrik politik di kalangan istana.

Itulah narasi lain tentang Perang Bubat yang diangkat Aan Merdeka Permana dalam novelnya *Perang Bubat* yang diterbitkan oleh penerbit Qanita.

Narasi lain yang dilakukan Aan tidak hanya peristiwa tentang Perang Bubat seperti yang termaktub dalam berbagai sumber sejarah seperti *Pararaton*, *Kidung Sunda* atau *Kidung Sundayana*.

Imran juga menerangkan bahwa ketidaklaziman ini bukannya tidak disadari oleh Aan Merdeka Permana. Berbeda dengan para pengarang lain yang menulis novel yang berkonteks sejarah lewat berbagai riset dan pembacaan berbagai referensi. Aan Merdeka Permana menulis novel *Perang Bubat* berdasar pada sumber lisan sejumlah orang dalam perjalanannya dari Bandung Selatan, Garut sampai ke Bubat di Kecamatan Trowulan, Mojokerto, Jawa Timur.

Bahkan, kisah ini bertolak belakang dengan babon sejarah. Hal ini tentu tidak perlu dirisaukan karena data yang ditemukan tidak memiliki bukti otentik seperti yang diisyaratkan ahli sejarah.

Aan Merdeka Permana secara tegas mengatakan bahwa novel *Perang Bubat* bukan novel sejarah. Meskipun begitu, novel ini dipandang kontroversial. Dapat saja novel ini mengidentifikasi diri sebagai karya fiksi, tetapi ia bertutur tentang peristiwa yang ada dalam berbagai sumber tertulis dan menjadi bagian utuh dalam imajinasi kolektif masyarakat.

Mahayana (2009: 1-2) meresepsi novel *Perang Bubat: Tragedi di Balik Kisah Gajah Mada dan Dyah Pitaloka* karya Aan Merdeka Permana. Dalam pengantar buku itu Mahayana menyampaikan bahwa novel tersebut mengangkat kembali peristiwa Perang Bubat dalam jalinan kisah yang memukau, filmis, dan asyik.

Kritikus sastra dari FIB-UI itu mengatakan bahwa Perang Bubat adalah peristiwa sejarah yang menjadi kontroversi di antara budaya Sunda dan Jawa. Kontroversi ini melahirkan berbagai prasangka di antara keduanya. Misalnya, mengapa rombongan Kerajaan Sunda yang datang ke Bubat, Majapahit untuk

mengantar Putri Dyah Pitaloka menjadi istri Prabu Hayam Wuruk diserang pasukan Majapahit yang bersenjata lengkap?

Peran Mahapatih Gajah Mada dalam tragedi itu juga menjadi bahan perdebatan. Ambisi Gajah Mada untuk menyempurnakan Sumpah Palapa dengan menaklukkan Sunda? Ataukah ia sebenarnya hanya dikambinghitamkan oleh orang-orang yang dengki atas ketenarannya? Benarkah sesungguhnya di antara Dyah Pitaloka dan Gajah Mada pernah terjalin hubungan asmara?

Berbagai sumber sejarah memberikan versi yang berbeda tentang kejadian tersebut. Penulis novel ini, seorang pemerhati Sejarah Sunda, menggali sumber-sumber sastra lisan yang tersebar di berbagai daerah, mulai dari Bandung Selatan, Garut, Lawang Sumber di tepian Kota Surabaya hingga ke Bubat di Trowulan, Kabupaten Mojokerto.

Hasilnya adalah kisah Perang Bubat yang sangat berbeda dari versi yang selama ini kita ketahui dari sejarah.

D. PENUTUP

Dapat disimpulkan bahwa Perang Bubat, peristiwa sejarah yang terjadi pada abad ke-14 itu mendapat tanggapan dan sambutan yang besar dari masyarakat Indonesia, khususnya Sunda dan Jawa.

Pada saat perang itu pecah pada abad ke-14, tidak ditemukan resepsi atau tanggapan dari masyarakat. Tanggapan tercatat setelah peristiwa itu berlalu dua abad, yaitu pada abad ke-16.

Tanggapan atau resepsi masyarakat dan pembaca sastra terhadap peristiwa Perang Bubat menjadi tiga kelompok, yaitu Resepsi Perang Bubat dan pengaruhnya Lahirnya Karya Baru, Resepsi Sastra terhadap Unsur Karya, dan Resepsi Sastra terhadap Unsur Luar Karya.

Peristiwa Perang Bubat dianggap memberi pengaruh terhadap perkembangan karya sastra yang memiliki unsur sejarah, misalnya *Sang Mokteng Bubat* (1991) karya Yoseph Iskandar.

Di samping itu, peristiwa Perang Bubat juga mendapat sambutan atau tanggapan yang luar biasa dari pengarang-pengarang modern yang tertuang dalam bentuk novel. Hadirnya novel-novel modern yang sumber penciptaannya dari peristiwa Perang Bubat membuka peluang bagi pembaca dalam menambah horizon harapan tentang peristiwa Perang Bubat.

Lahirnya karya-karya sastra daerah dan novel-novel modern yang bersumber pada peristiwa Perang Bubat tersebut di sisi lain menimbulkan perbincangan dan perdebatan yang ditandai dari munculnya resesnsi-resensi, kritik, artikel-artikel yang muncul di surat kabar dan majalah yang merespon novel-novel tersebut.

Hadirnya resepsi peristiwa Perang Bubat dalam wujud novel ini juga membuka peluang bagi para peneliti sastra untuk melakukan berbagai kajian terhadap novel-novel tersebut, termasuk ke dalamnya kritik sastra terhadap Perang Bubat.

Resepsi atau tanggapan terhadap sturktur karya cukup beragam, seperti terhadap tokoh, alur, latar, dan sudut pandang pengarangnya. Yang menjadi pusat perhatian adalah tokoh Gajah Mada, Dyah Pitaloka, Raja Sunda, dan Hayam Wuruk. Gajah Mada sebagai tokoh sentral diresepsi memiliki karakter yang berbeda. Perbedaan penggambaran tokoh Gajah Mada dan juga tokoh-tokoh lainnya sangat bergantung pada ruang, waktu, dan horizon harapan si peresepsi. Kemudian tanggapan terhadap sudut pengarang juga cukup mendapat perhatian. Pengarang sebagai pencipta karya dalam proses kreatifnya cukup dipengaruhi oleh latar belakang budayanya.

Sementara itu, tanggapan terhadap unsur di luar struktur karya lebih didominasi dengan tanggapan terhadap pengarang, budaya, dan situasi yang terjadi pada saat Patih Gajah Mada Berjaya di Kerajaan Majapahit dengan pasukan tentaranya yang dinamai Bhayangkara. Yang sekarang namanya digunakan sebagai Korps Kepolisisian RI.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal dan Laporan Penelitian

Abdullah, Imran T. 1991.
"Resepsi Sastra Teori dan Penerapannya." *Humaniora* No. 2(199 1): 71--76.

Asmalasari, Devyanti. 2010.
"Peristiwa Bubat dalam Novel *Perang Bubat* Karya Yoseph Iskandar dan Novel *Gajah Mada, Perang Bubat* Karya Langit Kresna Hariadi (Kajian Sastra Bandingan)." *Metasastra: Jurnal Penelitian Sastra* 3(Nomor 2, Desember 2010): 93--105.

Hidayat, Sarip. 2015.
"Pandangan Dunia Orang Sunda dalam Tiga Novel Indonesia tentang Perang Bubat." *Metasastra: Jurnal Penelitian Sastra*: 105–20. http://ejurnalbalaibahasa.id/index.php/metasastra.

Pradipta, Inggar. 2009.
"Resensi dan Resepsi Sastra." Universitas Indonesia.

Ramadhan, Mochamad Sigit dan Aminuddin T.H. Siregar. 201
"Bhayangkara (Tafsir Visual Peristiwa Sejarah Perang Bubat" J. Vis. *Art & Design*, Vol. 9. No. 1 , 2017, 14—27, ITB, Bandung

Sastriyani, Siti Hariti. 2001.
"Karya Sastra Perancis Abad ke-19 Madame Bovary Dan Resepsinya Di Indonesia." *Humaniora* XII, No. 3: 252--29.

Wati, Noor Rahmi. 2013.
"Analisis Resepsi Pembaca Cerpen Koroshiya Desunoyo Karya Hoshi Shin 'Ichi (Studi Kasus terhadap 15 Orang Jepang)." *Japanese Literature* 2(Nomor 3, Tahun 2013): 1--13.

3. Buku

Mahayana.Maman S. 2009.
"Perang Bubat : Tragedi di Balik Kisah Cinta Gajah Mada dan Dyah Pitaloka." In Qanita, 339.

4. Surat Kabar/Majalah

Anugrah, Yudi. 2015.
"Perang Bubat Dalam Memori Orang Sunda." : *Historia*, 22 Mei 2015, h. 1–4.

Firdaus, Yulian. 2006.
Diskusi Perang Bubat, Unpar. Bandung. *Nusantara*, 23 Desember 2006.

Imran, Ahda. 2009.
"Perang Bubat Yang Lain." : 1–5. Khazanah, *Pikiran Rakyat, Minggu,* 31 Mei 2009.

Sulwesi, Endah. 2006.
DYAH PITALOKA : Senja di Langit Majapahit. Bandung. *Klub Sastra Bandung*

5. Internet

Raksa, Aji. 2012.
http://ajiraksa.blogspot.com/2012/05/teori-perang-bubat-analisa-kitab-kid. (diakses tanggal 17 Mei 2017).

Sumarjo, Jakob. 2013.
"Sekitar Perang Bubat". dalam *http://borobudurwriter.com* (diakses pada tanggal 17 Mei 2017)

TRADISI MENDONGENG SEBAGAI UPAYA PEMBUDAYAAN NILAI-NILAI DALAM KELUARGA DI KELURAHAN CISARANTEN WETAN KECAMATAN CINAMBO KOTA BANDUNG

STORYTELLING TRADITION AS AN EFFORT IN CIVILIZING VALUES IN FAMILY IN EAST CISARANTEN URBAN VILLAGE, CINAMBO SUB-DISTRICT, BANDUNG CITY

Ria Intani T.
Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat
Jalan Cinambo No. 136 Ujungberung-Bandung
e-mail: ria_intani@yahoo.com

Naskah Diterima:12 Januari 2018 *Naskah Direvisi:15 Februari 2018* *Naskah Disetujui: 3 Maret 2018*

Abstrak

Dongeng adalah cerita rakyat yang secara lisan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya, pengarangnya anonim, ada dalam dunia khayal atau tidak benar-benar terjadi, dan tidak diketahui secara jelas mengenai tempat dan waktunya. Dongeng merupakan salah satu media yang sangat efektif dalam membentuk karakter anak sejak dini. Namun demikian nilai-nilai dalam dongeng tidak akan tersampaikan apabila dari dongeng-dongeng yang ada tidak pernah didongengkan. Padahal banyak sekali pula manfaat yang didapat dari aktivitas mendongeng. Permasalahannya adalah akankah tradisi mendongeng di rumah-rumah itu sekarang ini masih berlangsung. Sehubungan dengan permasalahan tersebut maka penelitian ini bertujuan untuk melihat bagaimana keberlangsungan dari kegiatan mendongeng di rumah-rumah. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan paparannya bersifat deskriptif. Hasil dari penelitian menunjukkan bahwa ada korelasi antara tradisi "orang tua" yang gemar mendongeng dengan tradisi mendongeng pada zaman sekarang.

Kata kunci: *tradisi mendongeng, pembudayaan, nilai-nilai, keluarga.*

Abstract

The tale is a folktale that is orally inherited from one generation to the next, its author is anonymous, exists in an imaginary or unreal world, and is not known clearly about the place and the time. Tale is one of the media that is very effective in shaping the character of children from an early age. However, the values in the fairy tales will not be conveyed if the tales that have never been told. Though, a lot of benefits also obtained from the activity of storytelling. The problem that still exist, will the tradition of storytelling in these homes be still going on? In connection with these problems, this study aims to see how the continuity of storytelling activities in homes. This study uses a qualitative approach with descriptive arrangemen. The results of the study indicates that there was a correlation between the tradition of "parents" who love storytelling with the tradition of storytelling today.

Keywords*: storytelling tradition, civilizing, values, family.*

A. PENDAHULUAN

Isu penting yang mulai diangkat belakangan ini adalah tentang implementasi program Penguatan Pendidikan Karakter (PPK) yang secara serentak akan dimulai pada semester genap tahun ajaran 2017-2018. Implementasi PPK akan dimulai di semua jenjang pendidikan, mulai dari Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) hingga Sekolah

Menengah Kejuruan (SMK). Dengan demikian, ke depannya, Kemendikbud akan mencoba menerapkan rapor karakter untuk melengkapi rapor akademis yang selama ini dipakai untuk menilai siswa (Seftiawan, 2017: 13).

Menurut Ditjen Mendikdasmen-Kementerian Pendidikan Nasional dijelaskan bahwa karakter adalah:

> "Cara berpikir dan berperilaku yang menjadi ciri khas tiap individu untuk hidup dan bekerjasama, baik dalam lingkup keluarga, masyarakat, bangsa, dan negara. Individu yang berkarakter baik adalah individu yang bisa membuat keputusan dan siap mempertanggungjawabkan akibat dari keputusan yang ia buat" (Rahmawati, 2015: 154).

Siti Dloyana Kusumah mengemukakan bahwa karakter bersifat memancar dari dalam keluar (*inside-out*), artinya kebiasaan baik akan dilakukan bukan atas permintaan atau tekanan dari orang lain melainkan atas kesadaran dan kemauan sendiri (2013: 59-60).

Pendidikan karakter pada awalnya diperoleh dari lingkungan keluarga yang prosesnya biasa disebut dengan proses enkulturasi. Menurut Koentjaraningrat (1996: 145-146) bahwa istilah yang sangat sesuai untuk "enkulturasi" adalah "pembudayaan". Proses enkulturasi adalah proses belajar dan menyesuaikan alam pikiran serta sikap terhadap adat, sistem norma, serta semua peraturan yang terdapat dalam kebudayaan seseorang. Proses ini telah dimulai sejak awal kehidupan, yaitu dalam lingkungan keluarga, kemudian dalam lingkungan yang makin lama makin luas.

Keluarga, merupakan institusi yang paling penting pengaruhnya terhadap proses sosialisasi. Sebabnya, keluarga merupakan kelompok primer yang intens bertatap muka di antara anggotanya; orang tua memiliki kondisi yang tinggi untuk mendidik anak-anaknya sehingga menimbulkan hubungan emosional; dan memiliki hubungan sosial yang tetap (Setiadi dan Kolip, 2011: 177).

Pendidikan di lingkungan keluarga dapat diberikan melalui contoh perilaku yang dilakukan kedua orang tuanya atau nasihat yang disampaikan secara langsung, ataupun nasihat yang disampaikan secara tidak langsung. Cara yang ketiga tersebut di antaranya dilakukan melalui tradisi mendongeng.

Dongeng dan kegiatan mendongeng merupakan budaya yang mentradisi. Heddy Shri Ahimsa Putra mengartikan tradisi sebagai berikut:

> "Sebagai tindakan, tradisi berarti tindakan memberikan dari satu orang ke orang lain secara lisan atau dengan praktik tanpa tulisan. Sedangkan sebagai sesuatu yang dikenai tindakan, tradisi berarti sesuatu yang diwariskan dari generasi ke generasi, suatu adat istiadat atau metode prosedur yang sudah lama mapan dan diterima umum, yang kekuatannya hampir seperti hukum" (Intani T., 2014: 316).

Elin Sjamsuri, seorang tokoh pendidikan, mengenal dongeng sejak kecil. Ia menceritakan perihal pengenalannya terhadap dongeng tersebut melalui tulisannya yang ia muatkan dalam surat kabar Pikiran Rakyat (Senin, 16 Oktober 2017: 24) sebagai berikut:

> *"Ti leuleutik oge geus wanoh kana dongeng teh. Ti jaman kuring sakola di Sekolah Rakyat (SR), tahun 1950-an nepi ka Sekolah Guru Bantu (SGB) mah masih remen ngadengekeun aki ngadongeng. Bakat ku mindeng ngadengekeun jeung ngaregepkeun dongeng-dongeng pangpangna ti aki jeung guru, lila ti lila bet jadi arapal kana dongeng-dongeng teh. Tina geus ngarasa apal jadi sok pirajeunan ngadongengkeun deui ka adi-adi katut ka babaturan, pangpangna nu umurna sahandapeun."*

Artinya:

"Sejak kecil, sudah mengenal dongeng. Sejak SR tahun 1950-an

> sampai SGB senang mendengarkan kakek mendongeng. Oleh karena rajin mendengarkan dongeng terutama dari kakek dan guru, lama-lama hafal. Setelah hafal jadi suka mendongeng untuk adik-adik, teman, pokoknya yang berusia di bawah."

Dongeng dan tradisi mendongeng adalah tinggalan masa lalu. Namun demikian keberlangsungannya mampu menempuh ruang yang luas dan waktu yang cukup panjang, hingga saat ini mampu berdampingan dengan pendidikan formal. Di sekolah taman kanak-kanak (TK), di sekolah pendidikan anak usia dini (PAUD), atau juga semacam Rumah Bermain, kegiatan mendongeng sampai sekarang masih berlangsung.

Selain institusi resmi tersebut, kegiatan mendongeng sudah disebarluaskan ke hampir seluruh wilayah Nusantara dan beberapa negara "luar" oleh Keluarga Pendongeng dari Ciganjur. Perihal Keluarga Pendongeng tersebut dituliskan oleh Ginting dan Heni dan dimuat di Tabloid Nyata pada 11 April 2014, halaman 31.

Tersebutlah keluarga pendongeng: Wiwin, Anabel, dan Sony. Keluarga ini menjadikan kegiatan mendongeng sebagai profesi. Pada tahun 2006 mereka membentuk sanggar di rumahnya, tepatnya di Ciganjur, Jakarta Selatan. Sanggar tersebut diberinya nama Kampung Dongeng. Tujuan dari pendirian sanggar adalah untuk melatih murid-murid sanggarnya agar mampu mendongeng dalam bahasa Indonesia dan bahkan bahasa Inggris. Bahasa asing turut serta diajarkan mengingat Ibu Wiwin pada awalnya berprofesi sebagai pengajar bahasa Inggris di sekolah dasar dan kelas kursus di rumahnya.

Keluarga Pendongeng dari Ciganjur tersebut menerima job baik dalam rangka perayaan ulang tahun anak, maupun acara-acara yang diadakan oleh instansi, dan bahkan luar negeri. Menurut mereka, meskipun mendongeng sudah menjadi pekerjaan, namun bukan materi yang semata-mata dicari dari kegiatan ini. Ibu Wiwin mengatakan "Kami merasa cukup dengan apa yang kami dapatkan. Kami bisa mendapat kebahagiaan batin yang sulit dinilai dengan uang ketika kami dapat menghibur anak-anak."

Cerita yang sering mereka bawakan adalah kisah-kisah yang menarik, lucu, dan menginspirasi anak-anak. Menurut Ibu Wiwin, apabila ia bercerita kisah inspiratif, anak-anak menjadi termotivasi.



Gambar 1. Keluarga Pendongeng dari Ciganjur
Sumber: Tabloid Nyata, 11 April 2014.

Keberlangsungan dongeng tersebut menurut Yoseph Yapi Taum disebabkan proses inovasi terhadap dongeng sangat tinggi, sehingga diciptakan secara baru dan diapresiasi oleh publik secara baru pula (Asis, 2015: 133).

Dongeng merupakan salah satu media yang sangat efektif dalam membentuk karakter anak sejak dini. Sebuah cerita mempunyai daya tarik tersendiri bagi seorang anak karena adanya jalan cerita yang mengundang rasa penasaran, tokoh-tokoh cerita, dan latar cerita yang menarik dan mengasah fantasi dan imajinasi. Peniruan karakter yang baik merupakan bentuk pembentukan karakter pada diri seorang anak (Asis, 2015: 155).

Hurlock mengatakan usia dini merupakan masa kritis bagi perkembangan

selanjutnya. Pun diungkapkan oleh Freud, bahwa masa dewasa seseorang sangat ditentukan dan dipengaruhi oleh pengalaman masa kecilnya. Artinya pengalaman-pengalaman pada usia tersebut akan membentuk kepribadiannya di masa mendatang. Salah satu media komunikasi yang efektif dalam membentuk moral anak adalah dengan "Dongeng" (Judhita, 2015: 178).

David McClealland (psikolog sosial) mengungkapkan kalau dongeng dan cerita anak memiliki fungsi lain selain daripada sekadar membawa pesan moral. Menurutnya, dongeng sebelum tidur memengaruhi nasib bangsa. Ia mengumpulkan 1.300 dongeng dan cerita anak dari berbagai negara era 1925 dan 1950. Ia mendapati bahwa dongeng dengan nilai *n-Ach* tinggi selalu diikuti pertumbuhan ekonomi yang tinggi dalam kurun waktu 25 tahun kemudian (Rahmawati, 2015: 155).

Menilik pada fungsi dongeng di atas, dongeng sebagai karya sastra tidak harus dipelajari melalui pendekatan sastranya saja, melainkan juga dipelajari melalui pendekatan pragmatik.

Berdasarkan pandangan Abrams, karya sastra yang diciptakan pengarang hanyalah berupa alat atau sarana untuk menyampaikan pendidikan (dalam arti luas) kepada pembaca, dengan demikian yang menjadi objek analisis sastra bukanlah karya sastra tersebut, melainkan adalah nilai yang tercermin dalam karya sastra tersebut (Asis, 2015: 134-135).

Koentjaraningrat berpendapat bahwa nilai merupakan wujud ideel dari kebudayaan dan sifatnya abstrak. Bahwa nilai terdapat dalam alam pikiran warga masyarakat di mana kebudayaan yang bersangkutan hidup. Nilai berfungsi untuk mengatur, mengendalikan, dan mengarahkan kelakuan manusia dalam masyarakat (1990: 5-6). Menurut Bungin (2009: 43), nilai lazimnya menunjuk pada mana yang dianggap baik dan mana yang dianggap buruk.

Selanjutnya, apa yang dimaksud dengan dongeng itu, yang menurut para ahli mampu membawa pengaruh besar dalam karakter seseorang?

Dalam bahasa Jerman, dongeng diartikan sebagai berikut:

> "Dongeng adalah cerita rakyat yang secara lisan turun-temurun disampaikan kepada kita, pengarangnya tidak dikenal, berada pada dunia khayalan, tidak jelas mengenai tempat dan waktunya, kemudian ditulis oleh penulis atau pengarang berbudaya untuk kalangan berbudaya pula" (Asis, 2015: 133).

Brunvand (Asis, 2015: 154-155) menjelaskan bahwa dongeng merupakan bagian dari cerita rakyat dan cerita rakyat itu sendiri merupakan bagian dari folklor lisan. Dongeng adalah cerita yang tidak benar-benar terjadi.

Adapun dongeng menurut Ahimsa Putra (Rahmawati, 2015: 155) merupakan:

> "Sebuah kisah atau cerita yang lahir dari imajinasi manusia, dari khayalan manusia, walaupun unsur khayalan tersebut berasal dari apa yang ada dalam kehidupan manusia sehari-hari. Dongeng dalam khayalan manusia memperoleh kebebasan yang mutlak."

James Danandjaja seorang tokoh folklor, mengatakan tentang dongeng adalah:

> "Cerita prosa rakyat yang tidak dianggap benar-benar terjadi. Dongeng diceritakan terutama untuk hiburan, walaupun banyak juga yang melukiskan kebenaran, berisikan pelajaran (moral), atau bahkan sindiran" (1991: 83).

> Selanjutnya dikatakan pula bahwa: "Dongeng biasanya mempunyai kalimat pembukaan dan penutup yang bersifat klise. Kalimat pembukaan yang dimaksud seperti "Pada suatu waktu hidup seorang…." dan kalimat penutup seperti "…dan mereka hidup bahagia untuk selama-lamanya" (1991: 84).

Adapun ciri-ciri dongeng menurut Bascom (Asis, 2015: 155) adalah ceritanya dianggap rekaan, tidak dianggap sebagai dogma atau sejarah, dan tidak mempermasalahkan kebenaran peristiwanya.

Saat ini di zaman yang sudah serba mengglobal, banyak materi dongeng tersedia baik itu lewat media maya maupun media cetak, ataupun media-media lainnya, atau masih ada dalam memori para orang tua yang diturunkan dari orang tuanya pada masa kecilnya. Namun demikian apabila dongeng-dongeng yang ada tersebut tidak didongengkan kepada anak-anak, sudah tentu nilai yang terkandung di dalamnya tidak akan tersampaikan.

Menurut Febiana Pratomo (Tesar, 2013: 8), psikolog pendidikan, banyak sekali manfaat yang didapat dari aktivitas mendongeng di antaranya:

- Meningkatkan kemampuan bicara anak, terutama bagi anak di bawah tiga tahun (batita) karena belum banyak kosa kata yang diketahui anak.
- Meningkatkan bahasa anak dengan mendengarkan kalimat demi kalimat yang dibacakan melalui dongeng.
- Mengasah pola pikir dan imajinasi anak dengan membayangkan tokoh, dan binatang yang didongengkan.
- Meningkatkan daya nalar dengan memahami inti cerita, memahami alur cerita dan menarik kesimpulan cerita yang didongengkan.
- Melatih daya ingat anak dengan meminta anak untuk menceritakan kembali dongeng yang telah dibacakan dengan kata-katanya sendiri.
- Mengasah keterampilan bahasa baik secara reseptif maupun ekspresif. Caranya dengan meminta anak untuk aktif mengemukakan pendapatnya atau bergantian bercerita.
- Dapat mengetahui perasaan dan emosi anak seperti sedih, marah, takut, kecewa, senang, dan sebagainya.
- Menstimulasi perkembangan kognitif, dengan memicu rasa ingin tahu dan kemampuan berpikir kritis, mengembangkan kemampuan bahasa, merangsang imajinasi, fantasi, dan kreativitas.
- Melatih kemampuan konsentrasi anak dan meningkatkan minat baca.
- Mengajarkan nilai-nilai moral, merangsang jiwa petualang anak serta mengasah kemampuan anak sehingga memiliki kemampuan *problem solving* atas masalah yang dihadapi melalui cerita yang didengarnya.

Terkait dengan masalah dongeng dan mendongeng, bisa diibaratkan seperti peribahasa "ada asap pasti ada api". Kalau pada masa kecilnya seseorang tidak pernah didongengkan, ia tidak atau akan kurang mengenal dongeng. Seorang aktivis literasi di Komunitas Atap Langit, Neneng Aminah, berpendapat bahwa biasanya anak-anak yang tidak atau kurang mengenal dongeng karena pada masa kanak-kanaknya tidak pernah didongengkan (Aminah, 2017: 24).

Pertanyaannya adalah, apakah tradisi mendongeng di rumah-rumah itu sekarang ini masih dilakukan, sementara keluarga merupakan institusi yang paling penting pengaruhnya untuk penyampaian nilai-nilai?

Sehubungan dengan pertanyaan tersebut, dalam konteks penelitian ini kebudayaan akan dilihat dari definisi genetis, yakni:

> "Definisi budaya yang melihat asal usul bagaimana budaya itu bisa eksis atau tetap bertahan. Definisi ini cenderung melihat budaya lahir dari interaksi antarmanusia dan tetap bisa bertahan karena ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya" (Sutrisno dan Putranto, ed., 2009: 9).

Tujuan penelitan ini tidak lain untuk mendapatkan gambaran berkenaan dengan keberlangsungan tradisi mendongeng di dalam keluarga.

Wilayah penelitian secara administratif berada di Kelurahan Cisaranten Wetan, Kecamatan Cinambo, Kota Bandung. Informan berjumlah tujuh orang, dalam hal ini ibu bekerja dan ibu

rumah tangga yang mempunyai anak usia enam (6) tahun ke bawah. Atau dengan kata lain, mempunyai anak yang belum memasuki bangku sekolah dasar (SD). Pilihan pada ibu-ibu dengan pertimbangan bahwa pada umumnya ibu-ibu memiliki waktu yang lebih untuk anak-anaknya.

Penelitian tentang tradisi mendongeng penting dilakukan sebabnya belum ditemukan penelitian yang menggali tentang keberlangsungan tradisi mendongeng di dalam keluarga. Sejumlah penelitian yang pernah dilakukan, semuanya meneliti seputar nilai-nilai yang terkandung di dalam dongeng. Dengan kata lain peneliti terdahulu menganalisis isi dari materi dongengnya. Adapun penelitian ini tidak menganalisis nilai yang terkandung dalam dongeng, melainkan pada tradisi mendongeng. Dengan demikian sudah tentu penelitian ini memiliki perbedaan dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

Beberapa hasil penelitian terkait dengan dongeng dipaparkan di bawah untuk melihat adanya perbedaan antara penelitian ini dengan penelitian-penelitian terdahulu.

Penelitian terdahulu, yang pertama berjudul "Eksistensi Tula-Tula bagi Masyarakat Wakatobi: Salah Satu Sumber Pendidikan Karakter", ditulis oleh Abdul Asis. Penelitian ini berbicara tentang pendidikan karakter yang bersumber dari salah satu dongeng Nusantara, yakni yang berasal dari Wakatobi, *tula-tula lakolo-kolopua ke la ndoke-ndoke*. Disimpulkan bahwa terdapat nilai-nilai edukatif yang terkandung dalam dongeng tersebut, seperti: kejujuran, kesabaran, dan tolong-menolong.

Penelitian kedua berjudul "Cerita Rakyat sebagai Media Pendidikan Karakter: Sebuah Upaya Pembacaan Reflektif", ditulis oleh Hezti Insriani. Penelitian ini berbicara tentang cerita rakyat yang dapat dijadikan sebagai media pendidikan karakter melalui pembacaan secara reflektif.

Di antara sejumlah penelitian tentang dongeng, penelitian yang ditulis oleh Hezti sedikit ada kemiripan dengan penelitian ini, namun besar dalam perbedaan. Perbedaannya, kalau Hezti berbicara lebih pada cara penyampaian nilai atau cara membawakan dongeng, adapun penelitian ini lebih pada keberlangsungan penyampaian nilai alias keberlangsungan tradisi mendongeng.

Penelitian Hesti objeknya pada cerita rakyat dengan teknik studi pustaka. Adapun penelitian ini objeknya adalah kalangan ibu yang masih memiliki anak dengan usia enam (6) tahun ke bawah atau yang belum memasuki jenjang sekolah dasar. Penggalian datanya dengan melalui teknik wawancara.

Penelitian yang lain yang terkait dengan dongeng terdapat beberapa judul lagi. Namun demikian isinya semuanya sama, berbicara tentang nilai-nilai yang terkandung dalam sebuah dongeng. Judul-judul penelitian dimaksud di antaranya adalah:

- Cerita Rakyat Makassar sebagai Media Pendidikan Karakter, ditulis oleh Rahmawati.
- Fungsi Legenda Asal Mula Rumah Baluq pada Masyarakat Dayak Bidayuh di Kalimantan Barat, ditulis oleh Bambang H. Suta Purwana.
- Dongeng dan Radio (Pendidikan Karakter dalam Dongeng Nusantara di Radio SPFM Makassar), ditulis oleh Christiany Juditha.
- Nilai-nilai Ajaran dalam Ki Ageng Paker, ditulis oleh Indah Susilantini.
- Nilai-nilai Moral dalam Dongeng Kacamata Sang Singa, ditulis oleh Th. Esti Wuryansari.
- Nilai Moral di Balik Dongeng Penanda Baka", ditulis oleh Sri Supriyatini.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian tentang tradisi mendongeng ini menggunakan pendekatan kualitatif. Menurut Moleong, penelitian kualitatif (*qualitative research*) adalah penelitian yang ditujukan untuk

mendeskripsikan dan menganalisis fenomena, peristiwa, aktivitas sosial, sikap kepercayaan, persepsi, pemikiran orang secara individual maupun kelompok (Rusnandar, 2015: 114).

Menurut Beni Ahmad Saebani, pendekatan kualitatif sering disebut pula dengan metode naturalistis dan fenomenologis. Metode penelitian ini identik dengan metode penelitian yang berbasis pada pendekatan rasionalistik, yang melihat segala sesuatu adalah sesuatu itu sendiri, tidak ada persepsi untuk mengaburkan makna gejala, kecuali gejala itu sendiri yang menjelaskan dirinya (2012: 69).

Adapun pendekatan kualitatif menurut Suyanto dan Sutinah, pun Tylor dan Bogdan, adalah penelitian yang menghasilkan data deskriptif tentang kata-kata lisan ataupun tertulis dan tingkah laku yang diamati dari orang yang diteliti (Garna, 2009: 46).

Penelitian ini diawali dengan studi pustaka untuk mengumpulkan referensi yang terkait dengan masalah dongeng dan kegiatan mendongeng. Selain itu juga referensi yang berkaitan dengan konsep tentang tradisi, pembudayaan, nilai, dan keluarga.

Selanjutnya, untuk mendapatkan data terkait dengan permasalahan penelitian, dilakukan wawancara. Wawancara dilakukan dengan berpedoman pada pedoman wawancara yang berfungsi sebagai kompas. Maksudnya agar penggalian data lebih terarah. Wawancara sifatnya terbuka agar informan leluasa dalam memberikan jawaban.

Tahun 2015, Rahmawati dalam tulisannya yang berjudul "Cerita Rakyat Makassar sebagai Media Pembentukan Karakter", menyampaikan pendapatnya bahwa saat itu, mengembalikan tradisi mendongeng bukanlah pekerjaan yang mudah mengingat banyaknya tantangan. Tantangan yang dimaksudkannya di antaranya:

- Tantangan yang berasal dari orang tua itu sendiri dengan alasan kesibukan, capek, dan tidak menganggap penting kegiatan mendongeng;
- Tantangan yang berasal dari daya tarik yang ditawarkan oleh media televisi (TV) atau terdapatnya permainan-permainan modern;
- Tantangan yang berasal dari sekolah yang tidak lagi menganggap penting kegiatan bercerita dibandingkan dengan materi pelajaran yang harus disampaikan (2015: 160).

Ternyata, pendapat seperti yang disampaikan oleh Rahmawati pun pernah terjadi pada tahun 2010. Saat itu Tjetjep Rosmana, melalui artikelnya yang berjudul "Mitos dan Nilai dalam Cerita Rakyat Masyarakat Lampung", mengawali tulisannya dengan menyampaikan pendapat yang sama dengan Rahmawati. Bahwa, saat itu, sudah sangat jarang orang tua yang meneruskan kebiasaan menuturkan dongeng ataupun cerita rakyat kepada anak-anaknya karena kesibukannya, padahal di dalam cerita rakyat syarat dengan nilai-nilai luhur. Selain itu, tampaknya anak-anak juga lebih menyukai mengisi waktu luangnya dengan menonton televisi (TV) (2010: 191).

Gambaran akan kondisi tersebut menggiring pada kesimpulan sementara kalau tradisi mendongeng sepertinya sudah mulai luntur karenanya. Namun demikian bagaimana dengan gambaran saat ini, apakah keberlangsungan kegiatan mendongeng di rumah-rumah itu sudah terhenti atau berkurang seperti pendapat di atas?

Dikisahkan oleh Tesar (dalam MOM & KIDS Femina Edisi 19. Th IV. 05-18 April 2013) bahwa Cecilia Hanafi, seorang wanita karir, dengan keterbatasan waktu yang ia miliki, ia menyempatkan diri untuk tetap menjalankan perannya sebagai seorang ibu bagi kedua putrinya. Ia berusaha menciptakan *quality time* bersama anak-anaknya. Konon ia selalu sempatkan untuk mendongeng untuk anak-anaknya dengan bantuan buku dan boneka.

Semenjak di bawah usia lima tahun (balita) sampai anak-anaknya berumur 5-6 tahun, anak-anaknya antusias mendengarkan dongeng dan bahkan tidak mau tidur apabila belum didongengkan. Anak-anaknya menyukai cerita Si Kancil, Bawang Merah dan Bawang Putih untuk cerita dalam negeri, sedangkan untuk cerita luar negeri ada Pinokio, Cinderela, atau Putri Salju. Menurut Cecil, dongeng mengajarkan anak untuk mengetahui makna kebenaran dan dapat mendisiplinkan anak. Kebiasaan mendongeng menumbuhkan kedekatan yang berkualitas bersama anak-anaknya.

Tesar juga mengisahkan seorang Arzetti Bilbina, seorang model, presenter, dan pelaku berbagai profesi lainnya. Ia selalu menyempatkan mendongeng manakala anak-anaknya masih usia balita. Manakala ia mendongeng, ia memilih karakter Budi dan Wati dengan dongeng yang dikarangnya sendiri. Melalui karakter itu, Arzetti menceritakan tentang kehidupan sehari-hari seperti masalah sopan santun dan persaudaraan. Konon ia merasakan bahwa melalui kegiatan mendongeng, selain ia lebih dekat dengan anak-anaknya, anak-anaknya pun lebih mengerti perihal sopan santun, dan sebagainya (dalam MOM & KIDS Femina Edisi 19. Th IV. 05-18 April 2013).

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Sekilas Gambaran Lokasi Penelitian

Gambaran di atas adalah cerita di tahun 2013, bagaimana dengan kondisi sekarang yang mengambil kasus di wilayah Kelurahan Cisaranten Wetan, Kecamatan Cinambo, Kota Bandung.

Sekilas tentang kelurahan ini tergambarkan dari uraian berikut (diambil dari Laporan Program Kerja Kelurahan Cisaranten Wetan Kecamatan Cinambo Tahun 2017). Kelurahan Cisaranten Wetan termasuk wilayah Kecamatan Cinambo, Kota Bandung. Kelurahan Cisaranten Wetan terletak pada posisi $107^0$42’ Bujur Timur dan $6^0$54’Lintang Selatan. Lokasinya berada tepat di sisi utara jalan negara Bandung Timur. Kelurahan Cisaranten Wetan berada di sekitar 750 meter dari permukaan laut. Suhu udara rata-rata 19^0 C - 24^0 C dengan curah hujan 2.400 milimeter/tahun. Kelurahan ini berluas 90,14 hektar.

Jumlah penduduk Kelurahan Cisaranten Wetan per Desember 2016 sebanyak 5.055 jiwa dengan 1.394 kepala keluarga (KK). Jumlah penduduk tersebut terbagi atas laki-laki sebanyak 2.558 jiwa dan perempuan sebanyak 2.497 jiwa. Mayoritas beragama Islam, 59 orang beragama Kristen dan 8 orang beragama Katolik.

Kelurahan Cisaranten Wetan sebagian wilayahnya merupakan pemukiman penduduk. Mayoritas mata pencahariannya ada di bidang jasa dan usaha kecil menengah.

Secara geografis, Kelurahan Cisaranten Wetan berbatasan dengan:

- Sebelah Utara berbatasan dengan Kelurahan Binaharapan, Kecamatan Arcamanik.
- Sebelah Selatan berbatasan dengan Kelurahan Babakan Penghulu, Kecamatan Cinambo.
- Sebelah Barat berbatasan dengan Kelurahan Cisaranten Kulon, Kecamatan Arcamanik.
- Sebelah Timur berbatasan dengan Kelurahan Pakemitan, Kecamatan Cinambo.

Banyak fasilitas yang terdapat di Kelurahan Cisaranten Wetan. Baik itu fasilitas berkenaan dengan pendidikan maupun perkantoran, yang di antaranya menjadi wilayah penelitian. Berikut hasil dari wawancara dengan informan. Nama-nama informan yang tercantum adalah nama samaran.

2. Tradisi Mendongeng



Gambar 2. Ibu Vina dengan Kedua Putrinya
Sumber: RI, 2017.

Vina, ia seorang ibu rumah tangga. Latar belakang pendidikan terakhir SMA, beragama Islam. Saat ini usianya menginjak 38 tahun.

Sejak kecil Ibu Vina sudah mengenal dongeng dari ibunya, selain kemudian juga dari televisi (TV) dan buku. Ibunya konon terbiasa mendongengkannya manakala ia masih berumur di bawah 5 tahun hingga ia duduk di bangku kelas 3 sekolah dasar (SD).

Ibu Vina pada zamannya biasa didongengkan oleh ibunya pada saat menjelang tidur malam, sambil tidur-tiduran di tempat tidur. Cerita yang biasa dibawakan oleh ibunya, yang masih ada dalam ingatannya adalah cerita tentang putri (Cinderela) dan cerita tentang binatang (gajah), yang biasa dikarang oleh ibunya sendiri.

Biasanya, ibunya mendongengkan lebih dari satu cerita, akan tetapi masing-masing cerita seringkali tidak tersampaikan secara utuh. Manakala dongeng yang disampaikan nyaris selesai, seringkali "harus" berganti dengan dongeng yang lain. Sebabnya, Vina kecil sering tidak sabar untuk segera mendengarkan dongeng yang lain. Hanya sesekali apabila ibunya mendongeng, bisa menyampaikan satu cerita sampai tuntas. Itu, kalau Vina kecil sabar mendengarkan sampai akhir. Meskipun demikian, menurutnya, isi dari dongeng tersebut tetap tersampaikan.

Ibu Vina nyaris lupa isi dari dongeng-dongeng yang pernah didengarnya. Dongeng yang masih ia ingat hanyalah Cinderela. Menurutnya, dongeng ini mengisahkan putri yang diasingkan oleh ibu tirinya. Isi dari dongeng tersebut adalah bahwa orang yang baik pada akhirnya akan mendapatkan kebahagiaan.

Menurut Ibu Vina, kebiasaan mendongeng yang dilakukan orang tua kepada anaknya bermanfaat untuk mendekatkan ibu dengan anak. Rupanya, kebiasaan mendongeng ibunya itu menurun padanya. Ibu Vina yang berputri tiga, masing-masing berusia 10, 6, dan 3 tahun ini pun suka mendongeng untuk putri-putrinya.

Saat ini, putrinya yang berumur 3 tahun yang masih antusias mendengarkan dongeng. Adapun yang berumur 6 tahun, meskipun masih sekolah di PAUD, tidak lagi didongengkan karena ia sudah tidur sendiri. Ibu Vina mendongeng terutama apabila putri bungsunya sedang susah tidur atau apabila lagi *ogo* 'sedang manja'. Putri bungsunya tersebut biasa tidur seusai isya, hingga kalau melewati waktu isya putrinya belum juga tidur, mendongenglah Ibu Vina tanpa harus diminta.

Sepanjang Ibu Vina suka mendongeng, materi dongeng selalu ia karang sendiri. Itu dilakukannya sejak putri sulungnya. Ceritanya ada tentang hantu, Cinderela, dan tentang binatang. Binatang yang menjadi objek cerita adalah binatang yang ada di sekitaran rumahnya, yang familiar dengan anak-anaknya. Seperti, kodok, cicak, dan burung.

Mendongeng selain sebagai pengantar tidur, juga digunakannya untuk menyisipkan nasihat. Misalnya dalam dongeng kodok dan cicak, diceritakan kalau kodok tidak suka makan cicak, maksudnya agar dengan sesama teman tidak boleh nakal, harus bersahabat. Adapun dongeng hantu sebenarnya dimaksudkan untuk menasihati anaknya yang setiap hari selalu ingin jajan permen. Ia ceritakan bahwa hantu itu suka makan permen. Kalau mau jajan, jajan minuman saja karena hantu takut sama minuman. Ibu Vina tidak pernah mendongeng dengan

membacakan dari buku karena putrinya terbiasa tidur tanpa penerang lampu.



Gambar 3. Ibu Mita
Sumber: RI, 2017.

Mita, selain sebagai ibu rumah tangga, ia juga seorang pekerja. Ia seorang muslim yang berpendidikan terakhir D3. Semasa kecil, Ibu Mita mengenal dongeng dari kakeknya. Ke depannya, dongeng juga dikenal lewat buku dan media lainnya yang kekinian.

Semasa kecil, bersama ayah dan ibunya, ia tinggal di rumah kakek neneknya. Kedekatannya dengan sang kakek oleh karena ayah ibunya bekerja, hingga waktu untuk bersama tidak banyak. Dari sang kakek itulah Mita kecil setiap hari mendengarkan dongeng. Ia didongengkan dari sejak usia di bawah lima tahun (balita) hingga sudah duduk di kelas 4 SD. Ia biasa didongengkan manakala mau tidur, sambil tidur-tiduran di tempat tidur.

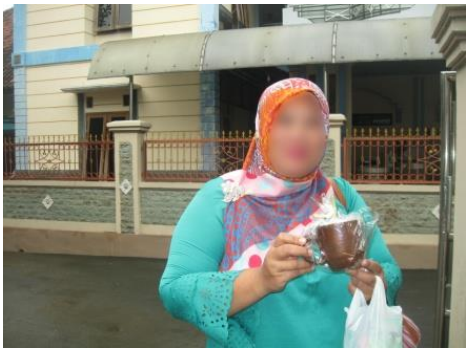
Dongeng yang biasa dibawakan kakeknya adalah yang bernuansa agama, yakni tentang kisah para nabi. Satu dongeng yang sedikit ia ingat adalah dongeng tentang Nabi Yusuf yang dibunuh karena alasan ketampanannya. Menurut Mita, kisah itu mengajarkan tentang keikhlasan menerima apa yang telah diberikan oleh Allah. Ibu Mita berpendapat bahwa dengan dongeng-dongeng yang ia dengar dari kakeknya, ia menjadi mengetahui lebih dulu kisah para nabi itu, sebelum diajarkan di sekolah.

Sekarang, manakala Mita kecil telah menjadi ibu, ia suka mendongeng untuk putra semata wayangnya yang berusia 3 tahun. Ia mendongeng bukan saja menjelang putranya tidur malam, tapi juga sore hari manakala ia sudah beristirahat sejenak sepulang dari kantor. Dongeng yang ia bawakan lebih banyak karangan sendiri karena memang anaknya menyukai hal-hal yang sifatnya khayalan. Meskipun demikian, di dalam ceritanya disisipkan nasihat. Misalnya, tentang bagaimana anak harus menurut nasihat orang tua yang digambarkan lewat tokoh Budi. Selain itu juga bagaimana seseorang tidak boleh mengambil sesuatu yang bukan haknya yang digambarkan lewat dongeng kancil dan kura-kura. Setiap nasihat harus ada alasannya karena menurutnya anak sekarang lebih pintar dari generasinya.

Selain dongeng karangan sendiri, ia juga mendongengkan dengan cara membacakan buku-buku cerita. Sebut saja di antaranya yang berjudul: “Sayang kepada Ibu”, “Sayang kepada Ayah”, “Sayang kepada Saudara”, dan “Sayang kepada Paman”. Di akhir Ibu Mita mendongeng tentang sayang kepada ibu, ia akan bertanya pada putra semata wayangnya. Ia akan bertanya apakah putranya sayang kepadanya atau tidak. Juga sayang kepada yang lainnya.

Menurut Ibu Mita, dengan sering mendongengkan, putranya lebih penurut, lebih mau mendengarkan kata-kata ibunya. Seringkali tokoh Si Budi dalam dongeng, dibawa dalam keseharian putranya. Misalnya kalau putranya ingin menaiki sesuatu yang posisinya tinggi padahal Ibu Mita khawatir putranya jatuh. Ibu Mita cukup mengatakan “nanti kaya Budi lho kalau nggak nurut Bunda.” Selanjutnya sang anak memang tidak membatalkan keinginannya untuk memanjat, akan tetapi ia menawar untuk memanjat pada posisi yang rendah saja supaya tidak jatuh. Menurut Ibu Mita, nasihat yang diberikan

lewat kegiatan mendongeng lebih melekat kepada anak.



Gambar 4. Ibu Alya
Sumber: RI, 2017.

Alya, seorang pengajar di PAUD, berusia 39 tahun, berlatar pendidikan SMA. Alya kecil mengenal dongeng hanya dari sekolah. Semasa kecil ia tidak pernah didongengkan oleh orang tuanya. Dengan berjalannya waktu, ia mengenal dongeng dari buku danTV.

Ibu Alya berputra dua, yang sulung laki-laki dan yang bungsu perempuan yang kini berumur 5 tahun dan menjadi murid di tempatnya mengajar. Meskipun di sekolah putrinya sudah sering mendengarkan dongeng, namun demikian sesekali Ibu Alya mendongeng apabila putrinya merengek memintanya untuk mendongeng ulang apa yang sudah disampaikan di sekolah. Permintaan itu biasanya dilakukan putrinya apabila sang putri membawa pulang buku cerita yang ada di sekolah.

Ibu Alya biasanya mendongeng kalau putrinya akan tidur siang dan ia sendiri sedang sengggang. Mengingat kalau malam, ia disibukkan dengan pekerjaan rumah dan biasanya manakala belum beres, putrinya sudah lebih dulu tidur.

Ibu Alya biasa mendongeng di tempat tidur, dengan cerita yang dibawakan seputar cerita nabi dan binatang. Di antara keduanya, putrinya lebih menyukai cerita yang bertokoh binatang.



Gambar 5. Ibu Bunga
Sumber: RI, 2017.

Bunga, seorang ibu rumah tangga, 39 tahun, berpendidikan sekolah menengah kejuruan (SMK). Semasa kecil,ia tidak pernah mengenal tradisi mendongeng di rumahnya. Ia mengenal dongeng berawal dari sekolah. Berikut-berikutnya dari buku dan TV.

Ia berputra dua, yang sulung laki-laki duduk di bangku sekolah lanjutan pertama (SMP) dan yang bungsu, perempuan berusia 6 tahun, duduk di sekolah PAUD. Berbeda dengan putrinya, anak sulungnya tidak pernah ia dongengkan. Konon, manakala anak sulungnya masih kecil, ia bekerja di luar rumah sehingga putranya lebih lama kebersamaannya dengan sang nenek. Namun demikian, kepada anak perempuannya pun, ia mendongeng manakala anaknya meminta untuk didongengkan.

Materi dongeng yang ia bawakan bukan pilihan ia sendiri, melainkan atas permintaan anaknya. Seringkali anaknya ingin didongengkan tentang buaya dan kancil atau Bawang Merah dan Bawang Putih. Menurutnya, dari mendengarkan dongeng, anak menjadi mengetahui mana perilaku yang baik dan mana yang tidak. Oleh karena di dalam dongeng ada penggambaran tentang perilaku yang baik maupun yang tidak baik. Perilaku yang tidak baik, selalu berujung dengan akibat yang kurang baik pula.



Gambar 6. Ibu Yeni
Sumber: RI, 2017.

Yeni, semasa kecilnya, sudah mengenal dongeng. Pada zamannya, Yeni kecil bersama adiknya biasa didongengkan oleh sang ayah saat menjelang tidur malam. Meskipun demikian tempat ia mendengarkan dongeng bukanlah di tempat tidur, melainkan di kursi. Manakala ia bersama adiknya sudah mengantuk, baru masuk kamar dan tidur bersama ibunya. Yeni kecil biasa didongengkan sejak sebelum berumur 5 tahun sampai dengan kelas 4 SD.

Dengan didongengkan itu kemudian ia dan adiknya menjadi sangat dekat dengan sang ayah. Sampai-sampai, kakak-kakaknya mengatakan Yeni kecil dan adiknya adalah anak emas atau anak kesayangan sang ayah.

Sang ayah biasa mendongeng tanpa bacaan atau dengan membaca, melainkan mendongeng secara lisan dengan materi dongengnya sesuai yang diketahui oleh sang ayah. Yeni kecil hanya mengingat dua dongeng di antara sejumlah dongeng yang didengarnya. Dongeng tersebut adalah Joko Kendil dan Klenting Kuning. Ayahnya selalu mendongeng sampai tamat karena Yeni kecil dan adiknya tidak pernah memotong dongeng yang sedang didongengkan kemudian beralih minta dongeng yang lain. Setiap dongeng, ia dengarkan sampai tuntas.

Pelajaran yang disampaikan lewat dongeng Joko Kendil adalah kalau orang teraniaya akan mendapat kehidupan yang lebih baik di kemudian hari. Yeni kecil tahu dari dongeng, kalau orang dijahati ke depannya akan mendapatkan kehidupan yang lebih baik.

Ibu Yeni, berusia 55 tahun. Ia mempunyai putri semata wayang yang berumur 6 tahun. Saat ini putrinya duduk di bangku TK. Sehari-hari, Ibu Yeni bekerja dan baru pulang sampai rumah di atas pukul 17.00 WIB. Namun demikian di sisa tenaganya, di antara rasa lelahnya, tanpa diminta, ia masih mendongeng untuk putri semata wayangnya. Ia absen atau tidak mendongeng hanya apabila sang putri secara tiba-tiba sudah mengantuk dan tidur lebih awal (sebelum pukul 19.00 WIB) dari jam tidur biasanya. Ini biasanya terjadi kalau putrinya kelelahan bermain pada siang harinya.

Ibu Yeni biasa mendongeng di tempat tidur, pada jam-jam menjelang anak tidur, seusai isya. Ibu Yeni berpikir bahwa putrinya masih terlalu kecil sehingga ia memilih mendongeng dengan materi ringan, yakni tentang binatang. Seperti "Kancil Mencuri Timun". Kadangkala materi dongeng atas usulan putrinya. Misalnya putrinya habis menonton film "Nemo" (ikan) maka ia akan minta didongengkan tentang ikan.

Ibu Yeni selalu siap dengan cerita yang dikarangnya sendiri, apakah cerita itu atas inisiatifnya atau yang diminta putrinya. Saat bercerita tentang ikan yang disampaikan secara garis besar mirip dengan cerita dalam film. Hanya kadangkala ditambah-tambahi. Kadangkala pula manakala putrinya habis diajak ke kebun binatang maka ia minta di dongengkan tentang gajah atau kuda. Intinya, apa yang sudah dilihat dan memberikan kesan yang lebih, biasanya itu yang minta untuk didongengkan. Namun demikian, di antara beragam jenis binatang, putrinya paling menyukai cerita tentang ikan. Selain putrinya sangat menyukai film "Nemo", Ibu Yeni juga memelihara ikan di kolam rumahnya.

Konon menurut Ibu Yeni, sesekali, ayah sang putri juga mendongengkan.

Biasanya baik Ibu Yeni maupun sang suami mendongeng pada hari-hari kerja/hari sekolah. Adapun di malam libur atau pada hari libur lebih dimanfaatkan untuk kebersamaan, saling canda, menonton TV, rekreasi, dan sebagainya.

Respon sang putri manakala didongengkan, sangat senang. Ia tidak akan terganggu dengan acara TV ataupun mainan-mainan yang dimilikinya. Bahkan seringkali dongeng yang sudah disampaikan minta diulang di lain waktu.

Ibu Yeni berpendapat bahwa dengan mendongeng sesungguhnya bertujuan untuk mendorong putrinya mampu berdialog. Kalau untuk nasihat yang tersisip di dalam cerita, kadangkala anak belum paham. Kalau ia akan menasihati atau menegur putrinya, ia memilih langsung menyampaikannya tanpa melalui media.



Gambar 7. Ibu Susi
Sumber: RI, 2017.

Susi, Ibu Susi selain sebagai ibu rumah tangga, ia juga berkarir di kantor. Meskipun sehari-hari disibukkan dengan urusan rumah tangga dan pekerjaannya di kantor, namun demikian ia masih menyisihkan waktunya untuk kembali menempuh pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi.

Semasa kecil, kedua orang tuanya bekerja. Waktu yang tersisa hanya untuk mengurus urusan rumah tangga dan beristirahat. Tidak heran Susi kecil tidak pernah berkesempatan untuk mendengarkan dongeng seperti anak-anak lain yang didongengkan menjelang tidur oleh orang tuanya.

Meskipun kondisinya demikian, ditambah lagi akses untuk mendapatkan buku-buku dongeng juga masih susah, tidak berarti Susi kecil tidak pernah mengenal dongeng. Ia masih dapat mendengarkan dongeng dari siaran sebuah radio swasta. Ini seperti yang pernah dilakukan oleh kakaknya sebelumnya.

Tersebutlah sebuah radio swasta, radio ini memiliki program yang bernama "Dongeng Sebelum Bobo". Program ini diputar setiap hari oleh Susi kecil seusai magrib atau isya, Ibu Susi lupa lagi. Saat itu Susi kecil berumur sekitar tujuh tahun. Tak bosan-bosannya ia memutar program itu setiap malamnya, meskipun ada ceritanya yang diulang-ulang. Selain Susi kecil memang suka mendengarkan dongeng, pada zamannya radio masih dipandang sebagai sarana hiburan yang memadai.

Pada saat itu, dongeng yang biasa disampaikan ada dongeng dari mancanegara, ada dongeng lokal. Dongeng dari mancanegara ada beberapa yang diingatnya, di antaranya dongeng "Cinderela" dan "Putri Salju". Adapun untuk dongeng lokal adalah "Bawang Merah Bawang Putih" dan banyak lagi legenda lainnya, sedangkan untuk dongeng fabel di antaranya "Kancil dan Rusa".

Di antara semua dongeng yang pernah didengarnya, dongeng yang paling diingat oleh Susi kecil adalah "Cinderela". Ia memang menyukai dongeng yang bertemakan putri-putri. Kemungkinan karena ia seorang perempuan. Dongeng ini menggambarkan kehidupan putri kerajaan yang harus menderita lebih dulu sebelum mendapatkan kebahagiaan. Menurutnya, semua dongeng itu, selalu berakhir dengan *happy ending* 'kebahagiaan'.

Saat ini Susi kecil sudah menjadi seorang istri dan menjadi ibu dari 3 orang anak. Si sulung laki-laki, berusia 14 tahun. Nomor 2 dan bungsu masing-masing

berumur 4 dan 2 tahun, keduanya perempuan.

Diakui Ibu Susi, semasa ia masih berputra satu yang mana waktunya masih dapat dikatakan luang, ia selalu mendongeng untuk putranya. Materi dongeng yang ia bawakan bukan karangannya sendiri, melainkan membacakan dari buku-buku dongeng yang bernuansakan agama Islam.

Ibu Susi menyadari betul apa manfaat dari mendongeng. Ia mendongeng dengan tujuan untuk menstimulasi kemampuan anak agar anak terampil berbicara dan membuka wawasan anak lewat bacaan karena buku adalah jendela dunia.

Kini, meski tidak sesering si sulung, Ibu Susi terbiasa mendongeng untuk putri keduanya. Sama halnya dengan putra sulungnya, kepada putri keduanya, ia membacakan dongeng yang mengandung nilai-nilai keislaman. Sebagai seorang perempuan, sudah tentu putrinya menyukai dongeng yang bertemakan putri-putri. Oleh karena itu Ibu Susi memilihkan dongeng tentang putri *(princes*) namun tetap dalam koridor agama. Ia pilihkan dongeng yang nama putri-putrinya diambil dari Asmaul Husna.

Berbeda dengan putra sulungnya, kepada putri keduanya, Ibu Susi biasa mendongeng kapan saja di saat sedang senggang. Biasanya pada jam makan malam. Sambil menyuapi, sambil mendongeng. Kalau toh waktunya kurang senggang namun melihat putrinya sudah terlalu asyik bermain *gadget*, ia akan alihkan perhatian putrinya dengan mendongeng.

Mendengarkan dongeng tidak membuat jenuh putrinya, malahan ia sering meminta dan meminta lagi. Seperti halnya pada putra sulungnya, kepada putrinya ia membiasakan mendongeng karena ada tujuannya. Selain untuk menstimulasi anak agar mampu berbicara, juga agar manakala putrinya sudah besar, ia akan terbiasa dengan buku dan terbiasa membaca.



Gambar 8. Ibu Iin
Sumber: RI, 2017.

Tersebutlah seorang ibu rumah tangga, Ibu Iin. Usianya 45 tahun dan ia berputra 4 orang. Putra sulungnya sudah berkeluarga dan yang bungsu baru berumur 5 tahun dan kini sekolah di PAUD.

Awal Iin kecil mengenal dongeng bukan dari orang tuanya atau anggota keluarga yang lain. Ia mengenal dongeng dari gurunya manakala ia sudah mulai masuk sekolah. Tidak seperti anak kebanyakan, Iin kecil mengawali sekolah di bangku SD. Ia tidak "mengenal" TK.

Meskipun demikian, sang kakek sering sambil lalu bercerita tentang masa perjuangan yang mana sang kakek turut berperan. Biasanya beliau bercerita kalau anggota keluarga sedang berkumpul.

Sejak si sulung lahir, disusul putra yang kedua dan ketiga, Ibu Iin tidak terbiasa mendongeng. Namun tidak seperti pada ketiga putra sebelumnya, kepada si bungsu, ia sesekali mau mendongeng. Mungkin frekuensinya hanya seminggu sekali atau bahkan lebih dari seminggu baru mendongeng. Ibu Iin mendongeng manakala anaknya sedang rewel saja. Itupun biasanya putranya yang meminta lebih dulu. Waktunya, bagaimana maunya si anak saja.

Oleh karena Ibu Iin tidak biasa mendongeng maka apabila harus mendongeng, ia membacakan dari buku. Biasanya tentang kisah Nabi. Menurutnya, ada manfaatnya ia sesekali mendongeng. Konon, karena pengaruh dari cerita yang

didongengkan, putranya menjadi takut berbohong. Dari cerita didengarnya bahwa kalau bohong itu dosa.

D. PENUTUP

Tradisi mendongeng pada zamannya banyak dilakukan para orang tua. Tradisi mendongeng selain berfungsi untuk menghibur, mendekatkan hubungan emosional antara orang tua (ibu) dan anak, meningkatkan kemampuan anak dalam berbahasa dan sebagainya, juga secara tersirat berfungsi sebagai media penyampaian nilai-nilai. Sebabnya, di dalam sebuah dongeng yang disampaikan seringkali secara samar-samar atau bahkan nyata membawa pesan moral, memotivasi, membentuk karakter, dan lebih luas lagi konon dapat memengaruhi nasib bangsa dilihat dari segi pertumbuhan ekonominya.

Dulu berbeda dengan sekarang. Sekarang manakala manusia harus menyesuaikan dengan tuntutan zaman, "habislah" sudah waktu yang dimiliki orang tua (ibu) untuk keluarga. Kesibukan yang dihadapi oleh mereka yang bekerja maupun mereka yang mengurus rumah tangga, seperti tidak ada habisnya. Kebutuhan hidup yang meningkat rupanya yang berakibat pada sedikitnya waktu ibu yang tersisa.

Atas kondisi tersebut, seringkali ibu, "tidak memiliki" waktu untuk kebersamaan dengan anak-anaknya. Oleh karena itu tidak heran kalau kemudian orang menjadi skeptis bahwa tradisi mendongeng itu akan bisa kembali lagi.

Namun demikian apa yang menjadi kekhawatiran tersebut, ternyata tidak sepenuhnya benar. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dari semua informan yang diwawancara, mereka "terbiasa" dengan kegiatan mendongeng untuk putra putrinya. "Terbiasa" di sini diartikan dengan dilakukan setiap hari, sering, ataupun hanya sesekali. Dengan kata lain tidak absen atau nol sama sekali.

Tidak semua orang tua (ibu) memiliki alasan yang sama mengapa mereka mendongeng. Masing-masing memiliki alasan sendiri-sendiri. Telihat kemudian bahwa ada korelasi antara pengalaman masa kecil dengan kegiatannya mendongeng sekarang.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pendongeng di dalam keluarga terbagi atas dua kelompok. Kelompok pertama adalah mereka yang pada masa kecilnya terbiasa didongengkan ataupun mendengar dongeng dari media apa pun. Adapun kelompok kedua adalah mereka yang pada masa kecilnya tidak pernah didongengkan. Keduanya ada perbedaan.

Kelompok pertama akan secara sadar menurunkan tradisi mendongeng itu pada putra putrinya; Intensitas mendongengnya tinggi; Mereka memiliki tujuan yang jelas untuk apa mereka mendongeng; Mereka cenderung mampu menciptakan atau mengarang materi dongeng sendiri.

Kelompok kedua, mereka cenderung mendongeng hanya apabila ada permintaan dari putra putrinya. Dengan kata lain mendongeng tidak berangkat dari kesadaran sendiri; Intensitas mendongengnya kurang; Mereka mendongeng "tanpa" ada tujuan yang jelas walaupun kemudian ternyata memberikan dampak yang positif bagi si anak; Mereka cenderung tidak pernah menciptakan atau mengarang materi dongeng sendiri.

Apapun kondisinya, tidak ada yang salah dan tidak ada yang benar. Sesedikit apapun frekuensi mendongeng, sangat jauh lebih bagus daripada tidak sama sekali. Oleh karena bagaimanapun, mendongeng memiliki manfaat yang besar baik bagi yang mendongeng dan terutama bagi yang didongengkan.

Tradisi mendongeng merupakan salah satu model untuk media pendidikan karakter. Melalui kegiatan mendongeng, nilai-nilai kehidupan akan sampai kepada anak-anak. Bagaimanapun kondisinya, ada baiknya tradisi mendongeng tetap menjadi agenda dalam sebuah keluarga.Tradisi mendongeng hanya akan bertahan apabila ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Oleh karena budaya

lahir dari interaksi antarmanusia (Sutrisno dan Putranto, ed., 2009: 9).

UCAPAN TERIMA KASIH

Diucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada ibu-ibu yang telah menyediakan waktunya untuk diwawancara. Terima kasih untuk kerjasamanya.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal

Asis, Abdul. "Eksistensi Tula-Tula bagi Masyarakat Wakatobi: Salah Satu Sumber Pendidikan Karakter" dalam *Jantra* Vol. 10 No. 2. Desember 2015. Hlm. 133, 134, 135, 154, 155.

Intani T., Ria. "Kiat Penjual Makanan dalam Menembus Pasar" dalam *Jurnal Patanjala* Vol. 6 No. 2. Juni 2014. Hlm 316.

Judhita, Christiany. "Dongeng dan Radio (Pendidikan Karakter dalam Dongeng Nusantara di Radio SPFM Makassar)" dalam *Jantra* Vol. 10 No. 2. Desember 2015. Hlm. 178.

Kusumah, Siti Dloyana. "Studi tentang Model Pendidikan Karakter di Pesantren Modern Dinniyah Puteri "Perguruan Diniyah Puteri" Padang Panjang, Sumatera Barat" dalam *Jurnal Patanjala* Vol. 5 No. 1. Maret 2013. Hlm. 59-60.

Rahmawati. "Cerita Rakyat Makassar sebagai Media Pembentukan Karakter" dalam *Jantra* Vol. 10 No. 2. Desember 2015. Hlm. 154-155, dan 160.

Rosmana, Tjetjep. "Mitos dan Nilai dalam Cerita Rakyat Masyarakat Lampung" dalam *Jurnal Patanjala* Vol. 2 No. 2, Juni 2010. Hlm. 191.

Rusnandar, Nandang. "Tradisi Mendirikan Imah Gede dan Rumah Warga di Kasepuhan Sinar Resmi Kabupaten Sukabumi dalam *Jurnal Patanjala* Vol. 7 No. 1. Maret 2015. Hlm. 114.

2. Buku

Anonim. 2017.
Laporan Program Kerja Kelurahan Cisaranten Wetan Kecamatan Cinambo.

Bungin, Burhan. 2009.
Penelitian Kualitatif. Jakarta: Prenada Media Group.

Danandjaja, James. 1991.
Folklor Indonesia. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Garna, Yudistira K. 2009.
Metoda Penelitian Kualitatif. Bandung: The Judistira Foundation dan Primaco Akademika.

Koentjaraningrat. 1990.
Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan. Jakarta: Gramedia.

_____. 1996.
Pengantar Antropologi I. Jakarta: Rineka Cipta.

Saebani, Beni Ahmad. 2012.
Pengantar Antropologi. Bandung: Pustaka Setia.

Setiadi, Elly M. dan Usman Kolip. 2011.
Pengantar Sosiologi. Jakarta: Pranada Media Group.

Sutrisno, Mudji dan Hendar Putranto, ed. 2009.
Teori-teori Kebudayaan. Yogyakarta: Kanisius.

3. Surat Kabar/Majalah

Aminah, Neneng.
"Resep Dongeng, Daek Maca". *Pikirang Rakyat*. 16 Oktober 2017, hlm. 24.

Ginting & Heni.
"Keluarga Pendongeng dari Ciganjur". *Nyata*. 11 April 2014, hlm. 31.

Seftiawan, Dhita.
"PPK Serentak Semester Depan: Kemendikbud Siapkan Rapor Karakter Selain Rapor Akademis". *Pikiran Rakyat*. 17 Oktober 2017, hlm. 13.

Sjamsuri, Elin.
"Ngadongengkeun Dongeng". *Pikiran Rakyat*. 16 Oktober 2017, hlm. 24.

Tesar.
"Dongeng Tingkatkan Minat Baca, Kreativitas dan Imajinasi Anak". *MOM & KIDS Femina Edisi 19. Th IV*. 05-18 April 2013, hlm. 8.

PENGOBATAN TRADISIONAL DI DESA LEMAHABANG KULON, KEC. LEMAHABANG, KAB. CIREBON

TRADITIONAL MEDICINE IN WEST LEMAHABANG VILLAGE, LEMAHABANG SUB-DISTRICT, DISTRICT OF CIREBON

Irvan Setiawan
Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Jawa Barat
Jl. Cinambo no. 136 Ujungberung – Bandung 40294
e-mail: kamaliasetiawan@yahoo.co.id

Naskah Diterima:8 Januari 2018 *Naskah Direvisi:15 Februari 2018* *Naskah Disetujui:3 Maret 2018*

Abstrak

Pengobatan modern dan pengobatan tradisional merupakan dua jenis pengobatan yang kerap dipakai untuk mengatasi sakit yang diderita. Masing-masing jenis pengobatan memiliki keampuhan dan peminatnya. Indonesia sudah mensahkan obat tradisional sebagai media alternatif untuk mengobati masyarakat. Obat tradisional merupakan sebuah kearifan lokal dari generasi terdahulu yang didapat melalui berbagai proses untuk membuktikan keampuhannya. Penelitian yang menggunakan metode deskripsi kualitatif ini bertujuan untuk menggali sumber pengetahuan dan jenis pengobatan tradisional di lokasi penelitian. Diperoleh hasil bahwa garis keturunan dan keingintahuan menjadi latar belakang penyembuh dalam memeroleh pengetahuan pengobatan tradisional. Rasa percaya terhadap cara pengobatan, ikhlas, dan memasrahkan diri pada Sang Pencipta menjadi unsur utama yang harus dimiliki pasien dan penyembuh untuk mengobati penyakit yang sesuai dengan kondisi sosial budaya setempat.

Kata kunci: *pengobatan tradisional, kearifan lokal.*

Abstract

Modern and traditional medicine are two types of treatment that are often used to overcome illness. Each type of treatment has the power and also the followers. Indonesia has legalized traditional medicine as an alternative media. Traditional medicine is a local wisdom of previous generations that gained through various processes to prove its ability. The research uses qualitative description method to explore and find the type of traditional medicine in the research location. The result is obtained that the lineage and curiosity become the background of the healer in obtaining knowledge of traditional medicine. Belief in the way of treatment, sincerity, and surrender to the Creator becomes the main element that must be possessed by the patient and the healer to treat the disease according to local socio-cultural conditions.

Keywords: *traditional medicine, local wisdom.*

A. PENDAHULUAN

Men sana in corpore sano, sebuah pepatah dari Yunani yang maknanya adalah jiwa yang sehat ada di dalam badan yang sehat. Ada dua kata dari kalimat tersebut, yaitu kesehatan tubuh dan kesehatan jiwa. Sehat yang menjadi keutamaan setiap umat manusia (tubuh dan jiwa) menjadi sebuah tanda tanya besar baik tentang konsep atau pun definisinya. Memang, rangkuman dari seluruh definisi sehat yang sekian banyak bertebaran akan mengerucut pada kesehatan tubuh dan jiwa, namun bagaimana atau seperti apa tubuh dan jiwa yang sehat, dan siapa yang berhak menentukan seseorang itu sehat atau sakit? Dengan kata lain, kata "sehat" itu menjadi sebuah definisi parsial dan tidak bisa dibakukan secara universal. Hal tersebut disebabkan bahwa definisi sehat ditentukan oleh masing-masing kelompok sosial/ budaya. Sisi biobudaya kemudian memegang peranan penting dalam hal ini. Masyarakat tradisional lebih mengedepankan pendekatan budaya dalam menentukan seseorang sehat atau sakit. Berbeda halnya dengan pendekatan dunia kedokteran modern yang menggunakan analisa laboratorium dan perangkat kesehatan modern untuk menentukan sehat atau sakitnya seseorang, baik secara fisik atau psikis.

Kondisi psikis yang sakit kemudian dinamakan pula dengan istilah patologi sosial[1], kerap dalam analisis dunia kedokteran diartikan sebagai sakit kejiwaan dan perlu penanganan psikologis untuk memperbaiki mental agar mereka dapat kembali berinteraksi secara normal. Masyarakat tradisional memandang lain untuk mendefinisikan penyakit psikis. Sebagian kalangan antropolog kesehatan mengarahkan penyakit psikis tersebut pada jenis penyakit personalistik, yaitu sakit yang disebabkan intervensi energi asing dalam baik yang datang sendiri atau pun didatangkan (santet, tenung, dan lain-lain). Berbeda halnya dengan penyakit yang disebabkan oleh pengaruh lingkungan fisik (perubahan cuaca, salah makan, dan lain-lain) yang kemudian diistilahkan sebagai penyakit naturalistik (Soejoeti, tt: 4).

Pemerintah RI melalui Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan menyatakan bahwa: Kesehatan adalah keadaan sejahtera dari badan, jiwa dan sosial yang memungkinkan hidup produktif secara sosial dan ekonomi. Sementara itu, definisi sakit: seseorang dikatakan sakit apabila ia menderita penyakit menahun (kronis), atau gangguan kesehatan lain yang menyebabkan aktivitas kerja menjadi terganggu. Kondisi sakit yang dalam istilah sehari-hari seperti masuk angin, pilek, tetapi bila ia tidak mengganggu aktivitasnya, maka ia dianggap tidak sakit (Biro Pusat Statistik, 1994).

Pengertian sehat dan sakit tersebut memperkuat kenyataan di lapangan bahwa ada sebentuk kekuatan dari lingkungan sosial dan budaya dalam mendefinisikan sehat dan sakit terhadap individu dalam lingkungannya. Hasil analisis kedokteran modern yang menyatakan seseorang itu sakit kembali mentah tatkala berbeda dengan definisi yang diberikan lingkungan sosial/budayanya (Arianto, 2001: 3).

Sakit perlu disembuhkan dan hal tersebut memerlukan penanganan dalam bentuk pelayanan kesehatan. Praktek pelayanan kesehatan di Indonesia terbagi dalam bentuk pelayanan kesehatan modern dan tradisional. Berdasarkan Undang-Undang Nomor 36 Tahun 2009 tentang Kesehatan didefinisikan bahwa pelayanan kesehatan tradisional adalah pengobatan dan/atau perawatan dengan cara dan obat yang mengacu pada pengalaman dan keterampilan turun-temurun secara empiris yang dapat dipertanggungjawabkan dan diterapkan sesuai dengan norma yang berlaku di masyarakat.

Mengemukanya bentuk pelayanan kesehatan tradisional belakangan ini di antaranya dipicu oleh kenaikan harga obat

[1] Menurut Kartono (1992: 1), Patologi berasal dari kata *Pathos* (penderitaan/penyakit) dan *Logos* (ilmu). Dengan demikian, patologi sosial adalah perilaku laku menyimpang dari norma sosial yang ada dalam masyarakat.

dan biaya perawatan di rumah sakit. Di Mesir contohnya, saat harga obat (modern) melonjak, masyarakat Mesir kini mulai beralih menggunakan pengobatan herbal sebagai salah satu media penyembuhan (Antaranews, 2017).

Hal ihwal bentuk pengobatan herbal di Indonesia sebenarnya beberapa tahun belakangan sudah mengemuka. Dan, bukan hanya pengobatan herbal saja untuk mengobati penyakit, ada banyak alternatif untuk mengobati penyakit berdasarkan lingkup sosial dan budaya masyarakat, seperti halnya jenis pengobatan di Desa Lemahabang Kulon, Kecamatan Lemahabang, Kabupaten Cirebon yang menjadi lokasi penelitian ini.

Batasan-batasan dalam sebuah penelitian tidak lepas dari ruang lingkup yang diharapkan mampu untuk menjadi sebuah kerangka yang menjaga peneliti untuk tetap fokus dalam pencarian informasi dan mengemasnya dalam sebuah laporan penelitian. Batasan yang diartikan sebagai ruang lingkup dalam penelitian ini mencakup pengertian tentang pengetahuan masyarakat tentang pengobatan tradisional.

- Sehat

Definsi dan penjelasan tentang sehat didasarkan atas definisi dari Pemerintah RI melalui UU No. 23, 1992 tentang Kesehatan menyatakan bahwa: Kesehatan adalah keadaan sejahtera dari badan, jiwa dan sosial yang memungkinkan hidup produktif secara sosial dan ekonomi.

- Pelayanan Kesehatan

Penjelasan terhadap pelayanan kesehatan merujuk pada Peraturan Pemerintah Nomor 103 Tahun 2014 tentang pelayanan kesehatan tradisional utamanya dalam Pasal 11, yaitu: Pelayanan Kesehatan Tradisional Komplementer dilakukan dengan cara pengobatan/ perawatan dengan menggunakan: a. keterampilan; dan/atau b. ramuan.

- Obat Tradisional

Penjelasan tentang obat tradisional merujuk pada Peraturan Pemerintah Nomor 103 Tahun 2014 tentang pelayanan kesehatan tradisional utamanya dalam Pasal 1 Ayat 4 menyatakan bahwa Obat Tradisional adalah bahan atau ramuan bahan yang berupa bahan tumbuhan, bahan hewan, bahan mineral, sediaan sarian (*galenik*), atau campuran dari bahan tersebut yang secara turun-temurun telah digunakan untuk pengobatan, dan dapat diterapkan sesuai dengan norma yang berlaku di masyarakat.

- Jamu

Jamu adalah obat tradisional yang disediakan secara tradisional, misalnya dalam bentuk serbuk seduhan atau cairan yang berisi seluruh bahan tanaman yang menjadi penyusun jamu tersebut serta digunakan secara tradisional. Pada umumnya, jenis ini dibuat dengan mengacu pada resep peninggalan leluhur yang disusun dari berbagai tanaman obat yang jumlahnya cukup banyak, berkisar antara 5 – 10 macam bahkan lebih. Golongan ini tidak memerlukan pembuktian ilmiah sampai dengan klinis, tetapi cukup dengan bukti empiris. Jamu yang telah digunakan secara turun-temurun selama berpuluh-puluh tahun bahkan mungkin ratusan tahun, telah membuktikan keamanan dan manfaat secara langsung untuk tujuan kesehatan tertentu.

B. METODE PENELITIAN

Dalam sebuah penelitian sangat diperlukan sebuah metode penelitian yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Penelitian mengenai pengetahuan masyarakat tentang pengobatan tradisional bersifat kualitatif[2] dan mengacu pada

[2] Menurut John W. Cresswell (dalam Somantri, 2005: 58), penelitian kualitatif yang dilihat dari sudut ontologis dan epistemologis berbeda dengan penelitian kuantitatif. Dari sudut ontologis, penelitian kualitatif memandang realitas sebagai hasil rekonstruksi individu yang terlibat dalam situasi sosial. Sudut epistemologis, penelitian kualitatif berupaya

pendalaman informasi, baik melalui sumber tertulis maupun lisan.

1. Metode dan Analisis

Penelitian ini berupaya untuk mendeskripsikan dan menganalisis beberapa permasalahan sebagai berikut:

1. Sumber pengetahuan pengobatan tradisional
2. Penyebab penyakit dan jenis pengobatan tradisional.

Metode kualitatif yang menjadi pilihan dalam penelitian ini berkutat pada data dalam bentuk kata-kata dan gambar, kata-kata disusun dalam kalimat, misalnya kalimat hasil wawancara antara peneliti dengan informan. Metode kualitatif bergerak dengan objek yang bersifat fenomenologis yang dilakukan melalui observasi tidak terkontrol. Dengan demikian, objek yang dimaksud haruslah bersifat holistik dengan mementingkan realitas dinamis dari hasil penelitian. Kedinamisan ini amat mengutamakan proses melalui perolehan informasi melalui pendekatan dengan objek atau informan secara mendalam. Oleh karena itu logika induktif menjadi pilihan dalam proses penganalisisan sebuah data kualitatif.

Analisis yang digunakan berpedoman pada teori atau paradigma tentang fenomena dari sebuah budaya yang ditambahkan dengan teori yang masuk dalam kategori interaksionisme simbolik. Tidak menutup kemungkinan bahwa data yang masuk akan dipilah dalam sebuah tabel kuantitatif namun dengan penjelasan kualitatif tentunya.

2. Pengumpulan Data

Sumber data adalah seperti yang disebutkan di atas yaitu data tidak tertulis dan tertulis. Data tidak tertulis dapat diperoleh dengan mencari data primer melalui proses wawancara dengan informan atau pun tokoh masyarakat. Sementara data tertulis dicari dengan merujuk pada sumber data sekunder baik dalam bentuk hasil penelitian, jurnal, dan gambar serta data visual (video).

3. Lokasi Penelitian

Secara spesifik, fokus penelitian diarahkan pada wilayah yang masih menggunakan pengobatan dengan cara tradisional. Kerangka ini kemudian mengarah pada kampung adat atau pun kampung yang masih memiliki aktivitas ketradisionalan, yaitu di Desa Lemahabang Kulon, Kecamatan Lemahabang, Kabupaten Cirebon.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Desa Lemahabang Kulon merupakan salah satu dari 24 desa yang ada di Kecamatan Lemahabang. Cuaca dan curah hujan di Desa Lemahabang Kulon adalah sama dengan desa lainnya di Kecamatan Lemahabang. Dengan curah hujan mencapai 219 mm pada tahun 2015 untuk per 10 hari hujan per bulan. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa cuaca di Kecamatan Lemahabang dapat dikatakan tergolong panas. Walaupun demikian, kondisi panas kurang begitu memengaruhi intensitas air irigasi yang mengaliri area persawahan di kecamatan tersebut, utamanya di Desa Cipeujeuh Kulon yang merupakan desa penghasil padi terbanyak, yaitu mencapai 4.804,34 ton pada tahun 2015. Berbeda halnya dengan Desa Lemahabang Kulon yang tidak potensial dalam bidang persawahan. Selain bidang pertanian, perekonomian Kecamatan Lemahabang diperoleh dari unit jasa (bengkel, fotocopy, servis elektronik), keuangan (Bank), PNS, TNI, dan pegawai swasta.

Wilayah Desa Lemahabang Kulon dapat dikatakan sebagai yang terpadat di antara desa lainnya di Kecamatan Lemahabang, yaitu 8.417 jiwa per km^2. Sementara untuk desa dengan penduduk terbanyak berada di Desa Cipeujeuh Wetan, yaitu mencapai 8.658 jiwa. Apabila dilihat dari jumlah orang per keluarga,

menjalin interaksi dengan objek yang ditelitinya.

Desa Cipeujeuh Kulon dan Desa Sigong memiliki anggota keluarga terbanyak, yaitu mencapai 5 orang per keluarga.

Sarana pendidikan di Kecamatan Lemahabang tergolong sudah lebih baik di tingkat SD, yaitu telah tersedianya 27 Sekolah Dasar. Berbeda halnya pada tingkat SLTP yang hanya berjumlah 2 unit dan SLTA sebanyak 1 unit. Hal ini berdampak pada jumlah rasio mengajar. Pada tingkat SD jumlah rasio mencapai 22 – 23 orang murid, sedangkan tingkat SLTP berjumlah 23 orang murid. Tingkat SLTA mencapai 18-20 murid untuk 1 guru.

Di bidang sarana kesehatan, Desa Lemahabang Kulon telah tersedia Puskesmas sebanyak 1 unit, sementara untuk rumah sakit sama sekali belum tersedia di Kecamatan Lemahabang. Hanya tersedia praktek dokter umum sebanyak 4 unit, dokter gigi sebanyak 1 unit, dan dokter spesialis sebanyak 3 unit, serta Posyandu sebanyak 67 unit. Berdasarkan data statistik, jumlah tersebut tidak mengalami peningkatan selama tiga tahun berturut-turut (2013 – 2015).

2. Pengobatan Tradisional di Desa Lemahabang Kulon

a. Penyakit dan Penyebabnya

Penyakit yang diderita manusia tidak lepas dari berbagai penyebab. Menurut penuturan informan berinisial US bahwa kondisi fisik yang tidak bugar adalah penyebab utama yang mengakibatkan gejala penyakit itu muncul. Selain fisik, kondisi psikis atau mental turut menjadi penyumbang bagi sakitnya manusia. Kedua penyebab tersebut secara bersamaan akan membuat antibodi yang secara alami sebagai unsur utama pencegah penyakit dalam tubuh manusia akan menjadi lemah.

Penyakit yang menjadi masalah utama dalam diri manusia menurut informan berinisial US terbagi dalam dua jenis, yaitu penyakit lahir dan penyakit batin. Penyakit lahir mengakibatkan rasa sakit yang diderita secara fisik dan akan nampak secara lahiriah. Pengertian tampak dapat dilihat oleh mata biasa, dapat dirasakan baik dengan menggunakan tangan atau pun dengan menggunakan peralatan medis. Sebagai contoh adalah penyakit demam yang ditandai dengan suhu tubuh yang lebih panas dari kondisi normal, tubuh akan terlihat menggigil, dan rona wajah yang agak pucat.

Menurut informan, penyakit lahir juga dapat mengakibatkan penyakit batin. Beberapa kasus yang diderita pasien dengan masa sakit yang berkepanjangan dapat mengakibatkan kondisi psikis pasien menjadi jenuh, kesal, dan stress karena penyakitnya tidak kunjung sembuh. Dalam beberapa kasus ekstrem, proses penyembuhan yang tidak berkesudahan membuat pasien mengalami depresi dan memilih untuk mengakhiri hidupnya.

Penyebab dari alam, seperti angin merupakan salah satu penyebab penyakit yang banyak dikemukakan dan menjadi penyakit yang banyak menyerang manusia, seperti masuk angin dan angin duduk. Penyebab kedua penyakit tersebut dilatarbelakangi oleh hawa dingin atau angin saat sedang beraktivitas seperti mengendarai motor, keluar malam hari, atau pun kehujanan. Penyakit masuk angin tidak ada dalam istilah dunia kedokteran. Pasien menjabarkan gejala masuk angin melalui keluhan seperti merasa kedinginan, demam, perut kembung berisi angin, pegal-pegal, batuk, flu, dan buang angin terus-menerus. Angin juga dapat mengakibatkan penyakit angin duduk. Dalam dunia kedokteran, penyakit angin duduk disebut dengan nama *Angina Pectoris*, atau dalam bahasa Indonesia biasa dikenal dengan nama Sindroma Koroner Akut (SKA) yang merupakan salah satu jenis dari penyakit jantung koroner akut.

Berbeda halnya dengan penyakit lahir, penyakit batin sulit dideteksi baik melalui panca indera atau pun menggunakan peralatan medis. Salah satu cara untuk mendeteksi penyakit batin menurut informan berinisial US adalah dengan melakukan pendekatan psikologis

pada sang pasien agar dapat diketahui jenis penyakit batin apa yang dideritanya. Patut diperhatikan bahwa penyakit batin juga dapat menjadi penyebab terjangkitnya penyakit lahir. Penyakit batin yang diderita menurut informan disebabkan baik oleh latar belakang psikologis maupun serangan dari makhluk gaib. Jenis makhluk gaib yang disinyalir kerap mengganggu manusia adalah jin, setan, dan siluman. Serangan yang datang dari makhluk gaib pada diri manusia sebenarnya dapat diantisipasi dengan kekuatan batin yang sudah ada dalam diri manusia. Walaupun demikian, apabila serangan dilakukan dengan cara yang bertubi-tubi maka lambat laun akan mengakibatkan efek samping pada kondisi fisik manusia.

Hal keberadaan makhluk gaib dalam diri manusia juga diyakini oleh informan berinisial AC yang berprofesi sebagai *paraji* (dukun beranak), yang menyatakan bahwa penyakit juga dapat dilatarbelakangi keberadaan makhluk gaib yang mendekam dalam batin manusia. Salah satu ciri yang dapat diraba secara fisik adalah suhu tubuh manusia yang meningkat namun disertai dengan keringat dingin. Lebih jauh lagi, keberadaan makhluk halus yang mendampingi manusia tidak hanya terbatas pada usia tertentu saja. Bahkan, bayi baru lahir pun sudah ada tanda-tanda bahwa bayi tersebut sudah didampingi oleh makhluk halus. Salah satu cirinya adalah kondisi bayi yang bersih seperti habis mandi sewaktu baru keluar dari rahim sang ibu. Umumnya, bayi kerap dilumuri darah dalam banyak proses kelahiran. Hal yang sangat jarang terjadi inilah yang dianggap bahwa ada sesuatu keanehan pada sang bayi saat dilahirkan.

Dunia batiniah dan keberadaan makhluk gaib dalam budaya masyarakat terkadang masih kental. Tidak hanya pada masyarakat pedesaan, sebagian masyarakat di DKI Jakarta sebagai ibukota negara Republik Indonesia masih mempercayai keberadaan makhluk gaib. Sulaksono dalam Trubus dan Lumanau (1999: 28) mencontohkan kasus di Cilincing Jakarta Utara. Di daerah tersebut masih terdapat mitos yang menyebutkan bahwa penyakit panas yang disertai kejang-kejang pada bayi yang masih berusia kurang dari satu minggu dipercayai karena ulah *buburuk* (genderuwo hitam). Pencegahannya adalah dengan terus menemani sang bayi setiap saat. Panas yang menyerang bayi pada sore hari harus segera diobati. Caranya dengan membakar timbunan *pasak* (gabah padi) serta menaburkan garam dan cabai di sekeliling rumah.

b. Sumber Pengetahuan Pengobatan Tradisional

Pengetahuan pengobatan tradisional yang dimiliki penyembuh biasanya diperoleh secara garis keturunan. Dari bakat yang telah ada, mereka kemudian memperdalamnya baik dengan membaca referensi lalu mempraktikkannya sendiri (*self education*) atau pun belajar langsung pada penyembuh lainnya.

Beberapa informan yang mendapatkan pengetahuan pengobatan dari garis keturunannya adalah seperti yang dikemukakan informan berinisial US. Beliau memeroleh bakat penyembuhan dari orangtuanya (ayah). Sebagai guru kerohanian (Ustadz), orangtuanya kerap memberikan pertolongan kepada siapa saja yang membutuhkan pengobatannya. Sejak kecil, keingintahuannya memang cukup besar untuk melihat dan mengetahui apa yang dikerjakan orangtuanya. Sedikit demi sedikit ia mulai menguasai teknik-teknik pengobatan tradisional. Selain itu, ia juga belajar sendiri melalui referensi baik sekunder maupun belajar dari penyembuh lainnya. Hingga kini pengetahuan tentang pengobatan tradisional masih dipergunakan untuk mengobati pasiennya.

Selain pengetahuan herbal, bakat pengobatan dengan terapi pijat juga diturunkan dari orangtuanya. Teknik tersebut kemudian dikembangkan dengan melihat referensi baik dari sumber tulisan maupun lisan. Proses pemijatan yang dilakukannya dimulai dari kaki lalu diteruskan hingga ke badan, tangan, dan

kepala. Proses pijat ini berguna untuk memperlancar peredaran darah. Jantung sebagai mesin utama dari peredaran darah tubuh manusia menjadi fokus utama pijatan. Dengan menggunakan teknik pijat yang dikuasainya, banyak pasien yang telah disembuhkannya.

Informan lainnya, seperti halnya dengan informan berinisial MD, mengkhususkan diri pada pendekatan yang murni spiritual dan lebih memprioritaskan pengobatan pada pasien yang terkena gangguan makhluk halus. Keahlian dalam mengusir makhluk halus diperoleh setelah berguru di Pondok Pesantren Baitul Jabar di daerah Sumber Kabupaten Cirebon. Saat itu, ia berstatus sebagai pasien yang terkena gangguan makhluk halus. Setelah sembuh, ia berinisiatif untuk berguru di pondok pesantren tersebut. Gayung bersambut, ia diterima sebagai murid dan mulai belajar. Pelajaran pertama yang diterimanya adalah mempelajari *hasbunnallah* yang bersumber dari Alquran. Sehubungan dengan usia yang telah lanjut, ia hanya belajar intisarinya saja. Intisari dari ajaran yang diperoleh di pesantren kemudian dijadikan amalan yang dilakoni kurang lebih seminggu dan dilakukan secara rutin. Amalan dibacakan tujuh malam berturut-turut pada tengah malam, sekitar pukul 01.00 WIB dini hari. Setiap amalan kadang harus dibacakan di antaranya sebanyak 103 bahkan hingga 999 kali. Amalan yang diperintahkan biasanya ditulis dalam sehelai kertas kemudian dibaca dan dihapalkan. Perintah selanjutnya, sang guru akan menyuruh membuang kertas tersebut agar tidak dibaca oleh orang lain. Kuatir disalahgunakan katanya. Amalan tersebut harus dilakukan secara rutin. Apabila lalai, sang guru tidak akan mengajarkan ilmunya lagi pada murid tersebut karena akan dianggap murid tersebut tidak serius belajar.

Menurutnya, setiap amalan berisi 41 perkara yang berarti sangat berguna untuk mengobati sekian banyak penyakit. Setiap kali mengamalkan ajaran selalu disediakan segelas air dan akan diminumkan kepada pasien sehabis membacakan amalan tersebut. Amalan yang sudah diberikan dan dilakoni secara tidak langsung akan bersatu dengan jiwa sehingga tidak akan hilang meskipun tidak melakukan wirid. Namun, tingkat kekhasiatan, apabila tidak dilakukan wirid secara rutin, sedikit demi sedikit akan berkurang khasiatnya.

Ihwal penguasaan ilmu pengobatan yang dimilikinya saat ini yang diperoleh dengan cara belajar di Pondok Pesantren Baitul Jabar didasarkan atas keingintahuan serta bakat yang diturunkan dari kakeknya. Sejak kecil, ia telah tertarik dengan ilmu yang dimiliki kakeknya. Apa yang menjadi ketertarikan cucunya tersebut rupanya bagai gayung tidak bersambut. Sang kakek bersifat pasif dan tidak berniat untuk mengajarkan ilmu yang dimilikinya kepada cucunya tersebut. Namun demikian, apa yang menjadi amalan dan perilaku kakeknya secara diam-diam dihapalkan oleh cucunya tanpa ada upaya untuk menuangkannya dalam tulisan agar lebih mudah dihapal. Yang menarik bahwa ia memang tidak mau mempelajari ilmu dari kakeknya. Dengan kata lain, ia secara tidak sadar telah menghapal atau mempelajari ilmu kakeknya itu. Sang kakek yang sudah mengetahui ketertarikan dan bakat cucunya itu kemudian berpesan bahwa apabila butuh pertolongan, "kakek aja sambat". Maksudnya, dengan cara menyebut dan memohon izin dari kakeknya, maka sang kakek akan menolong apa yang menjadi kesulitan cucunya itu, baik dengan cara tatap muka atau pun secara jarak jauh. Namun demikian, ia tetap berprinsip bahwa manusia tidak memiliki kemampuan apapun apabila tidak diberikan oleh Allah SWT. Dikaitkan dengan pesan dari kakeknya, ia kemudian mengkolaborasikan keduanya sehingga keluhan atau permohonan bantuannya itu disampaikan selain kepada kakeknya juga disampaikan kepada Allah SWT sebagai sang Maha Pencipta alam semesta. Jadi fokus utama dari permohonan bantuannya tersebut kepada Sang Maha Pencipta yang

juga disampaikannya kepada sang kakek (melalui amalan).

Sumber pengetahuan pengobatan tradisional lainnya adalah seperti yang diungkapkan oleh Informan berinisial S, yang berprofesi sebagai penjual jamu. Selain menimba ilmu "perjamuan" dari berbagai referensi yang diperoleh dari mass media dan buku-buku pengobatan yang banyak diperjualbelikan, ia juga memeroleh informasi pengetahuan tentang jamu dari nenek (dari pihak ibu) yang ahli dalam meracik jamu. Bakat yang mengalir dari tubuh orangtuanya kemudian diberdayakan hingga saat ini.

Teknik pijat juga menjadi salah satu jenis pengobatan tradisional. Pengetahuan mengenai teknik pijat dimiliki oleh informan berinisial A. Profesi sebagai pemijat bukanlah menjadi pekerjaan pertamanya. Ia terlebih dahulu berjualan obat sejak tahun 1970-an. Proses sebagai pemijat tidak dapat diketahui secara pasti karena keahlian memijat diperoleh menurutnya, dari bakat turunan dari leluhurnya. Pada waktu itu, ia rajin berpuasa dan melakukan berbagai aktivitas beribadah. Tujuannya kala itu hanya ingin mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat. Di antara berbagai amalan yang kerap dibacakannya dalam menjalankan wirid adalah surat Alfatihah. Ia mengatakan bahwa surat Alfatihah merupakan surat wajib yang dapat dibacakan atau diwiridkan sebanyak-banyaknya. Ia mulai terjun untuk mengobati dengan cara pijat pada tahun 1995. Kala itu, pasien pertamanya adalah pamannya sendiri yang mengalami *stroke*.

Meskipun melakukan pengobatan secara tradisional, para penyembuh tersebut di atas memiliki pendapat yang sama bahwa mereka tidak menafikan peran pengobatan medis modern yang juga dikatakan ampuh dalam proses penyembuhan pasien. Jenis pengobatan modern tidak hanya merujuk jenis obat yang harus ditebus dengan resep dokter. Obat medis bebas (non generik) juga menjadi alternatif dalam membantu proses penyembuhan pasien.

c. Penyakit Psikis

Psikis atau batiniah seseorang memiliki kerentanan akibat masalah yang disebabkan lingkungan keluarga, sosial atau pun kerjanya. Akibat dari hal tersebut, kondisi kejiwaan seseorang akan mengalami gangguan. Apakah gangguan itu murni dari ketidakmampuan pikiran seseorang atau adanya unsur makhluk gaib? Hal ini kemudian menjadikan spesialisasi dari para penyembuh untuk memperdalam ilmu penyembuhan yang disebabkan oleh gangguan kejiwaan atau pun karena makhluk halus (gaib).

- Pengobatan Penyakit Kejiwaan

Penyakit batin seperti depresi, stress, bahkan gila, memerlukan penanganan yang spesial. Diawali dengan interaksi dan tanya jawab seputar latar belakang kehidupan pasien untuk kemudian semakin menjurus pada permasalahan utama yang menjadi penyebab penyakit batin. Dalam kaitannya dengan depresi, Menurut Kusumanto (1981: 83), di zaman Hipocrates, penyakit depresi disebut dengan istilah *melancholy*. Depresi tidak mengenal batas usia, ras, jenis kelamin, dan strata sosial. Ada kesedihan yang mendalam akibat ketidakkuatan mental dalam menghadapi sebuah peristiwa yang tidak terduga dan tidak diharapkan. Hal ini kemudian menimbulkan kekecewaan dan selanjutnya akan mengakibatkan depresi. Beberapa teknik yang digunakan pengobat dalam mengatasi penyakit kejiwaan adalah sebagai berikut

1. Terapi Spiritual Islami

   Pengobatan yang dilakukan untuk mengatasi penyakit batiniah di antaranya dengan terapi spiritual islami. Terapi ini memandang bahwa kedekatan dengan Sang Pencipta, menjadi sebuah kekuatan dan kesadaran tersendiri (*self awareness*) yang membantu pasien dalam proses penyembuhan atas segala penyakitnya. Cara yang dilakukan

menurut Taufiq (2006: 101) adalah dengan menggunakan konsep Alquran dan assunnah. Dengan melakukan pendekatan diri kepada Allah SWT melalui wirid dan zikir secara teratur, menurut informan berinisial US, dipercaya akan mampu meningkatkan energi positif yang berperan penting dalam proses penyembuhan pasien. Bacaan wirid dan zikir yang diperintahkan penyembuh kepada pasiennya dapat dimasukkan dalam kelompok pengobatan terapi pikiran dan spiritual.

2. Terapi Olah Nafas

   Terkait dengan proses penyembuhan bagi penyakit batin yang diakibatkan oleh penyakit lahir menurut informan berinisial US dilakukan dengan cara olah nafas secara teratur dengan durasi waktu yang tidak terlalu lama. Keteraturan dalam olah nafas dikatakannya dapat membantu meringankan beban psikis (batin) yang diderita pasien akibat penyakit lahir yang tidak kunjung sembuh. Manfaat dari olah nafas menurut informan berinisial US, selain membantu meringankan beban psikis (batin) juga dapat merekonstruksi dan membangun kembali zat antibodi dalam tubuh manusia yang tadinya berkurang atau lemah akibat diserang oleh penyakit.

3. Terapi Jamu

   Pengobatan tradisional juga dapat dilakukan dengan melakukan beberapa proses sederhana dengan menggunakan jamu yang dipercaya dapat menyembuhkan penyakit. Menurut informan berinisial S dan HS, jamu adalah jenis obat yang diperoleh dari alam dan digunakan untuk menyembuhkan tidak hanya penyakit lahir tetapi juga batin. Paduan antara jamu dan doa-doa permohonan kesembuhan pada Allah SWT adalah sebuah cara ampuh yang dikatakannya mampu menyembuhkan berbagai macam penyakit. Sebagai salah satu alternatif pengobatan, jamu telah masuk dalam kategori tradisional pada tahun 2008 oleh Presiden RI kala itu telah dimasukkan menjadi *Brand of Indonesia*. Kementerian Kesehatan melalui Sistem Kesehatan Nasional tahun 2009 telah memasukkan pengobatan tradisional, alternatif, dan komplementer sebagai bagian dari subsistem upaya kesehatan (Yuningsih, 2012: 10).

   Di antara beragam ramuan jamu yang banyak beredar di pasaran, informan berinisial S lebih memilih mengolah sendiri jamu yang memang digunakan khusus untuk penyakit. Meskipun demikian, para penyembuh meyakinkan dirinya bahwa jamu hanyalah media penyembuh saja, sementara yang menentukan sehat dan sakit adalah Allah SWT. Informan berinisial US mencontohkan bahwa jangankan menggunakan jamu, hanya meminum segelas air saja dan atas izin Allah SWT maka sang pasien akan mengalami proses kesembuhan yang lebih cepat. Ia menambahkan bahwa tidak hanya penyakit batin saja, penyakit lahir pun dapat disembuhkan dengan meminum segelas air yang telah mendapat izin dari Allah SWT. Salah satu doa yang dipanjatkan kepada Allah SWT, yaitu saat sebelum meminum jamu adalah dengan mengucapkan kalimat "*Ya Ilahul Mahmudu Fikuli, Huu*.....". Suku kata terakhir ("*huu*") diucapkan dengan tarikan nafas panjang dan disertai dengan meminum jamu.

4. Terapi Pijat

   Jenis terapi pijat yang dilakukan Informan berinisial A dan U biasanya adalah pijat refleksi yang ditujukan pada bagian syaraf-syaraf yang dirasa menjadi penyebab ketegangan pikiran pasien. Alur pijatan tergantung pada lokasi penyakit pasiennya. Ia juga mengatakan bahwa kondisi sehat dan sakit pasien tergantung dari lancar dan tidaknya peredaran darah. Oleh karena itu, teknik pijat yang dilakukan adalah

sama pada setiap jenis penyakit yang berkaitan dengan urat syaraf atau otot.

5. Terapi Psikologis

Penyakit batin, demikian diistilahkan oleh informan berinisial US, memiliki tingkatan dan tidak dapat diprediksi pasti jangka waktu kesembuhannya. Hal ini disebabkan oleh kondisi daya pikir pasien untuk menangani permasalahan yang memang menjadi penyebab utama penyakit batinnya tersebut. Dan, hal ini dapat dianalisis dari pola komunikasi serta jawaban pasien saat ditanya oleh sang penyembuh. Tatanan bahasa dan terhubung atau tidaknya jawaban pasien dapat menjadi salah satu pedoman untuk melihat jangka waktu kesembuhan pasien. Selain tatanan komunikasi, turut diperhatikan juga bahasa tubuh pasien saat dilakukan analisis keparahan penyakitnya. Keselarasan dan keseriusan pasien terhadap lawan bicaranya akan tergambar juga dalam bahasa tubuh yang dimainkan. Apabila ditemukan gejala ketidaksinkronan dapat dikatakan bahwa memang sang pasien sudah mengalami gejala depresi yang cukup parah.

Informan berinisial US beranggapan bahwa keputusan sembuh atau tidaknya adalah bergantung pada diri pasien itu sendiri. Dikatakan demikian karena dalam proses penyembuhan, ada beberapa pasien yang sangat susah disembuhkan meskipun dengan menggunakan seluruh metode penyembuhan. Walhasil, US berkesimpulan bahwa pasien tersebut merasa sudah nyaman dengan penyakit depresinya (gila).

- Pengobatan pada Gangguan Makhluk Gaib

Masih ada kepercayaan pada masyarakat di lokasi penelitian bahwa salah satu penyebab penyakit diakibatkan oleh adanya gangguan dari makhluk gaib. Adapun pengobatannya adalah seperti yang dikemukakan oleh informan berinisial D dan AC. Ia mengatakan bahwa pola pengobatan yang dilakukan adalah dengan membaca amalan pada pasien yang terkena gangguan makhluk gaib. Pola berupa pembacaan amalan pada pasien yang terkena gangguan makhluk halus, terkadang harus disertai dengan adu ilmu dengan makhluk halus yang mengganggu pasiennya. Baginya, setiap adu ilmu berarti ia harus siap untuk menerima risiko apabila kalah. Kalah dalam pengertian yang paling pahit menurutnya adalah kematian.

Metode pengobatan gaib yang dilakukannya pada beberapa pasien tertentu menggunakan media atau perantara untuk berkomunikasi antara pasien dengan makhluk halus yang mengganggu diri pasien. Seseorang yang berperan sebagai media, setelah dibacakan amalan, kemudian mengalami trans karena dimasuki oleh makhluk gaib yang mengganggu pasien. Ia mencontohkan makhluk gaib yang bernama *Banaspati*. Setelah itu, ia menanyakan pada media mengenai alasan mengganggu pasiennya. Media yang telah dimasuki makhluk gaib tersebut kemudian dapat berkata-kata mengenai alasannya mengganggu pasien.

Pasien saat berobat padanya tidak bersifat pasif karena harus turut serta membacakan amalan dan syariat yang diberikan olehnya. Saat membacakan syariat, pasien harus percaya dan bermohon kepada Sang Pencipta agar diberi kesembuhan. Oleh karena itu, saat pertama bertatap muka dengannya, pertanyaan pertama yang diberikan kepada pasien adalah apakah pasien percaya kepada Sang Pencipta serta percaya dengan cara-cara pengobatan yang dilakukannya. Setelah percaya, pasien harus yakin bahwa kesembuhan akan datang dengan sendiri dengan melakukan pengobatan yang dilakukannya. Apabila pasien tidak percaya, ia sangat yakin bahwa pasien tersebut tidak akan sembuh. Sang penyembuh, yaitu dirinya, harus tertanam secara teguh dalam hatinya bahwa ia berniat ikhlas dalam menolong

dan tidak mengharapkan pamrih sedikit pun dari pasiennya.

Keahlian yang dimilikinya juga dapat berupa kontrol batin pada seseorang mengenai kondisi kesehatannya, terutama apakah ada atau tidak energi gaib dalam diri seseorang. Kontrol tersebut dapat dilakukan baik pada saat tatap muka atau pun dalam jarak jauh.

Sebelum melakukan pengobatan atau kontrol energi, ia melakukan izin terlebih dahulu pada Sang Pencipta. Dalam pengertian ini, Izin dilakukan secara bertahap dimulai dari sesepuh guru, syeikh, wali, malaikat hingga berakhir pada puncaknya yaitu Sang Pencipta. Tahapan ini wajib dilakukan. Ia mencontohkan dalam pembuatan Kartu Tanda Penduduk (KTP) yang harus dimulai dari RT, RW, kelurahan, hingga tingkat kecamatan. Setelah semua permohonan izin dilakukan, ia harus yakin dan ikhlas akan tingkat keberhasilan upaya yang dilakukannya. Setelah itu, ia kemudian menanyakan siapa nama pasien dan nama orang tua pasien (ayahnya). Pertanyaan selanjutnya adalah apakah pasien pernah berobat ke dokter. Sang pasien biasanya menjawab sudah namun hasil visum dari dokter tidak ditemukan suatu penyakit apa pun dan pasien pun merasa ada penyebab yang bukan dari dunia kedokteran sehingga menderita penyakit. Ia kemudian menyebutkan Insyaallah mudah-mudahan sembuh.

Dalam pengobatan jarak jauh, ia berkomunikasi dengan pasien melalui telepon genggamnya. Dan, dengan ilmu yang dimilikinya maka ia mulai melakukan kontrol jarak jauh untuk mendeteksi penyebab penyakit yang diderita pasien.

Pengalaman terberat saat mengobati pasien menurutnya adalah pasien yang terkena guna-guna, yaitu suatu penyakit yang disebabkan oleh kiriman dari seorang dukun berdasarkan permintaan seseorang yang benci atau sakit hati kepada pasien. Setelah pasien sembuh dari guna-guna, maka pasien diharuskan untuk "dipagar", yaitu dengan mandi menggunakan air sebanyak satu ember yang sudah dicampur dengan garam. Setelah itu, pada tempat-tempat tertentu di area rumahnya juga harus ditaburi garam.

Musadad (2016: 51) mengatakan bahwa profesi sebagai pengobat yang mengkhususkan diri pada penyakit yang disebabkan makhluk gaib masuk dalam kategori *Foreteller* (dukun/peramal). Namun demikian, penyebutan dukun pada sebagian masyarakat Cirebon dikonotasikan sebagai profesi yang kurang baik karena keahliannya kerap disalahgunakan untuk membantu seseorang melakukan kejahatan. Mereka lebih menyukai istilah ajengan, *pananyaan*, atau pun kyai.

Penyakit lainnya yang disebabkan oleh gangguan makhluk halus lainnya adalah kesurupan atau kerasukan. Ia mengatakan bahwa kerasukan lebih disebabkan oleh masuknya makhluk gaib yang bersifat jahat dalam diri manusia. Perihal adanya orang yang kemasukan sosok tokoh agama dan pembesar kerajaan seperti nabi atau Prabu Siliwangi menurutnya adalah tidak benar. Apalagi gerak-gerik dan ucapan saat kesurupan tidak menggambarkan tokoh yang sudah dikenal masyarakat sebagai tokoh yang berwibawa dan kharismatik.

Dalam Kamus Bahasa Indonesia (208: 1397), kesurupan atau kerasukan berasal dari kata surup, kesurupan, kemasukan (setan, roh) sehingga bertindak yang aneh-aneh. Definisi tersebut nampaknya memperkuat apa yang informan sampaikan.

Kasus yang disebutkan informan berinisial D mengenai kesurupan seseorang atau pun hewan dalam masyarakat Sunda dapat dilakukan dengan cara *nyambat*, yaitu mendatangkan roh halus dan membiarkan dirinya dimasuki dan dikendalikan oleh roh tersebut. *Nyambat* dapat dilakukan secara sendiri atau pun memerlukan bantuan orang lain, yang dalam hal ini adalah dukun.

d. Pengobatan Penyakit Fisik
- Herbalmedicine

Pengobatan tradisional yang terus ada hingga saat ini menurut Sudardi (2012: 4) dilakukan dengan menggunakan bahan yang dibagi menjadi dua jenis, yaitu bahan tanaman untuk kemudian lebih dikenal dengan pengobatan *herbalmedicine*, dan bahan binatang yang dikenal dengan istilah *animalmedicine*. Lebih lanjut bahwa perkembangan saat ini menempatkan *herbalmedicine* lebih mendominasi dibandingkan dengan *animalmedicine*. Penyebabnya adalah semakin langkanya hewan yang digunakan untuk pengobatan.

Herbalmedicine yang memiliki bahan utama berupa tumbuh-tumbuhan yang memiliki zat penyembuh dapat berasal dari daun, akar, buah, bunga, biji, umbi, ranting dan batang, rimpang, getah / mukus, dan herba (seluruh bagian tumbuhan). Inventarisasi mengenai pemanfaatan bagian tumbuhan sebagai bahan baku obat tradisional di Indonesia telah dilakukan dan menurut Yuningsih (2012: 10) setidaknya ada sekitar 7.000 jenis tanaman yang digunakan sebagai bahan baku obat.

Perilaku menanam tanaman obat pada masyarakat sudah ada sejak dahulu dan hal tersebut dapat dengan mudah dijumpai pada masyarakat tradisional. Saat ini, sebaran tanaman obat tidak hanya berskala individu tapi sudah merambah menjadi tanaman obat skala besar. Pembagian tingkatan ini adalah seperti yang dikemukakan oleh Rahayu dalam Oktaviani (2015: 8). Ia mengemukakan bahwa terdapat tiga kelompok masyarakat yang dikelompokkan berdasarkan intensitas masyarakat sebagai pemanfaat tanaman obat, yaitu: 1) kelompok masyarakat asli yang hanya menggunakan obat tradisional, masyarakat kelompok ini biasanya berada di daerah terpencil, cara pengobatan sangat dipengaruhi oleh tradisi setempat; 2) kelompok masyarakat yang memanfaatkan pengobatan tradisional skala keluarga, masyarakat kelompok ini biasanya berada di pedesaan dengan sarana dan prasarana kesehatan sederhana dan terbatas; 3) kelompok industriawan obat tradisional.

Situmorang dan Harianja dalam Fitriani (2015: 8) juga mengatakan bahwa pemanfaatan tanaman untuk memenuhi kebutuhan dan untuk pengobatan telah menjadi kebiasaan yang membudaya secara turun-temurun oleh masyarakat, sehingga menjadikan pengetahuan yang masih bertahan dan diwariskan sampai saat ini, hal ini sesuai dengan pengertian pengetahuan tradisional yang ada dan dikembangkan atas dasar pengalaman, telah diuji penggunaanya selama bertahun-tahun, dan telah diadaptasikan dengan budaya dan lingkungan setempat.

Salah seorang penyembuh berinisial US mengatakan bahwa pengobatan tradisional herbal diajarkan selain oleh orangtuanya juga diperoleh dari berbagai referensi, baik lisan maupun tulisan. Kunyit salah satu contohnya, merupakan salah satu obat herbal yang banyak diketahui oleh masyarakat sekitar lingkungan tinggalnya. Diketahui secara umum oleh masyarakat sekitar bahwa kunyit biasa digunakan untuk mengobati sakit maag. Selain itu, *pace* (mengkudu) juga memiliki khasiat pengobatan yang sama dengan kunyit khususnya untuk penyakit maag.

Khusus mengenai penyakit maag, informan berinisial US menceritakan pengalamannya ketika hendak mengobati salah seorang pasien yang menderita komplikasi penyakit paru-paru basah (latin: *Pneumonia*) dan penyakit maag akut. Dokter menyarankan agar kedua jenis penyakit tersebut diobati dengan dua cara yaitu tradisional dan modern. Pilihan pengobatan untuk penyakit paru-paru basah adalah dengan pengobatan modern sedangkan penyakit maag diobati dengan cara tradisional. Cara pertama yang dilakukan untuk mengobati penyakit maag adalah dengan menggunakan kacang hijau yang disangrai. Cara pertama tersebut ternyata kurang ampuh untuk menangani sakit maag yang diderita pasien. Cara

kedua kemudian dilakukan dengan memberikan air dawegan 'air kelapa hijau muda' yang dicampur dengan 1 butir kuning telur ayam. Pengobatan dilakukan dengan meminum ramuan tersebut tiga gelas untuk pagi, siang, dan malam. Cara tersebut terbukti ampuh untuk mengobati penyakit maag.

Penyakit yang diobati dengan menggunakan *herbalmedicine* tidak hanya menghinggapi pasien dari luar lingkungan keluarga. Informan berinisial S menceritakan juga pengalaman menyembuhkan beberapa penyakit yang mendera keluarganya bahkan dirinya sendiri. Salah seorang anaknya yang pernah menderita penyakit *Pnemonomia* berhasil disembuhkan. Bahan herbal yang digunakan untuk mengobati penyakit anaknya tersebut adalah jahe, kunyit, dan jeruk nipis. Ketiga bahan tersebut diekstrakkan menjadi setengah gelas untuk sekali minum, dan dilakukan dua kali minum sebelum makan dalam sehari.

Pengobatan pada dirinya juga pernah dilakukan dengan cara herbal. Saat berusia 17 tahun, ia terkena serangan lumpuh kaki karena aktivitas olahraga. Pengobatan pertama yang dilakukan adalah dengan cara dipijat namun tidak kunjung sembuh. Lalu ia berinisiatif untuk melakukan pengobatan herbal dengan cara membalurkan air rebusan daun sereh pada sekujur tubuhnya. Ramuan herbal untuk diminum tidak dilakukan. Ia hanya mengkonsumsi jamu kemasan bernama "Jamu Encok Jago" dan terkadang ditambah dengan madu dan telur ayam kampung. Konsumsi jamu kemasan tidak dilakukan secara rutin. Hanya madu dan telur ayam kampung yang meski tidak rutin namun tetap dikonsumsi meski harus melihat kondisi keuangan yang kala itu masih minim. Rutinitas yang tetap dilakukannya adalah rebusan air campur daun sereh tersebut yang dilakoninya sampai sembuh selama kurang lebih setahun.

Cara pengobatan untuk kelumpuhannya adalah dengan merendam bagian yang sakit dua kali sehari. Air rebusan daun sereh dibuat satu kali sehari. Sebelum dibuat mandi, ia mengambil satu gelas air rebusan daun sereh tersebut untuk diminum.

Upaya untuk melestarikan dan mengembangkan pengobatan herbal tersebut ditindaklanjuti dengan menanam sendiri tanaman-tanaman obat di halaman rumahnya. Beberapa jenis tanaman obat tersebut di antaranya daun sirsak, mengkudu, kunyit, temulawak, piahong, kencur, jahe, cecenet, ciplukan, dan sirih. Dengan demikian, ia tidak perlu bersusah payah lagi untuk mencari bahan yang digunakan untuk membuat ramuan jamu. Hanya sedikit uang yang dikeluarkan dan itu pun digunakan untuk membeli bahan pendukung lainnya seperti gula merah dan sedikit bahan lainnya yang tidak dapat dibudidayakan di halaman rumahnya.

Hal ihwal pengobatan herbal seperti dikemukakan di atas dalam ilmu farmasi ada istilah *Fitofarmaka*. Menurut Dewoto, *Fitofarmaka* adalah obat dari bahan alam terutama dari alam nabati, yang khasiatnya jelas dan terbuat dari bahan baku, baik berupa *simplisia* atau sediaan *galenik* yang telah memenuhi persyaratan minimal, sehingga terjamin keseragaman komponen aktif, keamanan dan kegunaannya (2007: 205). Hal ini diperkuat dengan bukti-bukti yang sudah ada dan diakui oleh dunia seperti halnya Kina (*Cinchona ledgeriana*) yang sejak dahulu ampuh dalam mengobati malaria.

Pengobatan modern menurut persepsi para informan merupakan unsur yang tidak kalah penting dalam proses penyembuhan. Hanya, penggunaan unsur kimia dianggapnya memiliki efek samping yang kurang menguntungkan. Oleh karena itu, rujukan untuk ke puskesmas atau lembaga kesehatan lainnya kerap digunakannya untuk melihat perkembangan seperti kadar gula, kolesterol, dan tekanan darah. Konsumsi obat apabila terkena penyakit memang tidak begitu memprioritaskan pada pengobatan modern. Selain jamu, ia juga

mengkonsumsi ramuan *habbatussauda* (jintan hitam).

Pola pengobatan yang dilakukan informan berinisial S juga pernah dilakukan kepada anak sulungnya. Saat berusia 18 tahun, sang anak menderita kencing darah. Pengobatan yang dilakukan terhadap penyakit anak sulungnya tersebut dilakukan dengan menggunakan tanaman kumis kucing dan pecah beling. Tanaman tersebut kemudian direbus sesuai takaran kemudian diminumkan pada sang anak. Kesabaran dan rutinitas pengobatan pada sang anak menjadi unsur utama demi kesembuhan sang anak. Berangsur-angsur anak sulungnya tersebut menunjukkan perkembangan kesembuhan yang cukup menggembirakan. Keberhasilan dalam mengobati kedua anaknya kemudian diteruskan pada sang suami yang kala itu menderita batuk yang berkepanjangan. Ia menduga bahwa penyakit sang suami dilatarbelakangi oleh kebiasaan merokok yang sudah cukup lama. Tanaman obat yang digunakan untuk menyembuhkan penyakit suaminya tersebut adalah daun sirih. Tujuh helai daun sirih direbus hingga menghasilkan 1 gelas minum. Sajian rebusan air daun sirih diminum sebanyak tiga kali satu hari. Pada malam hari, ia kerap menyediakan satu gelas rebusan air daun sirih di meja dekat tempat tidur suaminya agar pada saat terasa tenggorokan gatal di tengah malam dapat langsung meminum air daun sirih tersebut. Hal ini terus dilakukan hingga sang suami sembuh dari penyakit batuk yang telah dialami selama bertahun-tahun. Kejadian tersebut semakin memperkuat tekadnya untuk terus menekuni pengobatan tradisional.

- Terapi Pijat

Teknik penyembuhan dengan cara pijat dilakukan oleh salah seorang informan berinisial A. Media untuk mengobati dengan cara pijat dapat menggunakan pilihan dari banyak bahan, seperti minyak zaitun, *baby oil*. Prinsip menggunakan media tersebut adalah agar saat menggosokkan tangan pada area pasien tidak menimbulkan rasa sakit.

Takabur dan memberikan tarif pada tiap pasien adalah sebuah pantangan yang sama sekali tidak boleh dilanggar. Dengan demikian, ia tidak menerapkan tarif pada pasiennya. Seikhlasnya pasien memberi adalah sebuah keberkahan pada dirinya. Pantangan yang diterapkan pada pasien lebih merujuk dari referensi dunia kedokteran dan kearifan lokal masyarakat. Misalnya, pasien yang mengalami asam urat, selain dipijat, pasien juga tidak diperbolehkan mengkonsumsi sayuran berwarna hijau seperti halnya kangkung. Sementara pantangan yang diberikan berdasarkan penggalian ilmu dari dirinya pribadi adalah tidak ada sama sekali. Prinsip kesembuhan adalah milik Allah SWT dipegang secara teguh. Oleh karena itu, ia sama sekali tidak berani memberikan pantangan apabila tidak berdasarkan referensi dari sumber lain.

Pantangan dalam bentuk mitos juga ada dalam referensi para penyembuh. Seperti halnya yang dikemukakan oleh informan berinisial US yang menyebutkan bahwa pantangan yang tidak boleh dilanggar pada pasien yang hendak dipijat adalah apabila kondisi tekanan darah sedang naik. Selain itu, US juga pantang untuk memijat pada saat pasien baru selesai beraktivitas terutama pada siang hari. Hal tersebut ditengarai kondisi pasien saat berada pada tekanan darah yang sedang naik karena aktivitasnya. Oleh karena itu, US lebih menyukai memijat pasien pada waktu pagi, sore, atau pada malam hari.

Mitos mengenai jenis tumbuhan dan hewan yang diketahui oleh para penyembuh adalah seperti yang dikemukakan oleh informan berinisial K. Ia mengatakan bahwa penyakit pinggang yang pernah dideritanya membuat ia pantang mengkonsumsi jenis tanaman atau makanan yang menurut mitos masih beredar di masyarakat, seperti sayur kangkung, sayur asem, kacang panjang, serta banyak jenis tanaman berwarna hijau.

Namun demikian, penganan yang terbuat dari kacang-kacangan seperti tahu dan tempe boleh dikonsumsi. Begitu juga dengan pantangan memakan daging kambing bagi pasien yang menderita tekanan darah tinggi.

Fungsi pemijatan menurut informan berinisial US tidak dapat dibedakan antara pijat kebugaran dengan pijat pengobatan. Oleh karena itu, proses pemijatan, pada pasien yang sakit atau hendak membugarkan tubuh, adalah sama saja. Definisi US mengenai kondisi tubuh apakah sehat atau sakit dapat diketahui pada saat pertama kali memegang tubuh pasien. Apabila sedang berada dalam kondisi sakit, pasien akan merasakan sakit saat pertama kali dipijat. Selain itu, bagian tubuh pasien yang terpegang atau teraba akan terasa panas atau terasa lebih dingin dari bagian tubuh lainnya. Menurut US, suhu tubuh hangat dan tidak sakit saat dipijat adalah ciri tubuh yang sehat.

Diakui oleh US bahwa penyakit fisik yang tergolong cukup berat dan perlu penanganan dengan teknik pijat adalah penyakit *Stroke*. *Stroke* ditangani dengan cara perlahan dan memerlukan niat kuat dari pasien untuk sembuh. Selain melakukan pengobatan dan terapi, keteraturan pola hidup pasien itu sendiri amat dibutuhkan untuk mempercepat kesembuhan penyakit yang dideritanya.

D. PENUTUP

Selain kebutuhan akan sandang, pangan, papan serta pendidikan, kesehatan juga merupakan salah satu kebutuhan dasar manusia, karena dengan kondisi kesehatan yang baik dan kondisi tubuh yang prima, manusia dapat melaksanakan proses kehidupan, tumbuh dan menjalankan aktivitasnya dengan baik. Apabila terjadi suatu keadaan sakit atau gangguan kesehatan, maka obat akan menjadi suatu bagian penting yang berperan aktif dalam upaya pemulihan kondisi sakit tersebut.

Pengobatan tradisional baik dalam bentuk pengobatan *herbalmedicine*, terapi pijat, terapi psikis, dan terapi spiritual yang dilakukan oleh para informan di lokasi penelitian menjadi salah satu alternatif penyembuhan sakit yang diderita pasien. Sangat disayangkan apabila tidak ada tindak lanjut dari instansi terkait untuk memberdayakan dan mengembangkan pengobatan yang berasal dari leluhur mereka.

Upaya inventarisasi dan minimal adanya sebuah lokakarya yang intensif untuk memperkaya khasanah dari para pengobat tradisional tersebut adalah sebuah langkah yang patut mendapat perhatian serius. Sistem pengobatan modern yang terkadang membutuhkan biaya cukup besar tidak akan dapat dipenuhi oleh pasien yang memiliki tingkat ekonomi rendah. Dengan adanya sistem pengobatan tradisional, setidaknya pasien tersebut akan mampu untuk membiayai atau bahkan membuat sendiri ramuan yang dianjurkan oleh pengobat tradisional.

DAFTAR SUMBER

1. Makalah, Laporan Penelitian, Skripsi, Tesis, dan Jurnal

Arianto, Nurcahyo Tri. "Lokakarya Antropologi Kesehatan, Kelompok Perawatan Paliatif dan Bebas Nyeri", *Makalah*, Rumah Sakit Dr. Soetomo Surabaya, tanggal 3 dan 10 Februari 2001.

Dewoto, Hedi R.. "Pengembangan Obat Tradisional Indonesia Menjadi Fitofarmaka", dalam *Majalah Kedokteran Indonesia*, Volume: 57, Nomor: 7, Juli 2007.

Musadad, Asep N. "Persinggungan Islam dan Tradisi Mistik Lokal: Studi Kasus Pananyaan Dan Ahli Hikmah di Masyarakat Tasikmalaya", dalam *Indonesia Journal of Islamic Literature and Moslem Society* Vol. 1, NO. 1, January – June 2016

Soejoeti, Sunanti Z., "Konsep Sehat, Sakit dan Penyakit dalam Konteks Sosial Budaya", *makalah*, Jakarta: Pusat Penelitian Ekologi Kesehatan, Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan Departemen Kesehatan RI.

Somantri, Gumilar Rusliwa, "Memahami Metode Kualitatif", dalam *Makara, Sosial Humaniora*, Vol. 9, No. 2, Desember 2005: 57-65

Sudardi, Bani, "Deskripsi Antropologi Medis; Manfaat Binatang dalam Tradisi Pengobatan Jawa", dalam *Jumantara* Vol. 2 No. 2 (2012) hlm. 56 – 75

Trubus dan Jimmy Lumanau, "Interaksi Masyarakat terhadap Kesehatan, Sakit, dan Kematian (Suatu Tinjauan Aspek Medis – Antropologis)", dalam *Meditek*, Vol. 7 No. 20, Juli - Oktober 1999.

Yuningsih, Rahmi, "Pengobatan Tradisional di Unit Pelayanan Kesehatan", dalam *Info Singkat Kesejahteraan Sosial*, Vol. IV, No. 05/I/P3DI/Maret/2012.

2. Buku

Biro Pusat Statistik. 1994.
Profil Statistik Wanita, Ibu dan Anak di Indonesia. Jakarta: Biro Pusat Statistik.

Koord. Statistik Kec. 2016.
Lemahabang. *Statistik Daerah Kecamatan Lemahabang Kabupaten Cirebon 2016*, Cirebon: Badan Pusat Statistik Kabupaten Cirebon.

Kartono, Kartini. 1992.
Patologi Sosial, Jakarta: Rajawali Press.

Kusumanto, dkk. 1981.
Beberapa Pandangan Teori dan Implikasi Praktek di Bidang Kesehatan Jiwa. Jakarta: Yayasan Dharma Graha.

Taufiq. 2006.
Panduan Lengkap & Praktis Psikologi Islam. Jakarta: Gema Insani.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. 2008.
Kamus Bahasa Indonesia, Jakarta: Pusat Bahasa.

3. Internet

"Mesir beralih ke bahan herbal saat persediaan obat menipis", dalam *http://www.antaranews.com/berita/606543/mesir-beralih-ke-bahan-herbal-saat-persediaan-obat-menipis*, Jumat, 13 Januari 2017 17:42 WIB.

BAU NYALE : TRADISI BERNILAI MULTIKULTURALISME DAN PLURALISME

BAU NYALE: THE VALUABLE TRADITION OF MULTICULTURALISM AND PLURALISM

I Made Purna
Balai Pelestarian Nilai Budaya Bali
Jl. Raya Dalung Abianbase No. 107 Kuta Utara Badung Bali
e-mail: made.purna@kemdikbud.go.id dan purna.bpsntbali@gmail.com

Naskah Diterima:10 Januari 2018 *Naskah Direvisi:14 Februari 2018* *Naskah Disetujui:3 Maret 2018*

Abstrak

Budaya spiritual etnis Sasak dalam perjalanannya telah mengalami perkembangan yang cepat. Diawali dengan masuknya agama Islam dari Jawa dan Makasar, serta agama Hindu dari Bali. Kehadiran kedua agama tersebut kemudian diolah masyarakat Sasak dalam konsep sinkretisme, dan wadah puncaknya berupa ajaran Islam Wetu Telu. Pengejahwantahan dari sinkretisme menghasilkan tradisi-tradisi sebagai penguat identitas etnis Sasak. Satu di antara tradisi yang ada, yaitu Bau Nyale. *Sebagai pokok sandaran analasis penulisan membatasi tiga pokok rumusan, yaitu 1) apa fungsi tradisi* Bau Nyale *bagi masyarakat pendukungnya; 2) nilai-nilai budaya apa saja yang dimuat dalam tradisi* Bau Nyale*; 3) Kenapa diberi pengakuan, penghargaan dan kesetaraan tradisi* Bau Nyale *dengan tradisi yang lain yang hidup di Lombok oleh komunitas lain. Pisau analisis untuk mengidentifikasi yaitu teori semiotika dan neo-fungsionalisme. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan teknik deskriptif interpretatif. Tujuan dari penelitian ini untuk mengidentifikasi fungsi-fungsi dan nilai budaya yang dimuat pada tradisi* Bau Nyale. *Dari hasil mengidentifikasi, maka karya budaya* intangible Bau Nyale *layak sebagai tradisi yang memiliki nilai multikulturalisme dan pluralisme.*

Kata kunci: *Bau Nyale, sinkretisme, multikulturalisme dan pluralisme.*

Abstract

Sasak ethnic spiritual culture in its journey has experienced rapid development. It starts with the entry of Islam from Java and Makasar, as well as Hinduism from Bali. The presence of the two religions is then processed by the Sasak community in the concept of syncretism, and the top place is the teachings of Islam Wetu Telu. The implication of syncretism resulted traditions as a reinforcement of Sasak ethnic identity. One of the existing traditions, is the Bau Nyale. *There are three main issues in this research, which are 1) what is the function of* Nyale Bau *tradition for the support community; 2) what cultural values are contained in the* Bau Nyale *tradition; 3) why is* Bau Nyale *tradition given the recognition, appreciation and equivalence with other traditions that live in Lombok by other communities. Theories used to identify are the semiotics theory and neo-functionalism. This research is a qualitative research with descriptive interpretative technique. The purpose of this study is to identify the functions and cultural values contained in the* Bau Nyale *tradition. From the results of identifying, the* Bau Nyale *cultural work deserves a tradition that has value multiculturalism and pluralism.*

Keywords*: Bau Nyale, Sincritism, Multiculturalism and Pluralism.*

A. PENDAHULUAN

Fenomena kehidupan yang diwadahi tradisi dan memiliki muatan nilai multikulturalisme dan pluralisme pada etnis Sasak di Pulau Lombok sangat banyak. Fenomena itu dimulai ketika pada abad XVI telah terjadi perubahan ditandai masuknya agama Islam dari Makassar

dengan menaklukkan Kerajaan Seleparang. Pada abad tersebut pengaruh agama Islam menyebar dengan cepat. Cepatnya penerimaan agama Islam pada etnis Sasak karena sebelumnya, yakni abad XIII Islam sudah masuk ke Lombok oleh raja Muslim Jawa (Sufisme Jawa). Muslim Makassar yang segera berpadu dengan sufisme Jawa ini dengan cepat mampu mengkonversikan hampir seluruh etnis Sasak ke dalam Islam, meskipun kebanyakan mereka masih mencampuradukkan antara Islam dengan kepercayaan lokal yang non-Muslim (Budiwanti, 2000: 9). Kepercayaan sebelum Islam masuk, yaitu *Sasak Boda*, Hindu-Budhis yang sudah sejak abad VII masuk ke Lombok.

Dengan adanya pengaruh agama, seperti Hindu, Budha, Islam, Kristen bahkan Konghucu sejak zaman dahulu menyebabkan kepercayaan etnis Sasak di Lombok cukup baragam. Sebelum masuk pengaruh dari agama-agama tersebut, di Lombok sudah mengenal kepercayaan *Boda* dengan sebutan lumrahnya *Sasak-Boda*. Meskipun demikian, *Sasak-Boda* tidak sama dengan Budhisme. *Sasak-Boda* ditandai dengan adanya animisme dan panteisme. Di samping itu, karena ada kepercayaan dan pemujaan terhadap leluhur termasuk berbagai dewa lokal lainnya yang menjadi fokus utama penganut kepercayaan tersebut. Pencampuran kepercayaan ini tampaknya terus berlanjut, terutama terlihat semakin menguatnya kepercayaan Hindu seiring terjadinya penaklukkan Kerajaan Makassar-Lombok oleh Kerajaan Karangasem Bali. Pengaruh agama Hindu semakin menguat. Dengan demikian tidaklah mengherankan jika ada pendapat yang mengatakan bahwa etnis Sasak pada kondisi tertentu identik dengan Hinduisme. Fenomena yang bernafaskan Hindu seperti di ibukota Provinsi Nusa Tenggara Barat (Mataram) maupun di Lombok Tengah seperti di pantai selatan pulau Lombok jalinan keduanya sangat erat. Fenomena antara unsur-unsur agama Hindu dan Islam pada etnis Sasak di Lombok disebut sinkretisme, yaitu perpaduan dua atau lebih religi untuk mencari keserasian, keseimbangan, dan kedamaian hati (Purna, 2003).

Tidak dapat dipungkiri kenyataan ini, dan harus diakui, bahwa fenomena ini adalah anugrah Tuhan Yang Mahaesa dan tidak mungkin ditolak keberadaannya. Kuatnya perlawanan pengaruh Hindu terhadap Islam telah mampu membentuk, membangun kepercayaan baru yang disebut dengan ajaran " Islam *Wetu Telu*" (Islam *Waktu Tiga*). Ajaran ini merupakan perwujudan sinkretisme kepercayaan animisme, Hindu, dan Islam. Namun sejak tahun 1960-an pengalaman terhadap ajaran ini berubah. Penganut ajaran Islam dengan acuan pertamanya berdasarkan kitab suci Al Quran dan Hadis Nabi Muhammad SAW biasanya mereka sebut "Islam *Wetu Lima*" (Islam *Waktu Lima*), dan dewasa sekarang hanya menyebut Islam saja. Akan tetapi praktik tradisi sebagai warisan leluhur masih "hidup", dan dilaksanakan. Dalam pelaksanaan "Islam *Wetu Telu*", dalam kehidupan berupacara maupun kehidupan sehari-hari masih berjalan, seperti pada tradisi Maulid, *Rowah Wulan* dan *Sampet Jumat*, *Maleman*, *Lebaran Tinggi dan Lebaran Topat*, *Lebaran Pendek*, *Bubur Abang dan Bubur Puteq*, *Buang Awu/Bubus*, *Ngurisang*, *Molang Maliq*, *Turun Tanaq*, *Merosok Gigi*, *Nyunantang*, *Merarik dan Betikah*, *Selamet Bumi*, *Nelung*, *Mituq dan Nyiwaq*, *Matang Pulu*, *Nyatus dan Nyiu*, *Perang Topat*, *Upacara Siklus Padi*, dan tradisi *Bau Nyale*. Semua jenis tradisi itu bagi "Islam *Wetu Lima*" dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Karena dalam prosesi perayaan telah melakukan di antaranya: 1) Melibatkan/menghadirkan arwah leluhur. 2) Menggunakan perantara dalam berhubungan dengan Tuhan. 3) Kebiasaan minum *berem*/tuak sebagai pelengkap upacara. 4) *Memplotkan* Nabi Adam AS sebagai tujuan utama perayaan prosesi, sedangkan Nabi Muhammad SAW

agak diabaikan (Natsir Abdullah, 2007: 49-50).

Oleh karena telah terjadi praktik tradisi yang dianggap menyimpang oleh kelompok tertentu pada masyarakat etnis Sasak, dan rasanya sulit dihapuskan, maka perlu pemahaman terhadap tradisi melalui pandangan Pluralisme dan Multikulturalisme. Pluralisme dalam terminologi gereja digunakan sebagai sebutan orang yang memegang lebih dari satu jabatan. Secara filosofis menurut Toha (2005), pluralisme dimaknai sebagai sistem pemikiran yang mengakui adanya landasan pemikiran yang mendasar lebih dari satu. Dalam perspektif sosial-politik, pluralisme dimaknai sebagai sistem yang mengakui keeksistensian keragaman kelompok, baik yang bercorak ras, suku, aliran, maupun partai dengan tetap menjunjung tinggi aspek-aspek perbedaan yang sangat karakteristik di antara kelompok-kelompok tersebut (Sumerta, 2016). Secara sederhana pemikiran dan pandangan pluralisme, yaitu dimaknai keeksistensian berbagai kelompok atau keyakinan dengan tetap terpeliharanya perbedaan-perbedaan karakteristik masing-masing, sepanjang tujuan akhir suatu keyakinan maupun kepercayaan ditujukan kepadaNya.

Adapun multikultural berarti keragaman budaya, di mana suatu individu hidup di antara berbagai kelompok sosial dengan kebiasaan yang berbeda. Pemaknaan pandangan maupun pemikiran multikulturalisme menurut para ilmuan sosial yaitu cara pandang, kebijakan, penyikapan dan tindakan oleh masyarakat maupun negara yang majemuk dari segi etnis, budaya, agama, dan sebagainya. Namun mempunyai cita-cita untuk mengembangkan semangat kebangsaan yang sama dan mempunyai kebanggaan untuk mempertahankan kemajemukan tersebut. Parekh (1997), memberi pandangan terhadap multikulturalisme, yaitu suatu masyarakat yang terdiri atas beberapa macam komunitas budaya dengan segala kelebihannya, dengan sedikit perbedaan konsepsi mengenai dunia, suatu sistem arti, nilai, bentuk organisasi sosial, sejarah, adat kebiasaan. Menurut Blum (2001), multikulturalisme, yaitu meliputi sebuah pemahaman, penghargaan, dan penilaian, atas budaya seseorang serta sebuah penghormatan dan keingintahuan tentang budaya lain. Pemikiran ini sifatnya lebih ke penilaian terhadap budaya-budaya lain, bukan dalam arti menyetujui sepenuhnya budaya lain, melainkan mencoba untuk bagaimana budaya lain dapat mengekspresikan dirinya di antara para pendukungnya yang dilatarbelakangi oleh perbedaan dan berbagai kualitas perbedaan antara mayoritas dan minoritas yang hidup dalam harmoni di tengah-tengah pluralistik agama maupun kepercayaan.

Para cendekiawan Muslim seperti, Farid Esak, Abdul Aziz Sachedina dan Syed Hasyim Al, berpendapat tentang multikulturalisme dapat penulis jadikan sandaran untuk menerapkan multikulturalisme di tengah umat Muslim yang ada pada etnis Sasak di Lombok. Multikulturalisme sama sekali tidak bertentangan dengan Islam. Multikulturalisme merupakan kondisi obyektif di lapangan yang mengharuskan umat muslim dan umat agama lain saling memahami, menghormati dan menjaganya. Karena agama Islam sendiri mengakui dan menghormati multikulturalisme sebagai tertuang dalam ayat 13 surat al Hujarat (Qodir, 2015: 186).

Kedua cara pandang maupun pemikiran tersebut di atas sangat tepat diaplikasikan di Indonesia umumnya dan di Pulau Lombok khususnya. Karena secara karakteristik Pulau Lombok sebagai pulau yang menyimpan akar-akar keragaman agama, suku/etnis, seni budaya, tradisi, adat-istiadat, dan cara hidup yang berbeda-beda. Sangat tepat ungkapan umum yang mengatakan " di Lombok ada agama Hindu dan budaya Bali, sedangkan di Bali belum tentu ada budaya Sasak. Para pengelola negara maupun masyarakat yang berdomisili di Pulau Lombok harus

menyadari, bahwa keanekaragaman kultural merupakan sifat dasar hidup manusia, ia akan berkembang perlahan-lahan dan mutlak.

Di pihak lain kita telah menyadari, bahwa mengaplikasikan pluralisme, terutama pluralisme agama masih menjadi perdebatan. Fenomena pluralisme agama mendapat tanggapan pemaknaan yang beragam, kalau tidak boleh dibilang bertentangan. Oleh karena itu, tradisi *Bau Nyale* yang ada di Lombok Tengah akan lebih disoroti dari aspek multikulturalismenya, namun tidak lepas dari pemikiran pluralisme. Karenanya, secara kenyataan tradisi *Bau Nyale* juga memiliki fungsi sebagai wadah pembinaan ketakwaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Dengan kata lain, yang mengikuti prosesi *Bau Nyale* terdiri atas berbagai suku, agama, baik Islam *Wetu Telu*, Islam *Waktu Lima*, berbagai lapisan sosial, bahkan para turis dari manca negara. Kelompok Islam *Waktu Lima* tidak terlalu melarang menyelenggarakan *Bau Nyale*. Karena kelompok ini menyadari, bahwa *Bau Nyale* telah memiliki multi fungsi dan multi nilai budaya dalam kehidupan etnis Sasak.

Teori yang digunakan dalam mengkaji tradisi *Bau Nyale* yaitu: Neo-fungsional. Neo-fungsionalisme merupakan suatu istilah yang digunakan untuk menandai kelangsungan hidup fungsionalisme-struktural. Dalam upaya ini juga melakukan upaya memperluas konsepnya selain berusaha untuk mengatasi kelemahan utama dan memperkuat lagi teori tersebut. Neo-fungsionalisme juga mengacu kepada rekonstruksi Jeffrey Alexander atas teori struktur fungsional Parsons dengan jalan mengambil aspek dari teori Marxisan lalu memecahkan masalah politik Marxis (Agger, 2006: 55).

Jeffrey Alexander dan Paul Colomy mendefinisikan neofungsionalisme sebagai "rangkaian kritik-diri teori fungsional yang mencoba memperluas cakupan intelektual fungsionalisme yang sedang mempertahankan inti teorinya" (Ritzer, 2005). Walaupun sebelumnya Parsons dalam membangun teorinya telah mengintegrasikan berbagai macam input teoritis, dan tertarik dengan kesalinghubungan domain-domain utama dari dunia sosial, terutama sistem kultur, sosial dan personalitas. Namun pada akhirnya ia memandang fungsional-struktural dalam pengertian yang sempit sebatas pada sistem kultur sebagai penentu sistem lainnya.

Neo-fungsionalisme mencoba untuk melakukan sintesa kembali terhadap konstruksi teoritisnya. Alexander dan Colomy melihat neo-fungsionalisme sebagai "rekonstruksi dramatis terhadap fungsionalisme struktural di mana perbedaannya dengan pendiriannya (Parsons) diakui dengan jelas dan ada keterbukaan yang eksplisit terhadap teori dan teoritisi lainnya.

Dalam neo-fungsionalisme banyak mengintegrasikan teori dari berbagai pakar seperti materialisme Marx dengan simbolisme Durkheim.Tendensi struktural-fungsional untuk menekankan keteraturan diimbangi dengan seruan untuk mendekati kembali teori perubahan sosial.

Terkait dengan kajian ini, penggunaan teori neo-fungsionalisme dipandang relevan untuk mengungkap hubungan-hubungan atau keterkaitan antara tradisi *Bau Nyale* dengan situasi alam pantai di Kabupaten Lombok Tengah bagian selatan yang penduduknya sebagian sebagai petani dan nelayan. Keberadaan tradisi *Bau Nyale* bisa berjalan dan eksis hingga sekarang karena alamnya sangat mendukung. Juga respon masyarakat dan pemerintah baik pemerintah kabupaten maupun provinsi, bahkan pemerintah pusat memberi peluang lewat pariwisata.

Dalam konteks keagamaan, persoalan-persoalan interagama dan antaragama seringkali hadir di tengah-tengah masyarakat dengan kuat. Hal itu karena emosi keagamaan, yang disebut *religiouscommitment* dan *religious claim* yang memungkinkan seseorang yang

menyediakan dirinya untuk menjadi penganut yang dianggap paling setia. Sekalipun sebenarnya masalah *religious commitment* dan *religious claim* merupakan hal yang tidak dapat ditolak kehadirannya, dalam kacamata yang lebih positif, bukan dalam perspektif yang negatif, sehingga memperhatikan umat lain sebagai mitra dalam dialog antar dan interagama. Di sinilah sebenarnya hal yang mendapat perhatian dari aktivis dan para penggerak dialog antar dan interagama yang ada di tanah air sehingga terjadi tradisi berdialog dengan antar dan interagama, antarbudayawan, tokoh adat, para pemangku adat, para pemangku kebijakan (birokrasi) dll. Untuk mendialogkan tradisi-tradisi yang dipandang representatif sebagai identitas diri keetnisan seperti *Bau Nyale*. Dari latar belakang tersebut di atas maka rumusan masalah yang akan dijadikan sandaran pembahasan dapat dirumuskan sebagai berikut : 1) Apa fungsi *Bau Nyale* bagi masyarakat pendukungnya; 2) Nilai-nilai budaya apa saja yang dimuat dalam tradisi *Bau Nyale*. 3) Kenapa *Bau Nyale* perlu diberi kesetaraan, penghargaan, pengakuan dari kelompok komunitas lain. Sejalan dengan permasalahan tersebut di atas, maka tujuan dari penulisan ini, yaitu untuk mengidentifikasi fungsi-fungsi dan nilai-nilai budaya apa saja yang dimuat dalam tradisi *Bau Nyale*, sehingga etnis Sasak tidak pernah tidak menyelenggarakan ritual *Bau Nyale*. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan teknik deskriptif interpretatif.

Penelitian yang senada untuk mengungkap perbedaaan, keragaman dan sinkretisme kepercayaan maupun budaya, namun belum dianalisa dengan multikultural dan plural dapat dibaca pada beberapa penelitian sebagai berikut:

1. Penelitian yang dilakukan oleh Van Baal (1976), dengan judul penelitian "Pesta Alip di Bayan Lombok". Penelitian ini memfokuskan kajiannya pada salah satu tradisi etnis Sasak yang ada di Bayan, yaitu *Wetu Telu Bayan*. Penelitian ini secara implisit menyebutkan , bahwa kepercayaan *Wetu Telu* ada yang mirip dengan kepercayaan Hindu, seperti pemujaan terhadap benda-benda yang dianggap keramat. Namun ada pula yang mirip dengan kepercayaan Islam, seperti melaksanakan salat dan puasa meskipun tidak sepenuhnya.
2. Penelitian Leeman (1989), yang meneliti tentang sosiokultural masyarakat Sasak. Struktur masyarakat Sasak terdiri atas *Sasak Boda*, *Sasak Wetu Telu*, *Sasak Waktu Lima*. Kepercayaan *Sasak-Boda* disimpulkan sebagai kepercayaan asli Sasak. *Sasak-Boda* adalah masyarakat Sasak yang berkebudayaan dan beragama Budha. Sistem pewarisan masyarakat *Sasak-Boda patrilineal*. Struktur masyarakatnya tidak mengenal feodalisme. Pemimpin keagaman disebut "pemangku" atau "Belian". Kedua istilah ini sebetulnya tidak asing bagi Hindu. Sedangkan pimpinan adat disebut "Penoak" atau "Toak Lokak" Diinformasikan kelompok kepercayaan ini telah tersebar di bagian-bagian ujung Lombok Barat seperti di Tanjung, Bayan, dll. Kelompok Sasak *Wetu Telu*, yaitu Sasak yang orientasi kebudayaan dan keagamaannya lebih condong ke adat yang dipengaruhi oleh ajaran agama Hindu. Kelompok masyarakat Sasak seperti dianggap sebagai puncak dari sinkretisasi kepercayaan Islam-Hindu. Sedangkan Sasak *Waktu Lima*, yaitu kelompok masyarakat yang menjalankan ajaran Islam secara *kaffah*. Ia sudah menjalankan kelima rukun Islam serta mematuhi semua ketentuan-ketentuan Islam. Saat ini ketiga kelompok inilah yang menjadi identitas etnis Sasak yang ada di Pulau Lombok.
3. Penelitian Budiwanti (2000), dengan judul penelitian "Islam Sasak : *Wetu Telu* versus *Waktu Lima*". Hasil

penelitian ini menggambarkan secara implisit kepercayaan masyarakat Sasak dengan mengambil sampel tradisi-tradisi yang ada selama ini. Yang agak mengkhawatirkan penelitian ini mengenai perkembangan agama Islam di Lombok.

4. Penelitian Ma'moen (2001) dengan judul "Nilai Pendidikan Religi dalam Sinkretisasi Kepercayaan Islam-Hindu di Lombok : Studi di Desa Lingsar Lombok Barat". Penelitian ini telah menemukan gejala sinkretisasi Islam-Hindu pada perayaan-perayaan.

5. Penelitian Sumertha (2016), dengan judul : "Simbol-simbol Hindu dan Islam *Wetu Telu* dalam Interaksi Sosial Religius Umat Beragama di Desa Lingsar Kecamatan Lingsar Kabupaten Lombok Barat Provinsi Nusa Tenggara Barat". Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa penggunaan simbol-simbol agama Hindu dan Islam *Wetu Telu* di Pura Taman Lingsar merupakan strategi penguasa untuk menata kehidupan beragama antara Hindu etnis Bali dengan Islam *Wetu Telu* etnis Sasak. Bentuk simbol-simbol yang digunakan dibedakan menjadi simbol fisik dan non-fisik yakni: Simbol fisik meliputi artefak, bangunan candi, *petirtan* (taman), *padmasari*, *bale pelinggih*, dan ritual. Sedangkan simbol-simbol non-fisik meliputi: Keyakinan atau kepercayaan, mistis, teologi dan estetis. Secara sistemik simbol fisik dapat memberi makna terhadap simbol non-fisik. Bertahannya penggunaan simbol-simbol Hindu dan Islam *Wetu Telu* di Taman Lingsar di antaranya, faktor sejarah, politik pemerintahan, sosial, ekonomi, adat dan budaya, agama dan kepercayaan. Dan dewasa sekarang sangat didukung oleh faktor pariwisata.

6. Penelitian I Made Purna (2003) dengan judul "Sinkretisme Agama Hindu dan Islam pada Masyarakat Sasak di Lombok" Penelitian ini mengambil lokasi kajian di Bayan Lombok Utara. Hasil perpaduan antara unsur agama Hindu dengan Islam dapat dibuktikan antara lain pada sarana persembahyangan, tidak mengenal konsep sirik/musrik menduakan Tuhan, adanya Kamaliq, masih ada keyakinan kekuatan roh nenek moyang, kostum sembahyang, penerapan konsep kosmologi, peralatan sarana upacara seperti *uang kepeng*, konsep sistem ajaran *Wetu Telu* "lahir, hidup, mati". Etnis Sasak melakukan perpaduan dari dua keyakinan tersebut karena tujuannya untuk mencari keserasian, keseimbangan, dan kedamian hati.

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini yaitu penelitian kualitatif yang bertumpu pada paradigma interpretatif dan paradigma teori sosial kritis. Obyek penelitian adalah tradisi *Nyale* di Pantai Seger Desa Kuta Kecamatan Pujut Kabupaten Lombok Tengah NTB. Karena *Nyale* juga ada di Lombok Timur, Sumbawa, Sumba, Lembata, dan lain-lain. Pendekatan fungsi ini tidak saja secara emik lewat wawancara mendalam terhadap informan, tetapi disertai dengan observasi selama berlangsungnya tradisi *Nyale*, serta studi pustaka dari hasil penelitian yang sejenis di perpustakaan daerah Nusa Tenggara Barat dan perpustakaan Universitas Mataram.

C. HASIL DAN BAHASAN

Masyarakat Sasak, terutama yang tinggal di pesisir selatan, selalu menyelenggarakan tradisi tersebut secara sistemik. Secara sistemik dimaksudkan diawali dengan "rapat wariga", untuk membahas firasat yang dirasakan oleh pemangku, untuk penentuan waktu yang tepat dengan merujuk terhadap tanda-tanda alam, kejadian atau peristiwa yang terjadi di masyarakat, dan siapa-siapa yang dilibatkan dalam penyelenggaraan.

Untuk memperkuat keberadaan tradisi *Bau Nyale*, Masyarakat Sasak telah memberi nilai budaya, yaitu harapan dari masyarakat mengenai hal-hal yang baik, atau sesuatu yang diagungkan oleh sebagian besar anggota masyarakat sebagai suatu sistem etika. Sistem etika tersebut dijadikan pola bagi atau sasaran maupun tujuan yang diacu dalam rangka mewujudkan tindakan bagi para individu sebagai anggota masyarakat Sasak. Dengan kata lain, nilai-nilai budaya dapat diartikan sebagai "pandangan-pandangan" atau pendapat-pendapat yang digunakan oleh warga suatu komunitas atau masyarakat untuk menilai, untuk menentukan baik-buruknya, bermanfaat tidaknya berbagai macam hal atau, peristiwa yang ada dalam fenomena kehidupan mereka" (Ahimsa Putra, 2006). Dengan demikian nilai-nilai budaya yang akan digali pada tradisi *Bau Nyale* dapat dijadikan alat ukur, alat penilai mengenai sistem pengetahuan budaya etnis Sasak.



Gambar 1. *Nyale* setelah Ditangkap
Sumber : Dokumentasi Penulis, 2017.

Fungsi tradisi *Bau Nyale* dapat diuraikan sebagai berikut.

1. Wadah Pembinaan Ketakwaan Kepada Tuhan Yang Mahaesa

Keluarnya *nyale* ke permukaan laut yang hanya dua kali dalam setahun, yaitu pada tanggal 19 dan 20 bulan kesepuluh, dan tanggal 19, dan 20 bulan kesebelas kalender Sasak (bulan Februari). Akan tetapi, pada penyelenggaraan tradisi *Bau Nyale* tahun 2017, *nyale* keluar tanggal 15 dan 16 Februari. Sedangkan puncak acara dijadwalkan tanggal 16 dan 17 Februari. Menurut informasi di lapangan, bahwa *nyale* keluar antara tanggal 15 dan 16 Februari merupakan kesepakatan kalender adat yang sudah disetujui oleh empat pemangku yakni, pemangku dari empat penjuru mata angin (utara, timur, selatan dan barat) dan ahli perbintangan, ahli kelautan, ahli pertanian, serta tokoh budaya, agama dan masyarakat. Adapun pemilihan tanggal 16 dan 17 Februari 2017 merupakan pemilihan dari pihak pemerintah. Kesepakatan jadwal penyelenggaraan ditentukan pada "Sangkep Wariga", yang diselenggarakan oleh krama adat dan pemerintah. Setiap keluar *nyale* hanya berlangsung antara fajar terbit sampai matahari terbit (antara pukul 04–06). Tentu kondisi ini menimbulkan tanda tanya bagi setiap diri warga masyarakat. Mereka anggap sebagai suatu keajaiban alam atas kehendak Allah/ Tuhan Yang Maha Esa. Apalagi setiap keluarnya *nyale* selalu diiringi oleh hujan rintik-rintik. Sedangkan sebelumnya didahului hujan lebat yang turun hampir setiap hari. Sungguh suatu keajaiban, kemudian setelah selesai penangkapan *nyale* hujan turun berhari-hari pula lamanya. Kemudian berhenti sebagai musim masa peralihan antara musim penghujan (bahasa Sasak, musim *taun*) dengan musim kemarau (bahasa Sasak, musim *balit*).

Keadaan seperti itu dijadikan tanda oleh para petani tentang buruk baiknya musim pada tahun bersangkutan. Ketidakfahaman mereka tentang hakikat *nyale* itu sebenarnya menimbulkan ketakjuban mereka kepada kekuasaan Allah/Tuhan Yang Mahaesa yang mendatangkan rasa syukur dan ketakwaan kepadaNya. Sebelum *nyale* ditangkap, hujan turun terus menerus yang menurut kepercayaan mereka sebagai hujan yang menyongsong keluarnya *nyale*. Kemudian setelah ditangkap, hujan turun lagi sebagai pengantar *nyale*. Penulis dapat buktikan pada saat pengamatan di lapangan sekitar jam 06.00 pagi, tanggal 17 Februari 2017,

ada hujan turun secara tiba-tiba dan disertai munculnya pelangi yang sangat indah di langit. Menurut istilah suku bangsa Sasak hujan yang turun setelah *nyale* ditangkap disebut *"ujan atong nyale"* atau *"ujan uleq nyale".*

Dalam kepercayaan etnis Sasak, saat turunnya hujan itu dinilainya sebagai rahmat yang mendatangkan air bagi sawah mereka yang mempercepat dan mempersubur tumbuhnya tanaman padi mereka. Hujan dengan lebatnya turun, menandakan akan banyak *nyale* mengambang ke permukaan air laut pada waktunya. Bagi manusia berarti suatu rezeki yang tidak ternilai harganya.Semua itu menunjukkan kebesaran Tuhan Yang Mahaesa. Manusia hanya menerima, dan menikmati saja. Sebagai balasan, manusia diminta hanya mengakui kebesaran, dan kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa.

Binatang-binatang itu pun disiplin. Mereka tidak akan keluar jika bukan pada waktunya. Allah/Tuhan Yang Mahaesa melengkapi dengan naluri yang mengarahkan kepada disiplin yang tinggi tanpa membantah. Kemudian Allah /Tuhan Yang Mahaesa telah menciptakan iklim baginya berupa hujan, guruh, dan kilat yang menyertai "perkelaminannya". Sesungguhnya menurut ilmu pengetahuan pada saat itu binatang itu sedang "berkelamin". *Nyale* jantan melepaskan bagiannya sepanjang 10-15 cm, dan yang betina melepaskan bagiannya sepanjang 10 -15 cm juga. Bagian itu mengambang ke permukaan laut untuk mengadakan "perkelaminan". *Nyale* yang sebenarnya, tetap tinggal di lubang-lubang karang yang terhampar di bawah permukaan laut.

Untuk memperkuat keyakinan, bahwa tradisi *Bau Nyale* memiliki kedudukan fungsi religi dapat diamati dari seni drama Putri Mandalike. Drama Putri Mandalike memberikan santapan pada jiwa, karena di dalamnya terungkap ajaran moral dengan dimanifestasikan sentimen kemasyarakatan menjadi berkobar-kobar setiap penyelengggaraan pertujukan yang pada akhirnya meningkatkan emosi keagamaan mereka. Bahkan legenda Putri Mandalike menjadi mitos bagi masyarakat pendukungnya. Mitos Putri Mandalike dipercaya sebagai kebenaran keagamaan/religius. Mitos ini diterima dan dipercaya oleh masyarakat Sasak sebagai pemikiran dan kebenaran religius. Sebagai kebenaran religius dimaksudkan oleh Malinowski (dalam Adibrata, 1990), bahwa mitos bagi masyarakat pendukungnya bukanlah sekedar cerita yang menarik atau yang dianggap bersejarah. Akan tetapi merupakan satu pernyataan dari kebenaran yang tinggi atau kenyataan yang utama yang memberikan pola dan landasan bagi kehidupan dewasa ini.

2. Wadah Integrasi dan Membangkitkan Solidaritas

Suatu kenyataan yang tidak dapat disangkal pada dua bulan terakhir mereka jarang bertemu satu dengan yang lain, karena kesibukan dengan tugas di sawah masing-masing. Di *penyalean* mereka dapat bertemu, dan masing-masing datang dengan bekalnya. Pemilihan jadwal *Bau Nyale* yang disebabkan siklus alam, dikarenakan hasil kesepakatan masyarakat Sasak, serta sangat berkaitan dengan kemampuan tanggapan aktif antara manusia dengan alam lingkungan. Etnis Sasak, walaupun sudah memeluk dan taat ajaran agama Islam, akan tetapi peristiwa alam yang diciptakan oleh Tuhan Yang Mahaesa tetap dipercaya dan dijalankan dengan suka cita. Bahkan penjadwalannya ini dipercaya sebagai hari untuk menyambut kehadiran Putri Mandalike. Mitos Putri Mandalike inilah yang menjadi sumber pola pikir filosofis suku bangsa Sasak, yaitu *aik meneng-tunjung tilah-empak bau*, yang hingga kini masih tetap dianggap relevan sebagai dasar pemikiran untuk penyelesaian berbagai masalah yang ada (Trisnawati, 2001).

Kehadiran mereka bersama di pantai menimbulkan rasa kebersamaan, kekeluargaan, dan keakraban. Menunjukkan adanya pertalian asal-usul

yang sama pula. Kesadaran mereka telah menimbulkan keharuan. Sebagian dari mereka, di tempat *penyalean* ini, bertemu dengan istri mereka sebelum menjadi suami istri, sewaktu sama-sama masih perawan dan jejaka. Kemudian mereka menjadi suami istri (Lalu Wecana, 1982/1983).

Sekali-sekali terdengar sorak-sorai yang sambung-menyambung menyambut gelombang yang gulung-gemulung mengantarkan *nyale* ke tepi. Antara mereka saling memperlihatkan hasil tangkapan. Mereka masing-masing tersenyum puas. Sedikit atau banyak hasil tangkapan, sama sekali tidak menimbulkan perasaan bangga, atau perasaan iri. Di situ sungguh-sungguh terdapat perasaan persaudaraan yang sejati, dan ikhlas. Seolah-olah kedatangan mereka ke sana bukanlah untuk mengutamakan memperoleh hasil tangkapan, tetapi untuk membangun integrasi, dan membangkitkan rasa solidaritas kelompok.



Gambar 2. Ribuan Peserta Menangkap *Nyale* Dini Hari Sekitar Pukul 3 Pagi.
Sumber: Dokomentasi Penulis.

3. Wadah Pembinaan Semangat Patriotisme

Dalam suasana persatuan, kesatuan yang dilatarbelakangi oleh keindahan alam pantai dengan lautnya yang luas, dan gelombang besar gulung-gemulung menimbulkan semangat patriotisme. Kecintaan dan rela berkorban pada saat menjaga kehadiran *nyale* yang dibawa oleh ombak sungguh menakjubkan. Bahkan tidak sedikit mereka menganggap sebagai pejuang menyambut kehadiran Putri Mandalike. Mereka berani sampai ke dalam laut menyambut gelombang yang begitu besar karena ada kebanggaan telah memiliki tradisi yang belum tentu ada di tempat lain. Kalaupun ada, akan tetapi cara menyikapinya tidak akan persis sama. Rasa patriotismenya untuk menghadapi lingkungan alamnya tidak sama.

Jiwa patriotisme hadir ke tepi pantai, bukan karena ingin mendapatkan jumlah tangkapan. Namun karena percaya isi cerita mitos Putri Mandalike. Dalam cerita mitos Putri Mandalike, patriotisme tergambarkan mengenai sikap dan jiwa Putri Mandalike, yang lebih mencintai kerajaan dan rakyat banyak daripada dirinya sendiri.

4. Wadah Enkulturasi Budaya

Para penangkap *nyale* bukanlah orang-orang yang berasal dari Kecamatan Pujut saja, sebagai pemilik tradisi tersebut, tetapi juga orang-orang yang berasal dari kecamatan lain, dan orang-orang dari Kota Mataram. Bagi mereka yang berasal dari luar kelompok masyarakat pemilik tradisi tersebut, kedatangannya ke sana hanyalah untuk menyaksikan tradisi yang terkenal itu. Tetapi secara tidak sadar mereka juga menjadi perhatian anggota kelompok masyarakat tradisional. Caranya berpakaian, sikapnya, dan perkataannya memberi pengaruh atau sebaliknya. Secara tak langsung di situ terjadi proses enkulturasi. Apalagi yang hadir di situ bukan semata-mata orang dewasa, tetapi juga anak-anak dan remaja.

Anak-anak dan remaja menyaksikan dalam praktik bagaimana proses tradisi itu berlangsung. Di situ mereka dapat meniru, dan berbuat serta mengambil contoh sesuai dengan yang mereka perlukan. Mereka menyaksikan sendiri, dan ikut merasakan bagaimana seharusnya membina kesabaran semalam suntuk menanti fajar menyingsing, saat keluarnya *nyale* ke permukaan laut. Segalanya itu mereka hayati, dan mereka praktikkan bersama seluruh warga masyarakat tradisional yang hadir di situ. Enkulturasi juga dapat diajarkan dalam penyelenggaraan *Bau*

Nyale di antaranya cara menangkap *nyale* dengan jaring kecil, juga pada saat pementasan drama kolosal yang mengambil tema Putri Mandalike.

5. Fungsi Historis

Penyelenggaraan *Bau Nyale* mengajak masyarakat mengenang kembali sejarah leluhur dan pemimpin lainnya yang pernah berjasa terhadap tradisi *Bau Nyale*. Di dalam pementasan drama kolosal Putri Mandalike sudah diperlihatkan, bahwa *nyale* itu berasal dari penjelmaan rambut Putri Manadalike. Putri Mandalike merupakan tokoh sentral, maupun tokoh figur yang syarat dengan nilai-nilai moral yang hakiki yaitu kearifan dan kesediaan untuk berkorban. Kearifan dan kesediaan berkorban justru datang dari seorang perempuan. Sementara para pangeran terjebak kepicikan dan egoisme. Sebelum terjun ke laut, Putri Mandalike menyampaikan pesan-pesan kepada para pangeran dan seluruh masyarakat Sasak yang hadir pada saat pengumuman yang disampaikan, agar setiap tanggal 19 dan 20 setiap bulan sepuluh, datang ke pantai selatan untuk menangkap *nyale* sebagai penjelmaannya. Putri Mandalike mampu membangkitkan sentimen kemasyarakatan Sasak dari dahulu sampai sekarang.

6. Fungsi Rekreasi

Pada umumnya kalau keadaan musim normal penangkapan *nyale* selalu bertepatan dengan selesai menanam padi di sawah. Pekerjaan di sawah maupun di rumah sedang kosong.Yang perlu dijaga agar airnya jangan sampai kepenuhan. Apalagi tanaman padi masih kecil.

Menangkap ikan *nyale* bagi mereka mempunyai makna dan arti tersendiri. Mereka dapat melepaskan rasa lelah yang selama itu mereka pikul. Pandangan mata yang lepas menjernihkan pikiran yang kusut. Kebebasan mengungkapkan beban derita yang tersimpan di dadanya melalui *"tandak,"* dan teriakan lepas, sungguh-sungguh mempunyai arti dan kesan tersendiri.Untuk sementara mereka dapat melupakan segala permasalahan yang terdapat dalam dirinya dan yang ada di lingkungan rumah tangganya.

Menurut informasi dari para krama adat, bahwa "kalau zaman dahulu sebelum ada listrik atau diesel masuk desa, di sana-sini terdapat api unggun yang dikelilingi oleh para pemuda dan pemudi dengan beberapa orang tua yang mendampingi mereka". Kehadiran orang tua gadis di situ tidak menjadi halangan bagi mereka untuk berpantun-pantun bersahutan selama sampiran, dan isi pantun masih dalam batas-batas kesopanan. Pantun bersahutan antara pemuda, dan pemudi yang duduk berhadapan dibatasi oleh api unggun. Hal ini merupakan hiburan yang menarik.

Bagi muda-mudi pantun bersahutan merupakan sarana ″enkulturasi″ yang sangat berharga. Dari pantun itu mereka dapat memetik berbagai hikmah dan kegembiraan. Bagi orang tua yang sudah berkeluarga membawa kenangan masa lampau yang tak terlupakan. Pantun bersahut-sahutan merupakan atraksi yang menarik yang dapat menghilangkan kantuk, sementara menunggu fajar menyingsing.

Dengan singkat dapat dikatakan acara menangkap *nyale* merupakan hiburan yang sangat menarik bagi seluruh warga masyarakat pendukung tradisi tersebut. Malah kurang lebih empat puluh tahun yang lalu acara menangkap *nyale* telah menarik perhatian warga kota dalam berbagai jenis umur pria dan wanita. Bahkan pada penyelenggaraan tahun 2017 para turis manca negara cukup banyak yang hadir. Sehingga di *penyalean* Pantai Seger pada setiap acara penangkapan *nyale* suasananya seperti pasar malam.

7. *Bau Nyale* sebagai Gerakan Pelestarian Lingkungan Alam

Tradisi *Bau Nyale* yang dipusatkan di Pantai Seger, merupakan tradisi yang tumbuh dan berkembang sebagai hasil dari interpretasi manusia pendukungnya dalam menjawab persoalan-persoalan kehidupan yang menyangkut hubungan manusia

dengan Tuhannya (*adat gama*), tata hubungan manusia dengan sesamanya (*tap sila*), dan tata hubungan manusia dengan alam lingkungannya (*luwir gama*). Walaupun Pantai Seger dijadikan kawasan Mandalike dengan pembangunan kepariwisataan oleh ITDC (*Indonesian Tourism Divelopment Corporations*), namun pola-pola ideal yang pernah dirasakan oleh masyarakat Sasak yang hidup di bagian pesisir selatan Pulau Lombok tetap dipertahankan.

Etnis Sasak bagian selatan sangat yakin dan percaya, bahwa Tuhan Yang Mahaesa ada. Tuhan Yang Mahaesa yang menciptakan alam semesta dan seluruh isinya, baik terindra maupun tidak terindra. Semuanya ini dilengkapinya pula dengan kerangka eksistensi saling ketergantungan, sehingga keseluruhannya eksistensi di alam ini berbentuk sebuah dinamika relasi saling butuh. Sumber dinamika adalah Tuhang Yang Mahaesa. Kesadaran inilah yang menjadi dasar filosofis kebudayaan maupun tradisi *Bau Nyale*. Untuk memperkuat kedudukan *Bau Nyale*, maka dibuatkan cerita mitos Putri Mandalike, sehingga *Bau Nyale* menjadi kegiatan sakral yang selalu ditunggu-tunggu. Mitos Putri Mandalike disakralkan, maka lingkungan pantai yang dijadikan pusat penangkapan *nyale* juga ikut sakral. Masyarakat Sasak sangat takut merusak Pantai Seger. Masyarakat sangat menyadari manusia tidak bisa membuat pantai. Hanya bisa memeliharanya. Masyarakat Sasak sangat sadar laut maupun pantai sumber untuk mendapatkan penghidupan. Karena itu laut dan pantai harus dijaga dan dilestarikan habitatnya seperti *nyale* itu sendiri.

8. *Bau Nyale* sebagai Penggerak Ekonomi

Waktu yang dibutuhkan untuk menangkap *nyale* hanya 2 sampai 2,5 jam. Namun waktu untuk menunggu puncak/ momen penangkapan cukup lama. Pada saat menunggu puncak/momen ini juga memerlukan energi untuk modal begadang. Saat makan, para peserta di *penyalean* saling memberi makanan untuk mengisi kegiatan begadang. Walaupun zaman dahulu para peserta tangkap *nyale*, terutama kaum muda-mudinya, disibukkan dengan kegiatan berbalas pantun, bertandak dan berbelanja. Karena itu tidak mengherankan di pinggir jalan menuju pantai dan di pusat kegiatan Festival Pesona *Bau Nyale* berdiri warung-warung dadakan yang digunakan jualan untuk melayani para peserta. Garakan ekonomi pada saat penyelenggaraan *Bau Nyale* sangat tinggi, karena yang hadir untuk menangkap maupun yang menyaksikan pementasan maupun penangkapan *nyale* ribuan orang. Tidak mungkin rasanya bagi yang hadir tidak akan belanja, baik untuk membeli makanan, minuman maupun barang suvenir lainnya.

9. *Bau Nyale* sebagai *Event* Pariwisata

Masyarakat Sasak di Lombok Tengah bagian selatan, khususnya di sekitar Pantai Seger Kuta, dahulu tidak pernah berpikir maupun merencanakan jika *Bau Nyale* yang mereka lakukan akan menjadi demikian besarnya. Mereka melaksanakannya lebih merupakan suatu dukungan dan perwujudan rasa bakti kepada leluhur dan kepercayaan yang mereka yakini. Mereka datang dengan harapan tertentu yang tidak bersifat material. Atau yang bersifat pamrih pribadi, tetapi dihubungkan dengan keselamatan keberhasilan panen dan kesejahteraan hidupnya dan menyambut Putri Mandalike. Pertimbangan komersial memang ada, tetapi tidak dominan. Komersial muncul jika setelah mendapatkan *nyale* banyak.Tentu yang diutamakan kebutuhan keluarga, seperti untuk dimakan, keperluan upacara kesuburan tanah pertanian, kemudian sisanya dijual.

Dewasa ini penyelenggaraan ritus *Bau Nyale* sudah tidak ada *bekayaq/bertandaq*, *belancaran*, tidak ada kegiatan api unggun. Mereka lebih memilih kesenian lain seperti pementasan

artis-artis baik lokal maupun nasional. Alasannya karena malu jika diisi kegiatan seperti *bertandaq* dan *belancaran*. Mereka dianggap kolot, tidak memenuhi selera masa kini.

10. *Bau Nyale* sebagai Wadah Ekspresi Nilai Budaya

Tradisi *Bau Nyale* mampu bertahan sampai sekarang, karena telah memiliki nilai-nilai budaya yang memberi identitas etnis Sasak pada umumnya dan perempuan Sasak khususnya. Mengutip hasil penelitian dari Made Suarsana (2001), telah mengungkap, bahwa tradisi *Bau Nyale* mengandung nilai-nilai budaya sebagai berikut: 1) Nilai Spiritual atau Nilai Ketuhanan, 2) Nilai Integrasi, 3) Nilai Solidaritas. Sedangkan nilai-nilai budaya yang dikandung dalam cerita-mitos Putri Mandalike, yaitu 1) Nilai Kebesaran, 2 Nilai Ksatria, 3) Nilai Emansipasi, 4) Nilai Keadilan, 5) Nilai Pengorbanan, 6) Nilai Patriotisme (H. Moh Yakum, 2009).

Dari beberapa ciri aspek feminisme yang ada dalam cerita Putri Mandalike, kesemuanya tercermin dari diri tokoh utama yakni Putri Mandalike. Putri Mandalike yang memiliki budi pekerti yang mulia, selalu menghormati dan menghargai orang lain, cerdas, arif dan bijaksana, sabar dan lemah lembut. Jiwa seperti ini merupakan jiwa kewanitaan, yang secara psikologis, wanita memiliki perasaan dan nurani halus serta keibuan, yang selalu mudah mengalah, berpikir panjang, mampu mengontrol dan mengendalikan emosinya, nalurinya mampu memahami dan mengerti perasaan orang lain, ramah, pemurah dan perhatian terhadap sesama.

Bersamaan dengan sifat-sifat seperti itu, Putri Mandalike ternyata mampu berbuat sebagaimana sifat kaum lelaki, misalnya keberanian, ketabahan, kepemimpinan dan jiwa patriotisme, dan di samping itu ia juga mendapatkan perlakuan sebagaimana kaum lelaki, yakni dihargai, dihormati, disegani, diberikan kebebasan dan kemerdekaan berpendapat, bahkan diharapkan untuk menjadi pemimpin.

Dengan demikian, maka dapat dikatakan bahwa aspek feminisme yang muncul dalam cerita Putri Mandalike, adalah berasal dari diri dan jiwa atau psikologi seorang perempuan, yang dengan sendirinya melahirkan adanya persamaan dan kesetaraan antara kaum perempuan dengan kaum lelaki dalam berbagai bidang dan aspek kehidupan. Nilai-nilai budaya yang dikandung dalam cerita Putri Mandalike juga telah dimuat dalam bentuk naskah Lontar Sasak, di antaranya: 1) Naskah Lontar Kotaragama, yang mengamanatkan, bahwa bagi perempuan yang memiliki kepribadian yang utuh, sopan santun dan selalu berbuat baik untuk kepentingan orang banyak, maka selayaknya dihormati, dimuliakan. Bagi perempuan yang demikian itu akan menjadikan pahala yang baik pula. Karena itu perempuan Sasak sangat dilarang untuk dicabuli, dikagetkan karena dibangunkan pada malam hari, dan perempuan Sasak sangat pantang untuk ikut pesiar dengan laki-laki sambil menyanyikan lagu cinta. 2) Naskah Lontar Rengganis mengamanatkan, bahwa perempuan sangat dilarang mankir dari janjinya, perempuan harus sopan, memiliki etika dan rasa kemanusiaan yang tinggi. Perempuan yang demikian itu akan menyatu tidak saja di dunia, juga di akhirat dengan suaminya. 3) Naskah Lontar Megantaka yang mengamanatkan, bahwa perempuan Sasak harus penuh keberanian, dan setia terhadap suami, disiplin dan tegas, dan segera harus bisa mengatasi jika anggota keluarga tidak makan. Jika perempuan Sasak mampu menjalankan dirinya dari amanat cerita mitos Putri Mandalike dan ketiga isi naskah Lontar tersebut di atas, maka sangat layak disebut perempuan Sasak yang memiliki peran sebagai *Inen Bale*, *Inen Gawe*, dan *Inen Pare* (Wirata, 2016: 264-269). *Inen Bale*, *Inen Gawe*, dan *Inen Pare* berarti bahwa perempuan sebagai ibu rumah tangga yang mampu mengurus rumah tangganya sendiri secara mandiri,

mampu bekerja dari awal sampai akhir, dan seorang ibu yang mampu mengerjakan sawah dengan hasil yang berlimpah ruah. Apalagi perempuan Sasak mampu menjalankan hidupnya dengan: 1) *Wibusana*, berpakaian yang baik, 2) *Wirasa*, memiliki penghayatan yang baik, baik terhadap orang tua, sebaya, maupun terhadap anak-anak. 3) *Wiraga*, berpenampilan yang menarik. Jika hal tersebut sudah terpenuhi, maka perempuan yang demikian itu disebut perempuan yang "*widagda ngawe bawa sakti mandraguna*". Perempuan Sasak yang mendekati sempurna. Perempuan Sasak yang berkharisma.

11. *Bau Nyale* dari Perspektif Pluralisme dan Multikulturalisme

Menyadari dari potensi fungsi dan nilai budaya yang dikandung pada tradisi *Bau Nyale* seperti yang diuraikan tersebut di atas. Karena itu sangat layak tradisi *Bau Nyale* sebagai fenomena budaya dan kepercayaan mendapat pengakuan pemikiran yang mengakui adanya kebhinekaan, keragaman, kemajemukan baik yang bercorak ras, etnis, aliran, dan lain-lain. Perlu menjunjung tinggi aspek perbedaan, maupun karakter yang dimiliki oleh kelompok yang ada. Perlu memberi sikap penghargaan, penghormatan, penilaian, atas perbedaan budaya seseorang maupun kelompok, walaupun tidak menyetujui sepenuhnya. *Bau Nyale* merupakan fenomena budaya dan kepercayaan yang representatif untuk mengungkap multikulturalisme dan pluralisme.

Dengan kata lain, pemikiran dan sikap multikulturalisme dan pluralisme merupakan hal yang tidak bisa ditolak keberadaannya. Karenanya, tidak mengherankan apabila umat Islam di Lombok tidak melarang penyelenggaraan tradisi *Bau Nyale*. Bagi agama Islam multikulturalisme sudah menjadi *sunatullah*, kehendak Tuhan, sehingga menentangnya sama dengan menentang Tuhan yang telah berkehendak terhadap ciptaan-Nya.

Sejalan dengan pendapat Farid Esack, Syed Hasyim Ali dan Abdul Aziz Sachhedina (dalam Zuly Qodir, 2015), masing-masing menegaskan tentang pemikiran multikulturalisme. Pertama, multikulturalisme merupakan kondisi seseorang yang dapat menerima (penerimaan) dan mengakui (pengakuan) tentang keberlainan dan keragaman. Multikulturalisme melampaui toleransi atas keberlainan. Sebab multikulturalisme hadir dalam diri yang tulus dan dalam tindakan terhadap pihak lain yang berlainan. Kedua, multikulturalisme "kondisi masyarakat di mana kelompok kebudayaan, keagamaan, dan etnis hidup berdampingan dalam sebuah bangsa (negara). Multikulturalisme juga berarti bahwa realitas itu terdiri dari banyak substansi yang mendasar.

Multikulturalisme juga merupakan keyakinan bahwa tidak ada sistem penjelas (pemahaman) tunggal atau pandangan tentang realitas yang dapat menjelaskan seluruh realitas kehidupan". Ketiga, pluralisme, bahwa "pluralisme merupakan istilah atau kata ringkas untuk menyebutkan suatu tatanan dunia baru di mana perbedaan budaya, sistem kepercayaan, dan nilai-nilai membangkitkan kegairahan pelbagai ungkapan manusia yang tidak kunjung habis sekaligus mengilhami pemecahan konflik yang tak kunjung terdamaikan".

Ketiga cendekiawan Islam tersebut sangat menyadari bahwa multikulturalisme dan pluralisme merupakan kondisi obyektif di lapangan yang mengharuskan tidak umat muslimnya saja yang harus saling memahami, menghormati dan menjaganya. Namun juga umat agama maupun kelompok lain. Kondisi tersebut dapat diciptakan dan di antara sesama umat beragama harus secara tegas menolak serta mencegah jika terdapat kelompok orang yang hendak menghancurkan kondisi obyektif multikulturalisme dan pluralisme

di Lombok khususnya dan di Indonesia umumnya.

Kehidupan masyarakat di sekitar Desa Kuta maupun Pantai Seger, Dundang, Orong Ejan, Muluq, Mereseq, Boloan, Ebuah, Terasaq, dll, mereka sangat menjunjung tinggi rasa persaudaraan dan kebersamaan. Karena hidup dijalankan dengan rasa persaudaraan dan kebersamaan yang tinggi akan menimbulkan rasa aman. Lebih-lebih di kawasan Pantai Kuta dan Seger dijadikan Kawasan Pariwisata Mandalika. Dapat dipastikan kawasan Mandalika akan hidup dari berbagai ras, suku, agama, golongan, okopasi, dll. Mereka akan hidup dengan menghadapi penuh perbedaan di antara mereka.

Kebersamaan dan kerukunan yang dirasakan di tempat penyelenggaraan pada saat pelaksanaan tradisi *Bau Nyale* sangat tinggi. Tradisi *Bau Nyale* menjadi salah satu refleksi dan integritas etnis Sasak yang berada di kawasan pantai bagian selatan Lombok Tengah. Hal ini dapat diamati pada saat persiapan ritual yang harus dilengkapi dengan sesaji khusus. Mereka hidup saling menghormati dan membantu melengkapi peralatan ritual antarwarga. Mereka merasa berdosa jika tidak ikut membantu dalam penyelenggaraan warisan leluhur. Mereka tidak memandang kelompok Islam W*etu Telu* maupun Islam *Waktu Lima*. Demikian dari umat lain, mereka bersatu untuk melaksanakan tradisi *Bau Nyale*.

Untuk amannya tradisi *Bau Nyale* sepanjang masa, maka para pemeluk agama tertentu jangan berangkat dengan pemikiran bahwa hanya agama dan kitab sucinyalah sumber kebenaran, dan sepenuhnya diyakini sebagai : 1) bersifat konsisten dan berisi kebenaran-kebenaran yang tanpa kesalahan sama sekali; 2) bersifat lengkap dan final dan karena itu memang tidak diperlukan kebenaran dari agama maupun tradisi lain; 3) kebenaran agama sendiri merupakan satu-satunya jalan keselamatan, pencerahan atau pembebasan; 4) seluruh kebenaran itu diyakini original dari Tuhan dan bukan konstruksi manusia (dalam Moh. Sabri AR, 2015: 237). Oleh karena itu perlu keterbukaan dalam menyikapi multikulturalisme dan pluralisme yang lebih bersifat dialogis dengan mengajak berbagai bentuk agama maupun tradisi yang autentik agar memiliki visi "universal" dalam merumuskan apa yang dalam filsafat disebut *the meaningand the purpose of life* (makna dan tujuan hidup manusia). Hidup dalam keagamaan yang terpenting tidak pada tataran "formalnya", namun lebih ditekankan pada aspek "dalamnya".

D. PENUTUP

Etnis Sasak di Lombok sangat kaya akan fenomena budaya yang diwadahi tradisi bermuatkan nilai multikulturalisme dan pluralisme. Fenomena ini dimulai ketika agama Islam dari Jawa masuk yang dibawa oleh Pangeran Prapen, putra Sunan Giri sekitar awal abad XVI. Pada saat itu pula di Lombok sudah ada dua kerajaan besar yaitu Kerajaan Seleparang di Lombok Timur dan Kerajaan Pejanggik. Didengar dua kerajaan tersebut sudah mulai masuk Islam maka Raja Bali Waturenggong dari Kerajaan Gelgel pada tahun 1520 menyerang Kerajaan Seleparang, tapi gagal. Sepuluh tahun kemudian penyerangan dilanjutkan dan sekaligus mengutus Dang Hyang Nirartha untuk mencari jalan damai. Kehadiran unsur budaya Hindu di Lombok dimantapkan lagi pada tahun 1580 ketika Kerajaan Karangasem yang dipimpin Anak Agung Ketut Karangasem ekspedisi. Atas dasar pertemuan dua budaya dan kepercayaan tersebut, sehingga lahirlah kelompok kepercayaan Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*. Islam *Wetu Telu* lebih berorientasi terhadap kebudayaan dan keagamaannya lebih condong ke adat yang dipengaruhi oleh agama Hindu. Islam *Wetu Telu* dianggap sebagai puncaknya sinkretisme antara Islam-Hindu. Hasil dari sinkretisasi yang masih dijalankan dewasa sekarang seperti tradisi *Bau Nyale*.

Walaupun tradisi *Bau Nyale* ada pada posisi Islam *Wetu Telu*, akan tetapi penyelenggaraannya tidak dilarang oleh kelompok Islam *Waktu Lima* (Islam). Karena tradisi ini telah memiliki multi fungsi, dan nilai budaya : 1) sebagai wadah pembinaan ketakwaan kepada Tuhan Yang Mahaesa, 2) sebagai wadah integrasi dan solidaritas, 3) sebagai wadah pembinaan patriotisme, 4) sebagai wadah pelestarian budaya tradisional, 5) sebagai wadah enkulturasi budaya, 6) sebagai fungsi historis, 7) sebagai wadah rekreasi, 8) sebagai gerakan pelestarian lingkungan alam, 9) sebagai penggerak ekonomi, 10) sebagai even pariwisata, dan sebagai wadah ekspresi nilai budaya kebebasan, ksatria, emansipasi, keadilan, pengorbanan, dan patriotisme.

Atas dasar muatan fungsi dan nilai budaya selayaknya tradisi *Bau Nyale* berada sebagai karya budaya intangible bernilai multikulturalisme dan pluralism. Karena karya budaya intangible ini bisa disetarakan, dihormati dan diberi pengakuan yang sama dengan tradisi-tradisi yang lain yang ada di Indonesia umumnya maupun di Lombok khususnya. Tradisi *Bau Nyale* dapat dijadikan rujukan identitas etnis Sasak. "Ingat *Bau Nyale* Ingat Sasak; Ingat Sasak Ingat *Bau Nyale*".

Kehidupan kebudayaan Indonesia akan selalu menghadapi dunia yang berubah, maka karya budaya etnis yang berada di daerah-daerah dan sering disebut sebagai budaya "pinggiran" perlu segera dikaji, diteliti untuk bahan kebijakan pelestarian. Lebih-lebih budaya takbenda (*intangible)*, yang memiliki muatan multikultur maupun pluralis dari enam agama negara dan 150 organisasi kepercayaan terhadap Tuhan Yang Mahaesa tingkat pusat, serta 611 etnis (suku bangsa). Karena jenis budaya seperti ini dapat dijadikan simpul-simpul penyatuan dan persatuan etnis, bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Hasil kebijakan baik yang dilakukan oleh pemerintah maupun masyarakat umum bukan saja untuk penguatan identitas keetnisan, kelompok keagamaan dan unsur budaya daerah, akan tetapi mampu membentuk jatidiri dan karakter bangsa yang membedakan antara bangsa yang satu dengan bangsa yang lain di dunia.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Makalah, Skripsi, dan Tesis

Adibrata, I Dw. Kt. Anom. 1990. *'Upacara Bau Nyale dan Fungsinya bagi Masyarakat Suku Sasak di Desa Rembitan Kecamatan Pujut Lombok Tengah'.* Skripsi. Denpasar: Jurusan Antropologi, Faksas Unud.

Leeman, M. "Internal and External Factors of Sosio-Cultural and Sosio Economic Dyanamics in Lombok NTB" dalam *Anthropogeographie* University Zuerich Jerman Vol 8. 1989.

Ma'moen, Hilman. 2001. *Nilai Pendidikan Religi pada Sinkretisasi Islam-Hindu di Lombok, Studi di Desa Lingsar Lombok Barat.* Mataram IKIP Unram.

Purna, I Made. "Sinkretisme Agama Hindu dan Islam pada Masyarakat Sasak di Lombok" dalam *Jurnal Penelitian Sejarah dan Nilai Tradisional* Edisi Kesebelas Nomor 11/III/2003.

Suarsana, I Made. "Kajian Nilai-nilai Budaya Pada Tradisi Bau Nyale di Lombok Dalam Rangka Sosialisasi dan Intergrasi" dalam *Jurnal Jnana Budaya Media Informasi Sejarah, Sosial, dan Budaya* Edisi Kelima No. 05/V/2001.

Sumertha, I Wayan. 2016. *Simbol-simbol Hindhu dan Islam Wetu Dalam Interaksi Sosial Religius Umat Beragama di Desa Lingsar Kecamatan Lingsar, Kabupaten Lombok Barat. Provinsi Nusa Tenggara Barat*. Disertasi. Denpasar: Program Sarjana IHDN.

Trisnawati, Ida Ayu. 2001. *Seni Drama Putri Mandalika Dalam Tradisi Ritus Bau Nyale di Lombok Tengah, Nusa Tenggara Barat*. Tesis. Denpasar: Program Pasca Sarjana Unud.

Wacana, Lalu. 1983.

Bau Nyale di Lombok. Proyek Media Kebudayaan Depdikbud. Jakarta.

Wirata, I Wayan. "*Perempuan Dalam Cerita Naskah Islam Lokal (Suku Sasak) di Lombok (Pendekatan Sosiologi)"* dalam *Jurnal Mudra* Pusat Penerbitan LPPM ISI Denpasar Vol. 31 No. 2. Mei 2016.

Yakum, H.Moh. 2009. "Kisah Putri Mandalike Nyale, Cerita Rakyat Nusantara Suku Sasak". Makalah.

2. Buku

Abdullah, Natsir. 2007.
Penyimpangan Ajaran Agama pada Berbagai Ritual Perayaan di Lombok Serta Dampaknya Terhadap Kehidupan Bermasyarakat. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Bahasa dan Seni. Mataram: Unram.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2006.
Strukturlaisme Levi-Strauss Mitos dan Karya Sastra. Yogyakarta: Kepel Press.

Baal, J. Van. 1976.
Pesta Alip di Bayan Lombok. Belanda.

Blum, A Lawrence. 2001.
Antirarisme, Multikulturalisme, dan Komunitas Antar Ras, Tiga Nilai yang Bersifat Mendidik bagi Sebuah Masyarakat Multikultural, dalam Larry May, dan Shari Colinn-Chobanian, Etika Terapan; *Sebuah Pendekatan Multilkultura*, Terjemahan; Sinta Carolina dan Dadang Rusbiantoro, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Budiwanti, Erni. 2000.
Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima. Yogyakarta: LKiS.

Qodir, Zuly. 2015.
"Pemikiran Islam Multikulturalisme dan Kewargaan" dalam buku: *Fikih Kebhinekaan.* Bandung: PT Mizan Pustaka.

Ritzer, George dan Douglas J. Gooman. 2005. *Teori Sosiologi Modern.*Terjemahan. Jakarta: Prenada Media.

Sabri AR, Mohd. 2015.
"Agama Mainstream, Nalar Negara dan Fikih Kebinekaan: Menimbang Philosophia Perennis" dalam *Fikih Kebinekaan, Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim.* Bandung: Mizan.

Zoest, Aart Van. 1993.
Semiotika: tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan dengannya. Jakarta: Yayasan Sumber Agung.

REPRESENTASI TENTARA DAN RELASI SIPIL-MILITER DALAM SERIAL *PATRIOT*

THE REPRESENTATION OF ARMY AND CIVIL-MILITARY RELATIONS IN PATRIOT *SERIES*

Hary Ganjar Budiman
Program Studi Kajian Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran
Jln. Raya Bandung Sumedang KM.21
e-mail: hgbudiman@gmail.com

Naskah Diterima:12 Januari 2018 Naskah Direvisi:16 Februari 2018 Naskah Disetujui:3 Maret 2018

Abstrak

Penelitian ini mencoba membedah muatan ideologis yang terdapat dalam serial televisi Patriot. *Selain itu, penelitian ini juga membaca representasi tentara dan hubungan sipil-militer yang terlihat dalam serial tersebut. Serial* Patriot *dinilai penting karena menjadi serial televisi pertama yang mengangkat kisah militer sejak jatuhnya Orde Baru pada 1998. Serial* Patriot *dalam penelitian ini dilihat sebagai media massa yang merefleksikan nilai atau norma dalam masyarakat. Penelitian ini menggunakan pendekatatan kualitatif dengan memakai konsep* codes of television *yang dikemukakan oleh John Fiske. Ia menyatakan bahwa kode dalam televisi memiliki tiga tingkatan:* reality, representation, *dan* ideology. *Melalui penelitian ini dapat diketahui bahwa serial Patriot memiliki pesan ideologis yang tersirat, antara lain: nasionalisme, patriotisme, didaktisme, dan menempatkan tentara sebagai penjaga nilai moral. Hubungan sipil-militer dalam* Patriot *terlihat lebih didominasi oleh pihak militer. Peran pemimpin sipil tidak nampak dalam* Patriot. *Pihak sipil digambarkan bergantung kepada pemimpin yang memiliki latar belakang tentara.*

Kata kunci: *televisi, representasi, ideologi, tentara.*

Abstract

This research tries to analyze the ideological contents that exist in the television series Patriot. *In addition, this study also review the representation of soldiers and civil-military relations in the series. The* Patriot *series is important because it became the first television series to raise the military stories since the fall of the New Order Regime in 1998. The* Patriot *series in this study is seen as a mass media that reflects the value or norm in the society. This study uses a qualitative approach using the concept of codes of television proposed by John Fiske. He stated that is the code in television has three levels: reality, representation, and ideology. From this research, it can be seen that the* Patriot *series has an implied ideological message, among others: nationalism, patriotism, didactism, and placing the army as a guardian of moral values. The civil-military relationship in the patriot appears to be more dominated by the military. The role of civilian leaders is not seen in the* Patriot. *The civilian side is depicted depending on the leader who has a military background.*

Keywords*: television, representation, ideology, soldier.*

A. PENDAHULUAN

Setelah sembilan belas tahun Orde Baru jatuh dan Dwi Fungsi ABRI[1] ditiadakan, militer tidak sepenuhnya hanya fokus pada keamanan nasional. Belakangan, di era pemerintahan Jokowi, militer cenderung mendapat banyak panggung, bahkan mulai terbuka mewacanakan pengembalian hak politik; salah satu kondisi yang justru ditentang dalam semangat reformasi 1998. Misalnya pernyataan Panglima TNI, Gatot Nurmantyo yang menaruh harapan di masa depan anggota TNI bisa mempunyai hak politik. Namun ia realistis bahwa hal tersebut tentu saja bergantung kondisi politik dan undang-undang yang dibuat oleh DPR (Haryanto, 2016)[2].

Tak hanya itu, militer baru-baru ini mulai bersentuhan dengan ranah sipil. Mengacu pada catatan LSM Imparsial, ternyata sepanjang tahun 2004 hingga 2015, telah dilakukan 31 kerja sama TNI dengan lembaga sipil. Masih mengacu pada catatan yang sama, sepanjang tahun 2015 hingga 2017, TNI di bawah Jendral Gatot dinilai banyak terlibat dalam program ketahanan pangan (Kresna, 2017)[3]. Contoh lainnya, pada bulan September 2017 lalu, secara tegas Panglima TNI menyarankan agar semua pihak menyaksikan kembali film *Pengkhianatan G 30 S PKI* (Riandy, 2017). Anjuran Panglima tersebut bahkan sempat menjadi isu hangat yang diperdebatkan di berbagai media.

Sidney Jones, direktur *Policy Analysis of Conflict* (IPAC), sebagaimana dilansir BBC Indonesia dalam sebuah artikel yang berjudul *Pengamat Menilai Militer Indonesia Lebarkan Pengaruh*, menyatakan bahwa konsep "perang proksi" milik TNI mengubah ancaman internasional menjadi bahaya domestik dan kerenanya membenarkan peran militer di ranah domestik. Pernyataan senada juga dikemukakan Al Araf, peneliti LSM Imparsial, menurutnya pelebaran peran TNI ke berbagai ranah, termasuk ranah sipil dapat dilihat dari adanya ratusan *memorandum of understanding* (MOU) antara TNI dengan lembaga, universitas, perusahaan, dan pemerintah daerah. Menurut Al Araf, "Berbagai MOU tersebut membuat dinamika TNI masuk kembali ke dalam ranah sipil dan keamanan dalam negeri, seperti terlibat penjagaan stasiun, terminal, seperti masa Orde Baru" (BBC Indonesia)[4]. Bagaimana militer terjun dalam ranah sipil juga terlihat dari beberapa kasus yang terjadi di Kota Bandung dan Jakarta. Misalnya, secara rutin tentara dilibatkan oleh Pemerintah Kota Bandung untuk memimpin upacara bendera tiap hari Senin di sekolah-sekolah (*portal bandung.go.id*)[5], dan tenaga tentara

[1] Sebagaimana dikemukakan Raditya (2018) yang mengutip Tambunan (1984:171), bahwa Dwi Fungsi ABRI merupakan peran militer Indonesia yang mengemban dua tugas utama. *Pertama*, menjaga keamanan serta ketertiban negara, dan *kedua*, memegang kekuasaan serta (berhak) mengatur negara. Pada masa pemerintahan Presiden Soeharto ABRI berperan ganda sebagai "dinamisator sekaligus stabilisator" dalam kehidupan berbangsa dan bernegara ("Soal Nobar Film G30S/PKI, Panglima TNI: Itu Perintah Saya, Mau Apa?" dalam *https://news.detik.com/berita/d-3647737/soal-nobar-film-g30spki-panglima-tni-itu-perintah-saya-mau-apa*, diakses 10 Desember 2017).

[2] "Panglima TNI Wacanakan TNI Punya Hak Politik" dalam *https://tirto.id/panglima-tni-wacanakan-tni-punya-hak-politik-bRb8,* diakses 4 Desember 2017.

[3] "Jendral Gatot dan Reformasi TNI" dalam https://tirto.id/jendral-gatot-dan-reformasi-tni-cBfA, diakses 10 Desember 2017.

[4] "Pengamat menilai militer Indonesia lebarkan pengaruh" dalam *http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/03/160310_indonesia_militer_ipac,* diakses 11 Desember 2017.

[5] "Sesko TNI Dukung Pendidikan Karakter Bandung Masagi" dalam *https://portal.bandung.go.id/posts/2016/10/03/*

digunakan oleh pemerintah Kota Jakarta untuk melakukan penggusuran (Zen RS, 2016).

Mietzner dan Kingsbury sebagaimana dikutip oleh Jusuf (2016) menyatakan bahwa reformasi di tubuh TNI yang dirintis sejak 1999 ternyata hanya berlangsung secara formal, hanya mengacu pada undang-undang pertahanan negara dan belum mengakui supremasi sipil. Dalam internal lembaganya sendiri, TNI gagal melakukan pembaruan (Jusuf, 2016). Selain itu, setelah reformasi 1998, persentuhan TNI dengan politik masih begitu kentara. Tidak bisa dipungkiri, para politisi sipil kerap mengikutsertakan faksi-faksi militer untuk mendukung dua calon presiden yang berbeda seperti yang terjadi pada pemilu 2014 lalu[6].

Semakin melebarnya pengaruh militer dalam urusan sipil dan persentuhan militer dengan politik di era pemerintahan Jokowi, baik secara institusional maupun individual (purnawirawan TNI yang terjun dalam politik), agaknya bisa dibaca dalam sebuah kecurigaan; adakah militer atau tentara saat ini juga mulai kembali memperluas pengaruhnya dalam ranah kebudayaan? Pasalnya persentuhan militer dengan kebudayaan bukanlah hal baru dalam sejarah Indonesia.

Pada masa Orde Baru, Presiden Soeharto pernah memberikan ruang yang luas bagi militer untuk masuk ke semua sendi kehidupan, termasuk dalam ranah kebudayaan melalui pelibatan militer dalam Departemen Penerangan yang membawahi perfilman serta sistem keanggotaan sensor (Nugroho dan Herlina, 2015: 183).

Tak hanya itu, narasi sejarah dan legitimasi kekuasaan Orde Baru juga dibangun dalam bidang kebudayaan, khususnya melalui film (Herlambang, 2011; Heryanto, 2015; Irawanto, 2017). Irawanto (2017) mendedahkan dengan sangat cermat bagaimana film-film sejarah yang disponsori negara di masa Orde Baru, mampu menyusupkan muatan ideologis seperti nasionalisme dan superioritas tentara atas sipil. Dalam rezim represif ala Orde Baru, kerja-kerja budaya di antaranya memang ditujukan untuk kepentingan hiburan dan harus mampu bernegosiasi mendukung penguasa (Nugroho dan Herlina, 2015: 213).

Meskipun kondisi politik dan kebudayaan saat ini berbeda dengan masa Orde Baru--ditandai dengan perkembangan teknologi, keterbukaan informasi dan demokratisasi--bukan berarti posisi dan persentuhan militer dalam kebudayaan sama sekali hilang. Mungkin posisi militer dalam ranah kebudayaan tidak hegemonik[7] sebagaimana masa Orde Baru, tetapi posisi mereka dalam ranah budaya pop, khususnya dalam film dan televisi, dalam delapan tahun terakhir ini justru menunjukkan fenomena yang sangat menarik.

Setelah sebelas tahun reformasi bergulir, tepatnya pada 2009, tahun di mana SBY terpilih menjadi presiden untuk kedua kalinya dan Prabowo mulai ikut serta menjadi calon wakil presiden mendampingi Megawati, di saat yang sama militer mulai dimunculkan kembali dalam film. Pada tahun 2009 dirilis film *Merah Putih*. Selang setahun, sequel *Merah Putih* dirilis dengan judul *Darah Garuda* (2010), menyusul setahun kemudian seri

Z1mp/sesko-tni-dukung-pendidikan-karakter-bandung-masagi, diakses 10 Desember 2017.

[6] Misalnya Wiranto (mantan Panglima ABRI), Hendropriyono (mantan Jenderal TNI, mantan Kepala BIN), dan Luhut Pandjaitan (Mantan Dankodilat TNI AD, mantan Jenderal TNI) berada dalam satu kubu untuk mendukung Jokowi. Sementara, Djoko Santoso (mantan Panglima TNI), Widodo AS (mantan Laksamana TNI), dan M Yunus Yosfiah (mantan Panglima Pangdam II Sriwijaya) berada dalam satu kubu untuk mendukung Prabowo(*https://www.bantuanhukum.or.id/web/35-jenderal-pendukung-jokowi-jk-5-jenderal-diduga-bermasalah*/ diakses 10 Desember 2017)

[7] Untuk lebih jelasnya, bisa melihat hasil penelitian Sen (1994), Sen dan Hill (2007), Herlambang (2011), dan Heryanto (2015).

penutup dari Trilogi *Merah Putih* yang berjudul *Hati Merdeka* (2011) dirilis di bioskop-bioskop Indonesia. Semenjak Trilogi *Merah Putih* dirilis, pada tahun-tahun selanjutnya film tersebut sering diputar oleh stasiun televisi swasta dalam suasana menyambut Hari Kemerdekaan Indonesia.

Film yang mengangkat kisah militer Indonesia pasca Orde Baru tidak banyak dan dominan, tetapi secara pasti tentara mulai sering ditampilkan dalam film. Tahun 2011 rilis film *Badai di Ujung Negeri* (2011), kemudian terjadi kekosongan film bertema tentara pada 2012 dan 2013. Pada periode 2014 hingga 2017, film bertema dan mengangkat kisah militer mulai bermunculan, meskipun lagi-lagi tidak dalam jumlah yang banyak: *Tiga Nafas Likas* (2014), *Jenderal Soedirman* (2015), *Doea Tanda Cinta* (2015), *Dibalik 98* (2015), *I Leave My Heart in Lebanon* (2016), dan *Merah Putih Memanggil* (2017). Pada tahun 2014 juga rilis dua film dokumenter yang mengangkat kisah hidup Prabowo Subianto, yaitu *Sang Patriot* (2014) dan *Hungry is the Tiger* (2014). Kedua film tersebut hanya tayang melalui *Youtube*. Bisa dikatakan dalam delapan tahun terakhir , militer—baik dalam bentuk tema maupun keterlibatan mereka dalam produksi—secara lamat-lamat mulai memasuki ranah budaya populer.

Fenomena lain yang lumayan menarik dalam kerangka persentuhan militer dengan budaya pop saat ini adalah mulai masuknya kembali militer dalam segmen/acara televisi. Setelah kejatuhan Orde Baru pada 1998, entah kebetulan atau tidak, sejauh penelusuran penulis, tidak pernah ada serial televisi yang secara spesifik mengangkat kiprah militer[8]. Barulah pada 30 Agustus 2015, dalam suasana Hari Kemerdekaan Indonesia, Net TV merilis serial bergenre *action* dengan judul *Patriot*. Serial tersebut secara spesifik mengangkat kisah satuan Kopassus dalam mengamankan wilayah NKRI dari ancaman sekelompok kartel narkoba bersenjata. Hadirnya serial ini, menjadi fenomena baru setelah 19 tahun kejatuhan Orde Baru, militer baru dimunculkan dalam sebuah serial televisi. Pada 2017, Net TV juga merilis segmen *Garuda* dalam bentuk *news magazine*; mengangkat aktivitas, profil, sisi lain dan cerita sosok prajurit yang jarang diketahui publik. Dalam akun resmi Net TV di *Youtube* dijelaskan bahwa segmen ini bertujuan untuk menumbuhkan rasa kebanggaan dan kecintaan pada sosok TNI sekaligus memupuk rasa cinta tanah air.

Net TV yang mulai mengekspose militer melalui serial *Patriot* dan segmen *Garuda* dapat ditempatkan dalam pembacaan yang tak kalah menarik. Stasiun televisi ini baru resmi mengudara pada 26 Mei 2013 di tengah eksistensi stasiun televisi lain yang cenderung partisan[9]. Uniknya, dilihat dari *content* berita, Net TV tidak terlihat melibatkan diri pada polarisasi politik. Di sisi lain, sejak awal berdirinya Net TV memang membidik penonton dari kalangan menengah muda perkotaan[10], yang boleh jadi sudah mulai jengah dengan *content* media yang semakin terpolitisasi. Golongan menengah ini, meskipun jumlahnya tidak banyak di tengah 220 juta penduduk Indonesia, justru punya suara lantang di ruang publik. Golongan ini pula

[8] Pada periode 2000-an pernah muncul segmen acara *Target dan Strategi* di stasiun tv Indosiar, tetapi acara tersebut hanya mengangkat profil dan kerja tentara dalam mengoperasikan alusista (akronim dari alat utama sistem persenjataan)

[9] Aburizal Bakrie (Golkar) pemilik ANTV, TVOne, Viva news; Surya Paloh (Nasdem) sebagai pemilik Metro TV; Harry Tanoesoedibjo (Perindo) pemilik RCTV, Global TV, dan MNCTV.

[10] Yeffrie Yundiarto Prahadi, "Net TV Bidik Kelas Menengah-Atas" dalam *https://swa.co.id/swa/trends/management/net-tv-bidik-kelas-menengah-atas* diakses 20 November 2017.

diduga sangat menarik perhatian elit politik dan ekonomi, entah sebagai calon sekutu atau sebagai bibit musuh (Heryanto, 2015: 2). Dengan kata lain, Net TV justru membidik penonton yang punya kekuatan secara politik dan ekonomi. Pada titik inilah *content* yang disuguhkan oleh Net tv dalam bentuk budaya popular (film, serial, musik, *reality show*, dan lain-lain) sepantasnya dicurigai memiliki muatan-muatan ideologis yang lebih tersamar daripada stasiun-stasiun televisi lain yang lebih jelas posisi ideologis-politisnya. Mengapa kecurigaan itu perlu? Pasalnya, budaya populer telah menjadi arena pertempuran ideologis untuk mengisi kekosongan posisi hegemonik kekuasaan yang ditinggalkan Orde Baru (Heryanto, 2015: 2). Menarik untuk dicatat pula, manakala militer mulai memasuki ranah budaya pop, ia boleh jadi masih berupa bibit kecil, yang harus berhadapan dengan gelombang dahsyat budaya layar Korea dan tema-tema keislaman[11] yang lebih dulu memengaruhi golongan menengah pasca Orde Baru.

Berangkat dari segala argumentasi yang dijelaskan di atas, tulisan ini berniat membedah muatan ideologis yang terdapat dalam serial *Patriot* sebagai segmen televisi yang pertama kali mengangkat kisah dan kiprah militer sejak jatuhnya Orde Baru pada 1998. Tulisan ini juga mencoba membaca representasi militer dan representasi hubungan sipil-militer yang digambarkan dalam serial *Patriot*, Net tv. Analisis akan penulis fokuskan pada keseluruhan episode *Patriot* yang terdiri dari 7 episode. Pada tulisan ini serial *Patriot* akan penulis dudukan dalam perspektif komunikasi massa, di mana film dimaknai sebagai pesan-pesan yang disampaikan dalam sebuah komunikasi filmis, yang memahami hakikat, fungsi, dan efeknya (Irawanto, 2017: 13).

B. METODE PENELITIAN

Film secara metodologis menarik untuk diperhatikan karena film merupakan kristalisasi atau penegasan apa yang sudah menjadi norma yang dominan di masyarakat. Film mungkin tidak mencerminkan realita tetapi jelas menegaskan norma-norma yang sudah dominan (kuliah Ariel Heryanto, 22 Oktober 2017). Narasi film dan televisi memiliki potensi untuk membentuk makna ideologis dan wacana dominan yang tentu saja terkait dengan kepentingan kekuasaan dan kelompok tertentu dalam masyarakat (Setiawan, 2015). Setiawan (2015: 4) menjelaskan sebagaimana dikemukakan Kellner (1995: 1) bahwa film dan televisi merupakan media untuk menciptakan konsensus dan kuasa melalui artikulasi beragam kepentingan kelompok, wacana, dan permasalahan yang berlangsung dalam masyarakat. Mengacu pada pemikiran Stuart Hall, struktur naratif dan praktik diskursif film akan mempertemukan kepentingan ideologis bermacam kelompok, termasuk negara, dalam sebuah blok historis, sebuah aliansi strategis dari bermacam kelas dan kepentingan mereka yang diarahkan oleh kelas penguasa (Setiawan, 2015: 4).

Dalam pandangan Marxian, agaknya film bisa didudukkan sebagai *Ideology State Apparatus*, yaitu sebagai institusi yang mampu menyediakan "kesediaan kultural" agar rakyat/pekerja mau bekerja demi kepentingan penguasa atau ideologi tertentu. *Ideology State Apparatus* bekerja dengan jalan ideologi pada ranah privat, misalnya agama, pendidikan, keluarga, hukum, politik (partai, sistem politik), serikat buruh, dan media (pers, radio, televisi). Proses ideologisasi bekerja dengan menempatkan individu sebagai subjek yang terinterpleasi/terpanggil (*hailing*). Efek dari ideologi ini adalah naturalisasi relasi produksi atau menjadikan relasi produksi

[11] Penjelasan bagaimana budaya korea dan tema-tema keislaman memengaruhi dalam budaya layar di Indonesia dijelaskan dengan amat rinci oleh Heryanto (2015) dalam karyanya yang berjudul *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia*.

yang ada nampak alamiah, seolah sudah dari kodratnya demikian (Suryajaya dalam Althusser [terj], 2014; Hussein, 2012). Dalam tulisan ini, yang dinaturaslisasi oleh Ideologi *State Apparatus* boleh jadi bukan kapitalisme tetapi ideologi yang dilanggengkan negara, misalnya nasionalisme dan patriotisme.

Mengacu pada pemikiran Gramsci, agaknya film atau pun televisi bisa ditempatkan sebagai aparatus hegemonik yang kontribusinya lebih pada proses menegosiasikan kepentingan kelompok dominan (Setiawan, 2015: 4). Hegemoni dalam pandangan Gramsci cenderung menekankan pada cara-cara persuasif yang biasanya diterjemahkan dalam aturan-aturan hukum dan kebijakan politik. Tidak hanya itu, menurut Gramsci, kelas dominan memiliki cara yang terorganisir untuk mempertahankan, membela, dan mengembangkan, apa yang disebut oleh Gramsci sebagai front-front ideologis (Gramsci dalam Durham & Kellner, 2006).

Jowett sebagaimana dikutip oleh Irawanto (2017: 15) menjelaskan bahwa lebih gampang disepakati bahwa media massa mampu merefleksikan masyarakat karena ia didesak oleh hakikat komersialnya untuk menyajikan isi yang tingkatnya akan menjamin kemungkinan audiens yang luas. Mengacu pada perpektif ini, gambaran militer selama ini, khususnya dalam film-film bertema yang sama di masa Orde Baru, identik sebagai kelompok paling patriotik, dan kontruksi sipil-militer yang cenderung didominasi oleh tentara (Irawanto, 2017: 213-214). Untuk itu, tulisan ini mencoba membuktikan, (1) apakah representasi militer dalam serial *Patriot* masih berada dalam narasi yang sama seperti masa Orde Baru sebagai kelompok yang paling patriotik dan nasiolis? ataukah serial *Patriot* merupakan upaya merekonstruksi citra tentara, khususnya Kopassus[12] setelah kejatuhan Orde Baru? (2) Bagaimana pula relasi sipil-militer digambarkan dalam serial *Patriot*?

Agar pertanyaan tersebut dapat terjawab, tulisan ini akan menggunakan pendekatan kualitatif. Adapun untuk mempertajam analisis, tulisan ini menggunakan konsep *codes of television* yang dikemukakan oleh John Fiske (1987). Fiske (1987: 4) menjelaskan: *The code of television is a rule-governed system of signs, whose rules and conventions are shared amongst members of a culture, and which is used to generate and circulate meanings in and for that culture*. Untuk menyederhanakan konsep, Fiske membagi *code of television* ke dalam tiga tingkatan. Menurutnya, segala hal yang ditampilkan dalam televisi telah melalui proses pengkodean melalui kode sosial, seperti penampilan, pakaian, *make-up*, lingkungan, perilaku, perkataan, gestur, ekspresi, suara, dan lainnya. Inilah yang disebut level pertama, yaitu *reality*. *Reality* ini kemudian dikodekan secara elektronik melalui *technical codes* yang meliputi kamera, pencahayaan, *editing*, musik, dan suara. Tahap ini kemudian menghasilkan level kedua, yang disebut sebagai *representation*. Kemudian *representatio*n ini ditransmisikan melalui *conventional representational codes* yang terwujud dalam bentuk narasi, konflik, karakter, aksi, dialog, *setting*, dan pemain/aktor-aktris. Level ketiga adalah *Ideology* yang dibentuk secara koheren dan dapat diterima secara sosial melalui *ideological codes* seperti, individualisme, partiarki, ras, kelas, materialism, kapitalisme, dan sebagainya (Fiske, 1987: 5).

Piliang (2004: 192) memberikan penjelasan lain tentang konsep kode yang disinggung oleh Fiske. Menurutnya kode adalah seperangkat aturan atau konvensi bersama yang di dalamnya tanda-tanda dapat dikombinasikan, sehingga

[12] Pasca reformasi, beberapa catatan Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan (Kontras) menunjukan bahwa Kopassus justru terlibat dalam penculikkan para aktivis prodemokrasi (*Tim Mawar, sekarang Jenderal* dalam https://tirto.id/dulu-tim-mawar-kopassus-kini-jenderal-bEYP, diakses 8 November 2017)

memungkinkan pesan dikomunikasikan dari seseorang kepada orang lain. Piliang (2004: 192) juga menjelaskan sebagaimana dikemukakan oleh Eco, bahwa kode adalah aturan yang menghasilkan tanda-tanda sebagai penampilan konkretnya dalam hubungan komunikasi. Secara implisit, dalam kode terdapat suatu kesepakatan sosial di antara anggota komunitas bahasa tentang kombinasi seperangkat tanda-tanda dan maknanya.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Tentara dalam Serial *Patriot*

Serial *Patriot* pertama kali tayang pada 30 Agustus 2015 dan berakhir pada 11 Oktober 2015 (terdiri atas 7 episode). Serial ini berkisah tentang misi yang dijalankan oleh 5 anggota komando pasukan khusus (Kopassus); Komandan Tim Kolonel Bayu (Rizky Hanggono), Wakil Komandan Tim Letnan Kolonel Guntur (Verdy Bhawanta), Sersan Letnan Satu Jalu (Winky Wiryawan), Sersan Satu Charles (Maruli Tampubolon), dan Sersan Satu Samuel (Dallas Pratama). Mereka menjalankan misi penyelamatan terhadap warga Desa Mapu yang ditahan oleh pasukan kartel internasional pimpinan Panglima Timur (Aqi Alexa). Pasukan kartel tersebut berniat menyelundupkan narkotika ke Negara Indonesia. Selain dibalut dalam banyak aksi laga layaknya film Holywood, *Patriot* menyuguhkan unsur drama terkait dilema tentara antara memilih tugas negara atau keluarga. Patriot diproduksi oleh Net TV yang bekerjasama dengan rumah produksi Imagine, disutradarai oleh Thomas Nawilis dan Kinoi Azhar Lubis, dengan Pengarah Produksi oleh Wishnutama (direktur Net TV). Adapun penulisan cerita digarap oleh Raditya, Tugabus Deddy, Nikotopia, dan Budhita Arini. Penata gambar oleh Aryo Chiko, editor oleh Gita Miaji, dan penata artistik oleh Deco Dinata. Produksi serial *Patriot* juga melibatkan Tentara Nasional Indonesia.

Plot *Patriot* pada dasarnya sangat sederhana, semacam pola film *action blockbuster* Holywood tahun 90-an; satu pasukan terlatih dengan berbagai latar belakang, dibentuk, menyelamatkan suatu wilayah penduduk sipil yang diduduki musuh, menyelamatkan sandera, *action* adu tembak dan bela diri, musuh kalah, dan film selesai dengan akhir bahagia. Meskipun alurnya cenderung sederhana, boleh jadi *conventional representational codes* dan *ideological codes*-nya tidak sesederhana alur cerita yang ditampilkan. Dari seleksi dan pembacaan mendetail yang penulis lakukan, didapat beberapa representasi militer, khususnya Kopassus.



Gambar 1. Poster *Patriot* yang dirilis oleh akun resmi Patriot Net TV
Sumber: twitter Patriot NET (@PatriotNET_)

2. Membaca Narasi Ideologis Militer

Hampir semua episode *Patriot* selalu menempatkan Kolonel Bayu sebagai corong narasi ideologis tentara. Representasi ini sudah mulai terlihat sejak episode 1, salah satunya dalam sebuah *scene* ketika ia dan putri kecilnya yang bernama Putri (Naomi Ivo) mengobrol santai di rumah kediaman Kolonel Bayu. Kolonel Bayu mengajukan sebuah pertanyaan pada Putri tentang kenapa Indonesia disebut wilyah kepulauan dan tentang siapa saja yang harus menjaga keutuhan wilayah RI. Putri menjawab bahwa yang bertugas menjaga keutuhan wilayah RI adalah pahlawan, presiden, polisi, dan tentara. Kolonel Bayu pun

memberikan penjelasan dalam gestur dan bahasa seorang bapak: "… intinya *semua orang Indonesia itu harus ikut menjaga keutuhan Indonesia, termasuk Putri sebagai seorang pelajar, karena pelajar itu adalah masa depan negara dan bangsa. Dan satu lagi ayah titip, Putri harus jaga dan simpan Indonesia di hati Putri. Bisa* ?" (sudut camera *close up*).

Dialog tersebut dapat dibaca sebagai bentuk didaktisme (gairah menggurui) dalam menyampaikan pesan nasionalisme. Kolonel Bayu sebagai tentara seolah-olah ingin bicara pada penonton tentang pentingnya nasionalisme. Dialog Kolonel Bayu dan Putri secara tersirat mengingatkan penonton terhadap jargon-jargon yang lazim dikampanyekan TNI seperti "tentara ada bersama rakyat" dan "NKRI harga mati". Bagaimana Kolonel Bayu menyusupkan pesan nasionalisme pada putri bisa pula didudukan dalam perspektif bapakisme (menempatkan orang tua selalu benar dan anak muda harus menurut)[13] yang lazim dimasukkan dalam narasi film-film di masa Orde Baru.

Kode-kode ideologis bukan hanya tersirat melalui dialog antara tokoh, tetapi juga nampak secara visual, khususnya ketika menampilkan karakter utama, Kolonel Bayu. Misalnya dalam sebuah *scene* di episode 2, di mana Kolonel Bayu berdiri dengan pakaian lengkap Kopassus dengan latar dinding nama-nama prajurit Kopassus yang gugur dalam tugas, gambar baret merah, dan sebuah kalimat besar di dinding: "*Teruskan Perjuangan Kami Telah Beri Apa yang Kami Punya*" (camera *long shot*). *Scene* tersebut sekali lagi menegaskan nilai yang dipegang Koppasus tentang pentingnya menjalankan tugas negara (juga memuat nilai nasionalisme) dan sikap patriotisme. Di sisi lain, *scene* tersebut menegaskan simbol-simbol yang identik dengan Komando Pasukan Khusus (Kopassus).



Gambar 2. *Patriot* episode 2, Kolonel Bayu dan tembok peringatan prajurit Kopassus yang telah gugur dalam tugas
Sumber: www.youtube.com/channel/

Secara visual, simbol Kopassus berupa baret merah selalu mendapat porsi yang tegas dan jelas dalam sudut pandang kamera. Sering kali baret merah ini diambil dengan sudut pandang *close up*. Salah satunya dalam *scene* di episode 2 ketika Letnan Kolonel Guntur ditugaskan untuk membentuk tim oleh Kolonel Bayu. Penegasan simbol baret merah juga kembali dimunculkan di episode 2 dalam *scene* persiapan persenjataan tim bunglon sebelum menjalankan misi. Hal ini secara tersirat menunjukkan peran sentral Kopassus dibandingkan kesatuan lain dalam serial *Patriot*.



Gambar 3. *Patriot* episode 2, Letnan Kolonel Guntur bersiap menerima tugas
Sumber: www.youtube.com/channel/

[13] Bapakisme dalam film-film di masa Orde Baru dijelaskan oleh Ariel Heryanto dalam diskusi buku *Identitas dan Kenikmatan*, 9 Juli 2017, Universitas Brawijaya.



Gambar 4. *Patriot* episode 2, Close up baret merah di antara peluru dan senjata.
Sumber: www.youtube.com/channel/

Pada episode 2, di *scene briefing* sebelum pelaksanaan misi, tergambar pula nilai patriotisme yang dipegang militer. Narasinya lagi-lagi disampaikan oleh Kolonel Bayu: "…*Ingat teman-teman nyawa satu orang warga Negara Indonesia adalah sangat berarti bagi kita. Mengerti*? " (camera *close up*). Selang beberapa *scene*, kolonel Bayu dan anggota tim bunglon menuju markas TNI di Kota Palo, lokasi terdekat dari Desa Mapu. Mereka kembali mengadakan *briefing* strategi dan pengenalan medan. Kolonel Bayu kembali menempatkan dirinya sebagai narator utama ideologi militer melalui pesan/orasinya kepada anggota tim: *"... dan ingat! Kalian semua adalah prajurit-prajurit komando. Tugas kita sudah jelas, Negara sudah memanggil kita. Lebih baik pulang nama, daripada gagal di medan tugas. Mengerti* !" (camera *close up*, tempo musik meninggi).

Pada episode 3, alur cerita dilanjutkan dengan *scene* yang menggambarkan kondisi sandera di Desa Mapu. Sementara tim bunglon Kopasus mulai menyusup menuju pos pertahanan terluar musuh. Tanpa kesulitan tim bunglon Kopassus berhasil melumpuhkan anggota-anggota kartel di dua pos pertahanan. Ketika mereka mulai melanjutkan grilya ke pusat Desa Mapu, mereka mendapati salah satu perempuan penduduk desa, Indah, akan diperkosa oleh dua anggota kartel. Terdorong rasa belas kasihan, Letnan Jalu memutuskan mengambil inisiatif pertolongan kepada Indah di luar instruksi Kolonel Bayu. Kondisi tersebut membuat gerak senyap tim bunglon terendus musuh. Rencana awal untuk menyusup ke Desa Mapu menjadi meleset. Kolonel Bayu pun marah besar terhadap Letnan Jalu. "*Dengar, jangan pernah ada yang membantah perintah saya, karena keputusan saya adalah yang terbaik untuk kita semua. Demi keselamatan kita. Kalian mengerti ?! saya percaya maksud kamu baik (kepada letnan Jalu) kamu juga harus percaya sama saya*" (camera *medium shot*). Untuk kesekian kalinya, karakter kolonel Bayu merepresentasikan didaktisme dan bapakisme pada tentara dan menegaskan pimpinan selalu benar, tanpa kecuali. Dialog tersebut juga merepresentasikan bahwa bawahan harus tunduk pada pimpinannya, apapun kondisinya. Hal ini menggambarkan sebuah nilai yang selama ini lazim dipegang militer sebagai bentuk rantai komando.

Memasuki episode 4 dan 5, isi cerita lebih didominasi adegan-adegan aksi, antara lain upaya pembebasan sandera dan baku tembak dengan kelompok kartel. Upaya evakuasi sandera mengalami kegagalan karena *helicopter* pengangkut berhasil diledakkan kelompok kartel. Tim bunglon pun terpisah. Samuel membawa penduduk menuju pos tentara tetapi di tengah perjalanan berhasil ditangkap oleh anak buah Panglima Timur. Letnan Kolonel Guntur terlibat duel sengit dengan Bunian, tangan kanan Panglima Timur. Bunian menyebabkan Guntur terperosok ke jurang. Sementara Kolonel Bayu, Charles, dan Jalu melanjutkan misi penyelamatan ke Desa Mapu. Pada episode 6, dalam perjalanannya Kolonel Bayu, Charles, dan Jalu menangkap salah satu anggota kartel. Mereka menginterogasi anggota kartel tersebut untuk mengetahui lokasi penduduk yang belum terevakuasi. Charles berupaya menakut-nakuti anggota kartel yang berhasil ditangkap tersebut untuk mendapatkan informasi tentang lokasi penduduk desa yang ditahan. Dengan triknya Charles berhasil menggali

informasi dari anggota kartel. Sebelum melepas si anggota kartel, Charles mengeluarkan *handgun*, berniat mencederai si penjahat. Ia meronta-ronta: "*saya punya keluarga, saya punya anak kecil*". Niat Charles ditahan oleh Kolonel Bayu seraya berkata: "*Tahan ! Ini bukan cara kita. Senjata kita hanya untuk kebenaran*" (camera *close up*).

Dari dialog tersebut, Kolonel Bayu secara tersirat menyampaikan nilai moral yang dipegang militer. Dari *scene* tersebut pula dapat dibaca bahwa ketika tentara bertindak dengan senjata, berarti tindakannya tersebut adalah sebuah kebenaran. Dengan kata lain, *licence to kill* yang digunakan militer dilandasi dengan nilai kebenaran. Namun, bukankah kebenaran itu sendiri serba subjektif? Tergantung dari mana sudut pandangnya. Pada titik ini, penulis berasumsi bahwa Kolonel Bayu merepresentasikan militer sebagai penjaga nilai moral; menentukan mana yang baik, mana yang buruk.

Dari pembacaan yang dilakukan dapat terlihat bahwa Kolonel Bayu menjadi tokoh sentral dalam menggaungkan nilai dan ideologi yang dipegang oleh militer. Hal ini ditegaskan pula dalam epilog di episode terakhir (episode 7) sebelum susunan kru produksi muncul di layar. Pada bagian tersebut tertera kalimat yang diucapkan Kolonel Bayu dengan ukuran huruf yang besar-besar: "Lebih baik pulang nama, daripada gagal di medan tugas". Di sisi lain, ucapan Kolonel Bayu tersebut selalu dimunculkan manakala iklan segmen *Patriot* diputar di Net TV, khususnya sepanjang bulan Agustus hingga Oktober 2015. Kalimat tersebut sejatinya adalah kalimat yang disampaikan oleh almarhum Jenderal L.B Moerdani ketika memberikan *briefing* kepada para prajurit yang akan melakukan operasi pembebasan sandera di Don Muang. Kalimat tersebut seolah menjadi sebuah indoktrinisasi bahwa kepentingan (tugas) negara di atas segalanya, demi negara nyawa pun rela dikorbankan. Untuk kesekian kalinya, pesan nasionalisme begitu jelas terlihat dalam *Patriot*.



Gambar 5. Motto Kopassus dalam epilog *Patriot* (episode 7)
Sumber: https://www.youtube.com/channel/

3. Representasi Hubungan Sipil-Militer dalam *Patriot*

Representasi hubungan sipil-tentara dalam Patriot pada dasarnya tidak terlalu banyak ditampilkan, meski demikian, dalam beberapa *scene* hubungan tersebut dapat terlihat. Representasi hubungan sipil-militer mulai terlihat di episode 3 ketika Letnan Jalu mecoba menyelamatkan Indah dari upaya pemerkosaan yang dilakukan dua orang begundal anggota kartel. Dengan mengabaikan misi, Jalu menyelamatkan Indah. Hal tersebut memicu ketegangan antara Jalu dengan Kolonel Bayu yang berujung pada perkelahian. Selain itu, keputusan Jalu menyelamatkan Indah dalam dua *scene* selalu diperdebatkan oleh Charles. Pada Episode 3, Charles mempertanyakan keberadaan Indah yang hanya akan memperlambat mereka.

Charles : *Ijin bertanya komandan. Lalu, bagaimana dengan keberadaan si Indah? Saya rasa dia akan hanya memperlambat kita, dan akhirnya membahayakan kita.*

Jalu : *Maaf komandan, tapi kalau Indah kita tinggal di sini, itu*

justru berbahaya buat dia.

Charles : *Tapi komandan, kita kan masih memiliki target lain. Dan kita tidak boleh melambat.*

Bayu : *Oke, cukup cukup, keputusan ada di saya. Indah akan ikut dengan kita. Mengerti?*

Kolonel Bayu sebagai pimpinan tim pada akhirnya memutuskan membawa Indah. Meski demikian, keberadaan Indah masih dipertentangkan Charles. Hal tersebut nampak pada beberapa *scene* selanjutnya, pada episode yang sama. Kali ini Charles mengemukakan keberatannya pada Jalu dan cukup mengakibatkan perdebatan yang panas.

Charles : *Semestinya Indah kita amankan di tempat yang aman. Ga usah lah kita bawa-bawa. Kau lihat sendiri kan, hampir kita mati.*

Jalu : *Udahlah les, yang penting kita semua selamat sekarang.*

Charles : *Apa kau bilang? Selamat? Selamat sih selamat tapi pergerakan kita kan nggak cukup sampai di sini. Baru satu warga si Indah, udah bangga Kau?! Operasi kita ini untuk menyelamatkan seluruh warga Desa Mapu. Ini kan dengan keberadaan si Indah, kita jadi bolak-balik, bolak-balik.*

Jalu : *Jadi maksud lu apa? Indah ngerepotin? Gua kan pernah bilang sama lu, les… Indah itu kan warga desa, dan misi kita apa?? Menyelamatkan semua warga Desa Mapu!*

Charles : *Indah dibela-bela!*

Dari dua potongan dialog tersebut, dapat diketahui bahwa keberadaan Indah di tengah tim Bunglon, sedikit-banyak menimbulkan konflik, baik antara Jalu dengan Kolonel Bayu di awal usaha penyelamatan Indah, maupun konflik antara Jalu dengan Charles, di mana Charles masih bersikukuh memprioritaskan penyelesaian misi. Meskipun Indah tidak terlibat secara langsung dalam dialog/perdebatan, tetapi dua *scene* tersebut menempatkan Indah dalam sudut pandang militer. Pada titik ini, Indah bisa dibaca sebagai warga sipil dan Indah sebagai perempuan. *Scene* tersebut merepresentasikan bahwa warga sipil yang lemah hanya akan menjadi beban dan menghambat misi/tujuan militer. Di sisi lain, hal tersebut menempatkan perempuan/warga sipil sebagai pihak yang inferior di hadapan militer. Nasibnya tergantung dari keputusan atau kebaikan hati tentara. Meskipun kebaikan hati tersebut menciptakan konflik di tengah tentara itu sendiri.

Setelah mengalami bermacam hambatan dan dinamika di dalam tim, akhirnya Indah ikut serta dalam upaya penyelamatan warga desa. Dalam sebuah perjalanan setelah membebaskan warga untuk kemudian menuju lokasi evakuasi, Indah mengungkapkan rasa terima kasihnya kepada Jalu. "*Untung ada orang-orang seperti Bapak yang menyelamatkan kami, saya nggak tau nasib desa kami tanpa orang-orang seperti pak Jalu"* Pernyataan Indah tersebut menegaskan posisi warga sipil dan ketidakberdayaan mereka. Singkatnya, menegaskan inferioritas sipil terhadap militer.

Selain tergambarkan melalui posisi Indah dan dialognya terhadap Jalu, betapa lemahnya warga sipil juga terlihat hampir di keseluruhan film. Tidak terlampau nampak representasi konsep "tentara bersama rakyat" yang lazim didengungkan TNI, yang muncul dalam film adalah tentara melindungi rakyat. Tentu tidak ada yang keliru dengan hal ini, yang jadi permasalahan dalam film, warga sipil seolah terlihat begitu lemah dan tidak berdaya. Kondisi tersebut sudah tergambar sejak episode 1 ketika kelompok kartel pimpinan Panglima Timur datang menginvasi Desa Mapu. Penduduk desa,

baik laki-laki maupun perempuan, hanya bisa melarikan diri. Tidak nampak sedikit pun usaha perlawanan. Sikap resisten justru ditunjukkan Bapak Rustam, tengkulak ikan yang justru dulunya merupakan seorang tentara.

Di sisi lain, jalan senjata yang diambil oleh Kopassus dalam *Patriot* agaknya menunjukkan tidak adanya negosiasi atau jalan diplomasi, yang biasanya merupakan wewenang pimpinan sipil. Pada *Patriot* tidak diperlihatkan bagaimana kompleksitas pengambilan keputusan di tingkat pusat kekuasaan manakala situasi genting terjadi di Desa Mapu. Seolah-olah jalan senjata adalah solusi satu-satunya. Hal ini merepresentasikan hilangnya peran pimpinan sipil dalam sebuah negara yang notabene demokratis seperti Indonesia.

4. Membaca Karakter Rustam yang Bergerak di Ranah Sipil dan Militer

Salah satu temuan yang cukup menarik dari serial *Patriot* adalah adanya karakter Bapak Rustam. Karakter ini bisa dikatakan hidup di ranah sipil tetapi sempat merasakan kehidupan sebagai seorang tentara. Rustam merupakan seorang veteran yang sempat turut berjuang (tidak dinarasikan berjuang di mana dan pada periode apa). Menurut pembacaan penulis, Rustam ini karakter yang unik, apalagi jika pembacaannya nanti dikaitkan dengan konteks politik yang terjadi dewasa ini. Dalam *Patriot*, Rustam digambarkan sebagai sosok yang dituakan dan memiliki pengaruh bagi penduduk Desa Mapu, paling tidak secara ekonomi karena penduduk menjual ikan hasil tangkapannya pada Rustam. Di sisi lain, karakter Rustam terlihat lebih menonjol dibandingkan penduduk desa lain yang seolah datar dan nyaris tanpa inisiatif. Karakter Rustam lebih nampak menunjukkan sisi ketentaraannya, misalnya ditunjukkan dalam salah satu *scene* ketika ia bertemu dengan cucunya, Sangaji di *camp* sandera (episode 6).

Sangaji : *Kakek, kakek ga takut?*

Rustam : *Sama siapa? Sama mereka? Sangaji, kakek ini kan bekas pejuang, pernah bertempur, berperang. Kakek sedih mengapa mereka melakukan itu ? padahal mereka itu sebangsa dengan kita. Kenapa mereka menjajah bangsa sendiri.* (Camera *close up*)

Scene tersebut merepresentasikan sikap keberanian Rustam. Selain itu secara implisit menyatakan pandangan ideologis Rustam, bahwa tidak sepatutnya sekelompok orang menjajah bangsanya sendiri. Ini juga bisa dibaca sebagai pandangan nasionalis seorang Rustam. Lebih dari itu, sikap Rustam merepresentasikan citra dirinya sebagai seorang veteran.

Dalam sebuah *scene* lainnya di episode 7 terlihat kembali sosok Rustam yang lebih dimunculkan karakternya di tengah pasifnya warga Desa Mapu. Ia mencoba menginisiasi warga untuk mencoba melawan para anggota kartel. "*Kita tidak boleh begini terus, kita tidak boleh lemah. Kita harus kuat dan kita harus berbuat sesuatu*". Atas inisiatif Rustam, akhirnya warga berani melawan dengan mengeroyok seorang anggota kartel yang hendak memberi makan pada warga. Setelah berhasil menumbangkan salah satu anggota kartel, warga mencoba melarikan diri tetapi usaha mereka gagal karena dipergoki oleh Bunian dan anak buahnya.

Dari *scene* tersebut dapat terlihat bagaimana sosok Rustam yang merupakan seorang veteran/mantan tentara, mampu memengaruhi warga Desa Mapu. Kondisi tersebut dapat ditafsirkan bagaimana tentara, sekalipun ia sudah pensiun, lebih mampu memegang kendali dan mampu menjadi *leader* daripada sosok dari pihak sipil itu sendiri. Asumsi ini agaknya diperkuat oleh salah satu *scene* lainnya di episode 7 ketika tahanan hendak dibebaskan oleh Panglima Timur.

Pembebasan tersebut dilakukan atas negosiasi Kolonel Bayu dengan Panglima Timur, di mana warga desa ditukar dengan truk berisi narkotika yang berhasil direbut tim bunglon Kopassus. Mengetahui penduduk akan dibebaskan, Rustam melihatnya dengan penuh kecurigaan dan antisipasi.

Rustam : *Saya curiga, kenapa mereka tiba-tiba membebaskan kita? Jangan-jangan ini jebakan*

Kemudian salah seorang pria warga desa Mapu menjawab.

Pria 1 : *Saya sih pasrah aja pak mengikuti rencana mereka*

Warga lainnya secara spontan mengiyakan.

Rustam : *Sstt… tenang, kalau kita mau tau pikiran penjahat, kita harus berpikir seperti penjahat. Kalau mereka mau lepaskan kita, apa untungnya buat mereka?*

Pria 1 : *Lalu kita harus berbuat apa pak, selain mengikuti rencana mereka?*

Rustam : *Sekarang kita cuma punya dua pilihan. Pilihan pertama, tetap di sini dan mati. Pilihan kedua, tetap juga mati, tapi mati dengan perjuangan. Sekarang tinggal pilih!*

Pria 1 : *Pilihan ketiga pak, berdiam diri, sabar, dan menunggu.*

Rustam membentak dengan keras.

Rustam : *Pak, tidak pernah ada pilihan ketiga. Dulu saya pernah mengalami hal seperti ini. Semua sandera-sandera seperti ini, dibunuh, dieksekusi mati. Cuma satu orang yang lolos. Saya !*

Indah : *Kalau begitu kek, apa yang harus kami lakukan?*

Rustam kemudian memandang serius ke arah luar *camp* tahanan (*camera close up*), dan *scene* seketika itu berganti.

Dari potongan dialog di atas, dapat terlihat bagaimana posisi dan respon warga sipil, yaitu cenderung pasrah, menerima, berdiam diri. Singkatnya, warga sipil dalam dialog tersebut sangat terlihat begitu pasif dan tidak berdaya. Walaupun demikian, Rustam tidak bisa dikatakan berada dalam posisi yang sama sebagai warga sipil. Pada dialog di atas, Rustam lebih menonjolkan citra dirinya sebagai veteran perang yang berpengalaman. Selain itu, ia juga memunculkan pendapat yang sama sekali berbeda dengan warga desa yang lain. Pada akhir dialog, sebelum *scene* berganti, Indah bertanya pada kekeknya, Rustam. "*kalau begitu kek, apa yang harus kami lakukan*?" Pertanyaan Indah tersebut mengindikasikan betapa warga sipil dalam *Patriot*, menyerahkan keputusan pada sosok yang sepenuhnya bukan warga sipil tetapi seorang Rustam yang merupakan veteran tentara. Untuk kesekian kalinya, tidak diperlihatkan peran sipil yang signifikan dalam situasi yang begitu genting.

Dalam pembacaan penulis, peran penduduk sipil dalam *Patriot* cenderung dikerdilkan. Hal tersebut semakin terlihat dalam persiapan pertempuran terakhir antara tim bunglon Kopassus pimpinan Kolonel Bayu dengan kelompok kartel Panglima Timur. Di malam persiapan sebelum pertempuran, Rustam mengajukan dirinya menjadi relawan untuk turut bertempur bersama tim bunglon. Namun demikian, tidak ada warga Desa Mapu lainnya yang punya niatan sama dengan Rustam, padahal dalam *scene* sebelumnya semua warga lelaki Desa Mapu telah dibebaskan.

Rustam : *Saya memang sudah tua, tapi saya tahu mengangkat senjata*

Ia bergerak mengambil senjata yang dipegang Charles. Mengecek slot peluru, dan membuka kunci senjata dengan keterampilan khas tentara.

Rustam : *Lapor. Kapten Rustam datang melapor.*
Bayu : *Selamat bergabung (menjulurkan tangan, memberi selamat)*

Pada akhirnya Rustam ikut bertempur bersama tim bunglon Kopassus. Tidak ditemukan representasi tentara bertempur bersama rakyat,yang nampak dalam *Patriot* justru tentara bertempur bersama tentara, lebih tepatnya bersama mantan tentara (Rustam). Hal ini agak aneh jika dikaitkan dengan konteks sejarah, sebabnya secara genealogis sejatinya tentara lahir dari rakyat. Umum diketahui, TNI merupakan perkembangan organisasi yang berawal dari Badan Keamanan Rakyat (BKR). Kemudian pada 5 Oktober 1945 berubah nama menjadi Tentara Keamanan Rakyat (TKR), dan diubah lagi menjadi Tentara Republik Indonesia (TRI). Sejatinya ada kata "rakyat" dalam BKR dan TKR. Demikian pun di masa-masa awal berdirinya TNI, Soedirman justru sukses dalam gerilyanya karena dibantu dan bekerjasama dengan rakyat. Kerja sama sipil-militer/rakyat-tentara yang tidak direpresentasikan dalam *Patriot*.

Sementara itu, besarnya porsi karakter Rustam di tengah warga sipil, dapat ditafsirkan sebagai masih bergantungnya pihak sipil terhadap kepemimpinan militer. Tentu saja dalam Patriot tidak dieksplisitkan, tetapi Rustam sebagai mantan tentara masih memiliki pengaruh bagi warga sipil. Pun demikian, ketika kondisi darurat, mantan tentara punya kapasitas untuk turut bertempur. Karakter Rustam menegaskan betapa tentara, seorang purnawirawan sekalipun, bisa menentukan dan memengaruhi nasib sipil.

D. PENUTUP

Ideologi dan nilai yang dipegang militer dalam serial *Patriot* lebih banyak dinarasikan oleh Kolonel Bayu. Ia merupakan tokoh utama sekaligus sebagai narator ideologi militer dalam *Patriot*. Karakter Kolonel Bayu merepresentasikan karakter ideal tentara yang menjunjung tinggi nasionalisme dan patriotisme. Dalam pembacaan mendalam terhadap narasi Kolonel Bayu, dapat diketahui pesan ideologis yang tersirat, antara lain: nasionalisme, patriotisme, didaktisme, dan menempatkan militer sebagai penjaga nilai moral.

Hubungan sipil-militer dalam *patriot* terlihat lebih didominasi oleh pihak militer. Pihak sipil yang direpresentasikan oleh penduduk Desa Mapu digambarkan sebagai pihak yang lemah, pasif, dan nyaris tak memiliki pengaruh serta kekuatan, sekalipun untuk memutuskan nasibnya sendiri. Pihak sipil digambarkan bergantung kepada pemimpin yang memiliki latar belakang sebagai seorang tentara yang direpresentasikan oleh Rustam. Rustam yang merupakan mantan tentara memiliki peran dan pengaruh yang menonjol dalam urusan-urusan sipil. Peran pimpinan sipil bisa dikatakan sama sekali tidak dinampakkan dalam *Patriot*. Pihak sipil tidak ikut berjuang bersama tentara tetapi mereka sekadar mengikuti perintah dan mendapat perlindungan. Dalam *Patriot* tidak didapati konsep tentara berjuang bersama rakyat, yang nampak justru tentara berjuang bersama mantan tentara. Singkatnya, selain berperan penting dalam menjaga keutuhan negara dari ancaman dari pihak musuh, militer masih memegang kendali dalam ranah sipil. Secara garis besar serial *Patriot* masih melanggengkan nilai dan ideologi yang lazim disisipkan dalam film-film tentara di masa Orde Baru.

Dari serial *Patriot* dapat diketahui stratifikasi pembagian peran dan pengaruh yang menentukan terhadap nasib warga sipil. Militer menduduki posisi pertama yang direpresentasikan oleh Tim Bunglon. Kemudian diikuti oleh mantan tentara yang direpresentasikan oleh Rustam, kemudian peran sipil dengan pengaruh paling nihil yang direpresentasikan oleh warga Desa Mapu.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal dan Makalah

Piliang, Yasraf Amir. "Semiotika Teks: Sebuah Pendekatan Analisis Teks" dalam *Jurnal Mediator* Volume 5 Nomor 2, 2004: hlm. 189-198.

Setiawan, Ikwan. "Film dan Televisi dalam Paradigma Kajian Budaya". Makalah disampaikan dalam *Seminar Nasional dengan tema Televisi dan Film dalam Paradigma Cultural Studies*. Fakultas Sastra Universitas Jember, 22 Oktober 2015.

2. Buku

Althusser, Louis. 2015. *Ideologi dan Aparatus Ideologi Negara; Catatan Investigasi*. Terjemahan. Indonesia: Indoprogress.

Fiske, John. 1987. *Television Culture; Popular Pleasures and Politics*. London: Routledge.

Herlambang, Wijaya. 2011. *Kekerasan Budaya Pasca 1965: Bagaimana Orde Baru Melegitimasi Anti-Komunisme Melalui Sastra dan Film.* Yogyakarta: Marjin Kiri.

Heryanto, Ariel. 2015. *Identitas dan Kenikmatan: Politik Budaya Layar Indonesia.* Jakarta: KPG.

Irawanto, Budi. 2017. *Film, Hegemoni, dan Militer; Hegemoni Militer dalam Sinema Indonesia*. Yogyakarta: Warning Book.

Nugroho, Garin dan Dyna Herlina S. 2015. *Krisis dan Paradoks Film Indonesia*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.

Sen, Krishna dan David T. Hill. 2007. *Media, Culture, and Politics in Indonesia*. Jakarta: Equinox.

Sen, Krishna. 2009. *Kuasa dalam Sinema: Negara, Masyarakat, dan Sinema Orde Baru*. Yogyakarta: Ombak.

3. Internet

Haryanto, Alexander. 2015. "Panglima TNI Wacanakan TNI Punya Hak Politik" dalam *https://tirto.id/panglima-tni-wacanakan-tni-punya-hak-politik-bRb8,* diakses 4 Desember 2017.

Hussein, Mohamad Zaki. 2017. "Ideologi dan Reproduksi Masyarakat Kapitalis dalam *https://indoprogress.com/2012/01/ideologi-dan-reproduksi-masyarakat-kapitalis/*, 1 Desember 2012, diakses 20 Oktober 2017.

Jusuf, Windu. 2016. "*ABRI Masuk Bioskop: Catatan tentang Film-film Tentara Pasca 1998"* dalam *https://cinemapoetica.com/abri-masuk-bioskop-catatan-tentang-film-film-tentara-pasca-1998/,* diakses 5 Desember.

Kresna, Mawa., Aditya Widya Putri dan Reja Hidayat, 2016. *Tim Mawar, sekarag Jenderal* dalam https://tirto.id/dulu-tim-mawar-kopassus-kini-jenderal-bEYP, diakses 10 Desember 2017

Kresna, Mawa. 2017. "Jendral Gatot dan Reformasi TNI" dalam *https://tirto.id/jendral-gatot-dan-reformasi-tni-cBfA,* diakses 10 Desember 2017.

Prahadi, Yeffrie Yundiarto. 2017 "Net TV Bidik Kelas Menengah-Atas" dalam *https://swa.co.id/swa/trends/management/net-tv-bidik-kelas-menengah-atas* diakses 20 November 2017.

Raditya, Iswara N. 2018. "Dwi Fungsi ABRI dan Jalan Terbuka Politik Tentara" dalam *https://tirto.id/dwifungsi-abri-dan-jalan-terbuka-politik-tentara-cC1R,* diakses 16 Februari 2018.

Riandy,Erliana. 2017. "Soal Nobar Film G30S/PKI, Panglima TNI: Itu Perintah Saya, Mau Apa?" dalam *https://news.detik.com/berita/d-3647737/soal-nobar-film-g30spki-panglima-tni-itu-perintah-saya-mau-apa,* diakses 10 Desember 2017.

Zen, RS. 2016. "Tentara Tak Pernah Salah" dalam *https://tirto.id/tentara-tak-pernah-*

salah-bRcK diakses 10 Desember 2017.

"Pengamat menilai militer Indonesia lebarkan pengaruh" dalam *http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/03/160310_indonesia_militer_ipac*, diakses 11 Desember 2017.

"Sesko TNI Dukung Pendidikan Karakter Bandung Masagi" dalam *https://portal.bandung.go.id/posts/2016/10/03/Z1mp/sesko-tni-dukung-pendidikan-karakter-bandung-masagi*, diakses 10 Desember 2017.

"Tigapuluh lima Jenderal Pendukung Jokowi-JK, Lima Jenderal Diduga Bermasalah" dalam *https://www.bantuanhukum.or.id/web/35-jenderal-pendukung-jokowi-jk-5-jenderal-diduga-bermasalah/* diakses 10 Desember 2017.

4. Video

Patriot (Net tv) episode 1-7, Tahun 2015 dalam *Channel Patriot Net TV* (youtube.com).

Video kuliah umum Ariel Heryanto di UI Depok. 2017. "Historiografi Indonesia yang Rasis" dalam *channel Jakrtanicus* (youtube.com).

Video peluncuran buku Identitas dan Kenikmatan di Universitas Brawijaya. 2015 dalam *channel UBTV Brawijaya* (youtube.com).

PENCAK SILAT *AMENG TIMBANGAN* DI JAWA BARAT: HUBUNGAN ANTARA AJARAN DAN GERAK *AMENG TIMBANGAN*

PENCAK SILAT AMENG TIMBANGAN IN WEST JAVA: THE RELATIONS BETWEEN TEACHINGS AND MOVEMENTS OF AMENG TIMBANGAN

Agus Heryana
Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat
Jl. Cinambo No. 136 Ujungberung-Bandung
e-mail: agus.yana17@yahoo.co.id

Naskah Diterima:16 Januari 2018 *Naskah Direvisi:19 Februari 2018* *Naskah Disetujui:3 Maret 2018*

Abstrak

Pencak silat Ameng Timbangan diciptakan R. Moezni Anggakoesoemah bersumber pada ajaran Timbangan. Ajaran Timbangan bukanlah petunjuk teknis untuk melakukan jurus tertentu, melainkan ajaran kerohanian Islam. Di dalamnya dibahas mengenai trilogi Islam, yaitu Iman-Islam-Ihsan. Ajaran ini menjadi jiwa dalam gerak lahiriah Ameng Timbangan. Masalahnya bagaimana teks ajaran itu menjelma menjadi gerak Ameng Timbangan. Tujuan penelitian adalah menjelaskan teks ajaran Timbangan menjadi gerak Ameng Timbangan. Adapun metodenya digunakan metode deskripsi, yang menggambarkan data apa adanya. Bentuk Ajaran Timbangan disusun dalam bentuk puisi dan prosa yang disebut teks Naskah Timbangan, karena itu digunakan pula metode analisis isi.Teknik penelitiannya wawancara mendalam dan partisipasi (ikut serta latihan Ameng Timbangan). Simpulannya Ajaran Timbangan berisi pelajaran rohani, sedangkan Ameng Timbangan menitikberatkan pada pelajaran lahiriah. Pengolahan lahiriah dalam bentuk olah raga dan olah rasa memberikan ruang untuk membangkitkan kemampuan dan kekuatan naluri bela diri. Hubungan keduanya merupakan hubungan kesatuan yang saling melengkapi.

***Kata kunci**: pencak silat, ajaran Timbangan, Ameng Timbangan.*

Abstract

Pencak Silat Ameng Timbangan created by R. Moezni Anggakoesoemah derived from the teachings called Timbangan. The Sci-op Teachings are not technical guidelines for performing a specific moment, but rather the spiritual teaching of Islam, discussed about the Islamic trilogy, namely Iman-Islam-Ikhsan. It is this doctrine which then becomes the soul or spirit in the outward motion called Ameng Timbangan. The main problem is how the text containing the teachings is transformed into a motion called Ameng Timbangan. The main purpose of the study is to explain the text of the Timbangan teaching to the motion of Ameng Timbangan. In order to achieve these objectives the writer used description method, which describes the data. Forms of AjaranTimbangan are arranged in the form of poetry and prose called script of Naskah Timbangan, then used the method of content analysis. The research technique are in-depth interview, and participation (participate in Ameng Timbangan training). The conclusion are the Doctrine and Ameng Timbangan is a unity. The Timbangan Teachings contain spiritual lessons while Ameng Timbangan focuses on outer lessons. External processing in the form of sports and taste provide space to awaken the ability and strength of martial instinct. Their relationship is a complementary relationship.

***Keywords**: pencak silat, Timbangan doctrine, Ameng Timbangan.*

A. PENDAHULUAN

Pencak silat sebagai bela diri Nusantara memiliki kekhasan dan kemandirian. Khas dan mandiri merupakan kata-kunci pembeda gerakan atau jurus antara satu daerah dengan daerah lain. Pengertian khas merujuk pada gerakan-gerakan yang diperagakan memiliki ciri-ciri khusus. Misalnya, langkah (kuda-kuda) lebar, tangan terbuka merupakan ciri pencak silat aliran Cimande, sedangkan arti mandiri lebih merujuk pada filosofis atau latar belakang sebuah aliran pencak silat (Fadilakusumah, 2016: 72; IPSI,tt:7; Heryana,1995: 39).

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, pengertian pencak adalah permainan (keahlian) untuk mempertahankan diri dengan kepandaian menangkis dan mengelak. Sementara silat adalah cabang olahraga yang menonjolkan pada kepandaian berkelahi; seni bela diri khas Indonesia dengan ketangkasan membela diri dan menyerang untuk pertandingan atau perkelahian (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008). Berdasarkan arti dari *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, pencak silat merupakan olahraga yang mengutamakan kepandaian berkelahi, menangkis, dan mengelak yang dibutuhkan dalam pertandingan atau perkelahian. Terlebih lagi, yang perlu digarisbawahi, pencak silat merupakan seni bela diri khas Indonesia. Kombinasi kedua kata tersebut pada umumnya menghasilkan arti unsur-unsur gerakan bela diri yang dapat dipakai baik untuk pertunjukan keindahan dalam hiburan saja maupun gerakan yang dipakai pertandingan atau gerakan-gerakan yang khusus hanya untuk perkelahian serta merupakan salah satu seni bela diri khas Indonesia (Sufianto dkk., 2015: 2)

Praktisi *pemenca* atau pesilat menyepakati pada setiap pencak silat memiliki dimensi-dimensi berikut, yaitu: dimensi spiritual/religius, etik, estetika, dan olah tubuh (Fadilakusumah, 1996a: 3; 2016b: 30-32). *Dimensi spiritual/religious* penca terlihat jelas pada upacara-upacara yang biasa dilakukan di perguruan/paguron/padepokan. Misalnya, pembacaan doa sebelum dan sesudah latihan, bahkan saling menghormat sebelum melakukan pertarungan. *Dimensi etik* ditampilkan melalui nasihat atau semboyan. Misalnya *turutilah ilmu padi semakin berisi makin tunduk* atau *di atas langit ada langit lagi, di atas yang pintar ada yang lebih pintar lagi*. Penanaman nilai religius dan etik ini umumnya diberikan para guru dalam bentuk *patalekan* atau janji siswa yang bervariasi menurut pemahaman sang guru atau sebuah organisasi pencak silat. *Dimensi estetika* dalam pencak silat lebih mudah diamati dalam bentuk rangkaian gerak jurus yang indah dan penuh arti. Dalam seni bela diri *penca* keindahan ini dilengkapi dengan iringan tetabuhan yang *sesuai* berupa *kendang penca.* Sesuai artinya bunyi-bunyi yang dikeluarkan oleh perangkat *kendang penca* tersebut memperkuat nuansa keperwiraan atau kegagahan dan bukan yang memberi warna lain seperti romantis, dan sebagainya. Intisarinya adalah kemampuan seorang pendekar dalam menyelaraskan, menyerasikan, dan menyeimbangkan antara kemampuan merangkai gerak jurus sehingga jelas maknanya dan indah kelihatannya dengan tetabuhan yang mengiringinya. *Dimensi olah tubuh* merupakan gerakan anggota badan yang ditekankan pada pembentukan otot-otot agar kuat namun lentur. Gerakan-gerakan ini sifatnya umum, sehingga siapa pun orangnya dapat mempelajarinya. Pengembangan seni bela diri masa kini secara nasional bahkan internasional terutama hanya bagian olahraga pencak silat. Olahraga pencak silat ini tidak dapat dipisahkan, tetapi dapat dibedakan dari seni bela diri dan seni pencak silat.

Sejalan dengan hal di atas terdapat pula pandangan yang mengemukakan bahwa pencak silat itu memiliki 4 aspek, yaitu: mental-spiritual, bela diri, seni dan olahraga. 1) *Aspek Mental Spiritual*: Pencak silat membangun dan

mengembangkan kepribadian dan karakter mulia seseorang. 2) *Aspek Seni Budaya*: tercermin pada bentuk seni tarian pencak silat, dengan musik dan busana tradisional. 3) *Aspek Bela Diri*: Kemampuan teknis tercipta dari perpaduan unsur budaya, lingkungan dan seni yang diciptakan pendiri pencak silat yangmenyesuaikan dengan karakter dari teknik itu sendiri. 4) *Aspek Olahraga*: Olahraga merupakan tujuan dalam meningkatkan kondisi fisik seseorang. Aspek olahraga meliputi pertandingan dan demonstrasi bentuk-bentuk jurus, baik untuk tunggal, ganda atau regu yang dipertontonkan pada masyarakat umum nasional maupun masyarakat internasional (Subroto dan Rohadi,1996: 6; Mardotillah, 2016: 125-126).

"Kriteria" pencak silat yang meliputi fungsi melumpuhkan lawan dan memiliki 4 aspek/dimensi tersebut membuahkan pertanyaan apakah pencak silat yang keluar dari "kriteria" tersebut masih bisa disebut bela diri? Hal ini perlu dikemukakan mengingat di Jawa Barat terdapat aliran pencak silat *Ameng Timbangan* yang jauh dari unsur kekerasan (aspek bela diri dan olah raga, bahkan seni budaya). Tak ada sedikit pun unsur kekerasan pada setiap gerakannya. Misalnya, gerakan mengepalkan tangan menunjukkan adanya unsur kekerasan. Kepalan secara teknis berfungsi untuk mengeraskan telapak tangan yang dapat digunakan untuk memukul. Pukulan yang disertai kepalan tangan dan pengerahan tenaga akan melahirkan kekuatan. Apalah jadinya apabila pukulan tersebut tepat sasaran pada organ atau anggota tubuh seseorang yang menjadi targetnya. Hasilnya adalah akan membuat orang lain sakit atau celaka. Justru, dalam pandangan pencak silat *Ameng Timbangan* hal tersebut sangat dilarang sebab menyakiti lawan bertentangan dengan prinsip ajarannya, yaitu: *lamun urang diteunggeul nyeri atuh batur ge sarua nyerieun*, andai kita dipukul maka akan sakit, begitu juga orang lain (lawan) pun akan sakit pula.

Dalam pada itu, aspek seni budaya yang menjadi daya tarik seseorang mempelajari sekaligus menikmati pencak silat tidak diperoleh pada pencak *Ameng Timbangan*. Iringan *kendang penca* yang atraktif dan membangun jiwa pemberani serta semangat bertarung itu dalam *Ameng Timbangan* tidak berlaku. Belum pernah anak murid *Ameng Timbangan* tampil di panggung hiburan disertai iringan *kendang penca*. Ada satu kalimat yang sangat dipegang penganut *Ameng Timbangan* berkaitan dengan upaya tampil di hadapan orang banyak, yaitu *ulah sok nabeuh goong* secara harfiah berarti "jangan suka menabuh gong".

Nabeuh goong (menabuh gong) dalam khasanah tradisi Sunda memiliki makna ganda. *Pertama*, makna harfiah memukul atau menabuh gong. Yakni seseorang menabuh gong sebagai bagian dari alat-alat musik atau gamelan. Dalam hal ini terkandung makna asal dari kata tersebut, yaitu memukul gong apa adanya. *Kedua*, *nabeuh goong* dalam makna sekunder berarti angkuh, sombong, *ujub takabur*, atau berbangga diri. Kalimat *ulah sok nabeuh goong* berarti larangan untuk berlaku angkuh atau sombong. Penampilan di hadapan orang banyak "dianggap" tindakan menyombongkan diri. Atas pesan pendiri *Ameng Timbangan* tersebut perlu ditafsirkan secara arif demi eksistensinya oleh para pengikutnya.

Dari empat aspek yang dikemukakan, hanya satu aspek yang sangat menonjol, bahkan menjadi sumber keberadaannya, yaitu dimensi spiritual atau aspek mental-spiritual. Hal ini disebabkan pencak silat *Ameng Timbangan* bersumber dari naskah ajaran tasawuf.[1] Secara etimologi kata *ajaran* berasal dari kata "ajar". Artinya petunjuk yang diberikan kepada orang supaya diketahui (diikuti).

[1] Perihal teks naskah pencak silat aliran *Ameng Timbangan* telah dibahas pada *Patanjala* Volume 5 No. 2 Juni tahun 2013, "Naskah Ajaran Islam dalam Pencaksilat *Ameng Timbangan*". Tulisan berikut merupakan lanjutan dari penelitian sebelumnya.

Ajaran sebagai kata benda adalah (1) segala sesuatu yang diajarkan dapat berupa nasihat, petuah maupun petunjuk; (2) paham, pandangan (KBBI,2013). Dalam bahasa Sunda arti ajaran mengacu pada padanan kata *ageman* yang berarti *cecekelan nu hade* (pedoman yang baik) (Danadibrata,2006:7).

Ajaran dalam pengertian terminologi oleh penganut kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sering disamakan dengan pengertian tuntunan. Ajaran atau tuntunan adalah petunjuk agar orang memahami dan mengerjakan dengan sebaik-baiknya. Ajaran atau tuntunan di dalamnya mengandung nilai-nilai luhur yang mengejawantahkan keyakinan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Ensiklopedi, 2010:31). Adiwimarta (1993:130) memberi batasan ajaran dalam arti umum, yaitu segala sesuatu yang diajarkan dapat berupa nasihat, petuah, petunjuk, anjuran atau pun imbauan.

Ajaran-ajaran dalam tradisi masa lalu ditulis dalam bentuk naskah. Jadilah naskah tersebut dikelompokkan ke dalam naskah ajaran. Fungsi naskah ajaran adalah memberikan pendidikan (didaktik), menjaga trah/kehormatan, dan membentuk manusia ideal menurut ajarannya. Dalam kalimat lain fungsi naskah *pertama*, motivasi untuk menghidupkan ingatan kepada keluarga dan kedudukannya dalam masyarakat, menekankan kehebatan dan jasa mereka. *Kedua*, gambaran manusia dalam sosok yang ideal, termasuk nilai moral dan perilakunya, yang nampaknya berkaitan dengan agama atau pandangan hidup tertentu (Ikram 1997: 171).

Naskah ajaran selalu berhubungan dengan keyakinan atau agama yang dianut oleh masyarakat dalam kurun waktu tertentu. Oleh karena itu, setiap kurun penulisan naskah akan membawa kekhasan ajarannya sesuai dengan dominasi agama yang berkembang pada masanya. Agama yang dimaksud adalah Hindu-Budha dan Islam. Ajaran Hindu-Budha terekam jejaknya dalam naskah-naskah kuna pra-Islam. Adapun uraian ajaran Islam yang berkaitan dengan kehidupan kerohanian (batiniah) terefleksikan dalam kelompok bidang naskah tasawuf. Berkaitan dengan hal itu, salah satu naskah ajaran yang dapat dikelompokkan ke dalam kelompok tasawuf adalah naskah *Timbangan*.

Naskah *Timbangan* merupakan karya R. Moezni Anggakoesoemah yang berisi ajaran kerohanian (Islam). Lebih khusus lagi adalah buah renungan terhadap berbagai masalah hidup pada masanya. Hasil renungannya ditulis dalam tiga bagian berbahasa Sunda yang disusun dalam bentuk *guguritan* (geguritan*)*, yaitu *Guaroma* (*Gurinda Alam Rohani Majaji*), *Ibtat* (*Imam Bener Tetengger Allah Ta'ala)* dan *Syatahama (Syareat, Tarekat, Hakekat, Ma'rifat)*.

Fungsi lain naskah *Timbangan* selain sebagai ajaran kerohanian adalah sebagai dasar perwujudan pencak silat di Jawa Barat. Pencak silat yang didasarkan pada ajaran tersebut dinamai *Ameng Timbangan*. Pencak silat *Ameng Timbangan* adalah sebuah aliran *penca* di Jawa Barat yang dalam perwujudan bela dirinya tidak bertujuan melumpuhkan lawan, tetapi menyadarkan lawan bahwa pendekar *Timbangan* tidak beritikad buruk terhadapnya (Darmana, 1978: 68). Pecinta pencak silat di Jawa Barat menyebut *elmu Timbangan* untuk mengacu pada ajaran *Timbangan* sebagai bagian dari khasanah bela diri. Mereka, umumnya, tidak mengetahui bahwa pencak silat *Timbangan* itu bersumber pada pemahaman teks naskah ajaran *Timbangan*.

Sebuah ajaran berupa nasihat kebaikan dari seseorang kepada orang lain mungkinkah menjelma menjadi sebuah bela diri. Justru persoalan cukup pelik adalah bagaimana menghubungkan teks ajaran Timbangan dengan gerak *Ameng Timbangan*. Ajaran dan *Ameng Timbangan* adalah dua hal yang berbeda.

Ajaran Timbangan merupakan buah pikiran Rd. Moezni Anggakoesoemah mengenai keseimbangan hidup manusia

dalam berbagai hal. Dalam pemaparan lebih lanjut Ajaran Timbangan yang berada pada ranah teks itu memerlukan pemahaman dan penghayatan atas eksistensi manusia dan Tuhan-nya, sedangkan *Ameng Timbangan* lebih mengacu pada gerak olah tubuh manusia. Harus diingat, teks ajaran Timbangan tidak memuat petunjuk teknis tentang gerak olah tubuh. Semua gerak *Ameng Timbangan* disampaikan secara lisan dan praktik. Guru mencontohkan sebuah gerakan dan murid pun melakukan hal sama seperti yang dilakukan (dicontohkan) sang guru.

Dalam tradisi pewarisan ilmu (Timbangan) sang guru sebelum memberikan contoh gerak *Ameng Timbangan* terlebih dahulu melakukan apa yang disebut *Guaroma*, *Gurinda alam rohani*. Yakni, sebuah "kata pengantar" sebagai sarana penjelasan/penerangan atas apa yang akan dan mesti dilakukan oleh seorang murid. Isi penjelasannya bersumber dari teks naskah Ajaran Timbangan, terutama hal-hal yang berkaitan dengan ketauhidan.

Tujuan penelitian tidak lain adalah menjelaskan hubungan antara teks naskah Timbangan dengan gerak *Ameng Timbangan*.

B. METODE PENELITIAN

Guna mencapai tujuan tersebut digunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif. Pendekatan kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung dari pengamatan pada manusia baik dalam kawasannya maupun dalam peristilahannya (Moleong, 2012: 4). Pendekatan penelitian kualitatif pada hakikatnya adalah mengamati orang dalam lingkungan hidupnya, berinteraksi dengan mereka, berusaha memahami bahasa dan tafsīran tentang dunia sekitarnya. Peneliti dalam penelitian kualitatif bertindak menjadi penjelajah atau jurnalis yang terjun ke lapangan untuk mempelajari manusia tertentu dengan mengumpulkan data yang banyak (Nasution,2003: 5).

Kriteria data dalam penelitian kualitatif adalah data yang pasti. Data yang pasti adalah data yang sebenarnya terjadi sebagaimana adanya, bukan data yang sekadar terlihat, terucap, tetapi data yang mengandung makna di balik yang terlihat dan terucap tersebut. Untuk mendapatkan data yang pasti maka diperlukan berbagai sumber data dan berbagai teknik pengumpulan data (Sudjana, 2004: 64).

Dalam pada itu metode deskriptif merupakan cara yang digunakan untuk memecahkan masalah dengan jalan mengumpulkan data, menyusun atau mengklasifikasinya, menganalisis dan menginterpretasinya (Surakhmad, 1982: 147; Ratna, 2007: 53). Di samping itu, dapat pula diartikan metode deskriptif tidak memberikan perlakuan, manipulasi, atau pengubahan pada variabel-variabel bebas, tetapi menggambarkan suatu kondisi apa adanya (Sukmadinata, 2006: 73).

Berkaitan dengan tujuan penelitian di atas, maka metode yang digunakan pada penelitian ini adalah metode deskripsi. yakni suatu metode yang memaparkan data-data apa adanya yang kemudian dianalisis sesuai dengan kebutuhan. Selain itu dilakukan pula teknik pengumpulan data berupa observasi partisipasi/pengamatan terlibat serta komunikasi langsung dalam bentuk wawancara. Sumber data lain yang sifatnya sekunder adalah kepustakaan. Kepustakaan diperlukan untuk menunjang data penelitian tentang kepercayaan masyarakat yang diperoleh melalui wawancara (Heryana, 2013: 5).

Penyajian apa adanya dalam metode deskriptif memberikan ruang teknik penelitian secara fleksibel. Artinya disesuaikan dengan situasi dan kondisi saat penelitian berlangsung. Pencak silat *Ameng Timbangan* berbeda dengan bela diri pada umumnya. Di samping adanya tradisi lisan melalui tuturan yang

memberikan penjelasan-penjelasan teknis jurus juga memiliki teks naskah sebagai sumber rohaninya. Hal tersebut menjadikan pencak silat *Ameng Timbangan* tidak berdiri sendiri. Oleh karena itu, teknik penelitian yang digunakan adalah observasi (pengamatan) dan partisipasi (berperan ikut serta). Adapun teks naskahnya digunakan analisis isi (*content analysis*).

Proses penelitian dalam kerangka memahami hubungan Ajaran Timbangan dengan *Ameng Timbangan* dilakukan langkah-langkah sebagai berikut:

1) Teks dipilih dan dipilah untuk ditelaah sesuai peruntukannya.
2) Menganalisis teks naskah, terutama teks-teks yang berkaitan dengan prinsip-prinsip *Ameng Timbangan*. Hal tersebut dapat dilakukan dengan berpedoman pada tradisi lisan yang menyertainya; mengingat teks tidak berisi petunjuk teknis sebuah gerak *penca*.
3) Hasil pemahaman teks dijadikan dasar untuk materi wawancara dengan narasumber.
4) Mengamati guru *penca* saat menunjukkan (memberi contoh) gerak *Ameng Timbangan*.
5) Partisipasi, yaitu ikut serta berlatih untuk lebih memahami dan merasakan gerak *Ameng Timbangan*.

Penelusuran atas sejumlah kepustakaan pencak silat mengenai *Ameng Timbangan* tidak memeroleh banyak informasi. Namun demikian, sebagai sebuah ”data awal” buku-buku/makalah tersebut pun membantu dalam memahami dunia persilatan Jawa Barat. Kepustakaan yang dimaksud adalah sebagai berikut: (1) Hardjawinata (1941) menulis mengenai *Pentja Soenda*. Isinya mengetengahkan asal-usul penca di Tatar Sunda, seperti aliran Cimande, aliran Sabandar, dan aliran Cikalong. Di samping itu diinformasikan pula teknik-teknik dasar berpencak, terutama untuk kepentingan materi pelajaran di sekolah. (2) Rauf (1990) menulis prinsip-prinsip aliran Cikalong beserta sejarah para pendiri dan penyebarannya di Cianjur. (3) Saleh (1990) meneliti sejumlah aliran pokok di Jawa Barat, seperti: aliran Cimande, aliran Cikalong, aliran Sabandar, namun isinya lebih mengacu pada penelitian pendahuluan yang masih memerlukan klarifikasi pada sejumlah data. Jadi, penelitiannya lebih tepat dikatakan sebagai data awal ke arah penelitian yang lebih mendalam lagi. (4) Asy’arie (2010, 2013) menulis panduan praktis maenpo Cikalong; bagaimana seseorang belajar pencak silat aliran Cikalong. Selanjutnya, Abdullah (2013) menulis tentang keajaiban Silat. Ia membahas silat dari berbagai daerah dari sudut filosofis dan nilai budaya. Selain itu juga dikemukakan kegunaan silat dari segi pragmatis. Misalnya, dalam kehidupan sehari-hari dan kegunaan silat dalam upaya penyembuhan penyakit. Pada kelima buku atau makalah tersebut tidak ada yang menguraikan mengenai aliran Timbangan, bahkan sepatah kata pun tidak menyebutkan pencak aliran Timbangan sebagai bagian khasanah budaya Sunda.

Kajian aliran Timbangan pernah dijadikan objek penelitian oleh Iskandar (1962) dalam upayanya meraih gelar sarjana (S1). Ia menulis (pencak silat) Timbangan dengan judul *Unsur-unsur Kebatinan dalam Olahraga. Suatu Case Study Mengenai Pembelaan diri Timbangan*. Patut disayangkan, hingga laporan ini ditulis, skripsi yang dimaksud belum ditemukan; bahkan ditelusuri kepada keluarga (ahli warisnya) pun hasilnya nihil (Heryana, 2016: 46).

Sebuah hasil penelitian yang diketuai Darmana dkk. (1977–1978) mengemukakan adanya tiga aliran pokok pencak silat di Jawa Barat, yaitu: Cimande, Cikalong, dan Timbangan. Penelitian tersebut membahas aliran pokok pencak silat Jawa Barat berdasarkan (1) sejarah perkembangan, (2) latar belakang sosial, (3) latar belakang filosofis, (4) sistem bela diri. Selain itu dibahas pula pencak silat ditinjau dari seni tari dan olahraga. Hal

terpenting dari hasil penelitian tersebut adalah bahasan aliran Timbangan tidak menyentuh esensinya, - kecuali sekadar informasi awal - yaitu teks naskah *Timbangan*. Artinya, teks naskah *Timbangan* tidak menjadi objek penelitiannya. Padahal teks inilah yang menjadi kelebihan sekaligus keunikan ajaran Timbangan, yakni sebagai sumber bela diri aliran pencak silat (Ameng) Timbangan (Heryana, 2016: 50).

Selanjutnya, Heryana (2016) menulis tentang Ajaran dan *Ameng Timbangan* dalam sebuah disertasi. Walaupun titik tolaknya adalah (teks) naskah sebagai hasil kajian filologis, namun tidak dipungkiri kandungan dan bentuk *Ameng Timbangan* pun turut serta dibahas sebagai bagian yang melekat dari keseluruhan teks naskah Timbangan.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Timbangan: Ajaran atau Bela diri (Ameng)?

Masalah pengelompokan sebagai payung hukum keilmuan dalam pengkajian selanjutnya adalah menetapkan ”status” Timbangan. Dalam pengertian menempatkan status Timbangan pada kelompok yang sesuai dengan bentuk dan sifat atau karakternya. Guna kepentingan tersebut perlu dicermati dua hal, yaitu proses pembelajaran dan pengakuan dari pendiri dan pengikutnya.

Proses pembelajaran aliran pencak silat pada umumnya bermula dari penguasaan gerak dasar hingga menjadi sebuah susunan jurus. Tahap berikutnya adalah pemberian pelajaran kerohanian yang berfungsi sebagai pengendali penggunaan pencaknya. Pada tahap pemberian pelajaran kerohanian ini diberikan pengajaran berupa ajaran-ajaran yang dirumuskan dalam bentuk *talek* (sumpah atau janji pemenca). Sebagai contoh adalah pelajaran rohani pada pencak aliran Cimande dan Cikalong diberikan setelah atau bersamaan dengan pelajaran jurus-jurusnya. Fungsinya sebagai “pelengkap” dan tidak berkaitan dengan gerak jurus pencaknya. Tanpa disertai ajaran (*patalekan*) pun seseorang dapat mempelajari kedua aliran pencak tersebut. Dalam hal ini ajaran (*patalekan*) bukan sebagai sumber lahirnya gerak pencak aliran Cikalong dan atau Cimande (Heryana, 2016: 43).

Berbeda dengan aliran pencak silat pada umumnya, proses pembelajaran pencak silat aliran Timbangan tidak berlaku umum, bahkan cenderung dilakukan berpola “balik sungsang”. Berawal dari penguasaan ajaran kerohanian kemudian dilanjutkan pada penguasaan gerakan. Oleh karena itu, dapat dipahami apabila berbagai pertanyaan muncul, di antaranya adalah apakah Timbangan itu kelompok ajaran atau bela diri.

Term ”ajaran” dan ”bela diri” adalah dua hal yang berbeda sebagaimana dikemukakan di awal tulisan. Timbangan sendiri menurut para penganutnya, bukanlah aliran pencak silat, melainkan suatu gerak badan untuk meresapi ajaran (teks) Timbangan. Oleh karena itu, para penganutnya menolak halus Timbangan dikelompokkan ke dalam rumpun pencak silat sebagaimana diungkapkan Bratakoesoemah:

> *Sipatna sareng carana ngajar AMENGTIMBANGAN, benten ti nu sanes. Upami nu sanes ilaharna ti luar ka jero, tina lahiriah ka batiniah atanapi langkung eces deui, ti luar heula teras nungtut ka jero, dupi AMENGTIMBANGAN mah sawangsulna. Ieu mah ti jero ka luar, dugi ka nu kagunganana nyebatkeun TIMBANGAN teh lain penca.* (Kudjang TAUN V No. 254 Jumaah 25 Nopember 1960).
>
> (Sifat dan cara mempelajari *Ameng Timbangan* berbeda dari yang lain. (Pencak silat) yang lain biasanya (dipelajari) mulai dari luar kemudian ke dalam,

> dari lahiriah menuju batiniah atau lebih jelas lagi dari luar (jasmani) dahulu baru secara bertahap mempelajari bagian rohani. Adapun *Ameng Timbangan* kebalikan dari itu. Ia dimulai dari dalam menuju ke luar sehingga pemiliknya mengatakan *Timbangan* bukan pencak silat).

Di lain pihak, kalangan ahli-ahli pencak silat memandang gerakan yang dilatihkan dalam *elmu Timbangan* mengandung unsur bela diri. Inilah yang menyebabkan bela diri Timbangan disejajarkan dengan aliran-aliran pencak silat lain, karena memang kebanyakan orang yang mempelajari bela diri Timbangan itu sebelumnya telah mempunyai latar belakang pencak silat. Namun, untuk menghormati penolakan Timbangan sebagai rumpun pencak silat, maka diterakan nama *Ameng* di depan kata *Timbangan* (Bratakoesoemah, Kujang 1960). Pencantuman kata *Ameng* semata-mata didasarkan pada teknis saja, yaitu agar setiap orang mengetahui bahwa yang dimaksud *Ameng Timbangan* adalah bela dirinya. Artinya, seseorang dapat membedakan Timbangan sebagai alat takar menimbang beras dengan Timbangan sebagai *Ameng Timbangan*. Jadilah, *Ameng Timbangan* sebagai sebutan khusus untuk *penca Timbangan*.

Penelusuran kata *Ameng* dalam khasanah budaya Sunda mengarah pada naskah Sunda kuna *Perjalanan Bujangga Manik.* Naskah ini memuat kisah perjalanan seorang tokoh bernama Bujangga Manik mengelilingi Tanah Jawa dan Bali. Di dalam naskah tersebut Bujangga Manik membuat nama lain yaitu *Ameng Layaran*. *Ameng* berarti rahib atau pertapa atau seorang agamis (Nourduyn, 2009:382); *Ameng Layaran* berarti rahib, pertapa atau orang agamis yang melakukan perjalanan.

Penelusuran arti *Ameng* dalam bahasa Sunda modern telah mengalami perubahan arti. Sekarang arti *Ameng* berarti bermain atau hal yang bersifat menghibur, meriangkan hati, bermain-main (Zoetmulder, 2004:31); jalan-jalan, *pelesiran* (berwisata) (Danabrata, 2006:19); *ngalampahkeun naon-naon pikeun katenangan hate* (melakukan apa pun untuk ketenangan hati) (Satjadibrata, 2005: 410). Dalam hubungannya dengan pengertian itu, sebutan *Ameng Timbangan* memiliki makna ganda, yaitu Timbangan sebagai ajaran mengacu pada arti rahib atau orang agamis, sedangkan Timbangan sebagai ameng maka mengacu pada arti bersenang-senang atau bermain-main. *Ameng Timbangan* merupakan akibat atau ”imbas” dari pendalaman *elmu Timbangan* yang terdapat dalam naskah *Timbangan*.

Dalam khasanah budaya Sunda terdapat pemakaian kata *Timbangan* atau nama lain yang semakna dengan arti *Timbangan*, yaitu: *sineger tengah*. Kata *sineger tengah* berarti berada di tengah-tengah, tidak memihak kepada apa pun atau siapa pun. Ungkapan lain yang memakai kata *timbangan* adalah (1) *timbang taraju* berarti pengadilan, meminta keadilan. (2) *kudu nimbang ka diri* berarti *ngukur maneh*, mengukur diri. Mengukur kemampuan, status atau posisi diri dengan orang lain. (3) *taya tinimbangan* sama dengan *teu kira-kira*, *teu adil* yang berarti tidak adil, berat sebelah. (4) *ngukur ka kujur nimbang ka awak* sama dengan *nyurupkeun kana kakuatan diri.* Artinya menyesuaikan sesuatu dengan kemampuan diri (Danabrata, 2006).

Secara harfiah kata *timbangan* merupakan alat menakar sesuatu dengan ukuran yang telah ditentukan. Apabila antara ukuran (dalam bentuk berat) sesuai dengan yang ditakarnya, maka disebutlah *seimbang*. Seimbang antara berat ukuran *dengan* barang yang ditakarnya. Dalam pengertian lebih luas manusia dalam mengarungi kehidupan ini wajiblah mempunyai “*timbangan*” agar tercapai

keseimbangan antara kehidupan lahiriah dan batiniah.[2]

2. Hubungan Ajaran dengan *Ameng Timbangan*

Sebuah ilustrasi untuk menggambarkan hubungan Ajaran dan *Ameng Timbangan* adalah situasi akhir dalam sebuah pertarungan. Pertanyaannya apa yang akan dilakukan apabila lawan sudah tidak berdaya (*teu walakaya)*, sedangkan kita berkemampuan untuk melumpuhkan, bahkan membunuhnya. *"Lamun musuh geus ragrag, rek dikumahakeun/ diteunggeul? dipaehan? pek teh teuing*" (Bila musuh sudah dilumpuhkan apa tindakan selanjutnya? dipukul? dibunuh? silakan saja). Tindakan selanjutnya sangat bergantung pada hati nuraninya. Di sinilah akan terjadi "perang batin" yang menunjukkan karakter sesungguhnya dari orang yang bersangkutan. Membalas sesuai dengan perbuatannya adalah haknya, tetapi mengampuni merupakan kemuliaan. Jadi, pertanyaan lanjutannya adalah apa yang menggerakkan hati berbuat kemuliaan? dari mana pendekar *Ameng Timbangan* memeroleh kelembutan hati? Jawabnya adalah Ajaran Timbangan.

a) Prinsip Dasar

Ajaran Timbangan berpijak pada ajaran pokok agama Islam yang terdiri atas rukun Islam, (rukun) Iman, dan Ihsan. Ketiga "trilogi Islam" tersebut –walau tidak tercantum dalam teks naskah *Timbangan* secara utuh - merupakan pengajaran saat Malaikat Jibril bertanya kepada Rasulullah tentang Islam, Iman, dan Ihsan (HR. Muslim Juz 1: 8)[3]. Oleh karena itu, para pecinta atau peminat ajaran dan *Ameng Timbangan* senantiasa beragama Islam. Hal itu bukan berarti mereka yang beragama non-Islam tidak bisa mempelajarinya. Ajaran dan *Ameng Timbangan* merupakan sarana dalam mengembangkan agama (Islam); dalam pandangan akademis sangat terbuka untuk dipelajari oleh siapa pun. Namun demikian, harus disadari bahwa Timbangan, baik sebagai ajaran maupun *ameng* (bela diri), ia lahir dari perenungan atas ayat-ayat Al-Quran dan pokok-pokok ajaran agama Islam.

Dalam pada itu Ajaran Timbangan memberikan pemahaman untuk "menghadirkan" yang gaib itu dalam wujud nyata sebagaimana kutipan teks berikut:

> *Muhammad minangka lahirna; Allah anu jadi batinna. Anu matak lahir teu pisah ti batin; eusi teu pisah ti cangkang, Allah teu pisah ti Muhammad.*
> *Anu matak Muhammad disebut Rasulullah sabab utusan Allah; pikeun ngabuktikeun anu gaib sing nyata. Anu saruni masing nalembrak. Anu nyarumput masing katimu.*
>
> Muhammad sebagai wujud (lahir); Allah sebagai batinnya. Oleh karena itu lahir tidak akan terpisah dari batin; isi tidak terpisah dengan cangkang, Allah tidak terpisah dengan Muhammad.
> Apa sebab Muhammad disebut Rasulullah sebab utusan Allah untuk membuktikan yang gaib menjadi nyata. Yang sunyi bisa tampak. Yang tersembunyi bisa ditemukan (Heryana,2016: 171).

Penghadiran yang gaib dalam wujud nyata tidaklah diartikan secara harfiah, namun dalam wujud lain berupa rasa;

[2] Wawancara Kang Aom tanggal 12 januari 2012

[3] https://haditsarbain.wordpress.com/2007/06/09/hadits-2-iman-islam-dan-ihsan/unduh 27-5-2015
https://albayyinatulilmiyyah.files.wordpress.com/2014/06/86-syarah-hadits-jibril-pdf.pdf c.f Tim Redaksi JABAL, 2008: 24

yakni merasakan kehadirannya. Ajaran Islam yang diwujudkan dalam "trilogi Islam" yaitu (rukun) Islam, (rukun) Iman, dan Ihsan harus dapat "dibuktikan" secara lahiriah. Pembuktian yang abstrak itu sekurang-kurangnya memeroleh legalitas dalam bentuk rasionalitas, dapat diterima akal pikiran. Misalnya, surga dan neraka adalah gaib. Kegaibannya itu harus bisa dibuktikan oleh diri sendiri karena didasarkan pada bagian penelisikan diri dari *man 'arofa nafsahu faqod 'arofa rabbahu* (siapa yang mengenal dirinya, maka akan mengenal Tuhan-nya).

b) Pembuktian yang Gaib

Pembuktian kegaibannya adalah dengan membuat turunan polaritas/dualitas dari kata tersebut. Surga adalah kenikmatan, neraka adalah siksaan, maka kenikmatan dan keburukan tidak saja terjadi pada kehidupan setelah mati, tetapi hal itu terjadi di dunia nyata. Manusia dapat merasakan kenikmatan sekaligus keburukan, bergantung pilihannya. Adapun alat bukti yang menjadi andalannya adalah *rasa*. Sebagaimana teks menyatakan pada bait 177 Pupuh Kinanti: *Ciri Islam kudu jucung, ciri mu'min kudu yakin, ciri iman kudu nyata, ciri nyaksi sidik bukti?* (Ciri Islam mesti sempurna, ciri mukmin mesti yakin, ciri iman mesti nyata, ciri bersaksi mesti bukti).

Rasa menjadi sangat penting dalam Timbangan karena berfungsi sebagai penghantar "dunia gaib" dengan "dunia nyata". Rasa dapat berfungsi maksimal apabila disertai kontak antara *nafs*, jiwa dengan hati (kalbu) melalui perenungan-perenungan. Awal rasa adalah panca indera yang diolah akal pikiran: apa yang dilihat, didengar kemudian diolah akal menjadi simpulan. Simpulan ditimbang-timbang baik buruknya sebelum diamalkan. Di sini berlaku ungkapan "jasmani memimpin rohani", jasmani memaksa rohani untuk berbuat sesuatu. Bila putusan telah ditetapkan dan terus menerus diamalkan pada akhirnya perbuatan tersebut akan mendarah daging menjadi jiwa. Tanpa disuruh lagi ia secara otomatis melakukan perbuatan yang sudah biasa dilakukan (Sunda: *hideng*). Pada tahap ini terjadi pembalikan konsep, yaitu "rohani memimpin jasmani". Pada tahap ini pula rasa/perasaan semakin peka; nyaris tidak bisa lagi dibedakan antara kebiasaan dengan spontan (gerak otomatis). Menurut informan kondisi tersebut adalah *roh cicing jero sir* 'ruh berdiam pada *sir* (rahasia)?'

Sulit untuk menjelaskan secara detail ungkapan tersebut, namun secara umum maksud ungkapan itu adalah manusia tidak bisa menjelaskan sesuatu yang terjadi, karena limpahan karunia Tuhan. Contoh dalam kehidupan sehari-hari seseorang karena sesuatu hal batal bepergian dengan pesawat terbang. Padahal semua persiapan termasuk tiket sudah di tangannya. Awalnya, ia marah-marah dan mencari kambing hitam untuk pelampiasan emosinya. Beberapa hari kemudian beredar berita kapal terbang yang akan ditumpanginya itu meledak. Pertanyaannya siapa yang menahan dirinya untuk tidak menaiki pesawat tersebut?

Hubungan khalik dan makhluk atau Tuhan dengan hamba bersifat dualitas. Manusia walaupun memiliki sifat-sifat Ketuhanan, seperti: mendengar, melihat, berkata, tetapi semuanya itu bersifat relatif, *huduts*, baru. Sifat Allah seperti dinyatakan dalam *Sifat Dua Puluh Allah* adalah sifat-sifat yang mutlak dimiliki Allah. Kemutlakannya menyeluruh, tanpa terpenggal oleh sifat-sifat lain. Semua sifat yang dimiliki bersatu padu dengan sifat-sifat lainnya. Allah bersifat Esa (*Wahdaniyah*), maka di dalam ke-Esa-annya itu ada terkandung sifat *Qidam (*Dahulu tanpa permulaan*), Baqa (Kekal), Qiyamu binafsihi (*Berdiri sendiri), *Kudrat (*Kuasa*), Iradat (*Kehendak*), Hayat* dst. (*Catatan Harian* Bapak Aming, 1986). Berbeda dengan manusia yang hanya memiliki sifat terbatas. Manusia berkuasa mustahil langgeng (*baqo*); kekuasaannya nisbi, relatif, yang suatu saat akan musnah.

Dualitas adalah dua kutub bertentangan yang membangun keseimbangan dan kesatuan atau kepaduan. Tidaklah disebut berjalan seimbang apabila salah satu kakinya pincang. Seimbang adalah takaran atau ukuran yang sama antara dua kutub. Alam dunia diciptakan atas dasar keseimbangan (dualitas); *aya imbang-imbanganan*. Siang-malam, bulan-bintang, laki-laki-perempuan, positif-negatif, bawahan-majikan, cantik-jelek, dan seterusnya (wawancara Adil F. 4/4/2014).

Keseimbangan antara kehidupan dunia dan akhirat dalam ajaran Timbangan sangat diutamakan. Rohani tidak lepas dari jasmani. Demikian juga jasmani tidak bisa lepas dari rohani. Keduanya wajib berjalan bersama. Bersatu padu dalam keharmonisan dan keseimbangan. Manusia yang mementingkan kehidupan duniawi (jasmani) tercela, tetapi manusia yang mementingkan kehidupan rohani (akhirat) pun tersisihkan.

c) Inti *Ameng Timbangan*

Kesadaran atas kedudukan atau status diri manusia di hadapan Allah bersifat serba kurang dan serba lemah ditunjukkan dalam kalimat *haqallah* yaitu: (bait 119) *Lā haola wa lā quwwatailla billah* 'tidak ada daya dan kekuatan kecuali Allah'. Manusia lahir batin di hadapan Allah benar-benar dalam kondisi tidak berdaya, tidak mempunyai kekuatan apa pun. Seluruh diri, *nafs* manusia milik Allah beserta seluruh fasilitas hidupnya. Manusia tidak punya apa-apa. Jadi, apa yang mesti dibanggakan? Harta sebagai jerih payah bekerja tidak dapat menandingi kekayaan Maha Pencipta. Pangkat atau kedudukan tinggi di hadapan manusia tidak ada artinya. Semuanya kosong, palsu tanpa guna.

Kesadaran diri sebagai makhluk/manusia yang tak berdaya upaya sesungguhnya merupakan pintu masuk kekuatan yang sebenarnya, yakni kekuatan Allah. Allah yang menggerakkan tubuh melalui sifat hayat-Nya. Hayat memberi kehidupan, pada semua makhluknya (ciptaan-Nya). Kekuatan ini pula yang terjadi pada penganut *Ameng Timbangan*. Ketika semua kekuatan diri diserahkan kepada Allah, maka seketika itu gerak tangan, gerak kaki dan gerak anggota tubuh lainnya seolah-olah "ada yang menggerakkan". Dalam istilah mereka adalah *Jurus dasar mah ukur patokan-patokan keur latihan. Tempo derna mah gerakan teh mawa sorangan. Kuma jolna bae* 'jurus dasar berfungsi sebagai patokan latihan saja. Saat perkelahian gerakannya berjalan dengan sendirinya' (wawancara Adil F. 4/4/2014).

Saripati *Ameng Timbangan* adalah menghadirkan kondisi jiwa /*nafs* yang "*Lā haola wa lā quwwatailla billah* 'tidak ada daya dan kekuatan'. Kondisi tersebut bisa dicapai dengan totalitas penyerahan diri kepada Sang Khalik. Apa yang diserahkan? Tidak lain adalah sifat ke-aku-an-nya; keinginannya. Hayat, ilmu, kudrat, iradat, sama, basar dan kalam adalah semuanya milik Allah. Dalam hal ini jiwa pemenca sudah tidak lagi punya apa-apa, kecuali izin Allah. Tak lagi punya gerak, kecuali gerak Ilahi; tak punya keinginan, kecuali keinginan Allah. Tak punya niat, berupa *kereteg/gerentes*, goresan hati kecuali goresan Ilahi.

d) Ciri *Ameng Timbangan*: *Cilaka ku polah sorangan*

Ciri *Ameng Timbangan* adalah pada setiap pertarungan, tak ada "jurus" yang sama untuk menjatuhkan lawan. Dalam arti, tidak terjadi penggunaan jurus yang sama untuk menghadapi setiap serangan. Penyebabnya tidak lain adalah kondisi kejiwaan yang alamiah dari lawannya yang akan berbuat lebih berhati-hati setelah dijatuhkan.

Di samping itu, *Ameng Timbangan* bersifat *nganteur kahayang*, menuruti kehendak lawan. Hal ini disebabkan seorang penganut *Ameng Timbangan* tidak mempunyai niatan untuk mencelakakan. Selamanya menghindari kekerasan. Dalam tradisi *penca* disebut *ngocorkeun*,

menyalurkan tenaga lawan. Jadi, lawan jatuh karena perilakunya sendiri. Seseorang jatuh karena perbuatannya sendiri dalam ungkapan orang Sunda *cilaka ku polah sorangan*. Inilah perwujudan atau buah dari ayat *Fal-yauma lātuẓlamu nafsun syai'aw wa lā tujzauna illā mākuntum ta'malun '*maka pada hari itu seseorang tidak akan dirugikan sedikit pun dan kamu tidak dibalasi, kecuali dengan apa yang telah kamu kerjakan' (QS. 36 Yasiin: 54).

"Kekosongan jiwa" bukan berarti negatif, tidak sadar atas kondisi sekitarnya. Kosong dalam arti jauh dari campur tangan pikiran manusia. Sebagaimana kondisi seorang yang sedang shalat. Ia tidak sedang mabuk atau pingsan atau lupa, tetapi ia sadar sedang berhadapan dengan Allah Yang Maha Segala. Ia tahu situasi sekelilingnya, namun ia asyik dengan "rasa jati"-nya yang melenakan sekelilingnya. Namun demikian, ia menyadari berada di alam nyata. Buktinya ketika ada semut menggigit, tanpa melihat ia menggaruknya.

e) Pengkajian Diri dan Rasa (*ngaji diri ngaji rasa*)

Pencapaian penyerahan diri atau totalitas melalui proses panjang. Guna mencapai hal tersebut dikembangkan dua cara pembelajaran, yaitu *ngaji diri* dan *ngaji rasa*. *Ngaji diri* merupakan istilah sederhana dari konsep *man arofa nafsahu fa qod arofa robbahu* yakni upaya mengkaji eksistensi diri sebagai manusia di hadapan Tuhan-nya. Siapa aku? Untuk apa aku hidup? Apa tujuannya? Mengapa aku hidup? Merupakan rentetan pertanyaan yang mengggelayut pada *ngaji diri.*

Ngaji rasa merupakan "lanjutan" dari *ngaji diri*; yakni *merasakan* hubungan diri dengan Tuhan juga dengan sesama. Merasakan hubungan dengan Tuhan adalah merasakan nikmatnya "bertemu" dengan Yang Menjadikan dirinya. Contoh seseorang merasakan kekhusuan shalat pada malam hari. Ia merasakan kedamaian, ketenangan, kesyahduan, kedekatan dengan Tuhan dsb. Perasaan-perasaan tersebut harus juga bisa dirasakan pada shalat-shalat lain, terutama shalat wajib.

Adapun *merasakan* hubungan diri dengan sesama berpijak pada ungkapan apa yang dirasakan diri, pasti dirasakan pula oleh orang lain. Dalam ungkapan praktisi *Ameng Timbangan* "*Ngarasakeun rasa nu karasa ku batur; mun urang diteunggeulnyeri, batur ge nyerieun. Sarua pada-pada nyeri"* 'Merasakan rasa yang dirasakan orang lain; bila diri sendiri kesakitan ketika dipukul, orang lain pun bakal kesakitan juga. Sama-sama kesakitan'. Apa yang dirasakan diri akan dirasakan pula oleh diri-diri lain (orang lain). Diri akan merasa sakit apabila dipukul, maka orang lain pun akan merasakan hal sama. Diri akan sakit hati, manakala mendengar ucapan penghinaan, demikian pula diri orang lain. Oleh karena itu, seorang penganut *Ameng Timbangan* berupaya keras untuk mencegah terjadinya kontak tubuh (baca: perkelahian), namun berupaya semaksimal mungkin untuk mengajak berdialog. Kontak tubuh dalam bentuk perkelahian merupakan jalan terakhir yang diambil, manakala semua upaya yang dilakukan mengalami kebuntuan.

f) Pijakan Ajaran Timbangan

Ajaran Timbangan mengambil pijakan bahasannya pada 4 (empat) ayat al-Qurandan sebuah hadits, yaitu:

1) QS 17 Al-Isrā': 14*: Iqra' kitābak, kafā bi nafsikal-yauma 'alaika ḥasībā* (Bacalah kitabmu, cukuplah dirimu sendiri pada waktu ini sebagai penghisab terhadapmu).
2) QS. 36 Yasiin: 54; *Fal-yauma lā tuẓlamu nafsun syai'aw wa lā tujzauna illā mākuntum ta'malun* (maka pada hari itu seseorang tidak akan dirugikan sedikit pun dan kamu tidak dibalasi, kecuali dengan apa yang telah kamu kerjakan).
3) QS. 26 Asy-Syu'arā: 88; *Yauma lā yanfa'u māluw wa lā banūn* '(yaitu) di hari harta dan anak-anak laki-laki tidak berguna).

4) QS. 49 Al-Hujarat: 10; *Innamal – mu'minūna ikhwatun fa aṣliḥū baina akhawaikum wattaqullāha la'allakum turḥamūn* (Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat).
5) *Qōla: "Fa akhbarni 'anil Iman!". Qōla: " An tumina billahi wamalāikatihi wakutubihi warusulihi wal yaumil akhir watumina bil qodri khoirihi wasyarrihi".* (Hadits Bukhori-Muslim) ("…maka terangkanlah kepadaku tentang Iman !". Jawab Nabi, "Hendaklah engkau beriman: kepada Allah, malaikat-malaikat, kitab-kitab-Nya, utusan-utusan-Nya, hari kiamat dan hendaklah engkau beriman kepada takdir yang baik dan takdir yang buruk"….).

Penyimakan ayat-ayat di atas dilihat dari waktu peristiwanya menunjukkan pada dua waktu, yaitu (1) waktu perhitungan amal perbuatan, yakni setelah dunia dikiamatkan yaitu QS 17 Al-Isrā': 14; QS. 36 Yasīn: 54; dan QS. 26 Asy-Syu'arā: 88. Inti dari ayat tersebut adalah setiap amal baik maupun amal buruk akan dibalas sesuai dengan amalnya masing-masing. (2) waktu sebelum dikiamatkan, alam dunia yakni QS. 49 Al-Hujarat: 10 dan hadits Rasulullah. Adapun makna dari kedua dalil tersebut merupakan kewajiban manusia untuk membekali diri dengan Iman, Islam dan Ihsan. Sesama mukmin adalah saudara. Saudara dalam arti garis keturunan (nasab) atau bisa juga saudara seagama.

Perhitungan amal baik dan amal buruk pada hari akhir bergantung pada amal masing-masing ketika di dunia. Amal baik tentu perbuatan di dunianya sesuai perintah Allah dan Rasulnya sedangkan amal buruk merupakan hasil perbuatan buruknya yang merugikan orang lain. Keduanya merupakan pilihan diri pribadi. Akibatnya pun ditanggung sendiri. Jadi, senang atau celaka merupakan perbuatannya sendiri.

Kedua ajaran ini direfleksikan dalam prinsip *Ameng Timbangan*, yakni *cilaka mah lain ku batur tapi ku laku lampahna sorangan (cilaka ku polah sorangan)*. Prinsip *Ameng Timbangan* adalah terlarang untuk memukul, menendang atau hal lainnya yang menunjukkan kekerasan fisik. Cara "bertarungnya" cenderung defensif, tidak menyerang dan selalu menghindar. Ia tidak bermaksud menyakiti, bahkan cenderung menyelamatkan. Apa yang terjadi apabila lawan menyerang dengan kekuatan penuh, tetapi tidak kena sasaran. (1) lawan akan kehilangan keseimbangan karena tenaga yang dikeluarkan telah mendorong dirinya ke luar dari titik keseimbangan badannya. (2) Tanpa disentuh pun lawan akan jatuh atau terjerembab. Jadi, lawan jatuh bukan karena musuhnya, melainkan karena perbuatan dirinya sendiri (*cilaka ku polah sorangan*). Dirinya yang menyerang, memukul, dirinya pula yang celaka. Siapa yang salah?

Ameng Timbangan adalah "bela diri" yang sangat berbahaya bagi orang yang belum mampu menahan hawa nafsunya. Sulit untuk menerima kenyataan saat lawan sudah tidak berdaya, ia dibiarkan tanpa disentuh apa pun, bahkan diselamatkan. Apa yang akan dilakukan manakala lawan yang demikian ganas dan telah menyerang dengan penuh benci kemudian terkulai, tak berdaya? Di sinilah peran ajaran Timbangan berfungsi. Rambu-rambu perbuatan yang baik dan buruk terbuka lebar. Ayat *Innamal – mu'minūna ikhwatun fa aṣliḥūbaina akhawaikum wattaqullāha la'allakum turḥamūn* menjadi pedoman. Setiap mukmin adalah bersaudara. Artinya lawan yang dihadapinya ini hakikatnya adalah saudara, setidaknya berasal dari bahan yang sama, yaitu Adam. Oleh karena itu, manusia tidak berhak menghukum manusia lain, kecuali mengingatkan untuk kembali ke jalan yang benar. Dampaknya adalah ia akan menyelamatkan lawannya dengan

cara membiarkannya atau membangunkan ke posisi semula.

Pembalasan perlakukan kasar dengan kasar adalah impas, tetapi memperlakukan perbuatan kasar/buruk dengan kebaikan adalah kemuliaan. Atas "prinsip kerjanya" itu menyebabkan lawan menjadi *taluk* atau takluk bukan kalah. Orang kalah memendam dendam. Kekalahan menyebabkan lawan berusaha keras untuk membalasnya. Berlainan dengan orang takluk. Ia mengakui kehebatan dan kemampuan lawan di atas dirinya. Umumnya lawan termasuk kelompok takluk ketika bersambung tangan dengan penganut *Ameng Timbangan*. Mengapa? *Ameng Timbangan* mempunyai banyak kesempatan untuk menjatuhkan lawan, tetapi tidak dilakukannya. Bahkan cenderung melindunginya dari rasa malu akibat dikalahkan penganut *Ameng Timbangan*. *Silih salametkeun* 'saling menyelamatkan', demikianlah prinsip *Ameng Timbangan*.

g) Tanaga Indung: Tenaga Naluri

Kalaulah dirunut ke masa kelahiran sebuah bela diri, maka faktanya setiap makhluk hidup memiliki kemampuan untuk membela dirinya masing-masing. Upaya mempertahankan diri dari serangan atau predator makhluk lain merupakan fitrah, naluri, atau bawaan sejak lahir. Sekecil apapun makhluk hidup akan memiliki naluri membela atau mempertahankan diri. Kemampuan membela diri tersebut bermacam ragam bentuknya. Harimau dengan taring dan suaranya yang menggidigkan bulu roma, ikan cumi dengan semburan tintanya, atau ikan lele dengan patilnya dan sebagainya. Adapun manusia sesungguhnya tidak memiliki alat bela diri secara khusus. Kuku manusia tidak sekuat kuku harimau, mata pun tidak setajam mata elang. Secara lahiriah struktur tubuh manusia - dibandingkan dengan hewan - sulit untuk digunakan sebagai alat bela diri.

Namun demikian, kelemahan struktur tubuh manusia bukan berarti sebuah kelemahan permanen. Kemampuan berpikir melalui akal yang dianugrahkan Allah kepada manusia telah mengubah kelemahan itu menjadi kekuatan. Kemampuan akal pikiran dengan segala pernak-perniknya mengubah tatanan kehidupan manusia menjadi lebih baik. Respon atau tanggapan - yang merupakan rangsangan tantangan di luar dirinya - menjadi pemicu berkembangnya budaya dan peradaban. Keperluan atas: makanan, keamanan, tempat tinggal sebagai keperluan dasariah manusia direspon dengan kemampuan akalnya dan ketersediaan fasilitas masing-masing. Oleh karena itu, dapat dipahami apabila budaya bersifat universal karena masalah yang dihadapi manusia secara naluri adalah sama. Namun, yang membedakannya adalah bentuk atau cara meresponnya yang semuanya itu bergantung pada ketersediaan alam dan lingkungan masyarakatnya.

Kemampuan manusia dalam merespon ancaman atas keselamatan diri dan kelompoknya secara naluri telah diberikan Sang Pencipta. Gerakan-gerakan *replek* (spontan) manusia kadang-kadang muncul tanpa disadari saat menghadapi sebuah ancaman. Contoh sederhana adalah seorang ibu yang melindungi anaknya dari kecelakaan. Saat anaknya berada di jalan ramai serta merta ia akan memegang anaknya agar tidak berlarian seenaknya. Demikian pula seseorang dapat melompati sebuah benteng manakala nyawanya terancam. Mengapa pula secara spontan seorang anak mengelak ketika matanya terancam dengan ranting pohon yang jatuh? Jadi, potensi-potensi bela diri sesungguhnya telah ada pada setiap diri manusia.

Proses pertumbuhan seorang manusia tidak lepas dari naluri bela diri. Bela diri dalam pengertian bukan sebagai sebuah jurus, melainkan naluri fitriah pemberian Ilahi. Naluri diperoleh tidak melalui saluran pendidikan atau belas kasihan seseorang. Ia melekat bersama wujud pada setiap makhluk hidup. Naluri

adalah anugerah Allah kepada makhluknya. Mustahil setiap bayi tidak dilengkapi naluri kemampuan bela diri. Kemampuannya itu muncul begitu saja tanpa dipikir, tanpa dipola. Saat seorang bayi terlentang (Sunda: *nangkarak*) kemudian *nyangigir* (posisi miring untuk mengubah ke posisi *nangkub*, telungkup) dan berakhir pada posisi *nangkuban* (telungkup) semuanya itu sarat dengan naluri. Siapa yang menggerakkan tubuhnya untuk bergerak? dari manakah sumber tenaganya? siapakah yang menumbuhkan seorang bayi menjadi dewasa?

Seiring dengan perjalanan waktu melalui proses pertumbuhan manusia, akal pikiran pun ikut berkembang. Perkembangan akal pikiran selanjutnya menutup peran naluri. Demikianlah akal pikiran hingga dewasa berperan dan menjadi penyaring dan "pedoman" dalam beraktivitas. Baik dan buruk, benar dan salah merupakan hasil pekerjaan akal dalam menarik simpulan. Akal menjadi pedoman untuk memutuskan berbagai masalah, karena akal bertugas sebagai penimbang, alat ukur, sedangkan naluri atau insting tidak banyak berperan. Barangkali hanya sekadar lewat melalui rasa.

Dalam pada itu *Ameng Timbangan* yang didasarkan pada kontemplasi, perenungan atas sumber Ilahi mengarahkan pengikutnya untuk kembali pada fitrah. Mengenal diri pribadi untuk kemudian mengenal Tuhannya. Proses pengenalan diri itu hakikatnya mengungkap dan membangkitkan kembali naluri yang tertutup akal. Naluri ber-Tuhan. Oleh karena itu, dapat dipahami apabila gerak *Ameng Timbangan* sesuai dengan gerak naluri manusia, yakni: *leumpang* (berjalan), *nyangigir* (berjalan menyamping), *maju (*berjalan maju), *mundur* (berjalan mundur), *malik* (berbalik), *dongko (*menunduk). Demikian pula tenaga yang digunakannya sama dengan tenaga bayi, tenaga bawaan. Tenaga ini kemudian disebut dalam istilah *Ameng Timbangan* adalah *tanaga indung* (tenaga naluri).

D. PENUTUP

Ameng Timbangan merupakan gerak dasar naluri manusia yang dianugrahkan Tuhan kepada manusia. Dalam pemanfaatannya sebagai bela diri semua gerakannya mengalir apa adanya tanpa paksaan sebagaimana bayi dilahirkan.

Semuanya itu bergantung pada keyakinan dirinya atas kekuasan Tuhan. Satu kalimat yang menggambarkan itu semua adalah kalimat *hauqalah* yakni *Lā haola wa lā quwwatailla billah* 'tidak ada daya dan kekuatan, kecuali Allah'. Ketidakberdayaan, kepasrahan dan keyakinan diri di hadapan Zat Yang Maha Kuasa secara tidak langsung menghadirkan pula kemampuan naluri yang pernah dimilikinya.

Hubungan Ajaran dan gerak *Ameng Timbangan* diibaratkan antara wadah dan isi. Wadah dalam hal ini wujud fisik berupa gerak merupakan pembuktian dari isi ajaran. Wadah dan isi merupakan hubungan dualitas yang tidak dapat dipisahkan. Ajaran Timbangan merupakan pelajaran rohani atau batiniah sedangkan *Ameng Timbangan* merupakan pelajaran lahiriah. Pengolahan lahiriah dalam bentuk olah raga dan olah rasa merupakan upaya memberikan ruang untuk membangkitkan kemampuan dan kekuatan naluri bela diri. Kemampuan bela diri dihadirkan melalui gerak aktivitas sehari-hari dalam wujud *leumpang* (berjalan). Adapun kekuatan bela dirinya dihadirkan dengan membangkitkan *tanaga indung*.

DAFTAR SUMBER

1. Makalah, Laporan Penelitian, Skripsi, Tesis, dan Jurnal

Adiwimarta, Sri Sukaesih. 1993. *Unsur-unsur Ajaran dalam Kakawin Pārthayajña.* Disertasi. Jakarta: Program Pascasarjana Universitas Indonesia.

Darmana, Nana; Yudibrata, Karna; Saini,K.M. 1977 – 1978.
Aliran-aliran Pokok Pencak Silat Jawa Barat. Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Fadilakusumah, A. Adil. 1996.
Pencak Silat sebagai Media Peningkatan Sumber Daya Manusia dalam Menyikapi Abad XXI. Makalah. Bandung: Balai Kajian Jarahnitra.

_____. 2016.
Penca Aliran Cimande. Disertasi. Bandung: Universitas Padjadjaran.

Heryana, Agus. 1995.
Pencak Silat Aliran Cimande di Jawa Barat. Laporan Penelitian. Bandung: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Bandung.

_____.
"*Naskah Ajaran Islam dalam Pencak silat Ameng Timbangan* dalam *Patanjala* Volume 5 No. 2 Juni 2013. Hlm1-21.

_____. 2016.
Naskah Timbangan: Analisis Ajaran Timbangan Sebagai Dasar Perwujudan Pencak Silat (Ameng) Timbangan. Disertasi. Bandung: Universitas Padjadjaran.

Iskandar, Taudin. 1962.
Unsur-unsur Kebatinan dalam Olahraga. Suatu Case Study mengenai Pembelaan Diri Timbangan. Thesis. Bandung: Fakultas Pendidikan Jasmani Unpad.

IPSI.Tanpa tahun.
Sejarah dan Pengembangan Pencak Silat dengan Segala Aspeknya. Makalah. Bandung: Ikatan Pencak Silat Indonesia Jawa Barat.

Mardotillah, Mila; Dian Mochammad Zein.
Silat: Identitas Budaya, Pendidikan, Seni Bela Diri, dan Pemeliharaan Kesehatan dalam *Jurnal Antropologi*.Vol. 18 (2) Desember 2016. Hlm 121-133.

Rauf, Abdur dan Rusman, Tabrizy M. 1990. *Cikalong*. Makalah. Cianjur: Paguron Pusaka Cikalong Pusat Pasar Baru.

Saleh,M. 1990.
Penelitian Aliran Pokok Pencak Silat di Jawa Barat. Bandung: Fakultas Pendidikan Olahraga dan Kesehatan Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan.

Sufianto, Agustinus; Sugiato Lim; Andyni Khosasih. *Akulturasi Unsur Kungfu Tiongkok Dalam Pencak Silat Betawi*dalam *Lingua Cultura* Vol.9 No.1 May 2015. Hlm 1-6.

2. Buku

Abdullah, Edwin Hidayat. 2013.
Keajaiban Silat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Asy'arie, Azis,R.H. 2010.
Maenpo Cikalong R.H.O. Soleh. Malang: Buih Leba.

_____. 2013.
Maenpo Cikalong Gan Uweh. Bandung: Mizan.

Danadibrata,R.A. 2006.
Kamus Basa Sunda. Bandung: Kiblat Buku Utama.

Direktorat Jenderal Nilai Budaya Seni dan Film Diréktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa.2010.
Ensiklopedi: Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Hardjawinata, Sadeli. 1941.
Pĕntja Soenda. Batavia: Bale Poestaka.

Ikram, Achadiati. 1997.
Filologia Nusantara. Jakarta: Pustaka Jaya.

Moleong, Lexy J. 2012.
Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya..

Nasution. 2003.
Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif. Bandung: Tarsito.

Nourduyn, J. dan Teeuw, A. 2009.
Tiga Pesona Sunda Kuna. Jakarta: Pustaka Jaya.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. 2008.
Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional.

Ratna,Nyoman Kutha. 2007. *Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Satjadibrata. 1950. *Kamoes Soenda & Indonesia*. Djakarta: Balai Poestaka.

Subroto, Joko, Moh. Rohadi. 1996. *Kaidah-Kaidah Pencak Silat Seni yang Tergabung dalam IPSI*. Solo: Aneka.

Sudjana, Nana. 2004. *Dasar-dasar Proses Belajar Mengajar*. Bandung: Sinar Baru Algensido Offset.

Sukmadinata, Nana Syaodih. 2006. *Metode Penelitian Pendidikan* Bandung: Remaja Rosda Karya.

Surakhmad, Winarno. 1982. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito.

Tim Redaksi JABAL, 2008. *Shahih Bukhari Muslim*. Bandung: Jabal.

Zoetmulder,P.J.2004. *Kamus Jawa Kuna Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

3. Surat Kabar dan Majalah

Pikiran Rakyat.4/1/1995. *Silat Cimande Hasil Istikharah dan Tahajud*.

Bratakoesoemah, Ema. "Penca" *Kudjang* Taun V No. 254 Jumaah 25 Nopember 1960.

4. Internet

Hadits arbain." Iman-Islam-dan-Ihsan". diakses dari https://haditsarbain.wordpress.com /2007/06/09/hadits-2-iman-islam-dan-ihsan/tanggal 27-5-2015, Pukul 10:06 WIB.

albayyinatulilmiyyah . "Syarah Hadits Jibril" diakses dari https://albayyinatulilmiyyah. files.wordpress.com/2014/06/86-syarah-hadits-jibril-pdf.pdf tanggal 27-5-2015: 10:20.

5. Sumber Lisan/Informan

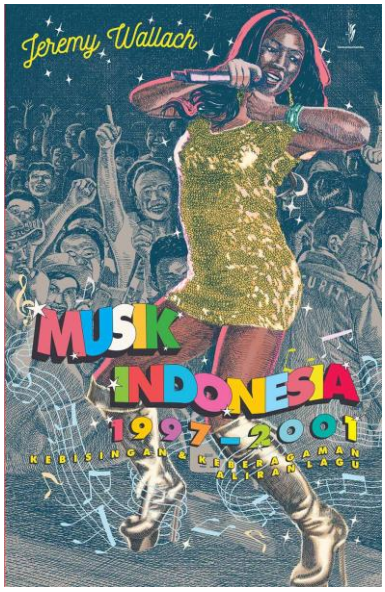
Kang Aom (Ahmad Derajat). Putra Raden Muchyidin Cucu Rd. Moezni Anggakoesoemah. Bandung 12 Januari 2012.

Fadilakusumah, Adil. 2014. Praktisi dan ketua Padepokan Penca Daya Sunda Pueur. *Wawancara*, Bandung 4 April 2014.

6. Catatan Pribadi

Aming. 1986. *Catatan Harian: Kumpulan Kalimat yang Bermanfaat*. Bandung.

Tinjauan Buku



Judul Buku :

Musik Indonesia 1997-2001
Kebisingan dan Keberagaman Aliran Lagu

Penulis	:	Jeremy Wallach
Penerbit	:	Komunitas Bambu
Kota	:	Depok
Tahun	:	2017
Halaman	:	xx + 324 hlm

Etnografi Musik Populer di Indonesia

Buku ini merupakan terjemahan dari buku *Modern Noise, Fluid Genres: Popular Music in Indonesia 1997-2001* yang diterbitkan tahun 2008 oleh The University of Wisconsin Press. Penulisnya, Jeremy Wallach ialah Profesor di Departemen Budaya Populer Bowling Green State University, Ohio dan Antropolog yang spesialisasinya pada kajian musik populer di Asia Tenggara. Di Indonesia, buku yang diterjemahkan oleh Tim komunitas Bambu diberi judul "*Musik Indonesia 1997-2001, Kebisingan dan Keberagaman Aliran Lagu".*

Buku hasil penelitian etnografi ini merekam beragam genre musik populer di Indonesia ketika transformasi politik dan budaya terjadi. Penulisnya mengacu pada definisi etnografi dari Shery Ortner yang mengungkapkan bahwa etnografi sebagai "*upaya untuk memahami dunia kehidupan lain menggunakan diri sendiri – sejauh mungkin – sebagai instrumen untuk mengetahui"* (h.4). Melalui pendekatan etnografi yang digunakan, penulis memaparkan mengenai operasionalisasi metode yang dilakukan ketika penelitian sebagai pertangungjawaban ilmiahnya. Beragam teknik digunakan dalam penelitian yang tertuang di buku ini. Sebagai konsekuensi dari metode etnografi yang dipilihnya ialah penggunaan teknik observasi partisipasi dan wawancara mendalam. Di samping itu, penulis menganalisis berbagai artefak (material) yang berhubungan dengan dunia musik, diantaranya rekaman musik (baik yang dirilis maupun rekaman dari pertunjukan langsung), mempelajari sumber tertulis (surat kabar dan

majalah), slogan di kaus, grafiti, stiker, poster, spanduk, sumber semiotika dan internet.

Di bagian pendahuluannya, Wallach menulis bahwa ia *"menggambarkan dunia musik populer Indonesia bukan sebagai alur budaya satu arah dari produsen ke konsumen, namun sebagai serangkaian diskursus, praktik dan pertunjukan yang terus berkembang yang secara simultan melibatkan musisi, teknisi, produsen, pendengar, kritikus dan pihak-pihak berkepentingan lainnya"* (h.21).

Struktur penulisan isi buku dibagi menjadi dua bagian dan dipecah kembali menjadi beberapa bab. Bagian pertama berisi tentang beragam lokasi produksi dan konsumsi musik. Pada bab satu, diuraikan tinjauan ringkas atas genre-genre musik populer yang hadir di Indonesia dengan mengaitkannya pada konteks sejarah dan sosial budaya Indonesia. Genre-genre tersebut diantaranya yaitu pop barat, pop Indonesia, dangdut, musik daerah, musik underground (punk, hardcore, death metal, grindcore, brutal death, hyperblast, black metal, grunge, indie, industri, dan ghotic). Dari genre-genre ini memunculkan beragam bentuk genre musik hibrida-hibrida baru hasil inovasi dan penjajaran, seperti dangdut remix, ska-dhut, dan ska-pong (perpaduan musik daerah Sunda pengiring tarian Jaipong dan ska). Selain hibriditas ini, dibahas pula secara singkat mengenai label musik dunia dalam kaitannya dengan musik daerah dan dangdut. Pada bab dua, dipaparkan konteks ibu kota Jakarta dan Indonesia sebagai latar etnografinya. Lanskap wilayah, sosial, ekonomi dan politik diuraikan, disertai bahasa dan budayanya sebagai bagian dari modernitas serta budaya populer Indonesia.

Empat bab selanjutnya membahas mengenai ruang sosial dan beragam bentuk material terkait musik Indonesia. Dimulai dengan bahasan tentang ruang tempat menjual rekaman musik, yaitu toko kaset. Penataan ruang oleh penjual, ikonografi dan perilaku konsumen. Kemudian diperikan mengenai tempat produksi rekaman, yaitu di studio musik, dan di lokasi pembuatan klip video musik. Di akhir bagian pertama, diperlihatkan bagaimana ruang sosial musik di kehidupan keseharian anak muda Jakarta. Pertunjukan informal musik, oleh dan untuk mereka sendiri. Dari tempat nongkrong di warung kecil pinggir jalan, hingga diskusi di kampus.

Bagian kedua buku menceritakan tentang ruang pertunjukan musik yang lebih formal, dimana terdapat pembagian yang jelas antara penampil dan penonton (pendengar). Uraiannya mencakup musisi jalanan (pengamen), pemusik di cafe dan bar, hingga panggung konser megah artis tak luput dibahas dan dianalisis. Pada bagian ini pula, ditampilkan etnografi dari genre musik populer di Indonesia yaitu dangdut, rock dan pop, serta underground yang membentuk identitasnya masing-masing. Tidak hanya musik sebagai komoditas yang membentuk gaya hidup penikmatnya, namun fungsi sosialnya sebagai penguat ikatan sosial.

Pada akhir buku, dalam bab kesimpulan, yang diberi judul "Kaum Muda Indonesia, Musik dan Globalisasi" diringkas berbagai temuan hasil penelitiannya ini. Keseluruhan buku ini menggambarkan tentang "*bagaimana perjuangan atas modernitas nasional dilakukan dalam musik dan budaya Indonesia"* (h. 265). Di samping itu diungkapkan pemaknaan penulis akan pentingnya pengkajian "metakultur modernitas" sebagai bagian dari inovasi dan kreativitas budaya, di samping "metakultur tradisi" yang konvensional sebagai suatu yang lebih diperhatikan dalam berbagai kajian sebelumnya.

Dalam alur penceritaan narasi-narasi di dalam buku ini, disisipkan catatan-catatan lapangan hasil observasi dan pemaknaan ketika penulisnya melakukan observasi partisipasi. Hal ini menarik, karena pembaca dapat lebih merasakan konteks dari cerita-cerita yang dihadirkan. Namun sayangnya pemilihan jenis *font* (huruf) yang dicetak tebal, dalam menampilkan catatan lapangan tersebut terasa agak menggangu kelancaran membaca. Mungkin jika menggunakan *font* yang hanya dicetak miring (italic) saja untuk catatan lapangannya, tidak akan mengganggu kelancaran membaca. Foto-foto yang ditampilkan sebagai ilustrasi di beberapa bagian teks cukup menarik dan bisa menjadi jeda saat membaca uraian panjang penulis. Pemilihan gaya penceritaan etonografi dengan model orang pertama "saya", dirasa tepat ketika menampilkan data dan analisisnya. Pembaca seolah sedang mendengarkan penulis bercerita pengalamannya melakukan penelitian. Hal ini merupakan suatu kelaziman dalam penulisan etnografi.

Penyajian data dan analisis etnografinya dilakukan secara dinamis, beranjak dari arah konseptual makro, kemudian memaparkan detail data lapangan di aras mikro dan kembali menganalisisnya serta dikaitkan dengan proses modernitas dan globalisasi yang bersifat makro. Buku yang layak dibaca oleh peminat kajian budaya, musik, dan sejarah pada ranah kontemporer Indonesia. **(Arief Dwinanto).**

BIODATA PENULIS



AGUS HERYANA, lahir di Bandung pada 13 Desember 1964. Memperoleh gelar Doktor Humaniora Bidang Kajian Filologi Universitas Padjadjaran (UNPAD) pada tahun 2017. Saat ini bekerja sebagai Peneliti Madya di BPNB Bandung. Adapun hasil penelitian yang pernah dipublikasikan antara lain: *Kepemimpinan Sunda berdasarkan Naskah Kuno* (2011), *Mitologi Perempuan Sunda* (2012), *Naskah Ajaran Islam dalam Pencak Silat Ameng Timbangan* (2013), *Jejak Kepemimpinan Orang Sunda: Pemaknaan Ajaran dalam Naskah Carita Parahyangan 1580* (2014)



HARY GANJAR BUDIMAN, lahir di Bandung pada 22 Agustus 1987. Memeroleh gelar Sarjana Sastra di Universitas Padjadjaran pada 2010. Mulai bekerja di Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional (BPSNT) Bandung pada tahun 2011. Sekarang bekerja sebagai Peneliti Muda di **BPNB Jawa Barat**. Hasil Penelitian yang sudah diterbitkan di antaranya: *Makna dan Nilai Budaya Tapis Inuh pada Masyarakat Pesisir di Lampung Selatan* (2013); *Perkembangan Zine di Bandung: Media Informasi Komunitas Musik Bawahtanah 1995-2012 (2014); Perkembangan Taman Kota di Bandung Masa Hindia Belanda 1918-1942 (2015); Modernisasi dan Terbentuknya Gaya Hidup Elit Eropa di Bragaweg 1894-1949 (2017).*



IIM IMADUDIN, lahir di Karawang pada tanggal 16 Januari 1975. Memeroleh gelar Sarjana Sejarah UNPAD tahun 1998. Memeroleh gelar Magister Humaniora Program Studi Ilmu-ilmu Sastra Konsentrasi Ilmu Sejarah UNPAD tahun 2013. Pada tahun 2000 menjadi PNS di BKSNT Padang, dan pindah ke BPSNT Bandung pada tahun 2005. Sekarang menjadi Peneliti Madya di **BPNB (Balai Pelestarian Nilai Budaya) Jawa Barat**. Hasil-hasil penelitian yang diterbitkan antara lain: *Pendidikan Kolonial dan Politik Asosiasi: Kajian atas Memoar Pangeran Aria Achmad Djajadiningrat 1877-1943 (2015); H.M Arief Mahya: Ulama, Pejuang, dan Tokoh Pendidikan Lampung (2016), Perdagangan Lada di Lampung dalam Tiga Masa 1653-1930 (2016), Pengaruh Akulturasi Budaya Terhadap Dualisme Sistem Ekonomi Masyarakat Kampung Tua di Kecamatan Abung Timur, Kabupaten Lampung Utara (2017).*



I MADE PURNA, dilahirkan di Penarungan, Badung-Bali 31 Desember 1959. Pendidikan Sarjana Jurusan Antropologi tahun 1985 dan Master Of Sains di Program Studi Kajian Budaya Universitas Udayana tahun 2004. Berkiprah menjadi Pegawai Negri Sipil diawali di Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Ditjenbud Depdikbud, pusat Jakarta pada tahun 1986 hingga 1997. Saat ini bekerja di Balai Pelestarian Nilai Budaya Bali sebagai Peneliti Utama. Karya-karyanya yang telah dipublikasikan di antaranya: *Tradisi Moko Pada Masyarakat Alor* (2014); *Upaya Memperkuat Jati Diri dan Karakter Dalam Membangun Ke-Indonesiaan Perspektif Kebudayaan* (2015); *Kearifan Lokal Masyarakat Desa Mbawa Kab Bima* (2016); *Tradisi Memarek di Desa Salelos Lombok Utara* (2017).



IRVAN SETIAWAN, lahir di Jakarta, 11 Januari 1970. Memperoleh gelar Sarjana (S1) Program Studi Antropologi FISIP Universitas Airlangga Surabaya, Tahun 1993. Pada tahun 1996 – 2004 menjadi peneliti pada BPSNT Banda Aceh. Tahun 2005 hingga saat ini menjadi peneliti pada **BPNB Jawa Barat**. Hasil penelitian yang telah diterbitkan antara lain *Keberadaan Kampung Seni Jelekong dalam Menunjang Kebutuhan Ekonomi Rumah Tangga (2012), dan Strategi Kolaborasi dalam Seni Pertunjukan Tradisional di Kabupaten Subang (2013), "Mengenang" Upacara Ngalokat Walungan Cimanuk di Wilayah Genangan Waduk Jatigede Kabupaten Sumedang (2016).*



RIA INTANI T., lahir di Yogyakarta pada tanggal 23 Desember 1963. Memperoleh gelar Sarjana Antropologi UNPAD tahun 1989. Mulai bekerja sebagai staf teknis di BKSNT Bandung pada tahun 1990. Sekarang menduduki jabatan Peneliti Madya pada **BPNB Jawa Barat**. Hasil-hasil penelitian yang sudah diterbitkan antara lain : *Konsep Tata Ruang Rumah Tinggal Masyarakat Kuta Desa Karangpaningal Kecamatan Tambaksari Kabupaten Ciamis (2013); Kiat Penjual Tradisional dalam Menembus Pasar (2014); Pengobatan Tradisional di Kalangan Anak-anak (Studi Kasus Kecamatan Soreang) (2015), Regenerasi Topeng Randegan (2016), Aktor di Balik Selembar Batik (Studi Kasus di Lembur Batik Cimahi) (2017).*



RISA NOPIANTI, lahir di Bandung pada tanggal 17 November 1979**.** Memperoleh gelar sarjana pada Program Studi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Padjadjaran (UNPAD) tahun 2004. Mulai bekerja di Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional pada 2011. Sekarang menduduki jabatan sebagai PenelitiPertama di **BPNB Jawa Barat**. Hasil penelitian yang sudah diterbitkan berjudul *Dari Ronggeng Gunung ke Ronggeng Kaler: Perubahan Nilai dan Fungsi (2014); Interaksi Sosial dalam Pembentukan Kepribadian Masyarakat Cina Benteng (2015), Leuit si Jimat; Wujud Solidaritas Sosial Masyarakat Kasepuhan Sinarresmi (2016), Makna Ritual Mulud dalam Mewujudkan Popularitas Golok Ciomas (2017)* .



SUCIYADI RAMDHANI, lahir di Bandung pada tanggal 8 April 1989**.** Menyelesaikan studi Magister Antropologi di Universitas Padjadjaran (UNPAD). Saat ini bekerja IKKON Badan Ekonomi Kreatif dengan jabatan sebagai antropolog. Adapun penelitian yang sudah dilakukan di antaranya: *Pemberdayaan Ekonomi Kreatif Toraja Utara, Tradisi Bowo dan Malnutrisi Pada Etnik Nias, Hubungan Antaretnik pada Masyarakat Multikultural di Kota Kecamatan Haurgeulis Kabupaten Indramayu Jawa Barat.*



YENI MULYANI SUPRIATIN, lahir di Bandung pada tanggal 15 Desember 1959. Saat ini bekerja di Balai Bahasa Jawa Barat dengan jabatan fungsional sebagai Peneliti Madya. Adapun karya tulis yang sudah dipublikasikan di antaranya: *Sastra Lisan Sunda sebagai Media Jejaring Motif untuk Penguatan NKRI* (2015); *Potret Urban dalam Cerpen Anjing-Anjing Menyerbu Kuburan Karya Kuntowijoyo* (2015); *Perempuan dalam Drama Seri Televisi "Greates Marriage": Perfektif Feminis Liberal* (2017); *Media Sosial Wadah Fiksi Mini: Sebuah Genre Baru Sastra Sunda* (2017).

PANDUAN BAGI PENULIS JURNAL PATANJALA

(font Berlin Sans FB 16, bold, spasi 1. Judul harus mencerminkan inti dari isi tulisan, bersifat spesifik, efektif, dan panjangnya maksimal 11 kata. Judul ditulis dengan huruf kapital tebal)

GUIDELINES FOR AUTHORS OF PATANJALA JOURNAL

(font Berlin Sans FB 12, italic, spasi 1)

Nama Penulis (Times New Roman 11, Bold, spasi 1, tanpa menyebut gelar)
Afiliasi lembaga (nama lembaga tempat penulis bekerja, alamat lembaga, tanpa nomor telp/fax lembaga)
Alamat *e-mail* penulis (Times New Roman 10, spasi 1, *spacing after* 6 pt)

***Abstrak* (Times New Roman 10, Bold, spasi 1, before 0 pt, after 6 pt)**

Abstrak diletakkan di bawah email pribadi. Abstrak bukan ringkasan, melainkan esensi isi keseluruhan tulisan yang di dalamnya memuat: (1) tujuan penelitian; (2) metode yang digunakan; (3) pernyataan singkat hasil yang diperoleh dari lapangan; (4) kesimpulan. Panjang abstrak antara 100 sampai 150 kata, 1 spasi, dan ditulis dalam bentuk 1 paragraf. Di bawah abstrak dituliskan kata kunci antara 3-5 kata. Kata kunci dapat berupa kata tunggal dan kata majemuk.

Kata kunci: *panduan, penulis, artikel.*

***Abstract* (Times New Roman 10, Bold, spasi 1, before 0 pt, after 6 pt)**

Abstract put under the email of author. Abstract is a not a summary, but the essence of the entire article that contains: (1) research purposes, (2) the methods that used, (3) a brief statement of the results obtained from the field; (4) conclusion. Abstract length between 100 to 150 words, 1 space, and written in one paragraph. Under the abstract, write down keyword between 3-5 words. Keywords can be single word and compound words.

Keywords: *guidelines, author, article.*

A. PENDAHULUAN

(jenis huruf Albertus Extra Bold ukuran 10)

Pendahuluan memuat latar belakang, permasalahan, tinjauan pustaka, teori, konsep-konsep, tujuan, dan ruang lingkup (materi dan wilayah). Tinjauan pustaka tidak sekadar menilai isi buku, tetapi apa yang membedakan artikel penulis dengan kajian terdahulu. Unsur-unsur dalam Pendahuluan tersebut tidak perlu dieksplisitkan. Panjang bagian Pendahuluan sekitar 2-3 halaman. Bagian Pendahuluan menggunakan font *Times New Roman* 11, spasi 1.

B. METODE PENELITIAN

(Albertus Extra Bold 10)

Metode Penelitian memuat metode yang digunakan dan proses penelitian. Metode Penelitian menggunakan font *Times New Roman* 11, spasi 1.

C. HASIL DAN BAHASAN

(Albertus Extra Bold 10)

1. Subbab

Subbab menggunakan angka: 1, 2, 3, selanjutnya a, b, c, dst. Selanjutnya 1), 2), 3), 4) dst. Selanjutnya a), b), c), d) dst. Selanjutnya (1), (2), (3), dst.

Hasil dan Bahasan, memuat uraian data hasil lapangan dan analisisnya. Hasil dan Bahasan menggunakan font *Times New Roman* 11, spasi 1.

2. Acuan Sumber (Albertus Extra Bold 10)

Acuan sumber harus dicantumkan di dalam teks. Acuan sumber di dalam teks, dicantumkan dalam kurung, dengan susunan: nama belakang penulis, tahun terbit, dan nomor halaman yang dikutip. Catatan kaki (*footnote*) berisi penjelasan tentang teks dan diketik di bagian bawah dari lembar teks yang dijelaskan. Khusus untuk sumber internet diletakkan di *footnote*.

3. Instrumen Pendukung (Albertus Extra Bold 10)

Instrumen pendukung dapat berupa gambar, foto, grafik, bagan, tabel, dan sebagainya.

a. Instrumen Foto
(Albertus Extra Bold 10)

Untuk instrumen pendukung berupa foto, keterangan dan sumber dicantumkan di bawah foto. Penulisannya menggunakan huruf kapital di awal judul.
Contoh foto:



Gambar 5. *Piduduk*
Sumber: Wajidi, 2014.

b. Instrumen Tabel
(Albertus Extra Bold 10)

Untuk instrumen pendukung berupa tabel, judul tabel dicantumkan di atas. Adapun sumber tabel dicantumkan di bawah tabel. Tabel hanya menggunakan garis horizontal. Contoh Tabel:

Tabel 1. Jumlah Perusahaan Industri dan Tenaga Kerja di Provinsi Lampung

Tahun	Industri Besar	
	Industri	Tenaga kerja
1984	74	10.258
1985	74	10.258
1986	76	11.925

Sumber: Bappeda Tk.I Lampung, 1992.

Penyajian instrumen pendukung dimaksudkan sebagai sarana informasi dalam melengkapi dan mendukung deskripsi tulisan. Semua unsur dalam instrumen pendukung dapat terbaca dengan jelas.

D. PENUTUP (Albertus Extra Bold 10, spasi 1)

Penutup, memuat simpulan dan saran. Unsur-unsur dalam penutup tersebut tidak perlu dieksplisitkan.

UCAPAN TERIMA KASIH (Albertus Extra Bold 10, spasi 1)

Ucapan terima kasih kepada pihak atau institusi yang secara signifikan membantu penelitian. Dalam hal ini dinyatakan nama, tempat kerja, dan jenis bantuan yang diberikan. Ucapan terima kasih sifatnya tidak wajib.

DAFTAR SUMBER
(Albertus Extra Bold 10, spasi 1)

Jumlah acuan sumber minimal sepuluh, terdiri atas 80 persen sumber primer (antara lain: jurnal, skripsi, tesis, dan disertasi) dan 20 persen sumber sekunder dan diwajibkan menggunakan lima sumber terbaru (sepuluh tahun terakhir). Derajat kebaruan tulisan yang diacu dengan melihat proporsi terbitan mutakhir merupakan tolok ukur mutu berkala ilmiah yang penting. Hal tersebut merupakan bagian dari *state of the art* ilmu

dan kebaruan temuan bagi ilmu (*novelties, new to science)*.

1. Jurnal, Makalah, Laporan Penelitian, Skripsi, dan Tesis
(Albertus Extra Bold 10, spasi 1)

Penulisan daftar sumber menggunakan huruf *Times New Roman*, Ukuran 10. Untuk sumber berupa blog/internet tidak dapat dijadikan rujukan utama.

Anatona. "Antara Buruh dan Budak: Nasib Kuli Kontrak Perkebunan di Sumatera Timur pada Akhir Abad ke-19 Hingga Awal Abad ke-20*", Makalah dalam Konferensi Nasional Sejarah IX*, Jakarta, 5-7 Juli 2011.

Damayanti, S. 2000.
Perbandingan Ibing Pencak Silat dan Pencak Silat Gaya Cimande dan Gaya Cikalong dan Sanggar Pager Kencana dan Sanggar Panglipur Bandung. Skripsi. Bandung: FPBS UPI.

Purnama, Yuzar. "Fungsi dan Simbol Batik Khas Lampung" dalam *Patanjala* Vol. 5 No. 3. September 2013. Hlm. 505-519.

Somantri, Ria Andayani dan Nina Merlina. "Upacara Baritan pada Masyarakat Betawi di Jakarta Timur" dalam *Patanjala* Vol. 6 No. 3. September 2014. Hlm. 381-396.

2. Buku
Ekadjati, Edi S. 1984.
Masyarakat Sunda dan Kebudayaan. Jakarta: Girimukti Pusaka.

Lubis, Nina H., Ade Makmur, Abdurrachman, Patji, Awaludin Nugraha. 2003.
Kota Bontang Sejarah Ekonomi. Bandung: Satya Historika.

Scott, James C. 1993.
Perlawanan Kaum Tani. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Thee, Kian Wie. 1981.
Pemerataan Kemiskinan Ketimpangan. Jakarta: Sinar Harapan.

Muhsin, Mumuh dan Bambang Rudito (eds). 2014.
Bunga Rampai Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Sumedang. Bandung: Balai Pelestarian Nilai Budaya Bandung.

3. Surat Kabar dan Majalah
Abdalla, Ulil Abshar.
"Serat Centhini, Sinkretisme Islam dan Dunia Jawa". *Kompas*, 4 Agustus 2000, hlm. 27.

4. Internet
Hardjasaputra, A. Sobana. "Dinamika Kehidupan Sosial Ekonomi di Priangan 1870-1906",diaksesdari *http://resources .unpad.ac.id*, tanggal 24 April 2011, Pukul 9.14 WIB.

5. Sumber Lisan/Informan
Kherustika, Zuraida (53 tahun). 2012.
Kepala Museum Negeri Provinsi Lampung Ruwa Jurai. *Wawancara*, Bandar Lampung, 26 November 2012.

Kuswandi Md (68 tahun). 2013.
Pensiunan Sekretaris Direksi PTPN VIII. *Wawancara*, Bandung, 18 Juni 2013.

Catatan:

- Redaksi menerima artikel **hasil penelitian** sejarah dan nilai budaya di wilayah kerja BPNB Jawa Barat (Jawa Barat, DKI Jakarta, Banten, dan Lampung) khususnya, dan umumnya di Indonesia.
- Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris dan ditik 1 spasi. Banyaknya halaman adalah 16 (termasuk daftar sumber) dan dicetak pada kertas A4, dengan ketentuan sebagai berikut: jenis huruf *Times New Roman* ukuran 11, margin kiri 4 cm, margin kanan 3 cm, margin atas 4 cm, margin bawah 3 cm. Jumlah halaman tersebut dalam format *template* (2 *column*). Tiap alinea menjorok 10 ketukan spasi atau satu ketukan tab.
- Penulis dapat melakukan *copy-paste* artikel ke dalam *template* Panduan Jurnal Patanjala terbaru. Bagian yang di-*copy* dari artikel kemudian di-*paste*

special, dan pilih menu *unformatted text*. File *template* disediakan redaksi.

- Untuk penulisan nama-nama lokal yang belum terdaftar KBBI (upacara, permainan, judul, kesenian, lagu) menggunakan huruf kecil dan miring.
- Artikel yang masuk akan diedit oleh Dewan Redaksi terkait dengan format penulisan dan ditinjau substansinya oleh Mitra Bestari yang sesuai dengan kepakarannya. Dewan Redaksi berhak **menolak artikel yang formatnya tidak sesuai** dengan pedoman penulisan, gaya selingkung dan substansinya tidak memenuhi syarat berdasarkan hasil telaah Mitra Bestari.
- Penulis melampirkan biodata meliputi: nama, tempat/tanggal lahir, pendidikan terakhir, jabatan fungsional dalam instansi, 3 (tiga) judul hasil penelitian dalam 3 tahun terakhir. Biodata dilengkapi pasfoto yang diserahkan dalam bentuk file.

PATANJALA Vol. 10 No. 1 Maret 2018: 1 - 151





KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA JAWA BARAT
Jln. Cinambo No. 136. Ujungberung, Bandung 40294
No.Telepon/Faksimile (022) 7804942