ISSN 2085-9937
E-ISSN 2598 - 1242
Terakreditasi: No. 21/E/KPT/2018

PATANJALA

Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya
Vol. 11 No. 3 September 2019

KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA JAWA BARAT

PATANJALA Vol. 11 No. 3 September 2019: 347 - 517

ISSN 2085-9937

Patanjala

Volume 11 Nomor 3 September 2019

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. Bulky Rangga Permana, S.S. (Editor Bahasa Inggris)

Redaktur Pelaksana
Titan Firman, S.Kom.

Mitra Bestari
Dr. Didik Pradjoko, M.Hum (Sejarah, UI)
Dr. Theresia Martina Marwanti, M.Si (Antropologi, STKS)
Dr. Ade Makmur K., M.Phil (Antropologi, UNPAD)
Dr. Bambang Rudito (SBM, ITB)

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: mail.patanjala@gmail.com
http://ejurnalpatanjala.kemdikbud.go.id
http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbjabar

Penata Sampul: Titan Firman
Gambar: Penyajian sirih-pinang di Sumba Barat
Sumber: Dokumentasi Arief Dwinanto

Dicetak oleh
CV. IZDA PRIMA
PERMATA KOPO E-33 BANDUNG
(022)5435496

Isi di luar tanggung jawab percetakan

PENGANTAR REDAKSI

Artikel yang terbit dalam Jurnal Patanjala Vol. 11 No. 3 memiliki keragaman topik. Sebagian tulisan terkait dengan tradisi makan dan minum yang dimaknai tidak sebatas instrumen yang memenuhi kebutuhan pangan manusia, tetapi juga berjalin kelindan dengan aspek sosial, politik, dan kebudayaan. Sebagian lagi mengungkap perubahan akibat industrialisasi, integrasi, pengobatan tradisional, pakaian adat, dan sejarah pemikiran. Terbitan nomor 3 Jurnal Patanjala Vol. 11 2019 menjadi nomor terakhir. Mulai penerbitan Patanjala Vol. 12 tahun 2020, Jurnal Patanjala akan terbit 2 kali dalam setahun sehingga menjadi 2 nomor berbeda dari yang biasanya terbit 3 nomor. Perubahan tersebut dimaksudkan untuk mengoptimalkan kerja manajemen penerbitan dan meningkatkan kualitas artikel Jurnal Patanjala.

Fadly Rahman membahas kedudukan rempah-rempah sebagai bagian penting dari sejarah Indonesia. Di masa lalu, cengkeh dan pala dari Kepulauan Maluku dihargai tinggi dalam ekonomi global. Eksplorasi pelayaran dari berbagai penjuru dunia menciptakan "Jalur Rempah" yang menjadikan Nusantara sebagai poros ekonomi global. Eksplorasi rempah-rempah memang memicu temuan penting dalam bidang ilmu pengetahuan, seperti *Itinerario* Jan Huygen van Linschoten dan *Herbarium Amboinense* Rumphius. Namun, daya Tarik rempah-rempah memicu terjadinya praktik eksploitasi alam yang pada gilirannya mengubah sejarah.

Arief Dwinanto, Rini S. Soemarwoto, Miranda Risang Ayu Palar mengkaji budaya sirih pada masyarakat Sumba Barat. Di berbagai daerah di Indonesia, budaya sirih pinang dan internalisasi nilai-nilai budaya yang terkandung di dalamnya mulai memudar. Masyarakat Sumba Barat masih menanam sirih–pinang dan memanfaatkan sirih pinang baik dalam praktik ritual maupun seremonial. Sirih pinang dalam masyarakat Sumba Barat memiliki beragam fungsi sosial, budaya, ekonomi dan pengobatan. Sirih pinang menjadi simbol penting dalam budaya Sumba, karena terkait terkait erat dengan kepercayaan Marapu, tempat tinggal, serta ikatan kekerabatan.

Muhamad Adji dan **Lina Meilinawati** mengamati bagaimana minum kopi sebagai tradisi dan gaya hidup ditampilkan dalam karya sastra melalui cerpen *Filosofi Kopi* karya Dee (Dewi Lestari). Cerpen ini membincangkan budaya minum kopi pada masyarakat urban dan masyarakat rural di Indonesia. Budaya minum kopi ditampilkan dalam dua representasi, yaitu kopi sebagai gaya hidup dan kopi sebagai tradisi. Kaum urban menjadikan aktivitas minum kopi sebagai

gaya hidup; sedangkan bagi masyarakat pedesaan, minum kopi melekat dalam kehidupan keseharian mereka yang sederhana.

Arie Januar mengungkap peluang dan tantangan orang asli Papua menghadapi perkembangan industri di Kabupaten Teluk Bintuni. Perkembangan industrialisasi di Bintuni mengakibatkan perubahan pada aspek sosial, budaya, dan ekonomi masyarakat orang asli. Berkembangnya pola pikir, pola konsumsi, dan peralihan mata pencaharian dari petani dan nelayan ke sektor yang lebih luas adalah beberapa perubahan yang dapat diamati pergeserannya. Oleh karena itu, perlu strategi agar masyarakat asli Papua dapat membangun tanpa kehilangan jati dirinya.

Budiana Setiawan menulis potensi disintegrasi dan rasa nasionalisme masyarakat Kabupaten Natuna. Kabupaten Natuna dianggap mempunyai potensi disintegrasi sebagai salah satu wilayah terluar dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Hal tersebut juga terkait dengan faktor eksternal. Malaysia pernah mengklaim Natuna sebagai bagian wilayahnya karena kedekatan geografis, ekonomi, dan sosial budaya. Namun, masyarakat Natuna berkomitmen untuk tetap terintegrasi dengan NKRI. Meskipun demikian, pemerintah perlu melakukan langkah strategis untuk merawat nilai-nilai kesatuan di wilayah tersebut sekaligus meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Mumuh Muhsin Z., Dade Mahzuni, dan **Ayu Septiani** mengungkap pengobatan alternatif penyakit tulang studi kasus kearifan lokal para terapis penyakit tulang di wilayah Jawa Barat. Masyarakat masih menggunakan jasa pengobatan tradisional karena alasan praktis, ekonomis, berdaya dan berhasil guna. Pada sebagian masyarakat, pengobatan alternatif penyakit tulang menjadi pilihan utama dan pertama. Kearifan lokal yang berkait penanganan pasien dalam pengobatan alternatif perlu diwariskan kepada generasi selanjutnya agar tetap lestari.

La Ode Dinda, Aman, dan **Johan Setiawan** menulis sejarah pembuatan dan makna simbolik pakaian adat Muna. Pakaian adat Muna telah lama dikenal masyarakat Muna. Kerajinan ini merupakan salah satu kreativitas mereka yang digunakan dalam acara-acara tertentu. Pakaian adat Muna memiliki fungsi etik, estetik, religius, sosial. Warna putih dan merah pada mahkota menyimbolkan kesucian dan keberanian. Sementara itu, warna biru pada sarung mengandung arti kepatuhan.

Rois Leonard Arios meneliti pertukaran sosial dalam tradisi *pantawan bunting* pada sukubangsa Besemah di Kota Pagaralam Provinsi Sumatera Selatan. Tradisi ini merupakan bagian dari upacara perkawinan. Pengantin (*bunting*) menghadiri undangan para kerabat dan tetangga untuk menikmati hidangan makanan dan minuman. Waktunya sehari sebelum acara sedekahan. Pemberian makanan dan minuman kepada pengantin (*bunting*) merupakan proses resiprokal kedua belah

pihak. Si pemberi (tuan rumah) tidak mengharapkan balasan finansial, melainkan keterlibatan si pengantin dalam aktivitas adat keluarga si pemberi.

Samsudin dan **Nina Herlina Lubis** menjelaskan sejarah munculnya pemikiran Islam liberal di Indonesia 1970-2015. Sejarah Islam liberal di Indonesia terbagi ke dalam beberapa tahap, yaitu tahap ketika masih menyatu dengan pemikiran neo-modernisme; pembentukan enam paradigma Islam liberal; adanya kritik dan evaluasi pemikiran Islam liberal. Meluasnya polemik yang terjadi terhadap pemikiran Islam liberal disebabkan oleh perbedaan paradigma berfikir dan metodologi memahami ajaran Islam dalam melihat realitas masyarakat pada masa kontemporer.

Nunung Julaeha, Didin Saripudin, Nana Supriatna, dan **Leli Yulifar** menggali kearifan ekologi dalam tradisi *Bubur Suro* di Rancakalong Kabupaten Sumedang**.** Tradisi *Bubur Suro* di Rancakalong Kabupaten Sumedang merupakan kearifan lokal sebagai wujud rasa syukur masyarakat kepada Sang Pencipta serta memiliki fungsi dalam menjaga dan memelihara kesinambungan alam (*sustainability*). Adapun nilai-nilai kearifan lokal dalam tradisi *Bubur Suro* berhubungan dengan upaya masyarakat dalam menjaga kesinambungan hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan sang pencipta.

ISSN 2085-9937

Patanjala

Volume 11 Nomor 3 September 2018

DAFTAR ISI

"Negeri Rempah-Rempah" : Dari Masa Bersemi Hingga Gugurnya Kejayaan Rempah-Rempah **347 - 362**
"Spices Land": From The Spring to The Fall of Spices Glory
Fadly Rahman

Budaya Sirih Pinang dan Peluang Pelestariannya di Sumba Barat, Indonesia **363 - 379**
Sirih Pinang Culture and Opportunities of Its Preservation in West Sumba, Indonesia
Arief Dwinanto, Rini S. Soemarwoto, Miranda Risang Ayu Palar

Representasi Gaya Hidup dan Tradisi Minum Kopi dalam Karya Sastra **381 - 398**
Representation of Lifestyle and Tradition of Drinking Coffee in Literature Works
Muhamad Adji dan Lina Meilinawati

Peluang dan Tantangan Orang Asli Papua Menghadapi Perkembangan Industri di Kabupaten Teluk Bintuni **399 - 414**
The Opportunities and Challenges of The Native Papuans in Facing The Industrial Development in Teluk Bintuni Regency
Arie Januar

Potensi Disintegrasi dan Rasa Nasionalisme Masyarakat Kabupaten Natuna **415 - 430**
Nationalism and The Disintegration Potential of Natuna People
Budiana Setiawan

Pengobatan Alternatif Penyakit Tulang: Studi Kasus Kearifan Lokal Para Terapis Penyakit Tulang di Wilayah Jawa Barat **431 - 448**
Alternative Medicine for Bone Disease: Case Study of Local Wisdom of Bone Disease Therapists in West Java
Mumuh Muhsin Z., Dade Mahzuni, Ayu Septiani

Sejarah Pembuatan dan Makna Simbolik Pakaian Adat Muna **449 - 465**
The History and Symbolic Meaning of Muna Traditional Clothes
La Ode Dinda, Aman, Johan Setiawan

Pertukaran Sosial dalam Tradisi *Pantawan Bunting* **467 - 482**
pada Suku Bangsa Besemah di Kota Pagaralam Provinsi Sumatera Selatan
Social Exchange in The Tradition of Pantawan Bunting of Besemah Ethnic Group at Pagaralam, Province of South Sumatera
Rois Leonard Arios

Sejarah Munculnya Pemikiran Islam Liberal di Indonesia (1970-2015) **483 - 498**
The Birth of Liberal Islamic Thought in Indonesia (1970 – 2015)
Samsudin dan Nina Herlina Lubis

Kearifan Ekologi dalam Tradisi Bubur Suro **499 - 513**
di Rancakalong Kabupaten Sumedang
Ecological Wisdom in Bubur Suro Tradition in Rancakalong, Sumedang Regency
Nunung Julaeha, Didin Saripudin, Nana Supriatna, Leli Yulifar

Tinjauan Buku **515 - 517**
Ekspresi Perempuan dalam Batik Pesisir Indramayu
Arief Dwinanto

Biodata Penulis

Pedoman Penulisan

Lembar Abstrak

Abstract Sheet

Indeks Penulis

Indeks Kumulatif

"NEGERI REMPAH-REMPAH" DARI MASA BERSEMI HINGGA GUGURNYA KEJAYAAN REMPAH-REMPAH

"SPICES LAND": FROM THE SPRING TO THE FALL OF SPICES GLORY

Fadly Rahman
Departemen Sejarah dan Filologi
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran
E-mail: fadly.rahman@unpad.ac.id

Naskah Diterima: 3 Mei 2019 *Naskah Direvisi: 3 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.527

Abstrak

Artikel ini membahas kedudukan rempah-rempah sebagai bagian penting dari sejarah Indonesia dengan mengkajinya dari perspektif sejarah total. Komoditas seperti cengkeh dan pala yang dihasilkan di Kepulauan Maluku pada masa lalu pernah dihargai tinggi dalam ekonomi global. Eksplorasi pelayaran dari berbagai penjuru dunia demi mencari rempah-rempah lantas menciptakan "Jalur Rempah" yang menjadikan Nusantara sebagai poros ekonomi global. Selain berpengaruh besar terhadap berbagai unsur kehidupan dalam lingkup global, eksplorasi rempah-rempah telah memicu temuan penting dalam bidang ilmu pengetahuan, mulai dari Itinerario karya kartografi oleh Jan Huygen van Linschoten hingga Herbarium Amboinense karya botanikal oleh Rumphius. Akan tetapi di balik itu, rempah-rempah memicu terjadinya praktik eksploitasi alam. Dengan menggunakan pendekatan sejarah total sebagaimana diterapkan oleh Fernand Braudel, artikel ini menyajikan hubungan sejarah, politik dagang, budaya, alam, dan ilmu pengetahuan di balik eksplorasi dan eksploitasi rempah-rempah di Nusantara.

Kata kunci: *rempah-rempah, eksplorasi, eksploitasi.*

Abstract

This article discusses spices as an important part of Indonesian history through the lens of total historical perspective. In the past, commodities such as cloves and nutmegs which grew in Moluccas Island have been highly valued in global economic trade. Sea voyage exploration from all over the world in quest of spices has created the "Spice Route" that makes nusantara became the axis of global economy. Besides very influential on so many aspects of life in global scope, the exploration of spices was also engendering the important discovery in scientific field ranging from from Itinerario, a *cartographical work of Jan Huygen Linschoten* to *Herbarium Amboinense, a botanical work of Rumphius. Nevertheless, the exploration was also encourages the exploitation of nature. By applying total history approach as applied by Fernand Braudel, this article try to trace the connection of history, trade politics, culture, nature and science behind the story of exploration and exploitation of spices.*

Keywords: *spice, exploration, exploitation.*

A. PENDAHULUAN

Beberapa tahun terakhir, di Indonesia mengemuka seminar, pameran, diskusi, dan publikasi mengenai rempah-rempah. Di antaranya pameran "Jalur Rempah: The Untold Story" di Museum Nasional Jakarta (18 – 25 Oktober 2015); pameran "Kedatuan Sriwijaya, The Great Maritime" yang dihelat Museum Nasional dan PT. Jalur Rempah Nusantara (4 – 28 November 2017); "Ekspedisi Jalur Rempah 2018: Sejarah Jalur Rempah dan

Kekayaan Hayati Kie Raha" yang diadakan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan (28 September – 10 Oktober 2018); pameran dan diskusi "Wallacea Week" untuk memperingati 150 tahun *The Malay Archipelago* karya Alfred Russel Wallace yang dihelat British Council dan Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (11 – 17 Oktober 2018) di Perpustakaan Nasional Jakarta; dan, International Forum on Spice Route 2019 di Museum Nasional Jakarta (19 – 24 Maret) yang mengusung tema *"Reviving the World's Maritime Culture through Spice Route as World Common Heritage."*

"Beberapa kegiatan tersebut menjadi bukti adanya spirit menelusuri perjalanan rempah sebagai bagian dari penelitian sejarah Indonesia. Ini juga bagian dari usaha mengembalikan memori koletif terhadap rempah-rempah yang pernah mengharumkan Nusantara.". Salah satu hal menarik adalah penggunaan istilah "Negeri Rempah" dan "Jalur Rempah" oleh Lembaga Negeri Rempah Foundation.[1] Hal ini menyiratkan bagaimana rempah-rempah disimbolkan sebagai kejayaan silam Nusantara dan kini dihidupkan kembali sebagai sarana untuk membayangkan ke-Indonesia-an.

Adanya upaya untuk mengembalikan kejayaan rempah-rempah sebagai identitas dari ke-Indonesia-an kiranya sejalan dengan konsep pembentukan identitas nasional yang menurut Anthony D. Smith (1991: 14) kerap merujuk pada kawasan bersejarah (*an historic territory*) serta mitos bersama dan ingatan-ingatan historis (*common myth and historical memories*). Hingga abad ke-18, Nusantara merupakan kawasan bersejarah yang menyimpan banyak mitos terkait dengan jalur rempah. Jalur ini menjadikan Nusantara sebagai emporium global di mana bangsa-bangsa dari berbagai penjuru dunia yang semula hanya membayangkan mitos surga rempah-rempah, lantas melakukan jelajah bahari untuk mencapai letak surga itu. Para petualang bahari dari Tiongkok, India, Arab, dan Eropa mengembangkan jalur mencapai kepulauan rempah-rempah. Perkembangan kartografi di Eropa pada abad ke-15 hingga 17, membuka jalan yang tidak hanya membantu memandu pelayaran menuju nusantara, tetapi juga memicu persaingan niaga, politik, dan eksplorasi ilmu pengetahuan antarpetualang Eropa di Nusantara.

Maka dari itu, membahas rempah-rempah bukan hanya menyoal eksotisme. Di baliknya, ada berbagai hal yang mengubah perjalanan Nusantara dan dunia. Berbagai hal itu tertuang dari cukup banyaknya literatur sejarah yang membahas rempah-rempah. *The History of a Temptation* (2004) karya Jack Turner, *Out of the East: Spices and the Medieval Imagination* (2008) karya Paul Freedman, dan *Spices: a Global History* (2009) karya Fred Czarra, misalnya, merupakan buku yang mengulas rempah-rempah dalam lingkup sejarah global. Selain itu ada pula karya Robin A. Donkin, *Between East and West: the Moluccas and the Traffic in Spices up to the Arrival of Europeans* (2003) yang mengkaji lalu lintas niaga rempah-rempah dari Maluku sebagai pertemuan antara dunia Timur dan dunia Barat. Adapun karya M. Adnan Amal (2016), *Sejarah Kepulauan Rempah-Rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara* (1250 – 1950), membahas perjalanan tujuh abad sejarah Maluku Utara sebagai penghasil rempah-rempah.

Dari beberapa publikasi itu, rempah-rempah dapat ditelaah dalam berbagai perspektif geografis, dari lokal (Maluku), nasional (nusantara), dan global. Ini menjadi hal yang menarik karena membahas keterkaitan berbagai aspek untuk memahami rempah-rempah ketika pernah mengalami masa bersemi hingga akhirnya mengalami masa gugurnya pada abad ke-19.

Artikel ini mengulas jejak rempah-rempah di Nusantara dengan

[1] Untuk lebih jauh mengetahui profil Negeri Rempah Foundation dapat merujuk website lembaga ini https://negerirempah.org/.

mengalegorikannya melalui sifat musim tanaman kala bersemi hingga gugurnya. Dari alegori rempah-rempah, dapat diketahui ketika masa bersemi sebelum abad ke-18, rempah-rempah merupakan kemasyuran Nusantara. Dampaknya, para petualang bahari dari berbagai penjuru dunia melakukan eksplorasi ke Nusantara. Dari eksplorasi itu rempah-rempah berkembang menjadi sarana penting yang memantik perkembangan ilmu pengetahuan modern sepanjang abad ke-16 hingga ke-17, mulai dari bidang kartografi hingga observasi kekayaan biodiversitas Nusantara dalam bidang botani. Akan tetapi di balik spirit eksplorasi ilmu pengetahuan itu, berkembang pula aktivitas eksploitasi alam hingga membuka jalan kekuasaan politik kolonial pada abad ke-19 yang sekaligus meredupkan kemasyhuran rempah-rempah di Nusantara. Melalui artikel ini akan direfleksikan proses tercerabutnya rempah-rempah dari akar alam Indonesia serta memori kolektif bangsa, sebelum sekarang pemerintah dan berbagai elemen berupaya membuatnya kembali bersemi dari musim gugurnya.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode sejarah. Diawali dari tahap heuristik, yaitu melakukan penelusuran sumber primer dan sekunder. Tahap berikutnya kritik dan interpretasi terhadap sumber. Setelah itu, tahapan akhir adalah historiografi.

Sumber yang digunakan terdiri dari catatan perjalanan, laporan penelitian, artikel, dan dokumentasi terkait eksplorasi, penelitian, dan eksploitasi rempah-rempah. Sebagai komoditas yang sangat dihargai mahal, dicari sekaligus dibutuhkan oleh masyarakat di banyak belahan dunia, melalui hubungan niaga dan politik, rempah-rempah telah menghubungkan antarkawasan geografis di dunia. Untuk mengkaji keterhubungan itu, digunakan pendekatan sejarah total (*histoire totale*) dari Fernand Braudel yang diterapkan dalam konteks Mediterania abad ke-15 hingga 18.[2] Braudel merumuskan sejarah total ke dalam tiga unsur waktu yang meliputi: masa yang panjang (*longue durée*) terkait ruang-ruang geografis, masa yang sedang (*conjoncture*) terkait siklus ekonomi, dan masa yang pendek (*les événements*) terkait peristiwa-peristiwa politik.

Apabila pendekatan sejarah total Braudel direfleksikan ke dalam konteks lingkup Nusantara melacak kembali jejak rempah-rempah, maka akan tampak keterkaitan aspek geografi, politik, ekonomi, budaya, lingkungan, dan ilmu pengetahuan di dalamnya. Dalam perspektif sejarah total, pelacakan keterkaitan antaraspek inilah yang dapat dijadikan sebagai pola untuk memahami dinamika permasalahan dari masa bersemi hingga gugurnya rempah-rempah.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Musim Semi Rempah-Rempah

Pada masa kuno, rempah-rempah adalah simbol eksotisme, kekayaan, prestise, dan sarat dengan kesakralan. Dalam berbagai catatan kuno di Mesir, Tiongkok, Mesopotamia, India, Yunani, Romawi, serta Jazirah Arab, rempah-rempah mulanya hanya dipercaya sebagai *panacea* (obat penyembuh) daripada pecitarasa makanan. Hal ini misalnya diungkap oleh filsuf Theophrastus (sekitar 372 – 287 M), bahwa rempah-rempah seperti lada masih banyak digunakan tabib daripada juru masak. (Turner, 2011: 59).

Kegunaan rempah-rempah lantas berkembang menjadi bumbu untuk menutupi rasa tidak enak dan bau dari makanan, selain untuk menjaga kondisi makanan agar tetap segar. Ketika daun, biji, akar, dan getah dari rempah-rempah memiliki rasa dan aroma yang dinilai menyenangkan, secara bertahap ini menjadi cikal bakal komoditas ekonomi

[2] Tiga jilid buku Braudel yang ditelaah di sini adalah versi terjemahan bahasa Inggrisnya, *Civilization and Capitalism: 15 – 18th Century*, (London: Collins, 1984).

yang memengaruhi kebudayaan masyarakat kuno. Maka dari itu, tidak mengherankan jika rempah-rempah pernah dihargai setara dengan emas. Dalam sejarah Alkitab dikisahkan pada abad ke-10 SM, Ratu Sheba mengunjungi Raja Solomon di Yerusalem dan menghadiahinya emas, rempah-rempah meliputi cengkih, kayu cendana, dan kayu gaharu dan batu permata (Czarra, 2009).

Pada masa sebelum Masehi, rempah-rempah dari nusantara telah diperdagangkan ke kawasan Mediterania yang mula-mula dilabuhkan di Malabar (India). Lalu para pedagang India membawanya ke Roma dan Venesia. Setelah itu para pedagang Arab dengan perahu-perahu layarnya membawa rempah-rempah melintasi Laut Merah dan Teluk Persia. (Turner, 2011: 47, 57 – 63).[3]

Petualangan mencari rempah-rempah pada mulanya dijejaki oleh para pedagang dari India, Tiongkok, dan Arab. Lalu pada awal Masehi, Claudius Ptolemeus (sekitar 90 – 168 M) memberi informasi penting dalam karyanya yang ditulis sekitar 150 M, *Geōgraphikè Hyphḗgēsis* (Pedoman Geografi), mengenai jalan menuju Nusantara. Ahli geografi, matematika, dan astronomi dari Alexandria, Mesir (koloni Kekaisaran Romawi) ini membuat catatan dan pemetaan yang memperkirakan lokasi Asia melalui rute Venesia, Alexandria, Teluk Aden (Yaman), India, Barus, Tiongkok lalu kembali ke Venesia. Ptolemeus menyebut nama "lima pulau Barousai" di antara kawasan di Timur Jauh, sebagai kota pelabuhan di mana kerap berlangsung transaksi minyak wangi dan keramik dari Yunani dengan kapur barus *(Cinnamomum camphora)*. Barousai adalah nama yang merujuk kepada Barus, sebuah kota pelabuhan di pesisir barat Sumatra Utara yang merupakan produsen kapur barus terpenting di dunia pada masa kuno. (Drakard, 1989; Guillot, et.al., 2008: 34; Ambary, 1994).[4]

Catatan Ptolemeus mengenai Barus menjadi bukti dokumentasi terawal yang menunjukkan telah hidupnya aktivitas perniagaan global sejak masa kuno di kawasan produsen kapur barus. Selain Barus, dalam kronik Tiongkok dan India, dikisahkan pula bahwa sebelum abad ke-5 M, para pedagang dari Nusantara telah menguasai niaga komoditas berbau harum lainnya, yakni cengkih dan pala. Sriwijaya yang dalam kronik Tiongkok disebut San-fo-ts'i, diwartakan sebagai penguasa politik dan niaga di kawasan barat hingga tengah nusantara sejak abad ke-8 hingga 10 M. Kerajaan ini mengontrol seluruh lintas laut Barat dan Tiongkok menuju rute kepulauan rempah-rempah di Maluku dan Selat Malaka. Orang-orang Tionghoa dan India sendiri dengan kata lain telah mengetahui rute menuju pusat rempah-rempah (Donkin, 2003: 163). Petualangan bahari inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya jalur rempah, sebagai jalur perniagaan internasional terpenting pada abad pertengahan–selain Jalur Sutra.[5]

[3] Pada awal Masehi pelaut dari Guangzhou bernama Nan-Yueh untuk pertama kalinya membawa cengkih dari Maluku ke Tiongkok. Kisah anekdotal menunjukkan bahwa pada abad ke-3 M, orang-orang di istana Tiongkok memiliki kebiasaan membawa cengkih ke dalam mulut mereka sehingga nafas mereka terasa harum ketika berbicara di hadapan Kaisar Han. (Czarra, 2009: 35).

[4] Kapur barus adalah komoditas rempah yang dipakai di Mesir Kuno untuk mengawetkan mumi-mumi Fir'aun. Dalam penelitian arkeologis, ditemukan bukti penggunaan kapur barus untuk membalsem mumi-mumi di Mesir pada sekitar 500 SM. Para arkeolog mengaku mencium aroma kapur barus dari jasad mumi-mumi yang ditelitinya (Czarra, 2009: 31).

[5] Jalur Sutra adalah rute perdagangan kuno yang membentang dari Asia Tengah hingga Eropa. Melalui jalur ini, diperdagangkan beragam komoditas seperti sutra-sutra halus dari Tiongkok, rempah-rempah, wewangian, anggur, dan batu koral dari Mediterania hingga menciptakan hubungan ekonomi, politik, dan budaya antara Asia Timur, Asia Tengah, dan Eropa. (Wood, 2009).

Setidaknya para pedagang Tionghoa hingga abad ke-13 M menjadi kunci penyalur niaga rempah-rempah dari Maluku, sebagai pusatnya. Dari Banda, mereka bergerak ke barat melalui Sulawesi, Kalimantan, Jawa lalu melintasi Selat Malaka, dan terus berlayar hingga India menuju pasar rempah-rempah di Malabar. Setelah itu, kapal-kapal dari Arab mengirimkan rempah-rempah melintasi Samudera Hindia menuju Teluk Persia dan Laut Merah. Sejak abad ke-14, rempah-rempah akhirnya sampai ke tangan orang-orang Eropa (Freedman, 2008: 2; Turner, 2011; 46 – 47). Dari abad ke abad, hubungan niaga ini menjadi simpul berbagai bangsa untuk menuntaskan sendiri rasa penasarannya mencapai letak "surga rempah-rempah" yang sebelumnya hanya sekedar imaji dan kabar kabur saja.

Kabar kabur itu misalnya didapati dari perjalanan Marco Polo ke Nusantara (Komroff, 1953: 271) pada akhir abad ke-13, kala ia melaporkan suasana di Jawa:

> "*The country abounds with rich commodities. Pepper, nutmegs, spikenard, galangal, cubebs, cloves and all the other valuable spices and drugs, are the produce of the island*".
>
> (Negeri ini berlimpah ruah dengan komoditas. Lada, pala, spikenard[6], laos, kemukus, cengkih dan segala jenis rempah-rempah serta obat-obatan yang dihasilkan di kepulauan di negeri ini).

Polo tidak mengetahui, bahwa Jawa hanyalah entrepot dari komoditas yang disebutkannya itu. Kabar kabur juga terkait mitos rempah-rempah yang dinilai mampu mengawetkan daging dari kebusukan atau menutupi bau amis daging. Kabar ini beredar di Eropa pada abad pertengahan. Kenyataannya, kemampuan rempah-rempah tidaklah seperti dimitoskan, terlebih ketika teknik pengawetan seperti penggaraman, pengasapan, pengasaman, dan pengasinan mulai diketahui (Freedman, 2008: 3).

Berita Tiongkok *Ying-Yai Sheng-Lan* (tinjauan menyeluruh di lautan samudera) dari Ma Huan yang merupakan laporan navigasi Zheng He (1405), membuka periode baru dunia niaga di Nanyang (Asia Tenggara). Periode ini ditandai impor massal lada diikuti konsumsinya yang terus meningkat di Tiongkok selama abad ke-15. Selain itu periode ini pun menandai awal dimulainya perkembangan pertukaran bahan makanan dengan rempah-rempah antarlintas benua.[7]

Abad ke-15 dapat dikatakan sebagai "abad rempah-rempah". Apabila pada abad-abad sebelumnya rempah-rempah kerap dianggap sebagai bahan medis, maka sejak abad ke-15 citranya bergeser sebagai penguat cita rasa hidangan di lingkungan monarki Eropa. Pada masa itu mulai terbangun kesadaran membaharui citra kelam makanan selama abad pertengahan yang tidak berselera. Seiring itu, buku-buku masak mulai bermunculan di Eropa (Freedman, 2008: 19 – 20).

Sebuah buku masak di Inggris, misalnya, memuat resep jenis ikan Atlantik (*haddock*) dengan kuah saus yang diberi nama "*gyve*". Bumbu sausnya dibuat dari cengkih, bunga pala, lada, kayu manis, kismis, kunyit, kayu cendana, dan jahe. Rempah-rempah hampir dominan membumbui olahan makanan pada Abad Pertengahan. Sepanjang abad ke-13 hingga

[6] Minyak wangi yang diolah dari bahan tanaman aromatik *Nardostachys jatamansi* yang berasal dari India Utara. Spikenard adalah salah satu komoditas yang diperdagangkan pada masa Yunani dan Rowawi Kuno dan disebut-sebut pula dalam Injil (Turner, 2004: 70, 84, 92).

[7] Masa pertukaran tanaman ini kini disebut dengan istilah *"Columbian Exchange"*. Istilah ini merujuk rangkaian penjelajahan lintas samudera pada abad ke-16 yang dipengaruhi oleh ekspedisi Christoper Columbus (1492). Penjelajahan ini memunculkan dampak pertukaran a.l. wabah penyakit, ragam tanaman pangan, dan ide antarbenua. (Nunn & Qian, 2010: 163 – 188; lihat juga Diamond, 2013).

15, sekitar 75% rempah-rempah muncul dalam resep-resep di berbagai buku masak. Buku masak dari Inggris bahkan mengandung kurang dari 90% resep berempah. Pada abad ke-14, juru masak istana Prancis bernama Taillevent menyusun buku masak bertajuk *Viandier* (pemakan daging). Ia manyatakan bahwa bahan-bahan masak standar di Eropa biasanya memuat secara terpisah 20 jenis rempah. (Freedman, 2008: 19 – 20; lihat juga Laurioux, 1983: 16 – 17).

Sejak abad ke-15, Eropa bukan hanya disergap kegandrungan terhadap rempah-rempah, namun juga hawa nafsu dari para penguasa kerajaan, pedagang, dan petualang untuk turut ambil bagian dalam eksplorasi rempah-rempah menuju nusantara. Pada abad ke-16, para petualang dari Eropa dengan berbagai ekspedisi baharinya mulai serius melakukan eksplorasi rempah-rempah. Ini adalah masa yang sangat menentukan bagi awal kekuasaan Eropa di Nusantara.

2. Eropa dan Eksplorasi Rempah-Rempah

Sejak awal Masehi, Ptolomeus sebenarnya telah membuka jalan pengetahuan menuju kepulauan rempah-rempah untuk dunia Eropa. Meski masih diselimuti banyak keraguan karena ketika itu Ptolomeus menganggap Samudera Hindia adalah samudera tertutup. Anggapan ini diyakini di kalangan orang Eropa sepanjang abad pertengahan. Maka dari itu, hingga abad ke-13 M di Eropa belum berkembang kesadaran untuk meniti jalan pengetahuan itu.[8] Tidak heran jika cerita "Kepulauan Rempah-Rempah" banyak diselimuti mitos dan imajinasi.

Lalu tibalah abad ke-15, sebuah masa penting ketika para petualang Eropa berlomba-lomba melacak letak kepulauan rempah-rempah. Setelah pada 1511 Portugis berhasil menaklukkan Malaka, Alfonso d'Alburquerque yang menjadi penguasa di Goa, India, memerintahkan Antonio de Abreu dan Francisco Serrao untuk menemukan letak kepulauan rempah-rempah. Ini menandakan ketika Alburquerque memerintahkan Abreau dan Serrao, ia belum mengetahui Maluku sebagai kepulauan yang dimaksudnya. (Pires, 1944: LXXX; Anam, 2016: 142).

Tome Pires, seorang pakar obat-obatan dari Portugis yang datang ke Malaka–setelah ditaklukkan oleh Portugis, mengisahkan ihwal petualangannya di Jawa dan Sumatra. Dalam karyanya, *Suma Oriental* (Ikhtisar Wilayah Timur), yang ditulis di Malaka sejak 1512 hingga 1515, Pires mencatat percakapannya dengan para pedagang Melayu perihal wilayah rempah-rempah:

> *"The Malay merchants say that God made Timor fod sandalwood, and Banda for mace and the Moluccas for cloves, and this merchandise is not known anywhereelse in the world except in these places; and I asked and enquired very diligently whether they had this merchandise anywhere else and everyone said not"* (Pires, 1944: 204; lihat juga Anam, 2016: 142).
>
> (Tuhan telah menciptakan Timor untuk kayu cendana dan Banda untuk pala serta Maluku untuk cengkih, dan barang dagangan ini tidak dikenal di tempat lain di dunia ini kecuali di tempat-tempat tadi; dan telah saya tanyakan dan selidiki dengan teliti apakah barang ini terdapat di tempat lain, dan semua orang katakan tidak).

Informasi dari para pedagang Melayu tentang wilayah asal tanaman kayu cendana, pala dan bunga pala, serta

[8] Pengecualian Marco Polo, pedagang dan penjelajah Italia yang sejak 1271 hingga 1295 mendobrak mitos samudera yang tertutup dengan melakukan pelayaran ke Asia. Perjalanannya dibukukan dalam *Il Milione (Sejuta)* atau dalam versi Inggris bertajuk *Travels of Marco Polo* (Komroff, 1953).

cengkih menunjukkan pada awal abad ke-16, orang Eropa seperti Pires belum mengetahui pasti lokasi wilayah produsen tanaman-tanaman rempah itu berada. Para pedagang Melayu itu menuturkan perlu waktu enam hingga tujuh hari dengan kondisi angin yang baik untuk menuju Maluku. Setiap tahun para pedagang dari Malaka dan Jawa datang ke kepulauan ini. Mereka mendapatkan kayu cendana yang dibawa ke Malaka. Kayu cendana diperjualbelikan sangat baik serta dibutuhkan dan dimanfaatkan masyarakat di Nusantara, terutama di kalangan penganut paganisme.[9] (Pires, 1944: 204).

Wilayah yang menjadi sumber tanaman cengkih (*Eugenia aromatica*) adalah lima pulau kecil di Maluku, yaitu Ternate, Tidore, Moti, Makian, dan Bacan; selain juga Halmahera, terutama di Jailolo. Adapun wilayah produsen tanaman pala (*Myristica fragrans)* adalah Banda, selain juga di Halmahera Timur, meliputi Maba, Patani, dan Weda (Anam, 2016: 142). Sebagai penghasil dua komoditas rempah-rempah yang dihargai mahal di Eropa, wilayah-wilayah tersebut tentunya menjadi incaran para petualang dan pedagang Eropa.

Informasi demi informasi terkait kepulauan rempah-rempah mulai dari catatan Ptolomeus, Polo, hingga Pires terakumulasi menjadi pengetahuan bagi perkembangan ilmu kartografi di Eropa. Para ahli kartografi dari Portugis, Spanyol, Italia, Belanda, dan Jerman saling berlomba melakukan pemetaan kawasan Nusantara dengan segala presisinya. Peta menjadi alat navigasi yang diandalkan oleh para mualim untuk membawa mereka ke kepulauan rempah-rempah. Tidak heran jika para penguasa di Eropa sejak abad ke-15 mengerahkan dan mendanai para kartograf dan mualim terbaiknya.

Peta jualah yang membuka jalan orang Eropa mencapai Nusantara. Setelah Portugis berhasil menguasai Malaka, praktis mereka–di samping Spanyol menjadi yang sangat menguasai rute menuju kepulauan rempah-rempah. Rute rempah-rempah ini lantas dirahasiakan rapat-rapat oleh Portugis agar tidak diketahui bangsa Eropa lainnya. Dengan kata lain, Portugis ingin memonopoli rempah-rempah untuk dirinya sendiri.

Rahasia rute rempah-rempah Portugis memicu rasa penasaran para pesaing Eropa lainnya. Berbagai cara dilakukan para pesaing demi menyibak rahasia itu. Di antaranya bahkan memutuskan masuk ke Portugal hingga wilayah kekuasaannya di Goa, India, dengan berbagai cara. Aksi fenomenal dilakukan oleh kartograf Belanda Jan Huygen van Linschoten. Sepanjang 1583 – 1588, Linschoten menyusup dengan cara menyamar menjadi sekretaris biarawan di seminari Portugis di Goa. Sepanjang misinya hingga sekembalinya ke Belanda pada 1592, ia berhasil menyalin informasi pengetahuan navigasi Portugis meliputi peta-peta, pelabuhan-pelabuhan dagang, serta berbagai petunjuk penting perdagangan Portugis (Saldanha, 2011: 153 – 154).

Selain itu, di Belanda sepanjang 1590-an, kartograf Petrus Plancius melakukan serangkaian aksi spionase dan penyogokan terhadap orang-orang di Semenanjung Iberia dan London demi memperoleh berbagai manuskrip peta dan pedoman menuju nusantara. Ia lalu

[9] Bukan hanya citra eksotik Kepulauan Nusantara yang banyak diimajinasikan oleh para petualang Eropa pada Abad Pertengahan. Ketika pertama kali melakukan lawatan ke Nusantara, para petualang Eropa seperti Pires juga melihat sisi gelap kehidupan masyarakat Nusantara melalui berbagai sebutan semacam "penyembah berhala", "biadab", dan "kanibal". Istilah-istilah itu sebenarnya lebih mewakili subyektivitas orang-orang Eropa dalam menilai tradisi, moral, dan kebiasaan yang melekat dalam kehidupan masyarakat Nusantara. Imajinasi orang Eropa tentang kebiadaban masyarakat ini sebenarnya merujuk ke kawasan yang bukan Islam, mengingat pada akhir abad ke-12 hingga 13, kawasan Islam diakui orang-orang Eropa memiliki peradaban tinggi dalam bidang ilmu pengetahuan.

menerjemahkan, menggambar ulang, dan menerbitkan berbagai manuskrip peta serta pedoman yang diperoleh. Demi membuktikan data-data Plancius, pada 1592 Cornelis de Houtman melakukan petualangan ke Lisbon untuk menggali informasi lokasi kepulauan rempah-rempah. Awal 1594, ia kembali ke Amsterdam tanpa mengetahui bahwa sebelumnya Linschoten telah terlebih dahulu mengetahui rute rempah-rempah. Meski saling tidak mengetahui, namun berdasarkan informasi yang disadapnya dari Portugis, keduanya menyimpulkan Banten adalah lokasi tepat untuk membeli rempah-rempah. Pada penghujung 1594, Houtman berlayar via Tanjung Harapan menuju Banten dengan tiga kapal dagangnya (Hollandia, Amsterdam, dan Mauritius). Medio 1596 mereka akhirnya berlabuh di Banten. (Masselman, 1961, 1963, & 1967; Saldanha, 2011).

Ketika Houtman berlabuh di Banten, pada tahun yang sama Linschoten menerbitkan karyanya, *Itinerario*: *Voyage ofte schipvaert van Jan Huygen van Linschoten naer oost ofte Portugaels Indien 1579-1592* atau disingkat *Itinerario naer Oost ofte Portugaels Indien* (pedoman perjalanan ke Timur atau Hindia Portugis). Rute yang dirahasiakan sekian lama oleh Portugis akhirnya disingkap oleh Linschoten. *Itinerario* adalah karya maha penting bagi Belanda. Dikatakan penting, karena Linschoten bukan hanya menyajikan peta, namun juga menerangkan rinci varietas rempah serta wilayah-wilayah yang menumbuhkannya. Tidak heran dengan pengetahuan yang dikandung di dalamnya, selain mendorong pembentukan Belanda sebagai penguasa rempah-rempah, *Itinerario* juga membantu Inggris dalam petualangannya mencari rempah-rempah. Pada 1598 atau dua tahun setelah penerbitannya di Belanda, terbit edisi terjemahannya dalam bahasa Inggris, *John Huighen van Linschoten, His Discours of Voyages into ye Easte and West Indies*[10] diikuti penerjemahannya ke dalam bahasa Jerman, Latin, dan Prancis. Sebuah *magnum opus* pada masanya (Masselman, 1967: 15; Saldanha, 2011: 170 – 171).

Di balik kesan eksotisnya, manfaat rempah-rempah sebagaimana dinarasikan dalam *Itinerario* juga mendorong nilai komersilnya sebagai komoditas niaga yang membuat penasaran Inggris diikuti orang-orang Eropa lainnya untuk ambil bagian dalam perniagaannya. Rasa penasaran dan ingin tahu terhadap kepulauan rempah-rempah, mulai terpecahkan ketika Linschoten mendeskripsikan Maluku sebagai produsen cengkih, sebagaimana dituangkan dalam *Itinerario* (versi terjemahan Inggris-nya), sebagai berikut:

> *"These Ilands [of Maluco] have no other spice then cloves, but in so great abundance, that as it appeareth, by them the whole world is filled therewith. In this Iland are found firie hilles, thet are very dry and burnt land, they have nothing els but victuals of flesh and fish, but for Rice, Corne, Onyons, Garlick, and such like, and all other necessaries, some are brought from Portingale, and some from other places thereabout, which they take and barter for cloves."* (Linschoten Jilid I [1598] 1885: 117).
>
> (Kepulauan ini [Maluku] tidak memiliki rempah-rempah lain selain cengkih. Akan tetapi dengan jumlah cengkih yang melimpah sebagaimana terlihat, Maluku memenuhi kebutuhan cengkih untuk seluruh dunia. Di pulau ini ditemukan bebukitan dengan padang rumput serta kondisi tanah yang sangat kering dan gersang, mereka tidak punya apa-apa selain makanan dari daging dan ikan, namun untuk

[10] Dalam tulisan ini saya menggunakan edisi terjemahan Inggris, *Itinerario* terbitan 1885.

> beras, jagung, bawang merah, bawang putih, dan sejenisnya serta kebutuhan lainnya, beberapa di antaranya dibawa dari Portugis, dan beberapa lainnya dari wilayah sekitar, yang mereka peroleh dan barter dengan cengkih).

Selain mendeskripsikan Maluku sebagai produsen cengkih, Linschoten juga melukiskan bagaimana penduduk Maluku memanfaatkan cengkih. Dalam amatannya, cengkih biasa dimanfaatkan oleh penduduk Maluku sebagai bahan minuman baik untuk keperluan medis maupun afrodisiak (pembangkit gairah):

> *The water of greene Cloves distilled is very pleasant of smel, and strengthneth the hart, likewise they procure sweating in men that have the Pox, with Cloves, Nutmegges, Mace, long and black Pepper; some lay the poulder [powder] of Cloves upon a mans head, that hath a paine in it, that proceedeth of colde. They strengthen the Liver, the Maw [stomach], and the hart, they further digestion, they procure evacuation of the Urine, and stop lascativenes [diarrhea], and being put into the eyes, preserveth the sight, and foure Drammes being drunke with Milke, doe procure lust.* (Linschoten Jilid II, [1598] 1885: 83–84).
>
> (Air berwarna hijau dari penyulingan cengkih aromanya sangat menyenangkan, dan dapat menguatkan jantung, selain dapat menghasilkan keringat pada penderita cacar jika menggunakan cengkih, pala, bunga pala, lada panjang dan lada hitam; beberapa orang meletakkan [serbuk] cengkih di atas kepala seorang pria yang mengalami sakit kepala. Cengkih menyehatkan hati, lambung, jantung, pencernaan, melancarkan urine, menghentikan diare, jika diteteskan ke mata dapat menajamkan penglihatan, serta jika dicampur susu dapat membangkitkan gairah birahi)

Bukan hanya cengkih, informasi jenis-jenis rempah berikut khasiatnya juga banyak diuraikan Linschoten. Wajar, sebagai buku yang sangat informatif serta sarat dengan pengetahuan rempah-rempah, para penguasa, petualang, dan pedagang Eropa menjadikan *Itinerario* sebagai pedoman untuk mencapai Nusantara.

Akan tetapi yang penting untuk digarisbawahi dari *Itinerario* adalah bagaimana keberhasilan Linschoten memusatkan fokus pemetaannya ke Selat Sunda yang menghubungkan Samudera Hindia ke Laut Jawa dan Maluku. Dari laporannya, menjadi jelas posisi Sunda Kelapa dan dan Selat Malaka merupakan *entrepot* dari komoditas cengkih, pala, dan bunga pala yang didatangkan dari Maluku. Pemetaannya inilah yang membukakan jalan bagi para petualang bahari Eropa menuju kepulauan rempah-rempah.

Selang dua tahun setelah terbitnya *Itinerario*, pada 1600 berdiri maskapai dagang Inggris, East India Company (EIC). Kemudian pada 1602 Belanda mendirikan maskapai dagangnya, Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC)–mengikuti jejak Portugis yang sejak awal abad ke-16 mendirikan *Estado da Ìndia* di Goa. Prancis pun tidak ingin ketinggalan–meski jelas sangat tertinggal–dengan mendirikan *Compagnie Française pour le commerce des Indes Orientales* atau *French East Indian Company* pada 1664 (Malleson, 1909). Niaga rempah-rempah bukan hanya menjadi pendorong berkembangnya sistem perdagangan lintas benua, namun juga adalah jalan yang penting bagi Eropa untuk memulai ekspansi kekuasaannya (Pollmer, 2000).

3. Musim Gugur

Linschoten tidak pernah menyangka, karyanya *Itinerario* telah memicu geliat globalisasi dengan menempatkan Nusantara sebagai porosnya. Hal ini ditandai dengan pendirian maskapai

dagang EIC dan VOC yang memicu eksplorasi disertai kian sengitnya persaingan antarmaskapai menguasai niaga rempah-rempah.[11] Terlebih setelah VOC di bawah Jan Pieterszoon Coen berhasil menaklukkan Jayakarta pada 1619–lalu mengubah namanya menjadi Batavia pada 1621, monopoli terhadap rempah-rempah praktis dikuasai maskapai Belanda ini.

Hasrat besar untuk mencapai kepulauan rempah-rempah sejalan dengan hasrat besar para petualang bahari Eropa untuk menjelajahi dunia yang dipantik oleh spirit Renaissance di Eropa pada abad ke-17. Sebagai maskapai dagang besar, VOC telah menarik perhatian orang-orang Eropa dari luar Belanda untuk bergabung di dalamnya. Mereka yang bergabung memiliki latar belakang profesi dan motivasi yang beragam, dari militer, pedagang, misionaris, hingga ilmuwan. Meski beragam motivasi, mereka sama-sama memiliki hasrat petualangan yang besar: mencapai Hindia Timur, negeri di mana mereka menaruhkan harapannya memperoleh kekayaan dan kemasyhuran.

Orang-orang Jerman adalah yang paling banyak bergabung dengan VOC. Salah satunya Georg Everhard Rumpf alias Rumphius (1628? – 1702). Pada 1652, Rumphius direkrut VOC. Lalu pada 1653, ia ditempatkan di Ambon. Pada pandangan pertamanya, ia dibuat jatuh cinta dengan alam Ambon. Hampir setengah abad hidupnya dihabiskan di Ambon untuk mencatat beribu jenis tanaman–selain juga hewan. Kurang lebih 1200 spesies tanaman dari jenis pohon, belukar, herbal, hingga akar umbi ia catatkan namanya dalam berbagai nama dalam bahasa Belanda, Latin, Melayu, (jika mungkin Ternate, Banda, Makassar, Jawa, terkadang Arab, Tiongkok, Portugis, dan Hindustan). Di antara 350 spesies tanaman ia buatkan ilustrasinya selain juga menjelaskan produk-produk yang dapat dihasilkan dari setiap jenis tanaman disertai lokasi di mana tanaman itu bisa ditemukan dan dibudidayakan, cara budidayanya, masa panen atau berbunga, hingga kegunaannya untuk bahan makanan, obat dan hal-hal teknis lainnya.

Peran Rumphius dalam bidang botani bukan hanya meneliti karakteristik rempah-rempah, melainkan varietas tumbuhan di Ambon yang dibudidayakan, diolah, dan dimanfaatkan oleh masyarakat. Jika pengamat terdahulu seperti Linschoten memandang Maluku dari sisi rempah-rempah, maka Rumphius berandil mengubah citra Maluku menjadi "laboratorium" botani di Nusantara. Rempah-rempah seperti cengkih hanya salah satu teras ekonomi di Ambon. Sektor subsisten berupa budidaya tanaman pangan adalah intinya (Knaap, 2003: 3).

VOC sendiri cenderung memilih memuliakan rempah-rempah semata sebagai komoditas bisnisnya belaka tanpa mementingkan aspek ilmu pengetahuan yang ditekuni Rumphius. Hal ini bisa dibuktikan dari begitu abai dan terlambatnya VOC menerbitkan *magnum opus* penelitian Rumphius, *Herbarium Amboinense*. Setelah sang botanis wafat pada 1702[12], itikad untuk menerbitkan karya pentingnya baru terlaksana 39 tahun kemudian (1741). Penundaan ini disebabkan kecemasan VOC jikalau dalam kumpulan naskah hasil penelitian Rumphius terkandung sesuatu yang dapat menjatuhkan wibawanya. Selain itu VOC juga cemas jika karya Rumphius ini akan memberikan petunjuk kepada para

[11] Rujuk studi Martine Julia van Ittersum (2016) mengenai persaingan antara VOC dan EIC dalam memperebutkan Banda pada kurun 1609 – 1621.

[12] Sebelum wafatnya, selama hidup di Ambon, beberapa ujian merundung Rumphius. Pada 1670 ia mengalami kebutaan permanen akibat penyakit glaukoma yang dideritanya. Empat tahun kemudian, istri dan anak perempuannya menjadi korban gempa bumi yang melanda Ambon. Pada 1687 ia diuji musibah kebakaran yang menghabiskan koleksi buku, naskah dan ilustrasinya. Hanya sedikit dari karyanya yang bisa diselamatkan. (Sirks, 1945).

rivalnya. Pengetahuan yang dikandungnya dikhawatirkan dapat digunakan untuk menyaingi VOC serta mengurangi labanya. Walhasil, naskah penelitian Rumphius tentang sejarah dan geografi Kepulauan Maluku mengalami embargo. Barulah atas jasa Valentijn–yang mengatasnamakan sebagai sahabat Rumphius, naskah-naskah itu diterbitkan.[13] Nasib yang sama juga menimpa dua belas jilid naskah *Herbarium Amboinense* yang sempat tertahan lama di tangan Gubernur Jenderal Camphuys. Kekaguman sang gubernur pada naskah itu membuat ia harus menyalinnya terlebih dahulu hingga rampung pada 1697 sebelum kemudian dikirimkan ke Belanda. *Herbarium Amboinense* yang terdiri dari enam jilid (dengan urut tahun terbit 1741 – 1750) akhirnya diterbitkan pada 1741. Buku ini didedikasikan sebagai anumerta bagi Rumphius atas jasanya mencatat dunia botani Ambon (Sirks, 1945: 304, 306).

Dalam *Herbarium Amboinense,* Rumphius bukan hanya mengarahkan khalayak pembacanya untuk memuliakan rempah-rempah, melainkan juga kekayaan vegetasi di Maluku sebagai ladang penelitian ilmu pengetahuan yang dapat dimanfaatkan bagi khalayak. Pengetahuan botani yang dikuasai Rumphius tidak dapat dipisahkan dari kontribusi pengetahuan yang diperolehnya dari penduduk pribumi selama ia hidup di Ambon. Dalam hal pengetahuan rempah-rempah, tidak dapat dipungkiri penduduk pribumi memiliki pengetahuan dalam pembudidayaan dan pemanfaatannya. Hal ini misalnya dicatat oleh Parkinson ketika pada 1770 ia berada di pelosok Sawu. Parkinson adalah juru gambar dari ahli botani Inggris, Josep Banks. Ketika Banks tengah menyelidiki rempah-rempah, Parkinson sempat mencuri informasi dari penduduk Sawu seputar rempah dan asal-usulnya. Parkinson mengatakan bahwa masyarakat lokal mengetahui betul rempah-rempah karena mereka memberi nama setiap rempah dalam bahasanya (Hooker, 1896: 339). Geograf Prancis, Bruzen de la Martinière (dalam Dorléans, 2006: 146), dalam karyanya *Le Grand dictionnaire geographique, historique et critique* (1768), juga melaporkan perihal penduduk Ambon yang mempelajari cara bercocok tanam cengkih karena nilai ekonominya menguntungkan. Dalam pengamatannya, niaga rempah-rempah telah membuka pintu bagi masuknya berbagai jenis bahan makanan ke Ambon. Akan tetapi, peperangan yang terjadi terus-menerus telah menghalangi pembudidayaannya.

Setelah Prancis mendirikan maskapai dagangnya pada 1664, para ilmuwan Prancis termasuk Martinière mulai ambil bagian dalam penyelidikan ilmiah rempah-rempah di Maluku. Motif Prancis melakukan eksplorasi rempah-rempah ini bukan semata karena faktor niaga, melainkan spirit ilmu pengetahuan dalam meneliti cengkih dan pala sebagai komoditas rempah yang tengah populer di Prancis. Seorang ilmuwan Prancis anggota *Académie des Sciences, Belle Lettre et Arts* (Akademi Ilmu Pengetahuan, Sastra, dan Seni) bernama Henri-Alexandre Tessier mengungkapkan perhatiannya terhadap cengkih dan pala berikut pandangannya terhadap Belanda sebagai penguasa komoditas ini sebagaimana tertuang dalam catatannya pada Juli 1779:

> *Quoiqu'en France l'usage des aromates ait diminué à mesure que l'abus qu'on en faisoit a été prouvé & reconnu, cependant il y en a des espèces, telles que la muscade & le clou de gérofle, dont la consommation est encore considérable, & le sera long-tems. Ces deux productions exotiques sont vendues par les Hollandois, qui les récoltent dans une de leurs Isles,*

[13] Valentijn diduga menggunakan namanya sendiri dengan menggunakan karya Rumphius untuk menyusun *Verhandelingen der dieren in Ambon* (pembahasan tentang fauna di Ambon) dan juga *Oud en Nieuw-Oost Indien* (Hindia Timur Lama dan Kini, 1724 – 1726).

> *exclusivement aux autres nations, par les soins qu'ils prennent d'arracher les plants d'épiceries dans les lieux où ils ne peuvent les garder. Etrange effet de l'avidité d'un peuple commerçant, qui veut que la nature ne soit bienfaisante que pour lui!* (Tessier, 1779: 47).
>
> (Meskipun di Prancis penggunaan tanaman aromatik[14] telah berkurang karena pemanfaatannya telah dibuktikan dan diakui, ada beberapa spesies [rempah-rempah], seperti pala dan cengkeh yang berpeluang besar dimanfaatkan untuk jangka panjang. Kedua tanaman eksotis ini dijual Belanda yang mereka peroleh di salah satu kepulauannya dan diperdagangkan khusus untuk negara-negara lain, disertai segala kecemasannya dengan melakukan penghancuran benih-benih tanaman rempah yang baru tumbuh agar pihak lain tidak dapat menyimpannya. Efek aneh dari keserakahan orang yang berdagang, yang menginginkan alam hanya bermanfaat untuk dirinya saja!)

Tidak adanya itikad baik VOC untuk membuat tenang kondisi perniagaan dan lingkungan di kepulauan rempah-rempah jelas membuat heran Tessier. Keheranan juga menyelimuti pikiran peneliti Prancis lainnya, Pierre-Marie François de Pagès. Menurut Pagès, meski VOC sudah sejak lama menguasai negeri rempah-rempah, maskapai dagang itu terus memerangi dan menaklukan bangsa lain, serta menyulut terus api permusuhan di Maluku. Pagès menyindir VOC untuk sejatinya meniru cara-cara Spanyol dan Portugis dalam menerapkan kebijakan amalgamasi di tanah koloninya.[15]

Sikap Belanda bertolak belakang dengan Prancis yang lebih menjunjung prinsip ilmiah dan kemanusiaan daripada menangguk keuntungan ekonomi belaka. Cara-cara Belanda yang mengawasi dengan ketat dan mudah memusnahkan tanaman rempah-rempah semata karena persaingan niaga, telah menghancurkan secara sistematis kawasan penelitian Rumphius di Banda, Ambon, Seram, Buru, dan Alfuru. Setelah Rumphius wafat, potensi rempah-rempah di Maluku secara alamiah dan ilmiah mengalami kemandegan budidaya. Hal ini amat disayangkan oleh Tessier, karena artinya cara-cara eksploitatif VOC ini memutus warisan pengetahuan Rumphius. Tessier (1779: 51) sendiri memuji karya Rumphius, sebagaimana ia nyatakan:

> *"Parmi les Auteurs qui ont décrit le géroflier, on distingue, sur-tout, Valentinus & Rumphius. Ce dernier a vu cet arbre & ses variétés sur les lieux, & il les a dessinés lui-même. C'est particulièrement d'après lui que nous allons en donner une juste idée."*
>
> (Di antara para penulis yang telah mendeskripsikan cengkih, kami membedakan antara Valentinus [baca: Valentijn] dan Rumphius. Nama yang disebut terakhir langsung melukiskan pohon cengkih dan varietasnya di tempatnya tumbuh, dan ia sendiri yang melukiskannya. Dari Rumphius-lah kami memperoleh berbagai pemikiran hebat).

[14] Tanaman aromatik yang dimaksud contohnya adalah safron, fennel, chervil, basil, dill, parsley, dan rosemary.

[15] Berbeda dengan Spanyol yang menurut Pagès cenderung melindungi orang pribumi dan menciptakan bangsa yang dijajahnya sama dengan Spanyol. Caranya dengan mendukung perkawinan orang pribumi dan Spanyol. Ini adalah cara tepat untuk melancarkan proyek pembentukan koloni nasional dengan bangsa lain, daripada tabiat Belanda yang hanya selalu membangun maskapai dagang di negeri asing. (Pagès dalam Dorléans, 2006: 229, 231).

Pernyataan Tessier itu menunjukkan pentingnya peran Rumphius yang menginspirasi Prancis melakukan misi eksplorasi rempah-rempahnya ke Maluku. Keseriusan Prancis terwujud berkat instruksi Raja Louis XV yang mengutus botanis Pierre Poivre (anggota Académie des Sciences, Belle Lettre et Arts) untuk melakukan ekspedisi pertamanya ke Maluku terhitung sejak 1749 hingga 1756 dengan misi mencari rempah-rempah. Pencarian itu diupayakan lalu dibawa dan ditanam di Mauritius, salah satu pulau Prancis (*ilê de France*) di Afrika Timur– selain pulau-pulau kekuasaan Prancis di Afrika lainnya, seperti Bourbon, Sechelles, dan Cayenne–yang dikehendaki Poivre dapat dibangun sebagai sentra tanaman budidaya milik Prancis. Segala jenis tanaman rempah seperti cengkih, pala, kayumanis, dan lada, (selain aneka jenis buah-buahan seperti mangga, nangka, kelengkeng, leci, rotan, kapulaga, kunyit, jahe, pinang, kelapa, kelerak, coklat, dan sukun) berhasil dibawa dan dibudidayakan di Mauritius. Pada 1783, proyek budidaya rempah-rempah Poivre berhasil dilakukan dengan hasil memuaskan (Dorléans , 2006: 265 – 275). Kesuksesan itu dinyatakan Tessier (1779: 53 – 54) dalam catatannya:

> *Nous aurions désiré avoir des détails sur la manière dont on cultive le géroflier aux Isles de France, de Bourbon, de Sechelle & de Cayenne, ainsi que sur l'état actuel des plantations, & sur les espérances qu'on peut avoir de leurs produits, lorsque ces arbres auront acquis assez de force pour donner du fruit abondamment; ceséclaircissemens nous manquant, il faut nous contenter de savoir que cette espèce d'épicerie croît & fructifie dans nos possessions, sinon aussi parfaitement que dans les Moluques, leur pays natal, ou même à Amboine, au moins assez bien pour qu'on puisse s'en promettre un avantage dont tout bon patriote sent le prix. C'est à M. Poivre particulièrement que la France a cette obligation, puisque c'est par son zèle que le géroflier, ainsi que le muscadier, a été d'abord importé & planté dans les Isles de France, de Bourbon & de Sechelles…"*
>
> (Kami ingin memiliki rincian perihal pembudidayaan cengkih di Kepulauan Prancis (Bourbon, Sechelle dan Cayenne), kondisi perkebunannya, serta ekspektasi yang dapat diperoleh dari produk pembudidayaannya. Ketika pohon-pohon ini cukup waktu untuk berbuah secara berlimpah; kami tentunya puas mengetahui jenis rempah-rempah ini (baca: cengkih dan pala) tumbuh dan membuahkan hasil bagi kami, meski tentu tidak sesempurna di wilayah asalnya, Maluku atau Ambon. Setidaknya patut bagi kami berkomitmen atas segala keuntungan dengan memberi penghargaan bagi setiap patriot. Khususnya kepada Tuan Poivre, Prancis memiliki kewajiban ini, karena dengan semangatnya, cengkih dan pala, untuk pertama kalinya diimpor & ditanam di Kepulauan Perancis, Bourbon & Sechelles...")

Prancis sukses memanen rempah-rempah dari misi ilmiahnya. Lalu, bagaimana musim semi rempah-rempah di kepulauan rempah-rempah sendiri? Selama VOC mengalami kemunduran sejak 1720, kejayaan maskapai ini akhirnya berakhir pada 1799. Seiring itu, masa musim semi rempah-rempah pun berakhir. Suasana musim gugur rempah-rempah tersirat dari sepucuk surat bertanggal 23 Mei 1821. Surat itu ditulis naturalis Jerman, Reinwardt, yang ditujukan untuk rekannya di Haarlem, M. van Marum. Dalam suratnya, Reinwardt melaporkan perihal perjalanan dan hasil penelitiannya di Banda. Ujarnya, pohon-pohon pala hampir

menutupi pulau itu. Tanah Banda sendiri tidak begitu subur, sehingga semua bahan makanan harus diimpor dari lain daerah. Reinwardt seakan menyayangkan kondisi ini, karena menurutnya dari rekam jejak perniagaan, Banda merupakan salah satu tempat terkaya di muka bumi. (Heiningen, 2011: 436 – 437). Pada abad ke-19, Belanda mulai mendepak rempah-rempah dan banyak berfokus di Jawa. Pemerintah Hindia Belanda lebih memilih beralih ke komoditas seperti kopi, teh, coklat, dan tembakau yang dinilainya lebih menguntungkan di pasaran dunia demi menutupi hutang-hutang VOC pasca kebangkrutannya jelang akhir abad ke-18.[16] Begitulah, aroma rempah-rempah di balik kemasyhuran nama Banda dan wilayah-wilayah di Kepulauan Maluku lainnya pun meredup. Ibaratnya, ”habis manis sepah dibuang”!

Seandainya Belanda mengikuti Prancis, bukan tidak mungkin Banda dan wilayah di Kepulauan Maluku lainnya menjadi kawasan yang tenang untuk pengembangan budidaya dan budaya rempah-rempah. Terlebih ketekunan Rumphius dalam mencatat pengetahuan botani untuk memberdayakan kekayaan sumber daya rempah-rempah sedianya menjadi modal untuk dikembangkan secara ilmiah. Akan tetapi sayang, karena tidak ada keinginan yang tulus terhadap nilai-nilai keilmuan seperti dimaksudkan Poivre, maka buah karya Rumphius akhirnya ibarat oase di padang pasir saja!

D. PENUTUP

Dari catatan Ptolemeus pada awal Masehi hingga Rumphius pada abad ke-17 hingga 18, rempah-rempah merupakan kunci penting untuk memahami dinamika sejarah global yang menghubungkan Nusantara dengan berbagai kawasan di dunia. Demi rempah-rempah, para petualang dan pedagang dari berbagai penjuru dunia mengembara di lautan menuju Nusantara. Pengembaraan mereka bukan hanya mencapai kepulauan rempah-rempah, namun juga membuka jalur menuju rempah-rempah yang dipantik dari studi pemetaan geografi yang salah satunya menghasilkan karya kartografi penting, *Itinerario* oleh Jan Huygen van Linschoten. *Itinerario* membuka pengetahuan jalur rempah-rempah yang kemudian memicu pendirian berbagai maskapai dagang Eropa (Portugis, Inggris, Belanda, dan Prancis) pada abad ke-16. Dalam perkembangannya, orientasi VOC tidak hanya berdagang, namun menanam benih-benih kekuasaan di Nusantara –yang kelak berkembang menjadi negara kolonial pada abad ke-19.

Orientasi eksplorasi rempah-rempah VOC berkembang menjadi eksploitasi ekonomi dan politik yang menarik perhatian para ilmuwan untuk datang melakukan eksplorasi ilmu pengetahuan di kepulauan rempah-rempah. *Herbarium Amboinense* buah karya Rumphius yang mengungkap kekayaan vegetasi di Maluku menjadi oase ilmu pengetahuan di tengah nafsu kekuasaan VOC dalam mengeksploitasi kepulauan rempah-rempah tidak lebih sebagai ladang ekonomi belaka. Selain mengabaikan karya Rumphius, VOC juga membengkalaikan kekayaan alam di kepulauan rempah-rempah yang dikuasainya. Akan tetapi di balik itu, karya Rumphius menjadi peletak dasar bagi awal perkembangan ilmu botani modern.

Dengan meretas hubungan narasi eksplorasi dan eksploitasi rempah-rempah setidaknya ini menjadi semacam pengantar untuk memahami keterkaitan politik,

[16] Pollmer (2000: 67) menilai beralihnya perhatian Eropa dari rempah-rempah ke kopi, teh, coklat, dan tembakau bukan hanya semata faktor keuntungan ekonomi, melainkan juga semakin meningkatnya tren selera konsumsi masyarakat Eropa terhadap kopi, teh, coklat, dan tembakau pada abad ke-18. Masyarakat Eropa meyakini empat komoditas konsumsi itu mengandung zat stimulan yang lebih mudah dicerna daripada rempah-rempah.

ekonomi, lingkungan, dan ilmu pengetahuan yang menentukan pembentukan pola kolonialisasi Belanda di Indonesia pada abad ke-19. Gugurnya rempah-rempah setelah lama berseminya pada satu sisi menjadi penghantar bagi berseminya kolonialisme Belanda, dan pada sisi lain menjadikan Maluku menjadi wilayah di timur Indonesia yang sejak masa kemerdekaan terlupakan jejak-jejak kemasyhurannya sebagai "negeri rempah-rempah".[17]

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Makalah, dan Disertasi

Ambary, Hasan Muarif. "The Establishment of Islamic Rule in the Eastern Coast of Sumatra and its Role in the Maritime Silk Road in the XIIIth – XVIIth", *Makalah dalam International Seminar of The Contributions of the Islamic Culture for the Maritime Silk Route*, Quanzhou, China, 21–26 February 1994.

Drakard, Jane "An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus", dalam *Archipel*, vol. 37, 1989. Hlm. 53–82.

van Ittersum, Martine Julia. "Debating Natural Law in the Banda Islands: A Case Study in Anglo–Dutch Imperial Competition in the East Indies, 1609–1621", *dalam History of European Idea*, 2016.

Laurioux, Bruno. "De l'usage des épices dans l'alimentation médiévale", dalam *Médiévales*, No. 5, 1983.

Masselman, George. "Dutch Colonial Policy in the Seventeenth Century", dalam *The Journal of Economic History*, Vol. 21 No. 4. 1961.

Nunn, Nathan dan Nancy Qian. "The Columbian Exchange: A History of Disease, Food, and Ideas", dalam *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 24 No. 2 Spring, 2010.

Pollmer, Doz. Udo. "The Spice Trade and its Importance for European Expansion", dalam *Migration & Diffusion*, Vol. 1 No. 4. 2000.

Saldanha, Arun. "The Itineraries of Geography: Jan Huygen van Linschoten's Itinerario and Dutch Expeditions to the Indian Ocean, 1594–1602", dalam *Annals of the Association of American Geographers*, 101:1, 2011.

Stott, David Adam. "Integration and Conflict in Indonesia's Spice Islands", dalam *The Asia-Pacific Journal*, Vol. 15 Issue 11 No. 4. 2017.

Zuber, Charles. 2005. *Islands of Imagination: Representations of the Spice Islands from Pre-colonial to Post-colonial Times*. Disertasi. Department of International Business and Asian Studies, Griffith Business School, Griffith University.

2. Buku

Amal, M. Adnan. 2016. *Kepulauan Rempah - Rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250 – 1950*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Braudel, Fernand. 1981 (Jilid I), 1982 (Jilid II), 1984 (Jilid III). *Civilization and Capitalism: 15 – 18th Century* (judul asli *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^{e} - XVII^{e} siècle*, diterjemahkan oleh Siân Reynolds) (Jilid I *The Structure of Everyday Life: The Limits of the Possible*; Jilid II *The Wheel of Commerce;* dan Jilid III *The Perspectife of the World*). London: Collins, 1984

Czarra, Fred. 2009.

[17] Terkait dengan kondisi Maluku pasca-kemerdekaan Indonesia, dapat merujuk studi Stott (2017) yang mengangkat isu integrasi dan konflik di Maluku dengan mengkaji isu separatisme organisasi Republik Maluku Selatan yang menghendaki pemisahan diri dari Indonesia hingga konflik sektarian pasca-reformasi (1999 – 2002). Menurut Stott, konflik-konflik itu adalah warisan dari akar masa lalu Maluku yang dijalari berbagai konflik politik dan ekonomi ketika Belanda menguasai niaga rempah-rempah sejak 1602. Lihat juga studi Zuber (2005) yang mengkaji perjalanan "kepulauan rempah-rempah" dari masa pra-kolonial hingga poskolonial.

Spices: a Global History. London: Reaktion Books.

Diamond, Jared. 2013.
Guns, Germs, & Steel (Bedil, Kuman, & Baja) : Rangkuman Riwayat Masyarakat Manusia. Jakarta: KPG.

Donkin, Robin A. 2003.
Between East and West: the Moluccas and the Traffic in Spices up to the Arrival of Europeans. Philadelphia: Memoirs of the American Philosophical Society.

Freedman, Paul. 2008.
Out of the East: Spices and the Medieval Imagination, New Haven & London: Yale University Press.

Guillot, Claude et.al. 2008.
Barus Seribu Tahun yang Lalu. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Van Heiningen, Teunis Willem. 2011.
The Correspondence of Caspar Georg Carl Reindwardt (1773 – 1854) Part One: 1802 – 1819. The Hague: Dutch - History of Science-Web Centre, www.dwc.knaw.nl/wp-content/bestanden/reinwardt.pdf,

Hooker, Joseph D. (ed.).
1896. *Journal of the Right Hon. Sir Joseph Banks.* London: Macmillan.

Knaap, Gerrit . 2004.
De VOC en de Bevolking van Ambon, 1656 – 1696. Leiden: KITLV.

Komroff, Manuel. 1953.
The Travels of Marco Polo (The Venetian). New York: Random House.

Linschoten, Jan Huygen van . [1598] 1885.
The Voyage of John Huyghen van Linschoten to the East Indies. 2 jilid. (diterjemahkan oleh W. Philip). London: Hakluyt Society.

Malleson, B. 1909.
History of the French in India: from the Founding of Pondichery in 1674 to the Capture of that Place in 1761. Edinburg: John Grant.

Masselman, George. 1963.
The Cradle of Colonialism. New Haven: Yale University Press.

_____. 1967.
The Money Trees: The Spice Trade. New York: McGraw Hill.

Pires, Tomé. 1944.
The Suma Oriental of Tomé Pires an Account of the East, from The Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512 – 1515 and the Book of Fransisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East Before 1515 (diterjemahkan oleh Armando Cortesão). London: Hakluyt Society.

Sirks, M.J. 1915.
"G.E. Rumphius", dalam M.J. Sirks dan B. Marius Jacob. *Indisch natuuronderzoek: academic proefschrift.* Amsterdam: V.H. Ellerman, Harms & Co

_____. 1945.
"Rumphius, the Blind Seer of Amboina", dalam Pieter Honing dan Frans Verdoorn (eds.). *Science and Scientist in the Nederlands Indies.* New York: Riverside.

Smith, Anthony D. 1991.
National Identity. London: Penguin.

Tessier, Henri-Alexandre. 1799.
"Mémoire sur l'importation du Géroflier des Moluques aux Isles de France, de Bourbon & de Sechelles, & de ces Isles à Cayenne," *Observations sur la Physique, sur l'Histoire Naturelle et sur les Arts* 14, no. 2 (1779).

Turner, Jack. 2004.
The History of a Temptation. New York: Vintage Books.

Wood, Frances. 2009.
Jalur Sutra: Dua Ribu Tahun di Jantung Asia. Jakarta: Elex Media Komputindo.

BUDAYA SIRIH PINANG DAN PELUANG PELESTARIANNYA DI SUMBA BARAT, INDONESIA*

SIRIH PINANG *CULTURE AND OPPORTUNITIES OF ITS PRESERVATION IN WEST SUMBA, INDONESIA*

Arief Dwinanto[1], Rini S. Soemarwoto[2], Miranda Risang Ayu Palar[3]
Program Studi Antropologi, Pascasarjana FISIP, Universitas Padjadjaran[1,2]
Program Studi Ilmu Hukum, Pascasarjana Fakultas Hukum, Universitas Padjadjaran[3]
E-mail: ariefdw@gmail.com[1], rinisoemarwoto@gmail.com[2], miranda.risang.ayu@unpad.ac.id[3]

Naskah Diterima:15 Juli 2019 *Naskah Direvisi:19 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.543

Abstrak

Sirih pinang dalam tulisan ini mengacu pada sirih (Piper betle L), pinang (Areca catechu L) dan kapur; serta praktik mengunyahnya. Di berbagai daerah di Indonesia, budaya sirih pinang dan nilai-nilai budaya yang terkandung di dalamnya mulai pudar. Namun di Sumba, masyarakatnya masih menanam sirih – pinang dan memanfaatkan sirih pinang dalam kesehariannya, menggunakannya pada praktik ritual dan acara seremonial. Penelitian ini membahas budaya sirih pinang di Sumba Barat. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pengumpulan data menggunakan metode observasi, wawancara mendalam dan kajian pustaka. Kajian ini menemukan bahwa sirih pinang di Sumba Barat memiliki beragam fungsi sosial, budaya, ekonomi dan pengobatan. Sirih pinang menjadi simbol penting dalam budaya Sumba. Hal ini terkait erat dengan tatanan yang memengaruhi kehidupan orang Sumba, yaitu kepercayaan Marapu, tempat tinggal (rumah: uma ; dan kampung: wano), serta ikatan kekerabatan (kabisu). Sirih pinang sebagai sumber daya budaya tak benda berpotensi untuk dapat dilindungi dalam kerangka pelestarian budaya melalui sistem perlindungan hukum sumber daya budaya takbenda, yaitu melalui ranah warisan budaya takbenda (WBTB) di Indonesia.

***Kata kunci**: sirih pinang, budaya Sumba, pelestarian budaya, warisan budaya takbenda.*

Abstract

Sirih pinang refers to the material (betel nut, areca nut, lime) and its practice of chewing it. Sumbanese, plant and use sirih pinang in their daily lives, and use it in ritual practices and ceremonial events. In various regions in Indonesia, sirih pinang tradition and it's cultural values began to fade, therefore efforts to preserve sirih pinang tradition are needed. This study uses a qualitative approach. Data collection is carried out through observation, interviews, and literature studies. The results found that sirih pinang has a variety of social, cultural, economic, and medicinal functions. It has become an essential symbol in sumbanese culture. The symbol is related to the system that affects the lives of sumbanese, namely Marapu's beliefs, kampung (village) or uma (rumah) and kabisu (kinship system). In the intellectual property rights system, sirih pinang can be categorized as an intangible cultural resource that can be protected, utilized and developed within the framework of cultural preservation. One of the opportunities of the effort to preserve the intangible cultural resources is through the recognition and acknowledgement of sirih pinang as a shared intangible cultural heritage (ICH) in Indonesia.

***Keywords**: sirih pinang, Sumbanese culture, cultural preservation, intangible cultural heritage.*

* Artikel ini merupakan bagian dari naskah tesis Arief Dwinanto, Program Studi Antropologi, Pascasarjana Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Padjadjaran, 2019.

A. PENDAHULUAN

Sirih pinang dalam tulisan ini mengacu pada kata benda, yaitu tanaman sirih (*ppiper betle l.*), pinang (*Aaeca catechu* l.) dan kapur; serta kata kerja, yaitu praktik mengunyah (sirih-pinang dan kapur)-nya yang dilakukan penduduk dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam penelitian mengenai sirih dan pinang yang telah dilakukan sebelumnya, ditemukan bahwa sirih dan pinang memiliki beragam fungsi yang berhubungan dengan aspek sosial, ekonomi, budaya, dan kesehatan masyarakat (Burkill, 1935; Reid, 1985; Heyne, 1987; Ellen, 1991; Rooney, 1995; Solihin, 2018). Sehingga dianggap memiliki arti penting dalam kehidupan masyarakat di berbagai kebudayaan di wilayah Asia Tenggara (termasuk Indonesia) (Burkill, 1935; Reid, 1985; Rooney, 1995; Reid, 2014: 49-53). Sirih pinang juga memiliki beragam penyebutan sesuai bahasa daerahnya yang menandakan kedua tanaman ini merupakan tanaman lokal yang ada di daerah tersebut (Reid, 1985: 529; Heyne, 1987).

Saat ini, di berbagai wilayah di Nusantara, praktik budaya sirih pinang telah berkurang dan mengakibatkan memudar ataupun hilangnya nilai-nilai budaya yang terkandung di dalam tradisi tersebut, seperti terjadi di Manggarai (Saka, 2001) dan di budaya Melayu (Solihin, 2018). Selain itu, dari aspek keanekaragaman hayati, seperti yang terjadi di Jawa Barat, disebutkan bahwa berkurangnya tanaman pinang di wilayah tersebut disebabkan oleh menurunnya penggunaan pinang dalam keseharian masyarakatnya (Iskandar dkk., 2018: 574).

Sementara itu, di Sumba, Nusa Tenggara Timur, masyarakatnya masih menanam, mengelola, memanfaatkan dan mengkonsumsi sirih pinang dalam kesehariannya, serta menggunakannya pada praktik ritual dan acara seremonial.

Penelitian terkait sirih pinang di Indonesia telah banyak yang melakukannya, diantaranya ialah mengenai etnobotani sirih pinang di wilayah Nuaulu, Seram Tengah (Ellen, 1991) dan di Ruteng, Manggarai (Saka, 2001); serta mengenai pemaknaan budaya sirih pinang di Kota Manokwari, Papua (Nugroho, 2016). Sementara itu, penyebutan terkait penggunaan sirih pinang di wilayah Sumba, tersebar dalam berbagai kajian tentang Sumba, namun tidak menjadi fokus studinya (Forth, 1981; Rothe, 2004; Vel, 2010; Barokah, 2016). Hal tersebut mengindikasikan arti penting sirih pinang dalam kehidupan orang Sumba.

Berangkat dari gambaran tersebut di atas, maka menarik untuk dibahas mengenai bagaimana budaya sirih pinang di Sumba. Di samping itu, berkaitan dengan fenomena memudar dan menghilang nilai budaya yang terkandung dalam budaya sirih pinang, yang memiliki fungsi sosial, ekonomi, budaya dan kesehatan, maka kiranya diperlukan suatu upaya pelestarian

Menurut Sedyawati, prinsip dari pelestarian budaya ialah "*pada dasarnya berarti keseluruhan upaya untuk membuat suatu kebudayaan lestari eksistensinya, dan bukan semata wujud-wujud ekspresinya*" (2014: 223). Selanjutnya dikatakan bahwa pelestarian mengandung makna: upaya perlindungan (terhadap penggunaan tidak sah atau tanpa hak; dan perlindungan terhadap kepunahan), upaya pengembangan dan pemanfaatan (Sedyawati, 2014: 223-227).

Salah satu cara dalam upaya untuk melindungi budaya sirih pinang yang memiliki beragam fungsi tersebut ialah melalui sistem perlindungan hukum. Dalam hal ini berupa perlindungan hukum sumber daya budaya takbenda.

Kriteria dari objek sumber daya budaya takbenda, yang dibedakan dari objek HKI (Hak Kekayaan Intelektual) konvensional, menurut Blankeney ialah: (1) ditandai dengan nilai-nilai tradisional, cara berpikir tradisional, bentuk tradisional dan gaya tetap, dan konteks tradisional; (2) digunakan secara

aktif oleh masyarakat adat dan komunitas lokal, kelompok, dan dalam beberapa kasus, individu sebagai *living culture*; (3) dipelihara, digunakan, dikembangkan, dan ditransmisikan dari generasi ke generasi di dalam dan di luar komunitas; (4) sangat dipengaruhi oleh lingkungan di mana masyarakat adat atau komunitas lokal bergantung untuk mata pencaharian mereka; dan (5) melayani rasa identitas sosial dan budaya masyarakat (Blankeney, 1999 dalam Gervais, 2003: 7 dikutip Ayu Palar, 2018: 222).

Salah satu dari sistem perlidungan hukum terkait sumber daya budaya takbenda tersebut ialah warisan budaya takbenda (Ayu Palar, 2018:221). Warisan budaya takbenda berdasarkan pada Konvensi UNESCO[2] tahun 2003 (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*), yang telah diratifikasi oleh Indonesia pada tahun 2007, melalui Peraturan Presiden Nomor 78 tahun 2007 tentang Pengesahan Konvensi UNESCO 2003 tentang perlindungan warisan budaya takbenda (*Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage)*. Kemudian, pada tahun 2013, disahkan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor 106 Tahun 2013 tentang Warisan Budaya Takbenda Indonesia sebagai dasar pelaksanaannya.

Dalam Buku Panduan Praktis Pencatatan Warisan Budaya Takbenda Indonesia (Waluyo, dkk, 2009: 13), disebutkan bahwa Warisan Budaya Takbenda menurut Pasal 2 Ayat 1 Konvensi UNESCO tahun 2003 (*Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage)*, didefinisikan sebagai:

> "Segala praktek, representasi, ekspresi, pengetahuan, keterampilan--serta alat-alat, benda (alamiah), artefak dan ruang-ruang budaya terkait dengannya--yang diakui oleh berbagai komunitas, kelompok, dan dalam hal tertentu perseorangan sebagai bagian warisan budaya mereka. Warisan budaya takbenda ini, yang diwariskan dari generasi ke generasi, senantiasa diciptakan kembali oleh berbagai komuniti dan kelompok sebagai tanggapan mereka terhadap lingkungannya, interaksinya dengan alam, serta sejarahnya, dan memberikan mereka rasa jati diri dan keberlanjutan, untuk memajukan penghormatan keanekaragaman budaya dan daya cipta insani. Untuk kepentingan Konvensi ini, pertimbangan akan diberikan hanya kepada warisan budaya takbenda yang cocok dengan perjanjian-perjanjian internasional yang ada mengenai hak-hak asasi manusia, serta segala persyaratan saling menghormati antara berbagai komunitas, kelompok, dan dalam hal tertentu perseorangan".

Konvensi UNESCO tahun 2003 mengenai warisan budaya takbenda ini bersifat perlindungan non-ekonomis dan mengandung makna perlindungan yang bersifat inklusif (Ayu dkk., 2017: 211). Sistem perlindungan ini didesain untuk menguatkan dan menjaga melalui pengakuan akan hak sosial budaya komunitas pengampunya (Ayu Palar, 2018). Tujuan dari warisan budaya takbenda ini ialah upaya pelestarian budaya.

Terkait dengan uraian tersebut di atas, tulisan ini membahas tentang bagaimana budaya sirih pinang di Sumba dan peluang pelestariannya. Penelitian ini mengambil studi kasus di Kelurahan Sobawawi, Kecamatan Loli, Kabupaten Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur.

[2] *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*

B. METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini bersifat deskriptif kualitatif melalui pengumpulan data primer dan data sekunder. Data primer didapatkan melalui penelitian lapangan dengan cara observasi dan wawancara mendalam terhadap informan. Informan dipilih melalui petunjuk informan pangkal yaitu tokoh adat dan kepala desa. Selanjutnya informan diambil dengan menggunakan teknik *snow ball*. Informan yang diwawancarai terdiri dari tokoh adat, kepala *kabisu*, tokoh masyarakat, pemilik tanaman sirih-pinang, pedagang sirih-pinang, penyembuh tradisional dan warga yang mengkonsumsi sirih pinang. Selain itu, diwawancara juga staf dari Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, serta staf dari Badan Penelitian dan Pengembangan Kabupaten Sumba Barat.

Observasi dilakukan dengan mengikuti acara keluarga orang Sobawawi dan kegiatan sosial, seperti bertamu ke rumah, ikut serta mengambil sirih pinang di kebun, melayat kedukaan orang yang meninggal, berbelanja sirih pinang ke warung dan pasar; serta lain sebagainya. Sedangkan data sekunder diperoleh melalui studi pustaka dan data tertulis yang didapat dari instansi terkait.

Analisis data menggunakan pendekatan kualitatif. Caranya ialah dengan menginterpretasikan data yang bersamaan waktunya dengan tahap pengumpulan data. Proses analisis data kualitatif ini terdiri atas tiga tahap kegiatan, yaitu : reduksi data, penyajian data, serta penulisan kesimpulan dan verifikasi. Ketiga tahapan ini dilaksanakan pada saat ‘sebelum’, ‘sewaktu’ dan ‘setelah’ pengumpulan data (Huberman & Miles, 2009: 592).

Lokasi penelitiannya ialah di Kelurahan Sobawawi, Kecamaan Loli, Kabupaten Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur. Pemilihan lokasi ini dengan pertimbangan bahwa di Sobawawi penduduknya mayoritas orang Sumba dan masih melakukan budaya sirih pinang dalam kehidupan sehari-harinya.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Gambaran Umum Lokasi Penelitian

Sobawawi merupakan salah satu kelurahan di Kecamatan Loli Kabupaten Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur. Posisinya secara geografis terletak di Pulau Sumba. Secara administratif terdapat empat kabupaten di Pulau Sumba, yaitu Sumba Barat, Sumba Timur, Sumba Barat Daya dan Sumba Tengah. Kedua kabupaten terakhir yang disebutkan ialah hasil pemekaran dari Kabupaten Sumba Barat pada tahun 2007.

Kabupaten Sumba Barat yang beribu kota di Waikabubak, terbagi atas enam kecamatan, yaitu Lamboya, Wanokaka, Laboya Barat, Loli, Kota Waikabubak dan Tana Righu. Luas daerah Sumba Barat mencapai 737 km² dengan sebagian besar wilayahnya berbukit-bukit. Sementara itu, Kecamatan Loli sendiri memiliki luas wilayah 132,36 km² yang terbagi atas 14 desa/kelurahan.

Gambar 1. Peta Sobawawi di Kabupaten Sumba Barat, Provinsi Nusa Tenggara Timur

Kelurahan Sobawawi memiliki luas wilayah 17,90 km² dengan tipologi berupa perbukitan dan beriklim tropis. Jumlah penduduknya mencapai 4736 jiwa, terdiri dari 2435 laki-laki dan 2301 perempuan, yang tersebar di 10 RW dan 22 RT. Hal ini berarti kepadatan penduduknya ialah 265 jiwa/km². Sobawawi berjarak 8 km dari pusat

pemerintahan kecamatan dan 3 km dari pusat pemerintahan kota kabupaten. Secara umum, mata pencaharian mayoritas penduduk Kelurahan Sobawawi ialah petani sawah dan kebun.

Secara administratif, Sobawawi sebagai sebuah kelurahan terbentuk pada 1993, dimana sebelumnya merupakan sebuah desa. Secara tradisional, Sobawawi termasuk ke dalam wilayah adat (domain) Loli (yang kini juga menjadi nama satu kecamatan di Kabupaten Sumba Barat). Menurut tokoh adat setempat, nama Sobawawi berasal dari bahasa Loli yang berarti sebuah genangan air tempat babi-babi mencari minum (*soba*: genangan air, *wawi*: babi). Lokasinya berada di bawah Kampung Tarung dan Kampung Waitabar. Kedua kampung ini merupakan kampung besar (*wanno kalada*) bagi orang Loli, khususnya warga Sobawawi. Kampung besar (induk) asal nenek moyang mereka, yang memiliki hubungan kekerabatan seketurunan ataupun melalui perkawinan. Sebagaimana perkembangan pola permukiman di Sumba pada umumnya, bermula dari sebuah kampung besar (*wanno kalada*), kemudian karena jumlah penduduknya bertambah, serta untuk kemudahan mendekati sumber penghidupannya mengolah lahan pertanian dan berternak hewan, mereka mendirikan rumah kebun (*uma ouma*). Setelah rumah-rumah kebun ditinggali secara permanen dan berkumpul berdekatan yang terdiri dari beberapa rumah, berdirilah kampung yang biasa disebut *wanno gollu*. Begitulah cikal bakal pemukiman-pemukiman di Sobawawi, bermula dari *wanno kalada*, *wanno gollu* dan *uma ouma*.

Kampung besar merupakan kampung induk tempat rumah besar (*uma kalada*) beberapa *kabisu* (klen) berada. Tempat di mana leluhur mereka tinggal semasa hidup, dan dimakamkan dalam kubur batu di tengah kampung. Kerabat yang tinggal di luar kampung besar, secara rutin datang ke kampung besarnya jika ada ritual adat maupun acara terkait dengan *kabisu*-nya.

Penduduk Sobawawi, sebagaimana pada umumnya orang Sumba, terorganisir ke dalam kelompok kekerabatan patrilineal eksogam yang disebut *kabisu* (*patriclan*)[3]. Sebuah klen patrilineal (*patriclan*) terdiri atas sekelompok laki-laki yang memiliki hubungan kekerabatan seketurunan secara patrilineal beserta semua perempuan yang mereka kawini dan anak lelaki mereka; beserta anak perempuan yang belum menikah.

Orang Sumba memiliki pandangan dunia berdasarkan kepercayaan Marapu, yaitu suatu kepercayaan lokal Sumba yang merupakan warisan dari nenek moyang mereka. Kepercayaan ini yang menjadi fondasi utama dari budaya Sumba. Meskipun kini telah banyak orang Sumba yang menganut agama[4] seperti Kristen Protestan, Katolik, Islam, namun dalam kegiatan atau upacara adat Sumba, warganya masih ikut berperan serta karena terkait adat, hubungan kekerabatan dan kepentingan komunal[5].

Dalam kepercayaannya, mereka meyakini bahwa semua makhluk hidup memiliki jiwa; dan jiwa orang yang

[3] *Exogamic patrilineal kinship groups* (Onvlee, 1983: 152).

[4] Di Sumba Barat, pada tahun 2017, jumlah penganut agama Islam (10.476), Protestan (73.911), Katolik (32.330), Hindu (353), Budha (16), Lainnya (12.946) (Kabupaten Sumba Barat Dalam Angka 2018). Sementara itu, di Kecamatan Loli, jumlah penganut agama Islam (2.000), Protestan (15.607), Katolik (8.328), Hindu (11), Budha (-), Lainnya/Marapu (2.648) (Kecamatan Loli Dalam Angka 2018). Menurut keterangan staf kelurahan pada tahun 2018, penganut kepercayaan Marapu di Sobawawi sekitar 20 persen dari jumlah penduduknya.

[5] Tulisan Soeriadiredja (2013) menjadi rujukan untuk memahami bagaimana gambaran praktik terkait agama dan adat oleh orang Sumba.

sudah meninggal tetap ada dan tinggal di dalam rumah, melakukan aktivitas seperti orang hidup. Sementara itu, dalam kosmologi orang Sumba, dunia terbagi ke dalam tiga bagian, yaitu dunia atas (tempat para dewa dan roh leluhur), dunia tengah (tempat manusia hidup) dan dunia bawah (tempat hewan). Hal ini terepresentasikan dalam bentuk rumah tradisional Sumba (*Uma)* di Sobawawi yang terdiri dari tiga tingkatan yaitu *uma dana* (bagian atas/menara yang digunakan untuk lumbung penyimpanan bahan makanan hasil panen dan pusaka leluhur), *katunga* (bagian tengah tempat tinggal orang hidup sehari-hari) dan *Salakabunga* (bagian bawah sebagai kandang hewan peliharaan).

Budaya orang Sumba pada beragam aspeknya tertata oleh kepercayaan Marapu, tempat kediaman (kampung dan *Uma*), serta ikatan kekerabatan (*Kabisu*) (Soeriadiredja, 2013). Marapu, dari segi etimologi berasal dari kata *ma* = Yang dan *rapu* = dihormati, disembah, didewakan (Onvlee dikutip Kapita 1976, dalam Bamualim 2017:30). Marapu ialah sistem kepercayaan yang meyakini keberadaan kekuatan tertinggi yang disebut Mawolu-Marawi. Mawolu-Marawi secara harafiah berarti yang membuat dan yang menciptakan. Nama dan wujudnya tidak diketahui, tetapi keberadaannya diyakini. Dalam bahasa Sumba disebut juga *ndapa nunga ngara, ndapa teki tamo* (yang tak disebut nama, tak ada bandingannya). Dalam kepercayaan Marapu, untuk memohon sesuatu dan mengetahui kehendak Mawolu-Marawi, diperlukan perantara *marapu* (roh leluhur yang dianggap telah dekat dengan sang pencipta) dalam ritualnya. Marapu sendiri tidak secara khusus mengacu pada roh leluhur atau dewa, tetapi lebih pada sifat suatu benda yang memiliki kekuatan supranatural, dikeramatkan dan disucikan (Bamualim, 2017, 32). Budaya orang Sumba di Sobawawi seperti pada umumnya orang Sumba tersebut di atas.

2. Budaya Sirih - Pinang

Penduduk Sobawawi, Loli, Sumba Barat menanam dan mengkonsumsi Sirih pinang dalam kesehariannya, serta menggunakannya pada beragam praktik ritual dan acara adat. Bahan utama untuk sajian sirih-pinang terdiri atas tiga macam, yaitu buah sirih, buah pinang dan kapur.

Gambar 2. Penyajian sirih-pinang. *Kuolaka* (wadah terbuat dari anyaman daun pandan atau lontar) yang berisi buah sirih, buah pinang muda, irisan pinang kering dan tempat kapur berbahan tanduk kerbau.
Sumber: Arief, 2019.

Dalam bahasa Loli, sirih disebut dengan kata *utta*. Sirih untuk keperluan sirih pinang biasa disebut *utta pia* yang berarti pinang sendiri – di Loli. Tanaman sirih biasa ditanam di halaman rumah, *kaliwo* (kebun campuran di belakang rumah), *ouma* (kebun) dan pinggir sawah. Selain itu ada juga yang tumbuh secara alami, tanpa dengan sengaja ditanam. Masyarakat Loli mendapatkan buah sirih dari hasil mengambil sendiri dari pohon milik pribadi ataupun membelinya dari pedagang. Cara memanen buah sirih dilakukan dengan memetiknya langsung dengan tangan, ataupun menggunakan alat bantu berupa tangga bambu atau jolok (galah) bambu jika letak buahnya berada di ketinggian. Tanaman sirih sebagai tanaman merambat yang tumbuh mengikuti tanaman yang dirambatinya, terkadang dapat mencapai tinggi hingga lebih dari 7 meter sesuai pohon yang ditumpanginya.

Dalam bahasa Loli, pinang disebut *winno*. Pinang untuk keperluan sirih pinang ialah *winno dou* yang berarti pinang lokal - di Loli. Tanaman pinang biasa ditanam di halaman rumah, *kaliwo* (kebun campuran di belakang rumah), *ouma* (kebun) dan pinggir sawah. Selain itu ada juga yang tumbuh secara alami, tanpa sengaja ditanam. Warga mendapatkan buah pinang dari hasil mengambil sendiri dari pohon miliknya ataupun membelinya dari pedagang. Buah pinang dipanen dengan cara memetiknya langsung menggunakan tangan ataupun memakai alat bantu berupa pisau atau parang. Sedangkan alat bantu untuk memanjat pohonnya ialah dengan menggunakan seutas tali yang dikaitkan pada kedua telapak kakinya sebagai penahan pijakan ketika memanjat. Selain itu, ada juga yang memanjat pohon pinang tanpa alat bantu apa pun. Tinggi pohon pinang dapat mencapai 12 meter lebih.

Buah pinang yang disajikan untuk bersirih pinang ialah pinang muda (pinang segar dan masih ada kulitnya) dan pinang kering. Pinang muda dikonsumsi dengan terlebih dahulu membuka kulit buahnya, kemudian langsung digigit isi buahnya. Pinang kering ialah buah pinang yang telah dikupas dan isinya diiris kecil-kecil menggunakan pisau serta dijemur beberapa hari dengan bantuan sinar matahari hingga kering. Pengeringan tersebut dimaksudkan agar pinang menjadi awet (tahan lama) serta mudah dibawa ke mana-mana.

Kapur digunakan sebagai campuran sirih pinang untuk menambah rasa dan memerahkan warna kunyahannya. Kapur untuk bersirih-pinang ada dua jenis, yaitu kapur batu dan kapur laut. Kapur batu ialah kapur yang bahan dasarnya berupa batu kapur di sekitar Loli yang pengolahannya dengan cara dibakar menggunakan kayu bakar dan jika ada dicampur pula dengan kotoran kerbau yang sudah kering. Sedangkan kapur laut merupakan kapur yang berasal dari daerah pesisir pantai Sumba. Kedua jenis kapur ini biasa diperjualbelikan dalam bentuk serbuk oleh pedagang sirih pinang. Sensasi rasa dari kapur laut lebih panas daripada kapur batu.

Orang Sobawawi, mengkonsumsi sirih-pinang dengan cara menggigit dan mengunyah buah pinang, bersamaan dengan buah sirih secukupnya. Buah sirih dipatahkan dan ujung patahannya ditutulkan pada kapur secukupnya dan dikunyah. Takaran ketiga jenis bahan utama sirih pinang disesuaikan dengan selera masing-masing orang. Hal yang patut diingat ialah jangan terlalu banyak campuran kapurnya, karena dapat mengakibatkan rasa panas berlebihan dan luka di mulut. Sirih-pinang terus dikunyah dan sekali-kali air liur yang keluar diludahkan. Rasa dari sirih pinang ialah agak sepat dengan sensasi hangat. Jika rasanya sudah tidak ada, maka ampas sirih-pinang yang ada di mulut dibuang. Sirih pinang dipercaya pula memiliki khasiat bagi kesehatan, yaitu untuk menguatkan gigi. Selain itu, dipercaya juga dapat menghadirkan rasa nyaman dan ketagihan bagi penggunanya. Hal tersebut menurut Rudgley, berhubungan dengan kandungan stimulan psikoaktif dari kedua tanaman yang mengandung arecaidine (Rudgley, 2005: 193).

Selain segi manfaatnya, terdapat juga efek mabuk bagi orang yang tidak kuat mengonsumsinya. Gejalanya berupa pusing, berkeringat dingin dan lemas. Efek mabuk tersebut, di samping karena orang yang memakannya tidak kuat terhadap rasa dan kandungan dari sirih-pinang. Dapat juga disebabkan oleh pelanggaran pemali ketika memanen pinang dari pohonnya. Orang Sobawawi percaya bahwa ada cara tertentu untuk mengambil buah pinang yang baik dan benar. Jika hal tersebut dilanggar, maka akan menyebabkan efek mabuk bagi yang mengonsumsi buah pinang tersebut.

Cara memanjat pohon pinang ialah dengan naik dan turun secara lurus pada salah satu sisi batang pohonnya. Pantangan ketika memanen buah pinang ialah tidak boleh memanjat sambil berputar pada batang pohon pinang. Selain itu, pohon pinang tidak boleh ditendang dengan sengaja oleh pemanennya. Secara tradisional, untuk menghilangkan efek mabuk dari mengonsumsi sirih pinang ialah dengan cara menjentikkan jari ke gigi (*dikuti*) beberapa kali dan memberikan gula pasir untuk diisap oleh orang yang sedang mabuk sirih-pinang.

Dalam bahasa daerah Loli, sirih disebut *utta*, dan pinang dikatakan *winno*. Namun, terdapat pula satu istilah yaitu *pamama* berarti sirih-pinang, untuk menyebut kedua benda tersebut (buah sirih dan buah pinang) secara bersamaan. Sedangkan kata *mama* mengacu pada kata kerja yaitu mengunyah (memakan) buah sirih dan buah pinang dicampur dengan kapur (*kapu*).

Penyebutan sirih–pinang dalam bahasa lokal mengisyaratkan bahwa kedua tanaman ini merupakan tanaman yang tumbuh dan berkembang di daerah tersebut. Hal ini menandakan pula bahwa penduduk sudah sangat akrab dan menganggap penting arti dari keberadaan sirih dan pinang dalam kehidupan mereka.

Tradisi bersirih pinang merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh laki-laki maupun perempuan, sendiri ataupun bersama-sama, baik itu dalam hidup keseharian, memperingati ritus hidup dan berbagai praktik ritual adat.

a. Sirih Pinang dalam Ritual Adat

Pamama (sirih–pinang) merupakan perlengkapan wajib yang harus ada ketika melakukan ritual adat. Tidak hanya berupa materi dari sirih pinang itu sendiri, namun dalam syair adat ketika ritual tersebut pun, kata sirih pinang dilantunkan oleh *rato* sebagai pemimpin doa dalam ritual. Sebagai contoh ialah pada ritual *noba* dan *wulla podu*.

Ritual *noba* ialah salah satu bentuk ritual adat yang dilakukan untuk memohon restu dari Sang Pencipta dan para leluhur demi kelancaran dan keberkahan suatu keinginan atau pekerjaan, serta untuk mengetahui kehendak dari Sang Pencipta. Ritual ini biasanya dilakukan malam hari sebelum suatu kegiatan dilakukan. Dalam melakukan ritual ini diperlukan perlengkapan upacara berupa beras, sirih-pinang dan seekor ayam. Pada saat ritual ini digelar, ayam akan disembelih oleh seorang *rato* pemimpin doa *noba* dan ia akan membaca tanda-tanda yang ada pada bulu ayam serta usus ayam tersebut. Pembacaan tanda ini untuk mengetahui apakah keinginan atau rencana kegiatan yang akan dilaksanakan akan berjalan baik atau tidak.

Selama ritual berlangsung, Rato *noba* melafalkan syair adat berisi doa sesuai maksud *noba* itu dilaksanakan. Kata sirih-pinang dilantunkan dalam pembuka dan penutup syair adat. Sebagai pembuka ritual diucapkan kalimat *warasa wiasa soloka mama* (ambil beras yang diberikan dan sirih pinang yang disajikan). Hal ini bermakna penyampaian beras dan sirih pinang untuk jiwa jiwa leluhur agar mendengar apa yang diinginkan dalam doa nya. Kemudian sebagai penutup syair adat, pada saat ritual selesai dilaksanakan, *Rato noba* mengucapkan *wasi weru kapu mama* yang bermakna bahwa kita akhiri doa dengan makan kapur, sirih dan pinang.

Ritual *wulla poddu* ialah ritual adat yang memiliki arti bulan suci, bulan sakral atau bulan pemali yang dilaksanakan selama satu bulan (sekitar bulan November) di Sumba Barat. Di dalamnya terdapat berbagai prosesi ritual adat yang dilaksanakan sesuai tahapan yang telah ditentukan. Bulan ini ialah bulan dimulainya tahun baru dalam budaya agraris orang Sumba di Sumba

Barat. Pada bulan ini salah satu pantangannya ialah tidak boleh menyebutkan nama langsungnya terhadap barang yang dibutuhkan. Sebagai contoh untuk penyebutan sirih-pinang, di hari biasa dan di kampung disebut *utta-winno*, tetapi ketika sedang berada di hutan untuk berburu masuk bulan pemali disebut dengan kata *dereta*. Upacara ini dilakukan sebagai media untuk mengungkapkan rasa syukur atas hasil panen yang telah dinikmati dan untuk memohon keberkahan atas kegiatan pertanian di masa yang akan datang. Dalam upacara ini pun diharuskan adanya sirih-pinang sebagai kelengkapan upacara. Selain itu, narasi syair adat terkait gambaran tradisi sirih pinang yang menjadi sajian bagi leluhur maupun bagi yang masih hidup dikumandangkan oleh Rato Rumata sebagai pemimpin ritualnya (Lihat Rothe : 2004).

b. Sirih-Pinang dalam Ritus Hidup

Dalam upacara yang berkaitan dengan ritus hidup orang Sumba, seperti kelahiran (pemberian nama), sunatan, perkawinan, kehamilan, dan kematian. Keberadaan sirih-pinang wajib ada. Dalam hal ini terutama terlihat pada prosesi perkawinan adat dan penguburan saat ada kematian. Hal tersebut menunjukkan bahwa sirih-pinang hadir pada acara yang berselimut kesenangan pada pernikahan, maupun kedukaan pada kematian**.**

Suatu perkawinan adat di Sumba ditujukan untuk membentuk keluarga dan rumah tangga baru, sekaligus juga menyatukan dua keluarga besar. Pada umumnya, proses perkawinan adat di Loli melalui beberapa tahapan. Secara umum, terdapat beberapa tahapan yang cukup memerlukan waktu hingga berbulan-bulan dalam acara pernikahan adat di Loli, yaitu *ngidi pamama, weri kawedo, dutu mawinne* dan *namata kato wawawi*. Keempat tahapan tersebut, dimulai dari membuka perasaan dari pihak laki-laki kepada pihak perempuan, meminang, menegosiasikan jumlah *belis*. pembayaran *belis*, memboyong pengantin perempuan ke rumah pihak laki-laki dan kunjungan keluarga pihak perempuan ke rumah baru anak perempuan yang telah menikah tersebut.

Salah satu tahapan perkawinan yang dinamakan *ngidi pamama* berarti "membawa sirih-pinang". Ia memiliki makna sebagai suatu lamaran (pinangan) dari keluarga pihak laki-laki kepada keluarga pihak perempuan. Dalam tahapan ini, pihak laki-laki membawa seekor kuda, sebilah parang dan buah sirih-pinang. Buah sirih dan pinang yang dibawa disebut dengan *kobaka winno* dan *kabuka utta*. Kata *kobaka* dan *kabuka* mengacu pada wadah untuk buah sirih dan pinang yang terbuat dari pelepah pinang yang diikat. Di samping pelamar laki-laki yang membawa sirih-pinang, pihak perempuan yang dilamar pun menyediakan sirih-pinang sebagai suguhan bagi semua orang yang hadir pada acara tersebut. Sirih-pinang sebagai hantaran dari pihak laki-laki mengisyaratkan suatu permohonan dan penghargaan, sedangkan penyambutan dari pihak perempuan menandakan penghormatan bagi yang datang. Suatu sikap saling menghargai dan menghormati dari kedua belah pihak yang akan melangsungkan pernikahan.

Terkait hal ini, Onvlee yang pada tahun 1940-1941 melawat ke Kampung Jaga Ngara di wilayah Loli, Sumba Barat (Saat ini terletak di wilayah administratif Kota Waikabubak), ketika sedang ada renovasi rumah besar (*uma kalada*). Ia mengasosiasikan antara setiap proses dalam pembangunan rumah dengan prosesi penyatuan hubungan antara pihak laki-laki dan perempuan dalam perkawinan. Dalam tulisannya ia mendeskripsikan bahwa setiap orang membawa sirih pinang dalam acara pesta perkawinan, baik dari pihak laki-laki maupun perempuan (Onvlee, 1983: 163). Dalam prosesi lainnya pun, selain

tersebut di atas, ketersedian sirih-pinang, menjadi suatu hal yang wajib hadir. Baik dalam ritual prosesi perkawinan, maupun sebagai jamuan untuk orang yang hadir pada acara tersebut.

Selain dalam perkawinan adat, kehadiran sirih pinang terdapat dalam prosesi penguburan orang yang meninggal dunia. Dalam budaya Sumba yang mewarisi budaya megalitikum dan masih dipraktikan hingga saat ini, bentuk kuburnya ialah berupa kubur batu (kuburan yang terbuat dari batu)[6]. Penguburan dilakukan oleh keluarga besar orang yang meninggal. Dalam acara ini pihak keluarga melaksanakan ritual adat dan mengumpulkan banyak orang dari pihak keluarga, kerabat dan teman dari orang meninggal tersebut. Biasanya sebelum dimakamkan, jenazah akan disemayamkan beberapa hari di rumah duka, sembari keluarga menyiapkan segala sesuatu terkait prosesi penguburan secara adat.

Setiap hari ada orang yang melayat untuk menyampaikan rasa berkabung dan turut menyumbang kepada keluarga yang berduka dengan membawa hewan seperti kerbau, kuda, babi, ayam, kain Sumba, hingga uang. Pada acara itu, pihak tuan rumah akan menugaskan seorang perempuan dewasa di dekat pintu masuk rumah duka untuk memberikan sirih-pinang kepada para pelayat yang datang. Hal ini dimaksudkan sebagai tanda penghormatan dan ungkapan terima kasih. Di samping itu, ketika duduk-duduk di sekitar rumah duka, akan disuguhi pula minuman kopi atau teh; serta sirih pinang oleh anak-anak muda yang ditugasi menyediakan hidangan bagi para pelayat.Dalam proses penguburan, jenazah orang yang meninggal akan dimasukkan ke dalam kubur batu. Bersamaan dengan itu akan disertakan pula ke dalamnya beberapa benda sebagai bekal kuburnya. Bekal kubur, biasanya berupa, kain tenun Sumba, perhiasan, *kaleku* dan sirih-pinang. Barang-barang yang dijadikan bekal kubur biasanya bergantung pada kesukaan (kebiasaaan) orang yang meninggal tersebut ketika masih hidup dan juga pada kemampuan dari keluarga yang ditinggalkannya.

c. Sirih-Pinang dalam Kehidupan Sosial

Sirih-pinang merupakan sajian yang pertama dan utama ketika berkunjung ke rumah orang Sumba. Ketika berkunjung ke rumah orang Sumba, tuan rumah akan menggelar tikar, mempersilahkan duduk, menyuguhkan sirih-pinang, menyajikan kopi Sumba, dan jika waktunya cukup senggang akan mempersilahkan makan nasi beserta lauk pauknya.

Ketersediaan sirih-pinang di rumah menjadi seperti kewajiban, baik itu untuk konsumsi sendiri, maupun untuk tamu yang datang. Namun jika ada tamu dan kebetulan tuan rumah tidak memilikinya, maka ia akan meminta ke tetangganya. Demikian juga sebaliknya, prinsip resiprositas berlaku dalam penyediaan sirih pinang, saling memberi dan saling menerima. Namun, jika tetap tidak mampu menyediakan sirih-pinang ketika ada tamu, maka ia akan meminta maaf pada tamu bahwa ia sedang tidak memiliki sirih-pinang sehingga tidak dapat menyuguhkannya.

Di sisi lain, ketika tuan rumah mengetahui bahwa orang yang bertamu tidak mengkonsumsi sirih pinang, maka ungkapan "*mama diewamu*" diucapkan sambil menyodorkan sirih-pinang sebagai tanda penghargaan atas kedatangannya. Ekspresi lisan "*mama diewamu*", (*mama*: sirih-pinang; dan *diewamu*: jiwamu) bukan berarti jiwamu yang menguyah sirih-pinang, tetapi merupakan tuturan simbolis yang memiliki makna penghormatan terhadap jiwa seseorang sebagai hakikat dari daya hidupnya.

[6] Saat ini, banyak kuburan baru yang terbuat dari semen karena pertimbangan biaya yang mahal dan waktu yang lama untuk memperoleh bahan batu kubur tersebut.

Kemudian tamu tersebut cukup mengucapkan terima kasih.

Dalam berbagai situasi di kehidupan sehari-hari, sirih pinang menjadi media bersosialisasi untuk membuka komunikasi, mengakrabkan hubungan sosial, dan mencairkan suasana serta membangun silaturahmi. Caranya dapat berupa saling menawarkan dan 'bertukar *kaleku'* agar mengambil sendiri sirih-pinangnya. Hal ini menandakan bahwa penawaran sirih-pinang dilakukan dengan segenap hati, bukan basa-basi.

Onvlee menulis pada tahun 1933 (86 tahun yang lalu), terkait kebiasaan saling menawarkan sirih-pinang di Sumba tersebut:

> "*Laat blijken dat je van harte geeft en reik hem je sirihtas of mandje, zodat hij zelf nemen kan*" (Onvlee, 1933: 32).
>
> "Tunjukkan bahwa Anda memberi dengan sepenuh hati dan memberinya tas atau keranjang sirih Anda, sehingga ia dapat mengambilnya sendiri"

Dan etika bagi yang menerima tawaran tersebut agar dinilai cukup sadar diri:

> "*Reken niet op het sirihmandje (de sirihtas) van een ander. Neem geen handvol uit het mandje (de tas) van anderen. Neem niet het laatste uit het mandje (de tas) van anderen"* (Onvlee, 1933: 31).
>
> "Jangan mengandalkan keranjang sirih (tas sirih) orang lain. Jangan mengambil segenggam penuh dari keranjang (tas) orang lain. Jangan mengambil yang terakhir dari keranjang (tas) orang lain"

Dengan kata lain, nilai budaya yang mengadung kesopanan dari etika kebiasaan menawarkan sirih pinang terwariskan hingga kini.

Sirih pinang juga, selalu hadir dalam situasi ketika ada kerja gotong royong (*pawoda*) yang melibatkan banyak orang. Baik itu untuk kepentingan pribadi maupun komunal, seperti kerja kebun, membangun jalan atau mendirikan rumah. Hal ini sebagai ungkapan terima kasih dan dapat menambah semangat bekerja.

Sirih-pinang berfungsi pula sebagai media dalam upaya mendamaikan orang yang berkonflik. Kehadiran sirih pinang mencairkan dan menghangatkan suasana. Hal ini sering dimanfaatkan oleh pihak penengah untuk mendamaikan pihak-pihak yang sedang bertikai. Selain itu, makan sirih pinang bersama dapat menjadi penanda, apakah konflik yang ada sudah mereda atau belum. Hal ini seperti diceritakan oleh seorang mantan lurah dan camat yang ketika menjabat, bertugas menengahi seteru warganya, sebagai berikut:

> *"Kita kasih sirih-pinang. Kalau dia (yang berkonflik) sudah mau ambil (sirih-pinang) dan makan sirih-pinang yang sama. Selesai. Jadi kalau dia tidak mau ambil sirih pinang yang kita sorong, berarti masih ada rasa tidak nyaman. Ketika sirih-pinang diambil dan dimakan bersama-sama, nyaman dia (yang berkonflik)."*

Pemerintah Daerah Sumba Barat menggunakan tradisi sirih pinang dalam penyambutan tamu pada acara formal dan seremonial sebagai sajian khas sumba. Penyuguhan sirih-pinang dalam acara formal ini mengandung aspek simbolis penerimaan dengan tangan terbuka dan penghormatan bagi tamu dari tuan rumah. Hal ini dimaksudkan untuk menampilkan keramahtamahan dari budaya setempat.

Sirih-pinang dalam kehidupan sosial masyarakat Sumba seperti yang telah dipaparkan sebelumnya, memperlihatkan beragam fungsi simbolis dalam konteks budayanya. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Foster & Anderson

(1986, 317-322) mengenai peranan simbolik dari makanan, yaitu sebagai ungkapan ikatan sosial, sebagai ungkapan kesetiakawanan kelompok, untuk ketenangan jiwa dan simbolisme makanan dalam bahasa.

d. Sirih - Pinang untuk Pengobatan

Warga Sobawawi memiliki pengetahuan lokal yang secara turun temurun diwariskan oleh pendahulunya. Pengetahuan tersebut terkait dengan beragam fungsi pengobatan dari sirih-pinang. Dalam aspek ini, sirih-pinang digunakan untuk mengobati luka luar agar cepat kering, sakit perut dan mual, serta sebagai obat penenang. Selain itu, sirih-pinang juga digunakan untuk kepentingan pengobatan dan penangkal dari penyakit yang bersifat supranatural.

e. Sirih Pinang untuk Leluhur

Dalam kepercayaan Marapu, leluhur yang sudah wafat, jiwanya diyakini tetap tinggal di dalam rumah bersama keluarga yang masih hidup. Mereka dipercaya akan menjaga, melindungi dan membantu keluarga yang masih hidup di dunia ini.

Ketika ada perayaan adat ataupun urusan yang menyangkut keluarganya, maka kepada jiwa-jiwa leluhur ini pulalah orang Sumba menyajikan sirih-pinang sebagai simbol permohonan agar diberi restu dan kelancaran urusan, sekaligus penghormatan kepada leluhurnya. Caranya ialah dengan memasukkan sirih-pinang ke dalam *kaleku* yang disediakan khusus di tiang rumah untuk roh-roh leluhur yang telah tiada. *Kaleku* ini biasanya berupa *kaleku* milik almarhum yang sering digunakan semasa hidupnya. Selain itu, orang Sumba juga menempatkan sesaji berupa sirih-pinang di atas kubur batu orang tua dan leluhurnya. Hal ini bertujuan untuk memberitahukan niat mereka dan meminta restu dari leluhur.

Dalam budaya Sumba, terdapat kewajiban-kewajiban kekerabatan dengan prinsip resiprositas untuk saling membantu dalam berbagai urusan, terutama adat, seperti saat perkawinan dan kematian. Ketika ada orang yang meninggal dunia, kelompok-kelompok kerabat orang yang meninggal datang membawa dan memberikan barang adat seperti kuda, kerbau, babi atau kain tenun. Demikian pula sebaliknya, jika pihak yang membawa (memberi) hewan tersebut di atas meninggal, harus dibalas setara dengan apa yang telah diterima oleh pihak yang berduka tadi. Hewan-hewan tadi dipotong untuk keperluan ritual dan konsumsi orang yang hadir. Penyembelihan hewan untuk kepentingan ritual ini bertujuan untuk membekali arwah yang dikuburkan mencapai dunia para leluhur sesuai dengan kepercayaan Marapu.

Prinsip resiprositas tersebut di atas, berlaku juga dalam acara perkawinan. Keluarga besar pihak laki-laki yang akan menikah saling menyumbang untuk membayarkan *belis* (mas kawin) yang berupa kuda, kerbau, babi, parang dan kain tenun. Pun untuk keperluan ritual adat atau pesta sewaktu acara berlangsung seperti kerbau, babi, beras, sirih-pinang dan lain sebagainya.

Sebelum acara yang dimaksud dilaksanakan, pihak yang berkepentingan mengumpulkan keluarga besarnya. Dalam hal ini, untuk membicarakan mengenai kesediaan dan kesanggupan untuk membantu terlaksananya acara tersebut, misalkan membawa kerbau, kuda atau babi. Kesanggupan pihak yang akan membantu, diutarakan dan disertai dengan sodoran sirih-pinang dalam piring pada pertemuan tersebut. Pertemuan keluarga ini, dipercayai dihadiri pula oleh leluhur mereka yang telah tiada. Menurut tokoh adat setempat, dalam konteks hukum saat ini "*sirih-pinang itu diibaratkan sebagai tanda tangan di atas materai 12.000,-, bukan 6000 lagi, tapi 12.000. sebagai tanda jadi dan harus ditepati*". Jika kesanggupan yang telah diucapkan dan disahkan oleh kehadiran sirih-pinang, serta disaksikan oleh pihak

keluarga dan jiwa-jiwa leluhur yang hadir, itu tidak terpenuhi, maka akan berakibat pada "*perasaan malu yang mendalam dan jatuhnya harga diri".* Pun, hal ini dipercaya dapat berakibat terjadinya hal yang "kurang baik" bagi yang tidak menepati janjinya.

Dalam setiap ritualnya, termasuk pada upacara adat perkawinan maupun kematian, arwah leluhur (*marapu*) menjadi perantara antara orang yang masih hidup dengan kekuatan tertinggi Mawolu-Marawi. Jika yang hidup tidak memperlakukan *marapu* sebagaimana mestinya sesuai tradisi, maka dipercaya akan timbul musibah bagi yang melanggarnya.

Dalam konteks ritual adat dan kewajiban kekerabatan tersebut di atas, terlihat bahwa moralitas resiprositas terjadi tidak hanya antara kerabat yang masih hidup, tetapi juga dengan kerabat yang telah meninggal dunia. Di sisi lain, keberadaan sirih-pinang menjadi penanda penting dalam situasi tersebut.

f. Sirih Pinang untuk Pengembangan Ekonomi

Sirih dan pinang merupakan suatu komoditas dagang di Sumba Barat. Harganya fluktuatif tergantung jumlah ketersediaan barang di pasaran. Hal ini berhubungan erat dengan waktu panen dan acara yang memerlukan sirih-pinang dalam jumlah banyak, seperti dalam proses perkawinan dan kematian.

Penjual di pasar menjual dalam jumlah besar maupun eceran. Seikat sirih berisi 10 buah dijual dengan harga Rp 5.000,- dan semangkuk kecil pinang kering dihargai Rp 5.000,-. Namun jika membeli satu kilogram dihargai Rp 70.000,-. Ada pula yang menjual dalam bentuk paketan seharga Rp 5.000,-, yang terdiri dari tiga buah sirih dan segenggam kecil pinang kering atau beberapa buah pinang muda. Di samping itu, kapur dijual terpisah dalam bentuk bungkus plastik kecil seharga Rp 2.000,-/bungkus.

Di tingkat lokal kabupaten, terdapat beragam jalur distribusi buah sirih dan pinang untuk sampai dari kebun petani ke konsumen, yaitu (1) Petani – Konsumen; (2) Petani – Pedagang Pengumpul Lokal – Konsumen; (3) Petani - Pedagang Pengumpul Lokal – Pedagang Pengecer – Konsumen. Hal ini, menunjukkan potensi ekonomi dari sirih pinang, baik sebagai tambahan pendapatan bagi petani, maupun peluang ekonomi bagi pedagang. Untuk memenuhi kebutuhan sirih-pinang di Sumba Barat, selain dari tingkat lokal, juga diisi oleh pasokan pinang dari luar daerah dan luar pulau.

Gambar 3. Pedagang pengecer sirih pinang menyiapkan dagangan di lapak miliknya. Sumber: Arief, 2019.

Pada tahun 2018, pemerintah daerah setempat, melalui Badan Penelitian dan Pengembangan Kabupaten Sumba Barat yang bekerjasama dengan Universitas Nusa Cendana melakukan kajian terkait pengembangan tanaman pinang. Studi tersebut menghasilkan rekomendasi bahwa pengembangan budidaya tanaman pinang di wilayah Kabupaten Sumba Barat layak untuk dilakukan dan berpotensi untuk peningkatan perekonomian warga setempat.

g. Budaya Material dari Sirih Pinang

Budaya sirih-pinang menghasilkan beragam budaya materi yang digunakan sebagai alat bantu untuk menyimpan, membawa dan memudahkan memakannya.

a. Tempat kapur digunakan untuk wadah kapur. Biasanya tempat kapur

ini terbuat dari tanduk kerbau dan bambu. Kini ada juga tempat kapur yang terbuat dari paralon yang dibalut dan dihiasi dengan benang berwarna-warni. Tempat kapur dihiasi juga dengan beragam ukiran motif hias khas sumba, seperti gambar kerbau dan mamuli, untuk menampilkan kreativitas si pembuatnya dan manambah kesan estetis ketika dilihat.

b. *Ngow* (lesung) terbuat dari tanduk kerbau dan *Alu* (alu) terbuat dari logam untuk menumbuk sirih-pinang. Alat ini digunakan sebagai alat bantu untuk melumatkan sirih pinang sebelum dikonsumsi. Biasanya digunakan oleh orang lanjut usia yang tidak kuat menggigit dan mengunyah sirih-pinang. Cara menggunakannya ialah sirih, pinang dimasukkan ke dalam *ngow*, kemudian ditumbuk hingga halus. Setelah itu ditambahkan kapur secukupnya, hingga rasanya pas sesuai selera.

c. *Kaleku* (tas sirih pinang). Tas ini digunakan untuk menyimpan dan membawa sirih pinang. Bentuknya persegi panjang yang dapat dijinjing maupun dilengkapi tali untuk diselempangkan pada bahu. Biasanya terbuat dari anyaman daun pandan atau ada juga yang terbuat dari kulit kayu. Bagian luar *kaleku* juga dipercantik dengan beragam motif hias khas Sumba, seperti gambar *mamuli*, kerbau, *lekota*, *kerewino* dan lain sebagainya. Pada *kaleku*, terdapat perbedaan jenis tali selempang antara *kaleku* untuk laki-laki dan untuk perempuan. *Kaleku* yang digunakan oleh laki-laki menggunakan kain sebagai tali selempangnya. Sedangkan *kaleku* untuk perempuan, bertali biasa sesuai bahan anyaman *kaleku*-nya, ataupun tanpa menggunakan tali selempang.

d. *Kuolaka* (wadah atau piring anyaman untuk menghidangkan sirih pinang). Biasanya terbuat dari anyaman daun pandan atau daun lontar. Selain itu, saat ini untuk menghidangkan sirih pinang digunakan piring yang terbuat dari seng atau beling. Hal ini dilakukan jika tidak ada *koulaka*.

Gambar 4. Budaya material terkait sirih pinang: A. Tempat kapur; B. *Ngow* dan *alu*; C. *Kaleku*; D. *Kuolaka*.
Sumber: Arief, 2019.

3. Budaya Sirih - Pinang sebagai Warisan Budaya Takbenda

Berdasarkan uraian mengenai budaya sirih pinang di Sobawawi, Loli, Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur, maka dapat disimpulkan bahwa budaya sirih-pinang dapat dikategorikan sebagai sumber daya budaya takbenda. Hal ini mengacu pada kategori dari Blankeney[7] mengenai kriteria dari objek sumber daya budaya takbenda, yang diantaranya ialah mengandung nilai tradisional, sebagai *living culture*, diwariskan antar generasi, kontekstual dengan lingkungannya, serta berfungsi sebagai identitas sosial dan budaya.

Kemudian, terkait dengan definisi warisan budaya takbenda berdasarkan *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, yang meliputi "praktik, representasi, ekspresi, pengetahuan dan keterampilan"

[7] Uraian lengkapnya dapat dilihat pada bagian pendahuluan tulisan ini

masyarakat atau kelompok atau individu yang diteruskan antargenerasi. Budaya sirih pinang dapat masuk dalam kategori sebagai warisan budaya takbenda. Dalam hal ini termasuk ke dalam kategori karya budaya[8] berupa 'pengetahuan dan kebiasaan perilaku mengenai alam dan semesta, termasuk pengetahuan tradisional, kearifan lokal, pengobatan tradisional'.

D. PENUTUP

Sirih pinang merupakan simbol budaya penting bagi orang sumba. Sirih pinang hadir dalam keseharian hidup orang sumba, dari kesenangan pribadi hingga urusan komunal; dalam hubungan dengan sesama yang masih hidup hingga leluhur yang telah meninggal dunia; dari acara formal, informal hingga ritual adat. Kesemua itu melibatkan sirih pinang. Sirih pinang menjadi sajian khas orang Sumba.

Kajian ini menemukan bahwa sirih pinang dalam budaya Sumba memiliki beragam fungsi yaitu sosial, budaya, ekonomi dan pengobatan. Selain itu, dalam budaya sirih pinang mengandung nilai-nilai budaya orang Sumba yang terkait erat dengan kepercayaan Marapu, tempat tinggal dan ikatan kekerabatan. Budaya sirih pinang menjadi simbol penting bagi orang Sumba.

Dengan melihat arti penting budaya sirih pinang bagi orang Sumba, seperti tergambarkan dalam tulisan ini yang mengambil studi kasus di Sumba Barat. Di samping itu juga, melihat adanya fenomena memudarnya budaya sirih pinang di beberapa tempat di Nusantara. Maka untuk melestarikan dan mengantisipasi pudarnya budaya sirih pinang di Sumba Barat tersebut diperlukan adanya upaya pelestarian (perlindungan, pengembangan dan pemanfaatan) terhadap budaya sirih pinang ini. Salah satu peluang pelestariannya ialah dengan memanfaatkan sistem perlindungan hukum sumber daya budaya takbenda, yaitu melalui warisan budaya takbenda.

Berdasarkan temuan dari penelitian ini, sebagai salah satu upaya pelestarian budaya sirih pinang ialah dengan cara pengajuan budaya sirih pinang di Sumba Barat sebagai warisan budaya takbenda di Indonesia. Berdasarkan studi pustaka yang telah disebutkan pada bagian pendahuluan tulisan ini, terlihat bahwa tidak hanya di Sumba Barat saja, budaya ini hidup dan berkembang, tetapi juga di seluruh pulau Sumba. Selain itu, terdapat beberapa kelompok masyarakat yang tersebar dalam wilayah budaya yang berbeda yang masih menghidupi budaya sirih pinang, dengan ragam praktik dan pengetahuan serta penamaan menurut budaya lokal tempatannya, seperti di Seram, Manggarai, dan Papua. Dengan pertimbangan tersebut, maka dapat dilakukan pengajuan budaya sirih pinang sebagai warisan budaya takbenda milik bersama, sesuai dengan masyarakat yang menghidupi budaya sirih pinang di Indonesia.

Dengan pengajuan budaya sirih pinang sebagai warisan budaya takbenda Indonesia, diharapkan mata budaya ini mendapatkan pengakuan dan penetapan secara legal formal, sehingga akan menjamin adanya perlindungan pada mata budaya tersebut agar lestari, dan adanya

[8] Berdasarkan konvensi UNESCO tahun 2003 mengenai *Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, ranah warisan budaya takbenda mencakup lima kategori karya budaya: (1) tradisi dan ekspresi lisan, termasuk bahasa sebagai wahana warisan budaya takbenda, termasuk cerita rakyat, naskah kuno, dan permainan tradisional; (2) Seni pertunjukan, termasuk seni visual, seni teater, seni suara, seni tari, seni musik dan film; (3) Adat istiadat masyarakat, ritus, dan perayaan-perayaan, sistem ekonomi tradisional, sistem organisasi sosial, dan upacara tradisional; (4) pengetahuan dan kebiasaan perilaku mengenai alam dan semesta, termasuk pengetahuan tradisional, kearifan lokal, pengobatan tradisional;(5) Kemahiran kerajinan tradional, termasuk seni lukis, seni pahat/ukir, arsitektur tradisional, makanan dan minuman tradisional, pakaian tradisional, aksesoris tradisional, makanan dan minuman tradisional, moda transportasi tradisional.

penghormatan pada pemangku warisan budaya tersebut.

Selanjutnya, melalui pengakuan dan penetapan sirih-pinang sebagai warisan budaya takbenda, secara tidak langsung, diharapkan dapat menjaga pula kelestarian tanaman sirih dan pinang di alam. Di samping itu, pelindungan Warisan Budaya Takbenda (WBTB) dapat menjadi titik tolak pelindungan-pelindungan lain, termasuk pelindungan HKI (Hak Kekayaan Intelektual) komunal Ekspresi Budaya Tradisional, yang dapat secara langsung meningkatkan nilai ekonomi suatu mata budaya.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Teisi, dan Disertasi

Ayu, M. R., Permata, R. R. & Rafanti, L. "*Sistem Perlindungan Sumber Daya Budaya Takbenda Di Palembang, Sumatera Selatan, Indonesia*" dalam *Mimbar Hukum* Volume 29 Nomor 2, Juni 2017. Hlm. 205-220.

Barokah, S. 2016. *An Ethnographic Investigation of Master Slave Relation in Sumba, Indonesia*. Tesis. International Institute of Social Studies.

Ellen, R. "*Nuaulu Betel Chewing: Ethnobotany, Technique and Cultural Significance*" dalam *Cakalele* Vol. 2 Nomor 2. 1991. Hlm. 97-122.

Iskandar, J., Iskandar, B. S., & Partasasmita, R. "*Review: The Impact of Social and Economic Change on Domesticated Plant Diversity With Special Reference To Wet Rice Field and Home-Garden Farming of West Java, Indonesia*" dalam Jurnal *Biodiversitas* Volume 19 Nomor 2. March 2018. Hlm. 565-577.

Nugroho, A. R. 2016. *Dinamika Budaya Konsumsi Pinang Dalam Pembentukan Ruang Publik Kota Manokwari.* Tesis. Yogyakarta: Magister Ilmu Religi dan Budaya Universitas Sanata Dharma Yogyakarta

Reid, A. "From Betel-Chewing To Tobacco-Smoking In Indonesia" dalam *The Journal of Asian Studies* Volume XLIV Nomor 3. May 1985. Hlm. 529-47.

Rooney, F.D. 1995. *Betel Chewing In South East Asia*. *Makalah dipresentasikan dalam The Centre National De La Recherce Scientifigue. Lyon, France.*

Rothe, E. 2004. *Wulla Poddu: Bitterer Monat, Monat der Tabus, Monat des Heiligen, Monat des Neuen Jahres in Loli in der Siedlung Tarung-Waitabar, Amtsbezirk der Stadt Waikabubak in Loli, Regierungsbezirk Westsumba, Provinz Nusa Tenggara Timur, Indonesien (Wulla Poddu: Bulan Pahit, Bulan Larangan, Bulan Pemali Keramat, Bulan Tahun Baru Loli di Kampung Tarung-Waitabar, Kecamatan Kota Waikabubak/Loli, Kabupaten Sumba Barat, Propinsi Nusa Tenggara Timur–Indonesia)*. Disertasi. Munich: Ludwig-Maximilians-Universität München.

Saka, N. T. 2001. *Etnobotani Sirih-Pinang dalam Kehidupan Suku Ruteng di Kabupaten Manggarai*. Tesis. Bogor: Institut Pertanian Bogor.

Soeriadiredja, P. "*Marapu: Konstruksi Identitas Budaya Orang Sumba, NTT*" dalam Jurnal *Antropologi Indonesia* Volume 34 Nomor 1. Januari-Juni 2013. Hlm. 59-74.

2. Buku

Ayu Palar, M. R. 2018. "*The Protection of Intangible Cultural Resources in the Indonesian Legal System*" dalam Christoph Antons & William Logan (Ed), *Intellectual Property, Cultural Property and Intangible Cultural Heritage.* Routledge: New York.

Bamualim, A. U. 2017. *Mengenal Sumba Barat: The Next Travel Destination*. Waikabubak: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Sumba Barat.

BPS Kabupaten Sumba Barat. 2018. *Kecamatan Loli Dalam Angka 2018*.

BPS Kabupaten Sumba Barat. 2018. *Kabupaten Sumba Barat Dalam Angka 2018*.

Burkill, I.H. 1935. *A Dictionary Of The Economic Products Of The Malay Peninsula, Vol.*

I dan II. London: Governments of the Straits of Settlements and Federated Malay States by the Crown Agents for Colonies.

Forth, G. L. 1981.
Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba. The Hague: Martinus Nijhoff.

Foster, G.M., & Anderson, B. G. 1986. *Antropologi Kesehatan*. Diterjemahkan dari buku *Medical Anthropology* oleh Priyanti Pakan Suryadarma dan Meuitia F. Hatta Swasono. Jakarta: UI-Press.

Heyne, K. 1987. *Tumbuhan Berguna Indonesia*, *Jilid I dan II*. Terjemahan. Jakarta: Badan litbang Kehutanan Indonesia.

Huberman, A. M., & Miles, M. B. 2009. "Manajemen Data Dan Metode Analisis" dalam Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). *Handbook of Qualitative Research*. Pustaka Pelajar: Yogyakarta. Halaman 591 – 612.

Onvlee, L. 1933.
Na huri hapa. In *Cultuur Als Antwoord*. Verhadenlingen van het KTLV, 66. The Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 1983.
"The Construction Of The Mangili Dam: Notes On The Social Organization Of Eastern Sumba" dalam P.E. de Josselin de Jong (ed), *Structural Anthropology In The Netherlands*. Dordrecht: Foris Publications Holand. Halaman 151-163.

Reid, A. 2014.
Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680 Jilid 1: Tanah di Bawah Angin. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Rudgley, R. 2005.
"*Psychoactive Plants"* dalam Ghillean Prance & Mark Nesbit (ed). *The Cultural History of Plants.* New York: Routledge. Halaman 191-204.

Sedyawati, E. 2014.
Prinsip-Prinsip Manajemen Sumber Daya Budaya dalam *Kebudayaan di Nusantara – Dari Tortor sampai Industri Budaya*. Jakarta: Komunitas Bambu.

Solihin, L. 2018.
"*Sirih Pinang dalam Kebudayaan Melayu*" dalam Afthonul Afif, Khidir Marsanto, dan Lukman Solihin (Ed), *Dari Melayu Menjadi Indonesia*. Yogyakarta: Basabasi.

Vel, J. 2010.
Ekonomi-Uma: Penerapan Adat dalam Dinamika Ekonomi Berbasis Kekerabatan. Terjemahan. Jakarta: HuMa; Van Vollenhoven Institute; KITLV.

Waluyo, Harry dkk. (Tim Penyusun). 2009. *Buku Panduan Praktis Pencatatan Warisan Budaya Takbenda Indonesia*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata bekerjasama dengan Kantor UNESCO Jakarta.

REPRESENTASI GAYA HIDUP DAN TRADISI MINUM KOPI DALAM KARYA SASTRA

REPRESENTATION OF LIFESTYLE AND TRADITION OF DRINKING COFFEE IN LITERATURE WORKS

Muhamad Adji dan **Lina Meilinawati**
Departemen Susastra dan Kajian Budaya
Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran
E-mail: m.adji@unpad.ac.id, lina.meilinawati@unpad.ac.id

Naskah Diterima: 19 April 2019 *Naskah Direvisi: 1 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.523

Abstrak

Artikel ini bertujuan menunjukkan bagaimana minum kopi sebagai tradisi dan gaya hidup ditampilkan dalam karya sastra. Objek penelitian ini adalah cerpen berjudul "Filosofi Kopi" karya Dee (Dewi Lestari). Cerpen ini membicarakan budaya minum kopi pada masyarakat urban dan masyarakat rural di Indonesia. Dalam artikel ini digunakan teori representasi Stuart Hall. Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif analitis. Dari hasil penelitian diperoleh kesimpulan sebagai berikut: (1) cerpen "Filosofi Kopi" menampilkan budaya minum kopi dalam dua representasi, yaitu kopi sebagai gaya hidup dan kopi sebagai tradisi. (2) Representasi minum kopi sebagai gaya hidup diperlihatkan dari cara kaum urban memproduksi citra tertentu melalui aktivitas minum kopi. Sementara itu, minum kopi sebagai tradisi diperlihatkan dari cara masyarakat rural memaknai kopi sebagai bagian yang melekat dalam kehidupan keseharian mereka yang sederhana. Teks cerpen ini juga menunjukkan keberpihakan secara ideologis terhadap citra minum kopi sebagai tradisi, sebagai wacana yang perlu disuarakan di tengah masifnya citra minum kopi sebagai gaya hidup.

Kata kunci: *minum kopi, representasi, budaya, gaya hidup, tradisi.*

Abstract

This article aims to show how drinking coffee as a tradition and lifestyle is featured in literary works. The object of this research is a short story entitled "Philosophy of Coffee" by Dee (Dewi Lestari). This short story discusses the culture of drinking coffee in both urban and rural communities in Indonesia. Using Stuart Hall's theory of representation with descriptive analytical method the results of the study concluded that: (1) the short story "Philosophy of Coffee" displays the culture of drinking coffee in two representations, namely coffee as both a lifestyle and a tradition. (2) Representation of drinking coffee as a lifestyle is shown in the way urbanites produce certain images through coffee drinking activities. Meanwhile, drinking coffee as a tradition is shown by the way rural people interpret coffee as an inherent part of their simple daily lives. The text of this short story also shows ideological leaning towards the image of drinking coffee as a tradition, as a discourse that needs to be voiced in the midst of the massive image of drinking coffee as a lifestyle.

Keywords: *drinking coffee, representation, culture, lifestyle, tradition.*

A. PENDAHULUAN

Artikel ini membahas gaya hidup dan tradisi dalam budaya minum kopi yang telah melekat dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Meskipun dalam data sejarah ditunjukkan bahwa kopi bukan merupakan tanaman asli Indonesia (Gumulya & Helmi, 2017), ia telah menjadi salah satu

penanda budaya bagi masyarakat Indonesia. Hal itu terlihat dari aktivitas keseharian masyarakat Indonesia yang hampir tidak dapat dilepaskan dari minum kopi. Salah satu penanda bahwa tradisi minum kopi telah mengakar kuat dalam budaya masyarakat Indonesia adalah cara penyeduhan kopi yang sangat khas Indonesia, yaitu kopi tubruk. Wiraseto (2016: 62) menjelaskan bahwa melalui kopi tubruk dapat dilacak bagaimana orang-orang Indonesia sejak lebih dari 300 tahun yang lalu telah minum kopi. Kopi tubruk ini merupakan peninggalan tradisi menyeduh kopi di Indonesia. Pola menyeduh kopi tubruk mungkin merupakan cara penyeduhan yang paling sederhana dan paling tradisional.

Sudah sejak lama minum kopi telah menjadi kebiasaan bagi orang Indonesia, baik di rumah maupun di ruang publik seperti di kedai-kedai kopi dengan menampilkan ciri khas kultur tradisional daerah setempat. Hampir di setiap daerah, budaya minum kopi menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Indonesia. Bagi orang Indonesia, budaya minum kopi menjadi sarana untuk melepas penat atau berinteraksi dengan anggota keluarga atau anggota masyarakat lainnya.

Seiring berjalannya waktu, konsep minum kopi ini berubah. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa perilaku budaya pada masyarakat selalu bergerak dinamis, sejalan dengan faktor-faktor yang memicu perubahan, baik dari dalam maupun dari luar masyarakat itu sendiri (Harsojo, 1988: 120). Kopi tidak lagi dianggap sebagai minuman tradisional yang menjadi teman di waktu santai di teras rumah atau tersedia di kedai-kedai kopi di pinggir jalan. Fenomena kontemporer menunjukkan bahwa kopi menjadi gaya hidup yang hadir dan menghidupi masyarakat urban di Indonesia. Sebutlah misalnya beberapa kedai kopi terkenal yang bertaraf internasional, *Starbuck* dan *CoffeBean*. Dengan citra desain dan kemasan yang khas dan menunjukkan citra kelas tertentu, kedai-kedai kopi yang bertebaran di kota-kota besar ini menjadikan kopi sebagai penanda gaya hidup baru, terutama bagi masyarakat urban perkotaan.

Gaya hidup, seperti dinyatakan Chaney, berkaitan dengan pola-pola tindakan yang ditunjukkan orang untuk membedakan antara satu orang dengan orang lainnya. Gaya hidup membantu kita memahami apa yang orang lakukan, mengapa mereka melakukannya, dan apakah yang mereka lakukan bermakna bagi dirinya maupun orang lain (Chaney, 2017: 40). Chaney mengamsusikan bahwa gaya hidup merupakan bagian dari kehidupan sosial sehari-hari dunia modern. Oleh karena itu, Chaney menduga bahwa gaya hidup akan sulit dipahami oleh mereka yang tidak hidup dalam masyarakat modern. Hal ini seakan menunjukkan adanya keterpisahan cara menjalani hidup antara masyarakat tradisional dengan masyarakat modern meskipun kehadirannya berada dalam waktu yang sama. Gaya hidup lebih banyak dikaitkan dengan masyarakat urban yang lekat dengan istilah gaya hidup konsumeristis yang meleburkan kebutuhan dan keinginan (Adian, 2007: 26).

Citra kopi sebagai penanda gaya hidup dibangun oleh media-media massa populer seperti surat kabar, majalah, dan utamanya televisi. Hal ini diperkuat pernyataan Heryanto (2012: 7) yang mengatakan bahwa tidak ada yang bisa menarik perhatian sekira 100 juta orang Indonesia selama berjam-jam setiap harinya kecuali program televisi. Citra kopi tersebut terepresentasi melalui narasi yang disuguhkan oleh televisi, terutama melalui iklan yang yang secara sporadis menyerbu ruang domestik. Hal ini menunjukkan bahwa media massa populer sangat besar pengaruhnya dalam mengonstruksi ruang kesadaran masyarakat.

Surat kabar, salah satunya *Kompas*, kerap memberitakan berbagai suguhan kopi dalam berbagai racikan dan bagaimana perilaku konsumen dan barista dalam membangun interaksi dengan

pengunjung dalam kedai tersebut. Dalam tulisan-tulisan yang dimuat di surat kabar tersebut, budaya minum kopi telah menjadi satu tren baru. Bersamaan dengan itu, muncul pula kesadaran akan keunggulan produk-produk kopi lokal. Tampaknya karena itu pula, sejalan dengan berkembang pesatnya kedai-kedai kopi *brand* internasional, bermunculan pula kedai-kedai kopi dengan *brand* lokal sebagai fenomena terbaru dari gaya hidup urban ini, sebut saja misalnya Ngopi Doeloe, Bakoel Koffie, Coffee Toffee, dan Warunk Upnormal. Keberadaannya seakan menjadi semacam wacana tanding terhadap kedai-kedai kopi *brand* internasional.

Selain melalui media massa, kopi juga hadir di dalam karya sastra kontemporer. Salah satu karya sastra yang mengangkat kopi adalah cerpen yang berjudul "Filosofi Kopi" karya Dewi Lestari atau Dee. Cerpen "Filosofi Kopi" merupakan satu cerpen yang mengupas fenomena budaya minum kopi dengan menarik. Cerpen ini dimuat dalam kumpulan cerpen Dee yang juga berjudul sama," Filosofi Kopi". Kumpulan cerpen ini ditulis oleh Dee, diterbitkan pada tahun 2006 oleh penerbit Trudee dan Gagasmedia. Cerpen ini merupakan cerpen yang unik karena mengangkat kopi sebagai dasar cerita. Kopi tidak hanya hadir sebagai latar utama, tetapi ia juga menjadi ruh cerita. Ia menjadi penggerak tokoh dalam menjalani alur cerita. Cerpen ini muncul dalam keadaan yang tepat, sejalan dengan fenomena budaya minum kopi yang bertumbuh dan menjamur di berbagai daerah di Indonesia, terutama di wilayah urban. Dengan alur cerita dan cara bertutur yang menarik, cerpen ini dapat dengan jeli menangkap fenomena minum kopi pada kaum urban di Indonesia.

Selain itu, cerpen ini tidak hanya mengetengahkan budaya minum kopi, tetapi kecintaan akan sebuah profesi dan hobi yang dijalankan dengan sungguh-sungguh dan penuh cinta. Hal Ini mengajarkan mencintai sebuah hobi dan profesi. Terkadang milik yang lain terlihat lebih berkilau semata-mata karena tidak dilihat kelebihan dan keunikan milik sendiri. Filosofi hidup yang menarik untuk dikaji dan direnungkan.

Mungkin karena alasan itu pula, selain karena ditulis dengan menarik, cerpen ini pada proses selanjutnya diangkat ke dalam film. Film dengan judul yang sama ini juga sangat diminati oleh penonton Indonesia. Terbukti hanya dalam 12 hari pemutaran film tersebut di bioskop, film Filosofi Kopi telah mencapai jumlah penonton sebanyak 158.517 dan menempati posisi keempat film *box office* Indonesia (Pangerang, 2015). Capaian ini menunjukkan bahwa budaya minum kopi telah menjadi bagian kehidupan orang Indonesia sehingga film tersebut secara tidak langsung diakui sebagai representasi dari penonton yang mayoritas merupakan masyarakat urban.

Sejauh ini, cerpen "Filosofi Kopi" telah diteliti dalam berbagai pendekatan. Puspita (2017) meneliti psikologi tokoh Ben dengan menggunakan teori psikoanalisis Freud. Sementara itu, Solihati dkk. (2017) memfokuskan pada proses ekranisasi cerpen "Filosofi Kopi" ke dalam cerpen dengan menemukan perubahan-perubahan yang terjadi dari proses ekranisasi tersebut. Kedua tulisan tersebut mengkaji cerpen "Filosofi Kopi" dengan pendekatan ilmu sastra.

Tulisan ini berada pada posisi yang berbeda dengan tulisan-tulisan sebelumnya terhadap cerpen "Filosofi Kopi". Tulisan ini menganalisis cerpen "Filosofi Kopi" dengan mencoba mengungkap representasi budaya yang ditampilkan teks cerpen. Representasi, menurut Hall, adalah sebuah metode menghadirkan sesuatu dengan media yang berbeda. Representasi merupakan tindakan atau merepresentasikan sesuatu yang lewat sesuatu yang lain di luar dirinya, biasanya berupa tanda atau simbol (Piliang, 2010: 19).

Konsep tanda mengacu pada konsep yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure yang menjadi salah satu cikal

bakal ilmu semiotika. Dinyatakan Saussure, sistem pemaknaan terdiri dari serangkaian tanda (*signs*) yang dianalisis menurut bagian-bagian penyusunnya, yaitu penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*). Pola hubungan antara penanda dan petanda ini bersifat arbriter atau manasuka (Storey, 2007: 68). Oleh karena itu, relasi yang terbangun antara penanda dan petanda murni merupakan hasil kesepakatan bersama.

Representasi menunjuk pada bagaimana dunia dikonstruksikan secara sosial dan disajikan pada khalayak dan khalayak memaknainya dengan pemaknaan tertentu (Barker, 2004: 8). Teori representasi dilekatkan pada Stuart Hall, seorang pemikir yang membidani lahirnya disiplin ilmu kajian budaya melalui Program Kajian Budaya di Birmingham pada akhir tahun 1960-an (Barker, 2014: 116). Menurut Hall, sebagaimana dikutip oleh Rahayu (2018), menyatakan bahwa representasi adalah bagian yang penting dalam proses memproduksi makna dan mempertukarkannya antaranggota masyarakat. Oleh sebab itu, representasi tidak hanya berkaitan bagaimana suatu objek ditandai/ditampilkan, tetapi juga representasi menunjukkan adanya keterlibatan penulis/pengarang sebagai pemroduksi makna melalui bahasa yang digunakannya. Keterlibatan pengarang/ penulis dalam memproduksi makna memberi implikasi pada tindakan representasi yang menghadirkan makna ganda: mengekspresikan dan berpartisipasi (Storey, 2007: 5). Dalam kaitannya dengan karya sastra yang kekuatannya diakui terletak pada bahasa, cerpen berpotensi untuk menampilkan sekaligus memproduksi makna ideologis. Dengan demikian, cerpen "Filosofi Kopi" di saat yang bersamaan melakukan dua hal: melakukan representasi terhadap budaya minum kopi orang Indonesia, dan pada saat yang bersamaan juga mengartikulasikan ideologi teks terkait dengan budaya minum kopi. Tulisan ini mencoba untuk menunjukkan bagaimana budaya minum kopi orang Indonesia direpresentasikan di dalam karya sastra dan bagaimana cerpen "Filosofi Kopi" menyuarakan ideologinya terkait budaya minum kopi orang Indonesia.

B. METODE PENELITIAN

Teks cerpen merupakan teks budaya. Oleh karena itu, teks cerpen merepresentasikan fenomena budaya yang berkembang pada masyarakat. Tulisan ini bertujuan memahami fenomena budaya, yakni budaya minum kopi, pada masyarakat Indonesia dengan cara mendialogkan teks (cerpen) dan konteks (realitas). Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang menekankan pada pemahaman (*understanding*) terhadap teks budaya.

Representasi adalah bagaimana dunia dikonstruksikan secara sosial dan disajikan dalam pemaknaan tertentu. Fiske (2011a) menjelaskan tiga tahapan yang terjadi dalam representasi. Tahapan ini yang akan diikuti dalam tulisan ini. (1) realitas, (2) representasi, dan (3) ideologi. Realitas adalah bahan mentah seperti dokumen atau perilaku. Kondisi sosial masyarakat merupakan "dokumen" yang akan dijadikan data realistis. Bagaimana budaya minum kopi atau 'ngopi' bukan sekadar menenggak minuman, tetapi menjadi gaya hidup masyarakat perkotaan. Elemen-elemen itu diproyeksikan dalam karya sastra (cerpen). Elemen-elemen dalam karya sastra merupakan kode representasional yang memaparkan bagaimana objek digambarkan dan ditampilkan. Yang terakhir merupakan ideologi. Dalam tahap ini bagaimana elemen-elemen tersebut dihubungkan dan kemudian membangun makna. Representasi adalah sebuah cara bagaimana memaknai apa yang ditampilkan oleh sesuatu. Pada akhirnya tidak ada sesuatu yang bebas nilai. Selalu ada maksud ideologis dalam semua hal

atau semua tindakan. Dengan langkah-langkah inilah analisis dilakukan.

Dalam mendialogkan teks dan konteks, beberapa teori digunakan sebagai metode pembacaan, terutama teori-teori yang berangkat dari disiplin kajian budaya. Dalam analisis, tulisan ini menggunakan metode deskriptif analitis. Agar tulisan ini sistematis, alur penelitian dibagi ke dalam beberapa tahap: 1) membaca karya sastra secara cermat, 2) menandai bagian dari karya sastra yang merepresentasikan budaya minum kopi, 3) membaca referensi yang berkaitan dengan budaya minum kopi sebagai fenomena sosial budaya, 4) menganalisis budaya minum kopi yang terepresentasi dalam teks cerpen dan mendialogkannya dengan sumber-sumber referensi terkait dengan menggunakan disiplin kajian budaya di antaranya teori representasi, gaya hidup, masyarakat konsumerisme, dan ideologi, 5) hasil analisis dan interpretasi dideskripsikan dan dinarasikan.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Cerpen "Filosofi Kopi" sebagai Sebuah Representasi Masyarakat Urban

Buku ini dimulai dengan kata-kata sebagai berikut, "*Sudah ribuan kali aku mengeja sembari memandangi serbuk hitam itu. Memikirkan kira-kira sihir apa yang dimiliki hingga ada manusia yang tergila-gila*" (Dee, 1). Kalimat pembuka ini sekaligus merupakan "*dramatic foreshadowing*". *Foreshadowing* adalah alat sastra di mana seorang penulis memberikan petunjuk terlebih dahulu tentang apa yang akan terjadi kemudian dalam cerita. Pertanda sering muncul di awal cerita, atau bab, dan membantu pembaca mengembangkan harapan tentang peristiwa mendatang.

Seorang penulis dapat menerapkan bayangan dengan berbagai cara. Beberapa cara ini termasuk dialog karakter, plot peristiwa, dan perubahan pengaturan. Bahkan, judul sebuah karya atau bab dapat bertindak sebagai petunjuk yang menunjukkan apa yang akan terjadi. Pertanda dalam fiksi menciptakan suasana ketegangan dalam sebuah cerita sehingga pembaca tertarik dan ingin tahu lebih banyak. Suasana ini sudah diciptakan sejak awal dengan mengajak pembaca dengan ungkapan ketidakpahaman atau keheranan pada sesuatu yang tidak masuk akal tokoh utama, yaitu tergila-gila pada kopi.

Perangkat sastra ini umumnya digunakan untuk membangun antisipasi di benak pembaca tentang apa yang mungkin terjadi selanjutnya, sehingga menambah ketegangan dramatis pada sebuah cerita. Selain itu, bayangan dapat membuat peristiwa yang luar biasa dan aneh tampak kredibel, karena peristiwa tersebut diprediksi sebelumnya sehingga pembaca siap secara mental untuk itu. Hal ini ditunjukkan dalam paragraf berikutnya:

> "*Ben pergi berkeliling dunia, mencari koresponden di mana-mana demi mendapatkan kopi-kopi terbaik dari seluruh negeri. Dia berkonsultasi dengan pakar-pakar peramu kopi dari Rima, Paris, Amsterdam, London, New York, bahkan Moskow*" (Dee, 1).

Ungkapan kedua semakin menguatkan keheranan akan ketergila-gilaan Ben pada kopi. Kedua ungkapan ini merupakan petanda bagi pembaca tentang cerita yang akan dibangun. Penyebutan kota-kota besar di seluruh dunia bukan sekadar nama tempat, melainkan berimplikasi pada cerita yang akan dikembangkan. Kota-kota besar sekaligus sebagai petanda bahwa cerita berkembang di kota, bukan di desa. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa budaya minum kopi yang dibangun dalam cerita adalah kalangan perkotaan. Hal ini semakin dikuatkan dengan riset Ben ke berbagai belahan dunia yang menunjukkan bahwa kopi akan dibicarakan dengan serius dan bukan sekadar miuman.

Setting kota secara tegas dikatakan pada kalimat dalam cerpen berikutnya,

"*Tempat kami tidak besar dan sederhana dibandingkan kafe-kafe lain di Jakarta*" (Dee, 3). Dari kalimat di atas terdapat dua implikasi (1) banyak kafe di Jakarta, (2) banyak kafe mewah. Keduanya menegaskan bahwa budaya minum kopi adalah budaya dan gaya hidup masyarakat urban, lebih tepatnya kota besar. Namun, budaya *ngopi* di kota besar dalam cerpen ini dikaitkan dengan profesi dan kecintaan pada pekerjaan serta "nilai" yang didapat dari kerja keras dan kesungguhan. Seperti yang tampak dalam kutipan ini.

> *Tapi, yang benar-benar membuat tempat ini istimewa adalah pengalaman ngopi-ngopi yang diciptakan Ben. Ia tidak sekadar meramu, mengecap rasa, tapi juga merenungkan kopi yang ia buat. Ben menarik arti, membuat analogi, hingga terciptalah satu filose untuk setiap jenis ramuan kopi* (Dee, 4).

Kutipan itu ungkapan kehebatan Ben dalam mengembangkan usaha kedai kopinya sekaligus sebuah kritik terhadap kalangan menengah perkotaan yang menghabiskan waktu dan uang hanya untuk gaya hidup, tetapi tidak memahami makna dari apa yang dilakukannya. Kondisi ini sekaligus sebuah refleksi bagaimana seseorang dalam memaknai hidup dan kehidupan.

Cerpen ini adalah representasi budaya urban perkotaan yang ditampilkan melalui budaya minum kopi tanpa tahu nilai yang ada di balik apa yang dikonsumsi. Dengan kata lain, gaya hidup yang dilakukan hanya demi pergaulan dan prestise. Namun, di sisi lain ada sebagian masyarakat yang diwakili oleh Ben dan Jody yang dengan sungguh-sungguh dan kecintaan yang luar biasa pada profesinya untuk mewujudkan impiannya meskipun banyak yang harus dikorbankan. Cerita ini melihat sukses bukan melulu persoalan uang, melainkan tergapainya sebuah impian, seperti yang tertulis dalam sebuah kartu yang diberikan pada pelanggannya, "*Sukses adalah wujud kesempurnaan hidup*" (Dee, 13).

2. Kopi dan Budaya Minum Kopi dalam Cerpen "Filosofi Kopi"

Kebudayaan memiliki cakupan yang sangat luas. Luasnya cakupan budaya ini tampak dari begitu banyaknya definisi tentang kebudayaan yang muncul dari para ahli budaya. Paling tidak, terdapat 160 definisi (Harsojo, 188: 92) sampai 170 defiinisi kebudayaan (Pujileksono, 2009: 14) setidaknya mengumpulkan sampai 160 definisi budaya. Salah satu pengertian yang sering dirujuk karena dianggap cukup mewakili definisi budaya adalah pengertian yang disampaikan oleh E.B. Taylor. Taylor menyatakan bahwa kebudayaaan adalah keseluruhan yang kompleks yang di dalamnya terkandung ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat-istiadat, dan kemampuan yang lain, serta kebiasaan yang didapatkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat (Harsojo, 1988: 92; Pujileksono, 2009: 14). R. Linton mendefinisikan kebudayaan sebagai konfigurasi tingkah laku yang dipelajari dan hasil tingkah laku yang unsur pembentukannya didukung dan diteruskan oleh anggota masyarakat tertentu (Harsojo, 1988: 92). Dua pengertian di atas sama-sama merujuk pada tingkah laku yang melibatkan manusia sebagai anggota masyarakat, yang di dalamnya ada proses belajar dan diteruskan melalui pola hidup yang menurut C. Kluckhohn dan W.H. Kelly sebagaimana dikutip oleh Harsojo (1988: 93), tercipta dalam sejarah. Jika merujuk pada taksonomi budaya seperti yang disampaikan J.J. Honigmann sebagaimana dikutip oleh Koentjaraningrat (2005: 74), perilaku/kebiasaan minum (*activities*) kopi (*artifact*) merupakan bagian budaya *tangible* yang di dalamnya mengandung nilai-nilai *intangible* (*idea*/gagasan) dari suatu masyarakat.

Budaya minum kopi di Indonesia tercatat sudah sejak ada di Indonesia ketika kopi dibawa oleh pemerintah Hindia Belanda (VOC) untuk dikembangkan dan dijadikan tanaman produktif. Bahkan, dalam perkembangan selanjutnya Indonesia diakui sebagai salah satu penghasil biji kopi terbaik di dunia (Herlyana, 2012). Pada mulanya, menurut Haryanto (2016), minum kopi merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh pemerintah Hindia Belanda yang menurut Herlyana (2012) seduhan kopi yang mereka seruput tersebut disebut *java*. Namun, dalam perkembangannya, masyarakat pribumi pun mulai gemar meminum kopi. Awalnya minum kopi biasanya hanya dilakukan oleh orang dewasa hingga usia lanjut dan didominasi oleh laki-laki. Hal ini juga dinyatakan Solikatun (2015) bahwa dahulu pada dasarnya perilaku konsumsi kopi dilakukan di warung kopi yang identik dengan laki-laki. Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya budaya minum kopi tidak didominasi lagi oleh orang-orang dewasa, tetapi juga anak muda, baik yang berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan.

Pada umumnya, budaya minum kopi pada setiap negara hampir sama meskipun terdapat kekhasan masing-masing. Julianto (2017) menunjukkan beberapa ciri khas budaya minum kopi di beberapa negara penikmat kopi. Minum kopi sembari mengobrol dan mengudap sepotong kue merupakan rutinitas, bahkan bisa disebut tradisi di Swedia. Etiopia yang diyakini sebagai negara asal biji kopi, seremoni minum kopi ini juga bisa dilakukan untuk menyambut tamu yang datang ke rumah. Biasanya penyeduhan dilakukan oleh perempuan yang paling muda di dalam rumah itu. Sementara itu, di Selandia Baru, minum kopi biasanya dilakukan pada waktu pagi dan sore hari. Biasanya ini terutama diperuntukkan bagi kaum pekerja untuk memperoleh waktu istirahat. Dari paparan Julianto di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa kebiasaan minum kopi biasanya dilakukan orang pada waktu senggang. Hal tersebut tampaknya senada dengan budaya minum kopi di Indonesia.

Pada umumnya, orang Indonesia menjadikan aktivitas minum kopi sebagai teman beristirahat atau bersantai. Aktivitas minum kopi bisa dilakukan di rumah atau di luar rumah. Ketika warung makan atau warung kopi sederhana menjadi marak, ruang untuk menikmati kopi di luar rumah di berbagai daerah mulai muncul. Hal itu pula yang memunculkan budaya minum kopi di ruang publik.

Beberapa penelitian sosiologis menunjukkan bahwa minum kopi di ruang publik tidak hanya sebatas aktivitas mengonsumsi kopi, tetapi ada tujuan yang lain pula. Penelitian Haryanto (2016) pada masyarakat Makasar menunjukkan bahwa warung kopi tidak hanya dijadikan masyarakat Makasar sebagai tempat minum kopi saja, tetapi menambah fungsinya sebagai arena berdiskusi secara terbuka, bertukar pikiran, membahas tentang berbagai macam permasalahan dan persoalan yang ada di sekitarnya, termasuk masalah politik.

Penelitian Gumulya pada budaya minum kopi di beberapa daerah di Indonesia menunjukkan kecenderungan yang sama. Gumulya dan Helmi (2017) menelusuri beberapa kebiasaan minum kopi di beberapa kota di Indonesia. Misalnya di Yogyakarta, warung kopi yang biasa disebut dengan angkringan, semua orang dari berbagai latar belakang dapat duduk dan membicarakan apa saja. Dengan ditemani secangkir kopi, pengunjung dapat menikmati malam di Yogya dengan santai sambil mengobrol apa adanya. Tulisan tersebut juga menunjukkan bahwa budaya minum kopi juga kental di daerah Sumatera, salah satu contohnya adalah warung kopi Apek yang sangat terkenal di Kota Medan. Warung kopi menjadi tempat bagi orang-orang dari berbagai etnis dan agama bercampur-baur, duduk, dan berbincang-bincang (Gumulya & Helmi, 2017). Fenomena di atas menunjukkan bahwa minum kopi tidak hanya sebatas

mengonsumsi kopi, tetapi ada aktivitas lain di baliknya, yaitu sebagai media bersantai dan bersosialisasi di ruang publik.

Dalam perkembangannya, ruang publik sebagai tempat mengonsumsi kopi semakin maju. Ruang publik tempat mengonsumsi kopi bukan lagi warung kopi seperti yang digambarkan Haryanto (2016) serta Gumulya dan Helmi (2017), tetapi berupa kafe-kafe dengan tempat dan desain yang berkelas. Diakui, perkembangan kedai kopi di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari masuknya kedai kopi internasional, *Starbuck*, ke Indonesia. Hal ini dinyatakan pula oleh Ibrahim (2017: 8) bahwa masyarakat konsumen Indonesia tumbuh beriringan dengan sejarah globalisasi ekonomi dan transformasi kapitalisme konsumsi. Dapat diketahui bahwa di Amerika, sebagai tempat asalnya *Starbuck*, budaya minum kopi dimulai sejak tahun 1971 ketika kedai kopi *Starbucks* untuk pertama kalinya dibuka di Pike Place, Seattle (Said, 2017). Pengunjung yang didominasi kaum pria berkumpul setelah selesai jam kerja untuk sekedar melepas penat dengan secangkir kopi dan berbincang dengan teman. Selanjutnya, budaya minum kopi ini menyebar ke seluruh penjuru Amerika dan akhirnya menjalar ke Eropa. Pengunjung kedai kopi pun tak lagi didominasi kaum pria tapi juga wanita dan bahkan kalangan remaja. Kedai kopi pun lebih dikenal dengan sebutan café untuk menggambarkan identitasnya sebagai wadah sosialisasi lewat kopi. *Starbucks* sebagai pelopor kedai kopi gaya hidup ini pun berhasil melebarkan sayapnya dan membuka hingga 5.886 kedai di seluruh dunia, termasuk Jakarta (Said, 2017).

Keberadaan kedai kopi seperti *Starbuck* yang berkembang dengan pesat di kota-kota di Indonesia sejalan dengan bertambah besarnya jumlah masyarakat urban. Bertumbuhnya masyarakat urban di Indonesia tidak terlepas dari perubahan sosial yang terjadi di Indonesia, terutama dengan pertumbuhan industri-industri di perkotaan yang diikuti oleh perpindahaan penduduk dari desa ke kota dan berkembangnya jenis-jenis pekerjaan yang baru. Proses perpindahan penduduk dari satu tempat ke tempat lain, termasuk perpindahan penduduk dari desa ke kota, telah berkembang berabad-abad lamanya, terutama sejak lahirnya Revolusi Industri di Eropa (Marius, 2006). Fenomena urbanisasi ini memicu perubahan sosial, di antaranya adalah berubahnya kecenderungan kaum urban dalam memaknai kehidupan mereka.

Seperti yang dinyatakan Wiraseto (2016) pada awal tulisan ini, budaya minum kopi orang Indonesia pada awalnya hanya mengenal kopi tubruk, yaitu cara penyeduhan dengan cara mencampurkan secara langsung kopi dan gula. Dinyatakan Julianto (2017), budaya minum kopi yang dikenal dengan kopi tubruk, pada beberapa daerah, memiliki variasi yang berbeda. Misalnya, *kopi walik* di Aceh yang disajikan dengan cara membalik gelas berisi kopi di atas sebuah piring kecil. Peminum kopi bisa menyesapnya dengan cara membuka gelasnya perlahan. Ada juga *kopi sanger* yang dibuat dengan cara disaring dan ditarik berulang kali. Ada pula *kopi joss* yang mencampurkan kopi dengan arang panas di Yogyakarta. Sementara itu, di Sumatera Barat, ada *kopi talua* yang mencampurkan kopi dengan telur ayam kampung.

Dalam perkembangannya sebagai gaya hidup, budaya minum kopi di Indonesia tidak lagi sebatas ditandai dengan kopi tubruk, tetapi dengan bermacam racikan kopi yang mencampurkan bahan dan perkakas yang canggih. Dalam cerpen "Filosofi Kopi" kopi yang ditampilkan adalah racikan kopi dengan nama-nama asing: *cafe latte*, *cappucino*, *expresso*, *russian coffe*, *macchiato* (Dee, 2016: 3). Bagi sebagian besar kaum urban Indonesia, nama-nama kopi tersebut bukanlah nama yang asing karena kopi-kopi itulah yang mereka minum di kedai-kedai kopi. Hal ini menunjukkan bahwa kopi telah berkembang menjadi sebuah gaya hidup,

salah satunya ditandai dengan racikan nama kopi dengan menggunakan istilah asing.

Minum kopi tidak lagi hanya sebatas mereguk kopi. Minum kopi telah menjadi budaya yang memberi implikasi lain yang berkaitan dengan gaya hidup. Orang tidak hanya minum kopi, tetapi juga menikmati setiap proses dari pengolahan kopi hingga siap disajikan. Hal itu pula terepresentasi di dalam cerpen ini. Itu sebabnya mengapa posisi Ben sebagai barista terletak di pusat kafe tersebut.

> *….Sementara di pusat orbit sana, Ben mengoceh tiada henti, kedua tangannya menari bersama mesin, deretan kaleng besar, kocokan, cangkir, gelas, dan segala macam perkakas di meja panjang itu* (Dee, 3).

Dengan posisi barista yang berada di tengah-tengah kedai, pengunjung dapat melihat semua proses pengolahan kopi yang dilakukan Ben. Dari teks di atas dapat disimpulkan bahwa dalam budaya minum kopi di kalangan kaum urban, barista memiliki peran yang sangat penting. Dengan keberadaan barista, pengunjung tidak hanya sekadar minum kopi, tetapi juga dapat melihat proses peracikan kopi hingga menjadi sajian kopi yang siap diminum. Pada taraf ini, menurut Distincta (2015), kopi secara perlahan mulai dipahami bukan sekadar apa, tapi bagaimana ia diproses, disajikan, dan diminum. Hal inilah yang menciptakan suatu budaya baru minum kopi yang berbeda dengan kebiasaan minum kopi sebelumnya.

3. Kopi sebagai Penanda Gaya Hidup

Sebagai sebuah komoditas, kopi telah menjelma menjadi sebuah gaya hidup. Kopi bukan lagi ditandai sebagai minuman orang Indonesia yang merakyat, dinikmati di waktu senggang, tetapi menjelma menjadi kebutuhan konsumtif yang harus terpenuhi karena berkaitan dengan gaya hidup kaum urban. Gaya hidup berkaitan dengan budaya konsumen. Gaya hidup dapat dijelaskan sebagai pola penggunaan ruang, waktu dan objek sebagai cara memberi makna pada kehidupan (Piliang dan Jejen, 2018: 186). Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa manusia mengonsumsi benda-benda bukan lagi berarti menggunakan benda tersebut dalam kaitannya dengan nilai guna, melainkan berkaitan dengan tanda yang dihasilkannya yang kemudian berwujud pada makna yang diharapkan. Piliang dan Jejen (2018: 185) mencontohkan, tas tidak hanya digunakan berdasarkan fungsinya untuk menyimpan benda, tetapi juga untuk menunjukkan identitasnya. Karena itu, ada tas yang berharga puluhan juta yang hanya digunakan oleh kaum sosialita, ada pula tas yang yang berharga puluhan atau ratusan yang ribu yang digunakan oleh masyarakat awam. Senada dengan contoh yang ditunjukkan Piliang dan Jejen di atas, Adian (2007: 26) mencontohkan ketika seseorang sedang membeli kemeja di sebuah pusat perbelanjaan berkelas, orang tersebut tidak sedang membeli kain penutup tubuh semata, melainkan sedang membeli segala imaji simbolik yang membungkus barang tersebut.

Berkaitan dengan perspektif di atas, dapat disimpulkan pula bahwa orang mengonsumsi kopi tidak berhubungan dengan nilai guna yang diperoleh dari praktik mengonsumsi kopi tersebut, melainkan berkaitan dengan tanda yang dihasilkan melalui praktik mengonsumsi tersebut. Karena itu, ada kopi yang berharga seribu sampai tiga rupiah rupiah, yang biasa diminum di warung kopi pinggir jalan, ada pula kopi yang berharga puluhan sampai ratusan ribu rupiah yang terdapat di kedai-kedai kopi eksklusif yang biasanya menyatu dengan mall atau hotel mahal.

Cerpen "Filosofi Kopi" menunjukkan bahwa kopi menjadi representasi gaya hidup kaum urban. Hal itu dapat dilihat melalui penanda-penanda yang dimunculkan di dalam cerpen seperti kedai kopi, meracik, citra konsumen,

barista, pengunjung usia muda dan berkelas, fashion, serta desain kedai kopi yang penuh dengan cita rasa masa kini. Penanda-penanda tersebut tersebar dalam narasi cerita yang ditampilkan teks melalui latar dan penokohan.

Penanda gaya hidup telah distimulasi sejak awal cerita. Dalam pembuka cerita, pembaca diperkenalkan dengan latar kedai kopi yang menjadi tempat Ben dan Jody menjalankan bisnis kopinya. Kafe tersebut digambarkan sebagai kafe yang layak untuk ditinggali pengunjung berlama-lama karena atmosfer yang dibangunnya menciptakan suasana yang *homy*. Hal itu tampak dari desain ruangan yang disebutkan di dalam teks cerita, seperti pada kutipan di bawah ini.

> *Lantai dan sebagian kedai kayu terbuat dari kayu merbau yang berurat kasar, poster-poster kopi berbagai macam pose di sepanjang dinding terbingkai rapi dalam pigura berlapis kaca. Puncaknya, sebuah jendela kaca besar, bertuliskan nama kedai kami dalam huruf-huruf dicat yang mengingatkanmu pada tempat pangkas rambut zaman Belanda* (Dee, 2016: 2).

Latar tempat minum kopi tersebut menunjukkan tempat kopi yang berkelas. Citra tersebut dapat terlihat dari *display* poster dan desain kayu, yang diasosiasikan dengan desain arsitektur pada masa Hindia-Belanda yang dikenal dengan arsitektur *art deco*.

Tempat minum kopi tidak lagi diasosiasikan dengan tempat-tempat minum tradisional yang seadanya, tetapi dikaitkan dengan tempat-tempat berkelas yang menjadi pencari gaya hidup. Tempat minum kopi bukan hanya sebagai tempat minum kopi, tetapi di dalamnya pengunjung merasakan citra berkelas yang membuat identitas dirinya berbeda dengan yang lain. Pilihan apa yang dikonsumsi dan di mana dikonsumsi menentukan citra yang diperoleh seseorang. Dengan demikian, gaya hidup berhubungan bagaimana seseorang dipandang oleh yang lain dengan identitas yang berbeda.

Hal ini yang membedakan kafe dengan kedai-kedai kopi tradisional yang tersebar di berbagai daerah di Indonesia. Pada umumnya, kedai kopi tradisional menggunakan meja kursi dari kayu seadanya. Hal itu dapat kita lihat pada berbagai kedai kopi yang tersebar di penjuru Nusantara. Hal ini sangat wajar karena yang diharapkan pengunjung adalah kebutuhan minum kopi dan beristirahat sambil bersosialisasi. Sementara itu, kaum urban tidak sekadar menikmati kopi, tetapi juga menikmati atmosfer yang dimunculkan dari arsitektur ruangan. Oleh karena itu, tokoh Ben tidak sembarang menggunakan perkakas dan perabotan untuk kedai kopinya, tetapi memilih setiap perabotannya secara detail.

> *… Ben memilih setiap kursi dan meja – yang semuanya berbeda – dengan mengetesnya satu-satu, paling tidak seperempat jam per barang. Ia mencobanya sambil menghirup kopi, dan merasa-rasa dengan instingnya, apakah furnitur itu cukup "sejiwa" dengan pengalaman minum kopi. Begitu juga dengan gelas, cangkir, bush kettle, poci, dan lain-lain* (Dee, 3).

Kutipan teks di atas menunjukkan bahwa desain furnitur dan perkakas kedai kopi diciptakan sedemikian rupa untuk menciptakan cita rasa yang berbeda yang menunjukkan identitasnya.

Penanda gaya hidup selanjutnya adalah pengunjung. Pengunjung ditampilkan dengan citra yang menunjukkan kelas atas. Pengunjung direpresentasikan dengan usia yang muda, sukses yang ditandai dengan tampilan yang perlente, dan kaya yang ditandai dengan kelebihan materi *"…tanpa ujung pangkal dia mentraktir semua orang yang duduk di bar.* " (Dee, 2006: 9). Hal yang paling tampak misalnya dari penggambaran sosok laki-laki yang melakukan pertaruhan

dengan Ben. Laki-laki muda itu digambarkan sebagai laki-laki yang sukses. Kesuksesan tersebut ditandai dengan keberhasilannya dalam bisnis yang ditekuninya dan kemampuannya dalam merebut penanda kesuksesan yang lain, yaitu menikahi seorang artis.

> *… Dia bercerita panjang lebar mengenai kesuksesan hidupnya sebagai pemilik perusahaan importir mobil, istrinya seorang artis cantik yang sedang di puncak karier, dan di usianya yang masih di bawah 40 dia sudah menjadi salah satu pebisnis paling berpengaruh versi beberapa majalah ekonomi terkenal* (Dee, 2006: 9).

Kutipan teks di atas menunjukkan bahwa pria tersebut menampilkan dirinya berasal dari kelas atas. Untuk menampilkan bahwa dirinya berbeda dengan yang lain, pria tersebut membutuhkan makna simbolik yang menunjukkan bahwa kelasnya berbeda dengan kelas di bawahnya. Hal itu tampak dari keinginannya untuk dibuatkan racikan kopi yang berbeda dengan yang ada, dengan hadiah berupa uang dengan jumlah yang besar: 50 juta rupiah.

Cara teks ini menunjukkan budaya minum kopi sebagai gaya hidup kaum urban juga terlihat dari pemosisian kedai kopi tersebut. Keberadaan kedai kopi tersebut diafirmasi oleh desain kafe yang berkelas, racikan kopi yang luar biasa, serta pengunjung yang perlente yang berasal dari kelas atas perkotaan.

Gaya hidup yang berkelas tersebut semakin dipertegas melalui teknik negasi dalam cerita. Teknik negasi ditunjukkan dengan kehadiran seorang laki-laki setengah baya yang tampak terlihat sebagai representasi masyarakat rural. Hal itu ditunjukkan melalui penggunaan bahasa Indonesia yang menggunakan dialek bahasa daerah yang kental. Penggambaran ini secara tidak langsung bernegarasi dengan para pengunjung kafe yang pada umumnya menggunakan bahasa Indonesia dengan dialek masyarakat urban, atau bahkan melakukan campur kode dengan bahasa asing. Selanjutnya, teknik negasi di dalam cerita juga ditunjukkan dengan kegagapan laki-laki setengah baya tersebut dalam interaksinya dengan atmosfer kafe.

> *"… Agak canggung dia membenarkan posisi duduknya, celingak-celinguk mempelajari tempat kami…. Dari gelagatnya, aku menduga bapak satu itu tidak biasa minum kopi di kafe…* (Dee, 2006: 15).

Narasi teks tersebut menunjukkan bahwa tokoh bapak tersebut berasal dari kelas yang berbeda dengan pada umumnya pengunjung kedai kopi tersebut sehingga tokoh bapak setengah baya ditampilkan "tampak canggung" dengan atmosfer kedai kopi tersebut. Dengan demikian, keberadaan laki-laki setengah baya semakin menguatkan pemosisian kedai kopi sebagai kedai kopi yang merepresentasikan gaya hidup kaum urban.

Dalam budaya kontemporer, seperti dinyatakan Baudrillard, nilai tukar dan nilai guna pada benda tersebut telah digantikan oleh nilai tanda (Barker, 2014: 42). Nilai suatu benda ditentukan bukan pada kegunaannya, melainkan ditentukan melalui pertukaran makna simbolisnya. Hal ini sejalan dengan prinsip gaya hidup yang bertujuan mempertukarkan tanda-tanda sehingga seseorang yang datang ke tempat minum kopi tidak hanya minum kopi, tapi juga sedang memproduksi tanda. Oleh karena itu, masyarakat urban berani "merogoh kocek" lebih dalam untuk memperoleh nilai tanda. Hal tersebut tampak seperti pada kutipan di bawah ini.

> *Sejak diciptakannya Ben's Perfecto, keuntungan kami meningkat, bahkan berlipat ganda…. Minuman itu menjadi menu favorit semua langganan sekaligus menjadi daya pikat yang menarik orang-orang baru untuk datang. Walau harganya lebih mahal dibandingkan minuman*

> *lain. Kepuasan yang didapat dari Ben's Perfecto memang tak bisa didapat di mana pun* (Dee, 14).

Dari bagian teks di atas dapat pula dilihat bahwa harga sebuah komoditas, dalam hal ini secangkir kopi, diperoleh bukan dari nilai gunanya, tetapi melalui produksi tanda. Tanda tersebut direproduksi secara terus-menerus sehingga menghasilkan citra terhadap komoditas tersebut. Kopi *Ben's Perfecto* dihargai mahal bukan semata-mata karena nikmat, melainkan melalui bangunan narasi yang diproduksi secara terus menerus, yaitu bagaimana kopi tersebut dibuat dan disajikan oleh seorang barista andal melalui pertaruhan pikiran, tenaga, waktu, dan proses yang tidak mudah. Dengan demikian, narasi tersebut memproduksi makna yang menjadikan jenis racikan kopi tersebut memiliki prestise yang tinggi, dan karena itu pula dengan mengonsumsi kopi tersebut, hal itu akan menciptakan citra yang berkelas bagi peminumnya.

Dari tafsir tanda di atas tampak bahwa kopi tidak hanya direpresentasikan sebagai satu jenis minuman khas Indonesia, tetapi merepresentasikan sebagai bagian dari gaya hidup modern. Kopi tidak lagi diidentikkan dengan satu jenis minuman yang akrab dengan lidah Indonesia. Kopi telah menjadi satu kesatuan dengan unit-unit yang lain yang membentuk satu struktur yang baru yakni gaya hidup.

Penanda yang tidak dapat dikesampingkan dalam budaya minum kopi adalah profesi peracik kopi. Kopi, sebagai fenomena budaya kontemporer, identik dengan peracik kopi yang dikenal dengan nama barista. Kemunculan profesi barista ini ditandai dengan serbuan kedai-kedai kopi internasional ke Indonesia yang kemudian memicu berkembangnya kedai-kedai kopi, baik merek lokal maupun internasional. Sejak saat itu, profesi peracik kopi menjadi profesi yang berkelas.

Dalam kehidupan urban, kita memang dapat melihat bahwa profesi barista merupakan profesi yang diminati oleh kaum muda urban. Masdakaty (2015) menunjukkan bahwa barista bukan hanya seseorang yang "bertugas" menyeduh kopi, tetapi lebih identik dengan profesi seniman. Lebih lanjut Masdakaty menjelaskan, meskipun istilah barista digunakan untuk menyebut orang yang menyiapkan kopi, secara teknis barista adalah seseorang yang sudah terlatih secara professional plus memiliki keahlian tingkat tinggi untuk meracik kopi-kopi yang melibatkan berbagai campuran dan rasio. Karena itu pula, untuk menjadi seorang barista diperlukan latihan, bahkan tidak jarang mereka mengikuti kelas dan pelatihan barista selama bertahun-tahun sebelum "ditahbiskan" dengan predikat ahli dalam bidang meracik kopi.

Penjelasan Masdakaty (2015) di atas selaras dengan representasi yang ada dalam cerpen. Untuk memperoleh keahlian sebagai barista andal, Ben berkeliling dunia mencoba berbagai resep racikan kopi dan mencuri ilmu dari peracik-peracik kopi terbaik dari berbagai penjuru dunia. Semua itu dilakukannya untuk memperoleh keahlian sebagai barista yang diakui kemampuannya. Gambaran cerpen yang menunjukkan kegigihan Ben untuk belajar menjadi peracik kopi sampai ke mancanegara merupakan representasi fenomena barista yang saat ini menjadi salah satu magnet dalam budaya minum kopi pada masyarakat urban. Untuk memperoleh predikat sebagai barista yang andal, Ben melakukan usaha gigih dengan menimba ilmu dari barista-barista yang terkenal di dunia.

> *Ben pergi berkeliling dunia, mencari korespondensi di mana-mana demi mendapatkan kopi-kopi terbaik dari seluruh negeri…. Mengemis-ngemis agar bisa menyelusup masuk dapur, menyelinap ke bar saji, mengorek-ngorek rahasia ramuan kopi dari*

> *barista-barista kaliber kakap demi mengetahui takaran paling pas untuk membuat cafe latte, cappucino...* (Dee, 2006: 1-2).

Meracik kopi menjadi sebuah keahlian yang tidak dapat diperoleh dengan cara yang instan. Butuh usaha yang keras, agar dapat menjadi peracik kopi yang andal, seperti yang tampak dilakukan Ben. Musika (2017) menjelaskan, untuk menjadi barista yang andal, ada banyak hal yang dipunyai di antaranya sebagai berikut. Pertama, seorang barista harus memahami karakter setiap biji kopi. Dengan memahami karakteristik setiap biji kopi, seorang barista memahami biji kopi yang tepat untuk sajian kopi tertentu, tingkat *roasting* biji kopi, dan cara penyimpanannya agar biji kopi tetap segar ketika diseduh. Kedua, memahami peralatan kopi. Dengan memahami peralatan kopi, barista mengerti cara menyajikan kopi dengan karakteristik tertentu dengan banyak metode sajian. Ketiga, mengikuti kelas barista dan aktif di komunitas barista. Dengan cara ini, barista selalu dapat meningkatkan kemampuannya dan mengerti perkembangan terbaru ilmu meracik kopi.

Untuk semua jerih payah yang dilakukannya itu, Ben layak mendapatkan apresiasi atas profesinya tersebut. "*Sekarang, boleh dibilang Ben termasuk salah satu peramu kopi atau barista terandal di Jakarta. Dan ia menikmati setiap detik kariernya*." (Dee: 2). Kutipan teks tersebut menunjukkan bahwa meracik kopi menjadi salah satu profesi yang berkelas.

Berkelasnya profesi barista bagi kaum urban juga ditunjukkan dari penghasilan barista yang cukup menjanjikan. Masdakaty (2015) menyatakan bahwa di negara yang memiliki kultur minum kopi, seorang barista bahkan bisa memperoleh pendapatan per jam yang fantastis. Pendapatan rata-rata barista di Australia bisa mencapai lebih dari $35 per jam. Sementara itu, di Indonesia, bagi seorang barista pemula, gaji berkisar di angka 4 juta rupiah per bulan (Indopos, 7 Februari 2018). Angka ini akan terus naik seiring dengan pengalaman barista tersebut. Di luar penghasilan sebagai barista di kedai kopi, seorang barista yang berpengalaman dapat pula berperan sebagai intruktur barista yang penghasilannya cukup fantastis. Dalam satu kali menjadi instruktur, barista dapat dihonori sebesar 5 juta rupiah. Hal itu itu akan terus bertambah seiring intensnya seorang barista berperan menjadi seorang intruktur (Tribunnews, 17 September 2016).

Dari hal tersebut di atas, dapat dilihat bahwa profesi barista menjadi magnet utama dalam budaya minum kopi sebagai gaya hidup. Posisi barista yang ditempatkan sebagai magnet utama dalam budaya minum kopi juga ditampakkan dengan jelas di dalam cerpen.

Dalam posisi Ben sebagai barista, misalnya, ia ditampilkan dalam ruang yang terbuka agar dapat dilihat oleh semua mata pengunjung. Hal itu menunjukkan bahwa barista menjadi pusat dari bisnis kedai kopi. Dalam cerpen ini, hal itu tampak dari kutipan di bawah ini.

> *Di kedai kami, Ben tidak mengambil tempat di pojok, melainkan dalam sebuah bar yang terletak di tengah-tengah sehingga penunjung bisa menontoni aksinya membuat kopi.*
> *….Sementara di pusat orbit sana, Ben mengoceh tanpa henti, kedua tangannya menari bersama mesin, deretan kaleng besar, kocokan, cangkir, gelas, dan segala macam perkakas di meja panjang itu…. Dengan ia menjadi pusat, dikelilingi mereka yang duduk di susunan rapat meja-kursi beraneka model, aku seolah menyaksikan sebuah perhelatan pribadi* (Dee, 2006: 2-3).

Untuk memperkuat posisi barista sebagai profesi yang berkelas, teks cerpen menampilkannya membuat pola oposisi

biner. Dalam hal ini pola oposisi biner dilakukan dengan tokoh Jody yang digambarkan sebagai "hanya juru hitung" dan ditempatkan "di belakang mesin kasir atau di pojokan bersama kalkulator" (Dee, 2006: 3). Padahal, kegiatan mengelola keuangan yang tujuannya untuk memperoleh keuntungan sejatinya merupakan faktor penting dalam kegiatan ekonomi. Namun, kutipan di bawah ini menunjukkan bagaimana kegiatan meracik kopi yang menjadi suatu seni pertunjukan menjadi dasar dari kegiatan ekonomi kedai kopi. Dengan demikian, meningkatnya daya konsumsi pada konsumen justru digerakkan oleh citra-citra yang ditampilkan melalui aktivitas meracik kopi dan filosofi yang dibangunnya, bukan berkaitan dengan manajerial dalam sistem ekonomi.

Dengan demikian, cerpen ini jelas menunjukkan bahwa kopi telah menjadi penanda gaya hidup. Tokoh Ben sebagai barista yang lebih ditonjolkan dibandingkan Jody yang menjadi narator menunjukkan posisi teks cerpen ini. Kemudian, yang ditonjolkan dalam cerpen ini adalah penanda-penanda yang mengaitkan praktik mengonsumsi kopi tersebut sebagai bagian memproduksi tanda-tanda, bukan semata-mata menghabiskan nilai guna dari kopi tersebut. Dengan demikian, cerpen ini merepresentasikan kopi sebagai penanda gaya hidup kontemporer.

4. Budaya Minum Kopi sebagai Tradisi

Meskipun merepresentasikan kopi sebagai gaya hidup, cerpen "Filosofi Kopi" ini tidak serta-merta mengafirmasi apa yang direpresentasikannya. Teks cerpen ini juga merepresentasikan budaya minum sebagai tradisi meskipun porsi ceritanya tidaklah sebesar dalam menampilkan kopi sebagai gaya hidup. Tradisi minum kopi tersebut diperlihatkan bukan oleh Ben, melainkan oleh sosok Pak Seno.

Pak Seno digambarkan pria berusia setengah baya. Ia tinggal di suatu tempat yang jauh kota Jakarta, yang ditandai dengan kota kabupaten: Klaten. Ia memiliki sebuah kedai kopi yang berada di daerah pelosok, yang bahkan sempat membuat Ben dan Jody tersesat karena tidak terbaca dalam peta. Hal tersebut sekaligus menandakan bahwa kedai kopi tersebut jauh dari atmosfer gaya hidup urban. Gambaran kedai kopi tersebut juga menunjukkan bahwa itu merupakan kedai kopi yang biasa, bahkan bisa disebut sangat biasa.

> *Tepat di penghujung jalan, sebuah warung reot dari gubuk berdiri di atas bukit kecil, ternaungi pepohonan besar. Di halamannya terdapat tampi-tampi berisi biji kopi yang baru dipetik* (Dee, 2006: 20).

Dalam cerpen ini, pembaca tidak hanya menemukan kopi dalam kaitannya dengan gaya hidup, tetapi juga diajak menemukan penggambaran dunia yang berbeda tentang kopi. Kopi, dalam konteks ini identik dengan kultur tradisional, yang dalam hal ini ditandai dengan kultur pedesaan. Pedesaan menjadi penanda karena pedesaan dianggap memiliki nilai-nilai kultural yang lebih stabil, memiliki sejarah yang panjang hingga kultur tersebut sifatnya relatif lebih tetap. Oleh karena itu, sangat tepat jika representasi kopi sebagai bagian dari tradisi masyarakat Indonesia ditunjukkan melalui latar lokal yang terurai melalui latar desa, gunung, bahasa lokal, dan tokoh-tokoh dengan karakteristik lokal. Hal ini yang membedakannya dengan kultur perkotaan yang lebih bersifat temporer dan dinamis. Dari penggambaran ini, teks cerpen ini menampilkan budaya minum kopi dalam dua wajah, yaitu dunia modern dan dunia tradisional.

Budaya minum kopi, pada bagian ini, ditampilkan dengan aspek ketradisionalan. Ketradisionalan tersebut ditunjukkan dengan apa yang tampak (artefak) dan tindakan (perilaku) yang ditunjukkan oleh tokoh dalam teks. Menurut Koentjaningrat (2005), artefak

dan perilaku merupakan wujud budaya yang terlihat (*tangible*) sebagai pintu masuk untuk memahami nilai-nilai budaya suatu kelompok masyarakat. Mengacu pada konsep wujud budaya Koentjaraningrat, artefak yang berkaitan dengan ketradisionalan ditunjukkan oleh tempat dan perkakas yang sangat sederhana: kedai reot, tampi, gubug, peralatan meracik kopi, yang didukung oleh lingkungan yang masih sangat alamiah: bukit kecil, tanaman perdu, jalan becek dan berlobang, serta tanaman kopi. Sementara itu aspek perilaku ditunjukkan oleh tokoh melalui penggunaan bahasa Jawa, proses pembuatan kopi yang sederhana, dan sikap yang tidak mengharap pamrih dan tidak mengkapitalisasi nilai guna benda. Pak Seno yang belum menganut paham kapitalistik, misalnya, tampak dari ketidakmampuan Pak Seno mengukur nilai guna kopi dengan rupiah.

> "*Kalau gorengannya 50 perak satu. Tapi kalau kopinya, sih, ya berapa saja terserah situ. ....Kalau memang mau dijual biasanya langsung satu bakul. Kalau dibikin minuman begini, cuma-cuma juga ndak apa-apa. Tapi, orang-orang yang ke mari biasanya tetap saja mau bayar. Ada yang 150 perak, 100, 200… ya, berapa sajalah*." (Dee, 2006: 21).

Penanda yang lain adalah ketika Pak Seno menerima selembar cek yang diberikan oleh Jody, sesuai amanat Ben.

> *"Mbok, mau ana sing njupuk kopi tiwus, aku dijoli iki…" Pak Seno berkata pada istrinya dan menunjukkan kertas bertuliskan angka-angka.*
> *"Iki opi, Mas?" istrinya garuk-garuk kepala tak mengerti.*
> *"Aku ya ora ngerti…" Pak Seno pun mengangkat bahu.*
> *"Ya wis, Mas, disimpen wae. Dienggo kenang-kenangan to."* (Dee, 2006: 29-30)

Ketidakmengertian Pak Seno terhadap secarik kertas yang menandai uang sejumlah 50 juta rupiah seakan menunjukkan bahwa terdapat jarak antara ketradisionalan dan kemodernan. Tindakan Pak Seno dan istrinya seakan menegasi keberadaan dunia modern yang semuanya diukur dengan uang. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa cerpen ini juga sedang menggugat produksi makna yang dibangun melalui citra tanda. Hal ini tampak dari pencarian identitas oleh tokoh Ben yang pada akhirnya tidak menemukan apa-apa dari proses pencarian identitas tersebut melalui pertanyaan sederhana, "*seperti apakah kopi yang paling enak sedunia itu*?". Pada akhirnya Ben tidak memperoleh jawaban apa-apa dari pertanyaan tersebut karena apa yang diperolehnya adalah realitas yang semu yang dalam terminologi Baudrillard disebut sebagai kondisi hiperrealitas.

Hal itu pula tampaknya yang ingin disampaikan teks cerpen ini kepada pembaca. Dalam bagian teks ini, budaya minum kopi merupakan kebiasaan sehari-hari masyarakat Indonesia yang jauh dari nilai-nilai kapitalistik melalui serangkaian komodifikasi budaya minum kopi yang ditampilkan oleh masyarakat urban. Meskipun dinyatakan Fiske (2011b: 30) bahwa dalam masyarakat kapitalistik, komodifikasi budaya dianggap sebagai hal yang wajar karena dalam paradigma yang dibangun, tidak ada budaya yang dianggap sebagai budaya autentik, cerpen ini mencoba menyuarakan budaya minum kopi yang hidup pada masyarakat tradisional yang minim disuarakan oleh media populer. Pada masyarakat tradisional, seperti disuarakan oleh bagian teks cerpen ini, kopi yang enak adalah kopi yang pas rasanya di lidah. Hal itu berarti rasa kopi sangat subjektif karena berkaitan dengan sensori indera pengecap individu. Kopi yang enak bukan kopi yang

direpresentasikan melalui serangkaian tanda yang saling bekerja sama menciptakan makna simbolik, yang berkaitan dengan tempat, pengunjung kelas atas (*high class*), dan proses pembuatan kopi yang bernilai estetis tinggi sebagaimana dilakukan oleh barista dalam menciptakan sebuah makna baru.

D. PENUTUP

Dari hasil pembahasan dapat disimpulkan bahwa cerpen "Filosofi Kopi" merepresentasikan budaya minum kopi ke dalam dua dunia, yaitu dunia modern yang menandai kopi sebagai gaya hidup dan dunia tradisional yang menandai kopi sebagai tradisi.

Penanda budaya minum sebagai gaya hidup dan tradisi tersebut ditunjukkan melalui latar, alur, tokoh, dan penokohan, dan unsur-unsur teks yang membangun cerita. Minum kopi sebagai representasi gaya hidup ditunjukkan melalui desain tempat minum kopi yang mewah dan berkelas, pengunjung yang perlente dengan gaya fashion yang mahal dan berkelas, dan barista yang andal dengan pengalaman global. Sementara itu, representasi minum kopi sebagai bagian dari tradisi masyarakat Indonesia ditunjukkan melalui latar lokal yang terurai melalui latar desa, gunung, bahasa lokal, dan tokoh peracik kopi dengan karakteristik lokal yang sangat sederhana.

Teks cerpen ini memiliki posisi ideologis, yakni ingin mendudukkan kembali kopi ke tempat semula, kepada pemaknaan awal, ketika kopi dikonsumsi dalam kaitannya dengan nilai guna sebagai minuman. Kopi dimaknai sebagai aktivitas sederhana yang dilakukan oleh orang sebagai teman beristirahat dan bersantai. Pada masyarakat tradisional, kopi yang enak adalah kopi yang pas rasanya di lidah, dan itu berarti sifatnya sangat subjektif karena berkaitan dengan sensori indera pengecap individu, bukan kopi yang direpresentasikan melalui serangkaian tanda yang saling bekerja sama menciptakan makna simbolik, sebagaimana kopi dikaitkan dengan tempat, pengunjung kelas atas (*high class*), dan proses pembuatan kopi yang bercita rasa tinggi yang dilakukan oleh barista sehingga menciptakan sebuah makna baru.

Keberpihakan teks terhadap wacana minum kopi sebagai tradisi ditunjukkan melalui alur cerita yang menampilkan sikap Ben yang kehilangan kepercayaan dirinya ketika konsep kopi terenak yang disematkan pada racikan kopi ciptaannya dipatahkan oleh kopi tubruk yang diproduksi dari sebuah tempat yang jauh dari hiruk-pikuk kehidupan kota. Eksistensi Ben sebagai barista andal ditumbangkan oleh racikan kopi tubruk yang dibuat oleh peracik kopi yang nyaris anonim. Dengan demikian, ada upaya teks untuk menyuarakan kembali budaya minum kopi sebagai tradisi masyarakat sebagai wacana tanding terhadap budaya minum kopi sebagai representasi gaya hidup yang semakin masif ditampilkan dalam media-media populer.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal dan Prosiding

Gumulya, D., & Helmi, I. S. "Kajian Budaya Minum Kopi Indonesia" dalam *Jurnal Dimensi 13*(2). 2017. Hlm. 153–172.

Haryanto, Ria Wikantari, Afifah Harisah, Viktor Sampebulu. "Keberadaan Warung Kopi sebagai Ruang Publik di Kota Makassar" dalam Prosiding Temu Ilmiah IPLBI. 2016.

Herlyana, Ellyn. "Fenomena Coffee Shop sebagai Gaya Hidup Baru Kaum Muda" dalam *Jurnal Thaqafiyyat* Vol. 13 No. 1. 2012. Hlm. 187–204.

Marius, Jelamu Ardu. "Perubahan Sosial" dalam *Jurnal Penyuluhan* Vol. 2 No. 2. 2006. Hlm. 125–132.

Piliang, Yasraf Amir. "Semiotika Teks: Sebuah Pendekatan Analisis Teks" dalam *Jurnal Mediator* Vol. 5 No. 2. 2004. Hlm 189–198.

Puspita, Ayunda Riska. "Analisis Psikologi Tokoh dalam Filosofi Kopi untuk

Menentukan Materi Pembelajaran Sastra" dalam *Jurnal Kependidikan Dasar Islam Berbasis Sains* Vol. 2 No. 1. 2017. Hlm. 23–34.

Rahayu, Lina Meilinawati. "Representasi "Perempuan Matang" dalam Majalah Pesona (Femina Group)" dalam *Jurnal Patanjala* Vol. 10 No. 3. September 2018. Hlm. 353–368.

Said, I. "Warung Kopi dan Gaya Hidup Modern" dalam *Jurnal Al-Khitabah 3*(1). 2017. Hlm. 33–47.

Solihati, Nani, Ade Hikmat, dan Yoma Elmikasari. "Nilai Moral dalam Antologi Cerpen Filosofi Kopi dan Implikasinya dalam Pembelajaran Sastra" dalam *Jurnal Kependidikan Penelitian Inovasi Pembelajaran* Vol. 1 No. 2. Hlm. 263–276.

Solikatun, Drajat Tri Kartono, dan Argyo Demartoto. "Perilaku Konsumsi Kopi sebagai Budaya masyarakat Konsumsi: Studi Fenomenologi pada Peminum Kopi di Kedai Kopi Kota Semarang" dalam *Jurnal Sosiologi* 4(1). 2015. Hlm. 60–74.

2. Buku

Adian, Donny Gahral. 2007. "Gaya Hidup, Resistensi, dan Hasrat Menjadi" dalam *Resistensi Gaya Hidup, Teori, dan Realitas* (ed.: Alfathri Adlin). Yogyakarta: Jalasutra.

Barker, Chris. 2004. *Cultural Studies*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

_____. 2014. *Kamus Kajian Budaya*. Yogyakarta: Kanisius.

Chaney, David. 2017. *Lifestyles: Sebuah Pengantar Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra.

Dee. 2006. "Filosofi Kopi" dalam *Filosofi Kopi: Kumpulan Cerita dan Prosa Satu Dekade*. Jakarta: Trudee Books & Gagasmedia.

Fiske, John. 2011a. *Cultural and Communication Studies: Sebuah Pengantar Paling Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra.

_____. 2011b. *Memahami Budaya Populer*. Yogyakarta: Jalasutra.

Heryanto, Ariel. 2012. "Budaya Pop dan Persaingan Identitas" dalam *Budaya Populer di Indonesia: Mencairnya Identitas Pasca-Orde Baru* (ed.: Ariel Heryanto). Yogyakarta: Jalasutra.

Harsojo. 1988. *Pengantar Antropologi*. Bandung: Binacipta.

Ibrahim, Idi Subandy. 2017. "Kamu Bergaya Maka Kamu Ada!": Masyarakat Pesolek dan Ladang Persemaian Gaya Hidup" dalam *Lifestyles : Sebuah Pengantar Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra.

Koentjaraningrat. 2005. *Pengantar Antropologi – Jilid I*. Jakarta: Rineka Cipta.

Piliang, Yasraf Amir. 2010. *Semiotika dan Hipersemiotika: Kode, Gaya, dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari.

Piliang, Yasraf Amir dan Jejen Jaelani. 2018. *Teori Budaya Kontemporer: Penjelajahan Tanda dan Makna*. Yogyakarta: Aurora.

Pujileksono, Sugeng. 2009. *Pengantar Antropologi*. Malang: UMM Press.

Storey, John. 2007. *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop: Pengantar Komprehensif Teori dan Metode*. Yogyakarta: Jalasutra.

Wiraseto, Dody. 2016. *Coffe United: Brewing for Harmony*. Jakarta: Ministry of Tourism Republic of Indonesia.

3. Website

Anonim. 2016. "Fakta Menarik – Mengejutkan! Ternyata Segini Gaji Barista, Bikin Melongo" diakses 23 Februari 2019 dari

http://travel.tribunnews.com/2016/09/17/fakta-menarik-mengejutkan-ternyata-segini-gaji-barista-bikin-melongo.

Anonim. 2018. "Profesi Barista Menjanjikan, Makin Digandrungi Anak Muda", daiakses 23 Februari 2019 dari *https://indopos.co.id/read/2018/02/07/126582/profesi-barista-menjanjikan-makin-digandrungi-anak-muda.*

Distincta, Haflah L. 2005. "Kopi dan Budaya Ngopi Masyarakat Modern" diakses 26 Februari 2019 dari *https://medium.com/@haflahd/kopi-dan-budaya-ngopi-masyarakat-modern-3c996cc95c8a.*

Julianto, Ino. 2017. "Mengenal Budaya Ngopi di Berbagai Negara". *Kompas* 6 November 2017, diakses 23 Februari 2019 dari *https://klasika.kompas.id/mengenal-budaya-ngopi-di-berbagai-negara/.*

Masdakaty, Yulin. 2015. "Sekilas Tentang Barista". diakses 15 Februari 2019 dari *https://majalah.ottencoffee.co.id/sekilas-tentang-barista/*

Musika, Yoga A. 2017. "Tips Menjadi Seorang Barista dari Dasar". diakses 26 Januari 2019 dari *https://majalah.ottencoffee.co.id/tips-menjadi-seorang-barista-dari-dasar/*

Pangerang, Andi M.K. 2015. "Filosofi Kopi" Tembus "Box Office" Indonesia", diakses 23 Februari 2019 dari *Kompas https://entertainment.kompas.com/read/2015/04/20/204954610/.Filosofi.Kopi.Tembus.Box.Office.Indonesia.*

PELUANG DAN TANTANGAN ORANG ASLI PAPUA MENGHADAPI PERKEMBANGAN INDUSTRI DI KABUPATEN TELUK BINTUNI

THE OPPORTUNITIES AND CHALLENGES OF THE NATIVE PAPUANS IN FACING THE INDUSTRIAL DEVELOPMENT IN TELUK BINTUNI REGENCY

Arie Januar
Balai Pelestarian Nilai Budaya Papua,
Jalan Isele Waena Kampung, Jayapura, Papua
E-mail: chaesar_arie@yahoo.com

Naskah Diterima: 13 Maret 2019 *Naskah Direvisi: 4 September 2019* *Naskah Disetujui : 27 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.511

Abstrak

Industrialisasi dalam dekade terakhir telah menjadi isu yang sangat hangat di Indonesia, khususnya di Kabupaten Teluk Bintuni. Perkembangan industrialisasi yang terjadi di Bintuni telah menyebabkan perubahan pada aspek kehidupan orang asli, baik itu sosial, budaya, maupun ekonomi, sehingga untuk menghadapi sebuah perubahan mereka harus membuat strategi agar tetap eksis dalam melangkahi pembangunan. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan tentang peluang dan tantangan orang asli Papua menghadapi perkembangan industri di Teluk Bintuni. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pengunaan pendekatan ini bertujuan untuk menjelaskan fenomena yang ada secara detail dan mendalam dari proses perubahan sosial yang terjadi di Bintuni. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa perkembangan industrialisasi yang terjadi di Bintuni secara umum telah melampaui pelbagai aspek di dalam kehidupan orang asli. Perubahan ini dibuktikan dengan berkembangnya pola pikir, pola konsumsi, dan peralihan mata pencaharian dari petani dan nelayan ke sektor yang lebih luas.

Kata kunci: *industri, orang asli Papua, Bintuni.*

Abstract

Industrialization in the last decade has become a very salient issue in Indonesia, especially in the Teluk Bintuni Regency. The development of industrialization that occurred in Bintuni has caused changes in the lives of indigenous people, be it social, cultural, or economic aspects. So to face a change they must make a strategy to continue to exist in accordant with the development plan. The purpose of this study is to describe the opportunities and challenges of indigenous Papuans in facing industrial development in Bintuni Bay. This research uses a qualitative approach. The use of this approach aims to explain the phenomena in great detail. The results of this study indicate that the development of industrialization that occurred in Bintuni in general has influenced various aspects in the lives of indigenous people. This change is evidenced by the development of mindset, consumption patterns, and the shifting livelihoods from farmers and fishermen to the broader sector.

Keywords: *industry, the native Papua, Bintuni.*

A. PENDAHULUAN

Berbicara sejarah industrialisasi di Indonesia tidak terlepas dari kolonisasi bangsa-bangsa barat yang pernah datang di wilayah Indonesia. Menurut Basundoro (2001: 133), cikal bakal dari kehadiran industri di Indonesia dapat dirunut melalui kehadiran industri perkebunan pada masa lalu. Secara umum, kehadiran industri perkebunan ini memang telah banyak

menimbulkan permasalahan kemanusiaan di Indonesia, namun di sisi lain dengan adanya industri perkebunan justru telah banyak mengubah wajah perkembangan industri di Indonesia, terlebih setelah berlakunya Undang-Undang Agraria 1870. Dengan berlakunya UU Agraria tersebut, kran penanaman modal asing terus bertumbuh pesat (Ismono, 2013: 31-32). Hal ini terlihat dari mulai berdirinya sejumlah perusahaan swasta di Indonesia. Perkembangan industri di Indonesia sampai dengan saat ini masih terus berkembang secara masif di pelbagai sektor, mulai dari industri pengolahan pangan, tekstil, pengolahan kayu, kimia, hingga pertambangan.

Teluk Bintuni merupakan salah satu kabupaten di Provinsi Papua Barat yang memiliki potensi sumber daya alam yang sangat berlimpah. Sumber daya alam ini meliputi hasil laut (perikanan), hasil hutan (kayu), dan pertambangan minyak serta gas.

Secara geografis wilayah teluk Bintuni terdiri atas kawasan hutan mangrove, luasnya ± 225.367 hektar dan memiliki banyak manfaat bagi masyarakat. Salah satunya adalah sebagai sumber penghasilan dan kelangsungan hidup orang asli. Misalnya, keberadaan mangrove menjadi tempat berkembang biota laut, seperti kepiting, ikan, udang, dan lain sebagainya. Selain untuk pemenuhan kebutuhan hidup, keberadaan mangrove juga sangat bermanfaat bagi kehidupan flora atau tumbuhan, seperti jamur dan anggrek.

Dengan keanekaragaman sumber daya alam yang dimiliki, seperti flora, fauna, dan hasil tambang, teluk Bintuni sudah semakin banyak dilirik oleh perusahaan-perusahaan besar, baik skala nasional maupun multinasional yang ingin menanamkan modalnya. Ekspansi industri ini memang tidak dapat terhindarkan oleh orang asli[1] Papua di Bintuni, terlebih pemerintah telah mencanangkan program pengembangan kawasan industri di teluk Bintuni sebagai salah satu proyek strategis nasional.

Saat ini sudah ada beberapa perusahaan besar yang sudah mengeksplorasi sumber daya alam di teluk Bintuni, seperti British Petroleum (BP Indonesia atau LNG Tangguh), Genting Oil, PT. Bintuni Utama Murni Wood industries, PT. Hastra Pasifik Papua, dan PT. Biak Veneer Jaya (Lihat Badan Pusat Statistik Kabupaten Teluk, 2018). Perusahaan-perusahaan ini bergerak dalam pelbagai sektor industri, mulai dari eksplorasi minyak, gas, hingga pengolahan kayu.

Kehadiran industri di Bintuni secara umum memang telah mendorong perekonomian di wilayahnya. Namun demikian, kehidupan orang asli yang bermata pencaharian sebagai nelayan, meramu, berburu, dan bertani mengalami dilema yang cukup besar. Pada satu sisi dengan keberadaan industri masyarakat diuntungkan, sebab dengan hadirnya industri arus ekonomi uang semakin tumbuh di wilayahnya. Sedangkan pada sisi lain, kehadiran industri menimbulkan kerugian bagi masyarakat, seperti pencemaran dan kerusakan lingkungan akibat aktivitas industri yang dilakukan oleh perusahaan.

Dengan pencemaran dan kerusakan yang terjadi, ekosistem alam yang menjadi tumpuan penghasilan orang asli semakin

[1] Definisi orang asli menurut Undang-Undang No.21 Tahun 2001 tentang otonomi khusus bagi Provinsi Papua, adalah orang yang berasal dari rumpun ras melanesia yang terdiri dari suku-suku asli di Papua dan orang yang diterima dan diakui sebagai orang asli Papua oleh masyarakat adat Papua. Maksud orang asli yang diakui di dalam masyarakat merupakan orang asli yang secara utuh memang rumpun ras melanesia, namun ada juga orang asli yang berasal dari percampuran (peranakan), dan pendatang yang memang secara penuh memiliki persamaan pola pikir dalam memajukan kehidupan orang asli Papua, sehingga diakui menjadi anak adat oleh kepala suku

berkurang. Merujuk pada pemikiran Kuntowijoyo (1991: 171-184), aktivitas industri merupakan bagian dari pendorong perubahan sosial yang paling dominan di dalam sebuah kehidupan bermasyarakat, hal ini karena kehadiran industri telah memunculkan masyarakat industri yang berbeda dari masyarakat agraris pada umumnya. Oleh karena itu, pembangunan potensi ekonomi menjadi daya tarik yang kuat dalam membangun kota, salah satunya adalah kawasan industri (Basundoro, 2001: 133-140).

Kawasan industri menurut Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2014 adalah kawasan tempat pemusatan kegiatan industri yang dilengkapi dengan sarana dan prasarana penunjang yang dikembangkan dan dikelola oleh perusahaan kawasan industri. Dengan demikian kehadiran industri sebagai suatu yang baru di masyarakat, menjadi salah satu pendorong ekonomi orang asli Papua di Bintuni. Hal ini karena dengan adanya aktivitas perusahaan, maka akan mendorong kesejahteraan masyarakat, mulai dari tersedianya lapangan pekerjaan, pendidikan, sarana kesehatan, pasar, dan lain sebagainya.

Namun demikian, kehadiran industri sebagai pendorong pembangunan menjadi sesuatu yang sangat dilematis. Industrialisasi yang sering kali digadang-gadang sebagai solusi mengurangi kemiskinan, justru memunculkan permasalahan sosial dan budaya yang baru di masyarakat akibat perubahan sosial yang terjadi di wilayahnya (Suyanto, 2008: 163-173).

Menurut Soekanto (2001: 89) perubahan sosial merupakan perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya termasuk nilai, sikap, dan perilaku. Hal ini senada dengan pendapat Soemardjan (1962: 379), di mana perubahan lembaga di dalam suatu masyarakat akan mempengaruhi segi-segi dalam sebuah struktur masyarakat lain. Artinya perubahan yang terjadi di dalam lembaga kemasyarakatan, akan pula diikuti dengan lembaga sosial yang lainnya.

Oleh karena itu, perubahan yang terjadi di kawasan teluk Bintuni tidak dapat terhindarkan. Hal ini karena proses industrialisasi telah mendorong berbagai aspek ke ranah yang lebih luas di dalam kehidupan orang asli, sehingga dengan modal yang mereka miliki sangat menentukan eksistensi mereka di wilayahnya.

Merujuk pada pemikiran di atas, rumusan masalah dalam tulisan ini adalah: (1) Bagaimana proses terjadinya industrialisasi di Teluk Bintuni, dan (2) Bagaimana peluang dan tantangan orang asli Papua di Bintuni. Berdasarkan dari rumusan masalah tersebut tujuan dari tulisan ini adalah untuk mendeskripsikan tentang proses awal terjadinya industrialisasi di Teluk Bintuni, hingga bagaimana peluang dan tantangan orang asli Bintuni di tengah perubahan sosial yang terjadi di wilayahnya.

Membahas tentang industrialisasi dan perubahan sosial memang sudah banyak dikaji di pelbagai daerah di Indonesia. Studi Rahman (2014: 1-6) misalnya, tentang perubahan pola perilaku sosial dan ekonomi buruh tani akibat industrialisasi. Dalam penelitiannya disimpulkan bahwa kehadiran industrialisasi telah banyak mempengaruhi kehidupan sosial ekonomi buruh tani di Desa Wadung, Kecamatan Jenu, Kabupaten Tuban. Hal ini dibuktikan dengan adanya perubahan pola pikir dan pola konsumsi masyarakat.

Perubahan ekonomi buruh tani di Desa Wadung setelah adanya industrialisasi, secara administratif banyak mengalami peningkatan di sektor ekonomi. Dengan adanya perubahan yang terjadi, maka pendapatan di kalangan masyarakat baik dari segi kompensasi penjualan lahan maupun kompensasi gaji tiap bulan semakin meningkat (Rahman, 2014: 5-6). Namun di lain sisi peluang kerja yang diberikan oleh pihak perusahaan terbatas,

sehingga penyerapan tenaga kerja yang ada tidak maksimal.

Sementara itu menurut studi Suyanto (2008: 163-173), adanya industrialisasi di masyarakat lokal tidak serta merta berdampak baik di dalam komunitas masyarakat. Hal ini karena kehadiran industri juga menjadi ancaman bagi masyarakat asli, sebab apa yang dibutuhkan dengan apa yang diinginkan terkadang tidak sesuai dengan kebutuhan yang ada di masyarakat. Terlebih saat ini konsep industrialisasi kekinian sudah bergeser ke konsep industri 4.0 yang terkait dengan teknologi informasi. Oleh karena itu, strategi pembangunan yang berbasis teknologi sangat penting dalam upaya mengembangkan potensi sumber daya yang ada di Bintuni, agar dapat termanfaatkan secara baik di dalam kehidupan masyarakat.

Dari beberapa uraian di atas, terlihat bahwa kehadiran industri telah banyak memunculkan pelbagai fenomena atau peristiwa di masyarakat, baik secara sosial, ekonomi, maupun budaya. Untuk itu penelitian ini berusaha menggali secara lebih mendalam mengenai sejarah perkembangan industrialisasi, dari mulai munculnya industri hingga perkembangannya saat ini di dalam kehidupan masyarakat, khususnya di Indonesia bagian timur tepatnya di Kabupaten Teluk Bintuni.

Secara umum penelitian ini memiliki kesamaan dengan penelitian-penelitian sebelumnya, namun perbedaannya terletak pada lokasi yang masih jarang dilakukan yakni di Indonesia bagian timur. Geliat industrialisasi yang saat ini semakin gencar masuk di kawasan timur seperti Bintuni tidak diimbangi dengan sumber daya manusia yang ada, sehingga memunculkan ketimpangan sosial di kalangan orang asli. Alih-alih industri memiliki sumbangsih bagi kesejahteraan masyarakat justru mengikis tradisi dan kearifan lokal yang ada, sehingga orang asli sebagai pemilik wilayah merasa terasingkan di daerahnya sendiri. Namun demikian, hal ini tidak berlaku dengan orang asli yang memiliki modal sosial, ekonomi, dan budaya yang besar, mereka dapat berkompetisi secara baik dalam menangkap peluang ekonomi yang ada dengan strategi yang dimiliki.

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah kualitatif. Pendekatan kualitatif digunakan untuk menjelaskan fenomena yang ada secara detail dan mendalam dari proses perubahan sosial yang terjadi di Bintuni. Penelitian ini juga berkategori deskriptif, yang mana fokus penelitian bertumpu pada proses dinamika yang terjadi di wilayah Bintuni dari awal munculnya industrialisasi hingga perkembangannya sekarang (Bungin, 2013: 33).

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan melakukan wawancara sebagai metode utama dan observasi sebagai metode tambahan. Dalam hal ini, peneliti menggunakan wawancara berstruktur dengan jenis jawaban terbuka (*open-ended*). Metode ini digunakan agar peneliti dapat memperoleh informasi yang lebih luas dan kaya tentang subjek yang diteliti, sehingga peneliti dapat memahami subjek secara lebih mendalam. Data dan informasi yang dibutuhkan dalam penelitian ini terdiri dari data primer dan data sekunder.

Data primer diperoleh melalui wawancara mendalam, dan pengamatan terlibat. Informan yang menjadi sumber dalam penelitian ini adalah tokoh adat, tokoh pemuda, tokoh perempuan, dan orang asli Bintuni yang tinggal di Distrik Bintuni dan Babo. Kriteria informan ini diambil karena konteks perkembangan industri secara langsung telah mereka rasakan di wilayahnya, sehingga apa yang dilihat dapat mereka pahami secara baik. Untuk memperkuat argumentasi informan, penulis juga melakukan observasi wilayah untuk melihat kehidupan orang asli secara khusus, seperti mata pencaharian dan aktivitas sosial lainnya. Sedangkan data

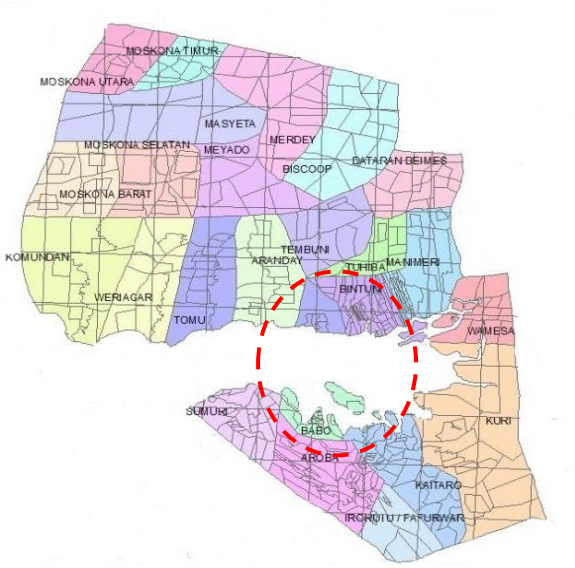
sekunder diperoleh dari studi kepustakaan yang berkaitan dengan objek penelitian.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Potret Kabupaten Teluk Bintuni

a. Kondisi Geografis Kabupaten Teluk Bintuni

Teluk Bintuni merupakan sebuah kabupaten yang terletak di Provinsi Papua Barat. Sebelum menjadi sebuah pemerintahan kabupaten, daerah ini merupakan sebuah distrik di bawah pemerintahan Kabupaten Manokwari. Baru pada tahun 2002, Teluk Bintuni mengalami pemekaran menjadi sebuah kabupaten berdasarkan Undang-Undang Nomor 22 Tahun 2002 tentang pembentukan Kabupaten di Provinsi Papua (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2002 Nomor 129). Dengan dibentuknya Kabupaten Teluk Bintuni sebagai sebuah institusi pemerintahan daerah, yang diharapkan dapat memberikan pelayanan umum yang cepat dan tepat guna mensejahterakan masyarakat.



Gambar 1. Peta Kabupaten Teluk Bintuni
Sumber: BPS Kabupaten Teluk Bintuni, 2018.

Persebaran penduduk di Teluk Bintuni terbagi menjadi beberapa wilayah, seperti pesisir, pulau, lembah, dataran, dan pegunungan. Luas wilayah Kabupaten Teluk Bintuni ± 18.637,00 km^2. Dari luas wilayah kabupaten, hampir seluruhnya merupakan wilayah payau atau hutan bakau yang berbatasan langsung dengan 5 kabupaten (Sorong Selatan, Manokwari, Fakfak, Kaimana, Teluk Wondama, dan Nabire) dan 1 Provinsi (Provinsi Papua). Berdasarkan Peraturan Bupati Teluk Bintuni Nomor 2 Tahun 2009, wilayah administrasi Kabupaten Teluk Bintuni terbagi menjadi 24 distrik, 115 desa difinitif, 145 desa persiapan, dan 2 kelurahan.

Orang asli Teluk Bintuni berasal dari tujuh suku besar, yakni suku Irarutu, Moskona, Sebyar, Kuri, Wamesa, Sough, dan Sumuri. Ketujuh suku ini merupakan orang asli yang sudah mendiami wilayah Bintuni sejak masa sebelum kolonial. Saat ini wilayah Bintuni sudah semakin beragam dalam komposisi jumlah penduduk. Hal ini karena semakin berkembangnya wilayah Bintuni, mengakibatkan munculnya masyarakat pendatang yang tinggal dan menetap di wilayah tersebut.

Jumlah penduduk Kabupaten Teluk Bintuni berdasarkan data Badan Pusat Statistik Kabupaten tahun 2017 tercatat sebanyak 60.400 jiwa tinggal di wilayah tersebut, dengan rincian 33.396 jiwa laki-laki dan 27.004 jiwa perempuan. Apabila dibandingkan dengan proyeksi jumlah penduduk tahun 2016, penduduk Kabupaten Teluk Bintuni mengalami peningkatan sebesar 2,03 persen, dengan masing-masing persentase pertumbuhan laki-laki sebesar 2,14 persen dan perempuan sebesar 1,91 persen. Sementara itu besarnya angka rasio jenis kelamin tahun 2016 antara laki-laki dan perempuan sebesar 123,67 (Badan Pusat Statistik Kabupaten Teluk, 2018).

Peningkatan komposisi jumlah penduduk yang terus bertambah setiap tahun di Teluk Bintuni belum diimbangi dengan persebaran penduduk yang merata di seluruh wilayahnya. Hal ini dapat terlihat dari sebagian besar penduduk masih terkonsentrasi atau terpusat di

Distrik Bintuni yang merupakan pusat pemerintahan dan perekonomian.

b. Potensi Sumber Daya Alam Kabupaten Teluk Bintuni

Kabupaten Teluk Bintuni memiliki potensi alam yang sangat berlimpah, mulai dari sektor pertanian, kelautan, kehutanan, hingga pertambangan. Pada sektor pertanian misalnya dapat terlihat dari hasil bumi yang dihasilkan, seperti jagung, kacang tanah, kacang panjang, ubi kayu, ubi jalar, dan talas. Sektor pertanian merupakan mata pencaharian yang paling banyak dilakukan oleh Masyarakat setempat. Hal ini karena wilayah Bintuni yang subur menyebabkan tanaman-tanaman tersebut mudah untuk di tanam.

Sektor kedua potensi sumber daya alam yang ada di Bintuni adalah sektor kelautan. Sektor laut menjadi sumber yang sangat potensial karena secara kewilayahan Kabupaten Bintuni masih memiliki laut yang masih alami dengan hutan-hutan mangrove yang sangat luas. Salah satu hasil tangkapan laut yang menjadi andalan di masyarakat adalah udang dan kepiting. Jenis udang dan kepiting sangat banyak di perairan teluk Bintuni. Hal ini karena keberadaan hutan mangrove dan sungai yang besar membuat habitat udang dan kepiting sangat mudah untuk berkembang biak.

Bagi orang asli Papua yang tinggal di pesisir Teluk Bintuni, tradisi menangkap ikan seperti udang dan kepiting merupakan mata pencaharian utama mereka selain meramu. Pekerjaan ini pun sudah mereka lakukan sejak dahulu dengan mengunakan peralatan yang masih sangat sederhana, yaitu menggunakan rotan sebagai pengait. Hasil dari tangkapan yang mereka dapat diperuntukan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari.

Selain potensi laut, Kabupaten Teluk Bintuni juga memiliki potensi dalam pemanfaatan hasil hutan. Hal ini terlihat dari banyaknya perusahaan kayu yang beroperasi. Dari data Dinas Kehutanan tahun 2014 terdapat delapan perusahaan kayu yang beroperasi di Kabupaten Teluk Bintuni (Badan Pusat Statistik Kabupaten Teluk Bintuni, 2018). Dalam kehidupan masyarakat kehadiran perusahaan-perusahaan kayu di Teluk Bintuni sudah ada sejak lama dan secara tidak langsung telah banyak memberikan manfaat terutama dalam membuka akses penyerapan tenaga kerja.

Selain ketenagakerjaan, keberadaan perusahaan kayu di Teluk Bintuni juga telah membuka sebagian akses jalan antardistrik dan kampung. Apabila melihat aspek sektor pemanfaatan lahan, sektor kehutanan merupakan sektor yang paling besar dalam hal perizinan pemanfaatan hutan. Menurut kajian Paradise (2016), hampir semua indikatif wilayah suku terdapat izin pemanfaatan kayu dari hutan alam. Dari data yang ada teridentifikasi ± 45 persen indikatif wilayah suku Bintuni terbebani izin pemanfaatan hutan dengan total kurang lebih 1,5 juta hektar.

Potensi alam lain yang banyak dikelola di Kabupaten Teluk Bintuni adalah sektor pertambangan minyak dan gas. Sektor pertambangan minyak dan gas di Indonesia saat ini sedang mengalami perkembangan di banyak tempat, termasuk Kabupaten Teluk Bintuni. Berdasarkan peta wilayah kerja WK Migas tahun 2016 Kementerian ESDM untuk lokasi Teluk Bintuni akan dilakukan perluasan yang mencakup hampir seluruh perairan yang ada di Teluk Bintuni. Rencana penambahan areal eksplorasi ini terbagi menjadi tiga blok, yaitu Blok Berau, Blok Muturi, dan Blok Arguni I. Ketiga blok tersebut direncanakan akan menjadi penawaran konsesi dengan pihak perusahaan pertambangan.

Saat ini perusahaan gas alam yang beroperasi di kawasan Teluk Bintuni adalah BP Indonesia atau LNG Tanggung. BP Indonesia atau LNG Tangguh mulai beroperasi di Teluk Bintuni sejak tahun 2002. Sebelum BP Indonesia masuk ke wilayah Teluk Bintuni, pada tahun 1973 sudah ada PT. Patrindo Persadamaju bekerjasama dengan Pertamina dan PT.

Total yang mengeksploitasi areal bekas peninggalan Belanda (NNGPM). Kemudian Arco (Atlantic Richfield Corporation) menemukan cadangan gas alam cair (LNG) di sekitar Teluk Bintuni.

Dari hasil temuan tersebut, kawasan Teluk Bintuni pun dijadikan pusat pengeboran gas alam cair oleh BP Indonesia. Tujuan proyek LNG Tangguh sendiri adalah melakukan eksploitasi produksi gas alam dan melakukan kegiatan industri pengolahan gas menjadi LNG. Pada saat ini kegiatan proyek LNG sudah memasuki tahap produksi dengan menyerap jumlah tenaga kerja yang cukup banyak. Berdasarkan data Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi Kabupaten Teluk Bintuni jumlah tenaga kerja yang tercatat di sektor migas ada sebanyak 3.843 orang yang terdiri dari 3.820 orang berasal dari tenaga kerja Indonesia dan 23 orang tenaga kerja asing.

2. Kondisi Sosial Ekonomi Orang Asli Sebelum dan Setelah Masuknya Industri di Teluk Bintuni

a. Fase Awal Munculnya Industrialisasi di Teluk Bintuni

Kehadiran industri di kawasan Bintuni bukanlah sesuatu yang baru terjadi di wilayah ini, sebab kawasan industri sudah bergeliat sejak masa kolonial. Penanda atau bukti fisik dari keberadaan industri pada masa kolonial terlihat dari beberapa peninggalan tambang minyak yang masih tersisa, seperti bangunan tangki minyak, gudang logistik, bangunan sekolah, rumah pegawai, sumur minyak, dan mesin pompa (Mene, 2011: 84-95). Konon peninggalan ini merupakan bangunan dari perusahaan minyak asal Belanda yang bernama Nederlandsch Nieuw Guinea Petroleum Maatschappij (NNGPM) pada tahun 1935.

Dengan keberadaan perusahaan minyak di kawasan Teluk Bintuni, pada akhirnya memunculkan bentuk perekonomian baru di dalam kehidupan masyarakat. Munculnya bentuk ekonomi baru ini ditandai dengan pembentukan pusat pelayanan pemerintahan dan perekonomian di kawasan Teluk Bintuni, di mana Stenkool menjadi pusat ibukota. Asal usul penamaan Stenkool sendiri diprakarsai oleh pemerintah Belanda. Pada saat itu kawasan ini merupakan tempat pemerintahan Belanda dalam mengeksplorasi sumber daya alam, seperti batu bara, minyak bumi, dan gas cair. Dengan kondisi yang ada, tidak mengherankan apabila Kabupaten Teluk Bintuni pada saat itu menjadi salah satu wilayah yang memiliki potensi sumber daya minyak dan gas cair yang cukup besar

Berbicara tentang perubahan sosial dan ekonomi yang terjadi pada orang asli Papua di Bintuni dapat ditelaah melalui beberapa fase pembangunan yang terjadi pada masa itu. Fase pertama pembangunan orang asli Papua di Bintuni terjadi pada masa kolonial, di mana Babo pada saat itu dijadikan pos pemerintahan di Teluk Bintuni pada 1920 (Rahman, Abd. dkk, 2008: 22). Kepopuleran Babo dibandingkan dengan daerah lain tidak terlepas dari fungsinya sebagai ibu kota pemerintahan dari salah satu *resort* di *onderafdeeling* Nieuw Guinea Barat (Rahman, Abd. dkk, 2008:23). Dengan dibentuknya pusat pemerintahan tersebut, Babo mengalami banyak perubahan secara fisik di wilayahnya. Ini dapat dilihat melalui bangunan-bangunan yang dibuat, seperti kompleks pemerintahan, perumahan pegawai, hingga transportasi.

Selain sebagai ibu kota pemerintahan, perkembangan Babo juga disebabkan oleh keberadaaan perusahaan minyak yang beroperasi di wilayah tersebut. Kehadiran perusahaan seperti Nederlandsch Nieuw Guinea Petroleum Maatschappij (NNGPM), secara langsung maupun tidak telah banyak mengubah kehidupan orang asli yang ada di daerah Teluk Bintuni, baik secara sosial kemasyarakat maupun perekonomian.

Menurut penuturan masyarakat, perekonomian lokal orang asli pada masa itu masih bersifat tradisional yang

bertumpu pada aspek pertanian dan laut (seperti berladang, meramu, berburu, dan mencari ikan). Pekerjaan berladang merupakan pekerjaan pokok orang asli hingga saat ini. Tanaman yang dihasilkannya beragam, mulai dari ubi, petatas, hingga sayur mayur. Selain berladang, orang asli Papua juga melakukan pekerjaan sebagai peramu sagu. Aktivitas meramu tidak dilakukan oleh semua orang asli, melainkan hanya sebagian orang saja yang memiliki dusun sagu. Sedangkan aktivitas berburu merupakan pekerjaan laki-laki yang dilakukan di tengah hutan. Biasanya hasil yang diperoleh berupa babi hutan, rusa, dan tikus tanah. Aktivitas lain yang menjadi pekerjaan orang asli Papua di Bintuni adalah mencari ikan. Mata pencaharian ini merupakan pekerjaan yang banyak dilakukan oleh orang asli yang tinggal di pesisir pantai seperti di distrik Babo. Hasil yang mereka dapat beragam, mulai dari kepiting, udang, dan sejenis ikan laut yang banyak hidup di daerah hutan mangrove.

Dengan demikian apabila ditelusuri secara umum, kondisi perekonomian orang asli Bintuni pada masa itu masih bertumpu pada hasil bumi yang bersumber dari alam guna mempertahankan kehidupannya. Kondisi seperti ini sangat berbeda pada saat kehadiran perusahaan minyak masuk ke wilayah mereka, di mana pekerjaan orang asli mulai bergeser dari pekerjaan yang bersifat monoton (pekerjaan yang bersumber dari alam) menjadi pekerjaan yang lebih kompleks (buruh angkut barang, *security*, karyawan perusahaan).

Peralihan jenis pekerjaan disebabkan oleh beberapa hal, salah satunya perubahan fungsi lahan. Perubahan fungsi lahan yang tadinya digunakan sebagai lahan pertanian dan mencari ikan, beralih menjadi lahan industri yang mengarah pada kegiatan non-pertanian. Konvensi lahan yang terjadi di Teluk Bintuni merupakan suatu penanda terbentuknya kawasan industri, yang mana dengan munculnya industri yang ada mengakibatkan peralihan mata pencaharian di dalam kehidupan masyarakat, seperti jenis pekerjaan.

b. Fase Setelah Masuknya Perusahaan NNGPM di Teluk Bintuni Tahun 1935

Setelah masuknya perusahaan Nederlandsch Nieuw Guinea Petroleum Maatschappij (NNGPM) orang asli bekerja sebagai buruh angkut barang di pelabuhan dan mengangkut batang pohon yang ada di hutan untuk keperluan perumahan. Selain sebagai buruh angkut di pelabuhan, masyarakat asli juga ikut membantu perusahaan dalam membuka lahan hutan untuk pembangunan aktivitas pengeboran, sehingga mereka banyak meninggalkan kewajiban utamanya dalam mengelola sagu maupun pekerjaan mereka sebagai nelayan.

Pada masa lalu aktivitas ekonomi orang asli pun belum mengenal uang dan masih menggunakan cangkang kerang sebagai alat pembayaran. Seiring perkembangan yang terjadi dan diiringi dengan masuknya investor di wilayah mereka, berangsur-angsur mereka mulai mengenal uang sebagai alat pembayaran. Orang asli mulai mengenal uang dari hasil bekerja dengan perusahaan. Hal ini karena pada saat itu pengupahan dibayar dengan menggunakan uang sebagai alat resmi pembayaran. Dengan keberadaan uang, masyarakat dapat membeli apapun yang mereka inginkan, sehingga standar kehidupan mereka banyak mengalami peningkatan pada segi ekonomi.

Perkembangan pembangunan dan industrialisasi yang terjadi di Teluk Bintuni tidak melulu bersifat positif, melainkan juga berdampak negatif bagi kehidupan masyarakatnya. Hal ini terjadi karena industrialisasi di Bintuni secara langsung telah melahirkan marginalisasi di kalangan orang asli, kerusakan alam, dan ketidaksesuaian kebutuhan dengan yang diinginkan masyarakat (Suyanto, 2008: 163). Marginalisasi di kalangan orang asli disebabkan oleh kawasan tempat tinggal mereka yang semakin beragam. Kondisi

seperti ini terlihat dari kehidupan orang asli yang tadinya bersifat tradisional, subsisten, dan komunal bertahap menjadi lebih modern.

Kehadiran industrialisasi yang diiringi dengan hadirnya pendatang merupakan faktor utama perubahan yang terjadi di Teluk Bintuni. Situasi seperti ini tidak dapat dipungkiri sebab kehadiran industri secara langsung maupun tidak telah banyak menarik pendatang untuk ikut berkontestasi menyerap tenaga kerja yang tersedia. Invasi pendatang yang bekerja di perusahaan mempunyai andil besar dalam mengubah struktur yang terjadi pada perekonomian orang asli. Pergeseran ini terlihat dari sistem nilai budaya masyarakat yang mulai berorientasi pada pertimbangan-pertimbangan yang bersifat rasional dalam memenuhi kebutuhan hidup.

Sistem nilai budaya merupakan konsep mengenai sesuatu yang hidup di dalam alam pikiran suatu manusia yang berisi tentang cara berpikir, tingkah laku, dan sikap mental (Herimanto, 12:19). Proses ini dilakukan dalam waktu yang cukup lama, sehingga menjadi kebiasaan yang melekat. Ada beberapa alasan mengapa pergeseran dan perubahan nilai budaya ini terjadi, salah satunya adalah munculnya aktivitas industri di wilayah mereka. Dengan adanya aktivitas industri yang semakin masif dan ditambah kehadiran pendatang menyebabkan berbagai perubahan dalam pelbagai aspek kehidupan. Perubahan ini meliputi gaya hidup, cara berpikir, dan mental masyarakat. Gaya hidup misalnya, saat ini banyak generasi muda yang memperlihatkan gaya kehidupan kota, seperti gaya hidup konsumtif. Menurut penuturan masyarakat setempat, anak-anak muda di zaman sekarang lebih senang mengenal kehidupan kota dibanding kehidupan yang ada di tanah kelahirannya. Contohnya bahasa, anak-anak muda sekarang lebih sering menggunakan bahasa Indonesia dan asing dibanding menggunakan bahasa ibu. Begitu pula dengan makanan, mereka lebih sering memakan nasi atau roti dibanding makanan tradisionalnya seperti papeda dan petatas.

Perubahan sosial yang terjadi di Teluk Bintuni secara umum sudah mengalami pergeseran yang cukup tajam di masyarakat. Namun di sisi lain, latar belakang pendidikan yang rendah dengan kualitas SDM yang terbatas dengan spesifikasi pekerjaan yang tersedia membuat orang asli kalah bersaing dengan masyarakat pendatang yang berasal Jawa, Makasar, dan Ambon, sehingga kontestasi pekerjaan membuat mereka tersisih dan sulit untuk beradaptasi dengan perubahan yang terjadi di lingkungannya. Namun demikian ada juga orang asli yang mampu beradaptasi dengan perubahan yang terjadi, misalnya dengan kehadiran perusahaan di lingkungan wilayahnya, mereka mampu menjadi pemasok makanan bagi para pekerja di perusahaan (seperti penyedia bahan sayur-sayuran, udang, kepiting, dan ikan).

c. Fase Bergabungnya Papua dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia Tahun 1963

Fase kedua pembangunan terjadi pada masa era Papua bergabung dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dengan bergabungnya Papua dengan pemerintah Indonesia pada tanggal 1 Mei 1963, maka secara resmi sistem pemerintahan Republik Indonesia mulai berlaku di Papua. Setelah bergabung dengan Indonesia, kondisi sosial dan budaya masyarakat Bintuni banyak mengalami perubahan, ini dapat dilihat dari jumlah komposisi penduduk yang tinggal di Bintuni. Selain peningkatan pada jumlah penduduk, sarana prasana pun mulai dibangun pemerintahan Indonesia, seperti pembangunan puskesmas dan balai pengobatan.

Pertumbuhan penduduk yang ditandai dengan masuknya pelbagai perusahaan di Teluk Bintuni mengakibatkan kondisi kemasyarakatan

semakin beragam. Hal ini karena kehidupan masyarakat sudah mengalami percampuran antarorang asli dan pendatang. Kehadiran pendatang di wilayah Bintuni satu sisi memang dapat memacu pertumbuhan perekonomian masyarakat, namun di sisi lain keberadaan pendatang juga dapat menimbulkan persoalan baru di wilayahnya, seperti kesenjangan dan konflik ras.

Seperti yang sudah dijelaskan pada uraian sebelumnya, saat ini di kawasan Teluk Bintuni sudah terdapat beberapa perusahaan yang masuk dan beroperasi di wilayah tersebut, mulai dari perusahaan perkebunan (kelapa sawit), hutan (kayu), perikanan, hingga pertambangan (minyak dan gas). Arus investasi yang masuk begitu cepat ke Bintuni menyebabkan terjadinya perubahan fisik pada wilayahnya, seperti hutan kini sudah beralih menjadi pertambangan, perkebunan, dan lain-lain.

Pembangunan infrastruktur terus dikejar oleh pemerintah, baik berupa pembukaan akses jalan, pembuatan pelabuhan, pendidikan, hingga transportasi. Dengan keberadaan infrastruktur diharapkan dapat meningkatkan surplus ekonomi masyarakat setempat, sehingga dapat sejajar dengan wilayah lain yang ada di Indonesia.

Saat ini Kabupaten Bintuni masih masuk dalam 3 besar kabupaten termiskin di Papua Barat. Dari data BPS tahun 2017 angka kemiskinan di Bintuni mencapai 34,32 persen, dan pada tahun 2018 mengalami penurunan menjadi 31,30 persen (Badan Pusat Statistik Provinsi Papua Barat, 2018). Kondisi seperti ini sangat ironis, sebab di tengah masuknya perusahaan-perusahaan besar yang melakukan aktivitas eksplorasi sumber daya alam yang ada, justru membuat masyarakatnya terbelakang secara ekonomi.

Dalam konteks zona wilayah kemiskinan, sebenarnya di Kabupaten Teluk Bintuni tidak hanya dihuni oleh orang asli kelas menengah bawah, namun juga dihuni oleh kalangan orang asli menengah atas. Kurangnya komunikasi antarmasyarakat menengah atas dan bawah menyebabkan proses adaptasi dengan lingkungan mengalami hambatan. Hal ini karena modal sosial dan ekonomi yang dimiliki oleh orang asli tidak mampu mendorong pertumbuhan perekonomian masyarakat, terlebih hampir sebagian masyarakat merasa tidak memiliki keahlian memadai untuk berkompetisi mendapatkan pekerjaan (Ridho, 2016: 217-232).

Saat ini ekspektasi orang asli di Teluk Bintuni terkait pekerjaan hanya sebatas untuk memenuhi kebutuhan jangka pendek, seperti berdagang, buruh, dan pekerjaan non-keahlian (seperti menjual pinang dan sirih). Selain pekerjaan yang bersifat subsisten, orang asli juga ada yang bekerja di sektor formal, seperti pegawai negeri sipil dan karyawan di perusahaan milik pemerintah maupun swasta.

Seperti yang telah dijelaskan pada subbab sebelumnya, saat ini perusahaan yang beroperasi di Teluk Bintuni adalah BP Indonesia. BP Indonesia merupakan perusahaan kontraktor multinasional yang bergerak dalam bidang pengeboran minyak dan gas. Saat ini BP Indonesia sudah memasuki tahap produksi dan telah mengekspor hasilnya ke berbagai negara, seperti China dan Korea

Seperti halnya pada awal kehadiran perusahan Nieuw Guinea Petroleum Maatschappij (NNGPM) di Bintuni, keberadaan BP Indonesia juga diharapkan dapat menumbuhkan dan meningkatkan perekonomian masyarakat setempat. Hal ini karena dengan kehadiran perusahaan dapat memberikan lapangan pekerjaan baru bagi penduduk setempat pasca keruntuhan perusahaan NNGPM di Teluk Bintuni.

Selama beroperasi hampir ± 17 tahun di Bintuni, BP Indonesia masih belum dapat meningkatkan kesejahteraan orang asli secara signifikan. Kondisi seperti ini dapat dilihat dari pekerjaan masyarakat yang masih bertumpu pada hasil bumi dan laut. Sekalipun ada yang dapat bekerja di BP Indonesia, mereka

hanya sebagai buruh kasar atau satuan keamanan perusahaan, seperti pada masa era kolonial Belanda. Kondisi seperti ini memang tidak dapat dipungkiri, disebabkan kehadiran dunia industri yang mengharuskan orang asli untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia agar dapat terserap dan terlibat aktif dalam aktivitas industri. Sumber daya manusia sangat penting sebab apabila tidak dapat mengikuti perkembangan yang terjadi, mereka secara otomatis akan tersisihkan oleh pembangunan yang ada di wilayahnya.

Oleh karena itu, dengan masuknya pelbagai industri yang ada di wilayah Teluk Bintuni, kemampuan (*skill individual*) masyarakat harus ditingkatkan agar tidak kalah dengan pendatang. Begitu pula pendidikan, dengan tingkat pendidikan yang baik maka peluang orang asli dalam membangun komunitas dan wilayahnya akan semakin terbuka lebar. Hal tersebut perlu dilakukan agar modal sosial yang mereka miliki dapat membuat pelbagai peluang usaha, tanpa harus bergantung pada bantuan pemerintah maupun swasta.

Pendidikan merupakan faktor utama untuk mengangkat kesejahteraan orang asli di tengah semakin ketatnya kompetisi di dunia industri. Institusi pendidikan di Bintuni sebenarnya sudah ada sejak zaman kolonial, namun belum dirasakan maksimal oleh orang asli. Hal ini karena wilayah Bintuni pada masa lalu masih terisolasi, terutama dalam akses menuju sekolah. Pada masa pemerintahan Indonesia pendidikan sudah cukup mendapat perhatian besar. Situasi seperti ini dapat terlihat dari beberapa sekolah-sekolah yang dibangun.

Berdasarkan data BPS Kabupaten Teluk Bintuni tahun 2017, dalam kurun 5 tahun terakhir jumlah sekolah di Teluk Bintuni terus mengalami peningkatan setiap tahunnya, ini dapat telihat dari data 2012 dengan jumlah 227 sekolah, lalu mengalami peningkatan di tahun 2016 menjadi 263 sekolah. Sementara itu lama sekolah penduduk menurut data BPS Provinsi Papua Barat sebesar 7,57 persen di atas rata-rata pemerintahan provinsi yakni sekitar 7.06 persen.

Sebelum dibangunnya sekolah oleh pemerintah Indonesia, sekolah yang berbasiskan yayasan keagamaan seperti Kristen Katolik sebenarnya sudah terlebih dahulu ada, namun keberadaannya belum terlalu maksimal. Hal ini karena keterbatasan sarana dan prasarana, sehingga pendidikan tidak berjalan secara baik. Peran sekolah keagamaan di Bintuni sangat besar, terutama dalam membentuk karakter masyarakat, seperti cara berperilaku, saling menghormati, dan saling tolong menolong.

Beranjak dari uraian di atas, pendidikan merupakan isu yang sangat penting dan selalu digaungkan oleh pemerintah saat ini. Hal ini karena pendidikan merupakan motor penggerak sebuah pembangunan sumber daya manusia. Oleh karena itu pendidikan menjadi suatu hal yang utama agar orang asli tidak kalah bersaing dengan pendatang dan pemodal-pemodal besar.

3. Peluang dan Tantangan Orang Asli Papua di Teluk Bintuni

Dari segi potensi sumber daya alam yang dimiliki, kawasan Teluk Bintuni mempunyai potensi yang cukup besar, terutama pada sektor hasil laut dan hutan. Menurut Bawole (2008) hutan yang terdapat di Bintuni dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu hutan bakau dan hutan campuran. Hutan bakau merupakan hutan yang terdiri dari kawasan mangrove yang berada di perairan, sedangkan hutan campuran adalah hutan yang berada di kawasan laut dan darat.

Dengan situasi seperti ini tak heran apabila perekonomian orang asli sebagian besar adalah menjadi nelayan dan peramu. Mata pencaharian nelayan dan peramu merupakan pekerjaan utama orang asli hingga saat ini, sehingga hasil bumi menjadi tumpuan dalam pemenuhan kehidupan sehari-hari. Namun demikian

dengan datangnya perusahaaan besar di kawasan mereka, jenis pekerjaan mereka pun mengalami peralihan menjadi tenaga kasar (buruh). Peralihan mata pencaharian orang asli merupakan bentuk langsung dari proses pembangunan, di mana kehadiran investor telah mendorong perubahan di pelbagai aspek pada kehidupan orang asli (Januar, 2016: 172). Situasi seperti ini terlihat dari kehidupan masyarakat yang dahulu pekerjaannya menggunakan peralatan tradisional dalam memenuhi kebutuhan hidup, bertahap menjadi lebih modern.

Pekerjaan sebagai nelayan misalnya, meskipun masih dilakukan secara sederhana menggunakan perahu tradisional, namun peralatan untuk menangkap ikan dan udang sudah mengalami perubahan yang cukup cepat, yaitu dengan menggunakan jala, jaring, dan pancing (Rumansara, 2003: 62). Selain peralatan menangkap, media penyimpanan ikan orang asli juga sudah menggunakan es sebagai media pendingin agar ikan terlihat lebih segar ketika akan dijual ke pasar.

Secara ekonomis hasil tangkapan orang asli pun sudah mengalami pergeseran, yang tadinya dikonsumsi untuk kebutuhan hidup sehari-hari, kini sudah mulai diperdagangkan di pasar-pasar. Kondisi seperti ini logis, sebab dengan adanya kemajuan di wilayah mereka, penetrasi uang sudah menyebar hingga ke wilayah terpencil, sehingga kebutuhan akan uang menjadi salah satu yang mutlak demi menjaga keberlangsungan hidup mereka di dalam komunitas.

Perkembangan teknologi penangkapan ikan pada masyarakat Bintuni telah mengalami banyak pergeseran berdasarkan deret waktu di dalam penggunaanya. Pergeseran teknologi dalam konteks penangkapan ikan memang tak dapat terhindarkan oleh orang asli yang tinggal di Teluk Bintuni. Hal ini disebabkan kemajuan teknologi akan terus bergerak hingga ke pelosok Bintuni. Oleh karena itu bagi orang asli yang memiliki modal besar akan menggembangkan peralatan yang ada guna memajukan usahanya. Sebaliknya bagi orang asli yang memiliki modal terbatas, maka akan bertahan dengan peralatan tradisional yang mereka miliki.

Berbicara keberlangsungan hidup terkait pula dengan pola adaptasi orang asli dalam mengarungi kehidupan. Oleh karena itu bertahan di dalam kawasan industri yang sedang berkembang di Teluk Bintuni memiliki tantangan tersendiri bagi setiap individu maupun komunitas, baik secara alami maupun terencana (Ridho, 2016: 225). Bertahan secara alami merupakan kemampuan masyarakat dalam memenuhi kebutuhan hidup sekadarnya. Maksudnya, kebutuhan pokok yang mereka dapat hanya sebatas cukup untuk makan sehari-hari. Sementara bertahan secara terencana orang asli menyadari dengan kondisi yang ada dapat memperbaiki kualitas kehidupan mereka ke depan agar setidaknya tetap hidup dengan standar yang layak (Allison, 2001).

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa orang asli yang memiliki kapasitas dan keahlian yang cukup, memiliki kesempatan yang lebih untuk tetap hidup layak, meskipun dalam situasi yang sangat sulit. Namun demikian, bagi orang asli yang memiliki modal terbatas, akan bertahan dengan situasi yang minim. Oleh karena itu sumber kekayaan alam yang ada harus dimanfaatkan secara baik, agar orang asli dapat bersaing dengan penduduk yang lain.

Dengan status sebagai orang asli, sebenarnya mereka mempunyai kewenangan yang cukup besar dalam memanfaatkan sumber daya yang ada di wilayahnya. Hal ini dapat terlihat dari penguasaan lahan yang dimiliki. Selain kesamaan identitas, hubungan jaringan dan solidaritas antarsesama orang asli juga sangat erat, sehingga dengan jaringan sosial yang ada itu, mereka dapat membentuk suatu komunitas yang kuat untuk melangkah menuju kehidupan yang lebih. Kekuatan orang asli berada pada budaya tradisi, adat istiadat, dan kearifan

lokal. Dengan adanya kekuatan tersebut, ketahanan sosial di kalangan orang asli akan tetap terjaga di tengah gempuran industrialisasi yang terjadi di wilayah Bintuni.

Pada sisi lain kelemahan orang asli Papua terletak pada kemampuan atau keahlian yang masih minim (karena kemampuan mereka masih berlandaskan pada alam), pengetahuan dan pendidikan yang terbatas, teknologi yang digunakan sangat sederhana, modal yang terbatas, peran lembaga yang lemah, dan pemenuhan kebutuhan yang masih bersifat subsisten. Saat ini orang asli masih hanya sebatas penonton di wilayahnya. Apabila ditelusuri secara kultural, kemampuan lokal orang asli Papua di Bintuni cukup mumpuni terutama dalam hal menjaga ekosistem alam. Oleh karena itu, salah satu cara membangun kehidupan mereka adalah dengan melibatkan komponen kebudayaan yang ada di wilayahnya. Hal ini perlu dilakukan karena dengan berlandaskan pada budaya lokal, kemampuan mereka dapat terasah, sehingga mereka mampu bersaing dan berkompetisi dalam usaha mempertahankan komunitasnya.

Peluang orang asli dari kelebihan yang dimiliki sebagai orang asli adalah peningkatan perekonomian lokal, pengelolaan sumber daya alam secara mandiri, pemberdayaan pranata-pranata lokal yang ada, pengembangan kesejahteraan, dan tersedianya lapangan pekerjaan bagi masyarakat. Dari beberapa peluang yang dimiliki oleh orang asli sudah dimanfaatkan oleh sebagian masyarakat dalam bentuk kewirausahaan lokal. Dari hasil publikasi PT. SUBITU Inti Konsultan dalam bukunya tentang Direktori Pelaku Usaha Masyarakat Asli Kabupaten Bintuni sudah tercatat ada 15 pelaku usaha orang asli yang bergerak dalam pelbagai sektor usaha (Konsultan, 2016). Hal ini terlihat bahwa dengan masuknya industrialisasi di kawasan Bintuni sudah mulai direspon oleh orang asli, salah satunya dalam menangkap peluang ekonomi yang ada.

Ancaman akibat adanya industrialisasi di kawasan Bintuni adalah munculnya kecemburuan sosial di kalangan orang asli, resistensi sosial dan konflik, pergeseran gaya hidup, semakin memudarnya tradisi, adat istiadat dan kearifan lokal masyarakat, serta yang munculnya kesenjangan sosial akibat pembangunan yang tidak merata. Situasi ini logis terjadi sebab perhatian pelaku industri hanya memprioritaskan pada daerah yang terdampak langsung dari aktivitas industri yang dilakukan, sehingga orang asli lain yang jauh dari kawasan industri tidak merasakan kesejahteraan yang sama dengan saudara-saudara mereka yang terdampak langsung dari aktivitas industri.

Dari uraian di atas, ada beberapa upaya yang harus dilakukan baik oleh pemerintah maupun orang asli guna meningkatkan taraf hidup masyarakat. Pertama, dengan membentuk lembaga pelatihan kerja. Hal ini dilakukan agar orang asli dapat menyalurkan kemampuan sesuai dengan minat dan bakatnya. Kedua, melakukan pendampingan dan pembinaan bagi orang asli yang sudah menjalankan usaha seperti nelayan dan petani. Pendampingan ini dilakukan dengan cara pengenalan metode-metode baru maupun teknologi terkini yang dapat meningkatkan penghasilan mereka. Ketiga, peningkatan kualitas sumber daya manusia dan pemberdayaan. Peningkatan kualitas sumber daya manusia merupakan suatu keharusan bagi orang asli Papua jika tidak ingin terasingkan di wilayahnya. Menurut Sihabudin (2011: 18) sebagaimana ia mengutip pendapat Jim Ife menyatakan bahwa pemberdayaan ini dapat ditempuh dengan tiga strategi, (1) upaya pendidikan dan pembangkitan kesadaran, (2) upaya kebijakan dan perencanaan, dan (3) gerakan aksi sosial politik.

Pendidikan merupakan faktor yang paling esensial dalam pemberdayaan masyarakat. Hal ini karena dengan peningkatan pengetahuan melalui pendidikan maka orang asli akan mampu

sekaligus mampu bersaing dengan masyarakat pendatang. Untuk itu dibutuhkan suatu kebijakan dan perencanaan yang matang dari semua pemangku kepentingan dalam upaya pemberdayaan orang asli, salah satunya dengan mendesain program bersama komunitas dengan menggunakan metode PRA (*Participatory Rural Apprasial*) (Sihabudin, 2011: 19).

Dengan metode tersebut, diharapkan orang asli dapat mendefinisikan kebutuhannya secara mandiri sesuai dengan keinginannya, sehingga mereka dapat menolong dirinya dan orang lain. Strategi terakhir adalah memperkuat atau membentuk aliansi masyarakat, seperti Lembaga Masyarakat Adat (LMA) atau LSM sebagai kekuatan masyarakat sipil untuk memengaruhi elit pemerintahan dalam membuat agenda atau wacana terkait peningkatan sumber daya manusia di Bintuni.

Keempat, terkait dengan peningkatan taraf hidup orang asli Bintuni adalah permodalan dan pemasaran. Permasalahan yang paling mendasar dari tidak berkembangnya perekonomian lokal di Bintuni adalah masalah permodalan. Keterbatasan modal membuat orang asli minim dalam membuat terobosan menangkap peluang ekonomi yang ada, sehingga kalah bersaing dengan pendatang. Selain itu, permasalahan kedua kurang berkembangnya perekonomian lokal adalah proses pemasaran hasil tangkapan dan hasil bumi orang asli yang terbatas. Oleh karena itu dibutuhkan peran serta pemerintah maupun swasta dalam mempermudah persyaratan permodalan bagi pelaku usaha lokal dalam mengembangkan usahanya. Adapun dalam konteks pemasaran, pemerintah dan swasta harus membuat sebuah wadah atau tempat yang dapat menampung hasil bumi orang asli agar mudah terjual.

Dasar penguatan dalam upaya pengembangan ini adalah adanya pengakuan dan penghargaan terhadap hak-hak orang asli Papua di Bintuni dalam upaya memenuhi kebutuhan, terutama pekerjaan (Suyanto, 2008: 172). Hal perlu ini dilakukan agar orang asli mendapatkan keadilan yang layak seperti halnya masyarakat asli yang hidup di kawasan industri lain seperti di Jawa. Selanjutnya adalah penguatan kembali lembaga dan pranata lokal yang ada seperti LMA. Dengan peningkatan peran lembaga atau pranata lokal yang ada diharapkan dapat menjadi wadah atau forum keberpihakan bagi orang asli Papua di Bintuni. Wadah ini sangat penting sebab dengan adanya peran lembaga atau pranata lokal dapat mendorong transparansi pelaksanaan pembangunan, sehingga dengan pelibatan orang asli dalam proses pembangunan dapat sesuai dengan apa yang dibutuhkan.

Hal terakhir yang perlu diperhatikan dalam peningkatan taraf hidup orang asli Papua di Bintuni adalah penguatan budaya, tradisi, adat istiadat, dan kearifan lokal. Dengan penguatan unsur kebudayaan yang ada diharapkan dapat menjadi pedoman sekaligus aturan di masyarakat dalam melangkahi sebuah pembangunan yang terjadi di wilayahnya. Penguatan unsur kebudayaan perlu dilakukan karena dalam sebuah kebudayaan banyak mengandung pelbagai fungsi yang terkandung, seperti peraturan hidup, cara bertahan hidup, pendidikan, ekonomi, dan kesehatan.

Perhatian terhadap kebudayaan saat ini sudah mulai menjadi perhatian khusus oleh pemerintah, terutama setelah disahkannya Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017 Tentang Pemajuan Kebudayaan. Dengan adanya undang-undang tersebut, maka fokus dalam sebuah pembangunan tidak hanya dalam ranah infrastruktur dan ekonomi, tetapi juga melibatkan unsur kebudayaan lokal yang ada. Dengan demikian upaya revitalisasi pelbagai nilai yang terkandung dalam sebuah kebudayaan, dapat membangun prinsip-prinsip hidup yang selaras dengan kehidupan modern.

Dari hasil telaah di atas dapat disimpulkan bahwa keberadaan industri di teluk Bintuni telah banyak memengaruhi

perubahan besar dalam aspek sosial, ekonomi, dan budaya orang asli Papua. Hal tersebut dapat terlihat dari persaingan dalam menguasai sumber daya strategis, seperti ekonomi. Untuk mengatasi situasi itu maka orang asli harus memperkuat eksistensinya dengan cara meningkatkan kemampuan sumber daya manusia yang ada, dan memperkuat kelembagaan atau pranata lokal sebagai wadah pengaktualisasian diri masyarakat dalam upaya meraih peluang ekonomi.

Selain infrastruktur fisik, peran pemerintah tingkat pusat dan daerah juga memiliki kewajiban yang cukup besar, terutama dalam melakukan pendampingan dan monitoring pembangunan yang ada. Hal ini dilakukan karena dengan melakukan pendampingan dan monitoring, maka peningkatan kapasitas orang asli dalam menjajaki pembangunan dapat terealisasi secara baik. Implikasinya, pembangunan tak hanya berjalan pada infrastruktur fisik tetapi juga merambah pada tatanan sosial, seperti pendidikan, pelayanan kesehatan, dan kebudayaan.

D. PENUTUP

Dari hasil penelitian yang dilakukan dapat diketahui bahwa kehadiran industri di Teluk Bintuni sudah terjadi sejak masa kolonial Belanda. Hal ini terlihat dari adanya peninggalan-peninggalan dari perusahaan milik Belanda yang bernama Nederlandsch Nieuw Guinea Petroleum Maatschappij (NNGPM) pada tahun 1935. Industri ini muncul sebagai perusahaan minyak dan gas. Dalam perkembangannya, perusahaan Belanda ini mengalami pasang surut dan digantikan oleh PT. Patrindo Persada maju bekerjasama dengan Pertamina dan PT. Total dalam mengeksploitasi areal bekas peninggalan Belanda. Kemudian perusahaan asal Amerika Arco (Atlantic Richfield Corporation) menemukan cadangan gas alam cair (LNG) di sekitar Teluk Bintuni. Dari hasil temuan tersebut, masuklah BP Indonesia atau LNG Tangguh di kawasan Teluk Bintuni dan menjadikan wilayah itu sebagai pusat pengeboran gas alam cair hingga saat ini.

Selain perusahaan minyak dan gas, Teluk Bintuni juga terdapat industri perkebunan, seperti perusahaan kayu dan sawit. Dengan kehadiran industri di dalam kehidupan orang asli Papua di Bintuni, mereka dihadapkan pada dua kondisi. Satu sisi orang asli Papua diuntungkan dengan adanya industrialisasi di wilayahnya, dan satu sisi lagi orang asli dirugikan karena kesempatan mereka dalam mengelola lingkungan menjadi terbatas.

Dampak positif bagi orang asli dari adanya industrialisasi di wilayah Bintuni adalah terbukanya akses ekonomi, pendidikan, kesehatan, infrastruktur, dan informasi. Sedangkan dampak negatif bagi orang asli dari kehadiran industrialisasi adalah adanya pergeseran gaya hidup, resistensi sosial, dan konflik.

Dari uraian di atas terlihat bahwa dalam konteks industrialisasi secara langsung maupun tidak telah mengubah tatanan fisik maupun non-fisik dalam sebuah masyarakat. Bagi orang asli yang menerima perubahan dengan cepat, maka akan mampu beradaptasi dengan lingkungan, sedangkan bagi orang asli yang menerima perubahan secara lambat, mereka hanya dapat menjadi penonton di wilayahnya. Hal ini karena pelbagai faktor, salah satunya adalah mental psikologi, pendidikan, dan kemampuan beradaptasi yang minim dalam mengikuti arus perkembangan. Untuk itu dibutuhkan peran pemangku kepentingan dalam upaya mengembangkan kehidupan orang asli agar tidak tersisihkan dalam kontestasi pembangunan yang terjadi di Bintuni.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal dan Laporan Penelitian

Basundoro, Purnawan. "Industrialisasi, Perkembangan Kota, dan respon masyarakat: Studi Kasus Kota Gresik" dalam *Jurnal Humaniora*, Volume XII, No.2 Tahun 2001. 133–140.

Ismono. "Perkembangan Ekonomi Surabaya Setelah Penerapan Undang-Undang

Agraria dan Politik Pintu Terbuka" dalam *Jurnal Avatara*, Vol .1 No.4 Tahun 2013. Hlm 30–33.

Januar, Arie. "Pola Praktik Kehidupan Komunitas Orang Asli Kukusan di Depok Jawa Barat" dalam *Jurnal Patanjala*, Vol.08 No.5 Juli 2016. Hlm 171–186.

Mene, Bau. "Peninggalan Kolonial di Kabupaten Teluk Bintuni" dalam *Jurnal Papua*, Th. III No.2 September 2011. Hlm 81–96.

Rahman, Abd, D. 2008. *Sejarah Teluk Bintuni Awal Pemerintahan Kolonial Belanda di Papua Hingga Terbentuknya Pemerintahan Definitif Kabupaten Teluk Bintuni Pasca Pemekaran (1898-2006)*. Yogyakarta: Lanarka Kerjasama Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Sosial Politik (LP2SP) FISIP Universitas Cenderawasih dengan Bappeda Kabupaten Teluk Bintuni.

Rahman, Fathor dan M Arief Affandi. "Perubahan Pola Perilaku Sosial dan Ekonomi Buruh Tani Akibat Industrialisasi" dalam *Jurnal Paradigma*, Vol.2 No.1 Tahun 2014. Hlm 1–6.

Ridho, Kholis. "Adaptasi Masyarakat Urban Terhadap Perubahan Sistem Mata Pencaharian Daerah Otonomi Baru Kota Tangerang Selatan" dalam *Jurnal Socio Konsepsia,* Vol.5 No.3. Hlm 217–234.

Rumansara, Enos H. "Kebudayaan Suku Sebyar di Teluk Bintuni Papua (Studi Kasus Desa Tomu)" dalam *Jurnal Antropologi Papua*, Vol.2 No.4 Tahun 2001. Hlm 47–65.

Suyanto, Bagong. "Industrialisasi MIGAS dan Eksistensi Masyarakat Lokal: Hasil Studi di Teluk Bintuni" dalam *Jurnal Masyarakat, Kebudayaan, dan Politik,* Th. XXI. No.2 April-Juni 2008. Hlm 163–173.

2. Buku

Allison. Edward H, F. E. 2001. *The livelihoods approach and management of small-scale fisheries*. Marine Policy.

Badan Pusat Statistik (BPS). 2018. *Teluk Bintuni Dalam Angka*. Teluk Bintuni: Badan Pusat Statistik Kabupaten Teluk Bintuni.

Bawole R, Wanggai F, dkk. 2008. *Sumberdaya Perikanan Teluk Bintuni Papua; Potensi, Masalah Dan Upaya Pengelolaan*. Jakarta: Departemen Kelautan dan Perikanan Indonesia.

Bungin, B. 2013. *Metode Penelitian Sosial dan Ekonomi*. Jakarta: Kencana Prenada Media group.

Herimanto. 2011. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta: Bumi Aksara.

Konsultan, P. S. I. 2016. *Direktori Pelaku Usaha Masyarakat Asli Kabupaten Bintuni*. Teluk Bintuni: PT. SUBITU Int Konsultan.

Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan.

Sihabudin, A. 2011. "Strategi Pemberdayaan Komunitas Adat Terasing 'Baduy': Suatu Upaya Menuju Perubahan" dalam *Perubahan Sosial Sebuah Bunga Rampai.* Serang: FISIP Untirta.

Soekanto, S. 2001. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo.

Soemardjan, S. 1962. *Social Changes in Yogyakarta*. New York: Cornell University Press.

3. Undang-undang

Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2002 Nomor 129.

Undang-Undang No.21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Bagi Provinsi Papua.

Undang-Undang Nomor 5 Tahun 2017 Tentang Pemajuan Kebudayaan.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2014 Tentang Perindustrian.

POTENSI DISINTEGRASI DAN RASA NASIONALISME MASYARAKAT KABUPATEN NATUNA

NATIONALISM AND THE DISINTEGRATION POTENTIAL OF NATUNA PEOPLE

Budiana Setiawan
Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan
Kompleks Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Gedung E, Lantai 19
Jl. Jenderal Sudirman, Senayan, Jakarta, Indonesia
E-mail: budianasetiawan@gmail.com

Naskah Diterima: 2 Mei 2019 *Naskah Direvisi: 3 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.526

Abstrak

Kabupaten Natuna merupakan salah satu wilayah terluar dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), sehingga dianggap mempunyai potensi disintegrasi. Terlebih, Malaysia pernah mengklaim bahwa Natuna seharusnya masuk kedalam wilayahnya. Permasalahan dalam tulisan ini adalah: (1) Bagaimana rasa nasionalisme masyarakat Natuna? (2) Adakah potensi disintegrasi masyarakat Natuna, untuk memilih menjadi bagian dari Malaysia? (3) Bagaimana upaya pemerintah untuk menjaga Natuna agar tidak terlepas dari NKRI? Tujuan penelitian ini untuk mengetahui faktor-faktor yang menentukan rasa nasionalisme dan potensi disintegrasi masyarakat Natuna serta upaya pemerintah untuk menjaga Kabupaten Natuna sebagai wilayah kedaulatan NKRI. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam, observasi, dan studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kedekatan geografis, ekonomi, dan sosial budaya dengan Malaysia, tidak menyebabkan rasa nasionalisme masyarakat Natuna rendah dan berkeinginan untuk disintegrasi. Meskipun demikian, apabila pemerintah kurang memperhatikan kesejahteraan masyarakat, potensi disintegrasi tersebut dapat meningkat.

***Kata kunci**: potensi, disintegrasi, nasionalisme.*

Abstract

Natuna Regency is one of outermost areas of the Republic of Indonesia that is considered to have disintegration potential. Moreover, Malaysia once claimed that Natuna should have entered to its territory. The problems in this paper are: (1) What about spirit of nationalism of people in Natuna is that geographically, economically and socio-cultural are closer to Malaysia than Indonesia? (2) Is there a potential for Natuna people to disintegrate themselves and choose to become a part of Malaysia? (3) What is government's effort to protect Natuna from being separated from the Unitary State of the Republic of Indonesia? The aims of this paper are to gauge the factors that determine the sense of nationalism and potential disintegration of Natuna community and to estimate the government's efforts to safeguard it as a part of its territory. This paper is qualitative research with data collection techniques through in-depth interviews, observations, and literature studies. The results show that the geographical, economic and socio-cultural proximity to Malaysia do not cause the Natuna people's nationalism to be waning or want to disintegrate. However, if the government does not pay attention to people's welfare, potential for disintegration can increased dramatically.

***Keywords:** potention, disintegration, nationalism.*

A. PENDAHULUAN

Kepulauan terbesar di dunia dengan luas wilayah mencapai 5.176.800 km^2, terdiri atas luas lautan 3.257.357 km² dan daratan 1.919.443 km². Jumlah pulau di Indonesia mencapai 17.508 buah.[1] Sebagai sebuah negara kepulauan, mobilitas penduduk antara pulau satu ke pulau lain dibatasi oleh lautan yang luas. Pulau-pulau yang secara geografis terletak di tengah-tengah lautan luas dan jauh dari pusat pemerintahan, relatif sulit dijangkau dengan sarana transportasi, baik transportasi laut maupun udara. Hal ini berimplikasi pada kurangnya pemerataan pembangunan. Oleh karena itu menjaga keutuhan wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebagai negara kepulauan terbesar di dunia, dari mengendurnya rasa nasionalisme dan potensi disintegrasi menjadi permasalahan yang sulit diatasi. Ada anggapan bahwa potensi disintegrasi tersebut menjadi semakin menguat pada wilayah pulau-pulau terdepan, terluar, dan tertinggal.

Lalu, apa yang dimaksud dengan nasionalisme dan disintegrasi? Berkaitan dengan nasionalisme, terdapat cukup banyak definisi mengenai nasionalisme. Beberapa di antaranya adalah John Hutchinson, Retno Listyarti, Cahyo Pamungkas, Ben Anderson, dan P. Nainggolan. Menurut John Hutchinson, nasionalisme adalah suatu paham atau ideologi untuk mencintai bangsa dan negara atas kesadaran warga negara yang secara potensial bersama-sama mencapai, mempertahankan, dan mengabdikan identitas, integritas, kemakmuran, dan kekuatan bangsanya. Menurutnya, nasionalisme lebih merupakan fenomena budaya daripada fenomena politik, karena nasionalisme tersebut berakar pada etnisitas dan budaya pramodern (Hutchinson and Smith, 2000: 34).

Menurut Retno Listyarti, nasionalisme terdiri dari beberapa bentuk, yakni: nasionalisme kewarganegaraan, nasionalisme etnis, nasionalisme romantik, nasionalisme budaya, nasionalisme kenegaraan, dan nasionalisme agama. Pertama, nasionalisme kewarganegaraan (nasionalisme sipil), yakni negara memperoleh legitimasi politik dari partisipasi aktif rakyatnya dan keanggotaannya bersifat sukarela. Kedua, nasionalisme etnis (etnonasionalisme), yakni negara memperoleh legitimasi politik dari budaya asal atau etnis suatu masyarakat, dan keanggotaannya bersifat turun-temurun. Ketiga, nasionalisme romantik, yakni negara memperoleh legitimasi politik sebagai sesuatu yang alamiah dan merupakan ekspresi dari suatu bangsa atau ras. Nasionalisme romantik ini menitikberatkan pada budaya etnis yang sesuai dengan idealisme romantik mereka. Keempat, nasionalisme budaya, yakni negara memperoleh legitimasi politik dari budaya bersama dan tidak bersifat turun-temurun. Kelima, nasionalisme kenegaraan, yakni nasionalisme kewarganegaraan yang dikombinasikan dengan nasionalisme etnis. Dalam nasionalisme kenegaraan, sebuah bangsa adalah suatu komunitas yang memberikan kontribusi terhadap pemeliharaan dan kekuatan negara. Keenam, nasionalisme agama, yakni negara memperoleh legitimasi politik atas dasar persamaan agama (Listyarti, 2007:28).

Menurut Cahyo Pamungkas, konsep nasionalisme mencakup aspek kognitif, afektif, dan perilaku. Aspek kognitif ialah pengetahuan tentang Indonesia sebagai sebuah negara yang memiliki batas-batas geografis dan politik. Aspek afektif adalah perasaan sebagai warga bangsa Indonesia. Sementara itu, aspek perilaku adalah praktik-praktik menanamkan rasa nasionalisme dalam kehidupan sehari-hari yang dilakukan oleh negara. Dengan demikian nasionalisme yang didefinisikan

[1]"Luas Wilayah Indonesia" dalam *https://www.scribd.com/doc/111362334/Luas-Wilayah-Indonesia*, diakses tanggal 27 Oktober 2018.

oleh negara dapat dilihat dalam pengetahuan, perasaan, dan praktik-praktik pemeliharaan rasa kebangsaan. Namun, Cahyo Pamungkas juga menyatakan bahwa pemahaman dan praktik-praktik sosial yang dilakukan oleh warga perbatasan sering kali berbeda dengan semangat kebangsaan yang dikonstruksi oleh negara. Dengan demikian, masih ada kesenjangan antara wawasan kebangsaan dan makna kebangsaan yang direpresentasikan oleh praktik-praktik sosial dalam kehidupan sehari-hari masyarakat di daerah perbatasan (Pamungkas, 2015: 148).

Menurut Ben Anderson, nasionalisme lebih dipahami sebagai komunitas politik terbayang. Artinya, nasionalisme tidak menemukan relevansi dan gagal dimaknai oleh masyarakat yang membayangkannya ketika dihadapkan dalam konteks ekonomi, politik, dan sosial budaya. Pemberian pendidikan wawasan kebangsaan sebagai upaya pemeliharaan rasa kebangsaan belumlah cukup untuk menanamkan rasa nasionalisme. Lebih dari itu, harus ada keadilan, kesejahteraan, dan kemakmuran bersama (Anderson, 1991).

Menurut P. Nainggolan, salah satu aspek nasionalisme adalah kebanggaan akan jati diri bangsa, yakni sejauh mana masyarakat yang hidup di perbatasan memiliki rasa bangga sebagai bangsa Indonesia (yang dalam terminologi Anderson dipahami sebagai "komunitas politik yang dibayangkan"). Kebanggaan nasional warga di daerah perbatasan muncul sebagai konsekuensi logis keberhasilan Negara menyelenggarakan pembangunan nasional untuk memenuhi kebutuhan masyarakat, terutama transportasi dan komunikasi. Kurangnya pemenuhan kesejahteraan dapat berimplikasi pada menurunnya kebanggaan nasional dan memberikan kemungkinan yang lebih besar terhadap menurunnya ketahanan dalam menjaga keberlangsungan negara bangsa (Nainggolan, 2004: 13).

Adapun disintegrasi menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* adalah merupakan suatu keadaan tidak bersatu padu; keadaan terpecah belah; hilangnya keutuhan atau persatuan; perpecahan (Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1990: 201). Menurut Endang Susilowati dan kawan-kawan, potensi disintegrasi pada wilayah pulau-pulau terdepan, terpencil, dan tertinggal adalah karena kurangnya perhatian pemerintah terhadap kesejahteraan penduduk di pulau-pulau tersebut. Oleh karena itu diperlukan kepekaan dari pemerintah untuk menyelesaikan isu-isu sosial ekonomi di pulau-pulau tersebut (Susilowati dkk., 2014: 158).

Salah satu wilayah yang dianggap mempunyai potensi disintegrasi adalah Kabupaten Natuna, Provinsi Kepulauan Riau. Kabupaten ini secara geografis merupakan salah satu wilayah terluar dari NKRI. Kabupaten Natuna juga merupakan kabupaten yang berjarak paling jauh dari Kota Tanjungpinang sebagai pusat pemerintahan Provinsi Kepulauan Riau, yakni mencapai 549 km. Untuk mencapai wilayah kabupaten ini, harus menggunakan pesawat udara maupun kapal laut.

Wilayah kabupaten ini berupa gugusan kepulauan di tengah Laut Natuna Utara (dahulu disebut Laut Cina Selatan). Kepulauan Natuna telah dimasukkan kedalam wilayah Indonesia berdasarkan Surat Keputusan Delegasi RI, Provinsi Sumatera Tengah, pada tanggal 18 Mei 1956. Merunut sejarahnya, ternyata Malaysia pernah mengklaim bahwa Kepulauan Natuna seharusnya masuk kedalam wilayah mereka. Ada dua alasan yang digunakan Malaysia untuk mengklaim wilayah Kepulauan Natuna. Pertama, secara geografis wilayah Kepulauan Natuna "terjepit" di antara Malaysia bagian barat (Semenanjung Malaysia) dan Malaysia bagian timur (Sabah dan Sarawak di bagian utara Pulau Kalimantan). Bila ditarik garis lurus pada ujung selatan Semenanjung Malaysia dan Sarawak, maka Kepulauan Natuna seharusnya menjadi wilayah Malaysia.

Kedua, berdasarkan sejarah, sejak tahun 1597 Kepulauan Natuna termasuk dalam wilayah Kesultanan Johor, salah satu kesultanan yang pada saat ini menjadi bagian dari wilayah Malaysia. Dengan demikian, baik secara geografis maupun sejarah, masyarakat Kabupaten Natuna memiliki kedekatan dengan Malaysia daripada Indonesia (Wawancara dengan Amiruddin, 18 November 2017).

Meskipun demikian, klaim Malaysia tersebut tidak pernah benar-benar menjadi isu hangat, yang menyebabkan terjadinya konflik perebutan wilayah kekuasaan antara Indonesia dengan Malaysia. Masyarakat di Kabupaten Natuna pun belum pernah secara terbuka menghembuskan isu ingin melepaskan diri dari Indonesia dan bergabung dengan Malaysia. Padahal sebagai wilayah yang secara geografis lebih dekat dengan Malaysia dan secara historis mempunyai keterkaitan sejarah dengan Kesultanan Johor, pada masa lalu pengaruh ekonomi dan sosial-budaya dari Malaysia lebih terasa daripada Indonesia.

Tujuan dari tulisan ini adalah, pertama untuk mengetahui faktor-faktor yang menentukan rasa nasionalisme masyarakat di Kabupaten Natuna lebih kuat kepada Indonesia daripada Malaysia. Kedua, untuk memperoleh gambaran ada atau tidaknya potensi disintegrasi masyarakat Kabupaten Natuna. Ketiga, mengetahui upaya pemerintah untuk menjaga Kabupaten Natuna sebagai wilayah kedaulatan NKRI.

Berdasarkan pemaparan tersebut di atas, permasalahan yang diangkat dalam tulisan ini adalah sebagai berikut. Pertama, bagaimana rasa nasionalisme masyarakat Kabupaten Natuna yang secara yuridis maupun administratif menjadi bagian dari wilayah NKRI, namun secara geografis, ekonomi, dan sosial budaya lebih dekat dengan Malaysia? Kedua, apakah ada potensi disintegrasi masyarakat Kabupaten Natuna, untuk kemudian memilih menjadi bagian dari wilayah Negara Malaysia? Ketiga, bagaimana upaya pemerintah untuk menjaga Kabupaten Natuna agar tidak terlepas dari wilayah kedaulatan NKRI?

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah penelitian untuk memahami dan menganalisis kehidupan sosial dengan cara menggambarkan dunia sosial dari sudut pandang atau interpretasi narasumber/ masyarakat yang diteliti dalam latar alamiah. Dengan kata lain, penelitian kualitatif berusaha menjelaskan bagaimana para narasumber/ masyarakat yang diteliti tersebut melihat, menggambarkan, atau memaknai dunia sosialnya (Martono, 2016: 212). Teknik pengumpulan data yang dilakukan dalam penelitian ini, meliputi: wawancara mendalam, pengamatan/ observasi, dan studi pustaka.

Pengamatan atau observasi dilakukan dengan tujuan untuk mencatat berbagai hal yang penting berkaitan dengan tujuan penelitian, seperti: kondisi geografis, kehidupan sosial budaya masyarakat, interaksi antarkomunitas, dan lain-lain (Bachtiar, 1997: 108-119). Dalam hal ini observasi dilakukan di Kota Ranai, ibukota Kabupaten Natuna. Dalam pengamatan tersebut dilakukan pendokumentasian tentang kondisi masyarakat, aksesibilitas menuju lokasi, fasilitas yang disediakan pemerintah, dan lain-lain.

Dalam wawancara mendalam, teknik mencari informan adalah dengan menarik jaringan interkoneksi individu atau organisasi di lokasi penelitian. Wawancara mendalam dilakukan untuk mendapatkan data primer dari para informan/ narasumber tersebut (Neuman, 2006: 222-223). Dalam hal ini beberapa informan yang dapat ditemui di lapangan, antara lain aparatur dari Sekolah Tinggi Agama Islam Natuna, dan unsur-unsur aparatur pemerintahan; Dinas Perikanan, Kantor Badan Karantina Laut dan Penjaminan Mutu; Dinas Pendidikan; dan lain-lain.

Untuk memperkaya data yang diperoleh di lapangan, dilakukan pula studi pustaka, baik sebelum maupun setelah penelitian di lapangan. Sebelum melakukan penelitian di lapangan, dilakukan studi pustaka terlebih dahulu. Dalam studi pustaka ini penulis mencari dan menelaah tulisan-tulisan dan artikel-artikel yang relevan dengan permasalahan penelitian. Data yang diperoleh dari pengamatan, wawancara mendalam, FGD, dan studi kepustakaan tersebut kemudian dianalisis dengan beberapa konsep yang relevan dengan permasalahan yang diangkat dalam tulisan ini (Creswell, 1994: 18).

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Gambaran Singkat Kabupaten Natuna

Kabupaten Natuna secara astronomis terletak pada posisi 01^o 18' 00" – 06^o 50' 15" Lintang Utara dan 104^o 48' 30" – 110^o 02' 00" Bujur Timur. Secara administratif sebelah utara berbatasan dengan Laut Natuna, sebelah timur dengan Laut Natuna, sebelah selatan dengan Kabupaten Bintan (Provinsi Kepulauan Riau), dan sebelah barat dengan Semenanjung Malaysia (*Kabupaten Natun adalam Angka 2017*: 3).

Luas wilayah Kabupaten Natuna secara keseluruhan mencapai 224.684,59 km^2, terdiri dari luas daratan 2.001,3 km^2 dan luas lautan 222.683,29 km^2. Dengan demikian, luas daratan kabupaten ini hanya 0,9% dari seluruh luas wilayahnya. Sebagai sebuah daerah kepulauan, kabupaten ini memiliki 154 pulau, di mana hanya 27 pulau (17,53%) yang berpenghuni, sedangkan 127 pulau lainnya (82,44%) tidak berpenghuni. Pulau-pulau tersebut dikelompokkan dalam dua gugusan, yakni Gugusan Pulau Natuna (terdiri atas Pulau Bunguran, Sedanau, Midai, Pulau Laut, dan Pulau Tiga) dan Gugusan Pulau Serasan (terdiri atas pulau-pulau di Serasan, Subi Besar, dan Subi Kecil) (*Kabupaten Natuna dalam Angka 2017*: 7-8). Di antara pulau-pulau tersebut, Pulau Bunguran adalah pulau yang terbesar, dengan luas mencapai 1,259,87 km^2 atau 62,95% dari keseluruhan luas daratan. Penduduk Kabupaten Natuna berdasarkan sensus tahun 2016 sebanyak 75.282 jiwa, terdiri atas 38.826 laki-laki dan 36.456 perempuan. Tingkat kepadatan penduduk mencapai 38 jiwa per km^2 (*Kabupaten Natuna dalam Angka 2017*: 63).

Kabupaten Natuna pada awalnya merupakan bagian dari Kabupaten Kepulauan Riau, Provinsi Riau. Pada tanggal 12 Oktober 1999, berdasarkan Undang-Undang Nomor 53 tahun 1999 tentang Pembentukan Kabupaten Pelalawan, Kabupaten Rohan Hulu, Kabupaten Siak, Kabupaten Karimun, Kabupaten Natuna, Kabupaten Kuantan Singingi, dan Kota Batam, maka Kepulauan Natuna disahkan sebagai kabupaten tersendiri, yang merupakan pemekaran dari Kabupaten Kepulauan Riau, dengan wilayah meliputi gugusan Kepulauan Natuna dan Kepulauan Anambas.[2] Kemudian pada tanggal 31 Juli 2008, berdasarkan Undang-Undang Nomor 33 tahun 2008 tentang Pembentukan Kabupaten Kepulauan Anambas di Provinsi Kepulauan Riau, maka dibentuk kabupaten baru hasil pemekaran dari Kabupaten Natuna, yakni Kabupaten Kepulauan Anambas, dengan wilayah gugusan Kepulauan Anambas yang terletak di sebelah barat daya gugusan Kepulauan Natuna (Nuraini,2008).

[2]Adapun Provinsi Kepulauan Riau sendiri baru terbentuk pada tanggal 24 September 2002 berdasarkan Undang-Undang Nomor 25 Tahun 2002 tentang Pembentukan Provinsi Kepulauan Riau. Provinsi baru ini meliputi 5 kabupaten dan 2 kota, yakni: Kota Tanjungpinang, Kota Batam, Kabupaten Bintan, Kabupaten Karimun, Kabupaten Natuna, Kabupaten Kepulauan Anambas, dan KabupatenLingga.

Gambar 1. Kabupaten Natuna, yang "diapit" Malaysia bagian barat dan bagian timur.
Sumber: *Peta Malaysia*.
https://www. romadecade.org/peta-malaysia/#! Diunduh 27 Oktober 2018.

2. Natuna dalam Perjalanan Sejarah

Sejak dahulu Kepulauan Natuna menjadi wilayah yang strategis untuk diperebutkan oleh banyak kerajaan, karena menjadi jalur pelayaran perdagangan yang ramai. Pada tahun 1597 wilayah Kepulauan Natuna masuk dalam wilayah kekuasaan Kerajaan Pattani (saat ini masuk wilayah Thailand) dan Kesultanan Johor (saat ini masuk wilayah Malaysia). Namun pada abad XIX Kepulauan Natuna masuk dalam wilayah kekuasaan Kesultanan Riau. Setelah berdirinya Republik Indonesia pada tahun 1945, delegasi dari Kesultanan Riau ikut menyerahkan kedaulatannya pada Republik Indonesia. Dikarenakan wilayah Kepulauan Natuna pada saat itu berada dalam kekuasaan Kesultanan Riau, maka juga dianggap sebagai bagian dari wilayah kedaulatan Republik Indonesia (Tampi, 2017: 4).

Adapun dalam Traktat London pada tahun 1824, yang merupakan perjanjian antara Inggris dengan Belanda tentang pembagian wilayah jajahan, tidak secara tegas memasukkan Kepulauan Natuna kedalam wilayah jajahan Inggris maupun Belanda. Dengan demikian, Natuna menjadi bagian dari wilayah Indonesia tersebut bukan didasarkan pada Traktat London (Susilowati dkk. 2014: 163). Ada kemungkinan, klaim atas Natuna tersebut atas dasar pertimbangan bahwa wilayah Natuna pada saat Proklamasi Kemerdekaan RI tahun 1945, masuk dalam wilayah Kesultanan Riau. Oleh karena itu, maka wilayah Natuna diklaim oleh Pemerintah Indonesia masuk dalam wilayah Indonesia.

Klaim Pemerintah Republik Indonesia terhadap wilayah Kepulauan Natuna menimbulkan perselisihan dengan Malaysia. Malaysia menyatakan bahwa Kepulauan Natuna seharusnya menjadi milik Malaysia. Ada dua alasan yang digunakan Malaysia untuk mengklaim wilayah Kepulauan Natuna. Pertama, berdasarkan sejarah, sejak tahun 1597 Kepulauan Natuna termasuk dalam wilayah Kesultanan Johor, salah satu kesultanan yang pada saat ini menjadi bagian dari wilayah Malaysia. Kedua, secara geografis wilayah Kepulauan Natuna "terjepit" di antara Malaysia bagian barat (Semenanjung Malaysia) dan Malaysia bagian timur (Sabah dan Sarawak di bagian utara Pulau Kalimantan). Bila ditarik garis lurus pada ujung selatan Semenanjung Malaysia dan Sarawak, maka Kepulauan Natuna seharusnya menjadi wilayah Malaysia. Dengan demikian, baik secara geografis maupun sejarah, masyarakat Kabupaten

Natuna memiliki kedekatan dengan Malaysia daripada Indonesia.[3]

Malaysia juga menganggap bahwa Traktat London pada tahun 1824 tidak dapat digunakan sebagai dasar hokum penguasaan Republik Indonesia atas wilayah Kepulauan Natuna, karena wilayah tersebut tidak pernah benar-benar dikuasai Belanda, seperti halnya Pulau Jawa, Sumatera, Sulawesi, dan pulau-pulau lainnya di Indonesia. Menurut Susilowati dan kawan-kawan, di wilayah Natuna juga tidak ditemukan satu pun mercusuar peninggalan Belanda atau Inggris yang dapat digunakan untuk membuktikan bahwa wilayah ini adalah wilayah Hindia Belanda ataupun Inggris (Susilowati, dkk. 2014: 163). Menurut Malaysia, Traktat London tidak menempatkan Kepulauan Natuna di bawah kekuasaan Inggris maupun Belanda, tetapi di bawah kekuasaan Kesultanan Melayu Johor yang pada waktu itu sudah di bawah pengaruh Inggris. Kesultanan Johor merdeka dari Inggris pada tahun 1957 dan bergabung menjadi wilayah persekutuan Malaysia. Atas dasar hal tersebut, Malaysia akhirnya menyimpulkan bahwa sesuai dengan konsep*"utipossidetis juris"*,[4] maka Kepulauan Natuna yang merupakan wilayah Kesultanan Johor seharusnya menjadi bagian dari Malaysia. Dengan kata lain, karena Kepulauan Natuna tidak pernah menjadi daerah jajahan Belanda, maka seharusnya daerah tersebut bukan bagian dari Indonesia.[5]

Sebaliknya, Indonesia mengklaim wilayah Kepulauan Natuna sebagai bagian dari wilayahnya karena menganggap ada bukti jejak-jejak kekuasaan Belanda di kepulauan tersebut. Salah satu di antaranya adalah keberadaan lapangan udara di Pulau Subi yang sebenarnya dibangun oleh Pemerintah Kolonial Jepang pada saat menduduki Indonesia pada 1942. Ketika Jepang kalah dalam Perang Dunia II, lapangan udara tersebut dibombardir dan diambilalih oleh pasukan Belanda.[6] Penyerangan Belanda atas lapangan udara yang dibangun oleh Pemerintah Jepang inilah yang merupakan "satu-satunya bukti" kekuasaan Belanda di Natuna.

Untuk memperkuat kedaulatannya di wilayah Natuna, pada 18 Mei 1956 Pemerintah Republik Indonesia secara resmi mendaftarkan Kepulauan Natuna ke Perserikatan Bangsa-Bangsa. Pada tahun 1962-1966 terjadi konfrontasi antara Indonesia dengan Malaysia. Dalam konfrontasi tersebut, Kepulauan Natuna menjadi wilayah yang dipersengketakan oleh kedua negara. Konfrontasi tersebut secara politik lebih merugikan Malaysia dari pada Indonesia, sehingga untuk menghindari konflik yang berkepanjangan, maka Malaysia memilih tidak menggugat status dari Kepulauan Natuna (Tampi, 2017: 4). Malaysia pun memilih jalan damai dan membiarkan Kepulauan Natuna menjadi bagian dari wilayah Indonesia.

[3] Kamal, Mustafa. 2014. "Malaysia Inginkan Kepulauan Natuna Menjadi Wilayahnya." dalam *https://www.kompasiana.com/alchemist/malaysia-inginkan-kep-natuna-menjadi-wilayahnya_54f7bc7ba333112b6f8b4cc7,* diakses tanggal 27 November 2017.

[4] *Uttipossidetis juris* adalah konsep untuk menetapkan batas-batas negara yang baru saja merdeka dari penjajahnya dengan memastikan bahwa perbatasan tersebut mengikuti batas-batas wilayah kolonial lama (Hensel, Allison, and Khanani, 2006).

[5] Kamal, Mustafa. 2014. "Malaysia Inginkan Kepulauan Natuna Menjadi Wilayahnya." dalam *https://www.kompasiana.com/alchemist/malaysia-inginkan-kep-natuna-menjadi-wilayahnya_54f7bc7ba333112b6f8b4cc7,* diakses tanggal 27 November 2017.

[6] Yuri B.Trisna. "PulauSubi, Pusat Pertahanan Udara Jepang di Natuna" dalam *https://pelantar.id/berita/kepri-raya/natuna/pulau-subi-pusat-pertahanan-udara-jepang-di-natuna/*, diakses 25 Februari 2019.

Hingga saat ini pun Malaysia tidak pernah mengotak-atik lagi keberadaan Kepulauan Natuna. Hal ini berarti Malaysia telah mengakui kedaulatan Indonesia atas Kepulauan Natuna.[7]

3. Kehidupan Ekonomi, Sosial, Budaya Masyarakat Kabupaten Natuna

Meskipun menjadi bagian dari wilayah Indonesia, namun interaksi dalam bidang ekonomi dan sosial-budaya masyarakat Natuna lebih dekat dengan Malaysia dari pada Indonesia.Terlebih pada masa lalu, di mana jaringan telekomunikasi dan transportasi ke Natuna belum sepenuhnya tekoneksi. Di bidang ekonomi, masyarakat Natuna telah sejak lama menjalin hubungan perdagangan dengan masyarakat Sarawak, Malaysia bagian timur. Hal ini dikarenakan secara geografis Kabupaten Natuna lebih dekat dengan Kota Kuching, ibukota Negara Bagian Sarawak, Malaysia (dengan jarak sekitar 350 km) dibandingkan dengan Kota Tanjungpinang, ibukota Provinsi Kepulauan Riau (yang berjarak sekitar 545 km) (Susilowati dkk. 2014: 159).

Banyak barang kebutuhan sehari-hari yang didatangkan dari Kota Kuching, Sarawak. Sebaliknya, masyarakat Natuna juga menjual komoditas perkebunan dan perikanan kepada para pedagang dari Sarawak. Hal ini menyebabkan di Natuna banyak ditemukan produk-produk dari Sarawak.

Bahkan sebelum tahun 1960-an masyarakat Natuna juga masih menggunakan mata uang ringgit. Mata uang rupiah baru dikenalkan setelah terjadi Konfrontasi Indonesia-Malaysia pada tahun 1962-1966.[8] Meskipun demikian, mata uang ringgit tidak serta-merta hilang, sehingga pada saat itu masyarakat Natuna menggunakan ringgit dan rupiah sekaligus. Kondisi ini berlangsung bertahun-tahun, hingga tahun 2000 (Wawancara dengan Amiruddin, 18 November 2017).

Kedekatan jarak antara Kabupaten Natuna dengan Sarawak menyebabkan harga barang-barang kebutuhan sehari-hari dari Sarawak lebih murah dibandingkan dengan barang-barang yang didatangkan dari Batam ataupun Tanjungpinang. Hal ini disebabkan oleh jaraknya yang cukup jauh dan sarana transportasi yang kurang memadai. Sarana transportasi laut hanya dilayani oleh kapal perintis yang datang ke Pelabuhan Ranai setiap 13 hari sekali, sehingga barang-barang kebutuhan sehari-hari tidak selalu tersedia. Sementara kapal-kapal dagang dari Sarawak datang hampir setiap hari, sehingga barang-barang dari Sarawak selalu tersedia dengan harga yang terjangkau (Susilawati dan Masruroh, 2018: 17).

Di bidang sosial budaya, berdasarkan etnisitasnya, mayoritas penduduk Kabupaten Natuna adalah etnis Melayu, kemudian diikuti Jawa sekitar 6,34% dan Tionghoa sekitar 2,52% (Tampi, 2017: 4). Masyarakat Natuna berbicara dengan bahasa Melayu dialek Malaysia. Sejak puluhan tahun lamanya, masyarakat Natuna juga hanya

[7] Kamal, Mustafa. 2014. "Malaysia Inginkan Kepulauan Natuna Menjadi Wilayahnya." dalam *https://www.kompasiana.com/alchemist/malaysia-inginkan-kep-natuna-menjadi-wilayahnya_54f7bc7ba333112b6f8b4cc7,* diakses tanggal 27 November 2017.

[8] Konfrontasi Indonesia-Malaysia adalah sebuah konflik memperebutkan wilayah Malaya, Brunei, Sabah, dan Sarawak, antara Federasi Malaysia dengan Indonesia. Konflik itu berlangsung tahun 1962 hingga 1966. Konflik berawal dari keinginan Federasi Malaysia untuk menggabungkan Brunei, Sabah, dan Sarawak kedalam Federasi Malaysia, yang oleh Indonesia dianggap tidak sesuai dengan Persetujuan Manila. Presiden Sukarno menganggap pembentukan Federasi Malaysia tersebut sebagai "boneka Inggris" dan merupakan kolonialisme dan imperialisme bentuk baru. (Witton, 2003: 28, 944; Mezerik, 1965: 8, 122).

mendapatkan informasi melalui siaran radio dan televisi dari Malaysia, sehingga tidak mengherankan bila mereka lebih mengetahui peristiwa-peristiwa yang terjadi di Malaysia daripada di Indonesia. Baru pada tahun 1983 mereka mulai dapat menikmati siaran radio dan televisi dari Indonesia. Mobilitas masyarakat Natuna ke wilayah Indonesia lainnya juga terbatas, karena satu-satunya alat transportasi yang tersedia pada saat itu hanya kapal laut. Jalur pelayaran, khususnya yang menuju Batam dan Tanjungpinang sering terhenti karena sering terjadinya gelombang besar di Laut Natuna Utara (Wawancara dengan Arrofik, 19 November 2017).

4. Nasionalisme Masyarakat Natuna

Menilik perjalanan sejarah masyarakat Natuna, yang pernah menjadi bagian dari wilayah Kesultanan Johor, wilayah Kesultanan Riau, sebentar di bawah kekuasaan Jepang, dan akhirnya menjadi bagian dari wilayah Indonesia, serta kehidupan ekonomi, sosial, dan budaya masyarakatnya yang lebih dekat dengan Malaysia daripada Indonesia, tentu menimbulkan pertanyaan, bagaimana dengan rasa nasionalisme mereka? Terlebih lagi kedekatan letak geografis Natuna dengan Malaysia, kemudahan untuk memperoleh barang-barang kebutuhan sehari-hari, dan banyaknya informasi yang diperoleh dari Malaysia daripada Indonesia, bukan tidak mungkin akan membawa konsekuensi melemahnya nasionalisme penduduk Natuna. Hal itu masih ditambah dengan kenyataan bahwa pembangunan yang dicanangkan pemerintah pusat belum banyak menyentuh pulau-pulau terdepan, termasuk wilayah Kepulauan Natuna. Keadaan infrastruktur dan suprastruktur di beranda terdepan Indonesia itu masih jauh tertinggal dari daerah-daerah lain, terutama Jawa. Bila rasa nasionalisme penduduk tidak dibentengi dengan baik, tidak mustahil dapat mengancam integrasi nasional (Susilowati dkk, 2014: 159).

Namun hal yang menarik, kondisi tersebut di atas tidak menjadikan masyarakat Natuna menginginkan bergabung dengan Malaysia. Mereka tampaknya tidak terlalu mempedulikan, apakah keberadaan mereka menjadi bagian dari warga negara Indonesia ataupun Malaysia. Sekalipun secara geografis lebih dekat dengan Malaysia, mereka tidak pernah melakukan upaya untuk melepaskan diri dari Indonesia dan bergabung dengan Malaysia. Hal ini tampaknya dipengaruhi oleh cara pandang mereka terhadap kedua negara tersebut. Bagi mereka, Indonesia adalah sebuah negara besar, dengan wilayah yang jauh lebih luas dan jumlah penduduk yang jauh lebih besar daripada Malaysia. Di samping itu, masyarakat Natuna lebih melihat nama besar Indonesia dibandingkan dengan Malaysia, karena menjadi salah satu negara yang mempelopori kemerdekaan bagi negara-negara jajahan di kawasan Asia. Pada masa-masa awal kemerdekaan kedua negara tersebut, Indonesia menjadi negara yang lebih disegani oleh negara-negara di kawasan Asia dibandingkan dengan Malaysia.Ini yang tampaknya menjadi daya tarik bagi masyarakat Natuna untuk tetap memilih menjadi bagian dari Indonesia (Wawancara dengan Amiruddin, 18 November 2017).

Masyarakat Natuna juga tampaknya tidak terlalu memikirkan sejarah masa lalu yang pernah menjadi bagian dari Kesultanan Johor maupun Kesultanan Riau. Dalam hal ini,meskipun pernah dikuasai Kesultanan Johor (yang sekarang masuk dalam wilayah Malaysia) dan Kesultanan Riau (yang sekarang masuk dalam wilayah Indonesia), masyarakat Natuna tampaknya "tidak terlalu terikat secara emosional" dengan keduanya. Hal ini karena wilayahnya yang jauh terpisah oleh lautan, baik dengan pusat Kesultanan Johor maupun Kesultanan Riau. Dengan demikian, nasionalisme pada masyarakat Natuna lebih merupakan fenomena budaya dari pada fenomena politik, sebagaimana disampaikan oleh John Hutchinson (2004).

Nasionalisme itu lebih bersifat cair, karena berakar dari sejarah maupun etnisitas Kemelayuan, yang dipengaruhi oleh kedua kesultanan tersebut.

Sebagaimana disampaikan oleh Retno Listyarti, bahwa nasionalisme terdiri dari enam bentuk, yakni: nasionalisme kewarganegaraan, nasionalisme etnis, nasionalisme romantik, nasionalisme budaya, nasionalisme kenegaraan, dan nasionalisme agama (Listiyarti, 2007: 28). Dari keenam bentuk nasionalisme tersebut, tampaknya yang sesuai untuk diterapkan pada masyarakat Natuna pada khususnya dan bangsa Indonesia pada khususnya adalah nasionalisme kenegaraan, yang merupakan kombinasi antara kewarganegaraan dengan etnisitas. Dalam hal ini secara kewarganegaraan, masyarakat Natuna secara legitimasi politik adalah bagian dari warga negara Indonesia. Secara etnisitas, sebagian besar masyarakat Natuna adalah etnis Melayu. Dalam hal ini etnis Melayu tidak hanya terdapat di satu negara, melainkan tersebar beberapa negara, yakni: Indonesia, Malaysia, Singapura, dan Brunei Darussalam. Dengan demikian, masyarakat Natuna secara alamiah mempunyai ikatan etnisitas dengan masyarakat Melayu yang tinggal di wilayah Indonesia, terutama dengan masyarakat Melayu di Kepulauan Riau, pesisir timur Sumatera, dan pesisir barat Kalimantan.

5. Pembangunan untuk Penguatan Rasa Nasionalisme

Meskipun pada dasarnya masyarakat Natuna tidak terlalu mempedulikan, apakah menjadi bagian dari warga negara Indonesia ataupun Malaysia, namun apabila perhatian pemerintah terhadap kesejahteraan mereka kurang, maka potensi disintegrasi tersebut suatu saat dapat muncul. Hal ini sesuai dengan yang disampaikan oleh Susilowati dan kawan-kawan, bahwa potensi disintegrasi pada wilayah pulau-pulau terdepan, terpencil, dan tertinggal apabila pemerintah tidak mampu menyelesaikan isu-isu sosial ekonomi di pulau-pulau tersebut (Susilowati dkk., 2014: 158).

Berkaitan dengan keberadaan pulau-pulau terluar yang berbatasan dengan negara-negara lain, Pemerintah Indonesia telah mengeluarkan Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 78 tahun 2005 tentang Pengelolaan Pulau-Pulau Kecil Terluar. Adapun tujuan dari pengelolaan pulau-pulau kecil terluar tertuang dalam Pasal 2, yakni:

a. Menjaga keutuhan wilayah Negara kesatuan Republik Indonesia, keamanan nasional, pertahanan Negara dan bangsa serta menciptakan stabilitas kawasan;
b. Memanfaatkan sumber daya alam dalam rangka pembangunan yang berkelanjutan, dan;
c. Memberdayakan masyarakat dalam rangka peningkatan kesejahteraan (Tampi, 2017: 4).

Berkaitan dengan hal tersebut, penguatan rasa nasionalisme sebagai bagian dari bangsa Indonesia mustahil dapat ditumbuhkan pada masyarakat Natuna selama pemerintah pusat tidak pernah memberikan perhatian dan pembangunan pada mereka sebagai masyarakat yang tinggal di daerah terluar. Namun dalam kenyataannya, meskipun telah menjadi bagian dari wilayah Indonesia sejak tahun 1956, selama berpuluh-puluh tahun tidak ada pembangunan yang signifikan di wilayah Kepulauan Natuna. Pembangunan secara besar-besaran baru mulai terjadi pada beberapa tahun belakangan ini. Hal ini sesuai dengan program Nawacita dari pemerintahan Presiden Joko Widodo dan Wakil Presiden Jusuf Kalla. Setidaknya terdapat lima kementerian yang diprioritaskan untuk menangani pembangunan di Kabupaten Natuna, yakni: Perikanan dan Kelautan, Pertahanan dan Keamanan, Pariwisata, Lingkungan Hidup

dan Kehutanan, dan Energi dan Sumber Daya Mineral.[9]

Pembangunan yang ditangani oleh Kementerian Perikanan dan Kelautan dilakukan dengan pertimbangan bahwa Kepulauan Natuna memiliki wilayah laut yang sangat luas, dengan potensi sumber daya ikan yang sangat melimpah, namun teknologi penangkapan dan pengelolaan ikan yang dilakukan para nelayan di Kepulauan Natuna belum mampu mengakomodir potensi tersebut. Untuk itu Kementerian Kelautan dan Perikanan membangun Sentra Kelautan dan PerikananTerpadu (SKPT) di Selat Lampa, Kecamatan Natuna Utara, seluas 16,8 hektar. SKPT ini digunakan untuk menampung ikan dari Wilayah Pengelolaan Perikanan (WPP) 711, yang meliputi wilayah Selat Karimata, Laut Natuna, dan Laut Natuna Utara. Pembangunan SKPT ini didasarkan pada pertimbangan bahwa sumber daya perikanan Laut Natuna mencapai 1,2 juta ton per tahun.[10]Di sisilain, Laut Natuna juga menjadi jalur pelayaran internasional, sehingga potensi perikanannya rawan dicuri oleh kapal-kapal nelayan asing. Pembangunan SKPT di Selat Lampa ini dilakukan oleh Kementerian Kelautan dan Perikanan bersama Pemerintah Kabupaten Natuna untuk mendukung kesejahteraan masyarakat Natuna.[11]

Sentuhan pembangunan oleh Kementerian Perikanan dan Kelautan ini cukup dirasakan oleh masyarakat. Hal ini ditunjukkan dengan ungkapan-ungkapan di masyarakat, khususnya para nelayan, bahwa dahulu Natuna tidak dikenal oleh orang Indonesia pada umumnya. Akan tetapi setelah Menteri Kelautan dan Perikanan sering melakukan kunjungan kerja, Natuna pun menjadi semakin terkenal. Terutama potensi di bidang kemaritimannya (Wawancara dengan Arrofik, 19 November 2017).

Pembangunan yang ditangani oleh Kementerian Pertahanan dan Keamanan dilakukan dengan pertimbangan bahwa Kabupaten Natuna merupakan wilayah terdepan dan terluar dari Republik Indonesia, sehingga rawan terhadap gangguan keamanan dan wilayah pertahanan terhadap penyusupan dari negara-negara lain, seperti: Tiongkok, Vietnam, Thailand, dan Malaysia.TerlebihTiongkok yang merasa menguasai wilayah Laut Cina Selatan, yang sebagian wilayahnya menjadi bagian dari NKRI.

Dengan pertimbangan tersebut, Pemerintah RI melalui Kementerian Pertahanan dan Keamanan akan menjadikan wilayah Natuna sebagai pusat kekuatan militer, dengan membangun pangkalan militer dan infra struktur militer, serta menempatkan pasukan TNI dalam jumlah yang cukup besar. Tujuannya adalah untuk mengamankan dan menjaga wilayah kedaulatan NKRI.[12]

[9]Vero, Adit. "Bupati Natuna Memakai Program Lima Pilar dalam Percepatan Pembangunan Daerahnya" dalam *https://www. wartakepri.co.id/2018/01/24/bupati-natuna-memakai-program-lima-pilar-dalam-percepatan-pembangunan-daerahnya/,* diakses tanggal 18 Februari 2019.

[10]Widjaja, Sjarief. "Pengembangan Perikanan: Bangun Ekonomi Maritim dari Natuna" dalam *https:// kalimantan.bisnis. com/read/20180116/251/726682/ pengembangan-perikanan-bangun-ekonomi-maritim-dari-natuna,* diakses tanggal 8 Februari 2019.

[11]Anonim. *"*Ini Cara Jitu KKP Bantu Nelayan Natuna, Termasuk Memberi 60 Kapal" dalam *https://www.merdeka.com/uang/ini-cara-jitu-kkp-bantu-nelayan-natuna-termasuk-memberi-60-kapal.html,* diakses tanggal 8 Februari 2019.

[12] Kemenhan. "Menhan: Pemerintahakan Bangun Pangkalan Militer Terbesar di Natuna" dalam *https://www.kemhan.go.id/itjen/2017/03/10/menhan-pemerintah-akan-bangun-pangkalan-militer-terbesar-di-natuna*-2.html, diakses tanggal 8 Februari 2019.

Saat ini Kementerian Pertahanan dan Keamanan melakukan sejumlah pembangunan sarana dan prasarana pertahanan negara, antara lain: Pembangunan pelebaran landasan pacu (*runway*) Bandara R. Sajad di Ranai, sehingga dapat didarati oleh dua pesawat tempur sekaligus; Perluasan Dermaga Penagi dan Dermaga Sebang, sehingga dapat digunakan untuk berlabuh kapal-kapal perang. Selain itu, juga akan mendatangkan pasukan TNI dalam jumlah yang cukup banyak, yakni sekitar 15 personil, sehingga perlu dibangun penambahan akomodasi untuk menampung para prajurit TNI.[13]

Pembangunan yang ditangani oleh Kementerian Pariwisata dilakukan dengan pertimbangan bahwa wilayah Kabupaten Natuna memiliki banyak tempat yang indah dan dapat dikembangkan sebagai destinasi wisata, seperti: pantai, air terjun, bangunan monumental, dan pulau-pulau kecil. Ada 11 lokasi yang akan dikembangkan sebagai destinasi wisata, yang mengusung konsep *marine, ecology, and archaeology* (MEA).[14]

Selain itu, salah satu upaya untuk mempromosikan pariwisata Kabupaten Natuna adalah dengan penyelenggaraan Festival Senua 2018 pada tanggal 24 Juni 2018. Festival ini berhasil mendatangkan ribuan wisatawan, baik wisatawan mancanegara maupun wisatawan nusantara.[15] Upaya pengembangan sektor pariwisata di Kabupaten Natuna dilakukan karena saat ini masih tertinggal dibandingkan dengan kabupaten-kabupaten lain di Provinsi Kepulauan Riau.

Perairan Natuna juga dikenal sebagai wilayah yang kaya akan minyak dan gas bumi. Oleh karena itu Kementerian Energi dan Sumber Daya Mineral (ESDM) akan mengembangkan produksi minyak dan gas bumi di perairan tersebut, khususnya di Blok East Natuna. Kebijakan ini didorong oleh Ikatan Ahli Teknik Perminyakan Indonesia (IATMI), yang menginginkan agar pengembangan gas bumi di East Natuna dapat segera terealisir.[16] Blok East Natuna tersebut ditemukan pada tahun 1973 dan diperkirakan memiliki sumberdaya sekitar 222 cadangan *trillion standard cubic feet* (TCF), dengan sumber daya kontijen sebesar 47 TCF. Sumberdaya sebesar itu merupakan cadangan gas terbesar di Indonesia. Meskipun demikian, pengembangan gas di Natuna belum terealisir hingga sekarang karena mengalami berbagai kendala yang selama bertahun-tahun belum berhasil diselesaikan oleh pemerintah, sementara permintaan gas semakin meningkat.[17]

[13] Kemenhan. "Kemenhan Bangun Sarana dan Prasarana Pertahanan di PulauNatuna" dalam *https://www.kemhan.go.id/2017/03/08/kemhan-bangun-sarana-dan-prasarana-pertahanan-di-pulau-natuna.html*, diakses tanggal 8 Februari 2019.

[14] Y. Gustaman. 2017. *Pariwisata di Kabupaten Natuna Tertinggal, Begin iRespon PLN*. Kamis, 19 Oktober 2017. http://www.tribunnews.com/bisnis/2017/10/19/pariwisata-di-kabupaten-natuna-tertinggal-begini-respon-pln?page=2. diakses tanggal 8 Februari 2019.

[15] Anonim. "Siaran Pers: Festival Senua 2018 Promosikan Pariwisata Kabupaten Natuna" dalam *http://www.kemenpar.go.id/asp/detil.asp?c=16&id=4365*, diunduh tanggal 8 Februari 2019.

[16] Ahmad DwiAfriyadi. 2018. *Dorong Pengembangan Gas Natuna, Para Ahli Migas Siap Kumpul Bareng.* Senin, 10 September 2018. Juli 2018. https://finance.detik.com/energi/d-4204863/dorong-pengembangan-gas-natuna-para-ahli-migas-siap-kumpul-bareng, diakses tanggal 8 Februari 2019.

[17] Ahmad Dwi Afriyadi. 2018. *Dorong Pengembangan Gas Natuna, Para Ahli Migas Siap Kumpul Bareng.* Senin, 10 September 2018. Juli 2018. https://finance.detik.com/energi/d-4204863/dorong-pengembangan-gas-natuna-

Lalu yang menjadi pertanyaan, apa manfaat eksplorasi dan eksploitasi Lapangan East Natuna tersebut bagi masyarakat Natuna itu sendiri? Menurut Annisa Purwatiningsih dan Masykur, keberadaan Blok East Natuna secara tidak langsung memberikan kesejahteraan bagi masyarakat Natuna, yakni:

a. Membuka keterisoliran Kepulauan Natuna sebagai kawasan terpencil, sehingga sebagai implikasinya akan memicu mobilitas penduduk kekawasan pesisir di sekitar lokasi kegiatan eksploitasi migas untuk mencari penghidupan yang lebih baik.
b. Menyediakan lapangan kerja dan mengurangi pengangguran yang menjadi masalah serius karena pertumbuhan ekonomi yang hanya 4 %.
c. Peningkatan kehidupan sosial dengan adanya program pemberdayaan masyarakat (*community development*).
d. Partisipasi masyarakat untuk menggerakkan ekonomi kerakyatan, yaitu sebagai pemasok kebutuhan pokok di sekitar tempat kegiatan.
e. Terbangunnya infrastruktur untuk memicu roda perekonomian berbasis kerakyatan.
f. Kontribusi ekploitasi migas Natuna ke APBD Kabupaten Natuna dapat digunakan untuk pembangunan Kabupaten Natuna.

(Purwatiningsih dan Masykur, 2012: 64-65).

Adapun Kementerian Kehutanan dan Lingkungan Hidup berperan melakukan kajian dan evaluasi mengenai dampak pembangunan terhadap aspek lingkungan dan masyarakat di Kabupaten Natuna. Misalnya: melakukan kajian dampak lingkungan terhadap penggunaan kabel optik dalam program pembangunan Palapa Ring Barat (PRB)[18] dan rencana ekspor ikan napoleon (*Cheilinus undulates*) yang merupakan salah satu jenis ikan tangkapan para nelayan Natuna.[19] Dalam hal ini kajian terhadap rencana ekspor ikan napoleon tersebut dimaksudkan untuk menjaga keberlangsungan dan kelestarian jenis ikan tersebut.

D. PENUTUP

Kabupaten Natuna, Provinsi Kepulauan Riau merupakan salah satu wilayah kepulauan terluar dari NKRI, sehingga dianggap mempunyai potensi disintegrasi. Terlebih lagi, Malaysia pernah menggugat kepemilikan Indonesia atas wilayah Kepulauan Natuna dengan menggunakan alasan kedekatan geografis maupun sejarah. Merunut sejarahnya, Kepulauan Natuna pernah menjadi bagian dari Kesultanan Johor sejak 1597, yang sekarang termasuk dalam wilayah Malaysia. Secara geografis, Kepulauan Natuna lebih dekat dengan Malaysia daripada Indonesia. Hal ini menyebabkan interaksi ekonomi dan sosial budaya masyarakatnya lebih dekat dengan Malaysia.

Sebagai wilayah yang secara geografis, ekonomi, dan sosial budaya dekat dengan Malaysia, ternyata tidak menyebabkan rasa nasionalisme masyarakat Natuna rendah dan berkeinginan disintegrasi dari Indonesia kemudian bergabung dengan Malaysia. Hal ini disebabkan oleh cara pandang masyarakat Natuna terhadap Indonesia. Bagi mereka, Indonesia adalah sebuah negara besar dengan wilayah yang jauh lebih luas dan jumlah penduduk jauh lebih

para-ahli-migas-siap-kumpul-bareng, diakses tanggal 8 Februari 2019.

[18] Diskominfo Natuna. "Kemen LHK Gelar Rapat Penilaian DELH" dalam *https://www.haluankepri.com/news/detail/109824/kemen-lhk-gelar-rapat-penilaian-delh*,diakses tanggal 8 Februari 2019.

[19] Anonim. "Ekspor Perdana Ikan Napoleon di Natuna" dalam *http://www.menlhk.go.id/berita-10086-ekspor-perdana-ikan-napoleon-di-natuna.html*, diakses tanggal 18 Februari 2019.

banyak daripada Malaysia. Selain itu, pada awal kemerdekaannya, Indonesia dipandang sebagai negara yang disegani oleh negara-negara lain di kawasan Asia.

Ditilik dari nasionalisme sebagai fenomena budaya, maka baik ketika masih menjadi bagian dari wilayah Kesultanan Johor maupun saat menjadi wilayah Kesultanan Riau, keduanya membawa etnisitas budaya Kemelayuan. Hal ini menyebabkan masyarakat Natuna tidak terlalu terikat secara budaya dengan masyarakat di Kesultanan Johor di Malaysia. Berdasarkan alasan tersebut, maka potensi disintegrasi pada masyarakat Natuna dapat dikatakan rendah.

Ditilik dari bentuk nasionalismenya, masyarakat Natuna termasuk dalam bentuk nasionalisme kenegaraan, yang merupakan kombinasi antara kewarganegaraan dengan etnisitas. Secara kewarganegaraan, masyarakat Natuna adalah bagian dari warga negara Indonesia. Secara etnisitas, sebagian besar masyarakat Natuna adalah etnis Melayu. Etnis Melayu tersebar baik di Indonesia, Malaysia, Singapura, maupun Brunei Darussalam. Dengan demikian, rasa nasionalisme masyarakat cukup kuat karena ikatan etnisitas mereka tidak dibatasi satu negara saja.

Meskipun demikian, apabila pemerintah kurang memperhatikan kesejahteraan masyarakat Natuna, sehingga tertinggal dengan daerah-daerah lainnya, maka potensi disintegrasi tersebut dapat meningkat dan mengancam keutuhan wilayah NKRI. Oleh karena itu, pada saat ini pemerintah telah mengupayakan pembangunan di Kabupaten Natuna. Terdapat lima kementerian yang mendapat prioritas untuk menangani pembangunan di Kabupaten Natuna, yakni: Perikanan dan Kelautan, Pertahanan dan Keamanan, Pariwisata, Kehutanan dan Lingkungan Hidup, serta Energi dan Sumber Daya Mineral. Dengan sentuhan pembangunan di Kabupaten Natuna tersebut, diharapkan akan meminimalisir potensi disintegrasi dan sekaligus meningkatkan rasa nasionalisme pada masyarakat Kabupaten Natuna.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Makalah, dan Laporan Penelitian

Hensel, Paul R., Michael E, Allison, and Ahmed Khanani. “Territorial Integrity Treaties, UtiPossidetis, and Armed Conflict over Territory”. Makalah dalam *Sambaugh Conference Building Synergies: Institution and Cooperation in World Politics*. University of Iowa, 13 Oktober 2006.

Mezerik, Avrahm. "Malaysia Says Bloody Revolution Not Only Way to Independence". *Malaysia-Indonesia Conflict: Creation of Malaysia, Indonesia's Confrontation Policy, Philippine and Indonesian Claims, UN Involvement, Indonesian Withdrawal from UN, roles of UK, US, USSR, and China*. University of Michigan Press, International Review Service. Hlm. 108-122.

Pamungkas, Cahyo. “Nasionalisme Masyarakat di Perbatasan Laut: Studi Kasus Masyarakat Melayu-Karimun” dalam *Masyarakat Indonesia*, Vol. 41 No. 2, Desember 2015. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia. Hlm. 147-162.

Purwatiningsih, Annisa., dan Masykur. “Eksplorasi dan Eksploitasi Pertambangan Minyak dan Gas Bumi di Laut Natuna Bagian Utara Laut Yuridiksi Nasional untuk Meningkatkan Kesejahteraan Masyarakat di Kepulauan Natuna” dalam *Jurnal Reformasi*, Volume 2, Nomor 2, Juli-Desember 2012. Hlm. 59-67.

Susilowati, Endang., Dhanang Respati Puguh, Noor Naelil Masruroh. “Penanaman Nilai-Nilai Nasionalisme pada Generasi Muda di Kepulauan Natuna” dalam *Humanika*, Vol. 19, No. 1 tahun 2014. Hlm. 158-170.

Susilowati, Endang. dan Noor Naelil Masruroh. “Merawat Kebhinekaan Menjaga Keindonesiaan: Belajar dari Nilai Keberagaman dan Kebersatuan Masyarakat Pulau” dalam *Jurnal*

Sejarah Citra Lekha, Vol. 3, No. 1, 2018. Hlm. 13-19.

Tampi, Butje. "Konflik Kepulauan Natuna antara Indonesia dengan China (Suatu Kajian Yuridis)" dalam *Jurnal Hukum Unsrat*. Vol. 23 No. 10, Juli-Desember 2017. Hlm. 1-16.

2. Buku

Anderson, B., 1991. *Imagined Communities: Reflection on The Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Bachtiar, Harsja W. 1997. "Pengamatan sebagai Suatu Metode Penelitian" (Ed.) Koentjaraningrat. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. edisi ketiga, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Natuna. 2017. *Kabupaten Natuna dalam Angka 2017*. Ranai: Natuna.

Creswell, John W. 1994. *Research Design, Quantitative and Qualitative Approaches*. Sage Publications. Inc.

Hutchinson, John. and Anthony D. Smith, (ed). 2000. *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. London: Routledge.

Listiyarti, Retno. 2007. *Pendidikan Kewarganegaraan*. Jakarta: Gelora Aksara Pratama

Martono, Nanang. 2016. *Metode Penelitian Sosial, Konsep-Konsep Kunci*. Cetakan kedua. Jakarta: Raja GrafindoPersada.

Nainggolan, P. P (eds.). 2004. *Batas Wilayah dan Situasi Perbatasan Indonesia: Ancaman terhadap Integritas Teritorial*. Jakarta: Tiga Putra Utama.

Neuman, W. Lawrence. 2006. *Social Research Method: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Pearson Education Inc.

Nuraini. 2008. *Sejarah Terbentuknya Kabupaten Natuna*. Tanjungpinang: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional. Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 1990. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cetakan ketiga. Jakarta: Bala Pustaka, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Witton, Patrick. 2003. *Indonesia*. Lonely Planet.

3. Sumber Lisan/Informan

Amiruddin (51tahun). 2017. Pengajar pada Sekolah Tinggi Agama Islam Natuna.

Arrofik (35 tahun). 2017. Kepala Kantor Badan Karantina Laut dan Penjaminan Mutu Kabupaten Natuna.

4. Website

Afriyadi, Ahmad Dwi. "Dorong Pengembangan Gas Natuna, Para Ahli Migas Siap Kumpul Bareng" dalam *https://finance.detik.com/ energi/d-4204863/dorong-pengembangan-gas-natuna-para-ahli-migas-siap-kumpul-bareng*, diakses tanggal 8 Februari 2019.

Anonim. "Ini Cara Jitu KKP Bantu Nelayan Natuna, Termasuk Memberi 60 Kapal" dalam *https://www.merdeka.com/uang/ini-cara-jitu-kkp-bantu-nelayan-natuna-termasuk-memberi-60-kapal.html*, diakses tanggal 8 Februari 2019.

Anonim. "Ekspor Perdana Ikan Napoleon di Natuna" dalam *http://www.menlhk.go.id/berita-10086-ekspor-perdana-ikan-napoleon-di-natuna.html*, diakses tanggal 18 Februari 2019.

Anonim. "Siaran Pers: Festival Senua 2018 Promosikan Pariwisata Kabupaten Natuna" dalam *http://www.kemenpar.go.id/asp/detil.asp?c=16&id=4365*, diunduh tanggal 8 Februari 2019.

Anonim. "Peta Malaysia" dalam *https://www.romadecade. org/peta-malaysia/#!* diakses 27 Oktober 2018.

Anonim. "Luas Wilayah Indonesia" dalam *https://www.scribd.*

com/doc/111362334/Luas-Wilayah-Indonesia, diakses tanggal 27 Oktober 2018.

Diskominfo Natuna. "Kemen LHK Gelar Rapat Penilaian DELH" dalam *https://www.haluankepri.com/news/detail/109824/kemen-lhk-gelar-rapat-penilaian-delh*,diakses tanggal 8 Februari 2019.

Gustaman. Y. "Pariwisata di Kabupaten Natuna Tertinggal, Begini Respon PLN" dalam *http://www.tribunnews.com/bisnis/2017/10/19/pariwisata-di-kabupaten-natuna-tertinggal-begini-respon-pln?page=2* diakses tanggal 8 Februari 2019.

Kamal, Mustafa. 2014. "Malaysia Inginkan Kepulauan Natuna Menjadi Wilayahnya." dalam *https://www.kompasiana.com/alchemist/malaysia-inginkan-kep-natuna-menjadi-wilayahnya_54f7bc7ba333112b6f8b4cc7*, diakses tanggal 27 November 2017.

Kemenhan. "Menhan: Pemerintahan Bangun Pangkalan Militer Terbesar di Natuna" dalam *https://www.kemhan.go.id/itjen/2017/03/10/menhan-pemerintah-akan-bangun-pangkalan-militer-terbesar-di-natuna-2*.html, diakses tanggal 8 Februari 2019.

Kemenhan. "Kemenhan Bangun Sarana dan Prasarana Pertahanan di PulauNatuna" dalam *https://www.kemhan.go.id/2017/03/08/kemhan-bangun-sarana-dan-prasarana-pertahanan-di-pulau-natuna.html*, diakses tanggal 8 Februari 2019.

Trisna, Yuri B. "Pulau Subi, Pusat Pertahanan Udara Jepang di Natuna" dalam *https://pelantar.id/berita/kepri-raya/natuna/pulau-subi-pusat-pertahanan-udara-jepang-di-natuna/*, diakses 25 Februari 2019.

Vero, Adit. "Bupati Natuna Memakai Program Lima Pilar dalam Percepatan Pembangunan Daerahnya" dalam *https://www.wartakepri.co.id/2018/01/24/bupati-natuna-memakai-program-lima-pilar-dalam-percepatan-pembangunan-daerahnya/*, diakses tanggal 18 Februari 2019.

Widjaja, Sjarief. "Pengembangan Perikanan: Bangun Ekonomi Maritim dari Natuna" dalam *https:// kalimantan.bisnis.com/read/20180116/251/726682/pengembangan-perikanan-bangun-ekonomi-maritim-dari-natuna*, diakses tanggal 8 Februari 2019.

PENGOBATAN ALTERNATIF PENYAKIT TULANG STUDI KASUS KEARIFAN LOKAL PARA TERAPIS PENYAKIT TULANG DI WILAYAH JAWA BARAT

ALTERNATIVE MEDICINE FOR BONE DISEASE CASE STUDY OF LOCAL WISDOM OF BONE DISEASE THERAPISTS IN WEST JAVA

Mumuh Muhsin Z[1]**., Dade Mahzuni**[2]**, Ayu Septiani**[3]
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran
Jl. Raya Bandung-Sumedang Km. 21, Jatinangor, Sumedang
E-mail: mumuh.muhsin@unpad.ac.id[1] dade.mahzuni@unpad.ac.id[2] ayu.septiani@unpad.ac.id[3]

Naskah Diterima: 18 Juli 2019 *Naskah Direvisi: 3 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.544

Abstrak

Penelitian tentang pengobatan alternatif penyakit tulang ini dilakukan dengan tujuan, pertama, untuk mengungkap faktor-faktor yang menjadi alasan pengobatan alternatif penyakit tulang masih sangat diminati oleh masyarakat; kedua, menjelaskan kearifan lokal yang digunakan oleh para terapis penyakit tulang dalam praktik pengobatan. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif yang bertujuan untuk mendeskripsikan kearifan lokal para terapis penyakit tulang di wilayah Jawa Barat. Pengumpulan datanya dilakukan melalui studi lapangan, wawancara, dan studi pustaka. Hasil yang diperoleh dari penelitian lapangan adalah terungkapnya alasan masyarakat masih menggunakan jasa pengobatan tradisional. Alasan itu meliputi alasan praktis, ekonomis, berdaya guna, dan berhasil guna. Selain itu, terungkap juga kearifan lokal yang diwujudkan dalam cara penanganan pasien. Simpulannya adalah pengobatan alternatif penyakit tulang bukan lagi sebagai alternatif tetapi menjadi pilihan utama dan pertama. Oleh karena itu, kearifan lokal yang berkait dengan hal itu perlu diwariskan kepada generasi berikutnya dan sekaligus disistematisasi secara metodologis.

***Kata Kunci**: pengobatan alternatif, penyakit tulang, kearifan lokal.*

Abstract

This research aims to study why alternative medicine for bone disease is still in great demand by the public and to explain the local wisdom used by therapists for bone disease in West Java. This study uses a descriptive-qualitative method. Data collection is carried out through field studies, interviews, and literature studies. The results show that efficaciousness of its treatment are the reasons why the appeal for alternative medicine for bone disease aren't declining, besides it having practical and economic advantages. In addition, local wisdom in handling patients plays an important part in its success. The conclusion is that alternative treatments for bone disease are no longer an alternative but they are becoming the first and foremost choice. Therefore, its local wisdom needs to be passed on to the next generation and at the same time methodologically systematized.

***Keywords**: alternative medicine, bone disease, local wisdom.*

A. PENDAHULUAN

Pengobatan modern (Barat) masuk ke Indonesia diperkirakan pada abad ke-19 dan berkembang lebih intensif pada abad ke-20. Hal itu dilakukan oleh pemerintah kolonial terkait dengan kepentingan mereka akan kesehatan penduduk pribumi demi keberhasilan proyek ekonomi kolonial yang memerlukan sumber daya manusia yang sehat dan kuat (Direktorat Jenderal PP & PL, Departemen Kesehatan RI, 2007: 4-5 dan 10-12). Pengobatan modern pada masa itu lebih terfokus pada jenis-jenis penyakit tertentu yang berkembang saat itu, yaitu cacar, pes, dan malaria. Akan tetetapi, pada saat itu dan pada saat-saat sebelumnya, penyakit yang berkembang di masyarakat tidak terbatas pada tiga jenis penyakit tersebut.

Terdapat jenis-jenis penyakit lain yang tidak tertangani oleh pengobatan modern. Artinya, masyarakat tradisional sudah memiliki sistem pengobatannya sendiri, yang oleh manusia sekarang dilabeli sebagai pengobatan alternatif. Hingga sekarang, praktik pengobatan tradisional, khususnya yang berkait dengan penyakit tulang, cukup populer di wilayah Jawa Barat. Bahkan dalam beberapa kasus, penyakit tulang yang tidak tertangani oleh pengobatan modern, bisa diatasi melalui pengobatan alternatif. Belakangan ini, bahkan, sering terjadi juga, kedua metode tersebut saling melengkapi satu sama lain.

Di Jawa Barat, mungkin juga di wilayah-wilayah lainnya, praktisi pengobatan alternatif penyakit tulang sangat banyak. Bisa jadi hampir di setiap wilayah kecamatan bisa ditemukan. Hal ini mengindikasikan banyak hal, di antaranya: jumlah penderita tulang cukup banyak, minat masyarakat menggunakan jasa terapis tradisional cukup tinggi, nilai daya guna dan hasil guna pun relatif tinggi.

Berdasarkan uraian di atas dapat dikemukakan perumusan masalah sebagai berikut:

1. Kondisi atau faktor-faktor apa yang menjadikan pengobatan tradisional, khususnya berkaitan dengan penyakit tulang, masih sangat diminati di wilayah Jawa Barat?
2. Bagaimana metode berbasis kearifan lokal yang digunakan oleh para terapis penyakit tulang dalam praktik pengobatannya?

Dengan mengacu pada rumusan masalah tersebut tujuan penelitian ini pun meliputi dua hal, yaitu:

1. Mengungkap faktor-faktor yang menjadi alasan pengobatan alternatif penyakit tulang masih sangat diminati oleh masyarakat;
2. Menjelaskan kearifan lokal yang digunakan oleh para terapis penyakit tulang dalam praktik pengobatan.

Studi terdahulu memperlihatkan adanya sejumlah tempat pengobatan tradisional para terapis penyakit tulang yang tersebar di Jawa Barat, di antaranya di Bandung, Cianjur, Bogor, Sukabumi, Garut, Tasikmalaya, Sumedang, Ciamis, dan Pangandaran. Dari tinjauan ilmu kesehatan dan ilmu antropologi, meskipun belum banyak, pengobatan tradisional penyakit tulang bukanlah suatu hal baru untuk dibahas, penelitian ini terinspirasi dari penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Zakaria (2012 : 187-197). Penelitian ini mengkaji publikasi-publikasi yang diterbitkan pada masa lalu, khususnya masa kolonial, baik berupa buku, jurnal, majalah, surat kabar bisa menjadi akses untuk mengetahui dan merekonstruksi masa lalu kesehatan di Nusantara. Tujuan penelitian ini adalah menginventarisasi dan mengidentifikasi sejumlah publikasi yang terbit pada masa lalu dengan terlebih dahulu diuraikan konteks sejarahnya. Simpulannya adalah ketersediaan sumber bibliografis mengenai sejarah kesehatan di Indonesia yang cukup banyak itu dapat digunakan untuk merekonstruksi kondisi kesehatan di Indonesia masa kolonial. Pengetahuan sejarah kesehatan ini sangat berguna untuk melihat perubahan, kesinambungan, paralelisme, dan perbandingan masalah kesehatan di berbagai tempat pada berbagai periode.

Karya terdahulu yang banyak dijadikan rujukan untuk tulisan ini adalah skripsi yang ditulis oleh Ida Rahmadewi (2009) berjudul "Pengobatan Tradisional Patah Tulang Guru Singa". Dari skripsi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia tersebut banyak diperoleh sumber acuan untuk kepentingan penulisan artikel ini.

Karya lainnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Muhastiningsih (1990: 47-48). Dalam penelitiannya mengenai peran serta dukun patah tulang dalam program upaya kesehatan tradisional di Desa Cimande, Kecamatan Caringin Bogor, diungkapkan bahwa lima belas (100%) terapis/tukang urut[1] patah tulang berjenis kelamin laki-laki. Tiga orang di antaranya (20,01%) berusia 35-44 tahun, lima orang (33,33%) berusia antata 45-54 tahun, dan tujuh orang (46,67%) berusia lebih dari 55 tahun. Tiga belas orang bekerja sebagai petani dan dua orang berdagang. Tiga orang berpengalaman 3-5 tahun menjadi terapis patah tulang, tiga orang berpengalaman 6-10 tahun, dan sembilan orang berpengalaman lebih dari 10 tahun.

Pada umumnya penyedia layanan ini mengaku belum pernah mendapatkan pelatihan khusus untuk memberikan pengobatan tulang ini. Rata-rata metode yang digunakan adalah pembebatan tulang yang patah/sakit dengan kain yang diolesi minyak tertentu. Ada pula yang 'mengobati' bagian yang trauma dengan cara menarik bagian tulang. Tindakan yang dilakukan biasanya tergantung dari jenis trauma tulang yang dialami pasien.

Menurut Notosiswoyo (1995: 131-132) dalam hasil penelitiannya mengenai pengobatan tradisional penyakit tulang Cimande, pengobatan tradisional masih diminati oleh masyarakat, di antaranya adalah karena faktor-faktor sosial, budaya, ekonomi, psikologis, dan alasan kepraktisan.

Karya selanjutnya yang membahas mengenai pengobatan tradisional (alternatif) adalah artikel yang ditulis oleh Lis Nurrani, Supratman Tabba dan Hendra S. Mokodompit (2015). Dalam artikel tersebut penulis mengkaji pemanfaatan tumbuhan obat yang dilakukan oleh masyarakat pada zona tradisional TNAL. Dari hasil penelitiannya, teridentifikasi sebanyak 78 jenis tumbuhan yang digunakan oleh masyarakat dalam pengobatan tradisional di mana sebagian besar merupakan *famili fabaceae*. Habitus tumbuhan mayoritas berupa pohon (42%) dan bagian tumbuhan yang paling banyak dimanfaatkan yaitu daun sebanyak 40%. Umumnya tumbuhan digunakan untuk pengobatan luar seperti alergi dan luka ringan (29 jenis); peningkat stamina tubuh (17 jenis); serta penyakit dalam dan kronis (32 jenis). Analisis fitokimia menunjukkan bahwa ekstrak kulit *alstonia scholaris*, batang *homalium grandiflorum*, daun *crotalaria retusa*, batang *arcangelsia flava*, dan batang tali *togutil* mengandung senyawa triterpenoid (anti malaria). Ekstrak kulit toyom (*sterculia obongifolia*) mengandung tanin, yang berfungsi menghentikan pendarahan dan menyembuhkan infeksi luka bakar.

Selanjutnya adalah artikel yang ditulis oleh Fadhila (2015: 50-57). Artikel tersebut mengkaji bahwa pengobatan patah tulang tradisional merupakan pengobatan yang telah lama dikenal oleh masyarakat dunia. Sekitar 80% penduduk dunia masih memilih untuk datang pada dukun patah saat mengalami patah tulang. Berdasarkan telaah beberapa literature, disebutkan bahwa salah satu alasan pasien memilih pengobatan patah tulang adalah biaya yang murah, namun tidak pernah disebutkan secara jelas berapa biaya yang harus dikeluarkan seorang pasien saat memutuskan untuk melakukan pengobatan pada dukun patah. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi biaya pengobatan

[1] Biasanya, seseorang menghindarkan diri dari sebutan dukun karena sering berkonotasi negatif, kata yang lebih netral adalah terapis atau tukang urut. Dukun biasanya ada pelibatan kekuatan supranatural. Terapis atau tukang urut lebih tradisional.

pada metode pengobatan patah tulang tradisional di Kabupaten Bireuen. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, yang berlangsung sejak Juni hingga Oktober 2014. Penelitian dilakukan di 7 tempat pengobatan patah tulang terhadap 28 orang pasien patah tulang. Hasil penelitian menunjukkan bahwa biaya yang harus dikeluarkan oleh seorang pasien yang menjalani rawat inap adalah antara Rp 2.500.000 – Rp 11.000.000, bergantung pada tingkat keparahan fraktur yang dialami pasien. Jika seorang pasien ingin melakukan pengobatan rawat jalan, maka biaya yang harus dikeluarkannya adalah Rp 800.000 – Rp 5.000.000.

Dalam penelitian ini terdapat enam konsep yang digunakan dan perlu dijelaskan terlebih dahulu, yaitu penyakit, sistem medis, pengobatan alternatif, sistem pengobatan, sistem pengobatan penyakit tulang, dan kearifan lokal. Penyakit menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (2014: 1205) yaitu gangguan kesehatan yang disebabkan oleh bakteri, virus, atau kelainan sistem *faal* atau jaringan pada organ tubuh (makhluk hidup). Dalam penelitian ini patah tulang termasuk satu di antara jenis penyakit tulang. Berdasarkan pengertian tersebut maka tulang adalah jaringan ikat yang terdiri dari sel, serat, dan matriks ekstraseluler. Dengan demikian, ketika ada gangguan tulang maka itu disebut sebagai penyakit.

Ada berbagai macam penyakit tulang, namun yang menjadi objek pengobatan utama para terapis adalah kasus fraktur atau patah tulang, yang biasanya disertai dengan cedera di jaringan-jaringan sekitarnya. Terdapat beberapa jenis fraktur, yaitu :

1. Patah tulang tertutup, yaitu tulang yang patah tidak nampak dari luar.
2. Patah tulang terbuka majemuk, yaitu tulang yang patah tampak dari luar karena tulang menembus kulit yang mengalami robekan. Patah tulang seperti ini rentan terinfeksi.
3. Patah tulang kompresi, yaitu akibat dari tenaga yang menggerakkan sebuah tulang melawan tulang lainnya, atau tenaga yang menekan melawan panjangnya tulang. Kondisi ini sering terjadi pada wanita lanjut usia yang tulang belakangnya menjadi rapuh karena osteoporosis.
4. Patah tulang karena tergilas, yaitu terjadi karena tenaga yang sangat kuat yang menyebabkan retakan sehingga terjadi tulang pecah. Jika darah ke bagian tulang yang terkena mengalami gangguan, maka penyembuhannya akan berjalan sangat lambat.
5. Patah tulang avulse, yaitu disebabkan oleh kontraksi otot yang kuat, sehingga menarik bagian tulang tempat tendon otot tersebut melekat. Hal ini paling sering terjadi pada tungkai dan tumit.
6. Patah tulang patologis, yaitu jika sebuah tumor/kanker telah tumbuh ke dalam tulang dan menyebabkan tulang menjadi rapuh.

Sistem medis adalah suatu unsur yang ada pada setiap kebudayaan. Sistem medis menurut Dunn (dalam Foster dan Anderson, 1986: 41) adalah pola-pola dari pranata sosial dan tradisi budaya yang menyangkut perilaku yang disengaja untuk meningkatkan kesehatan, meskipun hasil dari tingkah laku khusus tersebut belum tentu berupa kesehatan yang baik. Saunders (dalam Foster dan Anderson, 1986: 44) juga menyatakan bahwa sistem medis merupakan suatu kompleksitas yang luas dari pengetahuan, kepercayaan, teknik, peran, norma-norma, nilai-nilai, ideologi, sikap, adat istiadat, upacara, dan lambang, yang saling berkaitan dan membentuk suatu sistem yang saling menguatkan dan saling membantu.

Secara umum, sistem medis dapat dibagi ke dalam setidaknya dua kategori besar, yaitu sistem teori penyakit dan sistem perawatan kesehatan. Sistem teori penyakit meliputi kepercayaan-kepercayaan mengenai ciri sehat, sebab-sebab sakit, serta pengobatan dan teknik-

teknik penyembuhan lain yang digunakan oleh para dokter. Sebaliknya, suatu sistem perawatan kesehatan memperhatikan cara-cara yang dilakukan masyarakat untuk merawat orang sakit dan untuk memanfaatkan pengetahuan tentang penyakit untuk menolong pasien.

Penyembuhan terhadap suatu penyakit di dalam sebuah masyarakat dilakukan dengan cara-cara yang berlaku di dalam masyarakat atau sesuai dengan kepercayaan masyarakat tersebut. Ketika manusia menghadapi masalah dalam hidup, termasuk sakit, maka ia secara alamiah akan mencari obat bagi penyembuhan penyakitnya (Hastuti, 2006:1). Bukan hanya pengalaman, faktor sosial budaya, dan faktor ekonomi yang mendorong seseorang mencari pengobatan, melainkan juga organisasi sistem pelayanan kesehatan, baik modern maupun tradisional, sangat menentukan dan berpengaruh terhadap perilaku mencari pengobatan (Lumenta, 1989: 87-88).

Pengobatan alternatif dapat dikatakan sebagai cara penyembuhan yang diselenggarakan dengan cara di luar ilmu kedokteran dan atau ilmu keperawatan yang menggunakan cara, alat, atau bahan yang tidak termasuk dalam standar pengobatan modern, dan digunakan sebagai alternatif atau pelengkap pengobatan kedokteran modern tersebut. Berbagai istilah telah digunakan untuk cara pengobatan yang berkembang di tengah masyarakat. WHO (1974) menyebutnya sebagai *traditional medicine* atau pengobatan tradisional. Para ilmuwan sendiri lebih menyukai *traditional healing*. Ada pula yang menyebut metode ini sebagai *folk medicine, alternative medicine, ethno medicine*, atau *indigenous medicine* (Agous dan Jacob, 1992: 59)

Hingga sekarang, praktik pengobatan tradisional, khususnya yang berkait dengan penyakit tulang, cukup populer di wilayah Jawa Barat. Bahkan dalam beberapa kasus, penyakit tulang yang tidak tertangani oleh pengobatan modern, bisa diatasi melalui pengobatan alternatif. Sering terjadi juga, kedua metode tersebut saling melengkapi satu sama lain. Para terapis (patah) tulang merupakan agen profesional dari pengobatan tradisional yang masih cukup banyak dijadikan alternatif oleh pasien penyakit tulang, terhadap cara pengobatan yang diberikan oleh ilmu kedokteran (Mangunsudirdjo, 1992: 76).

Foster dan Anderson (1986) menyatakan bahwa pemilihan pengobatan alternatif biasanya dipengaruhi oleh tingkat pendidikan masyarakat yang masih rendah serta kurangnya informasi tentang kesehatan. Namun demikian, Kasnodiharjo (2005) menegaskan bahwa nilai-nilai tradisional saat ini tidak hanya dianut warga pedesaan tetapi juga masyarakat perkotaan.

Secara umum, **sistem pengobatan** dapat dibagi dalam dua golongan besar, yaitu sistem medis ilmiah yang merupakan hasil perkembangan ilmu pengetahuan (terutama dalam dunia Barat) dan sistem medis tradisional yang hidup dengan aneka warna kebudayaan manusia (Kalangie, 1976: 15). Pengobatan modern adalah pengobatan yang dilakukan secara ilmiah (Samsunjaya, 2007: 1). Pengobatan tradisional merupakan suatu sistem pengobatan berdasarkan pada pengalaman dan keterampilan turun-temurun (Handoko, 2008: xxxii). Pengobatan tradisional inilah yang dimaksud sebagai pengobatan alternatif, di luar pengobatan medis.

Menurut Undang-Undang RI No. 23 tahun 1992 tentang kesehatan, pengobatan tradisional diartikan sebagai salah satu upaya pengobatan dan atau perawatan cara lain di luar ilmu kedokteran dan atau ilmu keperawatan, mencakup cara (metode), obat, dan pengobatannya, yang mengacu pada pengetahuan dan keterampilan yang turun temurun, baik yang asli maupun yang berasal dari luar Indonesia, dan diterapkan sesuai dengan norma yang berlaku dalam masyarakat. Kondisi bangsa Indonesia yang terdiri dari ribuan pulau dan beragam suku bangsa serta tersedianya flora dan fauna yang demikian

kaya juga menjadi faktor pemicu berkembangnya pengobatan tradisional. Hal lain yang juga menjadi pendorong maraknya pengobatan tradisional sebagai alternatif ini adalah kesadaran masyarakat untuk kembali ke alam (*back to nature*) (Nafisah, 2000: 335-336 dalam Lestari, 2004: 2).

Berbagai jenis dan cara pengobatan alternatif terdapat dan dikenal dalam masyarakat Indonesia, sesuai dengan keanekaragamannya (Agoes, 1992: 61), yaitu:

1. Pengobatan tradisional dengan ramuan obat. Misalnya, pengobatan dengan ramuan asli Indonesia, pengobatan dengan ramuan obat Cina, pengobatan dengan ramuan obat India
2. Pengobatan tradisional spiritual/kebatinan. Misalnya, pengobatan atas dasar kepercayaan/keyakinan tertentu, pengobatan atas dasar agama, pengobatan dengan dasar getaran magnetis
3. Pengobatan tradisional dengan memakai peralatan/perangsangan. Misalnya, akupuntur, yaitu pengobatan atas dasar ilmu pengobatan Cina yang menggunakan penusukan jarum dan penghangatan *moxa* (daun *Arthemesia vulgaris* yang dikeringkan), pengobatan tradisional urut pijat, pengobatan tradisional patah tulang, pengobatan tradisional dengan peralatan (tajam/keras), pengobatan tradisional dengan benda tumpul.
4. Pengobatan tradisional yang telah mendapat pengarahan dan pengaturan pemerintah. Misalnya, persalinan oleh dukun beranak, pengobatan oleh tukang gigi tradisional.

Dalam **Sistem Pengobatan Penyakit Tulang,** para dukun atau terapis penyakit tulang pada umumnya melakukan pengobatan dengan cara mengurut untuk mereposisi tulang atau otot yang mengalami patah atau terkilir, dan memfiksasi. Reposisi dilakukan dengan splak atau bidai atau kayu dan memberi kompres dengan ramuan dan akar-akaran. Pada umumnya, pasien meminta bantuan medis pada tahap awal kejadian atau setelah berobat dengan pengobatan modern.

Dalam satu atau dua dekade belakangan ini masalah kearifan budaya lokal atau, sering disingkat menjadi kearifan lokal, sangat banyak diperbincangkan. Perbincangan tentang kearifan budaya sering dikaitkan dengan masyarakat lokal. Dalam literatur asing, kearifan lokal sering dikonsepsikan sebagai kebijakan setempat (*local wisdom*), pengetahuan setempat (*local knowledge*), atau kecerdasan setempat (*local genious*). Kearifan lokal diartikan sebagai pandangan hidup dan pengetahuan serta sebagai strategi kehidupan yang berwujud aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat lokal dalam memenuhi kebutuhan mereka (Alfian, 2013: 428). Senada dengan Alfian, Wibowo dan Gunawan (2015:17) berpandangan bahwa kearifan lokal adalah identitas atau kepribadian budaya sebuah bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap, bahkan mengolah kebudayaan yang berasal dari luar/bangsa lain menjadi watak dan kemampuan sendiri. Kearifan lokal adalah pandangan, sikap, dan kemampuan suatu komunitas di dalam mengelola lingkungan, yang memberikan kepada komunitas itu daya tahan dan daya tumbuh di dalam wilayah di mana komunitas itu berada. Dengan kata lain, kearifan lokal merupakan jawaban kreatif terhadap situasi geografis, politis, historis, dan situasi-situasi lain yang bersifat lokal.

Hal tersebut pun senada dengan pendapat Geertz sebagaimana dikutip oleh Kuper (1999: 98) yang mengatakan kebudayaan adalah suatu sistem makna dan simbol yang disusun di mana individu-individu mendefinisikan dunianya, menyatakan perasaannya, dan memberikan

penilaian-penilaiannya; suatu pola makna yang ditransmisikan secara historik diwujudkan di dalam bentuk-bentuk simbolik melalui sarana di mana orang-orang mengkomunikasikan, mengabadikan, dan mengembangkan pengetahuan dan sikap-sikapnya ke arah kehidupan; suatu kumpulan peralatan simbolik untuk mengatur perilaku, sumber informasi yang ekstrasomatik. Berkaitan dengan pengobatan alternatif penyakit tulang, pengetahuan tentang metode pengobatan dan ramuan-ramuan obat berupa minyak, ramuan dari tumbuh-tumbuhan yang diperoleh para terapis merupakan sarana yang dikomunikasikan, diabadikan, dan dikembangkan oleh para terapis di mana pengetahuan tersebut mereka peroleh secara turun-temurun dari orang tuanya yang dikomunikasikan secara lisan, melalui contoh, dan praktik.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif yang bertujuan untuk mendeskripsikan latar belakang dari kearifan lokal para terapis penyakit tulang di wilayah Jawa Barat, seperti penggunaan minyak kelapa dengan syarat-syarat khusus dalam proses pembuatannya. Selain itu penggunaan daun-daun herbal yang diracik khusus dan diperoleh di hutan-hutan tertentu. Hal-hal seperti itu merupakan unsur-unsur lama yang masih digunakan hingga sekarang. Untuk mencapai sasaran yang diharapkan dan untuk menunjang kelancaran penelitian dilakukan langkah-langkah kegiatan berikut:

1. Persiapan lapangan, meliputi tahap: pengurusan surat izin penelitian, studi kepustakaan, dan penyusunan instrumen penelitian.
2. Pelaksanaan lapangan, berupa pengumpulan data di lokasi penelitian.

Penelitian dilakukan di beberapa tempat wilayah Jawa Barat, yaitu di Bandung dan Sukabumi. Dari masing-masing kabupaten tersebut diambil satu atau dua tempat di mana para terapis itu berdomisili dan melakukan praktik pengobatannya.

Jumlah informan yang diwawancarai tidak ditentukan sebelumnya, tetapi disesuaikan dengan kebutuhan dan kecukupan data penelitian serta dengan memperhatikan keterbatasan tenaga, waktu, dan biaya yang ada. Infroman yang dipilih tentu saja yang memiliki pengetahuan terkait dengan penelitian yang dikaji. Informan menjadi sumber data primer seperti terapis atau tukang urut dan pasien yang menggunakan jasa terapis/tukang urut untuk mengobati penyakit tulang mereka. Pemilihan informan ini berdasarkan pendapat Spradley (1997: 59–60) yang mengidentifikasikan lima persyaratan minimal untuk memilih informan dengan baik, yaitu bahwa informan yang baik adalah informan yang terenkulturasi penuh dengan kebudayaannya; terlibat secara langsung dalam peristiwa kebudayaan yang diteliti; mengetahui secara detail mengenai suasana kebudayaan yang tidak dikenal peneliti; mempunyai cukup waktu untuk berpartisipasi dalam penelitian; informan yang selalu menggunakan bahasa mereka untuk menggambarkan berbagai kejadian dan tindakan dengan cara yang hampir tanpa analisis mengenai arti atau signifikansi dari kejadian dan tindakan itu. Terapis tulang dan pasiennya memilki lima kriteria minimal yang dikemukakan oleh Spradley.

Adapun data mengenai kondisi umum wilayah atau lokasi penelitian dan permasalahan yang dihadapi penduduk pada umumnya diperoleh dari tokoh-tokoh formal serta tokoh non-formal, baik dari internal maupun eksternal wilayah penelitian. Untuk melengkapi data umum tersebut digunakan juga data sekunder berupa dokumen atau laporan tertulis yang diperoleh dari instansi terkait.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui tiga cara, yaitu pengamatan, wawancara mendalam, dan pengumpulan dokumen. Pengamatan (*observation*)

dilakukan terhadap lingkungan fisik dan sosial. Kondisi fisik yang diamati meliputi lokasi pelayanan pengobatan para terapis penyakit tulang, metode pengobatan, obat, dan hasil pengobatannya. Selain itu, pengamatan juga digunakan untuk mengontrol jawaban-jawaban informan dan juga melengkapi informasi yang diperoleh dalam wawancara.

Pengumpulan data dengan menggunakan wawancara mendalam (*in-depth interview*)merupakan pengumpulan data utama dalam penelitian ini. Melalui wawancara mendalam, informasi mengenai pengetahuan, keterampilan, dan pengalaman para terapis, dapat digali lebih mendalam dan rinci serta data mengenai keterkaitan antara satu aspek dengan aspek lainnya dalam suatu masalah dapat diperoleh secara lebih lengkap. Dengan cara demikian (pendalaman) dapat diperoleh data yang lebih utuh dan menyeluruh mengenai suatu aspek. Wawancara difokuskan kepada individu dengan melihat pedoman wawancara yang sudah dibuat sebelumnya.

Wawancara pertama-tama dilakukan terhadap para terapis penyakit tulang. Hal ini dilakukan karena peneliti memerlukan informasi awal di dalam memahami motivasi, pengalaman, dan keterampilan yang bersangkutan sebagai penyedia layanan kesehatan. Wawancara terhadap tokoh-tokoh tersebut dilakukan dengan mendatangi mereka di tempat pelayanan. Wawancara selanjutnya dilakukan terhadap pasien-pasien sebagai informan kunci. Pada awal wawancara, peneliti terlebih dahulu menyampaikan maksud dan tujuan wawancara. Hal ini penting agar informan dapat mengetahui maksud dan tujuan wawancara sehingga dapat tercipta suasana terbuka. Selanjutnya, peneliti menyodorkan beberapa pertanyaan dimulai dari masalah yang sederhana seperti keadaan keluarga, pekerjaan, dan masalah yang terkait dengan topik penelitian, yaitu penyakit tulang yang diderita serta hasil pengobatan yang dirasakan responden. Selama wawancara berlangsung, peneliti lebih banyak mendengarkan dan mencatat apa-apa yang disampaikan oleh informan agar informasi yang disampaikan tidak terputus.

Barulah apabila informan berhenti berbicara atau berbicara ke luar dari fokus permasalahan, sesekali peneliti melanjutkan pembicaraan dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan selanjutnya sesuai dengan topik yang didiskusikan. Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan tidak terbatas pada pedoman wawancara tetapi juga dikembangkan dari jawaban-jawaban informan maupun kondisi yang berlangsung pada saat wawancara dilakukan. Setelah wawancara selesai, peneliti menanyakan kepada informan mengenai pasien-pasien lain sesuai dengan kriteria yang sudah ditentukan, yang dijadikan calon informan berikutnya. Selanjutnya ditentukan satu orang informan yang dikunjungi dan diwawancarai. Proses penentuan informan dan wawancara seperti tersebut dilakukan hingga informan terakhir diperoleh dan diwawancarai.

Selain data yang diperoleh dari pengamatan dan wawancara mendalam, juga dikumpulkan data sekunder melalui dokumentasi. Data sekunder tersebut meliputi data umum mengenai keadaan lokasi pengobatan, sarana dan prasarana pengobatan, dan lain-lain. Data sekunder tersebut berupa data kualitatif atau pun kuantitatif. Data sekunder (berupa dokumen) tersebut dapat berupa laporan hasil penelitian, laporan tahunan dinas atau instansi, profil desa atau kecamatan, serta dokumen-dokumen lainnya yang berkaitan dengan masalah penelitian. Untuk memperoleh dokumen tersebut, peneliti mendatangi langsung dinas atau instansi yang bersangkutan untuk menyalin, memfotokopi, atau memperolehnya melalui pihak dan media lain.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Gambaran Umum Wilayah dan Masyarakat Jawa Barat

Wilayah Jawa Barat merupakan wilayah yang dikenal dengan kawasan pegunungan. Wilayah ini juga dikenal sebagai wilayah yang subur dan sejuk sehingga selalu menjadi satu di antara tujuan wisata favorit di Indonesia. Di masa lalu, ada beberapa wilayah yang dijadikan sebagai tempat plesiran bagi orang-orang Eropa satu di antaranya adalah Bandung. Bandung sebagai tujuan wisata orang-orang Eropa terutama pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 menjadikan wilayah ini dikenal sehingga pembangunan fasilitas umum seperti kereta api dan hotel berkembang dengan pesat. Semakin banyaknya orang-orang Eropa yang datang menjadikan Bandung terkenal dengan wisata mode dan kulinernya sehingga dijuluki *Parijs van Java*.

Oleh karena wilayahnya yang sejuk ini maka secara tidak langsung memengaruhi karakter masyarakatnya. Masyarakat Jawa Barat dikenal sebagai orang yang ramah, lemah lembut, dan santun. Dalam melakukan aktivitas sehari-hari, masyarakat Jawa Barat banyak memanfaatkan alam. Di masa lalu, masyarakat Jawa Barat terbiasa hidup dengan memanfaatkan tumbuh-tumbuhan, batu-batuan, yang sudah tersedia di alam dekat dengan tempat tinggal mereka. Sebagai contoh dapat kita lihat pemanfaatan batuan yang disusun sebagai tempat peribadatan yang hingga kini masih dilestarikan yaitu Situs Astana Gede Kawali yang terletak di Ciamis, Jawa Barat. Potret kehidupan sehari-hari masyarakat Jawa Barat yang hingga kini juga dapat kita lihat adalah dari masyarakat adat yang sampai sekarang masih eksis. Sebut saja Masyarakat Baduy di Banten, Masyarakat Kampung Ciptagelar di Sukabumi, Masyarakat Kampung Naga di Tasikmalaya, Masyarakat Kampung Pulo di Garut, Masyarakat Kampung Kuta di Ciamis, Masyarakat Kampung Urug di Bogor, dan Masyarakat Kampung Cireundeu di Cimahi.

Pada umumnya, masyarakat adat tersebut masih memegang teguh ajaran-ajaran leluhur untuk mencintai alam sekitar. Mereka diajarkan untuk memanfaatkan apa yang disediakan oleh alam untuk digunakan dalam memenuhi kebutuhan mereka sehari-hari. Namun demikian, ternyata tidak hanya masyarakat adat saja yang hingga kini masih mempertahankan ajaran leluhur untuk memanfaatkan alam, melainkan juga masyarakat umum yang tinggal di wilayah kota dan cenderung sudah mengalami kemajuan teknologi. Mereka adalah para terapis yang melakukan praktik untuk mengobati penyakit tulang. Dalam tulisan ini mereka berasal dari Bandung dan Sukabumi.

Salah satu lokasi pengobatan penyakit tulang di Bandung ada di Ujungberung. Kecamatan Ujungberung merupakan salah satu bagian Wilayah Timur Kota Bandung dengan memiliki luas lahan 661,276 Ha. Secara administratif Kecamatan Ujungberung dibatasi oleh :

- Bagian selatan: Kecamatan Cinambo Kota Bandung.
- Bagian utara: Kecamatan Cilengkrang Kabupaten Bandung.
- Bagian timur: Kecamatan Cibiru Kota Bandung.
- Bagian barat: Kecamatan Mandalajati Kota Bandung.

Secara geografis Kecamatan Ujungberung memiliki bentuk wilayah datar/berombak sebesar 35% dari total keseluruhan luas wilayah. Ditinjau dari sudut ketinggian tanah, Kecamatan Ujungberung berada pada ketinggian 668 m di atas permukaan laut. Suhu maksimum dan minimum di Kecamatan Ujungberung berkisar 19-24 C°, sedangkan dilihat dari curah hujan berkisar 2.400 mm/th dan jumlah hari dengan curah hujan yang terbanyak sebesar 45 hari. Kecamatan Ujungberung memiliki populasi jumlah

penduduk 71.212 jiwa dan dibagi dalam 5 kelurahan yaitu: Pasir Endah, Cigending, Pasirwangi, Pasirjati, dan Pasanggrahan (Sumber: Kantor Kecamatan Ujungberung).

Sementara itu, wilayah di Sukabumi yang menjadi lokasi penelitian adalah Desa Semplak yang merupakan salah satu desa di Kecamatan Sukalarang. Kecamatan Sukalarang memiliki batas-batas wilayah yaitu di sebelah utara berbatasan dengan Kecamatan Sukaraja; di sebelah timur berbatasan dengan Kabupaten Cianjur; di sebelah barat berbatasan dengan Kecamatan Sukaraja; di sebelah selatan berbatasan denganKecamatan Cireunghas (Sumber: Kabupaten Sukabumi Dalam Angka 2012).

Pemanfaatan alam yang mereka lakukan berupa pemanfaatan tanaman-tanaman obat yang mereka temukan di hutan-hutan yang ada di Jawa Barat seperti Hutan di Gunung Sancang dan Gunung Manglayang. Mereka menggunakan tanaman-tanaman tersebut untuk mengobati beragam penyakit tulang yang diderita oleh pasien sebagai akibat dari kecelakaan, virus, bakteri, atau karena adanya riwayat penyakit seperti diabetes. Pengetahuan yang diperoleh tentang tumbuhan-tumbuhan tersebut dari pengalaman yang dialami oleh mereka sendiri dan dari ajaran orang tua.

Uraian tentang metode pengobatan, bagaimana memperoleh pengetahuan tentang pengobatan alternatif penyakit tulang, dan bagaimana regenerasi yang dilakukan terapis akan dijelaskan dalam subbab di bawah ini.

2. Terapis Tulang di Jawa Barat

Di Jawa Barat terdapat banyak tempat pengobatan penyakit tulang. Salah satu yang cukup menonjol di Kota Bandung (Ujungberung) adalah Bengkel Patah Tulang Mande. Sesungguhnya, nama "mande" atau "cimande" mengacu ke sebuah tempat di Bogor. Cimande adalah sebuah desa yang ada di Kecamatan Caringin, Kabupaten Bogor, Jawa Barat. Kata "cimande" merupakan kependekan dari frase "*cai iman anu hade*" (arti harfiahnya, air iman yang baik) atau "*ciri manusa anu hade*" (ciri manusia yang baik).

Pada awalnya, Cimande erat kaitan dengan aliran pencak silat. Dalam perkembang selanjutnya, bukan hanya pencak silat, tetapi juga pengobatan atau penyembuhan terhadap luka atau sakit tulang akibat dari latihan pencak silat, bertarung antarpemain silat, atau perkelahian pada umumnya. Penyakit yang muncul akibat dari kegiatan itu adalah patah tulang, persendian terkilir, tulang retak, luka, memar, dan sebagainya.

Pada kenyataannya yang menderita penyakit semacam itu bukan hanya akibat dari perkelahian atau pertarungan tetapi bisa menimpa siapa pun akibat dari kecelakaan. Oleh karena itu, praktik pengobatannya pun meluas.

Di Bandung, baik Mande maupun Cimande, kedua nama tersebut digunanakan sebagai label praktik pengobatan karena terapisnya pernah belajar pengobatan tulang di sana dan dia mengabadikannya sebagai tempat praktik pengobatan tulang yang dikelolanya. Pertama, Bengkel Patah Tulang Mande, berlokasi di Jl. Vijaya Kusuma XV RT 07 RW 07 Pasirendah Ujungberung Kota Bandung.

Gambar 1. Petunjuk Bengkel Patah Tulang Mande
Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti.

Pemimpin sekaligus pemilik bengkel tulang ini adalah Bapak H. Hasbi. Pak Hasbi lahir di Bandung, tepatnya Ujungberung pada 1 juli 1965. Bengkel ini tidak hanya memberikan pelayanan kepada pasien yang menderita patah tulang, namun melayani juga pengobatan untuk pasien penderita kanker tulang dan virus tulang. Bengkel Patah Tulang Mande sudah menangani banyak pasien dari berbagai daerah, bahkan dari luar negeri. Bukan hanya dari masyarakat biasa tetapi dari kalangan artis, atlet, dan pejabat dengan berbagai kasus mulai dari ringan sampai berat seperti banyak pasien yang sudah divonis harus diamputasi tetetapi lewat tangan atau keahlian Pak Hasbi pasien tersebut bisa sembuh total dan tidak diamputasi.

Gambar 2. Wawancara Peneliti
dengan Pak Hasbi
Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti.

Pengetahuan tentang pengobatan terhadap penyakit tulang tersebut diperoleh Pak Hasbi berdasarkan pengalaman pribadinya. Melalui wawancara yang dilakukan oleh penulis, Pak Hasbi menuturkan bagaimana awal mula dia memeroleh keahlian dalam pengobatan penyakit tulang. Pada suatu waktu sekitar tahun 1982, Pak Hasbi yang hobi jalan-jalan dan hiking melakukan perjalanan ke Gunung Manglayang. Tujuannya ke sana hanya sekadar rekreasi. Kemudian, tanpa sengaja, Pak Hasbi mendengar suara tangisan seseorang dari sebuah rumah panggung. Didorong oleh rasa penasaran ia memberanikan diri mendekati rumah tersebut, ternyata di dalamnya ada seorang bapak yang sedang sakit parah karena patah tulang, sementara keluarganya menangis karena tidak tahu apa yang harus dikerjakan. Ketika dilihat oleh Pak Hasbi, luka di kakinya yang membengkak, sudah bernanah dan berulat. Saat itulah Pak Hasbi mengajukan dirinya untuk membantunya. Ia bersihkan lukanya dengan hati-hati dan penuh kasih sayang sampai lukanya bersih dari nanah dan ulat. Berhari-hari ia membantu Pak Tua itu, sampai kemudian ia melihat, dari lukanya tumbuh daging baru yang makin lama makin melebar sehingga lukanya semakin kecil. Dari situ Pak Hasbi mendapatkan pelajaran tentang pertumbuhan daging baru di atas luka yang ada. Sampai akhirnya Pak Tua tadi sembuh secara total. Pak Hasbi sangat senang sekali dengan usahanya menyembuhkan bapak tersebut. Sebagai rasa terimakasihnya kepada Pak Hasbi, Bapak yang disembuhkan tadi menganggapnya sebagai anak sendiri. Kalau Pak Hasbi sedang mencari tumbuh-tumbuhan obat di hutan, maka si Bapak tadi dan keluarganya selalu membantunya dan memberikan makanan dan minuman.

Pengalaman lainnya adalah ketika anaknya mengalami musibah yaitu tergilas mobil truk. Sebagian tubuhnya remuk. Pada mulanya dari tempat kejadian, anaknya langsung dibawa ke rumah sakit, tetapi kemudian anaknya ia bawa ke rumah. Pada mulanya pihak rumah sakit keberatan, tetapi kemudian pihak rumah sakit mengizinkannya. Selama enam bulan anaknya diobati oleh ayahnya, dan akhirnya sembuh. Lalu anaknya dibawa ke pantai di daerah Sancang untuk dimandikan. Alasannya, air laut di wilayah itu sangat bersih dan baik untuk membersihkan bekas-bekas luka di tubuh anaknya.

Berdasarkan peristiwa tersebut kemudian keahlian Pak Hasbi yang dapat mengobati penyakit tersebar dari mulut ke mulut. Sampai akhirnya banyak orang yang sakit di sekitar wilayahnya

mendatanginya untuk meminta bantuan penyembuhan. Pada mulanya Pak Hasbi merasa kebingungan bagaimana caranya mengobati banyak orang sakit yang datang ke rumahnya. Yang datang bukan hanya sakit tulang saja, tetapi berbagai macam penyakit, bahkan ada yang menderita gangguan jiwa. Dalam menghadapi pasien-pasien tersebut, Pak Hasbi menggunakan tanaman-tanaman obat yang dia temukan di hutan. Sampai akhirnya dia memutuskan untuk mengobati penyakit tulang saja yang masih dilakukannya hingga sekarang.

Berdasarkan pengalaman yang dimiliki Pak Hasbi dalam mengobati penyakit tulang, ada beberapa faktor yang menjadi penyebab penyakit tulang yaitu virus, efek benturan, infeksi, penyakit gula, hepatitis, dan sebagainya. Sehingga dalam menangani pasien pun berbeda-beda. Biasanya, riwayat penyakit sebelumnya juga menjadi salah satu pertimbangan dalam melakukan pengobatan. Misalnya seorang pasien mempunyai penyakit herpes, maka lukanya tidak boleh dibalut karena akan membusuk, begitupan kalau memiliki penyakit gula, maka lukanya tidak boleh dibalut terlalu kencang. Selain itu, Pak Hasbi juga melihat karakter pasien. Apakah mudah emosi, mudah merasa pusing, atau bahkan pasien adalah orang sabar. Di balik semua itu, apa pun karakter pasiennya, Pak Hasbi tetap harus memperlihatkan akhlak penerimaan yang baik. Hal itu yang selalu diajarkan oleh orang tuanya untuk selalu sabar dan berbudi baik kepada siapapun apalagi tamunya.

Metode pengobatan secara umum yang dilakukan oleh Pak Hasbi meliputi pijit, *leles* (bahasa Sunda, pijitan yang lebih halus), dan reposisi tulang. Agar proses penyembuhan pasien bisa berlangsung cepat, saat pengobatan, Pak Hasbi selalu menyertakan ramuan obat yang berasal dari tumbuh-tumbuhan. Tumbuh-tumbuhan yang diracik untuk ramuan pengobatan, tidak hanya berasal dari Jawa Barat. Tumbuh-tumbuhan itu antara lain juga diperoleh dari Kalimantan, Sumbawa, dan Papua. Terdapat jenis tumbuhan tertentu yang berkhasiat untuk menyambungkan dan membantu mempercepat pertumbuhan daging dan tulang. Saat memijit atau *ngaleles,* Pak Hasbi menggunakan minyak yang tidak hanya berfungsi sebagai pelumas tetapi juga mengandung obat. Minyak yang digunakan adalah minyak yang dibuat dan diracik di Desa Cimande, Bogor. Minyak ini sangat spesial karena dibuat dengan cara dan ritual tertentu.

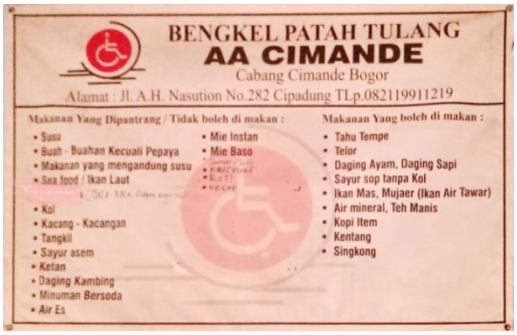
Meskipun Pak Hasbi sudah memiliki rancangan pengobatan untuk pasien, dalam proses penyembuhan terhadap para pasiennya, seringkali Pa Hasbi menghadapi pasien yang tidak sabar, misalnya ingin cepat sembuh, ingin dibuka balutan lukanya, dan sebagainya. Padahal menurutnya, sudah ada aturan dalam pengobatannya, misalnya luka si pasien harus dibuka dan diperbaiki sepuluh hari sekali. Untuk tujuan itu, ia harus sabar meyakinkan pasien untuk mengikuti aturan atau ketentuan yang harus diikutinya agar kesembuhannya sempurna.

Pasien yang datang ke bengkel tulang Pak Hasbi sangat beragam dan dari berbagai kalangan, termasuk dari segi usia. Dalam menangani pasien-pasiennya tersebut ada perbedaan pelayanan berdasarkan usia, apakah si pasien masih muda umurnya ataukah sudah tua. Bahkan ia pernah menangani pasien yang berumur 125 tahun. Tetapi menurutnya, pertumbuhan tulang pasien tidak tergantung dari umur pasien itu sendiri. Yang penting, dalam proses penyembuhan si pasien harus sabar dan mengikuti aturan-aturan yang berlaku. Misalnya mengenai pantangan, daging ayam yang dalam keadaan normal sangat baik untuk kesehatan tubuh, tetapi ketika sedang sakit (tulang), ayam daging kurang baik, karena jika dilanggar, maka lukanya akan menimbulkan bau dan akan lebih lama untuk disembuhkannya. Jadi pasien harus menghindari makanan-makanan yang berprotein tinggi. Begitu juga makanan atau minuman yang terlalu manis, dan juga

makanan yang mengandung gas tinggi semuanya harus dihindari.

Pengobatan Bengkel Patah Tulang Mande dikenal tidak hanya di dalam negeri tetapi juga luar negeri. Pasien patah tulang dari Australia, Belanda, dan Perancis pernah juga datang berobat.

Tempat pengobatan patah tulang yang lainnya di Kota Bandung adalah Bengkel Tulang Aa Cimande, beralamat di Jl. A.H Nasution No.282 Cipadung, Kota Bandung. Bengkel tulang ini milik H. Achmad Taupik atau yang dikenal dengan sebutan Aa Cimande.



Gambar 3. Informai Bengkel Patah Tulang Aa Cimande
Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti.

Metode dan hal lain yang berkaitan dengan praktik pengobatannya, bahkan minyak yang dipakai, yang dilakukan oleh Aa Cimande hampir mirip dengan yang dilakukan oleh Pak Hasbi. Kemiripan ini bisa dipahami karena kedua praktisi ini bersumber dari "ilmu atau guru" yang sama yaitu Cimande, Bogor. Bukan hanya itu, kedua praktisi ini pun secara geneologis ternyata punya hubungan kakak-adik.Pak Hasbi adalah kakaknya Pak Achmad Taupik.

Info awal tentang pengobatan alternatif penyakti tulang yang dilakukan oleh kedua praktisi ini bisa didapatkan secara mudah melalui media online. Selain kedua terapis tersebut, di Kota Bandung tentu saja terdapat cukup banyak terapis lainnya.

Gambar 4. Aa Cimande menangani pasien
Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti.

Di Kabupaten Bandung pun terdapat tempat pengobatan tradisional untuk penyakit tulang yaitu di Desa Citapen, Kecamatan Cililin, Kabupaten Bandung.Di desa ini terdapat puluhan ahli patah tulang dan urut otot. Beberapa nama terapis yang ada di desa ini antara lain: Abah Abun, Embah Suparjo, Achmad Saefudin, dan Obay. Untuk menunjang pengobatan, para ahli tulang tersebut menggunakan juga pengobatan atau alat medis modern, di antaranya obat antibiotik dan bantuan rontgen. Selain di Citapen, terdapat juga di daerah lainnya, yaitu di Desa Cikoneng, Ciparay dan di Desa Cikuya, Cicalengka. Di hampir setiap kabupaten/kota di Jawa Barat terdapat ahli pengobatan tradisional penyakit tulang.

Banyaknya praktik pengobatan tradisional penyakit tulang di beberapa tempat di Jawa Barat mengisyaratkan banyaknya pasien yang datang menggunakan jasanya. Yang jadi pertanyaan adalah faktor-faktor apa yang menyebabkan pengobatan tradisional penyakit tulang ini banyak diminati. Bisa dikatakan bahwa alasannya adalah karena faktor sosial, budaya, ekonomi, psikologis, dan alasan kepraktisan. Faktor-faktor tersebut tidak bisa secara tegas dipisahkan karena saling berkaitan.

Orang yang pernah punya pengalaman berobat secara langsung ke pengobatan tradisional penyakit tulang atau pernah mendengar dari pasiennya, dan pasien berhasil disembuhkan, secara sosial

akan menyebarluaskan pengalamannya dan pengetahuan tersebut ke orang lain. Informasi dari mulut ke mulut bisa mendorong orang yang berpenyakit serupa untuk datang dan berobat ke terapis tradisional itu.

Secara budaya, bagi masyarakat Indonesia umumnya dan masyarakat Sunda khususnya, terapi tradisional penyakit tulang bukan fenomena baru tetapi sudah membudaya dari generasi ke generasi.Oleh karena itu, bila seseorang punya masalah dengan tulang, yang pertama dituju adalah para terapis tulang itu.

Secara ekonomi pun, berobat ke terapis tulang tradisional hampir dipastikan jauh lebih murah dibandingkan dengan datang ke dokter ahli tulang atau pun rumah sakit khusus tulang. Sebagai imbalan atas jasa pengobatan, para terapis itu seringkali tidak memasang tarif tetapi serelanya pasien saja. Atau, kalaupun ada angka nominal rupiah yang dihitung, itu dikenakan pada pasien inap, untuk sewa tempat dan makan. Atau juga untuk mengganti bahan/alat yang digunakan seperti perban, kayu, obat/ramuan.Itu pun tidak mahal jika dibandingkan dengan datang berobat ke dokter atau rumah sakit.

Secara psikologis, ada orang yang karena sudah turun-temurun selalu datang ke terapis tradisional jika punya masalah dengan tulang, berkecenderungan untuk selalu datang ke terapis itu. Bahkan secara fanatis selalu datang ke terapis yang sama.

Selain itu, ada juga karena alasan praktis. Dapat dikatakan praktis karena lokasi tempat terapis dekat dengan tempat pasien berdomisili, jalur transportasi untuk menjangkaunya mudah, tidak ada syarat atau prosedur administratif yang rumit. Atas dasar alasan-alasan tersebut, para penderita penyakit tulang memiliki kecenderungan untuk menggunakan jasa pengobatan tradisional.

Pada umumnya, pengetahuan para terapis tulang diperoleh secara turun-temurun. Artinya, pengetahuan tersebut diwarisi dari orang tuanya. Hal yang agak menarik adalah pengetahuan dan keterampilan tersebut jarang diturunkan atau diajarkan ke orang lain yang tidak ada hubungan darah sama sekali.

Meskipun pengetahuan tersebut bersifat turun-temurun, tetapi tetap ada proses belajar (proses sosialisasi). Proses belajarnya melalui melihat dan membantu saat orang tuanya menangani pasien, menirukan, mempraktikkan, dan seterusnya. Dengan demikian, sesungguhnya tidak perlu ada kekhawatiran dalam hal regenerasi.

Untuk Bengkel Tulang Mande misalnya, dia mempunyai beberapa asisten yang umumnya adalah kerabatnya. Asisten ini nantinya bisa meneruskan praktik pelayanan jasa pengobatan penyakit tulang secara mandiri. Begitu juga dengan Haji Asep, terapis penyakit tulang dari Desa Cisemplak Sukabumi, anaknya sudah mulai mengasisteni bapaknya.

Meskipun ada unsur-unsur spiritualnya, praktik pengobatan tradisional pada umumnya bersifat logis dan rasional. Tampaknya mereka cukup menguasai anatomi tubuh manusia. Pak Hasbi, terapis di Bengkel Tulang Mande misalnya, punya pengetahuan tentang jenis-jenis dedaunan yang berkhasiat untuk "menyambung atau merekatkan" tulang atau "menumbuhkan" daging. Dedaunan atau benda lainnya dijadikan ramuan dalam bentuk minyak atau cairan. Minyak atau cairan itu dioleskan, digosokkan, atau dipijitkan ke bagian yang sakit dari si pasien. Tidak tampak ada doa-doa khusus yang dibacakan.

Berbeda dengan Haji Asep, dalam pengobatannya, Haji Asep hampir tidak menggunakan media ramuan apa pun. Hanya saja sebelum melakukan pengobatan, Haji Asep ber-*tawassul* dan berdoa terlebih dahulu dan ditiupkan pada sebotol air. Kemudian sebagian dari air yang sudah didoakan itu diminum oleh pasien. Selanjutnya pasien diterapi dengan cara dipijit atau dibetulkan tulangnya. Berdasarkan keterangan dari Pak Hasbi dan Haji Asep, mereka sering bekerja sama dengan dokter atau rumah sakit tulang.

3. Model Pewarisan Keahlian Pengobatan Alternatif Penyakit Tulang

Suatu pengetahuan atau keahlian khusus yang memiliki manfaat praktis bagi kehidupan masyarakat tentu saja perlu dilestarikan. Termasuk keahlian dalam melakukan pengobatan alternatif sebagaimana yang dilakukan oleh Pak Hasbi (Aa Mande), Aa Cimande, dan Haji Asep.

Model pewarisan keahlian dalam pengobatan alternatif yang dilakukan oleh Pak Hasbi, Aa Cimande, dan Haji Asep dalam mewariskan keterampilannya melakukan pengobatan alternatif penyakit tulang sesuai dengan konsep yang dikemukakan oleh Cavalli-Sforza dan Feldman (dalam Kusmaya, 2014). Menurut Cavalli-Sforza dan Feldman, terdapat tiga model pewarisan yaitu pewarisan tegak (*vertical transmission*), pewarisan miring (*diagonal transmissions*), dan pewarisan mendatar (*horizontal transmissions*). Model pewarisan tegak yaitu pewarisan berlangsung melalui mekanisme genetik yang diturunkan secara lintas generasi. Model pewarisan miring yaitu pewarisan berlangsung melalui orang dewasa lain yang tidak memiliki ikatan genealogis seperti lembaga pendidikan formal, informal, dan nonformal. Model pewarisan mendatar yaitu pewarisan berlangsung melalui teman-teman sebaya dalam lingkungan dimana seseorang berkembang sejak lahir sampai dewasa (Septiani, 2018: 43-44). Berdasarkan pengamatan penulis, model pewarisan yang dilakukan oleh ketiga terapis tersebut adalah model pewarisan tegak atau *vertical transmission*. Hal tersebut dilihat dari pengetahuan tentang yang dimiliki oleh ketiga terapis tersebut disampaikan hanya kepada keponakan-keponakan mereka atau kerabat dekat mereka yang kemudian menjadi asisten-asisten mereka.

Namun demikian, tidak menutup kemungkinan bahwa pewarisan keahlian dalam melakukan pengobatan alternatif penyakit tulang dilakukan melalui model pewarisan miring dan mendatar. Hal tersebut tersirat dari pernyataan Pak Hasbi yang memiliki keinginan untuk dapat menyebarkan ilmu pengobatan penyakit tulang kepada orang lain di luar keluarga dan kerabatnya. Selain itu, pengembangan dan pelestarian ilmu pengobatan penyakit tulang ini juga ingin disebarkan dalam bentuk formal atau nonformal dengan membangun sekolah pengobatan penyakit tulang.

Pernyataan Pak Hasbi tersebut jika ditelaah lebih jauh menyiratkan bahwa ada keinginan besar dalam dirinya untuk menyebarluaskan pengetahuan tentang pengobatan alternatif penyakit tulang kepada khalayak sehingga terapis yang dibutuhkan juga lebih banyak. Oleh karena itu, kemungkinan terjadinya pewarisan kepada orang-orang di luar keluarga dan kerabat dekat sangat besar.

Dalam rangka mewujudkan cita-cita tersebut, Pak Hasbi mengajarkan keponakan-keponakannya. Dilihat dari segi manfaat praktis, mengajarkan kerabat sendiri cenderung lebih mudah karena sudah kenal sehingga dalam mengomunikasikannya pun lebih mudah.

Selain ingin membangun sekolah pengobatan alternatif penyakit tulang, Pak Hasbi pun ingin mempunyai tanah yang luas untuk membudidayakan tanaman-tanaman tertentu yang berkhasiat untuk pengobatan penyakit tulang. Sementara ini, untuk pengadaan bahan obat dari tumbuh-tumbuhan, Pak Hasbi mencarinya ke hutan-hutan sambil berburu hewan yang jadi hama bagi petani. Salah satu hutan yang sering didatangi adalah Leuweung Sancang di Garut selatan.

Dalam proses pewarisan tentu saja terdapat proses belajar. Sebagaimana pendapat Cavalli-Spoza dan Fieldman yang dikutip oleh dalam Kusmaya (2014), menyatakan bahwa *Cultural transmission can perpetuate its behavioral features among subsequent generations employing teaching and learning mechanisms.* Berdasarkan kalimat tersebut penulis menyimpulkan bahwa dalam proses

pewarisan atau pemerolehan suatu keahlian khusus terdapat kegiatan belajar mengajar. Generasi muda melakukan kegiatan belajar dan generasi tua melakukan kegiatan mengajar. Dengan kata lain generasi tua melakukan transfer ilmu kepada generasi muda terkait keahlian pengobatan alternatif penyakit tulang.

Sebagaimana pendapat Bruner yang dikutip oleh Hidayat (1990), menyatakan bahwa proses belajar terjadi dalam 3 (tiga) episode yakni informasi, transformasi, dan evaluasi. Episode informasi adalah proses penjelasan, penguraian, atau pengarahan mengenai prinsip-prinsip struktur pengetahuan, keterampilan, sikap yang diharapkan setelah peserta didik melaksanakan proses belajar. Adapun transformasi adalah proses peralihan atau pemindahan prinsip-prinsip struktur pengetahuan, keterampilan, dan sikap ke dalam diri peserta didik pada saat pelaksanaan proses belajar. Sementara itu, evaluasi adalah taraf penilaian untuk mengukur pencapaian peserta didik terhadap struktur pengetahuan, keterampilan dan sikap setelah peserta didik melaksanakan proses pembelajaran atau setelah guru mentranformasikan ilmu pengetahuan.

Berkaitan dengan pengobatan alternatif penyakit tulang, proses belajar dilakukan oleh dua pihak yaitu terapis dan asistennya. Asisten-asisten terapis sebelum mereka menjadi asisten tentu saja diberikan pengetahuan awal tentang prinsin-prinsip pengobatan penyakit tulang, apa itu penyakit tulang, apa saja faktor penyebabnya, apa saya yang harus diperhatikan dalam proses pengobatan, apa saja obat-obatan yang digunakan, apa saja perlengkapan yang dibutuhkan, berapa lama proses penyembuhan. Hal-hal tersebut dijelaskan dan diuraikan oleh terapis kepada para calon asistennya. Proses belajar tahap awal inilah yang disebut episode informasi.

Selanjutnya, ketika para calon asisten itu sudah dapat menjelaskan kembali dan memahami hal-hal yang disampaikan oleh terapis berkaitan dengan pengobatan alternatif penyakit tulang, maka disitulah proses transformasi terjadi. Para calon asisten telah menyerap ilmu yang disampaikan oleh terapis dan mampu menerapkan atau mempraktikkannya kepada seorang pasien.

Proses transformasi dianggap telah berhasil dilakukan jika para calon asisten tersebut telah berhasil menerapkan bagaimana cara mengobati pasien penyakit tulang mulai dari tahap awal yaitu observasi, kemudian pasien diperiksa fisiknya, termasuk riwayat penyakit terdahulu, keluhan-keluhan yang dialami, kemudian berlanjut pada tahap pengobatan seperti pijat dan reposisi tulang.

Kemudian dilanjutkan ke tahap perawatan yaitu pemeriksaan secara berkala dan pemberian obat tradisional yang berasal dari tumbuh-tumbuhan (obat herbal). Proses tersebut selalu didampingi oleh terapis agar ketika terjadi kesalahan dapat langsung dikoreksi. Proses mengoreksi kesalahan yang dilakukan terapis kepada calon asisten itulah yang dinamakan episode evaluasi. Hal tersebut menunjukkan bahwa tiga episode yang dilakukan dalam proses belajar terjadi secara simultan. Artinya, proses belajar tersebut dilakukan secara bersamaan, tidak menunggu salah satu tahap selesai lebih dahulu melainkan jika ada kesalahan dalam pengobatan tahap pertama misalnya, maka terapis langsung mengoreksi atau mengevaluasi kesalahan tersebut sampai calon asisten betul-betul terampil melakukan pengobatan tahap awal baru kemudian dilanjutkan ke tahap selanjutnya.

D. PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas terdapat dua simpulan. Pertama, ternyata jumlah praktik pengobatan penyakit tulang cukup banyak tersebar di beberapa wilayah di Jawa Barat. Kedua, banyaknya jumlah terapis, mengindikasikan jumlah pasien pengguna jasa para terapis pun cukup banyak. Pertimbangan para pasien menggunakan jasa para terpis tradisional

adalah karena faktor sosial, budaya, ekonomi, psikologis, dan alasan kepraktisan.

Metode pengobatan yang digunakan, selain ada unsur yang bersifat spiritual, selebihnya bersifat logis dan rasional. Mengusap, mengurut, dan mereposisi tulang merupakan metode yang umum digunakan. Digunakan juga minyak atau cairan yang bersumber dari tetumbuhan tertentu yang berkhasiat.

Pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki oleh para terapis di samping pada umumnya mewarisi keterampilan yang dimiliki orang tuanya, juga melalui pelatihan dan praktik yang berjangka panjang.

Ada beberapa saran yang diajukan. Pertama, sebaiknya pemerintah setempat menginventarisasi jumlah praktisi pengobatan penyakit tulang yang ada di wilayahnya masing-masing. Kedua, sebaiknya ada kerja sama yang sinergis antara para praktisi terapis penyakit tulang, pemerintah setempat, dan dinas-dinas kesehatan. Ketiga, perlu ada upaya sistematis dalam proses pewarisan kecerdasan atau kearifan tradisional kepada generasi berikutnya.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Prosiding, Tesis dan Skripsi

Alfian, Magdalia. "Potensi Kearifan lokal dalam Pembentukan Jati Diri dan Karakter Bangsa" dalam *Prosiding the 5th ICSSIS; "Ethnicity and Globalization"*, di Jogyakarta pada tanggal 13-14 Juni 2013.

Fadhila. "Pembiayaan pada Metode Pengobatan Patah Tulang Tradisional" dalam *Jurnal Ilmu Keperawatan*, Vol. 3, No. 1 2015. Hlm. 50-58.

Hastuti, Supri. 2006. *Sistem Pengobatan Terapi Ruhani Islam Ruqiyah Syar'iyyah (Ruqyah Da'wiyyah) di Tenabang Raqyah Center (TRC) Jakarta Pusat*. Skripsi Sarjana Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indomesia. Depok: UI.

Kalangi, Nico S.. "Arti dan Lapangan Penelitian Antropologi Medis" dalam *Berita Antropologi*, VIII (29) 1976. Hlm. 15.

Kasnodiharjo. "Studi tentang Penularan Penyakit Pes dengan Pendekatan Sosioekologi di Dusun Sulorowo, Perbukitan Tengger Bromo, Kabupaten Pasuruan, Jawa Timur" dalam *Media Litbang Kesehatan*, Volume XV Nomor 1 Tahun 2005.

Kusmaya, Asep Zery. 2014. *Perkembangan dan Sistem Pewarisan Kesenian Angklung Badud di Cijulang Pangandaran.* Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta.

Lestari, R. Esti. 2004. *Pengobatan Alternatif dengan Tenaga Metafisika dan Tenaga Dalam; Kajian pada Pengobatan Hikmatul Iman di Bandung Jawa Barat*. Skripsi Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia. Depok: UI.

Mangunsudirdjo, Saleh. "Kajian Faktor-Faktor yang Membawa Penderita Patah Tulang ke Dukun Patah" dalam *Majalah Kedokteran Diponegoro*. Vol. 27, no. 4 tahun 1992. Hlm. 76-84.

Muhastiningsih. 1990. *Tinjauan terhadap Peran Serta Dukun Patah Tulang dalam Program Upaya Kesehatan Tradisional di Desa Cimande, Kecamatan Caringin, Kabupaten Bogor*. Skripsi. Kesehatan Masyarakat Universitas Indonesia. Depok: UI.

Notosiswoyo, Mulyono. 1995. *Pengobatan Tradisional Patah Tulang Cimande.* Tesis. Magister Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia. UI: Depok.

Nurrani, Lis., Supratman Tabba dan Hendra S. Mokodompit. "Kearifan Lokal dalam Pemanfaatan Tumbuhan Obat oleh Masyarakat di Sekitar Taman Nasional Akatejawe Lolobata, Provinsi Maluku Utara" dalam *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan*, Vol. 12, No. 3, Desember 2015. Hlm. 163-175.

Rahmadewi, Ida. 2009.
Pengobatan Tradisional Patah Tulang Guru Singa. Skripsi. Antropologi Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik Universitas Indonesia. Depok: UI.

Septiani, Ayu dan Asri Soraya Afsari.
*"*Regenerasi Pemerolehan Seni Lais di Padepokan Lais Pancawarna Kampung Sayang Desa Cibunar Kecamatan Cibatu Kabupaten Garut*"*, *Kaganga* Volume 1 Nomor 1 2018. Hlm. 43-44.

Zakaria, Mumuh M. "Bibliografi Sejarah Kesehatan pada Masa Pemerintahan Hindia Belanda" dalam *Jurnal Paramita* Vol. 22 No. 2 2012. Hlm. 186—197.

2. Buku

Agoes A dan Jacob T. 1992.
Antropologi Kesehatan Indonesia Pengobatan Tradisional Jilid I. Jakarta: EGC.

Anderson, Foster. 1986.
Antropologi Kesehatan. Jakarta: Universitas Indonesia.

Departemen Pendidikan Nasional. 2014.
Kamus Besar Bahasa Indonesia Cetakan kedelapan Belas Edisi IV. Jakarta : Gramedia Pustaka Utama.

Direktorat Jenderal PP dan PL, Departemen Kesehatan Republik Indonesia. 2007. *Sejarah Pemberantasan Penyakit di Indonesia*. Jakarta: Direktorat Jenderal PP dan PL, Departemen Kesehatan Republik Indonesia.

Handoko, Pujo. 2008.
Pengobatan Alternatif. Jakarta: Gramedia.

Hidayat, Kosadi. 1990.
Strategi Belajar Mengajar. Bandung: Tanpa Penerbit.

Kuper, Adam. 1999.
Culture. Cambridge: Harvard University Press.

Samsunjaya, Sagita. 2007.
Mengenal Pengobatan Modern dan Alternatif. Jakarta: Visindo Media Persada.

Spradley, James P. 1997.
Metode Etnografi. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Wibowo, Agus dan Gunawan. 2015.
Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal di Sekolah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

3. Sumber Lisan/Informan

Hasbi (55 tahun). Terapis di Bengkel Tulang Mande Ujungberung Bandung. Wawancara 3 Agustus 2018.

Achmat Taupik (50 tahun). Terapis di Bengkel Tulang Aa Cimande, Cipadung Bandung. Wawancar 8 September 2018.

Tini (45 Tahun). Anggota keluarga terapis di Desa Semplak, Sukabumi. Wawancara 11 September 2018.

SEJARAH PEMBUATAN DAN MAKNA SIMBOLIK PAKAIAN ADAT MUNA

THE HISTORY AND SYMBOLIC MEANING OF MUNA TRADITIONAL CLOTHES

La Ode Dinda[1], Aman[2], Johan Setiawan[3]
Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta
E-mail: dinda.2017@student.uny.ac.id[1], aman.uny.ac.id[2], johansetiawan767@gmail.com[3]

Naskah Diterima: 31 Mei 2019 *Naskah Direvisi: 1 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.536

Abstrak

Tujuan penelitian ini adalah: menjelaskan asal-usul pakaian Adat Muna, menggambarkan proses pembuatan pakaian Adat Muna, menjelaskan fungsi pakaian Adat Muna, menjelaskan makna simbolik pakaian Adat Muna. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan sejarah. Teknik pengumpulan data melalui observasi, wawancara, dan studi dokumen. Sumber yang digunakan merupakan data lapangan melalui participant observation sebagai data primer, dan sumber kepustakaan sebagai data sekunder. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Asal-usul pakaian Adat Muna sudah lama dikenal oleh masyarakat Muna dan kerajinan ini merupakan salah satu kreativitas mereka yang digunakan dalam acara-acara tertentu, (2) Proses pembuatan pakaian Adat Muna terdiri dari proses menghani/kasoro dan Proses menenun, (3) Pakaian Adat Muna memiliki fungsi etik, estetik, religius, sosial, dan (4) Makna simbolik pakaian Adat Muna yaitu: (a) Mahkota yang berwarna putih dan merah mengandung arti sebagai simbol kesucian dan keberanian (b) Warna sarung yang berwarna biru mengandung arti kepatuhan.

Kata Kunci: *sejarah, makna simbolik, pakaian adat muna.*

Abstract

The objectives of this study are: to describe the origin of Muna traditional clothes, to describe the process of making Muna traditional clothes, to explain the functions of Muna traditional clothes, to explain the symbolic meaning of Muna traditional clothes in people's lives. The method used in this researchis descriptive qualitative method with a historical approach. Data collection techniques are carried out through field observation and interviews as primary source and document study as secondary source. The results of the study show that: (1) The origins of Muna traditional clothes have long been known by the Muna community and that this craft is one of their creative manifestations used in certain events, (2) The process of making Muna traditional clothes consists of the process of menghani/kasoro *and the process of weaving, (3) The functions of Muna traditional clothes have ethical, aesthetic, religious, social dimension, and (4) Symbolic meaning of Muna Traditional namely: (a) White and red crowns mean as a symbol of chastity and wealth, (b) Blue sarong means obedience.*

Keywords*: history, symbolic meaning, muna traditional clothes.*

A. PENDAHULUAN

Indonesia sebagai negara besar yang mempunyai banyak ragam budaya, dari Sabang sampai Merauke (Lisnawati, 2016: 1). Keanekaragaman inilah yang memberikan motif-motif sosial khususnya pada pakaian Adat Muna. Menurut Moeliono (2002: 813) pakaian adat di Indonesia dapat memberikan pencerahan kepada masyarakat setempat. Masyarakat

Indonesia dikenal sebagai masyarakat majemuk, terdiri dari berbagai suku bangsa yang mendiami daerah Kepulauan Nusantara. Ditandai dengan adanya beranekaragam bahasa, suku, sistem religi, dan sistem pengetahuan.

Keanekaragaman menyebabkan adanya berbagai jenis motif pakaian termasuk dalam hal berpakaian adat, yang digunakan menutupi anggota badan sesuai kaidah-kaidah yang berlaku oleh masyarakat setempat (Wahab, 2014: 10). Demikian pula di Sulawesi Tenggara khususnya di Kabupaten Muna (Hadirman, 2017: 44) yang mempunyai keanekaragaman pakaian, sehingga banyak dijumpai berbagai jenis motif pakaian tradisional (Maulid, 2012: 1). Hal inilah yang menginspirasi peneliti untuk melakukan penelitian sejarah pembuatan pakaian Adat Muna di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna.

Bagi masyarakat Muna yang telah ada sejak beberapa abad yang lalu, leluhur Muna telah melahirkan karya sosio-religi yang monumental dan bernilai tinggi serta berperan sebagai ideologi masyarakat Muna, yakni *nohansuru-hansuruana baja somano kono hansuru liwu, nohansuru-hansuruana liwu somano kono hansuru ajati, nohansu-hansurumo ajati sumono konohansuru agama*. Artinya biar hancur badan asal jangan hancur negeri, biar hancur negeri asal jangan hancur adat, biar hancur adat asal jangan hancur agama (Supriyanto, dkk, 2009: 133).

Falsafah ini dapat membentuk realitas hidup sejahtera dan membuahkan kemuliaan, bila kita menanamnya di dalam hati dan diwujudkan di setiap ucapan dan tindakan. Sesungguhnya *wuna barakati* (Muna yang barokah) akan mewarnai kehidupan masyarakat, bila ada kesesuaian antara falsafah dan realitas. Kabupaten Muna adalah salah satu kabupaten yang berada di Provinsi Sulawesi Tenggara, dengan Ibu kota Raha (Muharto, 2012: 9).

Pada pasal 32 UUD 1945 telah dijelaskan bahwa "pemerintah memajukan kebudayaan nasional Indonesia", ini berarti bahwa pemerintah secara langsung harus mampu mengembangkan berbagai potensi yang ada dan berkaitan dengan kemajuan kebudayaan Indonesia sendiri agar dapat memperkarya kebudayaan nasional Indonesia (Liliweri, 2014: 12). Hal ini harus dilakukan karena kebudayaan nasional Indonesia pada dasarnya merupakan puncak kebudayaan suatu daerah yang ada di Indonesia.

Menurut Sutrisno (2005: 9) memahami unsur-unsur budaya tersebut dengan segala latar belakang nilai-nilai budaya yang mendukungnya, maka proses pengembangan kebudayaan daerah sekaligus pengembangan kebudayaan nasional akan lebih mudah dilakukan. Karena dengan mengetahui dan memahami unsur-unsur tersebut maka perencanaan kebijaksanaan pengembangan kebudayaan daerah dan kebudayaan nasional Indonesia sebagai unsur yang mendukung atau yang menghambat pengembangan kebudayaan nasional Indonesia.

Kebudayaan bangsa adalah kebudayaan yang timbul sebagai buah usaha budi-daya rakyat Indonesia seluruhnya. Kebudayaan yang lama dan asli sebagai puncak kebudayaan di daerah yang ada di seluruh Indonesia, terhitung sebagai kebudayaan bangsa (Sastrosupono, 1982: 68). Usaha kebudayaan harus menuju ke arah kemajuan adab, budaya dan persatuan, dengan tidak menolak bahan-bahan baru dari kebudayaan asing yang dapat berkembang atau memperkaya kebudayaan bangsa sendiri serta mempertinggi derajat manusia Indonesia (Soekanto, 1993: 16).

Menurut Giddens (1991: 31) kebudayaan merupakan konfigurasi dari tingkah laku yang dipelajari dan hasil tingkah laku digunakan bersama-sama lalu ditularkan oleh para warga masyarakat. Menurut Kistanto (2015: 4) kebudayaan adalah satuan kompleks yang meliputi ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, adat, dan kebiasaan-kebiasaan lain yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat. Maka kebudayaan sangatlah

penting, karena akan menunjang terhadap pembahasan mengenai eksistensi suatu masyarakat. Kebudayaan sebagai suatu sistem budaya, aktivitas dan hasil karya fisik manusia yang berada dalam suatu masyarakat dimana kemunculannya itu diperoleh melalui proses belajar (Miharja, 2016: 55).

Kebudayaan setiap masyarakat terdiri dari unsur-unsur yang disebut dengan *cultural universals* yang meliputi: teknologi dan peralatan hidup, mata pencarian, sistem kemasyarakatan, bahasa, kesenian, sistem pengetahuan dan religi (Soekanto, 1990: 193). Telah dijelaskan pengertian dan unsur kebudayaan itulah semua pemikiran manusia mengenai kebudayaan terwujud. Menurut Setyono (2011: 32) menguraikan tiga wujud dari kebudayaan yaitu: *pertama*, wujud kebudayaan sebagai kompleks dari ide-ide, gagasan, norma-norma atau aturan, *kedua* wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas serta tindakan manusia dalam masyarakat, *ketiga* wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.

Salah satu unsur kebudayaan yaitu sistem peralatan hidup termasuk pakaian adat tradisional daerah. Unsur kebudayaan pakaian adat tradisional ini dalam kehidupan mempunyai berbagai fungsi yang sesuai dengan pesan-pesan nilai budaya yang terkandung di dalamnya, berkaitan pula dengan aspek-aspek lain dari kebudayaan seperti ekonomi, sosial, politik dan keagamaan. Berkenaan dengan pesan-pesan nilai budaya yang disampaikan, maka pemahamanya dapat dilakukan melalui berbagai simbol-simbol dalam ragam hias pakaian tradisional tersebut yang pada saat ini secara hipotesis sudah mulai dilupakan orang bahkan tidak lagi digemari oleh generasi penerus (Hadirman, 2016: 11).

Kebudayaan menuangkan berbagai nilai yang berisi cinta kemanusiaan, cinta kasih, dan ajaran lainnya yang sangat berguna bagi manusia dalam kehidupanya, bahkan pada misi tertentu, budaya sangat berguna bagi kehidupan manusia dan juga dapat berkembang sebagai kehidupan yang sifatnya intelektual, pendidikan rohani, serta hal-hal yang sifatnya personal maupun sosial. Maka, jelaslah bahwa kebudayaan dapat digunakan dalam berbagai kepentingan terutama untuk memperbaiki karakter bangsa dengan cara memahami makna bahasa yang terkandung di dalamnya.

Unsur kebudayaan yang sakral dalam suatu daerah di Parigi, Muna yaitu sistem peralatan hidup, termasuk pakaian adat dan teknologi. Hal tersebut merupakan salah satu wujud kebudayaan berupa artefak (karya) yang dihasilkan oleh masyarakat Muna. Sifat kebudayaan pembuatan pakaian Adat Muna telah ada dari generasi terdahulu dan sampai sekarang masih dilestarikan. Kebudayaan ini terdapat perbedaan di setiap daerah baik itu dari segi tahapan pembuatan maupun makna simbolik. Hal tersebut juga terjadi pada masyarakat di Kabupaten Muna, Sulawesi Tenggara. Berdasarkan latar belakang di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana sejarah dan asal-usul pakaian Adat Muna?, Bagaimana proses pembuatan pakaian Adat Muna? Bagaimana fungsi pakaian Adat Muna? dan Apa makna simbolik Pakaian Adat Muna dalam kehidupan masyarakat?

Penelitian tentang sejarah pembuatan, fungsi dan makna simbolik pakaian Adat Muna penting dilakukan, karena belum ditemukan penelitian yang menggali tentang sejarah pembuatan, fungsi maupun makna simbolik dari pakaian Adat Muna. Sejumlah penelitian yang pernah dilakukan hanya mengkaji mengenai pakaian Adat Muna khususnya yang digunakan dalam tata rias pengantin. Dengan kata lain peneliti terdahulu hanya menganalisis secara umum, pengenai pakaian Adat Muna atau pakaian adat lain yang ada di Sulawesi Tenggara. Adapun penelitian ini tidak menganalisis pakaian Adat Muna saja, melainkan lebih secara rinci mengenai sejarah pembuatan, fungsi dan juga makna simbolik dari pakaian

Adat Muna. Dengan demikian sudah tentu penelitian ini memiliki perbedaan dengan penelitian sebelumnya.

Beberapa hasil penelitian yang terkait dengan pakaian adat maupun makna simbolik yang terkandung di dalamnya, akan dipaparkan di bawah ini untuk melihat perbedaan dan kebaruan antara penelitian ini dengan penelitian-penelitian terdahulu.

Penelitian pertama berjudul "Makna Simbolik Benda Adat Pinangan dalam Pernikahan Suku Muna" ditulis oleh Erwin (2016). Penelitian ini berbicara tentang proses pelaksanaan perkawinan Adat Muna dengan sistem pernikahan Kawin Pinang *(angka mata),* menunjukkan adanya beberapa benda-benda yang mengiringi prosesi peminangan (*Kafeena)* tersebut dan mengandung makna di antaranya adalah cincin Pinangan *(Fotuno Kafeena)* sebagai dasar fondasi adat, alquran sebagai pedoman hidup berumah tangga, kerudung atau mukena sebagai kelengkapan ibadah, sajadah sebagai tempat bersujud, dan pakaian adat sebagai penjaga kehormatan dalam rumah tangga. Dimana dari hasil penelitian ini, makna benda-benda pinangan (*Kafeena)* yang diyakini sebagai pedoman dan kontrol sosial kedua mempelai dalam mengarungi kehidupan berumah tangga dan bermasyarakat.

Penelitian kedua berjudul "Sejarah dan Ragam Hias Pakaian Adat Tolaki di Sulawesi Tenggara" ditulis oleh Melamba (2012). Penelitian ini menyebutkan bahwa sejarah pakaian tradisional Tolaki, pada awalnya masyarakat Tolaki mengenal pakaian yang terbuat dari kulit kayu yang disebut dengan *kinawo* dengan menggunakan peralatan tradisional berupa *watu ike*, bahannya dari kulit kayu. Jenis pakaian bagi masyarakat Tolaki berdasarkan status pemakainya yaitu ada baju untuk bangsawan berupa baju *Mokole* atau raja yang disebut *kandiu* atau *babu ngginasami*, baju pejabat *siwole mbatoh*u, baju golongan menengah berupa baju *to'ono motuo*. Adapun ragam hias yang terdapat pada pakaian Adat Tolaki berupa motif *pinetaulu mbaku*, *pinehiku*, *penetaulu mbaku* (motif pakis), dan *pine to'ono* (menyerupai orang).

Jika dianalisis mengenai isi dari dua penelitian pendahulu tersebut, maka terdapat perbedaan yang sangat besar. Peneliti pertama jika dilihat dari persamaannya dengan penelitian yang dilakukan ini yaitu sama-sama mengenai makna pakaian Adat Muna namun dalam proses pernikahan, perbedaannya terletak pada penelitian terbaru ini lebih menekankan sejarah pembuatan, fungsi, dan makna secara rinci dalam bermasyarat. Penelitian kedua yang berjudul Sejarah dan Ragam Hias Pakaian Adat Tolaki di Sulawesi Tenggara. Persamaannya bahwa Sejarah pembuatan pakaian Adat Tolaki awalnya terbuat dari kulit kayu, yang sama dengan sejarah pembuatan dari pakaian Adat Muna. Perbedaannya yaitu penelitian terbaru ini objeknya yaitu pakaian Adat Muna, penelitian sebelumnya yaitu Adat Tolaki yang berada sama di Sulawesi Tenggara.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilaksanakan di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna pada bulan Juli sampai bulan Oktober 2018. Metode yang digunakan adalah metode sejarah yang terdiri dari heuristik, kritik sumber, interpretasi, dan historiografi yang bersifat kualitatif deskriptif (Moleong, 2007: 11). Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah survei ke lapangan melalui wawancara, pengamatan secara langsung, dokumentasi dan kepustakaan.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Sejarah dan Asal Usul Pakaian Adat Muna

Awal keberadaan pakaian dalam kehidupan sehari-hari bersifat dinamis, artinya bahwa pakaian adat merupakan identitas suatu daerah, maka pakaian Adat Muna merupakan salah satu identitas Muna (Ferdinansyah, 2007: 537). Berbagai

pendapat yang dikemukakan mengenai asal-usul pakaian Adat Muna adalah bahwa sejak manusia mulai mengenal pakaian sebagai penutup tubuh, sejak itu pula manusia selalu berusaha melengkapi dirinya dengan menyempurnakan perlengkapan pakaian. Untuk itu muncul peralatan tenun dalam bentuk sederhana.

Sejarah kerajinan membuat pakaian dapat dikemukakan bahwa pada zaman praaksara, Indonesia telah mengenal pakaian dari kulit kayu (Melamba, 2012: 197). Bahan mentah yang digunakan dalam pakaian sehari-sehari berasal dari kulit kayu (*sau bhontu*) atau ada yang berasal dari kapas. Batang kayu *bhontu* dikuliti, kulit artinya dibersihkan lalu direndam di sungai selama sehari semalam, sesudah itu lalu dibentangkan di atas sebatang kayu, kemudian dipukul dengan batu. Setelah rata lalu dijemur dan untuk menghaluskan dipukul-pukul lagi untuk ketiga kalinya (Nsaha, 1979: 163).

Suku Muna sampai saat ini masih mempertahankan dan mewariskan tradisi pembuatan pakaian adat (Erwin, 2016: 2), walaupun berada di tengah-tengah ancaman perubahan (Tarifu, 2018: 9). Adat istiadat merupakan unsur yang menyatukan bagi masyarakat Suku Muna (Ardin, 2017: 61). Pakaian adat mampu menjadi perekat sosial bagi masyarakat Muna karena pakaian adat yang ada di wilayah Muna merupakan penghayatan dari kaum pribumi dalam memahami lingkungan alamnya (Masgaba, 2015: 33).

Hal ini dapat dilihat dari model pakaian adat yang terdapat pada pakaian Muna. Model pakaian tersebut dibuat berdasarkan pengamatan dan penghayatan terhadap alam sekitarnya. Masyarakat Muna yang tinggal di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna dimana jauh sebelum mereka menekuni pembuatan pakaian adat, sejak dahulu mereka sudah memiliki aktivitas sehari-hari yaitu sebagai petani dan nelayan yang merupakan mata pencaharian utamanya dalam memenuhi kebutuhan hidup.

Hal ini dipengaruhi oleh kondisi geografis dimana mereka menetap di pesisir pantai dan didukung oleh sumber daya yang tersedia pada potensi alam yang cukup. Di pesisir pantai inilah mereka melakukan aktivitas sehari-hari sebagai petani dan nelayan. Seiring dengan adanya suatu perubahan dari waktu ke waktu, masyarakat Suku Muna yang tinggal di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna khususnya para ibu rumah tangga mulai membuat kerajinan pakaian adat sebagai tambahan pendapatan mereka untuk mencukupi kebutuhan hidup mereka.

Kerajinan ini merupakan salah satu kreativitas mereka dan dimanfaatkan untuk berbagai keperluan dalam kehidupan sehari-hari baik sejak zaman dahulu maupun sekarang. Kerajinan pembuatan pakaian masih kita jumpai pada masyarakat di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna. Kerajinan pembuatan pakaian adat pada umumnya terdapat di berbagai pelosok tanah air. Pada dasarnya bahan-bahan yang dipakai dari salah satu suku akan sesuai dengan bahan-bahan dari alam dan lingkungan dimana ia bertempat tinggal. Peralatan masyarakat pengrajin pada mulanya menggunakan bahan mentah seperti kapas, namun dengan perkembangan zaman maka saat ini para pengrajin telah menggunakan bahan-bahan yang telah jadi seperti benang.

Hasil kerajinan pembuatan pakaian pada awal lahirnya zaman Kerajaan Muna dan seirama dengan keadaan serta perkembangan zaman dari masa ke masa. Proses kelahiran membuat pakaian yang bersifat tradisional pada masyarakat yang bertempat tinggal di wilayah Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna tersebut tidak dapat dipisahkan dengan kondisi masyarakat dalam konteks kehidupan di masa lampau. Apa yang ada pada masyarakat Muna tentang pembuatan pakaian adalah merupakan salah satu bukti adanya peninggalan warisan budaya kerajinan tradisional.

Membuat pakaian sudah lama dikenal oleh masyarakat Muna. Menurut

tradisi lisan bahwa membuat pakaian yang berada di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna merupakan kerajinan yang sejak masa Kerajaan Muna telah dilakukan oleh masyarakat Muna (Melamba, 2011). Pembuatan pakaian adat pada masyarakat Muna khususnya di wilayah Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna adalah karya seni kerajinan yang diturunkan secara turun-temurun dari generasi ke generasi. Sejak zaman kerajaan masyarakat Muna telah menggunakan hasil tenunan sendiri untuk melakukan upacara-upacara tradisional (Hasil wawancara dengan Wa Aga, pada 18 September 2018).

Gambar 1. Wawancara dengan Informan atau Tokoh Adat Muna

Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti 2018

Seni kerajinan membuat pakaian tersebut dari benang, benang tersebut jika dilihat dari segi bentuk sangat unik dan sederhana. Menurut para pengrajin, bahwa kerajinan dalam membuat pakaian telah berumur ratusan tahun. Salah seorang informan yang juga merupakan pengrajin memberikan penjelasan bahwa kerajinan membuat pakaian telah lama dimiliki oleh masyarakat Muna yang berada di wilayah Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna. Kerajinan membuat pakaian ini merupakan warisan turun temurun dari nenek moyang mereka (Suraya, 2014: 47). Kemudian dari rumpun keluarga tersebut diajarkan kepada anak keluarga mereka untuk mengetahui tata cara membuat pakaian, kerajinan membuat pakaian kemudian menyebar pada masyarakat di sekitarnya (Hasil wawancara dengan Wa Ode Teelo, pada 17 September 2018).

Berdasarkan keterangan di atas bahwa gambaran asal-usul timbulnya kerajinan membuat pakaian yang terdapat pada masyarakat Muna adalah warisan budaya asli dari wilayah Parigi, Muna. Eksitensi kehidupan masyarakat Muna dari sejak masa lampau sampai sekarang ini telah berjalan memakan waktu yang cukup panjang dan cukup lama. Pada masa lampau pola kehidupan masyarakat Muna masih sangat bersahaja, akan tetapi secara evolusioner dapat berubah menjadi masyarakat modern seperti sekarang ini. Dalam hubungan itu, bila ditelusuri perubahan-perubahan itu dikarenakan oleh berbagai sebab di antaranya seperti terjadinya kontaminasi dengan dunia luar yang melahirkan proses difusi dengan berbagai bentuk manifestasinya, adanya penemuan-penemuan baru serta adanya gejolak masalah yang timbul di kalangan masyarakat yang bersangkutan.

Dampak dari adanya perubahan tersebut adalah berkembangnya kepandaian dan teknik dalam membuat suatu kerajinan dengan menggunakan teknologi sederhana kemudian sedikit demi sedikit berkembang seiring dengan peralihan zaman serta berbagai macam keperluan guna memenuhi kebutuhan hidup di kalangan masyarakat sebagai pendukung kebudayaan yang telah diwariskan oleh nenek moyangnya.

Pada umumnya suatu karya kerajinan itu lahir dari perkembangan jumlah penduduk serta berbagai aspek kebutuhannya dalam rangka mempertahankan kehidupannya maupun tantangan alam yang dihadapi dalam setiap kurun waktu. Kerajinan membuat pakaian yang lahir pada masyarakat Muna pada masa lampau adalah sebagai gambaran aktivitas mereka dalam kehidupannya sehari-hari. Sehubungan dengan itu maka manusia sebagai mahkluk sosial dalam sejarah perkembangan mereka membentuk kelompok dari yang sangat sederhana dan

makin lama berkembang ke arah yang lebih baik dan ke yang lebih tinggi.

Pada masa lampau seni keterampilan melakukan kerajinan membuat pakaian diperoleh secara turun temurun berdasarkan pengalaman mereka (Cahyono, 2016: 241). Ada beberapa hal yang dilakukan untuk meneruskan kepada generasinya mengenai kerajinan membuat pakaian oleh para orang tua yang diberikan kepada rumpun keluarga mereka pada masyarakat Muna. Tata cara untuk menopang pendidikan yang akan diberikan adalah: (1) pemberian contoh yang benar, (2) mengadakan sistem perancangan yang sesuai, dan (3) pembinaan dan pengasuhan terhadap generasi baru yang dilakukan secara dini dalam lingkungan keluarga (Hasil wawancara dengan Wa Ure, pada 15 September 2018).

Hal inilah yang memungkinkan ciri khas suatu kekuasaan yang berinisiatif dalam mewujudkan budaya, khususnya dalam pakaian Adat Muna. Pada masa itu banyaknya model-model pakaian Adat Muna yang disebarkan di sekitar wilayah Kabupaten Muna sehingga pakaian Adat Muna mulai populer pada zamanya. Selain itu digunakan untuk upacara-upacara adat, juga digunakan untuk acara-acara perkawinan. Pengaturan tentang Pakaian Adat Muna ini dimulai pada masa pemerintahan Sangia Titakono Muhamad Idrus (Bin Raja Karowawono) pada tahun 1668-1671 (Hasil wawancara dengan Arontiarasi La Ode Ali Hanafi, pada 17 September 2018)

Berdasarkan hasil pengamatan di lapangan, dari keterangan di atas bahwa kerajinan membuat pakaian merupakan salah satu kepandaian masyarakat setempat, akan tetapi proses perkembangannya dapat diperkaya dengan hasil budaya yang berasal dari luar. Di samping itu juga bahwa hasil kerajinan membuat pakaian Adat Muna pada masyarakat Muna pada mulanya hanya dipergunakan untuk kebutuhan sehari-hari. Namun dengan perkembangan zaman maka hasil membuat pakaian dapat diperkenalkan dengan cara menjualnya di pasaran dan juga melalui kehidupan sehari-hari.

2. Proses Pembuatan Pakaian Adat Muna

Proses *menghani/kasoro* dan menenun hanya dilakukan dengan cara melihat dan langsung mempraktikkannya. Sudah menjadi kebiasaan adat dalam masyarakat Muna di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna bahwa seorang perempuan harus bisa menenun sarung, karena pada setiap acara adat yang akan dilaksanakan nanti tidak terlepas dari pakaian adat yang salah satunya yaitu sarung tenun Adat Muna. Proses belajar *menghani/kasoro* dan menenun ini telah berlangsung lama.

Pada kenyataannya, bukan hanya wanita atau perempuan saja yang pandai dalam *menghani/kasoro* dan menenun sarung, namun laki-laki juga sebenarnya bisa *menghani/kasoro* dan menenun tetapi pada masyarakat Suku Muna yang tinggal di Kecamatan Parigi, sudah terpola dalam pikirannya bahwa *menghani/kasoro* dan menenun merupakan pekerjaan wanita sehingga laki-laki merasa tidak layak melakukan pekerjaan tersebut atau mereka merasa malu apabila dilihat oleh orang lain.

Proses Pembuatan pakaian/sarung tenun Suku Muna di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna ada dua bagian yaitu:

a. Proses *Menghani/Kasoro*

Proses *menghani/kasoro* adalah suatu proses awal yang dilakukan dalam pembuatan pakaian/sarung tenun Adat Muna dengan cara menyiapkan alat-alat yang akan digunakan dalam proses *menghani/kasoro*. Alat-alat ini diperoleh dari alam di sekitar tempat tinggal masyarakat Muna yang diolah sendiri oleh mereka yang memiliki keahlian, alat-alat tersebut antara lain: (1) *langku* yaitu dua batang kayu balok atau bambu dengan ukuran sedang yang dibaringkan sejajar dengan jarak sekitar 1 meter dan

panjangnya sekitar 2 meter, (2) *jhangka* yaitu bambu yang dibentuk seperti sisir yang bagian atas dan bawahnya dihimpitkan dengan dua batang bambu kecil ditempatkan pada bagian tengah *langku* dan diikat pada kedua batang *langku* tersebut, (3) *kae* yaitu sebatang bambu yang berukuran sedang dengan panjang sekitar 1,4 meter yang diikatkan pada kedua ujung *langku* dan berfungsi untuk mengencangkan benang, (4) *ati* yaitu sebatang kayu yang dibentuk sedemikian rupa dengan bagian tengahnya mengecil dipasang pada ujung *langku* dan berfungsi untuk mengencangkan benang, (5) *kaju* yaitu sebatang bambu kecil dengan panjang sekitar 1,4 meter yang dipasang pada *langku* dan berfungsi membatasi benang bagian atas dan bagian bawah agar tidak bercampur, (6) *parambhibhita* yaitu sebatang bambu kecil yang panjangnya lebih kurang 1 meter dan digunakan sebagai tempat untuk memisahkan benang bagian atas dan bagian bawah serta sebagai tempat menggulungkan benang nilon, (7) *bhibhita* yaitu seutas benang nilon yang digulungkan pada *parambhibhita* sekaligus juga berfungsi sebagai pemisah antara benang yang satu dengan benang yang lainnya, (8) *kaghua* yaitu berupa tempat sabun colek lengkap dengan penutupnya yang kemudian diisikan dengan segulung benang dan pada bagian atas penutupnya dilubangi sebagai tempat keluarnya benang. Dahulu masyarakat menggunakan tempurung kepala, namun saat ini digantikan dengan *kaghua* (9) *kangkai* yaitu selembar tulang tipis yang biasanya diambil dari tulang rusuk sapi yang panjangnya lebih kurang sekitar 50 cm dengan bagian ujungnya berbentuk seperti mata pancing yang berfungsi sebagai pengait benang melalui sela-sela *jhangka* (Hasil wawancara dengan La Kiama, pada 1 September 2018).

Setelah mempersiapkan dan mengetahui alat-alat yang akan digunakan dalam proses *menghani/kasoro*, maka dalam proses *menghani/kasoro* dilakukan oleh dua orang perempuan baik itu anak-anak maupun orang dewasa. Dalam melakukan proses *menghani/kasoro* harus dengan sangat hati-hati dan dengan ketelitian yang sangat tinggi karena setiap lembaran benang harus ditempatkan pada posisinya masing-masing. Selain itu, proses *menghani/kasoro* juga harus dilakukan dengan penuh kesabaran dan kecermatan karena seutas demi seutas benang harus disusun dan dirapikan sehingga tidak ada yang saling bertindikan sehingga menyebabkan benang tersebut kusut. *Menghani/kasoro* harus dilakukan oleh dua orang sehingga dua orang yang akan *menghani/kasoro* ini harus menempati posisinya masing-masing yaitu satu orang berada di sebelah kanan dan yang satu lagi berada di sebelah kiri.

Gambar 2. Proses *Menghani/Kasoro*
Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti 2018.

Mereka berada di tengah-tengah antara dua batang *langku* dan yang memisahkan mereka atau yang menjadi pembatas di antara keduanya yang akan melakukan proses *Menghani/Kasoro* ini adalah sebuah *jhangka*. Selain itu, *kaju*, *parambhibhita* dan *bhibhita* juga terletak di antara kedua orang yang akan melakukan proses *menghani/kasoro*. *Kaju* berada pada bagian sebelah *langku* sedangkan *parambhibhita* dan *bhibhita* berada pada sebelah lainnya dari *langku* sehingga masing-masing kedua orang yang melakukan proses *menghani* mempunyai pekerjaan yang hampir sama, karena mereka sama-sama harus mempunyai tingkat ketelitian yang baik

untuk dapat menghasilkan sarung yang berkualitas (Hasil wawancara dengan Wa Aga, pada 4 September 2018)

Langkah selanjutnya yaitu memasukkan benang ke dalam *kaghua*. Warna benang yang dimasukkan ke dalam *kaghua* harus disesuaikan dengan warna sarung yang akan dibuat. Dalam hal ini seseorang yang melakukan proses *menghani/kasoro* harus dapat memperkirakan dan mengetahui seberapa lebar dalam satu warna benang yang digunakan sehingga warna yang terdapat pada sarung tenun Adat Muna sesuai dengan warna yang sesungguhnya.

Sarung tenun Adat Muna mempunyai warna dasar yang beranekaragam, namun pada umumnya hanya berupa garis-garis lurus yang melingkari sarung tenun tersebut. Kemudian ada pula yang disebut dengan bunga yaitu corak dari sebuah sarung tenun selain dari garis-garis yang terdapat pada sarung tersebut. Warna benang yang digunakan dalam proses *menghani/kasoro* harus dimasukkan satu per satu ke dalam *kaghua* sehingga apabila telah selesai warna benang yang satu, maka benang yang terdapat dalam *kaghua* harus diganti. Kemudian apabila dirasa telah cukup untuk satu warna benang, maka warna benang yang lain akan menggantikan warna benang yang ada dalam *kaghua* tersebut.

Benang yang terdapat pada *kaghua* ditarik keluar, bermula dari bagian ujung yaitu pada *kae* bagian atas dan dibawa melewati bagian bawah daripada *parambhibhita* dan *bhibhita*. Kemudian ditarik lagi benangnya dan dibelokkan ke atas, dan langsung menuju ke *kae* bagian atas kembali. Selanjutnya yaitu benang yang terdapat dalam *kaghua* tadi yang sudah sampai pada *kae* ditarik lagi kemudian melewati bagian atas *parambhibhita* dan diselingkan dengan *bhibhita* agar benang yang satu dengan benang yang lainnya tidak saling bercampur dan tidak tindih-menindih.

Penggunaan *kangkai*, teman yang berada pada bagian sebelahnya menarik benang melalui sela-sela *jhangka* dan dikaitkan atau dimasukkan pada *kaju*. Kemudian, teman yang berada pada bagian sebelah kiri melakukan seperti yang pertama tadi yaitu benang ditarik lagi dari ujung *kae* bagian atas sampai teman sebelah kanannya lagi menarik benang tersebut menggunakan *kangkai* melalui *jhangka* melewati *kaju* serta langsung ditarik ke ujung hingga sampai pada *ati*. Setelah itu benang ditarik lagi melalui bagian atas *ati* dan benang dibelokkan ke bawah menuju ke *kaju*. Pada *kaju*, benang selanjutnya dimasukkan ke *kaju*. Proses ini berulang terus-menerus hingga mencukupi lebar selembar sarung tenun adat.

Setelah proses *menghani/kasoro* selesai, maka selanjutnya untuk menghasilkan selembar sarung dilanjutkan lagi dengan proses menenun. Proses menenun inilah merupakan proses yang sangat menentukan sarung apa yang akan dibuat atau dihasilkan. Pada proses menenun ini, akan ditentukan apakah sarung yang akan dibuat memiliki bunga atau corak atau mungkin saja hanya merupakan sarung polos tanpa bunga atau corak. Sarung polos yaitu sarung yang tidak mempunyai bunga atau corak bukan dilihat dari warnanya sebagaimana yang diketahui masyarakat lain yang beranggapan bahwa sarung polos merupakan sarung yang sama warnanya dari atas ke bawah.

Proses *menghani/kasoro* tadi telah dikatakan bahwa proses tersebut bisa dilakukan oleh anak-anak maupun dewasa. Namun pada proses menenun, memerlukan keahlian khusus terutama dalam pembuatan bunga atau coraknya. Sehingga anak-anak biasanya belum bisa melakukan proses menenun. Corak yang akan dibuat telah ada sebelumnya dalam pikiran penenun sehingga prosesnya akan berjalan terus-menerus tanpa ada selembar atau sehelai benang yang terlupakan untuk disisipkan.

Hal lain yang juga menjadi hambatan sehingga anak-anak belum dapat melakukan proses menenun yaitu terkait

dengan tinggi badan. Karena dalam melakukan proses menenun ada salah satu alat yang digunakan dalam proses tersebut yang harus sesuai dengan tinggi orang dewasa. Hal ini bila tidak dilakukan, maka proses menenun bisa saja menjadi terhambat (Hasil wawancara dengan Wa Ure, pada 6 September 2018).

b. Proses Menenun

Proses menenun adalah suatu proses lanjutan setelah melakukan poses *menghani/kasoro* yang merupakan penentu apakah sarung yang dihasilkan akan memiliki bunga atau corak atau hanya sarung polos biasa saja. Proses menenun harus dilakukan oleh orang-orang yang telah mahir karena dalam proses ini kualitas sarung akan ditentukan sehingga perlu pula keahlian khusus dalam pengerjaannya. Biasanya orang-orang yang melakukan proses menenun ini merupakan orang-orang yang telah berumur yang dalam hal ini ia telah lama menekuni pembuatan sarung tenun adat ini.

Seseorang yang melakukan proses menenun harus telah mengetahui atau telah memiliki bayangan dalam pikirannya sarung apa yang akan dibuat dan modelnya seperti apa sehingga prosesnya akan berjalan terus-menerus tanpa putus. Telah diketahui bahwa proses *menghani/kasoro* harus dilakukan oleh dua orang, namun pada proses menenun yang terjadi malah sebaliknya. Proses menenun tidak boleh dilakukan oleh dua orang tetapi hanya dapat dilakukan oleh satu orang saja.

Langkah-langkah yang dilakukan dalam proses menenun yaitu dengan memindahkan bagian-bagian alat dari proses *menghani/kasoro* untuk digunakan dalam proses menenun antara lain: (1) *katai* yaitu dua lembar papan yang panjangnya sekitar 1 meter dan lebarnya sekitar 15 cm. Papan ini diletakkan pada dinding dan berfungsi sebagai tiang atau penyangga, (2) *kae* yang semula berada pada proses *menghani/kasoro* dipindahkan pada ujung *katai* bagian atas, (3) *ati* dipasangkan dengan sebatang kayu berhimpitan agar benang yang sudah tersusun tidak bergeser lagi. *Ati* berfungsi sebagai alat yang dapat merapikan benang sehingga benang tidak bergeser lagi, (4) *kaju, bhibhita* dan *parambhibhita* dipindahkan dari proses *menghani/kasoro* ke proses menenun diletakkan di atas kaki si penenun, (5) *kafetadaha* yaitu sebatang kayu yang dijadikan tempat menginjakkan kaki agar si penenun dapat menarik benang-benang yang sudah terpasang pada alatnya sehingga lebih kencang, (6) *lobu* yaitu sebatang bambu yang berukuran sedang dengan panjang lebih kurang 25-30 cm dan pada salah satu ujungnya dipotong sehingga berlubang dan ujung lainnya tertutup.

Ada sebatang kayu kecil yang digulungkan dengan segulung benang. Semakin banyak fariasi bunga atau corak dan fariasi warna yang akan dibuat pada selembar sarung, maka akan semakin banyak pula gulungan benang pada kayu kecil tersebut yang digunakan, (7) *katokano* bunga yaitu bambu kecil yang berada di atas benang tenunan fungsinya sebagai alat yang digunakan untuk membentuk bunga atau corak pada sarung tenun, (8) *kadanda* yaitu sebatang kayu yang berada di atas benang tenunan dan berfungsi untuk menindik benang agar tidak terhambur, (9) *bhalida* yaitu sebatang kayu tipis yang panjangnya sekitar 1,4 meter dan berfungsi merapatkan benang-benang yang telah disusun sebelumnya selembar demi selembar benang, (10) *kabuntuluha* yaitu sebatang kayu tebal yang digunakan untuk menahan atau menopang agar *bhalida* pada saat penggunaannya tidak langsung ke lantai, (11) *tetere* yaitu selembar papan yang agak tebal yang dipasang pada *katai* bagian bawah sehingga pada saat melakukan penenunan benang akan berbentuk huruf L, (12) *talikundo* yaitu kayu yang diukir atau yang dibentuk sedemikian rupa agar si penenun lebih nyaman dalam melakukan penenunan. *Talikundo* berfungsi sebagai alat untuk mengencangkan benang yang dipasang di belakang si penenun dengan

tali yang diikat antara *talikundo* dengan *ati* yang berada di depannya (Hasil wawancara dengan La Munse, pada 20 September 2018).

Setelah selesai menyiapkan dan memindahkan sebagian alat dari proses *menghani/kasoro* kepada proses menenun, maka selanjutnya diawali dengan si penenun mengambil posisi pada alat penenunan dengan duduk terlentang. Kaki dari si penenun harus dipanjangkan atau diluruskan hingga sampai pada *kafetadaha*. Selanjutnya dengan menggunakan *lobu*, seutas demi seutas benang dimasukkan ke dalam sela-sela benang hasil dari proses *menghani/kasoro* melalui *kaju* dan *kadanda* serta *parambhibhita* dan *bhibhita* yang kemudian untuk merapatkannya digunakanlah *bhalida* untuk memukul-mukul *jhangka* sehingga benang tersebut benar-benar rapat (Hasil wawancara dengan Wa Aga, pada 3 September 2018)

Beberapa lama kemudian, maka kain yang telah dihasilkan akan bertambah panjang, sehingga untuk tidak menyulitkan penenun, *ati* harus dibuka dan benang hasil dari proses *menghani/kasoro* ditarik lagi dan kemudian dijepit kembali dengan munggunakan *ati* agar benang yang sudah ditarik tersebut tidak bergeser lagi. Demikianlah secara terus menerus prosesnya berlangsung hingga tahap demi tahap dilakukan secara teliti dan harus memfokuskan pikiran.

Gambar 3. Salah satu Alat Menenun *(Lobu)*
Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti 2018.

Kepandaian menenun di Kecamatan Parigi, Kabupaten Muna yang diperoleh sejak zaman dahulu, sampai sekarang masih diwariskan untuk generasi-generasi berikutnya dengan cara yang masih sederhana yaitu apabila anak wanita telah berumur 15 tahun sampai 17 tahun, orang tua menganggapnya dewasa untuk berpikir dan bertindak serta mampu mengingat atau telah mempunyai tanggung jawab yang tinggi, maka anak tersebut mulai ditugasi berbagai pekerjaan rumah tangga secara perlahan-lahan.

Kedudukan seorang wanita dalam keluarga yang didasarkan pada adat istiadat memberikan pengaruh yang sangat penting di dalam masyarakat. Sesuatu yang sangat didambakan oleh orang tua, artinya apabila seorang anak wanita yang diserahi tugas dan tanggung jawab ditunaikan dengan baik, maka orang tua dianggap mampu mendidik anaknya, hal ini dapat menaikkan peran dan status sosial anak dengan orang tua dalam masyarakat (Hasil wawancara dengan Wa Ode Teelo, pada 8 September 2018).

3. Fungsi Pakaian Adat Muna

Pakaian secara universal berfungsi sebagai pelindung tubuh, baik pelindung dari terik matahari maupun dari dingin yang mencekam. Namun pada pakaian Adat Muna di samping fungsi umum seperti tersebut terdapat pula fungsi berupa pesan nilai budaya yang terkandung di dalamnya, Berkaitan dengan aspek-aspek lain dari kehidupan berbudaya. Pada umumnya pakaian Adat Muna tidak saja berfungsi tunggal bahkan biasanya berfungsi jamak (Hasil wawancara dengan La Tangkai Sara, pada 19 September 2018). Terutama pada pakaian adat upacara terkandung berbagai fungsi sampai kepada fungsi praktis sekali pun. Fungsi praktis akhir-akhir ini pun semakin menonjol di kalangan masyarakat, mungkin akibat modernisasi di segala bidang kehidupan masyarakat. Fungsi pakaian Adat Muna adalah sebagai berikut.

a. Fungsi Etik

Pakaian orang Muna yang berpakaian adat di rumah walaupun sederhana asalkan bersih dan tertutup menunjukkan fungsi etik. Apalagi bersepatu atau beralas kaki di dalam rumah dianggap tidak sopan. Pakaian adat daerah mempunyai ketentuan-ketentuan pemakainya. Misalnya macam pakaian yang boleh dipakai oleh para pejabat, bukan pejabat yang bangsawan dan rakyat biasa.

Di Buton, pemakaian pakaian adat merupakan salah satu kode etik. Dikatakan tidak sopan seseorang, bilamana memakai pakaian adat yang bukan atau tidak sesuai dengan bentuk atau warna yang boleh dipakainya. Demikian pula mengenakan tidak sesuai dengan ketentuan. Misalnya memiringkan songkok, menyelempangkan sarung dan menghadapkan hulu keris ke perut sendiri, atau berpakaian adat dengan kepala terbuka. Pemakaian adat sesuai tatakrama penggunaannya dipandang baik dan sopan. Jadi pada dasarnya pakaian Adat Muna mengandung kode etik yang baik dalam kehidupan masyarakat.

b. Fungsi Estetik

Keindahan pakaian adat baik dalam bentuk warna atau hiasan hiasannya menjadi perhatian orang banyak sejak dahulu. Ditambah dengan pemakaian alat perhiasan yang beraneka bentuk dan warna adalah untuk menciptakan keindahan yang sedap dipandang oleh mata. Apalagi dengan perhiasan terbuat dari emas dan perak bagi kaum wanita atau kopia bagi kaum pria. Salah satu fungsi utamannya untuk menambah rasa keindahan baik oleh pemakai maupun yang memandangnya. Demikian halnya dengan penggunaan ikat pinggang dari logam di kalangan remaja wanita lebih menonjolkan fungsi estetik.

c. Fungsi Religius

Seperti kita ketahui bersama bahwa pakaian yang diutamakan oleh syariat Islam adalah yang menutup aurat atau termasuk bagian aurat. Oleh karena itu pakaian adat dari lembaga keagamaan di Muna pada umumnya berbentuk jubah. Kalau pada hari-hari Jumat atau hari-hari lebaran Idul Fitri dan Idul Adha diwajibkan memakai pakaian putih-putih yaitu sorban dan jubah putih. Pakaian semacam itu cenderung pada pakaian Arab (Islam). Hal tersebut diharuskan, karena anggapan bahwa mengikuti atau meneladani pakaian Rasulullah sangat afdal. Demikian pula pada pejabat-pejabat adat diharuskan memakai sorban pada waktu shalat Jumat karena merekalah yang dipandang *ulil amri* (pemerintah). Mengutamakan menutup aurat pada pakaian Adat Muna, serta menganggap suci pada setiap pakaian putih juga mengandung fungsi religius.

d. Fungsi Sosial

Penentuan bentuk dan warna pakaian adat untuk tiap tingkat sosial adalah suatu identitas yang telah dilakukan oleh masyarakat yang bersangkutan (Rafiek, 2014: 7). Misalnya di kalangan suku ada bentuk pakaian golongan atas, tengah, dan bawah. Seperti pula halnya di kalangan Suku Muna, ada warna dan bentuk pakaian penghulu adat dan ada pula untuk penguasa. Dengan ketentuan itu menunjukkan kedudukan sosial kemasyarakatan. Lebih kompleksnya lagi pakaian putih-putih di kalangan pejabat keagamaan di Muna. Bahwa pakaian jubah putih bukan sekadar sebagai lambang identitas mereka, namun jubah itu dicandangkan pula sebagai kain kafan bagi masyarakat yang tidak mampu. Di sinilah letak fungsi sosial yang terkandung dalam pakaian adat Suku Muna (Chalik, 1992/1993: 114).

Disimpulkan bahwa fungsi pakaian adat merupakan pakaian/busana beserta kelengkapannya yang dipakai oleh suatu suku tertentu yang menunjukkan kebudayaan suatu masyarakat dan secara turun-temurun yang memiliki fungsi etik, estetik, religius, yang mencerminkan sejarah, hubungan kekuasaan, serta perbedaan dalam pandangan sosial, politik,

dan religius, dapat dibanggakan oleh pendukung kebudayaan tersebut.

4. Makna Simbolik Pakaian Adat Muna dalam Kehidupan Masyarakat

Busana atau pakaian adat merupakan salah satu dari keragaman kebudayaan etnik yang dapat dijumpai dalam kehidupan masyarakat. Busana atau pakaian dengan berbagai simboliknya mencerminkan norma-norma serta nilai-nilai budaya suatu suku tertentu (Nurdholt, 2005: 5). Pakaian *ajo tandaki* adalah pakaian kebesaran pejabat-pejabat kerajaan, namun secara umum dipakai juga oleh anak-anak yang dikhitan. Mahkota berwarna putih dan merah mengandung arti simbolik keberanian dan kesucian, sedangkan warna busana berarti pakaian itu melambangkan kebesaran dan kemuliaan.

Pakaian *molandakina tana* juga disebut *kombo*. Menurut tradisi lisan di Muna raja 1 Muna adalah La Eli yang pakaian kebesarannya disebut *kombo*. Penggunaan *kombo* bertujuan melestarikan keagungan dan kebesaran raja yang dipandang sebagai pemula keturunan bangsawan Muna yang mencapai sukses. Dari warna putih dan kembang hitam, merah dan kuning, melambangkan kesucian kebenaran, keberanian dan keagungan.

Gambar 4. Pakaian Adat Muna
Sumber: Dokumentasi Tim Peneliti 2018.

Pakaian *ajo bantea* merupakan pakaian adat pengantin pria dari golongan bangsawan, pemakaianya tidak berbaju atau bagian badan tidak tertutup. Bentuk pakaian seperti itu melambangkan bahwa pemakaianya belum mengemban suatu tugas dan jabatan. Pakaian adat *bewe patawala* merupakan lambang kebesaran dan kemuliaan golongan *kaomu* (bangsawan) di Muna. Warna sarungnya bercorak merah di atas dasar putih dengan kemeja putih polos melambangkan kebenaran mutlak yang tidak dapat berubah-ubah. Dengan memakai daster celupan yang lazim disebut *kampurui palangi* mencerminkan warna-warni yang dipandang ulama sebagai lambang ketulusan dan keikhlasan dalam menjalankan pengabdian. (Hasil wawancara dengan La Ode Awori, pada 5 September 2018).

Pakaian pejabat rendahan dalam upacara keagamaan. Dari bentuk jubah yang sempit dan pendek melambangkan tingkat jabatannya. Pakaian tersebut dinamakan *bewe betawi*. Dengan tongkat dalam pegangannya menunjukkan arti bahwa pejabat tersebut sementara menjalankan tugas jabatan. Pakaian adat yang dinamakan biru-biru adalah pakaian harian golongan *walaka* (golongan tengah) pada masyarakat Muna, dari warna sarungnya yang berwarna biru mengandung makna kepatuhan dan badan yang terbuka/tidak berbaju melambangkan bahwa pemakainya belum menduduki jabatan atau tugas kemasyarakatan.

Pakaian pejabat tingkat kerajaan dengan pakaian kerja harian yang disebut *bata-batasi*, pakaian tersebut dinamakan demikian karena berasal dari cara melilitkan daster. Dalam istilah lokal, *bata-batasi* artinya membungkus rapih dan baik. Karena cara membungkus demikian rapih dan baik, sehingga barang yang dibungkus terjamin keadaanya. Pada pakaian tersebut tempat lilitan daster membungkus rapi seluruh batok kepala. Pemakaian daster semacam itu hanya terdapat pada tingkat menteri.

Bentuk dasternya melambangkan wewenang yang melekat pada jabatanya.

Dengan melindungi bagian tempat alat pemikiranya, suatu isyarat bahwa dalam tugasnya sehari-hari harus menyelamatkan kepentingan Negara. Pengaruh dari luar diteliti dan secara selektif untuk diterima. Jubahnya yang agak besar dan berpinggir kuning mengandung makna besarnya tanggung jawab yang diembannya namun sangat mulia. Bentuk jubah terbuka melambangkan sifat keterbukaan untuk melayani kepentingan masyarakat.

Pakaian adat yang disebut *suruh bani* yang berbeda yang warna jubah dan sarung. Pakaian seperti itu adalah untuk para pejabat keagamaan yang lebih di tonjolkan di sini adalah jubah panjang berwarna putih dengan sorban putih. Menurut informan bahwa pakaian putih-putih mengandung makna kesucian. Pakaian semacam itu mereka pakai hanya pada acara ibadah shalat Jumat. Pemakaian sorban putih pada hari Jumat adalah di dasarkan atas hadist Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah yang artinya: bahwa sesungguhnya hari Jumat itu adalah hari hajinya orang-orang fakir dan hari rayanya orang-orang miskin. Selain itu ada pandangan sosial yang melambangkan hubungan antara pejabat keagamaan dengan rakyat, yaitu bahwa jubah putih itu dicanangkan sebagai persiapan kain kafan bagi rakyat yang tidak mampu (Hasil wawancara dengan La Ode Barata, pada 13 September 2018).

Pejabat di Muna pada umumnya memakai tongkat sebagai tanda jabatan. Karena terdapat tingkat-tingkat jabatan, mulai dari jabatan terendah sampai pada jabatan tertinggi maka macam tongkat jabatan beraneka ragam pula. Ada tongkat rotan yang sangat sederhana dan ada pula dari kayu hitam berhulu emas. Bahkan tongkat *moji* terdiri dari besi berhulu kuningan. Tongkat di samping tanda jabatan juga dipandang sebagai senjata. Sebagai tanda jabatan melambangkan rasa tanggung jawab dan kebijaksanaan pada seorang pejabat. Ia harus mempunyai kemampuan menuntut diri dengan tongkat jabatan itu. Warna tongkat juga mempunyai makna simbol. Misalnya kayunya yang berwarna hitam melambangkan kebenaran mutlak, hulunya yang disalut dengan perak atau emas melambangkan kesucian atau kemuliaan.

Pakaian adat wanita yang telah kawin di Muna menggunakan pakaian adat dengan baju *koboroko*. *Koboroko* artinya berleher. Pada wanita muda, bajunya tidak berkerah. Pemakaian kerah menunjukkan bahwa pemakai sudah berumah tangga. Sedang pada gadis-gadis di samping memakai hiasan-hiasan kegadisan, juga baju yang dipakainya disebut *kamowa*.

Perbedaan menyolok terletak pada warna kain. Bilamana pemakaian itu *kalambe* atau perempuan muda/gadis, kainnya biasanya berwarna hijau, biru muda atau keputihan. Warna tersebut melambangkan kemudaan, sedangkan pada ibu-ibu yang sudah berumah tangga biasanya warna bajunya terdiri dari merah, hitam atau warna gelap. Dari warna-warna tersebut menunjukkan rasa harga diri menempatkan pribadinya sebagai seorang yang sudah cukup dewasa.

Antara perempuan muda dengan perempuan yang telah bersuami tampak pula perbedaan pada pakaian sarung bila dalam berpergian. Perbedaan itu ialah seorang gadis memakai sarung hanya satu lapis sedangkan perempuan yang sudah bersuami memakai sarung lebih dari satu lapis. Seorang gadis. memakai baju *kambowa* dengan dua lapis sarung. Lapisan bawah adalah sarung warna putih dan lapisan atas adalah *bia-bia* atau corak garis lurus melintang. Pemakaian sarung seperti itu menunjukkan gadis tersebut sudah melewati upacara pingitan. Jadi sudah menunjukkan kematangan untuk bersunting.

Suatu kekhususan pada pakaian wanita Muna yaitu lengan baju hanya sampai siku, agar tangannya leluasa digerakkan. Hiasan berwarna kuning mengartikan kemuliaan. Pada pakaian kelihatan seorang putri/gadis berpakaian berwarna coklat muda. Bahan baju dan bahan sarung adalah kain semacam.

Bentuk lubang leher dan lengan baju yang panjang melambangkan bahwa pemakainya mengutamakan harga diri dan mampu mengendalikan dirinya. Pada pakaian seorang ibu berbaju warna biru tua dan memakai sarungnya memberikan arti lambang bahwa dia adalah seorang ibu rumah tangga yang penuh kematangan dan kasih sayang di dalam fungsi dan tanggung jawabnya. (Hasil wawancara dengan La Tangkai Sara, pada 19 September 2018).

Berdasarkan data tersebut menunjukkan bahwa pada Suku Muna terdapat berbagai bentuk dan warna serta letak pemakaian pakaian, perhiasan, serta kelengkapan. Semuanya itu mempunyai makna simbolik menurut pandangan masyarakat yang bersangkutan. Dari bentuk dan jenis pakaian dapat memberikan pertanda terhadap ciri dan identitas sukunya itu (Asse, 1995: 32). Masyarakat Muna sebagai masyarakat yang wilayahnya bekas Kerajaan Islam, sejak semula memiliki berbagai jabatan mulai dari jabatan terendah sampai pada jabatan tertinggi. Bahkan ada pejabat adat dan pejabat keagamaan. Ada pakaian sehari-hari dan ada pula pakaian upacara. Belum lagi pakaian menurut jenis kelamin dan menurut tingkat usia serta tingkat sosial kemasyarakatan. Penamaan suatu jenis pakaian pada masyarakat Muna berpangkal dari bentuk dasternya pada pakaian pria. Bagi kaum wanita penamaan pakaian itu berpangkal dari bentuk bajunya.

D. PENUTUP

Berdasarkan uraian hasil penelitian di atas, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut: Kerajinan membuat pakaian sudah lama dikenal oleh Masyarakat Muna dan kerajinan ini merupakan salah satu kreativitas mereka dan dimanfaatkan untuk berbagai keperluan sehari-hari. Pakaian Adat Muna ini sudah ada sejak pada masa pemerintahan Raja Sangia Titakono Muhamad Idrus pada tahun 1668-1671.

Proses pembuatan pakaian adat Muna dilakukan melalui: (a) Proses *menghani/kasoro* adalah suatu proses awal yang dilakukan dalam pembuatan sarung Muna/pakaian Adat Muna dengan cara menyusun setiap helai lembaran benang pada alat yang telah disiapkan dengan cara tertentu, dan (b) Proses menenun adalah suatu proses yang merupakan penentu apakah sarung Muna/pakaian Adat Muna yang dihasilkan akan memiliki bunga, corak, atau hanya sarung polos biasa saja.

Pakaian Adat Muna berfungsi sebagai salah satu cara menjaga nilai-nilai etika dalam mengandung nilai-nilai moral terutama dalam acara-acara yang berkaitan dengan Adat. Menjaga nilai-nilai etik atau nilai-nilai moral dalam rumah walaupun sederhana asalkan bersih dan tertutup. Fungsinya terdiri atas fungsi etik, fungsi estetik, fungsi religius dan fungsi sosial. Makna simbolik pakaian Adat Muna dalam kehidupan masyarakat yang pertama ialah: (a) Mahkota yang berwarna putih dan merah mengandung arti bahwa simbol keberanian dan kesucian. (b) Warna sarung yang berwarna biru mengandung arti kepatuhan.

Pembuatan pakaian Adat Muna memiliki nilai-nilai kebudayaan dan juga sebagai simbol sosial yang harus dilestarikan dan diwariskan secara turun-temurun, sehingga dapat mendorong pertumbuhan dan perkembangan industri rumah tangga. Kepada kaum muda khususnya wanita agar terus belajar dan berusaha untuk menciptakan motif-motif terbaru serta meningkatkan kualitas pakaian Adat Muna agar lebih dikenal di Indonesia maupun Mancanegara. Harapannya masyarakat, pemerintah daerah dan pemerintah pusat berperan aktif dalam melestarikan warisan budaya lokal pembuatan pakaian Adat Muna.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal dan Skripsi

Ardin, Agus, C, dan Hartono. "Makna Simbolik Pertunjukan Linda dalam Upacara Ritual Karia di Kabupaten Muna Barat Sulawesi Tenggara" dalam *Jurnal Catharsis: Juornal of Arts Education*, Vol. 6 No.1 Juni 2017. Hlm 57-64.

Cahyono, A. "Seni Pertunjukan Arak-arakan dalam Upacara Tradisional Dugdheran di Kota Semarang" dalam *Jurnal Harmonia: Journal of Arts Reseach and Education*, Vol. 7 No.3 Juni 2016. Hlm 241-242.

Erwin. "Makna Simbolik Benda Adat Pinangan dalam Pernikahan Suku Muna" dalam *Jurnal UHO*, Vol. 1 No. 1 Juni 2016. Hlm 1-13.

Hadirman. "Tradisi Katoba sebagai Media Komunikasi Tradisional dalam Masyarakat Muna" dalam *Jurnal Penelitian Komunikasi dan Opini Publik*, Vol. 20 No.1 Agustus 2016. Hlm 11-30.

_____"Sejarah dan Bahasa Figuratif dalam Tradisi Katoba pada Masyarakat Muna" dalam *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality*. Vol. 2 No. 1. Juni 2017. Hlm 44-55.

Kistanto, N.H. "Tentang Konsep Kebudayaan" dalam *Jurnal Kajian Kebudayaan*, Vol. 10 No. 2 Februari 2015. Hlm 1-11.

Lisnawati. "Makna Tuturan Ritual *Kabhasi* pada Masyarakat Muna" dalam *Jurnal Bastra*, Vol. 3 No. 3 Desember 2016. Hlm 1-13.

Maulid. 2012.
Tradisi Lisan Kagaa dalam Masyarakat Muna di Sulawesi Tenggara, Perubahan dan Keberlajutannya. Skripsi. Bandung: FIB UPI.

Masgaba. "Tradisi Kasambu dan Fungsinya pada Masyarakat Muna Sulawesi Tenggara" dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 21 No. 1 Juni 2015. Hlm. 33-44.

Melamba, B. "Sejarah dan Ragam Hias Pakaian Adat Tolaki di Sulawesi Tenggara" dalam *Jurnal Mozaik: Jurnal Ilmu Humaniora*, Vol. 12 No. 2 Desember 2012. Hlm 193-209.

Miharja, D. "Wujud Kebudayaan Masyarakat Adat Cikondan dalam Melestarikan Lingkungan dalam *Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, Vol.1 No. 1 Setember 2016. Hlm 52-61.

Suraya. "Tradisi Haroa pada Etnik Muna: Fenomena Budaya dalam Kehidupan Beragama di Era Global" dalam *Jurnal Kajian Budaya*, Vol. 10 No. 20 Juli 2014.

Tarifu, L dan Halika, L.O.H. "Pergeseran Nilai Ritual Kaghombo dalam Tradisi Masyarakat Muna" dalam *Warta ISKI*, Vol. 1 No. 1 Februari 2018. Hlm. 9-21.

2. Buku

Asse dkk.1995.
Pakaian Pengantin Daerah Sulawesi Tenggara. Kendari: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Sulawesi Tenggara.

Chalik, H. A. dkk.1992/1993.
Arti Lambang dan Fungsi Tata Rias Pengantin dalam Menanamkan Nilai-Nilai Budaya Provinsi Sultra. Kendari: Bagian Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Sulawesi Tenggara.

Ferdinansyah. dkk. 2007.
Kamus Lengkap Bahasa Indonesia. Jakarta: CV. Utan Kayu Sejati.

Giddens, A. 1991.
Sociology. Cambridge: Polity Press.

Liliweri, A. 2014.
Pengantar Studi Kebudayaan. Bandung: Ujung Berung.

Melamba, B. 2011.
Sejarah Tolaki di Konawe. Jogjakarta: Teras.

Moeliono, A. M. 2002.
Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Depdiknas.

Moleong, L. J. 2007.
Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Muharto. 2012.
Muna Barakati. Jogyakarta: Indie Book Corner.

Nsaha, L. O. 1979.
Aneka Budaya Daerah Sulawesi Tenggara. Sulawesi Tenggara: Proyek Penggalian Nilai-Nilai Budaya Sulawesi Tenggara.

Nurdholt, H. S. 2005.
Outward Appearances: Trend, Identitas Kepentingan (Penerjemah M. Imam Aziz). Yogyakarta: LKiS.

Rafiek. 2014.
Ilmu Sosial dan Budaya Dasar. Yogyakarta: Aswaja Pressindo.

Sastrosupono, M. 1982.
Menghampiri Kebudayaan. Bandung: Penerbit Alumni.

Setyono, P. 2011.
Etika, Moral dan Bunuh Diri Lingkungan dalam Perspektif Ekologi (Solusi Berbasis Enviromental Insight Quotient), Surakarta: UNS Press dan LPP UNS.

Soekanto, S.1990.
Sosiologi Suatu Pengantar. Jakarta: Pharadya Paramitha.

_____,1993.
Sosiologi Suatu Pengantar. Jakarta: Pharadya Paramitha.

Supriyanto, dkk. 2009.
Sejarah Kebudayaan Islam Sulawesi Tenggara. Kerjasama Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Sulawesi Tenggara dengan Universitas Muhammadiyah Kendari.

Sutrisno, M. 2005.
Teori - Teori Kebudayaan. Yogyakarta: Kanisius.

Wahab, A. 2014.
Adab Perpakaian dan Berhias. JakartaTimur: Pustaka Al-Kautsar.

3. Sumber Lisan/Informan

Arontiarasi La Ode Ali Hanafi (71 tahun). 2018. Tokoh Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 17 September 2018.

La Kiama (52 tahun). 2018.
Tokoh Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 1 September 2018.

La Munse (79 Tahun). 2018.
Tokoh Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 20 September 2018.

La Ode Awori (61 tahun). 2018.
Tokoh Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 5 September 2018.

La Ode Barata (67 Tahun). 2018.
Tokoh Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 13 September 2018.

La Tangkai Sara (68 tahun). 2018.
Tokoh Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 19 September 2018.

Wa Aga (75 tahun). 2018.
Pegiat Pakaian Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 3,4,18 September 2018.

Wa Ode Teelo (65 tahun). 2018.
Pegiat Pakaian Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 8 dan 17 September 2018.

Wa Ure (69 tahun). 2018.
Pegiat Pakaian Adat Muna. *Wawancara*, Muna, 6 dan 15 September 2018.

PERTUKARAN SOSIAL DALAM TRADISI *PANTAWAN BUNTING* PADA SUKU BANGSA BESEMAH DI KOTA PAGARALAM PROVINSI SUMATERA SELATAN

SOCIAL EXCHANGE IN THE TRADITION OF PANTAWAN BUNTING *OF BESEMAH ETHNIC GROUP AT PAGARALAM, PROVINCE OF SOUTH SUMATERA*

Rois Leonard Arios
Balai Pelestarian Nilai Budaya Sumatera Barat
Jl. Raya Belimbing No. 16 A Kuranji Padang
E-mail: rolear72@yahoo.co.id

Naskah Diterima: 10 Juni 2019 *Naskah Direvisi: 1 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.537

Abstrak

Tulisan ini bertujuan menganalisis proses pertukaran sosial yang terjadi pada tradisi pantawan bunting pada suku bangsa Besemah di Kota Pagaralam. Tradisi ini merupakan bagian dari upacara perkawinan di mana pengantin (bunting) menghadiri undangan para kerabat dan tetangga untuk menikmati hidangan makanan dan minuman sehari sebelum acara sedekahan*. Penelitian dilakukan dengan metode penelitian kualiatatif dengan data utama diperoleh melalui wawancara, pengamatan, dan studi literatur. Berdasarkan analisa data disimpulkan bahwa pemberian makanan dan minuman kepada pengantin (bunting) merupakan proses timbal balik antarkedua belah pihak. Si pemberi (tuan rumah) tidak berharap akan mendapatkan balasan finansial melainkan berupa keterlibatan si pengantin dalam aktivitas adat keluarga si pemberi*

Kata kunci*: Pertukaran sosial, tradisi, pantawan bunting.*

Abstract

This paper aims to analyze the process of social exchange that occurs in the tradition of pantawan bunting *in the besemah ethnic groups in the City of Pagaralam. This tradition is part of a wedding ceremony where the bride and groom (*bunting*) attend the invitation of relatives and neighbors to enjoy food and drink a day before the almsgiving event (*sedekahan*). The study was conducted with qualitative research methods with main data obtained through interviews, observations, and literature studies. Based on the analysis of the data it was concluded that the invitation to enjoy meals to the bride and groom (*bunting*) was a reciprocal process between the two parties. The giver (host) does not expect to get a financial reward but rather encourages the bride's involvement in the traditional activities of the giver's family.*

Keywords*: Social exchange, tradition, pantawan bunting*

A. PENDAHULUAN

Suku bangsa Besemah memandang adat perkawinan merupakan sebuah proses yang sakral dalam menjalin hubungan kekeluargaan dua belah pihak. Proses tersebut dilakukan melalui kompromi hingga tujuan tercapai. Secara tradisional suku bangsa Besemah hanya mengenal adat perkawinan *padu kule,* yaitu adat yang mengacu pada prinsip patrilineal dan

patrilokal. Namun demikian, ada juga berkembang dengan menggunakan adat *semenda* atau disebut juga *teambik anak* yang mengacu pada prinsip matilineal dan matrilokal (Suan, dkk. 2007a: 10).

Dalam upaya menjalin silahturahmi antara kerabat pihak perempuan dengan pihak laki-laki, setiap pengantin harus melalui tradisi *pantawan bunting* yaitu proses yang dilalui oleh calon pengantin atau pengantin baru yang disebut *bunting*. Prosesi ini dilakukan beberapa hari sebelum dan saat pelaksanaan *sedekah* (hajatan) pernikahan pada suku bangsa Besemah. Menurut Asrin, Sudjarwo, dan Pargito (2016: 24-26), prosesi adat perkawinan Besemah terdiri dari 6 tahapan yaitu *miare tunang, nolong tunang, ngalih panggilan atau ngalih tutughan, nentukan waktu pelaksanaan perkawinan, netak aghi malam,* dan *pelaksanaan hajatan*. Tradisi *pantawan bunting* dilaksanakan sehari atau 3 hari sebelum pelaksanaan hajatan. Biasanya sehari sebelum hajatan dilakukan kegiatan memasak makanan dan minuman untuk para tamu (hari *bemasak*). Pada saat hari *bemasak* inilah *pantawan bunting* dilaksanakan.

Menurut Bastari Suan (wawancara, via telepon 5 Maret 2018), bentuk *pantawan bunting* tergantung pada bentuk sedekahan yang terbagi dalam tiga bentuk berdasarkan besar kecilnya bentuk pesta perkawinan, yaitu *sedekah besa* atau *kule agung*, sedang, dan *kecik*. Jika pesta perkawinannya besar (*sedekah besa* atau *kule agung*) ditandai dengan memotong kerbau, maka *pantawan bunting* akan dilaksanakan oleh hampir seluruh kerabat dan penduduk desa tempat tinggal sekitar pengantin laki-laki dan perempuan. Jika pestanya tidak terlalu besar yang diistilahkan *sedekahan sedang* dan hanya memotong kambing, maka *pantawan bunting* hanya dilakukan oleh kerabat dekat dan beberapa tetangga dekat pengantin laki-laki dan perempuan. Adapun apabila pestanya kecil atau tidak dirayakan sama sekali atau hanya ditandai dengan memotong ayam, maka *pantawan bunting* hanya dilakukan oleh kerabat dekat kedua pengantin atau tetangga pihak laki-laki dan perempuan.

Proses interaksi merupakan proses memberi dan menerima yang secara kasat mata tidak terlihat. Gunawardi (2016: 2-3) misalnya secara umum menggambarkan bagaimana kegiatan tolong-menolong pada adat perkawinan pada masyarakat Aceh yang sebagian kebutuhan pesta ditanggung oleh pribadi atau beberapa orang tetangga sehingga tuan rumah terbantu. Demikian juga tulisan Ambarwati dan Hesti Asriwandari (2014: 2-3) menggambarkaan tradisi Sinoman pada adat pernikahan suku bangsa Jawa di Rokan Hulu. Pada tradisi itu digambarkan bahwa para tetangga secara sukarela memberikan sumbangan kepada tuan rumah pelaksana pesta berupa uang atau kebutuhan lainnya.

Berdasarkan dua tulisan tersebut terlihat ada proses memberi dan menerima yang terjadi antara kedua belah pihak seperti halnya *pantawan bunting* pada suku bangsa Besemah. Dari dua tulisan tersebut dijelaskan bahwa secara ekonomi memberi bantuan kepada tetangga dalam aktivitas sosial maupun budaya tentu menambah beban pemberi bantuan. Namun demikian, secara sosial baik si pemberi dan penerima sama-sama diuntungkan dengan proses tersebut, yang oleh Homanns, sebagaimana dikutip Scott (2012: 243-245) disebut pertukaran sosial.

Mengacu pada teori pertukaran sosial, dapat dipertanyakan bagaimana tradisi *pantawan bunting* dapat dipahami sebagai proses timbal balik antara dua pihak yang berinteraksi pada suku bangsa Besemah? Dengan pertanyaan tersebut, tulisan ini ingin menggambarkan *pantawan bunting* sebagai sebuah pertukaran sosial yang bertahan di masyarakat suku bangsa Besemah.

George C. Homans memandang perilaku sosial sebagai pertukaran aktivitas dan kepentingan yang dimiliki oleh masing-masing individu. Teori pertukaran Homans adalah interaksi antarindividu yang melakukan pertukaran kepentingan

dengan hukum dasar "imbalan dan keuntungan yang didapat oleh individu yang melakukan pertukaran itu". Pertukaran sosial yang terjadi di masyarakat tidak selalu bersifat statis, karena tidak selamanya individu mendapatkan keuntungan dari proses pertukaran sosial, maka dari itu perlu dilakukan proposisi. Homans menegaskan bahwa perilaku sosial individu dapat dijelaskan berdasarkan beberapa proposisi psikologi (kejiwaan) dan motivasi individu tersebut. Proposisi dipandang sebagai dasar pertimbangan rasional atau kalkulasi ekonomis. Ia tidak tertarik kepada kesadaran atau kepada berbagai jenis struktur dan lembaga berskala besar yang diperhatikan oleh sebagian besar sosiolog. Premisnya ialah bahwa interaksi-interaksi mungkin berlanjut bila ada pertukaran penghargaan dan sebaliknya. Interaksi-interaksi yang merugikan bagi salah satu atau kedua belah pihak kecil kemungkinannya untuk berlanjut (Ritzer dan Smart, 2012: 515-517).

Ciri terpenting dari teori pertukaran sosial terletak pada analisisnya mengenai hubungan sosial menurut *cost and reward*. Homans menjelaskan bahwa interaksi sosial yang ada di masyarakat terjadi karena pertukaran sosial. Pertukaran sosial menurutnya adalah suatu keadaan di mana orang-orang terus melakukan apa yang mereka rasakan mendapat penghargaan di masa silam dan sebaliknya, mereka akan berhenti melakukan apa yang terbukti merugikan di masa silam. Scott (2012: 243-245) menjelaskan pemikiran Homans tentang pertukaran sosial bahwa tidak ada interaksi yang bertahan jika partisipan tidak mendapat untung. Jika interaksi tersebut merugikan, maka partisipan (aktor) akan mengundurkan diri dan mencari interaksi lainnya yang lebih menguntungkan. Pada masa silam atau jaman purba mereka melakukan pertukaran dengan cara menukarkan barang yang mereka miliki dengan barang apa yang mereka inginkan atau biasa disebut barter, hanya saja pada masa kini pertukaran yang terjadi tidak selalu dalam bentuk barang yang bisa dilihat. Keuntungan (*profit*) yang dicari partisipan atau masyarakat tidak sebatas hal-hal yang bersifat finansial, tetapi ingin mengamankan dirinya dalam berinteraksi seperti pengakuan, loyalitas, dukungan politik, pengetahuan, jasa, rasa bahagia, rasa bangga, kepuasan rohani, kepuasan batin dan lain sebagainya.

Damsar (2015: 155-160) merumuskan pemikiran para ahli teori pertukaran sosial seperti Homans, Blau, Emerson, Thibout, dan Kelly dalam 3 asumsi yaitu: 1) manusia sebagai makhluk rasional yang memperhitungkan untung dan rugi, 2) pertukaran hanya dapat berlangsung jika ada interaksi, 3) transaksi terjadi jika para aktor mendapat keuntungan.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang bukan sekadar menjelaskan fakta tetapi juga proses dan makna di balik fakta tersebut (Bungin. 2007: 144). Pengumpulan data dilakukan melalui studi pustaka dan wawancara. Informan yang diwawancara berjumlah 11 orang yang berasal dari unsur lembaga adat Besemah di Kota Pagaralam, pelaksana hajatan, pelaksana *pantawan*, dan pemerhati budaya Besemah di Kota Palembang.

Data juga diperoleh melalui pengamatan dengan terlibat langsung pada pelaksanaan *pantawan bunting* di Kecamatan Dempo Selatan Kota Pagaralam 20-22 Juni 2018. Data yang diperoleh selanjutnya divalidasi melalui proses triangulasi dengan membandingkan data wawancara, literatur, dan pengamatan serta konfirmasi ke informan hingga data tersebut valid (Afrizal, 2014: 167). Data yang sudah valid selanjutnya dianalisis dengan pendekatan logika induktif hingga menghasilkan kesimpulan umum (Mulyana, 2008: 157).

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Wilayah Budaya Besemah

Besemah merupakan nama suku bangsa sekaligus wilayah kebudayaan (*jagad* Besemah). Kata Besemah berasal dari kata "*semah"* dan mendapat awalan kata "*be-*". "*Semah"* adalah nama ikan yang ditemui di sungai wilayah Kota Pagaralam. Sedangkan awal "*be-"* berarti ada atau memiliki. Dengan demikian pengertian besemah menjadi memiliki ikan semah. Dalam mitologi Atung Bungsu, diceritakan Puteri Kinantan Buwih (istri Atung Bungsu) membawa ikan semah dari sungai, sejak saat itu daerah tersebut dinamai Besemah (ada ikan semah) (Suan, dkk., 2007b: 25-28).

Dengan mengutip berbagai sumber, Arios (2014: 187) membagi wilayah kebudayaan Besemah menurut konsep orang Besemah yaitu:

> "[...] meliputi *Rurah* Besemah *Ayik Keghuh* (Daerah Besemah Air Keruh), *Rurah* Gumay *Tige Jughu* (Lahat-Bandaragung), *Rurah* Besemah *Libagh* (Daerah Besemah Lebar), *Rurah* Besemah *Palas* (Daerah Palas Besemah di Lampung Selatan), *Rurah* Besemah Ulu *Alas* di Bengkulu Selatan, *Rurah* Besemah Ulu *Inim* (Daerah Semende Daghat – Semende Darat), *Rurah* Besemah *Ulu Lintah* (Daerah Besemah *Ulu Lintang* Kecamatan Jaray Kabupaten Lahat), *Rurah* Besemah *Ulu Lawas* (Daerah Semende Lembak Ulu Lawas Kecamatan Pulau Beringin Kabupaten Ogan Komering Ulu Selatan), dan *Rurah* Besemah *Ulu Manak* (Daerah Besemah Ulu Manak Kecamatan Tanjung Sakti)."

Menurut penelitian Collins sebagaimana dikutip oleh Sakai (2017), suku bangsa Besemah merupakan salah satu dari tiga suku bangsa bersaudara yaitu Diwe Gumay, Diwe Semidang dan Diwe Atung Bungsu yang turun dari langit ke Bukit Siguntang, sebuah bukit di Palembang. Mereka merupakan leluhur tiga suku, yaitu Suku bangsa Gumay, Suku bangsa Semidang dan Suku bangsa Besemah, serta mendiami sebagian besar dataran tinggi di Sumatera Selatan. Pujang Ngawak Radje Njawe (paman Atung Bungsu) tidak punya keturunan, lalu dia mengangkat tiga anak yang kemudian terkenal dengan nama Tiga Diwe. Ketiga anak angkat tersebut yakni Serunting Sakti, Suke Mulung dan Puyang Atung Bungsu sendiri (Sakai, 2017: 25).

Secara administratif, wilayah kebudayaan Besemah meliputi Kota Pagaralam, Kabupaten Lahat, Kabupaten Empat Lawang, Kabupaten Muara Enim, dan Kabupaten Ogan Komering Ulus Selatan di Provinsi Sumatera Selatan. Khusus Kabupaten Lahat meliputi wilayah Kecamatan Jarai, Kecamatan Tanjung Sakti, daerah sekitar Kecamatan Kota Agung. Wilayah kebudayaan Besemah di Provinsi Bengkulu meliputi Kabupaten Kaur, Kabupaten Seluma, dan Kabupaten Bengkulu Selatan. Khusus di Kabupaten Kaur meliputi Kecamatan Padang Guci Hulu dan Kecamatan Padang Guci Hilir. Budaya Besemah juga terdapat di Provinsi Lampung yaitu di Kabupaten Lampung Selatan. Persebaran budaya Besemah hingga ke berbagai daerah di luar Kota Pagaralam diikuti dengan perubahan dan pembentukan identitas budaya baru di wilayah mereka masing-masing namun secara genealogis masih mengakui bahwa asal usul mereka berasal dari Pagaralam. Menurut berbagai literatur, semua wilayah itu pada masa kolonial Belanda memang termasuk bagian dari Kewedanaan Pasemah (Asrin, dkk. 2016).

2. Konsep *Pantawan*

Kata "*pantawan"* berasal dari kata "*pantaw*" (bahasa Besemah) yang bersinonim dengan kata-kata "ajak", "panggil", dan "undang". Kata "*pantawa*" setelah dibubuhi akhiran "*–an"* menjadi "*pantawan*".

Sebagian besar penulis yang mempublikasikan tulisannya melalui

media internet baik situs pribadi maupun media lainnya, umumnya menuliskan kata "*pantawan"* dengan kata "*pantauan"*. Menurut Suan (Wawancara, via telepon 5 Maret 2018) penulisan kata "*pantau"* tidak dikenal dalam kosa kata bahasa Besemah. Bahasa besemah hanya mengenal diftong "*-aw"* dan bukan "*–au"*, sehingga kata "*pantau"* harus ditulis "*pantaw"*, *"mantau"* harus ditulis "*mantaw"* dan seterusnya.

Pengertian *pantawan* secara umum merupakan unsur adat, dan tradisi yang sekaligus menjadi salah satu identitas suku bangsa Besemah yang tersebar luas di Provinsi Sumatera Selatan, Provinsi Bengkulu, dan Provinsi Lampung. Secara khusus Kabupaten Kaur dan Kabupaten Bengkulu Selatan Provinsi Bengkulu sebagai wilayah persebaran suku bangsa Besemah. Tradisi *pantawan* masih tetap di laksanakan di Desa Lawang Agung Kecamatan Kedurang Bengkulu Selatan (Firnanda, 2018: 5). *Pantawan* mempunyai makna khusus, yaitu aktivitas para keluarga dalam suatu dusun mengajak/mengundang seorang atau orang-orang/keluarga atau rombongan untuk makan di rumahnya. Kehadiran orang-orang yang datang makan di rumah keluarga yang mengajak/mengundang makan itu disebut *pantawan.*

Konsep *pantawan* dapat dikelompokkan dalam pengertian sebagai berikut:

1. Kegiatan yang dilaksanakan oleh keluarga berupa mengajak/ mengundang makan;
2. Mengundang orang-orang untuk datang ke rumah keluarga yang *sedekah* itu. Orang yang ditugasi mengundang tersebut *tukang pantawan*;
3. Kegiatan menikmati hidangan yang disajikan

Dengan penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa ada 4 yang menyandang sebutan *pantawan*, yaitu:

1. Orang yang mengajak/mengundang makan ke rumahnya;
2. Orang yang memenuhi ajakan/undangan makan dengan hadir di rumah keluarga yang mengundang makan;
3. Orang yang ditugasi mengajak/ mengundang orang-orang untuk datang ke rumah keluarga yang melakukan kenduri (*sedekah*); dan
4. Kegiatan/pekerjaan atau tugas mengajak/mengundang itu sendiri.

Suku bangsa Besemah mengenal beragam *pantawan* sesuai dengan kepentingan dan tujuan dari *pantawan* tersebut. Beberapa jenis *pantawan* tersebut adalah sebagai berikut:

a. *Pantawan Bunting (Mantaw Bunting)*

Pantawan bunting adalah menjamu pengantin oleh kerabat dan tetangga pengantin laki-laki dan perempuan. *Pantawan bunting* merupakan tradisi yang populer di antara berbagai jenis *pantawan* dalam adat Besemah. Bila *pantawan bunting* atau yang *mantaw bunting* ini dilakukan keluarga/kerabat pengantin laki-laki, maka yang *dipantaw* adalah *bunting betine* (pengantin perempuan). Demikian pula sebaliknya, bila yang *mantaw bunting* itu lingkungan keluarga/kerabat pengantin perempuan, maka yang *dipantaw* adalah *bunting lanang* (pengantin laki-laki).

Jika *bunting* yang *dipantaw* berasal dari dusun lain atau dari lain *rurah*[1], maka yang *mantaw* akan lebih banyak atau hampir semua rumahtangga/keluarga dusun yang *mantaw*, tidak terbatas pada keluarga/kerabat dekat pengantin saja. Hal ini dilakukan karena pada hakikatnya, *dusunlaman* (kampung halaman) di Besemah itu merupakan satu keluarga besar, anak cucu dari moyang asal pendiri dusun.

Idealnya makanan (*gulay*) yang disajikan tuan rumah terhadap rombongan *bunting* yang akan *dipantaw* sangat terkait dengan tingkat hubungan kekerabatan antara keluarga yang *mantaw* dengan

[1] Satuan wilayah permukiman yang tidak dibatasi oleh wilayah administratif tetapi oleh batas-batas alam seperti hutan atau sungai.

keluarga *bunting* (pengantin) yang *sedekah* (hajatan). Jika hubungan kekerabatan satu nenek (*sepuyang*) yang disebut *ninik besanak* atau *niningan-sanak* (nenek/kakek bersaudara), maka disediakan *gulay*. Sementara itu, dengan kerabat jauh, misalnya *puyang-besanak* atau *puyangan-sanak* (kerabat nenek/kakek), cukup disediakan *gulay ayam*. Hubungan kerabat yang sangat jauh cukup dengan *gulay* telur itik. Jika tidak memiliki hubungan kekerabatan atau hubungan bertetangga (*tumbang pelawanan*), atau bukan "*dalam-ghumah*" (lain *kampung* namun *se-dusunlaman*), hidangan yang disajikan bisa *gulay* apa saja, seperti terung, kentang, atau sayur-sayuran. Namun demikian, jika keluarga tersebut berniat memberikan hidangan yang lebih seperti *gulay* daging tidak jadi masalah. Dalam konteks ini, setiap pihak yang terlibat dalam *pantawan*, baik *bunting* yang *dipantaw* maupun yang *mantaw* harus memahami hubungan kekerabatan, termasuk tutur-sapa (*tutughan*) yang biasanya dikenalkan oleh pihak yang *mantaw* kepada *bunting* sambil menikmati hidangan. Saat *bunting* makan, saat itulah merupakan momen bagi kedua belah pihak untuk saling berdialog untuk lebih mengakrabkan kerabat *bunting* yang di-*pantaw.*

Jika karena suatu hal, misalnya keadaan cuaca, sempitnya waktu, sehingga *bunting* harus memilih satu atau dua dari beberapa rumah yang siap *mantaw*, maka pilihan bijak harus memilih rumah yang relatif lebih sederhana atau memilih keluarga yang relatif kurang mampu secara ekonomi dalam pandangan umum. Kalau *bunting* memilih rumah yang tampak lebih mewah atau memilih keluarga yang tampak lebih berada, maka akan timbul kesan *bunting* itu *sumbung* (sombong).

Tuan rumah akan sangat senang dan dihormati jika *bunting* dan rombongan menikmati hidangan yang disediakan (*pacak ngambik ghase*). Demikian juga sebaliknya jika *bunting* dan rombongan tidak menikmati hidangan, akan membuat tuan rumah kecewa dan berprasangka tidak baik terhadap *bunting* dan rombongan. Dengan kondisi ini, maka *bunting* dan rombongan harus bisa mengatur porsi makanan yang disantap agar bisa mencicipi hidangan di rumah yang siap untuk *mantaw.*

b. *Pantawan Simah (Mantaw Simah)*

Simah adalah rombongan besan yang menghadiri *sedekahan* (hajatan) di pihak besannya. *Simah* terdiri atas laki-laki dan perempuan, tua dan muda. *Simah* datang dijamu oleh tuan rumah yang melakukan *pantawan bunting.* Rombongan *simah* akan dijamu makan dan minum setelah rombongan *bunting* selesai dijamu oleh tuan rumah. Saat rombongan *simah* akan pulang, pihak pelaksana *sedekahan* memberikan *ibatan* berupa kue-kue yang tergolong makanan adat, seperti *dudul padiberam* (dodol ketan-itam), *bajik* atau *belinak* (wajik), *juwadah basah* dan *juwadah* lain-lain, *guringan pisang sabe* (pisang *tembatu* yang digoreng), dan lain-lain. Selain *ibatan*, para *simah* juga diberi *gulay* daging yang dimasukkan ke seruas buluh berdiameter sekitar sebesar pergelangan tangan (jenis buluh kapal).

c. *Pantawan Kiaji (Njamu Kiaji)*

Kiaji adalah sebutan untuk orang yang sudah menunaikan ibadah haji. *Kiaji-kiaji* yang baru kembali dari tanah suci, dijamu makan oleh warga dusunnya dan oleh dusun-dusun tetangga (dusun-dusun dalam satu *marga*[2] atau satu *rurah*). Para *kiaji* dalam satu dusun di*pantaw* secara bersamaan oleh tuan rumah setelah sebelumnya di-*pantaw* di masjid oleh imam masjid. Masa *pantawan kiaji* selama 40 hari sejak para *kiaji* sampai di dusunnya.

[2] Marga adalah satuan wilayah administratif sebelum berlakunya sisitem pemerintahan desa tahun 1979. Pada saat ini wilayah bekas *marga* di Besemah sudah menjadi kecamatan.

d. *Pantawan Njenguk (Mantaw Jeme Njenguk)*

Njenguk artinya melayat, mendatangi keluarga yang ditimpa musibah kematian. Para pelayat yang datang dari dusun lain *dipantaw* oleh penduduk dusun yang terkena musibah dengan memberi makan dan minum.

e. *Pantawan Riaye* (*Pantawan* Hari Raya)

Masyarakat suku bangsa Besemah mengenal beberapa tradisi dalam rangka menyambut hari raya Islam, yaitu hari raya Idul Fitri yang disebut *riaye puwase* atau lebaran puasa dan hari raya Idul Adha yang disebut *riaye aji* (hari raya haji). Pada kedua *riaye*, anggota keluarga menyiapkan hidangan di rumah masing-masing berupa hidangan nasi dan hidangan kue-kue. Makanan yang tergolong makanan adat *pantawan riaye* adalah *tapay padiberam* (tapai ketan hitam). Menghidangkan *luntung* (lontong) pada *pantawan riaye* menjadi tradisi di Dusun Lahat-tengah dan beberapa dusun di *Rurah Besemah Ilir*. Selain *mantaw* makan di rumah masing-masing, penduduk dusun kadang-kadang *mengantar tampah* (hidangan dengan tampa) ke masjid pada hari raya. Pada *pantawan riaye*, tuan rumah tidak mengundang orang datang ke rumahnya (satu dusun atau dari dusun lain) tetapi orang-orang terutama anak-anak akan datang ke rumah tersebut.

f. *Mantaw Anak belay*

Anakbelay adalah sebutan untuk perempuan dan keturunannya yang kawin menurut adat *padu kule* atau *belaki* atau *kisah* (kawin jujur). Jika pada suatu saat, *anakbelay* itu *belaju* (pulang/berkunjung) ke *dusunlaman*-nya, *dusunlaman* ibunya, mereka *dipantaw* oleh kerabat asal ibunya itu.

g. *Mantaw Tukang kah Balik*

Mantaw Tukang kah Balik adalah kegiatan *pantawan* yang dilakukan oleh kerabat dan tetangga pemilik rumah yang dibangun. *Mantaw Tukang kah Balik* dilakukan dengan menjamu makan tukang yang akan pulang setelah rumah selesai dikerjakan.

h. *Mantaw Jeme Mbalikkah Ingunan*

Pada suku bangsa Besemah ada tradisi pinjam-meminjam hewan, biasanya kerbau yang digunakan untuk membajak sawah. Ketika orang yang meminjam kerbau mengembalikan kepada pemiliknya, apabila dari dusun lain, orang yang mengembalikan kerbau itu *dipantaw* makan oleh tetangga atau kerabat dekat pemilik kerbau. Jenis *pantawan* ini disebut *mantaw jeme mbalikkah ingunan* (menjamu orang yang mengembalikan hewan peliharaan).

i. *Mantaw Simah Mende*

Tamu, *mende*, *paretandang*, adalah sebutan untuk tamu di Besemah. Tamu tersebut bisa saja kerabat dari dusun lain atau orang lain yang baru dikenal, atau rekan kerja, teman dan sebagainya. Tamu tersebut biasanya jarang bertemu atau sudah lama tidak pernah bertemu sehingga perlu dilakukan *pantawan* oleh kerabat dekat dari keluarga yang ditemui. Ini disebut dengan istilah umum "*Mantaw Simah-mende*".

3. Pelaksanaan *Pantawan Bunting*

Pelaksanaan *sedekahan* pernikahan pada orang Besemah dilakukan dua kali yaitu di keluarga pihak laki-laki dan pihak perempuan. Pihak yang terlebih dahulu mengadakan hajatan berdasarkan kesepakatan kedua belah pihak. Pihak yang pertama melaksanakan hajatan, akan melaksanakan *pantawan* pertama. Pihak pelaksana hajatan akan membentuk panitia kecil yang mengurus tempat, hidangan (makanan dan minuman), dan bidang *pantawan* (konsep *pantawan* yang dimaksud adalah petugas yang mengundang para tetangga, keluarga jauh, atau kenalan si tuan rumah).

Bagi masyarakat Besemah di Kota Pagaralam, undangan yang dianggap berharga adalah jika si *pengundang* (petugas *pantawan*) datang langsung ke

rumah dan menyampaikan undangan secara lisan dan diberi kertas kecil (ukuran ¼ kertas kwarto) sebagai pengingat waktu dan tempat pesta (*besuare*). Jika ada yang mengundang dengan kertas undangan yang mewah, akan dianggap yang mengundang tersebut adalah orang tidak begitu dekat hubungan kerabat atau pertemanan. Jika masih memiliki hubungan keluarga atau teman dekat dan memberikan undangan cetak maka bisa membuat ketersinggungan si penerima sehingga cenderung tidak akan menghadiri undangan tersebut (wawancara dengan Kasim di Kota Pagaralam, 20 Juni 2018)

Proses awal pelaksanaan *pantawan bunting* dilakukan pada saat musyawarah keluarga luas masing-masing pengantin laki-laki dan pengantin perempuan terkait rencana pernikahan anak mereka. Musyawarah ini dipimpin oleh orang yang dianggap paling tua, baik dari segi umur maupun kedudukannya di keluarga tersebut. Ketika *pantawan bunting* disepakati untuk dilaksanakan, maka orang tua pengantin akan memberikan lemang sepanjang dua ruas bambu ke keluarga yang hadir dan keluarga lain yang disepakati sebagai tanda bahwa keluarga tersebut akan *mantaw*. Keluarga yang menerima lemang tersebut tidak boleh menolak kecuali ada alasan yang bisa diterima.

Berdasarkan pengamatan, *pantawan bunting* pertama dilaksanakan di keluarga pengantin laki-laki (*bunting lanang*) di Kecamatan Pagaralam Utara. Pada hari tersebut, pengantin perempuan (*bunting betine*) ditemani oleh *gadis ngantat* dan perwakilan keluarga *bunting betine* mendatangi rumah pengantin laki-laki pada pagi hari sekitar pukul 07.00. Lalu pengantin laki-laki membawa pengantin perempuan mengikuti proses *pantawan bunting* dengan mengunjungi kerabat dekat si pengantin laki-laki. Dalam hal ini, kerabat pengantin laki-laki akan *mantaw* si calon pengantin perempuan. Biasanya beberapa pertanyaan yang diajukan adalah latar belakang si calon pengantin perempuan seperti keluarga, pendidikan, dan pekerjaan. Namun pertanyaan tersebut sudah jarang diajukan karena jauh hari sebelumnya keluarga kerabat pengantin laki-laki sudah mendapat informasi tentang calon pengantin perempuan. Proses *pantawan bunting* yang dilaksanakan di keluarga laki-laki tersebut dilakukan dengan mengunjungi 20 rumah yang berada di sekitar rumah si laki-laki.

Pakaian yang dipakai kedua pengantin adalah pakaian adat Besemah namun tidak selengkap pada saat bersanding, seperti sepatu yang dipakai harus yang gampang dilepas, pakaian si perempuan juga harus yang tidak menghambat jalan karena banyaknya rumah yang harus didatangi. Demikian juga kondisi rumah yang umumnya rumah panggung yang menyulitkan jika menggunakan pakaian pengantin secara lengkap.

Sedekahan di keluarga pihak laki-laki relatif tidak begitu besar karena tidak dilakukan acara *hajatan* (identik dengan pesta atau resepsi perkawinan) kecuali melakukan *pantawan bunting* dan pertemuan antarkerabat dekat pihak laki-laki. Kegiatan yang lebih lengkap dengan tahapan hajatan pernikahan justru dilaksanakan keluarga pengantin perempuan.

Pantawan bunting di keluarga pengantin perempuan dilaksanakan bersamaan dengan hari *bemasak*. Pada hari *bemasak* kerabat maupun tamu udangan yang tidak bisa hadir pada hari resepsi, biasanya hadir pada hari *bemasak* dengan membawa ayam petelur (oleh masyarakat setempat disebut "ayam pramuka" karena memiliki warna yang menyerupai baju pramuka) dan ada juga yang membawa amplop berisi uang.[3] Umumnya yang

[3] Tamu-tamu yang hadir pada hari *bemasak* umumnya adalah kerabat atau tetangga yang tidak ikut *mantaw bunting* ataupun yang tidak bisa ikut bekerja membantu di hajatan tersebut. Konsekuensi yang harus diberikan adalah

datang pada hari ini adalah ibu-ibu tanpa didampingi suami, dan sebagian kecil yang datang didampingi suami. Jika yang datang hanya si suami akan membawa amplop.

Selanjutnya tamu yang hadir dipersilahkan memasuki ruangan yang telah disediakan untuk mencicipi hidangan berupa kue-kue dan minuman sebagai hidangan menyambut tamu. Proses ini termasuk *pantawan* yang idealnya tuan rumah harus menemani tamu untuk sekadar saling bercerita mengenai keadaan masing-masing (tuan rumah *mantaw* keadaan tamu).[4] Selesai mencicipi hidangan kue-kue tersebut, selanjutnya tamu mengambil tempat di kursi-kursi yang telah disediakan di tempat hajatan menikmati hidangan utama berupa makanan dan minuman yang telah disediakan untuk para undangan.

Di lokasi hajatan proses ini berlangsung mulai dari pagi hari sekitar pukul 07.00 hingga sore hari, sekitar pukul 17.00. Tamu-tamu datang silih berganti membawa ayam pramuka. Ayam tersebut selanjutnya dikumpulkan untuk disembelih dan dimasak sebagai hidangan tamu-tamu. Waktu yang dibutuhkan para tamu di lokasi hajatan hanya sekitar 1 jam; mulai dari menikmati hidangan kue-kue, makan nasi dan lauk pauknya, bertegur sapa dengan undangan lainnya hingga berpamitan dengan tuan rumah. Pada hari itu para tamu tidak akan bertemu dengan *bunting* karena sedang melaksanakan *pantawan.*

Pantawan bunting dimulai pukul 07.00. *Bunting lanang* dan *betine* sudah mengenakan pakaian pengantin Besemah didampingi oleh *gadis ngantat* dan *bujang ngantat.* Tugas *bujang ngantat* atau *gadis ngantat* adalah sebagai *inang* atau memberikan pelayanan atau mengurus keperluan kedua pengantin. Beberapa permintaan pengantin antara lain mengambilkan rokok, mengambilkan kopiah, mengambilkan air minum, mengambilkan jas dan lain-lain.

Pelayan *bujang ngantat* atau *gadis ngantat* akan memberikan pelayanan dengan cepat. Mereka bertugas selama tiga hari sebelum hari H dan 1 hari setelah hari H. Ketika melakukan *pantawan*, setelah tiba di atas rumah, tuan rumah akan menanyakan pada *bujang ngantat* atau *gadis ngantat* tentang si pengantin, *bujang ngantat* atau *gadis ngantat* yang akan menjelaskan. Pertanyaan tuan rumah biasanya mengenai kedua pengantin, misalnya "ia anak siapa?", "berapa bersaudara?", "anak ke berapa? ". Pertanyaan tersebut tidak dijawab oleh kedua pengantin, tetapi *bujang ngantat* atau *gadis ngantat*. Idealnya seorang *bujang ngantat* atau *gadis ngantat* harus tahu tentang keluarga si pengantin.

Pada masa lalu *bujang* dan *gadis ngantat* dipilih oleh *jurai tue* dengan mempertimbangkan berbagai kriteria. Beberapa kriteria dimaksud seperti usia, kecakapan, dan wawasan. Dari segi kepribadian, kriteria yang ditetapkan oleh *tuo jurai* adalah:

1. *Peralah* (mudah disuruh),
2. Tahu sopan santun,
3. Bermuka manis berlidah pasih

Kriteria tersebut menggambarkan seseorang yang siap membantu memenuhi kebutuhan pengantin baik dari kebutuhan pakaian, makanan, minuman atau keperluan lainnya. Selain itu, orang tersebut harus bisa memposisikan dirinya selama kegiatan *sedekahan*, dalam arti dapat berbicara sesuai dengan orang yang dihadapinya, hadir pada tempat yang dibutuhkan, dan melakukan aktivitasnya dengan wajar tanpa menyinggung perasaan orang lain atau aturan adat setempat. Bermuka manis berlidah pasih merupakan kriteria untuk orang yang selalu ceria dan ikhlas melakukan pekerjaannya serta mampu menjelaskan segala yang dipertanyakan dengan sebenarnya secara baik dan sopan.

dengan memberikan bantuan berupa "ayam pramuka".

[4] Pada saat pengamatan, hal ini tidak dilakukan oleh tuan rumah karena banyaknya tamu yang datang.

Bujang dan *gadis ngantat* ini biasanya dipilih dari orang yang belum menikah. Sebelum hari *pantawan*, *bujang* dan *gadis ngantat* ini dibekali dengan tugas dan tanggung jawab selama mendampingi kedua mempelai. *Bujang/gadis ngantat* disebut juga *inang* pengantin atau pelayan pengantin. Idealnya *jurai tuwe* memilih seorang sebagai *bujang ngantat*. Selanjutnya *bujang ngantat* memilih beberapa pengiring *bujang ngantat* untuk mendampinginya. Pengiring ini bisa mencapai sepuluh orang. Bentuk tugas-tugas tersebut selain menemani dan membantu membawa perlengkapan kedua mempelai, *bujang* dan *gadis ngantat* juga bertugas mengenalkan kedua pengantin kepada keluarga yang didatangi ketika ada pertanyaan tuan rumah. *Bujang* dan *gadis ngantat* juga harus mengetahui keluarga pengantin. Jumlah *bujang/gadis ngantat* antara 2-4 orang, namun kini jumlah tersebut jauh lebih banyak dengan terlibatnya *bujang* dan *gadis* dari keluarga pengantin.

Selain *gadis* dan *bujang ngantat*, beberapa anak-anak juga turut mendampingi kedua pengantin. Namun demikian, tidak ada aturan anak-anak harus ikut dalam kegiatan *pantawan*. Keikutsertaan anak-anak dalam *pantawan* hanya untuk meramaikan suasana saja. Masa tugas *bujang* dan *gadis ngantat* adalah selama pesta. Mulai dari *pantawan* hingga sehari sesudah acara resepsi. Biasanya tiga hari sebelum hari H dan sehari sesudah hari H.

Menurut Sataruddin (Wawancara tanggal 20 Juni 2018 di Kota Pagaralam), *bujang/gadis ngantat* pada masa saat ini bisa dipilih orang-orang yang dekat dengan pengantin. Hal ini memiliki sisi positifnya seperti ketika salah bisa ditegur dan ditunjukkan bagaimana yang benar tanpa ada rasa sakit hati, tidak ada lagi upaya adaptasi karena sudah sama-sama akrab. Namun ada sisi tidak baiknya ketika si pengantin tidak memahami tugas-tugas dan berperilaku sebagai *bujang* dan *gadis nganta*. Hal ini untuk menghindari "*Belamai"* (Orang buta membimbing orang buta).

Pada masa lalu, pakaian *bujang* dan *gadis ngantat* harus lebih baik dari pakaian pengantin, yaitu pakai kain sarung atau kain *gebeng*, kemeja, jas dan memakai peci, serta memakai sandal (tidak memakai sepatu). Pakaian *bujang* dan *gadis ngantat* berbeda dengan pakaian pengantin yang memakai *gitar kepodang* atau *bulang* (wawancara dengan Firman dan Sataruddin, 20 Juni 2018 di Kota Pagaralam). Namun demikian, berbeda dengan saat dilakukan penelitian lapangan, pakaian pengantin dan *bujang* serta *gadis ngantat* terlihat sangat sederhana. Pengantin perempuan menggunakan pakaian adat sederhana, sedangkan pengantin laki-laki menggunakan kemeja putih, jas, kopiah, dan sandal. Hal yang sangat mencolok perbedaannya terlihat pada *bujang* dan *gadis ngantat*, kedua pendamping pengantin ini hanya berpakaian seadanya (pakaian harian) dan tidak menunjukkan bahwa mereka sedang bertugas mendampingi pengantin. Hal ini tentu sangat berbeda dengan penjelasan di atas. Berdasarkan penuturan *bujang* dan *gadis ngantat*, tidak ada keharusan penggunaan pakaian tertentu untuk mendampingi pengantin selama *pantawan*, yang penting sopan. Orang tua maupun tokoh adat setempat juga tidak ada yang menegur penampilan mereka karena hal tersebut sudah dianggap biasa oleh masyarakat setempat. Setelah selesai bertugas, *gadis* dan *bujang ngantat* akan mendapat penghargaan berupa pakaian atau kain milik si pengantin dan dibekali dengan berbagai jenis kuliner untuk dibawa pulang.

Gambar 1. *Bujang* dan *Gadis Ngantat*
Sumber: Dokumen Penulis.

Prosesi *pantawan bunting* diawali dengan *bunting betine* (pengantin wanita) menjemput *bunting lanang* (pengantin laki-laki).[5] *Bunting betine* mengajak *bunting lanang* mengunjungi seluruh rumah kerabat pengantin wanita sesuai dengan informasi yang telah diberikan. Menurut pengakuan Tina Julita (*bunting betine*), sebenarnya dia tidak tahu rumah siapa saja yang akan dikunjungi dan ia akan tahu setelah sampai di rumah pertama. Biasanya orang sekitar akan menginformasikan rumah-rumah yang akan dikunjungi sambil berjalan. Namun demikian, rumah yang paling pertama dikunjungi adalah rumah yang terdekat jaraknya dengan rumah orang tuanya.

Sesampai di rumah yang dituju, tuan rumah sudah menunggu di depan rumah atau di pintu rumah ketika melihat pengantin berjalan menuju rumahnya.[6] Pengantin akan mengucapkan salam secara Islam yang dijawab oleh tuan rumah, lalu bersalaman. Tuan rumah mempersilahkan pengantin dan rombongan untuk masuk dan mencicipi hidangan, sementara tuan rumah tetap berada di luar atau ikut masuk tetapi sesaat kemudian meninggalkan ruang tamu tempat hidangan disediakan. Dengan kondisi ini, praktis yang ada di ruang tamu dan mencicipi hidangan adalah rombongan pengantin.[7] Menurut tuan rumah, hal ini dilakukan karena menjaga agar si pengantin yang *dipantaw* tidak merasa sungkan untuk makan.

Gambar 2. Bunting dan Pendamping Memasuki Rumah
Sumber: Dokumen Penulis.

Kondisi seperti ini menurut Ahmad Bastari Suan (korespondensi via *e-mail*) biasanya terjadi pada tuan rumah (orang yang *mantaw*) yang sudah jauh hubungan kekerabatan dengan keluarga yang *sedekahan* atau mungkin sekadar toleransi sedusun atau *sekampung* saja. Terkadang *damping ghumah jauh usuran* (tetangga dekat yang bukan kerabat atau bukan kerabat dekat). Tuan rumah (yang *mantaw*) memang tidak makan bersama dengan orang yang *dipantaw*. Jika tuan rumah masih kerabat dekat dari yang *sedekah* (yang hajatan/helatan/kenduri), maka tuan rumah itu (biasanya para perempuan, mungkin nenek, ibu, bibi, dan anak/ cucu gadis) mendampingi *bunting* yang *dipantaw* sambil menjelaskan hubungan kekerabatan dan antara bertutur saja, sesuai konsep *tujuan pantawan* (dalam hal ini *pantawan-bunting)*. Penjelasan (asumsi) Ahmad Bastari Suan tersebut berbeda

[5] *Bunting lanang* sudah tiba di rumah *bunting betine* satu jam sebelum *pantawan* dimulai dengan berpakaian lengkap.

[6] Tuan rumah yang menyambut umumnya adalah ibu-ibu dan anak-anak tuan rumah. Sedangkan Bapak-Bapak atau suami tidak di rumah karena ikut bekerja di tempat *sedekahan* sesuai dengan tanggung jawabnya sebagai kerabat pelaksana hajatan.

[7] Dari 50 rumah yang didatangi oleh pengantin, hanya ada 3 tuan rumah ikut menemani pengantin laki-laki maupun pengantin wanita.

dengan penjelasan Tina Julita (*bunting betine*) yang menyatakan bahwa rumah yang dikunjungi adalah kerabat dekatnya karena ada juga tetangga dekat yang tidak dikunjungi, artinya yang *mantaw bunting* hanyalah sebatas keluarga dekat. Dari penjelasan tersebut bisa disimpulkan bahwa terjadi perubahan pada pelaksanaan *pantawan* karena tuan rumah tidak lagi menemani *bunting* ketika mencicipi hidangan yang disediakan dan dengan sendirinya tidak ada lagi komunikasi di antara mereka sebagaimana idealnya pelaksanaan *pantawan*.

Gambar 3. *bunting* menikmati hidangan
Sumber: Dokumen Penulis.

Hidangan yang disediakan di dalam rumah umumnya adalah kue-kue dan sebagian rumah menyediakan makanan berupa nasi beserta lauk pauknya. Tidak ada keharusan jenis makanan yang dihidangkan pada saat *pantawan*, semua tergantung pada kemampuan si tuan rumah.

Beberapa makanan dan minuman ringan yang umumnya dihidangkan pada saat *pantawan* adalah:

1. *Buburnasi* dan bermacam bubur (*bubugh/bubuw*);
2. *Bajik* (wajik);
3. *Belinak* (semacam *bajik*);
4. *Dudul-padiberam* (dodol ketam-itam dan bermacam *dudul*);
5. *Jalir-perenggi* (kolak labu);
6. *Juwadah basah* (bolu-pendan);
7. *Juwadah besak/mulu* (bolu)
8. *Keripik abang* (keripik merah;
9. *Lemang*, bermacam lemang;
10. *Pisang-guring* (pisang digoreng), biasanya jenis pisang-sabe (pisang tembatu);
11. *Serawe* (kolak pisang dan atau ketan);
12. *Tapay padiberam* (tapai ketan-itam).

Idealnya hidangan yang disajikan pada saat *pantawan* adalah makanan adat, tetapi tergantung pada kemampuan si tuan rumah menyajikan secara lengkap atau sebagian. Beberapa menu berupa makanan adat Besemah adalah:

1. *Bajik*,
2. *Belinak*,
3. *Dudul padiberam*,
4. *Juwadah basah*,
5. *Juwadah besak/mulu*,
6. *Keripik abang* (biasanya *mantaw jeme njenguk,pentakziah*, pelayat dari dusun lain),
7. *Lemang*
8. *Pisang-guring*
9. *Tapay padi beram* (*pantawan Riaye*, *Riaye Puwase* Idul Fitri, dan *Riaye Puwase* Hari Raya Puasa Idul Fitri dan *Riaye Aji*", Hari Raya Haji , Idul Adha).

Keharusan dalam *pantawan bunting* adalah pengantin dan seluruh rombongan mencicipi hidangan yang telah disediakan oleh tuan rumah. Hal ini merupakan penghargaan terhadap tuan rumah karena akan dianggap sombong jika ada tamu yang tidak mencicipi hidangan tersebut.

Walaupun tuan rumah tidak mendampingi *bunting* pada saat datang ke rumahnya, jika *bunting* dan rombongan tidak masuk atau tidak mencicipi hidangan yang telah disediakan akan menimbulkan prasangka yang tidak baik bagi *bunting* dan rombongan. Prasangka yang tidak baik tersebut bisa berupa hidangannya dianggap tidak enak, rumahnya tidak layak untuk rombongan, atau prasangka negatif lainnya.

Tuan rumah tidak melayani pengantin ataupun rombongan selama rombongan di rumah yang didatangi. Sebelum rombongan tiba, seluruh hidangan baik makanan, minuman, cuci

tangan, sendok, tissu (lap tangan), dan keperluan lainnya sudah disediakan. Dengan demikian tidak ada lagi alasan pengantin atau anggota rombongan untuk meminta sesuatu. Hal tersebut disebabkan tuan rumah umumnya tidak hadir di ruangan yang sama. Alasan ini pulalah yang menyebabkan segala keperluan rombongan dipersiapkan sedemikian rupa.

Tuan rumah yang *mantaw* akan menghidangkan makanan dan minuman sebaik mungkin untuk menanamkan kesan positif bagi rombongan. Hal ini menimbulkan kesan adannya "persaingan" antartuan rumah. Semakin banyak dan semakin mahal variasi hidangan yang disajikan, akan dianggap lebih mampu dari yang lain. Kesan lain dari variasi hidangan adalah keseriusan tuan rumah dalam melayani pengantin karena adanya kedekatan emosional atau hubungan kerabat yang sangat dekat.

Selama prosesi *pantawan bunting*, *bujang* dan *gadis ngantat* tidak terlalu terlihat fungsi dan perannya. Mereka hanya mengikuti ke mana pengantin pergi tanpa harus memberikan penjelasan kepada tuan rumah tentang pengantin pria (yang di*pantaw*). Salah satu tugas *gadis ngantat* adalah memperbaiki posisi sepatu pengantin pada saat naik tangga rumah yang awalnya mengarah ke dalam (pintu/tangga) dibalik menjadi arah ke jalan. Hal ini dilakukan agar memudahkan pengantin memasang sepatu setelah turun dari rumah. Fungsi *bujang* dan *gadis ngantat* sebagai penyambung informasi tentang pengantin bagi tuan rumah tidak lagi nampak karena si *bujang* dan *gadis ngantat* memang tidak dibekali dengan pengetahuan tentang hal tersebut. Selain itu, tidak ada dialog antara tuan rumah dengan rombongan.

Proses *pantawan bunting* dianggap selesai jika seluruh rumah yang *mantaw* sudah dikunjungi. Tidak ada alasan bagi *bunting* untuk menolak mendatangi rumah karena akan berdampak kurang baik bagi hubungan kekerabatan mereka.

4. Pertukaran Sosial

Ritzer dan Smart (2012: 516-517) menjelaskan unsur dasar dari pertukaran sosial yaitu aktor, sumber daya, struktur, dan proses. Aktor adalah orang-orang yang terlibat dalam pertukaran sosial tersebut baik berupa individu maupun kelompok atau entitas khusus lainnya. Setiap aktor memiliki sumber daya yang menjadi modal untuk melakukan pertukaran sosial. Aktor yang melakukan pertukaran melalui sumber daya yang ada akan menanggung biaya agar dapat memberikan hasil kepada aktor lain. Biaya yang dimaksudkan dalam hal ini bisa berupa pengorbanan waktu, tenaga, materi, atau dalam bentuk perilaku (seperti senyum, berbicara dengan baik, dan lain sebagainya). Dijelaskan juga bahwa dalam pertukaran sosial terdapat struktur berupa ketergantungan timbal baik. Beberapa bentuk struktur tersebut ada yang berupa pertukaran langsung (*direct exchange*), pertukaran umum (*general exchange*), dan pertukaran produktif (*productive exchange*). Pertukaran langsung adalah pertukaran yang hasilnya tergantung pada relasi antara dua aktor tersebut. Pertukaran umum terjadi antara dua atau lebih aktor sehingga hasilnya tidak bisa dirasakan langsung oleh masing-masing aktor. Ada ketergantungan timbal balik, hasilnya tidak serta merta diperoleh dari si B ke si A tetapi bisa jadi melalui si C yang juga melakukan pertukaran dengan si B. Pertukaran produktif adalah setiap aktor melakukan pertukaran secara bersama agar mendapat hasil dari aktor lain. Unsur pertukaran sosial yang terakhir adalah proses pertukaran, yaitu interaksi yang terjadi dalam struktur pertukaran, kesempatan untuk melakukan pertukaran dan jika pertukaran sudah terbalas, maka telah terjadi transaksi. Transaksi yang terjadi terus menerus menghasilkan relasi pertukaran.

Mengacu pada penjelasan tersebut, tradisi *pantawan bunting* pada suku bangsa Basemah merupakan pertukaran sosial yang berlangsung antara aktor-aktor di lingkungan tetangga, kerabat, dan *rurah*.

Aktor-aktor dalam *pantawan* adalah tuan rumah yang menyediakan makanan dan minuman (yang *mantaw*), aktor berikutnya adalah *bunting* (*lanang* dan *betine*), dan *bujang* dan *gadis ngantat.*

Tuan rumah yang umumnya adalah ibu-ibu memberikan sumber daya yang dia miliki kepada *bunting* dan *bujang* dan *gadis ngantat.* Sumber daya yang diberikan sebagai biaya dari interaksi yang terjadi berupa makanan dan minuman, meluangkan waktu menunggu rombongan datang, menghabiskan biaya dalam bentuk uang untuk membeli kebutuhan *pantawan*, sumber daya berupa perasaan yang harus melayani tamu dengan muka manis, senyum ramah, dan sebisa mungkin membuat nyaman dan senang tamu yang datang.

Dari pihak *bunting* sendiri sebagai aktor juga mengeluarkan sumber daya yang ia miliki agar bisa berinteraksi dengan tua rumah. Sumber daya yang dikeluarkan adalah perasaan harus selalu terlihat bahagia, senyum, dan bertutur sapa dengan sopan, meluangkan waktu, dan rela lelah mendatangi semua rumah yang ingin *mantaw* calon pengantin laki-laki atau perempuan. Demikian juga bagi *bujang* dan *gadis ngantat* tidak terlepas dari pengorbanan terhadap sumber daya yang ia miliki seperti waktu yang terpakai, berpenampilan sebaik mungkin, berbicara dengan baik, siap membantu *bunting* dalam segala keperluannya.

Dalam tulisan ini yang dianalisis adalah antara tuan rumah dan *bunting.* Sedangkan antara *bujang* dan *gadis ngantat* dengan tuan rumah tidak memiliki hubungan langsung karena pada dasarnya *bujang* dan *gadis ngantat* berhubungan dengan *bunting.* Hubungan antara *bujang* dan *gadis ngantat* dengan *bunting* tidak dapat dikatakan sebagai pertukaran sosial karena hubungan di antara mereka telah dianggap selesai ketika prosesi *pantawan bunting* selesai dan *bujang* dan *gadis ngantat* telah menerima cendramata sebagai ganjaran (*reward*) dari apa yang telah diberikan kepada *bunting.*

Struktur pertukaran yang terjadi pada *pantawan bunting* adalah pertukaran umum yang tidak langsung. Artinya, baik tuan rumah, maupun *bunting* tidak mengetahui kapan ia akan mendapatkan balasan atau ganjaran dari apa yang telah ia pertukarkan. Namun demikian, bagi tuan rumah, sesuai dengan tujuan dari *pantawan bunting* adalah untuk lebih mengenal calon pengantin serta memperkenalkan hubungan kekerabatan di antara mereka. Oleh sebab itu, ganjaran yang diharapkan dari tuan rumah adalah si *bunting* telah mengenal kerabat dan hubungan kekerabatan di antara mereka beserta hak dan kewajiban yang melekat dalam hubungan kekerabatan tersebut.

Dengan pertukaran sosial, hubungan antara *bunting* dengan tuan rumah tetap terikat yang oleh Ahmad Bastari Suan diistilahkan sebagai "kontrak seumur hidup". "Kontrak" ini adalah kewajiban tolong menolong pada bidang ekonomi, adat, atau kepentingan lainnya di hari-hari yang akan datang.

Tabel 1 Analisis Pertukaran Sosial
Pada *Pantawan Bunting*

Aktor	Sumber Daya	Struktur	Proses
Tuan Rumah	Hidangan makan dan minuman, Perasaan, Waktu, Ekonomi (Pembiayaan)	*General Exchange, Ketergantungan timbal balik*	Transaksi
Bunting	Perasaan, Waktu, Penampilan	General Exchange, Direct Exchange, Ketergantungan timbal balik	Transaksi

Sumber: Analisa Data Lapangan

Sebagian besar masyarakat Besemah cenderung ingin menghapus tradisi *pantawan* dengan alasan tidak ekonomis, tidak praktis, dan tidak modern. Alasan

ekonom biasanya terkait dengan besarnya biaya yang dibutuhkan oleh tuan rumah untuk menyediakan hidangan dalam menyambut tamu (*bunting*). Jika dalam satu *pantawan* saja bisa mengeluarkan biaya Rp 500.000,- dan apabila ada dua atau tiga *pantawan*, tuan rumah akan mengeluarkan dana Rp1.000.000,- sampai Rp1.500.000,-. Alasan tidak praktis karena mereka melihat *pantawan bunting* sangat merepotkan baik bagi pengantin, maupun tuan rumah yang *mantaw*. Seolah-olah tidak ada manfaatnya bagi kedua belah pihak. Alasan ketiga adalah *pantawan* dianggap sudah ketinggalan zaman dan tidak mengikuti perkembangan saat ini. Akibat dari anggapan ini, di wilayah Kota Pagaralam hanya beberapa desa saja yang masih melaksanakan tradisi *pantawan bunting*. Itu pun tidak lagi dilaksanakan dengan ideal seperti pada masa lalu.

Kecenderungan penolakan masyarakat Besemah terhadap tradisi ini karena masyarakat tidak memahami substansi dari tradisi *pantawan bunting*. Masyarakat hanya melihat dari aspek fisik dan yang tampak, mereka tidak melihat bahwa ada pertukaran sosial yang terjadi di antara kedua belah pihak. Dengan pertukaran sosial ini, interaksi kedua belah tetap terjalin dengan segala hak dan kewajibannya.

D. PENUTUP

Tradisi *pantawan bunting* merupakan salah satu cara untuk tetap menjalin tali silahturahmi sehingga ikatan kekeluargaan tidak putus. Pelaksanaan *pantawan* secara ekonomi membutuhkan biaya yang tidak sedikit. Pelaksanaan *pantawan* dianggap menghamburkan uang atau kegiatan yang tidak ekonomis karena hanya memberikan makan dari tuan rumah kepada pengantin tanpa ada timbal balik yang diberikan oleh pengantin kepada tuan rumah. Bagi sebagian masyarakat Besemah hal ini dianggap kegiatan yang merugikan dan lambat laun mulai ditinggalkan.

Jika dilihat dari teori pertukaran sosial, *pantawan bunting* merupakan proses "jual beli" atau transaksi antara pihak tuan rumah dengan pengantin. Si tuan rumah mengharapkan ada timbal balik dari sumber daya yang diberikannya kepada si pengantin berupa ganjaran positif seperti kesediaan membantu dan terlibat dalam kegiatan keluarga tersebut. Struktur pertukaran sosial yang berlangsung adalah pertukaran sosial yang tidak langsung dan bersifat timbal balik. Hal ini berarti tuan rumah maupun pengantin tidak langsung mendapatkan ganjaran dari sumber daya yang telah diberikannya dalam proses interaksi. Ganjaran yang didapat bisa saja diterima dari pihak ketiga atau lainnya.

Dari aspek sosial budaya, *pantawan bunting* memiliki manfaat yang sangat penting dalam melestarikan nilai-nilai budaya maupun mempererat hubungan sosial, baik dalam anggota kerabat maupun dalam lingkungan sosial. Agar tradisi ini dapat tetap bertahan, masyarakat telah menyederhanakan pelaksanaan dengan tidak mengharuskan menghidangkan makananan adat. Hidangan yang disajikan tergantung kepada kemampuan tuan rumah namun tidak menghilangkan makna dari tradisi *pantawan bunting* itu sendiri.

Dengan melihat respon masyarakat dalam melaksanakan tradisi *pantawan bunting* yang terkesan terpaksa, perlu kiranya para tokoh adat setempat merumuskan kembali konsep pelaksanaan *tradisi pantawan bunting* yang sesuai dengan kondisi masyarakat saat ini, sehingga secara nilai-nilai budaya tidak hilang tetapi proses tetap berjalan. Pihak Pemerintah Kota Pagaralam juga diharapkan melakukan sosialisasi tentang pentingnya penanaman dan pelestarian nilai tradisi sehingga menumbuhkan kesadaran di masyarakat.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal, Makalah, dan Skripsi

Ambarwati, Retno Tri dan Hesti Asriwandari. "Tradisi *Sinoman* Sebagai Sistem Pertukaran Sosial di dalam Pelaksanaan Pesta Pernikahan Adat Jawa (Studi pada Masyarakat Transmigrasi di Desa Pasir Jaya Kecamatan Rambah Hilir Kabupaten Rokan Hulu)" dalam *Jurnal Online Mahasiswa (JOM) Fisip Universitas Riau,* Vol. 1. No. 1 Tahun 2014. Hlm 1-15.

Arios, Rois Leonard. "Permukiman Tradisional Orang Basemah di Kota Pagaralam" dalam *Jnana Budaya Volume 19, Nomor 2, Agustus 2014.* Hlm 183 – 198.

Asrin, Sudjarwo, dan Pargito. "Tata Cara Budaya Perkawinan Suku Pasmah di Padang Guci" dalam *Jurnal Studi Sosial Vol. 4 No. 3 Tahun 2016.* Hlm 17-30.

Firnanda, Anissa. 2018. "Tradisi Pantauan sebagai Bentuk Pluralisme antar Dua Suku di Desa Lawang Agung Kecamatan Kedurang Bengkulu Selatan". *Makalah* Pada Lomba Karya Tulis Ilmiah Tingkat SLTA Se Propinsi Sumatera Barat, Bengkulu, dan Sumatera Selatan yang diselenggarakan oleh BPNB Sumatera Barat.

Gunawardi. 2016. "Persepsi Masyarakat Terhadap Pertukaran Sosial pada Kenduri di Gampong Alue Sungai Pinang Kecamatan Jeumpa Kabupaten Aceh Barat Daya". *Skripsi* Program Studi Sosiologi FISIP Universitas Teuku Umar Aceh.

2. Buku

Afrizal. 2014.
Metode Penelitian Kualitatif: Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Damsar. 2015.
Pengantar Teori Sosiologi. Jakarta: Prenadamedia Group.

Mulyana, Dedy. 2008.
Metodologi Penelitian Kualitatif: Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Ritzer, George dan Barry Smart. 2012.
Handbook Teori Sosial. Jakarta: Nusa Media.

Sakai, Minako. 2017.
Kacang Tidak Lupa Kulitnya: Identitas Gumay, Islam dan Merantau di Sumatera Selatan. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Scott, John. 2012.
Teori Sosial: Masalah-Masalah Pokok dalam Sosiologi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Suan, Ahmad Bastari, dkk. 2007a.
Tata Cara Adat Perkawinan Sukubangsa Besemah di Sumatera Selatan. Palembang: Dinas Pendidikan Nasional Propinsi Sumatera Selatan.

Suan, Ahmad Bastari, dkk. 2007b.
Atung Bungsu: Sejarah Asal Usul Jagat Besemah. Palembang: Pesake dan Pemerintah Kota Palembang.

Suan, Ahmad Bastari, dkk. 2008.
Besemah: Lampik Mpat Merdike Duwe. Palembang: Pesake dan Pemerintah Kota Palembang.

3. Informan

Firman (54 tahun).
Ketua lembaga adat Kota Pagaralam. *Wawancara* pada 20 Juni 2018.

Julita, Tina (26 tahun).
Pengantin. *Wawancara* pada 20 Juni 2018 di Pagaralam, via telepon pada 30 Juli 2018.

Kasim (70 tahun).
Tokoh adat dan Ketua Yayasan Dempo Lestari. *Wawancara* pada 20 Juni 2018.

Ola, Sataruddin Cik (82 tahun).
Tokoh adat dan mantan ketua lembaga adat Kota Pagaralam. *Wawancara* pada 20 Juni 2018.

Suan, Ahmad Bastari (73 tahun).
Penulis sejarah dan budaya Basemah. *Wawancara* pada 2 Maret 2018 di Palembang, 23 Juni 2018 di Pagaralam, dan via telepon 5 Maret 2018.

SEJARAH MUNCULNYA PEMIKIRAN ISLAM LIBERAL DI INDONESIA 1970-2015

THE BIRTH OF LIBERAL ISLAMIC THOUGHT IN INDONESIA 1970 - 2015

Samsudin dan **Nina Herlina Lubis**
Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran
E-mail: samsudin@uinsgd.ac.id, nina.herlina@unpad.ac.id

Naskah Diterima: 15 April 2019 *Naskah Direvisi: 20 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.522

Abstrak

Kemajuan yang dicapai oleh negara Barat dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi, dan ekonomi, berakar pada trilogi liberalisme, pluralisme, dan sekularisme. Atas dasar itulah, beberapa tokoh Islam Indonesia ingin memajukan umatnya dengan trilogi tersebut. Dalam perjalanannya, tokoh Islam seperti Nurcholish Madjid dan Ulil Abshar menuai kritik dari Rasjidi dan Atiyan Ali. Puncaknya adalah ketika MUI mengeluarkan fatwa mengharamkan Islam liberal. Bagaimana gambaran sejarah masuk Islam liberal di Indonesia? Mengapa terjadi polemik Islam liberal di Indonesia? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, metode yang digunakan adalah metode sejarah, meliputi heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Berdasarkan hasil penelitian, sejarah Islam liberal di Indonesia terbagi ke dalam empat tahap, yaitu: Tahap awal ketika masih menyatu dengan pemikiran neo-modernisme. Kedua, pembentukan enam paradigma Islam liberal. Ketiga adanya kritik dan evaluasi pemikiran Islam liberal. Kemudian sebab terjadinya polemik pemikiran Islam liberal disebabkan oleh perbedaan paradigma berpikir dan metodologi memahami ajaran Islam dalam melihat realitas yang terjadi di masyarakat pada masa kontemporer.

Kata kunci: *Islam liberal, sejarah, tokoh liberal, polemik.*

Abstract

The progress achieved by Western countries in the fields of science, technology and economics is rooted in liberalism, pluralism and secularism. For this reason, some Indonesian Muslim intellectuals want to reform their people accordingly. However, in working with these modern ideas, the polemics arose as those Muslim scholars such as Nurcholish Madjid and Ulil Abshar were criticized by Rasyidi and Atiyan Ali. This caused the MUI to issued a fatwa forbidding Liberal Islam. This study addressed two questions: How did liberal Islam come to Indonesia? Why did liberal Islam polemic occur in Indonesia? The method employed in this study is historical method which is comprised of heuristics, criticism or analysis, interpretation, and historiography. The result of the study shows that the history of liberal Islam in Indonesia was developed into four stages. First, when the thought of liberal Islam was still integrated with neo-modernism. Second, the establishment of six liberal Islam paradigms. Third, the emergence of criticism and evaluation toward it. Fourth, the polemic of liberal Islamic thought was caused by different paradigms and methodology in understanding the teaching of Islam that is compatible with the needs of contemporary society.

Keywords: *liberal Islam, history, liberal Islamic scholar, polemic.*

A. PENDAHULUAN

Secara etimologi, kata 'liberal' berasal dari kata *liberte* dalam bahasa Prancis dan *liberty* dalam bahasa Inggris yang berarti kebebasan atau kemerdekaan. Secara epistemology, liberalisme adalah paham yang berusaha memperbesar wilayah kebebasan individu dan mendorong kemajuan sosial. Manusia memiliki kebebasan dalam landasan pemikirannya dan mampu untuk bertindak sesuai dengan apa yang diinginkannya. Tetapi kebebasan yang dimaksud yaitu kebebasan yang bertanggungjawab karena tanpa adanya sikap tanggungjawab, tatanan masyarakat liberal tak akan pernah terwujud (Rachman, 2018:321-322; Echols dan Shadily, 1987:356).

Selanjutnya gagasan liberalisme diilhami oleh ilmuwan Prancis, yaitu: Voltaire, Montesquieu, dan J.J. Rousseau. Semula liberalisme merupakan gerakan pemikiran yang kemudian berkembang menjadi gerakan politik saat meletusnya Revolusi Perancis pada 1789 yang terkenal dengan semboyan; *liberte* (kebebasan), *egalite* (keseteraan), dan *fraternite* (persaudaraan). Pasca revolusi, paham liberal disebarluaskan ke negara-negara Eropa, Amerika, dan Afrika (terutama Mesir) (Nasution, 1975: 28; Azra, 1986: 27).

Pada 1886 patung *liberty* dijadikan simbol kebebasan masyarakat di Amerika Serikat. Menurut Azyumardi Azra, itu adalah hadiah Prancis untuk Masyarakat Amerika Serikat dan juga mengukuhkan persahabatan kedua negara. Akarnya dapat dilihat dari sejarah perjuangan masyarakat *New England* (Amerika Serikat) untuk membebaskan diri dari Inggris. Saat itu, Prancis yang membantu para pejuang kemerdekaan menggunakan *Liberty* dengan patung obor pembebasan sebagai simbol kebebasan. Simbol tersebut mengandung arti sebagai harapan bagi para imigran yang tiba di pelabuhan di New York agar terbebas dari tekanan hidup di tanah asalnya sehingga dapat mewujudkan *the American Dream* (Azra, 1986:27).

Selain tersebar ke Eropa dan Amerika Serikat, gagasan liberalisme juga menyebar ke Mesir melalui ekspedisi Napoleon Bonaparte. Mesir menjadi titik temu pemikiran Islam dengan liberalisme. Kemudian muncullah sebutan Islam liberal.

Islam liberal berarti paham Islam yang akomodatif terhadap ide kebebasan individu untuk mendorong kemajuan sosial. Menurut Kurzman (2003:xxxiii), Islam liberal adalah gaya berpikir yang merupakan perkawinan paripurna antara trio filsafat kritik dialektis Socrates (470-400M) dengan rasionalitas Descartes (1596-1650) dan dipadukan dengan pemikiran Muktazilah (Rachman, 2018: 41). Istilah Islam liberal juga seringkali digunakan oleh para penulis Barat untuk menganalisis perkembangan para tokoh Islam yang mendukung ide kebebasan dan kemajuan. Beberapa tokoh yang terkenal di Indonesia adalah Leonard Binder dan Charles Kurzman.

Dawam Raharjo[1] menganggap bahwa negara-negara Barat yang berakar pada trilogi liberalisme, pluralisme, dan sekularisme, berperan dalam perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan ekonomi. Atas dasar itulah ia dan beberapa tokoh Islam liberal lainnya ingin membangkitkan semangat umat Islam untuk mencapai kemajuan dengan mengangkat pemikiran tersebut. Tetapi dalam perjalanannya, ia mendapat kritikan tajam yang menimbulkan polemik (Rachman: 2018: xv), seperti yang dialami oleh Nurcholish Madjid dan Harun Nasution yang dikritik H.M Rasjidi, serta tokoh muda Ulil Abshar Abdalla dan Budi Munawar Rachman yang dikritik oleh Atiyan Ali M. Dai dan Adian Husaini. Puncaknya keluarlah fatwa MUI yang mengharamkan liberalisme.

[1] Dawam Raharjo adalah salah satu tokoh senior Islam liberal yang menjadi inspirator tokoh muda Islam Liberal di Indonesia (Rahman, 2010: 28).

Berdasarkan persoalan tersebut maka muncullah pertanyaan bagaimana gambaran sejarah masuknya Islam liberal di Indonesia dan mengapa terjadi polemik Islam liberal di Indonesia?

Kriteria tokoh Islam liberal yang dibahas dalam tulisan ini adalah para tokoh yang memiliki karya ilmiah mengenai Islam liberal dan dipublikasikan dalam jurnal atau buku tentang paham tersebut. Kedua, memiliki kedalaman ilmu dan wawasan tentang Islam Liberal. Ketiga, mendukung sebagian besar paradigma Islam Liberal. Keempat, memiliki pengaruh besar terhadap masyarakat baik pro maupun kontra terhadap Islam Liberal. Kelima, mewakili latar belakang paham keagamaan, pendidikan, geografis, dan berbagai generasi.

Beberapa karya yang dijadikan rujukan dalam penulisan karya ini adalah karya Greg Barton dan Zuly Qodir, yang mendukung Islam liberal. Lalu karya Adian Husaini dan Fauzan Al-Anshari, yang menolak Islam liberal di Indonesia.

Greg Barton menulis *Gagasan Islam Liberal di Indonesia (Pemikiran neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahamad Wahib, dan Abdurahman Wahid*) pada 1999. Fokus tulisannya pada keempat tokoh yang menjadi kontributor utama Islam liberal. Semua peristiwanya terjadi pada 1960-1990-an dan tokoh tersebut lahir dari neo-Modernis.

Selain tokoh yang diteliti oleh Greg Barton, ada beberapa tokoh utama Islam liberal lainnya, seperti Harun Nasution, Dawam Raharjo, Mukti Ali, dan Syafii Maarif. Karya Greg Barton memiliki keterbatasan karena fokus pada empat tokoh Islam Liberal. Sedangkan, penelitian penulis fokus pada 50 tokoh Islam liberal.

Zuly Qodir (2012) dalam, *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002* diterbitkan oleh LkiS berupaya memotret latar belakang munculnya gerakan pemikiran Jaringan Islam Liberal (JIL)[2]. Zuly lebih banyak menggunakan pendekatan sosiologi untuk memotret gerakan pemikiran di kalangan umat Islam di Indonesia. Fokus kajian karya penelitian dengan perspektif sosiologi tampaknya kurang lengkap, karena untuk mengetahui sejarah pemikiran liberal perlu dibuka dengan berbagai perspektif. Seperti yang dilakukan penulis yang menggunakan perspektif sejarah, antropologi, sosiologi, dan psikologi.

Selanjutnya karya Adian Husaini (2002), yang berjudul: *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Dalam buku itu, ia menguraikan alasan mengapa Islam liberal patut diwaspadai dan ditentang. Dari uraiannya cenderung menghakimi. Hal ini terlihat dari penggunaan kalimat "penyimpangan". Isinya sendiri adalah kumpulan kritik terhadap keberadaan tokoh-tokoh Islam liberal dan perguruan tinggi Islam. Sedangkan penulis menghindari kalimat-kalimat yang cenderung menghakimi. Tetapi kontribusinya dibutuhkan untuk mengimbangi pemikiran yang menolak Islam liberal.

Selanjutnya hasil penelitian Fauzan Al-Anshari (2003), Pengurus Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dengan judul *Melawan Konspirasi JIL (Jaringan Islam Liberal).* Ia menulis kritik atas Islam liberal yang menjadi anggota organisasi JIL. Menurut hasil penelitiannya, Jaringan Islam Liberal (JIL) adalah organisasi yang menggunakan jargon kebenaran untuk mengelabui masyarakat. Jargon JIL

[2] Jaringan Islam Liberal (JIL) yang didirikan pada 8 Maret 2001 dengan koordinatornya Ulil Abshar Abdalla dan anggotanya, antara lain: Luthfi Assyaukanie, Nong Darol Mahmada, Novriantoni, Burhanuddin Muhtadi, Rizal Malaranggeng, Saeful Mujani, Hamid Basyaib, Taufiq Adnan Amal, Syamsu Rizal Pangabean, Ahmad Sahal, Budi Munawar-Rahman, dll (Pribadi dan Haryono, 2002 :288; Rachman, 2018a: 46). Adapun tujuannya untuk mendukung pemikiran Islam Liberal.

mengatasnamakan kebebasan, persamaan hak asasi manusia, dan kebersamaan.

Berdasarkan penjelasan tersebut buku ini merupakan kumpulan kritik dan bantahan terhadap seluruh pemikiran dan aktivitas Jaringan Islam Liberal. Tulisannya sangat subjektif, bahkan cenderung kasar seperti memplesetkan Jaringan Islam Liberal dengan ”Jaringan Iblis liberal”. Terjadi pada peristiwa polemik penulisan Ulil Abshar Abdalla di Harian Umum Kompas dan melihat JIL dengan perspektif yang menolak seluruh pemikiran Islam liberal (Al-Anshari, 2003).

Penelitian mengenai Islam liberal masih belum banyak dikaji di Indonesia. Melalui tulisan ini, diharapkan masyarakat memahami tentang paradigma Islam liberal mulai dari proses pengenalan pemikiran, terbentuknya paradigma Islam liberal, kritik terhadap pemikirannya, hingga terjadi evaluasi pemikiran Islam liberal.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan adalah metode sejarah, yang meliputi; heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Dalam proses heuristik, penulis mendapatkan sumber-sumber di antaranya: Arsip Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI) (2002) tentang hukumam mati bagi Ulil Abshar Abdalla sebagai efek dari tulisan Ulil Abshar Abdalla (8 November 2002) dalam HU Kompas yang menimbulkan polemik. Arsip Majalah Panji Masyarakat (1984) tentang (Munawir Sjadzali, Abdurrahman Wahid, dan, M. Dawam Raharjo) pada 2016, dan arsip hasil Munas MUI 11 Fatwa (2005) yang mengharamkan Islam. Selanjutnya melakukan kritik, dan interpretasi terhadap sumber-sumber tersebut. Setelah dikritik dan diintepretasi, ditulis dalam laporan sejarah, yang disebut historiografi.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Sejarah Munculnya Pemikiran Islam Liberal di Indonesia

Para ahli belum mencapai kesepakatan mengenai kapan munculnya pemikiran Islam liberal di Indonesia. Meskipun begitu, embrionya sudah muncul dalam kebijakan politik Pemerintah Belanda masa kepemimpinan Daendels 1808-1811. Salah satu buktinya, ia memberikan kesempatan mengenyam pendidikan. Dampaknya adalah para bumiputera memperoleh pendidikan modern dan melahirkan elit yang memiliki kesadaran nasionalisme (Abdullahan dan Herlina, 2012: 235).

Setelah berakhir pemerintahan Daendels, Raffles[3] menggantikannya pada 1811 sebagai Gubernur Jenderal. Beliau melakukan liberalisasi dalam bidang pemerintahan, penghapusan ikatan feodalisme di dalam dan luar Jawa serta memberi kepastian hukum di kalangan masyarakat.

Setelah Indonesia merdeka, dalam bidang politik muncul sistem demokrasi liberal, yang memberikan kebebasan berideologi, terutama ideologi partai, seperti Partai Majelis Syuro Musliman Indonesia (Masyumi) yang mewakili ideologi Islam, Partai Sosialis Indonesia (PSI) yang mewakili Ideologi Sosialis Maxis, dan Partai Nasionalis Indonesia (PNI) yang mewakili golongan nasionalis “sekuler”. Mereka bergabung di parlemen dengan ideologi yang berbeda-beda. Akibatnya terjadi perdebatan ideologi di Majelis Konstituante, terutama antara kelompok ideologi Islam dan Pancasila. Dalam kondisi tersebut, Presiden Soekarno

[3] Diambil dari Buku Indonesia dalam Arus Sejarah (IDAS) 4 yang menjelaskan kebijakan liberalime Raffles ketika terjadi peralihan kekuasaan dari Belanda ke Inggris maka Raffles ditunjuk menggantikan Daendels memimpin Hindia Belanda (Suhartono dalam Taufik Abdullah dan Nina Herlina Lubis, et al (editor) 2012 4 h:158 dan 168).

mengeluarkan Dekrit Presiden tahun 1959 yang isinya kembali pada UUD 1945 dan demokrasi liberal diganti dengan demokrasi terpimpin (Yatim, 1993: 265-268).

Terlepas dari pembahasan tentang munculnya paham liberal dalam bidang politik yang dilakukan Pemerintah Kolonial Belanda dan Inggris di Indonesia, terutama masa Daendels, Raffles, dan demokrasi liberal setelah kemerdekaan, sampai saat ini belum ada yang membahas secara khusus tentang sejarah liberalisme dalam bidang pemikiran, terutama dalam pemikiran Islam di Indonesia.

Perkembangan pemikiran Islam liberal dapat dilacak dalam berbagai gerakan pembaruan dan modernisme Islam di Indonesia pada akhir abad ke-20. Kemunculannya di Indonesia boleh dikatakan lebih belakangan dibandingkan di negara-negara Islam lainnya, seperti Mesir dan Pakistan yang lebih dahulu mengenalkan pemikiran ini (Bachtiar, 2017: 21).

Wacana pemikiran Islam liberal muncul kali pertama di Indonesia oleh Greg Barton dalam bukunya yang berjudul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia* (*Pemikiran neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Djohan Efendi, dan Abdurahman Wahid)* pada 1999. Semenjak itu, wacana pemikiran Islam liberal menjadi popular, yang kemudian diteruskan oleh Charles Kurzman dalam bukunya *Liberal Islam* dan oleh Ulil Abshar Abdalla yang tergabung dalam organisasi JIL (Barton, 1999, Kurzman, 2001, dan Hendra, 2008).

Sebagian tokoh liberal rata-rata mulai berkembang pada 1970-an, karena pada waktu itu, kaum intelektual Islam yang mendapatkan pengaruh pemikiran dari Timur Tengah dan Barat mulai muncul seperti Harun Nasution dan Abdurrahman Wahid. Dalam konteks ini keduanya mendapatkan banyak pengaruh dari pemikir liberal Mesir, seperti Ali Abdul Raziq, Rifaat Al-Tahtawi, dan Thaha Husein. Harun Nasution dan Abdurrahman Wahid memiliki pengaruh paling mendalam dalam penyebaran pemikiran Islam liberal di Indonesia, terutama di IAIN dan Nahdhatul Ulama (NU) (Bachtiar, 2017: 43).

Kemudian pada masa awal pemerintahan Orde Baru secara sistematis melakukan "penyingkiran" para tokoh Masyumi dan membatasi ruang gerak tokoh Islam yang bergerak dalam bidang politik dengan cara menolak melakukan revitalisasi Partai Masyumi (Abdullah, 2012: 404). Secara tidak langsung, Pemerintah Orde Baru membolehkan Islam politik ada tetapi "dikebiri" atau dibatasi. Kebijakan lainnya dikeluarkan pada 1973 setelah pemilu 1971. Pemerintahan Soeharto melakukan fusi partai-partai Islam dan memberlakukan azas tunggal bagi semua partai dan ormas. Akibatnya sebagian partai dan ormas harus mengganti azasnya dari Islam ke Pancasila (Abdullah, 2012: 407).

Sementara di sisi lain Pemerintah Orde Baru banyak memerankan tokoh yang tergabung dalam *Centre for Strategic and International Studies* (CSIS) yang melibatkan tokoh Katolik, seperti pimpinannya Pater Beek S.J seorang Pastur kelahiran Belanda yang didukung oleh Ali Mutopo dan L.B. Murdani. Implikasi dari kebijakan pemerintah Orde Baru dipengaruhi kelompok CSIS sehingga menjadikan umat Islam merasa tertekan dan melahirkan tokoh yang kritis terhadap pemerintah (Syam, 2012: 409-410). Segala gerak gerik umat Islam dicurigai, seperti peledakan Candi Borobudur, kasus Haur Koneng, dan tragedi berdarah peristiwa Tanjung Priok yang mengakibatkan banyak korban dari umat Islam. Kemudian kebijakan lainnya, menjadikan Aceh sebagai Daerah Opearasi Militer (DOM), pelarangan pelajar menggunakan busana muslim dan pelarangan libur sekolah di bulan Ramadan, dan memasukkan aliran kepercayaan dalam GBHN (Abdullah, 2012: 409-410).

Melihat kondisi umat Islam pada 1970-1980-an, muncullah kesadaran baru

akan perlunya perubahan strategi dalam memperjuangkan nasib umat Islam di tengah modernisasi dalam politik Pemerintah Orde Baru. Kalangan aktivis dan pemikir generasi muda mencari berbagai cara yang berbeda dengan para pendahulunya. Menurut Abdul Munir Mulkhan, pemikir generasi muda merupakan babak baru perjuangan umat Islam yang sebelumnya terkait dengan politik praktis bergeser ke pendekatan sosial ekonomi dan kultural (Abdullah, 2012: 411).

Gerakan pembaruan pemikiran Islam yang lebih dikenal dengan *neo-modernis* lahir dari ketegangan antara umat Islam dengan pemerintah. Adapun tokoh utamanya adalah Nurcholish Madjid yang proaktif melakukan modernisasi dan mencari akses yang bersifat akomodatif terhadap pemerintahan Orde Baru. *Neo-modernis* ini pertama kali muncul pada 1970-an digagas oleh Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) serta IAIN (Abdullah, 2012: 412).

Munculnya Nurcholish Madjid merupakan embrio lahirnya pemikiran Islam liberal. Pemicunya diawali oleh pidatonya pada acara silaturahim Idul Fitri yang diselenggarakan HMI, PII, GPI (Gerakan Pemuda Islam), dan Persami (Persatuan Sarjana Muslim Indonesia) pada 3 Januari 1970. Dalam acara tersebut, seharusnya Alfian Tanjuang (seorang intelektual Muslim dari LIPI) sebagai pembicara, namun ia tidak dapat hadir. Sebagai penggantinya ditunjuk Harun Nasution namun juga tidak bisa hadir. Akhirnya Nurcholis Madjid yang menggantikan mereka berdua (Bachtiar, 2017: 44; Madjid, 2013: 247-248; Barton, 1999: 82).

Dalam pidatonya Nurcholish Madjid menyampaikan keadaan umat Islam yang jumud (mandek) akibat terus mengulang-ulang keinginan memperjuangkan berdirinya kembali negara Islam melalui partai Islam. Padahal kenyataannya mereka tidak dapat membangun citra positif dan simpatik. Oleh karena itu, ia mengusulkan satu jargon kontroversial *"Islam Yes, Partai Islam No!"* Dia juga mengusulkan agar umat Islam harus lebih mengutamakan kualitas daripada kuantitas, Islam yang harus diperjuangkan bukan organisasi seperti partai. Beliau mempertegas bahwa umat Islam perlu melakukan "sekulerisasi" pemikiran, berpikir bebas, dan terbuka. Agar sekulerisasi pemikiran terwujud, diperlukan kelompok pembaharuan yang liberal (Bachtiar, 2017: 44; Madjid, 2013: 247-248; Barton, 1999:82).

Pidato kontroversi Nurcholish Madjid, seputar sekulerisasi dan jargon "*Islam Yes, Partai Islam No"!* bagi media Tempo dan Pandji Masyarakat merupakan isu yang menarik, terutama bagi pembaca dari kalangan Islam maupun yang lainnya. Pernyataan Cak Nur menjadi menarik karena situasi politik yang tengah memanas. Umat Islam tengah berhadapan dengan romatisme menghidupkan kembali partai Islam yang mendukung berdirinya Orde Baru. Kelompok politik dari sayap Masyumi yang sudah berubah menjadi Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), Nahdhatul Ulama (NU), Sarekat Islam, dan Perti (Partai Tarbiyah Islamiyah) tengah mengkonsolidasikan diri untuk ikut dalam perebutan kekuasaan di awal Orde Baru, terutama menghadapi Pemilu pertama pada 1971. Akan tetapi, ketika partai Islam ingin menghidupkan kembali politik Islam, pidato Cak Nur malah menyarankan tidak perlu lagi menghidupkan partai Islam (Bachtiar, 2017: 45).

Pernyataan Cak Nur tentang keharusan liberalisasi dan sekulerisasi umat Islam, semakin menambah panjang kritik atasnya. Mengenai liberalisasi, ia menyebut satu bab khusus di pidatonya "Liberalisasi: Pandangan terhadap ajaran-ajaran Islam saat ini." Pada bab itu ia menekankan bahwa pembaharuan harus dimulai dengan dua tindakan yang satu sama lain erat hubungannya, yaitu melepaskan diri dari nilai nilai tradisional, dan mencari nilai-nilai yang berorientasi masa depan. Orientasi pada masa lampau

dan nostalgia yang berlebihan harus digantikan dengan pandangan ke masa depan. Untuk mencapai nilai-nilai masa depan, diperlukan suatu proses liberalisasi" (Madjid, 2013; 250; Bachtiar, 2017: 46).

Berdasarkan analisisnya atas kondisi yang menimpa umat Islam saat itu, ia mengusulkan harus adanya kaum intelektual liberal yang dapat mewujudkan usulnya. Intelektual liberal yang dimaksud bukan yang selama itu disebut sebagai kaum pembaru, seperti; Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan Persatuan Islam. Madjid menganggap organisasi tersebut telah jumud dan berhenti menjadi pembaru (Madjid, 2013; 258-259).

Selanjutnya Cak Nur menulis makalah yang berisi anjuran untuk dilakukannya liberalisasi pemikiran Islam, salah satunya proses sekulerisasi. Pembaruan Islam yang terjadi kembali di tengah umat Islam membuat para peneliti memberikan istilah yang berbeda untuk Nurcholish Madjid. Muhammad Kamal Hasan (1987) mengistilahkannya "Gerakan Pembaruan" mengikuti istilah yang berkembang di media massa saat itu (Tempo dan Pandji Masyarakat). Charles Kurzman (2003) dan Zuly Qodir (2010) memberikan istilah "Islam Liberal". Sedangkan, para pengkritiknya seperti Daud Rasyid (1999) menyebutnya sebagai "Sekulerisasi Agama" (Bachtiar, 2017: 47).

Polemik yang berkembang luas melalui media seperti Tempo dan Pandji Masyarakat setelah pidatonya pada 1970 rupanya tidak membuat Madjid mencabut pernyataannya. la malah memperkukuh pendapatnya saat diundang menyampaikan Orasi Kebudayaan di Taman Ismail Marzuki (TIM) Jakarta pada 1972 oleh Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) setelah sebelumnya pidato tahun 1970-nya direvisi dan diterbitkan kembali dalam Bulletin Arena tahun 1972. Judul orasinya "Menyegarkan Kembali Pemahaman Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia". Isi orasinya kurang lebih merupakan pengembangan lebih lanjut atas pidatonya terdahulu. Madjid menekankan pentingnya memperbarui cara berpikir umat Islam yang dianggap gagal menjawab tantangan modern sehingga pemikirannya tidak "laku" di kalangan generasi muda. Bahkan, ia menganggap banyak apologi peradaban modern yang menyebabkan umat Islam berpikir tidak kreatif dan tidak bisa menjawab tantangan zaman (Madjid, 2013; 289-290 Bachtiar, 2017: 48).

Di sisi lain, Mukti Ali dan Harun Nasution melakukan pengubahan atau pembaruan kurikulum IAIN 1973. Harun Nasution yang menjabat rektor IAIN Jakarta pada 1973 dan menawarkan paradigma dasar baru studi Islam di IAIN yang ditulis dalam bukunya; *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Buku ini menandai perubahan orientasi IAIN dari pendekatan studi yang dianggap tradisional, berkiblat ke Universitas Al-Azhar dan menjadi pusat studi Islam yang berorientasi ke pusat studi Islam. Kebijakan ini ditempuh sejalan dengan kebijakan modernisasi di segala bidang yang dicanangkan oleh Orde Baru (Bachtiar, 2017: 51).

Ide perubahan kurikulum ini berasal dari Menteri Agama Mukti Ali (1971-1978). la adalah akademisi yang dididik di Timur Tengah dan Barat dan pernah bersekolah di Al-Azhar, Mesir dan menyelesaikan pascasarjananya di Universitas McGill, Kanada. Kemudian, dia mengabdi di IAIN Yogyakarta. Pemikirannya lebih mendukung modernisasi yang tengah dicanangkan oleh pemerintah Orde Baru. Hal inilah yang menjadikan pilihan Soeharto jatuh kepadanya untuk melakukan modernisasi di bidang agama (Bachtiar, 2017: 51-52).

Mukti Ali dipilih sebagai menteri agama agar sejalan dengan program modernisasi yang tengah dijalankan pemerintah. Dalam konteks Pendidikan Tinggi Islam di Indonesia, ia menilai bahwa IAIN sangat kolot dan tradisional. Ia tertarik pada model kajian di McGill dengan pendekatan yang sistematis, rasional, dan meminjam istilahnya sendiri holistis; baik dari segi ajaran, sejarah,

maupun peradabannya (Bachtiar, 2017: 52).

Kesadaran seperti itulah yang disosialisasikannya ketika dia pulang ke Indonesia. Selain Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA), lembaga yang pertama kali menjadi tempat mengajarnya yaitu STI (Sekolah Tinggi Islam) yang namanya sudah berubah menjadi PTAIN (Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri) yang kemudian keduanya digabung menjadi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) di Yogyakarta. Di sanalah ia memperkenalkan pendekatan studi Islam baru yang ia dapatkan di McGill, terutama dalam hal metodologi dan perbandingan agama. Saat diangkat menjadi menteri agama ia melakukan pembaharuan kurikulum di IAIN (Bachtiar, 2017: 53).

Pada tingkatan pengelola, ia bertemu dengan Harun Nasution yang saat itu belum lama menjadi pengajar di IAIN Jakarta setelah mendapatkan Ph.D-nya di Universitas McGill, Kanada. Pendapat Harun Nasution menurutnya hampir sama dengan dirinya mengenai Al-Azhar dan kurikulum IAIN. Dalam autobiografinya, menulis pandangannya tentang IAIN bahwa ia sudah siap dengan konsepnya, sejak masih di luar negeri, sudah mendengar kondisinya bahwa pemikirannya sangat sempit. Buku-buku karangan Muhammad Abduh tidak boleh diajarkan (Bachtiar, 2017: 53-54).

Ide pembaruan yang sama antara Mukti Ali dan Harun Nasution sangat berpotensi menjatuhkan pilihan kepada Harun Nasution sebagai Rektor IAIN Jakarta pada 1973. Saat itu posisi Harun pun memang sudah memadai, yaitu sebagai Wakil Rektor I yang membidangi masalah akademik. Setelah diangkat menjadi rektor, program yang segera dikerjakan Harun adalah mengubah kurikulum IAIN. Sebagai usulan, mata kuliah Pengantar Ilmu Agama (PIA) perlu dimasukkan sebagai titik masuk untuk membentuk paradigma berpikir mahasiswa tentang studi Islam yang tengah dilakukannya. Selain itu, dimasukkan mata kuliah Dirasah Islamiah 1-3 yang diambil dari buku yang diberi judul *Islam Ditinjau dari Berhagai Aspeknya* sebanyak dua jilid (Nasution, 2016; Bachtiar, 2017: 54).

Buku tersebut menjelaskan apa itu Islam. Ada dua belas bab dalam buku tersebut, yang masing-masing bab menjelaskan satu aspek dari Islam versinya sendiri. Aspek-aspek tersebut meliputi Islam sebagai bagian dari agama, esensi Islam, perkembangan sejarah Islam, aspek politik dalam Islam, lembaga-lembaga kemasyarakatan dalam Islam, hukum Islam, teologi Islam, filsafat Islam, mistisisme Islam, dan aspek perubahan dalam Islam. Melalui buku ini Nasution menjelaskan bahwa Islam memiliki dimensi yang beragam (Nasution, 2016: ix; Bachtiar, 2017: 55).

Dengan mengubah kurikulum, sebetulnya Nasution ingin mengubah IAIN agar menjadi rasionalis, tidak tekstualis dan berpikiran sempit. la tidak ingin seperti Al-Azhar yang selalu dikritiknya sebagai tidak rasional, terlalu menekankan hafalan dan tidak memberikan wawasan analitik terhadap mahasiswa. la mengidolakan cara belajar Islam seperti di Universitas McGill, tempatnya belajar selepas dari Mesir. Tentu saja kurikulum pun ia buat agar mendekati cara belajar Islam. Dia mengaku bahwa di sanalah ia menemukan Islam yang bercorak rasional, bukan irasional seperti yang ditemukannya di Indonesia, Makkah, dan Mesir. Ia menyimpulkan bahwa karakter pemikiran yang rasional itu ada dalam sejarah pemikiran Islam, yaitu Muktazilah. Karakter pemikiran inilah yang nantinya menggiring IAIN ke arah Islam liberal yang dianggap lebih baik oleh Harun daripada Islam yang tekstualis dan rasional. Ketika pergi ke McGill pada 20 September 1962, di situlah ia betul-betul puas belajar Islam dan baru melihat Islam bercorak rasional. Bukan Islam irasional seperti didapatkan di Indonesia Makkah, dan Al-Azhar. Ia bisa mengerti kalau orang berpendidikan Barat mengenal Islam dengan baik melalui buku karangan

orientalis. Menurutnya bisa dimengerti mengapa orang tertarik Islam karena karangan-karangan orientalis. Sejak awal di McGill, ia sudah melihat pemikiran liberal Muktazilah maju sekali. Kaum Muktazilahlah yang dapat mengadakan satu gerakan pemikiran dan peradaban Islam (Nasution, 1996: 37; Bachtiar, 2017: 56-57).

la mengaku bahwa idenya untuk mengubah kurikulum ditolak oleh para tokoh senior IAIN seperti Ismail Yakub dan K.H. Bafaddal. Akan tetapi, dia juga mendapat dukungan dari para petinggi di lingkungan Departemen Agama yang juga sebagian besar lulusan dari McGill seperti Mulyanto Sumardi (Dirjen Pendidikan Tinggi Islam), Zarkawi Suyuti (Sekdirjen Bimas lslam), dan tentu Mukti Ali sebagai Menteri Agama. Karena dukungan itu, maka kemudian terjadi kompromi. Kurikulum yang ditawarkannya bisa berjalan, dan mata kuliah lama seperti tafsir, hadis, dan fikih tetap berjalan (Bachtiar, 2017: 57).

Walaupun harus melalui kompromi, akhirnya perlahan-lahan Harun melakukan pengubahan kurikulum yang sebelumnya kebanyakan fikih *oriented* dan berisi ajaran yang bersifat normatif, kemudian berubah kurikulumnya menjadi lebih beragam dan rasional. Karakter pemikirannya inilah yang nantinya menggiring IAIN ke arah Islam Liberal

Terjadinya perubahan orientasi kurikulum UIN/IAIN ke arah Islam yang rasional dan liberal tidak lepas dari peran Harun Nasution yang bagi UIN Jakarta mempunyai posisi yang penting. Ia juga, telah menulis sejumlah buku teks seperti *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* yang menjadi buku rujukan wajib bagi mata kuliah yang diwajibkan terhadap seluruh mahasiswa IAIN/UIN seluruh Indonesia sehingga memengaruhi cara berpikir mahasiswanya menjadi liberal.

Perkembangan pemikiran yang dikembangkan oleh Harun Nasution dan yang dijelaskan sebelumnya oleh Nurcholish Madjid dan Mukti Ali. Menghadirkan Islam yang lebih dinamis, sebagai upaya untuk menjawab tantangan zaman, terutama pada masa awal sampai pertengahan pemerintahan Orde Baru.

Sebagaimana diketahui, selama pemerintahan Orde Baru umat Islam dimarjinalkan, yang semula hanya dalam bidang politik lambat laun masuk ke dalam berbagai bidang yang membuat umat Islam semakin tertekan. Seperti telah dijelaskan sebelumnya segala gerak gerik umat Islam dicurigai, seperti tragedi peristiwa Tanjung Priok, menjadikan Aceh sebagai Daerah Operasi Militer (DOM), pelarangan menggunakan busana muslim, dan pelarangan libur sekolah di bulan Ramadan.

Setelah terjadi pembaharuan cara pandang umat terhadap pemerintah, begitu juga pihak pemerintah yang mulai mendekati tokoh Islam, terutama setelah ditetapkannya Pancasila sebagai azas tunggal, terjadi perubahan terhadap umat Islam, dengan mendukung ditetapkannya undang-undang peradilan agama, SKB tiga menteri untuk penanganan zakat, dan izin memakai busana muslim di sekolah, dan mendukung berdirinya ICMI. Pada periode itu terjadi integrasi antara pemerintah dan umat Islam. Mendekati akhir masa pemerintahannya, Soeharto banyak mengakomodasi tokoh Islam di pemerintahan, militer, dan DPR. Sehingga terkenal dengan slogan ”ijo royo-royo” (Abdullah, 2012: 415-416).

Ketika umat Islam merapat dengan pemerintah Orde Baru, terjadi krisis ekonomi. Banyak perubahan yang terjadi. Termasuknya berakhirnya pemerintahan Orde Baru dan masuk masa reformasi yang dikenal dengan masa kebebasan dan keterbukaan dalam bidang sosial, politik, dan keagamaam. Para tokoh Islam yang sebelumnya mementingkan perjuangan kultural daripada struktural, mengikuti jejak Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Tetapi mereka malah terbawa arus dan mengubah pandangannya sehingga mereka dianggap tidak konsisten.

Seperti Nurcholis Madjid dan kawan-kawannya, menurut Ulil Abshar Abdalla, mereka sudah tidak dinamis lagi. Setelah periode reformasi Cak Nur yang sebelumnya terkenal dengan semboyan *Islam Yes, Partai Islam No*, malah aktif mendukung partai Islam, Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Begitupun Harun Nasution yang mengurangi peran akal, seperti aliran Mutazilah, dalam perjalanan hidupnya ia ikut menjadi jamaah Tarikat Qodiriyyah Naqsyabandiyah Abah Anom, Suryalaya Tasikmalaya. Abdurrahman Wahid yang terkenal dengan gagasan Islam sosial kultural tergoda masuk ke wilayah struktural dengan mendirikan partai politik dan menjadi Presiden RI. Ini menggambarkan bahwa mereka terutama Nurcholish Madjid dan Abdurahman Wahid masih menyimpan suatu imajinasi utopis untuk tujuan yang bersifat struktural sehingga pembaruan yang dilakukannya mengalami kemandegan. Kemudian Harun membatasi peran akal. Maka menurut Ulil Abshar Abdalla diperlukan terobosan baru untuk meneruskan gagasan Nurcholish Madjid, Abdurahman Wahid, dan Harun Nasution (Rachman, 2018: 38).

Terobosan baru untuk mengembangkan ide Islam liberal diteruskan oleh tokoh: Azyumardi Azra, Bahtiar Effendy, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Masud, Moeslim Abdurrahman, Nasaruddin Umar, Said Aqil Sirajd, dan Zainun Kamal, M. Syafi'i Anwar, Ulil Abshar Abdalla, Budi Munawar Rachman, Abdul Muqsith Ghazali, Ahmad Sahal, Hamid Basyaid, Husein Muhammad, Ikhsan Ali Fauzi, Luthfi Assyaukanie, Maman Imanul Haq Faqieh, Nong Darol Mahmada, Siti Musdah Mulia, Taupik Adnan Amal, Zuhairi Misrawi, dan Zuly Qadir (Rachman, 2011:Ixxix).

Awal tahun 2000-an, Ulil Abshar Abdalla menuliskan pemikirannya di HU Kompas berjudul "Menyegar Kembali Pemahaman Islam". Dia menjelaskan jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah mempersoalkan kembali cara menafsirkan ajaran agama. Untuk menuju ke arah itu kita memerlukan beberapa hal. Pertama, penafsiran Islam yang non-literal, subtansial, kontekstual dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia. Kedua, penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana kreasi budaya lokal dan mana nilai fundamental ajaran Islam. Ketiga, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai "masyarakat" atau "umat" yang terpisah dari golongan lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Larangan kawin beda agama dalam hal ini perempuan Islam dengan non-Muslim sudah tidak relevan lagi. Alquran sendiri tidak pernah dengan tegas melarang itu, karena menganut pandangan universal. Keempat, umat Islam membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi (Abdalla, 2002:4-5; Abdalla, Wawancara Tanggal 15 Februari 2018).

Selain Ulil, tokoh lainnya yang tampil di awal 2000-an adalah Musdah Mulia. Dia menuliskan pemikirannya dalam sebuah buku yang berjudul "Islam Agama Rahmat bagi Alam Semesta". Dalam bukunya tersebut, dia berterus-terang mendukung perkawinan sesama jenis, dengan argumen bahwa orientasi seksual sesama jenis baik itu homoseksual, lesbian, dan biseksual merupakan sebuah kodrati yang dalam fikih disebut dengan *sunnatullah (sunnah Allah)*[4]. Dia berargumen bahwa yang dilarang dalam

[4] *Sunatullah* adalah mekanisme hukum (natur) alam yang berjalan secara natural. Tuhan tidak secara langsung mengatur perbuatan manusia, akan tetapi melalui hukum-hukum alam yang biasa terjadi. Misalnya kalau mau pintar dengan cara belajar, bukan dengan cara-cara lain yang bersifat irasional. Dalam sejarah Islam pendukung konsep *Sunatullah* ini dikembangkan oleh kaum Muktazilah (Nasution, 2002: 180).

kitab suci lebih ditekankan pada perilaku seksualnya, bukan pada orientasi seksualnya. Sehingga jika hubungan sejenis atau homoseksual, baik gai maupun lesbian sungguh-sungguh menjamin kepada pencapaian-pencapaian tujuan dasar, maka hubungan demikian dapat diterima (Mulia, 2008: 3).

Selanjutnya gagasan Luthfi Asyaukanie, Siti Musdah Mulia, dan Ulil Abshar Abdalla didukung oleh tokoh muda Islam Liberal. Seperti: Zuhairi Misrawi, Taupik Adnan Amal, Mun'im A. Sirry, Hamid Basyaid, dan tokoh lainnya. Yang mendukung pemikiran liberalisme, sekulerisme, dan pluralsime.

2. Polemik Pemikiran Islam Liberal

Perkembangan Islam liberal dari 1970-an sampai masa reformasi mengalami perkembangan yang pesat, yang salah satu penyebabnya didukung oleh kebijakan pemerintahan yang memberi kebebasan. Maka 2001 terbentuk organisasi Jaringan Islam Liberal (JIL) yang bertujuan menyampaikan gagasan Islam melalui organisasi. Kemudian muncul tokoh-tokoh muda Islam liberal.

Untuk melihat situasi itu Charles Kurzmanb (2003: 492) dan tokoh-tokoh Islam liberal Indonesia membuat paradigma Islam Liberal di Indonesia dijelaskan enam paradigma Islam Liberal di Indonesia, dengan enam paradigma, antara lain: Pertama, kebebasan berpikir; Kedua, gagasan kemajuan; Ketiga penolakan terhadap teokrasi; Keempat, mendorong demokrasi; Kelima, pluralisme dan dialog dengan non-Muslim; dan Keanam, menjamin hak-hak perempuan.

Setelah terbentuknya paradigma Islam liberal itu, sebagian besar tokoh-tokohnya sepakat dengan paradigma itu, walaupun sebagian lagi menolaknya. Kemudian dari kelompok penentang Islam liberal semakin mempertegas kritikan gagasan tokoh-tokoh Islam Liberal itu, seperti Nurcholish Madjid yang sebelumnya mendapat kritikan keras dari Muhammad Natsir, H.M. Rasjidi, Muhammad Naquib Al-Attas, dan Daud Rasyid.

Kritikan dimulai dengan tokoh senior Nurcholish Madjid, yaitu Muhammad Natsir yang mengkritiknya. Natsir sebelumnya mengharapkan dia menjadi penerusnya. Tetapi kecewa ketika Nurcholish Madjid menyampaikan ide-ide pembaruan, yang menurutnya akan menjauhkan diri dari aqidah dan cita-cita umat Islam (Bachtiar, 2017: 98-99).

Setelah mendapat kritikan dari Muhammad Natsir dan tokoh Masyumi, Nurcholish Madjid menjelaskan kembali bahwa gerakan-gerakan politik Islam melalui partai-partai Islam, yang salah satunya dipimpin oleh Muhammad Natsir, di awal kemerdekaan, sampai dengan awal Orde Baru yang lebih menekankan pada aspek ideologis, telah menyebabkan fungsi kultural Islam mengalami kehilangan tempat. Karena itulah, perjalanan Islam di Indonesia harus dimulai dari perjuangan kultural yang pada waktu itu dianggap sesuatu yang baru (Madjid, 1986).

Selanjutnya tokoh senior lainnya adalah H.M. Rasjidi yang secara serius menolak gagasan Nurcholish tentang sekulerisasi. Ia menilai bahwa pemikiran sekuler akan melenyapkan peranan agama sebagaimana yang telah terjadi di negara-negara lain di Barat. Walaupun tujuannya untuk memperbaiki nasib umat Islam, dengan menyesuaikan kepercayaan dengan realitas yang ia lihat sehari-hari namun pilihannya pada sekulerisasi adalah langkah yang salah (Bachtiar, 2017: 103; Rachman, 2018: 349 dan 351).

Kemudian tokoh Muhammad Naquib Al-Attas yang mengkritik Nurcholish Madjid yang mengatakan sekulerisasi pasti terkait dengan sekularisme sehingga tidak bisa dipisahkan dengan pengalaman Barat yang mencetuskan ide sekularisme. Menurutnya ada tiga ciri paham sekuler, yaitu, seluruh kehidupan di dunia (terutama bidang sosial, politik, dan budaya) harus dikosongkan dari makna rohaniah yang menghubungkan dengan peran Tuhan.

Kedua, sebagai konsekuensi dari yang pertama, segala bentuk kewibawaan dari alam rohani harus ditolak. Ketiga, menafikan pandangan mutlak. Ketiga ciri paham sekuler itu bertentangan dengan ajaran Islam, karena sebaliknya segala sesuatu yang dilakukan umat Islam harus berkaitan dengan rohaniah (Al-Attas, 1987: 16).

Selanjutnya kritikan datang dari ahli Hadist UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Daud Rasyid yang mengatakan Nurcholisd Madjid itu sudah keluar dari ajaran Islam karena menghilangkan identitas Islam itu sendiri. Dengan pemikiran sekulerisasi dan pendapat-pendapatnya yang mempersoalkan sesuatu yang sudah pasti, seperti kebanyakan umat Islam mengatakan bahwa "Tiada Tuhan selain Allah" diubah menjadi "tiada tuhan selain Tuhan," itu telah melakukan *tasykik* (meragukan), *tasywih* (mengaburkan), *tadhlil* (menyesatkan), dan *tahrif* (menyelewengkan) ajaran Islam. Karena alasan-alasan itu, Daud Rasyid mengatakan Nurcholish Madjid telah "sesat" (Bachtiar, 2017: 136-137).

Kritikan dari H.M. Rasjidi, Muhammad Naquib Al-Attas, dan Daud Rasyid dijawab Nurcholish Madjid dengan menjelaskan bahwa Islam sebagai agama yang paling sekuler dalam sejarah kehidupan manusia, karena memiliki konsep monotheisme yang keras mendesakralisasikan dan mendevaluasikan tuhan-tuhan selain Allah. Dengan kata lain apa yang dipandang manusia selama ini dianggap sakral, disekulerisasikan. Jadi jangan diartikan meninggalkan kehidupan politik dari agama atau mencopot agama dari kehidupan sosial. Sebaliknya sekulerisasi pemurnian paham ketuhanaan dengan meninggalkan apa-apa yang sebelumnya dianggap Tuhan (Madjid, 1987).

Selain tokoh Nurcholish Madjid yang mendapat kritik dari berbagai generasi, ada tokoh lain, yaitu Harun Nasution yang menjadi kontroversi karena gagasannya membangun suatu teologi Islam yang rasional atas dasar pemikiran neo-Muktazilah (Rachman, 2011: Ixxviii; Nasution: 1986).

Menurutnya kemunduran umat Islam diakibatkan oleh teologi fatalistik yang semuanya diserahkan kepada Tuhan. Untuk itu perlu diubah dengan teologi yang dinamis yang bisa melahirkan produktivitas, serta memberikan kebebasan manusia seperti Muktazilah dan Qadariyah yang memberikan peran besar pada akal manusia (Nasution, 1996: 6; 111-113; Hidayat 2014: 335-336).

Semua gagasan Harun yang rasional dan mendukung kebebasan berpikir itu dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, mendapat kritik keras dari H.M. Rasjidi yang dituangkan dalam bukunya yang berjudul *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* sebagai bentuk kritikanya terhadap pemikiran Harun. Dia berharap karyanya akan membuka cakrawala baru dari cara berpikir umat Islam Indonesia dalam menghadapi aliran dan idologi yang bermacam-macam (Rasjidi, 1977: 13-14; Husaini: 2010: 61).

Dalam buku itu, Rasjidi mengatakan bahwa Buku Harun Nasution menunjukkan terpengaruh metode orientalis Barat sehingga menganggap Islam sebagai suatu gejala masyarakat yang perlu menyesuaikan diri dengan peradaban Barat. Dengan begitu, akan hilanglah identitas Islam, dan akan hilang kekuatan jiwa yang kita peroleh dari Alquran. Buku tersebut menjelaskan bahwa agama Islam harus diubah penafsirannya sehingga sesuai dengan peradaban Barat itu (Rasjidi, 1977: 148-149; Rachman, 2011:Ixxviii).

Setelah polemik-polemik yang dialami tokoh senior Islam liberal, seperti yang dialami Nurcholish Madjid dan Harun Nasution, pada periode berikutnya, terutama awal 2000-an, giliran Ulil Abshar Abdalla dengan organisasinya yang bernama Jaringan Islam Liberal (JIL)

Ulil Abshar Abdalla sebagai Kordinator JIL menulis artikel di H.U

Kompas yang menyatakan tidak ada yang namanya "hukum Tuhan" dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam. Misalnya hukum Tuhan tentang pencurian, jual beli, pernikahan, pemerintahan, dan sebagainya. Yang ada adalah prinsip-prinsip universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam klasik disebut *maqashidusy syari'ah* atau tujuan umum syariat Islam (Abdalla, 2001:4). Pernyatan ini mendapat kritikan tajam dari berbagai kalangan.

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) mengkritik Ulil Abshar Abdalla dengan organisasi JIL yang dianggap akan "memberangus" Islam yang kafah (Islam yang menyeluruh), maka mereka memelesetkan Jaringan Islam Liberal dengan "Jaringan iblis Liberal" karena secara etimologi *iblis* berarti pembangkangan *(noun)* sedangkan pekerjaannya *(verb)* disebut *ablasa* yang artinya membangkang. Oleh karena itu menurut bahasa segala bentuk pembangkangan terhadap perintah Allah disebut *iblis* (Al-Anshari, 2003: 4).

Selanjutnya kritikan terhadap Ulil Abshar Abdalla dan organisasi JIL-nya yang mendapat tanggapan keras dan menimbulkan kontroversi di masyarakat adalah kritikan yang dilakukan oleh Ketua Forum Ulama Umat (FUU) Indonesia K.H. Athian Ali M. Dai, MA (Priode 2000-2005) dengan para ulama Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur yang membuat pernyataan bersama bahwa Ulil Abshar Abdalla dalam tulisannya di Harian Umum Kompas tahun 2002 telah menghina Tuhan, Nabi Muhammad SAW, dan Islam itu sendiri sehingga Ulil bisa dihukum mati (FUUI, 2002: 2).

Selanjutnya pernyataan Ulil bisa dihukum mati diklarifikasi oleh pihak FUUI karena terjadi "kegaduhan" dan kesalahpahaman oleh media-media yang ada. Mereka menyatakan bahwa harus ada sanksi hukum yang jelas bagi pelanggar hukum yang berkualifikasi delik penghinaan agama seperti itu. Apabila syariat Islam diterapkan, oknum yang menghina dan yang memutarbalikkan kebenarana agama dapat diancam dengan hukuman mati (FUUI, 2002). Klarifikasi tersebut menunjukkan bahwa bukan K.H. Athian Ali yang mengancam hukuman mati terhadap terhadap Ulil Abshar Abdalla.

Selanjutnya setelah K.H. Atiyan Ali, muncul Adian Husaini yang mengkritik JIL dan para pemikir Islam Liberal. Ia mengatakan Islam Liberal merupakan pengaruh dari Barat yang sekuler dan menganggap kebenaran fundamental dari agama bisa disamakan dengan teoritis manusia. Kebenaran absolut dinegasikan dan nilai-nilai relatif diterima sehingga tidak ada kepastian. Konsekuensinya manusia diposisikan sebagai satu-satunya yang berhak mengatur dunia. Hal ini bertentangan dengan ijma' (kesepakatan ulama) mengenai pokok ajaran agama (Husaini, 2005:3; Bachtiar, 2017: 384).

Dengan pernyataan itu Adian Husaini ingin menjelaskan bahwa pemikiran Islam liberal sering masuk ke dalam persoalan yang sebelumnya sudah *qat'i* (pasti) dari perintah Allah, tetapi dengan akalnya dipersoalkan kembali sehingga akan menimbulkan keraguan. Dengan demikian bisa dikatakan akal manusia lebih tinggi dari Tuhannya.

Setelah Ulil Abshar Abdalla, muncul tokoh Islam liberal berikutnya yang menimbulkan kontroversi, seperti yang dialami oleh; Siti Musdah Muliah, Luthfi Asyaukanie, Budi Munawar Rachman, Zuhairi Misrawi, Taupik Adnan Amal, Mun'im A. Sirry, Hamid Basyaid dan kawan-kawannya yang juga mendapat kritikan tajam dari berbagai kalangan.

Tokoh-tokoh Islam liberal itu mendapat kritik dari organisasi yang tidak secara khusus dibentuk untuk menghadapi kelompok Islam Liberal, seperti: FPI, MMI, FUUI, dan HTI. Selanjutnya ada organisasi yang secara khusus untuk menghadapi kelompok Islam Liberal, seperti *Institut for the Islamic Thought and*

Covilization (INSISTS)[5] dan Indonesia Tanpa JIL (ITJ) (Bachtiar, 2017: 156).

Setelah menimbulkan polemik dan kontroversi yang berkepanjangan, puncaknya keluarlah Fatwa MUI yang mengharamkan paham sekular, pluralisme, dan liberalisme. Isi fatwa tersebut adalah pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Kedua, pluralisme agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan. Ketiga, liberalisme agama adalah memahami nas agama (Alquran dan Sunah Rasulullah) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas. Keempat, sekulerisme agama adalah memisahkan urusan dunia dari agama (MUI, 2005: 20).

Keluarnya fatwa tersebut menyudutkan tokoh Islam liberal, karena tiga pilar utama Islam liberal, yaitu; sekulerisme, liberalisme, dan pluralisme diharamkan MUI. Itulah titik puncak polemik dan kontroversi wacana pemikiran Islam Liberal di Indonesia, baik yang setuju maupun yang menolaknya, karena fatwa itu akumulasi dari perdebatan panjang dalam sejarah pemikiran Islam Liberal di Indonesia. Peristiwa ini memengaruhi perkembangan pemikiran Islam liberal pada periode berikutnya.

Dari penjelasan di atas, polemik Islam Liberal terjadi diakibatkan oleh paradigma berpikir dan metodologi memahami ajaran Islam dalam melihat realitas yang terjadi di masyarakat pada masa kontemporer.

Perbedaan paradigma berpikir antara tokoh Islam liberal dan para pengkritiknya adalah adanya perbedaan dalam upaya untuk membangkitkan umat Islam dari kemunduran. Menurut para tokoh Islam Liberal, hanya Islam liberallah yang akan memberikan jalan kemajuan umat Islam, seperti yang dijelaskan oleh Dawam Raharjo tadi di awal. Karena gerak sejarah terus maju secara progresif, dengan demikian diperlukan pemahaman terhadap wahyu yang lebih progresif dan rasional. Dalam Islam liberallah potensi dinamis itu besar. Cara pandang inilah yang dijadikan kerangka dasar Islam liberal dalam menyampaikan gagasannya**.** Sedangkan tokoh-tokoh pengkritik Islam liberal menggunakan kerangka berpikir neo-revivalis, yang secara epistemologi berusaha untuk melakukan pembersihan Islam dari pemikiran dan praktik agama yang dianggap tidak sesuai dengan dasar Alquran dan Hadis. Selain perbedaan paradigma berpikir, terjadi juga perbedaan metodologi. Tokoh Islam liberal menggunakan metodologi hermeunetik dan rasional *(tafsir bi-ra'yu)* yang mencari makna-makna bahasa terhadap ajaran Islam. Serta membongkar kekudusan ajaran Islam. Sedangkan tokoh-tokoh penentang Islam liberal menggunakan metodologi yang berangkat dari wahyu yang disucikan melalui proses sejarah sehingga terjadi penyucian terhadap kandungan teksnya serta mengacu pada pemahaman teks secara mendalam. Selain itu, pendekatan tekstual *(tafsir bil-ma'sur)* juga digunakan sehingga setiap pendapatnya selalu didasarkan pada teks yang terdapat dalam Qur'an dan Hadist apa adanya. Jadi yang dominan adalah pengertian bahasa (al-Qattan, 1987: 477-484).

D. PENUTUP

Sejarah Islam Liberal di Indonesia melewati empat tahap, yaitu: Pertama, tahap awal yang masih menyatu dengan pemikiran Neo-Modernisme, yang terkenal dengan tokoh utamanya, yaitu Nurcholish Madjid, Abdurahman Wahid, Mukti Ali, dan Harun Nasution. Kedua, pembentukan paradigma Islam Liberal. Ketiga, kritik dan evaluasi terhadap tokoh Islam liberal,

[5] Organisasi ini didirikan oleh para mahasiswa Indonesia yang sedang kuliah di Malaysia tahun 2003. Tokohnya antara lain: Adian Husaini, Hamid Fahmi Zarkasy, dan Adnin Armas

seperti yang dialami: Nurcholish Madjid dan Harun Nasution mendapat kritikan tajam dari H.M. Rasjidi, Al-Attas, dan Daud Rasyid. Kemudian Ulil Abshar yang dikritik Atiyan Ali dan Adian Husaini. Keritikan dari berbagai kalangan itu menimbulkan polemik yang berkepanjangan di kalangan umat Islam Indonesia.

Polemik pemikiran Islam Liberal diakibatkan oleh perbedaan paradigma berpikir dan metodologi memahami ajaran Islam dalam melihat realitas yang terjadi di masyarakat pada masa kontemporer. Kelompok Islam liberal memiliki paradigma berpikir progresif. Dalam Islam liberal potensi dinamis itu besar. Sedangkan tokoh-tokoh pengkritik Islam liberal menggunakan paradigma berpikir neo-revivalis, yang secara epistemologi berusaha untuk melakukan pemurnian Islam, dengan selalu berpegang pada dasar Alquran dan Hadist. Selain perbedaan paradigma berpikir, terjadi juga perbedaan metodologi. Di mana tokoh Islam liberal menggunakan metodologi hermuenetik dan rasional *(tafsir bi-ra'yu)* serta membongkar kekudusan ajaran Islam. Sedangkan tokoh-tokoh penentang Islam liberal menggunakan metodologi yang berangkat dari wahyu yang disucikan melalui proses sejarah sehingga terjadi penyucian. Kemudian menggunakan pendekatan tekstual *(tafsir bil-ma'sur) s*ehingga setiap pendapatnya didasarkan pada teks.

DAFTAR SUMBER

1. Arsip

FUUI. 2002.
Arsip Pernyataan Bersama 'Ulama dan Umat Islam Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Pada tanggal 1 Desember.

Majelis Ulama Indonesia. 2005.
Arsip Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekulerisme tahun 26-29 Juli 2005.

2. Buku

Abdullah, Taufik dan Nina Herlina. 2012.
Indonesia dalam Arus Sejarah Jakarta: Ichtiar *van Hoeve*.

Abdullah, Taufik dan Fardaus Syam. 2012.
Indonesia dalam Arus Sejarah Jakarta: Ichtiar *van Hoeve*.

Al-Anshari Fauzan. 2003.
Melawan Konspirasi JIL (Jaringan Islam Liberal), Jakarta: Pustaka al-Furqan.

Bachtiar, Anwar. 2017.
Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia (Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M.Rasjidi Sampai INSIST). Jakarta: Alkautsar.

Barton, Greg. 1999.
*Gagasan Islam Liberal di Insdonesia Pemikiran Neo-modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahamad Wahib dan Abdurahman Wahid.*Terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina.

Echols, John M dan Hassan Shadly. 1987.
Kamus Inggris Indonesia. Jakarta: Gramedia.

Hidayat, Asep, Samsudin, dan Dadan Rusmana. 2014.
Studi Islam Asia Tenggara. Bandung: Pustaka Setia.

Husaini, Adian. 2005.
Wajah Peradaban Barat (Dari Hegemoni Kristen dan Dominasi Sekuler-Liberal). Jakarta: Gema Insani.

_____. 2010.
Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam, Yogyakarta: Ombak.

Jatnika, Eka Hendra. 2008.
Kontroversi Islam Liberal di Indonesia. Pontianak: STAIN Pontianak Press.

Kurzman, Charles. 2001.
Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global. Jakarta: Paramadina.

Khalil al-Qattan, Manna. 1987. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an.* Terjemahan Mudzakir AS. Bogor: Litera Antar Nusa.

Madjid, Nurcholish. 2013. *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.

Mulia, Siti Musdah. 2008. *Menuju Kemandirian Politik Perempuan*. Yogyakarta: Kibar Press.

Nasution, Harun. 1975. *Pembaharuan dalam Islam (Sejarah Pemikiran dan Gerakan).* Jakarta: Bulan Bintang.

_____. 2002. *Teologi Islam.* Jakarta: UI Press.

_____. 2016. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI Press.

_____. 1996. *Islam Rasional (Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution).* Bandung: Mizan.

Pribadi, Airlangga dan Y.R. Haryono. 2002. *Post Islam Liberal (Membangun Dentuman Mentradisikian Eksperimentasi).* Bekasi: Gugus Press.

Zuly Qodir. 2012. *Islam Liberal: Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-200.* Yogyakarta: LkiS.

Rachman, Budi Munawar. 2010. *Sekulerisme, Liberalisme, dan Pluralisme (Islam Progresif dan Perkembanagn Diskursusnya).* Jakarta: Gramedia.

_____. 2011. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid.* Jakarta: Democracy Project.

_____. 2018. *Reorientasi Pembaharuan Islam* Jakarta: The Asia Foundation.

Riswanto, Arif Munandar. 2010. *Buku Pintar Islam*. Bandung: Mizan.

Rasjidi. 1972. *Koreksi terhadap Drs. Nurcholish Madjid Tentang Sekulerisasi*. Jakarta: Bulan Bintang.

Yatim, Badry. 1993. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Prasada Yogyakarta: Tiara Wacana .

3. Surat Kabar dan Majalah

Al-Attas, Naquib. "Mengantar Sebuah Dialog Terbuka", dalam *Panji Masyarakat,* 21 Februari 1987.

Abdalla, Ulil Abshar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" yang di muat dalam HU *Kompas,* 8 November 2001.

Azra, Azyumardi. "Faruki dan Studi Islam di Amerika", dalam Panji Masyarakat, 11 Juli 1986.

4. Sumber Lisan/Informan

Abdalla, Ulil Abshar. (51 Tahun). Pendiri dan mantan Kordinator Jaringan Islam Liberal (JIL). Wawancara di Bandung, 2018.

KEARIFAN EKOLOGI DALAM TRADISI BUBUR SURO DI RANCAKALONG KABUPATEN SUMEDANG

ECOLOGICAL WISDOM IN BUBUR SURO *TRADITION IN RANCAKALONG, SUMEDANG REGENCY*

Nunung Julaeha[1], Didin Saripudin[2], Nana Supriatna[3], Leli Yulifar[4]
SMA Negeri 1 Sumedang[1]
Jl. Prabu Geusan Ulun No. 36, Sumedang
Pendidikan Sejarah SPS UPI[2,3,4]
Jl. Dr. Setiabudi No. 229
E-mail: nunungjulay.nj@gmail.com[1], didinsaripudinupi@yahoo.com[2], nanasup@yahoo.com[3], leli_yulifar@upi.edu[4]

Naskah Diterima: 11 Juni 2019 *Naskah Direvisi: 15 September 2019* *Naskah Disetujui : 28 September 2019*

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.538

Abstrak

Tradisi Bubur Suro di Rancakalong Kabupaten Sumedang merupakan kearifan lokal sebagai wujud syukur masyarakat kepada Sang Pencipta serta memiliki fungsi dalam menjaga dan memelihara kesinambungan alam (suistainability). Penelitian yang dilakukan bertujuan untuk mengidentifikasi nilai-nilai kearifan ekologi yang terdapat dalam tradisi Bubur Suro. Masalah penelitian dirumuskan dalam dua pertanyaan penelitian yaitu: (1) Bagaimanakah proses pelaksanaan tradisi Bubur Suro? (2) Nilai-nilai kearifan ekologi apa yang terdapat dalam tradisi Bubur Suro? Metode penelitian adalah deskriftif kualitatif dengan model etnografi. Hasil yang diperoleh menunjukkan terdapat nilai-nilai kearifan lokal dalam tradisi Bubur Suro yang berhubungan dengan upaya masyarakat dalam menjaga kesinambungan hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam, serta manusia dengan sang pencipta. Upaya menjaga kesinambungan alam tampak dalam memelihara keanekaragaman hayati (sarebu rupa), kesinambungan (babasan sarereaeun), hidup hemat dan sederhana (konsep patih goah), hidup tertib dan teratur (tataliparanti, dawegan dipares), gotong-royong serta simbol kersa nyai sebagai bentuk perlindungan terhadap tanaman lokal.

Kata kunci: *kearifan lokal, kearifan ekologi, tradisi Bubur Suro.*

Abstract

The Bubur Suro tradition in Rancakalong Sumedang is one of the local wisdoms which has a function as an expression of the gratitude of the people to the Creator for mantaining the suistainabality of the cosmos. This research's aims is to identify the values of ecological wisdom contained in Bubur Suro *tradition. The problem is formulated into two research questions, namely: (1) How is the Bubur Suro tradition being perfomed? (2) What ecological wisdom values are found in it? The method used is descriptive qualitative method with ethnografic model. The results show that there are local wisdom values in the* Bubur Suro *tradition which was related to humans efforts to maintain the sustainability of harmonious relationship among fellow human beings, nature, and the Creator. Efforts to preserve the sustainability of nature are evident in maintaining biodiversity (*sarebu form*), sustainability (*babasan sarereaeun*), frugal and simple living (*patih goah*), well-ordered living (*tataliparanti, dawegan dipares*), mutual cooperation and the symbol of* kersa nyai *as a form of protection of local plants.*

Keywords: *local wisdom, ecological wisdom, Bubur Suro tradition.*

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara yang memiliki beragam kebudayaan serta kearifan lokal. Berbagai jenis kebudayaan dan kearifan lokal bisa didapatkan dari berbagai suku bangsa di seluruh Indonesia yang jumlahnya sekitar 500 (Sedyawati, 2014: 7). Nana Supriatna (2016: 3) menggambarkan kekayaan Indonesia yang beragam itu dalam konsep diversitas hayati yang tidak hanya menggambarkan kemajemukan manusia (terutama etnisitas, ras dan kebudayaannya) melainkan juga keanekaragaman makhluk hidup lainnya (flora dan fauna) sebagai sebuah sistem yang saling membutuhkan satu sama lainnya. Sementara Setiyadi (2012: 75) menyatakan bahwa kearifan lokal merupakan adat dan kebiasaan yang telah mentradisi. Kebiasaan tersebut dilakukan oleh sekelompok masyarakat secara turun temurun yang hingga saat ini masih dipertahankan keberadaannya oleh masyarakat hukum adat tertentu di daerah tertentu

Pemerintah Indonesia telah mengatur tentang kearifan lokal dalam UU No. 32 tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup. Dalam undang-undang tersebut dijelaskan bahwa kearifan lokal adalah nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat antara lain melindungi dan mengelola lingkungan hidup secara lestari.

Kearifan lokal merupakan hasil kebudayaan manusia, yang menurut Sibarani (2012: 176) memiliki fungsi sebagai pembentukan kepribadian dan karakter yang baik, sebagai penanda identitas atau jati diri sebuah komunitas, sebagai elemen perekat kohesi sosial, sebagai cara pandang *(worldview*) sebuah komunitas, dan sebagai dasar berinteraksi anggota komunitas. Kearifan lokal terus dipelihara dan dilaksanakan oleh kelompok masyarakatnya melalui penguatan yang terus menerus karena masyarakat merasakan manfaat dan fungsi dari tradisi tersebut. Nilai-nilai kearifan lokal tersebut melekat kuat dalam masyarakat dan teruji sepanjang hidup masyarakat itu sendiri. Kearifan lokal adalah milik kelompok masyarakat tertentu sebagai identitasnya yang bersumber dari nilai budayanya untuk bertindak dan bersikap terhadap lingkungan alam dan lingkungan sosialnya. Identitas yang bersumber dari nilai budaya dalam kelompok masyarakat diharapkan akan mampu meneguhkan identitas sebagai bangsa Indonesia agar mampu menangkal arus deras globalisasi.

Kearifan lokal sebagai hasil kebudayaan manusia bisa dibedakan dalam bentuk hasil budaya yang tampak dan tidak tampak. Identitas atau jati diri sebenarnya sesuatu yang tidak nampak (*intangible*) yang hanya ada dalam pikiran. Adapun benda-benda nampak (*tanggible*) hanyalah sarana bagaimana yang tak nampak itu menjadi nampak melalui struktur benda dan tingkah lakunya (Sumardjo, 2011: 16). Pendapat lain menjelaskan bahwa salah satu wujud budaya bukan benda itu adalah tradisi lisan atau *folklore,* yang terbagi menjadi *folklore* lisan, *folklore* sebagian lisan dan *folklore* bukan lisan (Dananjaja, 1984: 21)**.**

Tradisi lisan menurut Mulyana (2009) berasal dari generasi sebelum generasi sekarang, paling sedikit satu generasi sebelumnya. Berbeda halnya dengan sejarah lisan (*oral history*), disusun bukan dari generasi sebelumnya tapi disusun oleh generasi sezaman. Asal tradisi lisan dari generasi sebelumnya memiliki fungsi pewarisan, sedangkan di dalam sejarah lisan tidak ada upaya untuk pewarisan. Lebih jauh Mulyana (2009) menjelaskan pesan-pesan yang berupa pernyataan lisan yang diucapkan berasal dari generasi sebelumnya. Kisah yang disampaikan berupa kejadian-kejadian di sekitar kelompok baik sebagai kisah perorangan maupun kelompok seperti cerita kepahlawanan yang mengagumkan bagi kelompok pemiliknya biasanya berpusat pada tokoh tertentu seperti tokoh pemimpin masyarakat.

Adapun menurut Keraf (2010: 369), kearifan lokal mencakup semua bentuk

pengetahuan, keyakinan, pemahaman, wawasan, serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia dalam kehidupannya di dalam komunitas ekologis. Jadi kearifan lokal ini bukan hanya menyangkut pengetahuan dan pemahaman masyarakat adat tentang manusia dan bagaimana relasi yang baik di antara manusia, melainkan juga menyangkut pengetahuan, pemahaman dan adat kebiasaan tentang manusia, alam dan bagaimana relasi di antara semua penghuni komunitas ekologis ini harus dibangun. Sementara itu, Nasiwan dan Cholisin (2012: 159) berpendapat bahwa kearifan lokal terdiri dari kebijaksanaan atau nilai-nilai luhur yang terkandung dalam kekayaan-kekayaan budaya lokal seperti tradisi, petatah-petitih dan semboyan hidup.

Berbagai tradisi dan sistem kepercayaan akan tetap bertahan selama kelompok masyarakatnya memiliki fungsi meskipun oleh kelompok di luar masyarakat itu dianggap tidak berfungsi. Fungsi budaya sering dianalogkan sebagai organisme. Dasar fungsional menurut Kaplan dan Manners (2012: 78) sebagaimana ia mengutip Malinowski, adalah asumsi baik yang terbuka maupun tersurat bahwa semua sistem budaya memiliki syarat-syarat fungsional tertentu untuk memungkinkan eksistensinya, yang semuanya harus dipenuhi agar sistem itu bisa bertahan. Dengan lain perkataan, kita harus mengetahui bagaimana kaitan antara institusi-institusi atau struktur-struktur suatu masyarakat sehingga membentuk suatu sistem yang bulat. Kaplan dan Manners (2012) memandang bahwa budaya sebagai sehimpun ciri yang berdiri sendiri, khas dan tanpa kaitan, yang muncul di sana-sini karena kebetulan historis.

Bentuk-bentuk kearifan lokal yang bermacam-macam mengakibatkan fungsi kearifan lokal menjadi bermacam-macam pula. Fungsi tersebut antara lain adalah: 1) konservasi dan pelestarian sumber daya alam, 2) mengembangkan sumber daya manusia, 3) pengembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan, dan 4) petuah, kepercayaan, sastra, dan pantangan (Unayah dan Sabarisman, 2012). Sedangkan bentuk kearifan lokal yang masih hidup dalam masyarakat terdiri dari pengetahuan lokal, nilai lokal, keterampilan lokal, sumber daya lokal serta solidaritas kelompok lokal.

Dari berbagai suku bangsa yang tersebar di seluruh Indonesia salah satu di antaranya adalah etnis Sunda. Etnis Sunda merupakan salah satu etnis yang berada di wilayah administratif Jawa Barat yang biasa disebut Tatar Sunda atau Pasundan. Masyarakat Sunda secara administratif hidup di Jawa Barat yang pada dasarnya memiliki tiga jenis topografis (Sumardjo, 2003: 299). Ketiga wilayah topografis itu meliputi: daerah dataran rendah yang membentang dari barat ke timur daerah pantai Jawa Barat; dataran tinggi di sepanjang bagian tengah Jawa Barat yang meliputi Pandeglang, Banten Selatan, Sukabumi, Bogor, Bandung, Sumedang, Majalengka dan Kuningan; daerah sepanjang pantai Selatan Jawa Barat. Daerah topografi yang berada di sepanjang bagian tengah Jawa Barat sangat ideal mengembangkan pertanian ladang atau huma (Sumardjo, 2003: 300) dan ciri-ciri kesundaan lebih mungkin dicari di daerah-daerah tengah dan selatan Jawa Barat, termasuk di dalamnya wilayah Sumedang.

Masyarakat Sunda mengungkapkan berbagai nilai-nilai yang berhubungan dengan atribut kesundaannya melalui bahasa Sunda. Rosidi (2009: 15) menyebut orang Sunda sebagai manusia Sunda yang dalam hidupnya menghayati serta mempergunakan nilai-nilai budaya Sunda.

Pola masyarakat Sunda menurut Sumardjo (2011: 155) adalah hubungan tiga (tripartit), baik vertikal maupun horizontal. Sebagai masyarakat yang hidup berhuma, dunia Sunda adalah kosmos yang terdiri dari langit, bumi dan manusia. Kesatuan tiga vertikal ini dipakai untuk memaknai hidup di dunia manusia, yakni

tempatnya di alam ini, pengaturan hunian kampung, rumah tinggal dan semua budaya *tangible*. Sebagai masyarakat agraris yang menggantungkan kehidupan sepenuhnya kepada alam sebagai tempat untuk bercocok tanam, orang Sunda seharusnya senantiasa menjaga dan memelihara alam dengan berbagai perlakuan dan tindakan yang positif secara kolektif. Menurut Supriatna (2016: 29) kemampuan kolektif dalam mengelola lingkungan tempat tinggal serta kegiatan agraris pada masyarakat tradisi merupakan bagian dari kecerdasan ekologis.

Indrawardana (2012: 1-8) lebih jauh lagi menjelaskan bahwa budaya Sunda yang tumbuh dan berkembang dalam lingkungan masyarakat Sunda (termasuk tatanan adat Sunda yang terikat dengan *tatali paranti karuhun*) memiliki peranan dalam menjaga kelestarian dan keseimbangan alam dalam hubungannya dengan kehidupan masyarakat Sunda. Dalam perkembangannya, kehidupan manusia yang menggantungkan kehidupannya kepada segala sesuatu yang disediakan oleh alam mulai tergerus oleh penetrasi ekonomi pasar yang menyebabkan rusaknya ekosistem.

Masyarakat Sunda dalam kebudayaannya tidak hanya mengenal nama atau perisitilahan alam, tetapi juga memiliki kemampuan menghayati karakter setiap unsur alam. Unsur-unsur alam tersebut dijadikan sebagai pelajaran yang kemudian dianalogikan dalam memandang diri dan manusia lain.

Sumedang merupakan salah satu kabupaten yang mayoritas penduduknya menggunakan bahasa Sunda. Selain itu, Sumedang memiliki potensi budaya yang cukup besar sebagai sumber daya pembangunan daerah seperti beranekaragam kesenian, upacara-upacara adat, ilmu pengetahuan serta cerita rakyat.

Mayoritas penduduk Sumedang merupakan masyarakat agraris yang secara langsung menggantungkan kehidupannya pada hasil-hasil pertanian. Begitupun dengan masyarakat yang berada di Dusun Cijere, Desa Nagarawangi Kecamatan Rancakalong Kabupaten Sumedang. Masyarakat di Rancakalong masih melaksanakan upacara atau tradisi Bubur Suro. Tradisi ini merupakan salah satu upaya dari masyarakat agraris dalam menjaga kelestarian lingkungan.

Tradisi Bubur Suro adalah salah satu tradisi yang secara turun temurun dan konsisten dilangsungkan oleh masyarakat di dusun Cijere Desa Nagarawangi Kecamatan Rancakalong Kabupaten Sumedang. Menurut Soekanto (1990: 181) tradisi adalah perbuatan yang dilakukan berulang-ulang dalam bentuk yang sama. Tradisi ini secara konsisten dilaksanakan secara rutin tiap tahun, dilakukan pada tanggal 10 Muharam. Tanggal 10 Muharam diyakini oleh sebagian pemeluk agama Islam dianggap sebagai tanggal yang memiliki banyak peristiwa penting.

Dalam kegiatan tradisi Bubur Suro, menurut Anwar dkk (2016) nilai-nilai kehidupan seperti solidaritas di antara warga. Tradisi ini juga betujuan menekan ketegangan di tengah masyarakat (pengendalian sosial), sehingga masyarakat bisa hidup berdampingan secara harmonis. Fungsi lain yang dirasakan oleh masyarakat bahwa tradisi tersebut merupakan upaya dari masyarakat untuk menjaga identitas kelompoknya dalam menghadapi pengaruh buruk yang berasal dari kebudayaan luar.

Penggunaan istilah Suro muncul bukan dari istilah dari pengguna atau pemakai bahasa setempat semata. Penggunaan istilah Suro juga digunakan di daerah lain seperti di Yogyakarta pada tradisi menyambut 1 Syuro. Melalui cerita lisan yang disampaikan secara turun temurun, dapat diketahui bahwa lahirnya tradisi Bubur Suro erat kaitannya dengan upaya leluhur dalam menghadapi kelangkaan pangan serta upaya mencari bibit padi pada masa Kerajaan Mataram.

Nilai-nilai kearifan dalam tradisi Bubur Suro penting diwariskan kepada generasi muda di saat berbagai krisis muncul pada diri manusia dan lingkungan

sekitarnya. Manusia menempatkan alam sebagai sebuah ekosisitem yang saling ketergantungan. Dalam kondisi seperti ini Supriatna (2016: 29) berpendapat bahwa keseimbangan antara manusia dengan alam sebagai tempat untuk bercocok tanam harus senantiasa dijaga dan dipelihara dengan berbagai perlakuan dan tindakan yang positif, di antaranya melalui tradisi atau upacara yang dilakukan secara kolektif. Lebih jauh Supriatna (2016: 24) menjelaskan bahwa kecerdasan ekologis yang dimiliki seseorang individu didasari atas pengetahuan, kesadaran, dan keterampilan hidup yang selaras dengan kelestarian alam.

Berdasarkan latar belakang yang sudah dipaparkan di atas, masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan dalam dua pertanyaan penelitian, yaitu (1) Bagaimana proses pelaksanaan tradisi Bubur Suro? (2) Nilai-nilai kearifan ekologi apa saja yang terdapat dalam tradisi Bubur Suro?

B. METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan adalah pendekatan deskriptif kualitatif dengan model etnografi. Penelitian kualitatif bersifat deskriptif dan eksplanatoris. Penelitian ini memberikan penjelasan tentang hubungan antara peristiwa dengan makna terutama menurut persepsi partisipan. Selain itu, metode penelitian kualitatif juga sering disebut sebagai metode penelitian naturalistik karena pengumpulan dilakukan pada kondisi yang alamiah, dengan sumber data primer, dan teknik pengumpulan data lebih banyak pada observasi (*participant observation*), wawancara yang mendalam *(in depth interview*) dan dokumentasi. Cara pengumpulan data seperti ini biasa juga disebut metode etnografi. Etnografi menurut Spradley (2007: 3) merupakan pekerjaan untuk mendeskripsikan suatu kebudayaan. Lebih jauh Sugiyono (2016: 215) menjelaskan sebagaimana ia mengutip pendapat Spradley, bahwa dalam penelitian kualitatif tidak menggunakan istilah populasi tetapi dinamakan *social situation* atau situasi sosial yang terdiri dari tiga elemen yaitu tempat (*place*), pelaku (*actors*) dan aktivitas (*activity*) yang berinteraksi secara sinergis.

Dengan demikian studi lapangan yang dilakukan di dalam masyarakat bertujuan untuk mengidentifikasi nilai-nilai kearifan lokal tradisi Bubur Suro dan lebih jauh lagi melakukan identifikasi terhadap nilai-nilai kearifan ekologis yang terdapat dalam tradisi tersebut. Observasi dilakukan peneliti terhadap pelaksanaan tradisi Bubur Suro, baik yang menyangkut pelaku yang terlibat (*actors*), pelaksanaannya (*activity*), maupun tempat (*place*) dan waktu.

Tujuan dari penelitian deskriptif ini adalah untuk membuat deskripsi, gambaran, atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta, sifat-sifat serta hubungan antarfenomena yang diselidiki. Metode ini dipilih karena langkahnya terukur dan dengan hasil yang cukup meyakinkan. Kebenaran yang diungkapkan dapat dibuktikan secara ilmiah. Langkah penelitian yang dilakukan adalah sebagai berikut: 1) studi pustaka, 2) pengembangan kisi-kisi dan instrumen penelitian, 3) pengumpulan data penelitian yaitu dengan wawancara dan observasi, 4) pengolahan dan analisis data, 5) penarikan kesimpulan (Maryani, 2016: 118). Adapun instrumen yang digunakan adalah pedoman wawancara dan observasi lapangan. Kegiatan pengumpulan data berupa wawancara dan observasi dilakukan secara bersamaan.

Penelitian dilakukan pada bulan Oktober 2017 sampai dengan bulan April 2018. Subjek penelitian adalah masyarakat adat yang memiliki kearifan lokal di Dusun Cijere Desa Nagarawangi Kecamatan Rancakalong Kabupaten Sumedang. Informan adalah ketua rurukan, tokoh masyarakat dan agama, kepala desa, pengamat budaya, guru sejarah serta anggota masyarakat lainnya yang dianggap mengetahui dan memahami tentang tradisi Bubur Suro.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Prosesi Tradisi Bubur Suro

Tradisi Bubur Suro masih dilaksanakan oleh masyarakat di Dusun Cijere Desa Nagarawangi Kecamatan Rancakalong Kabupaten Sumedang. Data kependudukan Desa Nagarawangi yang ditemukan dalam profil kantor Kepala Desa Nagarawangi menunjukkan bahwa dari 2.173 penduduk, 1.292 orang di antaranya merupakan petani dan buruh tani. Dengan demikian hampir 60% penduduknya bermata pencaharian sebagai petani atau mayoritas adalah masyarakat agraris. Selain sebagai petani, terdapat 50 orang sebagai pengrajin gula aren. Adapun hasil tanaman hutan rakyat berupa albasiah, suren, tisuk, bambu dan mahoni. Terdapat dua grup seni Tarawangsa, seni yang menjadi instrumen pengiring dalam kegiatan tradisi Bubur Suro.

Berbagai tradisi yang dilakukan pada masyarakat agraris atau masyarakat pertanian pada umumnya merupakan ungkapan wujud syukur masyarakat terhadap Maha Pencipta sebagai pemberi kehidupan. Wujud syukur itu nampak dalam berbagai makna simbolis, nilai-nilai yang terkandung dalam berbagai ritual tradisi yang memiliki keterkaitan antara sistem kepercayaan, sistem pengetahuan serta praktik-praktik kehidupan masyarakat untuk keberlangsungan hidup manusia dengan Penciptanya, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Menurut Supriatna (2016: 28) pada masyarakat tradisi, ekositem tidak hanya sistem jejaring dalam lingkungan alam, melainkan juga sebuah sistem yang menempatkan manusia sebagai bagian dari alam.

Hasil penelitian terhadap tradisi di Rancakalong oleh Khairul dkk. (2016) menyebutkan bahwa Kecamatan Rancakalong merupakan kecamatan yang paling memenuhi syarat menjadi *prototype* dari salah satu unsur wilayah Puseur Budaya Sunda. Kearifan lokal yang terdapat di Kecamatan Rancakalong salah satu di antaranya adalah tradisi Bubur Suro yang secara konsisten dilaksanakan dan dipelihara oleh masyarakatnya. Secara konsisten memiliki arti bahwa masyarakatnya secara rutin melaksanakan tradisi Bubur Suro setiap tahun. Masyarakatnya sendiri berkeyakinan bahwa ada kebahagiaan setelah mereka melaksanakan kegiatan tradisi itu. Sebagai masyarakat agraris, tradisi Bubur Suro yang secara turun temurun terus dilakukan setiap tahunnya berhubungan langsung dengan berbagai aktivitas yang berhubungan dengan pekerjaan, kehidupan keagaamaan, dan sosialnya.

Masyarakat di Dusun Cijere Desa Nagarawangi merasa melakukan pelanggaran terhadap aturan nenek moyang/*karuhun* (*taliparanti karuhun*) apabila masyarakat tidak mampu melakukan tradisi Bubur Suro. Dapat dikatakan bahwa nilai-nilai kearifan lokal tersebut masih terpelihara dengan baik dalam masyarakatnya karena masyarakatnya sendiri masih menganggap tradisi tersebut banyak manfaatnya dan memiliki fungsi yang baik bagi keutuhan dan keberlangsungan hidup kelompoknya. Di samping itu, masyarakat menganggap tradisi Bubur Suro juga memiliki fungsi sebagai sarana dalam mengantisipasi berbagai persoalan yang tidak dikehendakinya, baik yang datang dari alam seperti bencana alam maupun persoalan hubungan manusia dengan manusia serta persoalan sosial budaya akibat masuknya pengaruh buruk dari budaya asing. Seperti yang disampaikan Ekadjati (1984: 290) upacara yang dilakukan pada masyarakat etnis Sunda pada dasarnya untuk menghilangkan pengaruh buruk yang datang dari roh-roh halus yang menempati tempat-tempat tinggal manusia.

Sebagai masyarakat agraris yang penduduknya beragama Islam, tujuan utama dari tradisi *Bubur Suro* adalah sebagai wujud rasa syukur kepada Sang Pencipta, Allah SWT yang telah memberkahi masyarakat serta melimpahkan berbagai keberhasilan

khususnya dalam bidang pertanian. Wujud syukur itu juga merupakan ungkapan masyarakat sebagai bentuk ibadah antara manusia dengan Allah (*Habluminallah*), sekaligus sebagai bentuk ibadah antara manusia dengan manusia, serta manusia dengan lingkungan alam (*Habluminnanas*).

Kegiatan dari upacara Bubur Suro diawali oleh ketua rurukan yang menyampaikan ijab. Ijab merupakan ungkapan rasa syukur yang disampaikan oleh pemimpin adat atau ketua rurukan untuk memulai kegiatan tradisi Bubur Suro. Ijab dibedakan dengan ijab dalam bahasa agama. Ijab dalam bahasa agama, biasanya diawali membacakan doa dengan menggunakan bahasa Arab. Doa sendiri berupa pujian kepada Allah SWT serta menyampaikan shalawat untuk Nabi Muhammad SAW. Adapun ijab dalam bahasa tradisi menggunakan bahasa Sunda yang tetap diawali dengan menyampaikan wujud syukur kepada Allah SWT, shalawat kepada Nabi Muhammad SAW. Tawasul disampaikan juga kepada karuhun yaitu leluhur yang telah meninggal yang dianggap memiliki jasa yang besar bagi masyarakat.

Dalam tradisi lisan (*folklore*) yang secara turun temurun disampaikan dari satu generasi ke generasi berikutnya, lahirnya tradisi Bubur Suro erat kaitannya dengan perjuangan leluhur (karuhun) dalam menghadapi situasi yang serba sulit ketika daerahnya dilanda paceklik atau krisis pangan. Tradisi lisan yang diakui secara kolektif oleh seluruh warga masyarakat di Dusun Cijere menjadi identitas dan jati diri bagi kelompoknya yang menganggap memiliki sejarah yang sama.

Cerita atau kisah yang disampaikan (*folklore*) konon berawal dari situasi di mana masyarakat tidak memiliki banyak bahan pangan untuk mencukupi kebutuhan warga masyarakatnya. Kemudian tokoh masyarakat pada saat itu berinisiatif untuk mengumpulkan berbagai jenis bahan makanan yang dimiliki warga masyarakat untuk disatukan dan diolah menjadi bubur, sehingga jumlahnya banyak dan mencukupi kebutuhan masyarakat.

Adapun penggunaan istilah, dan mulai kapan pelaksanaan dari tradisi Bubur Suro, masyarakat tidak mampu menjelaskannya secara rinci. Kondisi ini seperti yang disampaikan Mulyana (2009), bahwa awal pembentukan kearifan lokal dalam suatu masyarakat umumnya tidak diketahui secara pasti kapan kearifan lokal tersebut muncul. Pada umumnya terbentuknya kearifan lokal dimulai sejak masyarakat belum mengenal tulisan (praaksara). Tradisi praaksara ini yang kemudian melahirkan tradisi lisan. Secara historiografi tradisi lisan banyak menjelaskan tentang masa lalu suatu masyarakat atau asal-usul suatu komunitas atau asal-usul adanya sesuatu. Dengan demikian dalam perkembangannya, tradisi lisan ini dapat menjadi kepercayaan atau keyakinan masyarakat.

Pelaksanaan dari tradisi Bubur Suro diawali dengan pengumuman yang disampaikan oleh ketua rurukan secara lisan atas hasil musyawarah. Masyarakat di Dusun Cijere akan mematuhi ketentuan tersebut dengan berbagai persiapan secara sukarela karena ketua rurukan adalah pemimpin bagi mereka, khususnya dalam konteks prosesi adat. Kepatuhan dari warga masyarakat terhadap pemimpinnya didasarkan kepada keyakinan bahwa ketua rurukan adalah sosok kharismatik yang memiliki legalitas, dimana tugasnya sebagai ketua rurukan diperoleh secara turun temurun. Menurut Weber (1968: 358) kharisma digunakan untuk menyebut keadaan (sifat) dari kepribadian seseorang yang dianggap berbeda dari orang biasa dan dianggap diberkati dengan kekuatan adikrodati yang melebihi kekuatan manusia biasa karena diperoleh dari Tuhan.

Biaya pelaksanakan dari tradisi Bubur Suro ditanggung bersama oleh warga masyarakatnya sesuai dengan kemampuannya dan tanpa dipaksa, sehingga tidak menjadi beban berat bagi warga masyarakat. Oleh sebab itu warga

masyarakat akan memberikan apa saja yang dimilikinya tanpa ada patokan yang jelas apa dan berapa yang harus dikumpulkan. Seandainya bahan atau uang tidak ada, warga masyarakat akan turut berpartisipasi serta bergotong-royong guna membantu pelaksanaan upacara adat.

Berbagai bahan yang dibutuhkan dalam tradisi Bubur Suro jumlahnya harus seribu macam (*sarebu rupa*). Berbagai jenis bahan yang dibutuhkan dalam tradisi Bubur Suro di antaranya beras, beras ketan, jagung, tumbuh-tumbuhan, sayuran, buah-buahan. Selain beras, terdapat juga ubi-ubian seperti ubi jalar, ubi batang/ singkong, talas, kentang. Sedangkan sayur-sayuran biasanya berupa wortel, terong, labu. Sementara buah-buahan biasanya berupa pepaya, tomat, jeruk atau berbagai jenis buah lokal serta berbagai jenis pisang. Selain itu juga dimasukkan ikan teri, atau jenis ikan asin lainnya.

Gambar 1.
Meracik bahan Bubur Suro
Sumber: dokumentasi penulis.

Gula merah menjadi salah satu bahan penting untuk memberikan rasa manis. Gula merah itu sendiri diolah sendiri oleh masyarakat dari air nira yang didapatkan dari pohon kawung/*enau*. Apabila terjadi kekhawatiran masyarakat terhadap jumlah bahan yang dikumpulkan kurang dari seribu (*sarebu rupa*) , biasanya masyarakat akan memenuhinya dengan tambahan atau menutup dengan pisang sewu, sejenis pisang yang jumlah sisir dalam tandannya sangat banyak. Jenis pisang ini tidak dikategorikan sebagai jenis pisang yang populer di pasaran, tapi sangat penting bagi kebutuhan tradisi. Menurut Khairul dkk (2016) tradisi Bubur Suro menjadi media pencarian informasi tentang hasil panen sebelumnya. Pencarian informasi itu dilakukan dengan mengumpulkan seribu jenis tanaman baik palawija, sayuran dan buah-buahan. Banyaknya bahan yang dikumpulkan bisa menjadi informasi bagi masyarakat tentang jenis tanaman yang berhasil dipanen dengan baik serta menjadi informasi persoalan yang berhubungan dengan kegagalan panen.

Kegiatan dari tradisi Bubur Suro dibagi menjadi beberapa kelompok kegiatan. Kegiatan mengolah berbagai bahan/meracik dilakukan oleh wanita yang umumnya berumur paruh baya. Hanya sedikit saja generasi muda yang terlibat dalam upacara adat. Generasi muda umumnya terlibat sebagai panitia penyelenggara kegiatan. Meracik bahan bubur dilakukan sejak pagi-pagi dan lansung menuangkannya ke dalam *kancah* yaitu wajan yang berukuran besar, yang jumlahnya antara tujuh sampai dengan sepuluh buah wajan. Selain memiliki tugas meracik bahan bubur, wanita juga bertugas *ngagusruk* atau mengolah bubur di atas wajan yang berukuran besar dengan menggunakan susuk kayu panjang. Sementara itu laki-laki bertugas mencari dan menyiapkan hawu atau tungku yang diperoleh dari batang pohon pisang yang sudah tidak digunakan lagi. Di samping itu laki-laki juga bertugas menuangkan gula/*ngagulaan* ke wajan.

Setelah berbagai jenis bahan diolah dan menghasilkan bubur yang banyak, bubur akan dibagikan kembali kepada masyarakat. Sebagai bahan yang dipakai untuk membungkus bubur digunakan daun pisang yang masih banyak didapatkan di sekitar kebun tempat tinggal warga. Melalui kegiatan Bubur Suro, setiap warga akan berbagi informasi mengenai perkembangan kehidupan masyarakatnya.

Dengan demikian nilai-nilai solidaritas sesama warga dipelihara dengan baik.

Adapun tugas ketua rurukan sebagai tokoh yang kharismatik, selain memiliki tugas menggerakkan warga masyarakatnya untuk terlibat dalam kegiatan, juga memiliki tugas utama yaitu *nyuguh* atau menyiapkan sesajen. Sesajen terdiri dari berbagai jenis bahan, penganan serta makanan ringan serta alat-alat yang besifat simbolis. Biasanya alat-alat tersebut dianalogikan sebagai makna yang dipahami bersama. Menurut Geerz (1992: 57) jenis simbol-simbol (atau kompleks simbol) yang dipandang oleh suatu masyarakat ini, dianggap sebagai sesuatu yang sakral dan sangat bervariasi.

Berbagai sesajen akan disimpan di salah satu sudut rumah, apabila prosesi Bubur Suro dilakukan di sekitar Rumah Adat. Sesajen disimpan di sudut kamar ketua rurukan apabila tradisi dilaksanakan di sekitar rumah ketua rurukan. Kegiatan tersebut seperti yang disampaikan Suryaatmana dkk. (1993) bahwa masyarakat pertanian melaksanakan tradisi kepercayaan adat berupa sesajen, tumbal-tumbal hewan, atau benda-benda yang digunakan untuk menanggulangi permasalahan kehidupan karena dipercaya memiliki hubungan dengan alam. Keterikatan masyarakat Sunda dengan alam menurut Suryaatmana dkk. (1993) tidak tunduk terhadap alam tetapi masyarakat Sunda, yang pada umumnya petani, harus menyesuaikan dengan alam sehingga secara tidak langsung alam pun membentuk mentalitas manusia Sunda (para petani masa lalu).

Berbagai sesajen yang senantiasa ada di antaranya tumpeng, *bakakak*, *dawegan*, berbagai *rurujakan* seperti *rujak kalapa*, *rujak cau*, dan *rujak asem* serta berbagai jenis bunga/kembang. Terdapat pula kopi pahit, air teh serta berbagai makanan ringan ciri khas makanan lokal seperti wajit, opak, ranginang, kolontong, ulen. Sesajen lainnya terdapat daun hanjuang, peralatan hidup serta buah-buahan seperti berbagai jenis pisang.

Selain itu, sesajen yang tidak kalah penting adalah dua buah ikatan padi yang dibuat menyerupai boneka. Dua buah ikatan padi tersebut berasal dari padi lokal *ranggeuyan* serta jenis padi ketan. Dua buah ikatan padi tersebut merupakan boneka yang menyerupai perempuan dan berisi beras dan kebutuhan pokok. Padi ketan merupakan simbol laki-laki dan perempuan. Boneka padi yang menyerupai perempuan merupakan simbol yang dekat dengan rutinitas perempuan, sementara boneka padi ketan merupakan simbol tanggung jawab laki-laki dalam bekerja. Beras ketan sendiri sebagai bahan dasar dari berbagai jenis makanan yang menjadi simbol banyaknya jenis pekerjaan yang bisa dilakukan oleh laki-laki. Dua buah boneka padi tersebut juga merupakan simbol Kersa Nyai, simbol perempuan sebagai *patih goah* di mana perempuan merupakan orang yang bertanggung jawab dalam mengelola perekonomian keluarga.

Goah pada masyarakat pedesaan merupakan satu tempat yang biasanya berada di bagian belakang rumah untuk menyimpan berbagai hasil pertanian seperti padi yang sudah dikeringkan atau beras sebagai persedian di masa yang akan datang. Perempuan memiliki tugas (*patih*) sebagai lambang ketahanan pangan dari sebuah keluarga, lebih jauh lagi merupakan simbol ketahanan pangan masyarakat.

Selama kegiatan tradisi Bubur Suro dilangsungkan, baik yang dilaksanakan di bale adat, maupun yang dilaksanakan di sekitar rumah ketua rurukan, biasanya diiringi dengan seni Tarawangsa. Tarawangsa sebagai instrumen pengiring terdiri dari dua jenis alat musik yaitu rebab dan kecapi. Dua alat musik ini sangat erat dengan ciri musik masyarakat agraris. Menurut Sumardjo (1992: 6), kesenian yang berkembang pada masyarakat agraris atau pertanian yang mengharuskan masyarakatnya untuk selalu berpindah-pindah, sangat berpengaruh pada bentuk dan keseniannya yang sederhana dan mudah dibawa-bawa. Dengan demikian di bale adat masyarakat biasa berkumpul,

bergotong royong, bekerjasama, bahu membahu, berbagi tugas/pekerjaan sesuai keahliannya, berkomunikasi bahkan bercengkrama dan menikmati alunan musik serta tarian yang mengiringi seni Tarawangsa. Istilah Tarawangsa sendiri merupakan akronim dari menerawang yang Maha Kuasa.

Masyarakat di Dusun Cijere Desa Nagarawangi Kecamatan Rancakalong sebagai pemelihara tradisi Bubur Suro dalam kehidupan sehari-harinya tidak lepas dari banyak simbol-simbol budaya yang sarat dengan pesan-pesan kehidupan. Pesan-pesan moral itu senantiasa dipelihara dalam bentuk *silib siloka sasmita*, penuh dengan simbol-simbol makna yang diyakini oleh masyarakatnya memiliki fungsi sebagai upaya menyelaraskan kehidupan yang saling berkesinambungan. Salah satu ungkapan itu adalah *mipit kudu amit ngala kudu bebeja*, memiliki arti memetik harus permisi dan mengambil harus memberi tahu atau meminta. Ungkapan ini merupakan pesan untuk memperlakukan lingkungan sekitar dengan tertib sesuai aturan dan tidak mengambil dan memetik yang bukan menjadi miliknya. Ungkapan ini juga sekaligus menjadi pedoman bagi warga masyarakat untuk tidak merusak alam semena-mena karena alam memiliki pemiliknya yaitu Sang Pencipta.

Gambar 2. Ngagusruk
Sumber: dokumentasi penulis.

Tabel 1. Nilai-Nilai Kearifan Lokal Tradisi Bubur Suro

No	Sistem Budaya	Nilai-Nilai Kearifan Lokal	Keterangan
1	Keyakinan	*Ijab*	Doa mengawali kegiatan
		Taliparanti	Aturan lisan yang disepakati secara kolektif/Sustainability
		Folklore tentang sejarah Bubur Suro	Kebanggaan terhadap identitas sejarah kelompoknya
2	Pengetahuan	*Sarebu rupa*	Pengetahuan tentang keanekaragaman hayati/*Sustainability*
3	Pemahaman	*Kersa Nyai*	Perlindungan/konservasi terhadap jenis padi lokal
		Ungkapan Sarereaeun	Kesinambungan/*Sustainability*
		Dawegan dipares	Simbol hidup rapi dan tertib sesuai aturan
		Bakakak	Simbol pemimpin yang bisa dipercaya (*brukbrak*)
		Tumpeng	Simbol pemimpin kerja keras (*ngawujud)*
4	Wawasan	*Patih Goah*	Perempuan sebagai simbol ketahanan pangan
		Sarebu rupa	Media informasi keberhasilan

			pertanian
		Mipit kudu amit ngala kudu bebeja	Perlindungan terhadap pengrusakan lingkungan / *Sustainability*
5	Adat kebiasaan atau etika	*Gotong - royong*	Kerjasama dalam berbagai kegiatan
		Solidaritas sosial	Kesinambungan/*Sustainability*

Sumber: Diolah pribadi dari hasil penelitian

2. Nilai-Nilai Kearifan Ekologis Tradisi Bubur Suro

Berbagai jenis kearifan lokal di beberapa daerah atau kampung adat dianggap ampuh dalam menghadapi persoalan lingkungan. Kearifan lokal *leuweung tutupan* di Kampung Naga atau kearifan lokal *leuweung larangan* di wilayah masyarakat Baduy sangat efektif mencegah masyarakat untuk merambah hutan atau mengambil berbagai kekayaan hutan dengan alasan takut ancaman gangguan makhluk halus. Kearifan lokal tersebut secara khusus merupakan kearifan ekologis. Kearifan ekologis merupakan bentuk kearifan masyarakat dalam menjaga dan memperlakukan alam secara bijak agar terhindar dari pengrusakan lingkungan.

Manusia seperti halnya dengan makhluk hidup berinteraksi dengan lingkungan hidupnya. Manusia memengaruhi lingkungan hidupnya dan sebaliknya, ia juga dipengaruhi lingkungan hidupnya (Soemarwoto, 2009: 18-19). Menurut Supriatna (2016: 29) kearifan ekologis tersebut sebagai sebuah kecerdasan ekologis masyarakat tradisi berupa pemahaman masyarakat tentang daya dukung alam yang diwujudkan dalam tindakan nyata untuk menjaga lingkungan tempat tinggal (*sustainability*). Kecerdasan ekologis ini merupakan cara pandang ekosentris yang menempatkan manusia sebagai sahabat alam (Supriatna, 2016: 110). Sementara menurut Iskandar (2016), sebagaimana ia mengutip Toledo menyatakan bahwa pada masa silam, sebelum sistem ekonomi pasar masuk deras ke berbagai pelosok pedesaan di Indonesia, pada umumnya hubungan timbal balik penduduk desa dengan sumber daya alam dan lingkungannya didasari oleh sistem kompleks yang disebut *corpus-cosmospraxis*. Dengan kata lain, bahwa berbagai praktik penduduk (*praxis*) lokal dalam mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam, biasanya dilandasi kuat oleh sistem kepercayaan (*cosmos*) dan sistem pengetahuan/kognitif (*corvus*) mereka.

Bagi masyarakat yang mayoritas penduduknya menggantungkan kehidupan pada alam, biasanya alam dijadikan bagian penting dalam perjalanan hidup mereka. Pengalaman menghadapi berbagai fenomena alam mengantarkan manusia memiliki banyak pengetahuan dan keterampilan yang diajarkan oleh alam, bahkan didorong untuk senantiasa memanfaatkan berbagai potensi yang disediakan oleh alam dengan bebagai keanekaragaman hayati. Berbagai kebutuhan yang berhubungan dengan tradisi Bubur Suro seluruhnya didapatkan dari alam sekitar lingkungan tempat tinggal masyarakat.

Bahan utama yang dibutuhkan untuk mengolah bubur jumlahnya harus seribu macam (*sarebu rupa*). Konsep *sarebu rupa* diterjemahkan tidak persis seribu jenis, akan tetapi dimaknai sebagai jumlah yang banyak. *Sarebu rupa* merupakan upaya dari kelompok masyarakat pemelihara tradisi Bubur Suro untuk melangsungkan kesinambungan (*sustainability*), termasuk di dalamnya adalah konservasi atau proteksi terhadap berbagai jenis keanekaragaman hayati (diversitas hayati).

Berbagai jenis bahan yang harus ada seperti beras dan beras ketan yang berasal dari jenis padi lokal akan menyelamatkan jenis padi lokal dari ancaman derasnya beras impor. Hal tersebut tercermin dari simbol *kersa nyai*.

Selain itu, gula merah (gula kawung) sebagai bahan pemanis bubur yang diolah dari nira pohon kawung dengan sendirinya akan melindungi pohon kawung dari penebangan untuk berbagai kepentingan. Larangan secara lisan untuk menebang pohon kawung kecuali tidak lagi produktif, atau tersambar petir merupakan upaya lain perlindungan terhadap pohon kawung. Pohon kawung sendiri selain diambil air niranya, dapat menjadi bahan buah kolang-kaling (*caruluk*) yang menjadi makanan bagi musang. Jenis tanaman keras lainnya selain kawung, yaitu pohon kelapa yang buah kelapanya dijadikan sebagai *dawegan*, pelengkap sesajen. Sedangkan pohon bambu, bambunya digunakan untuk berbagai kebutuhan penunjang seperti membuat tiang-tiang *balandongan*.

Sementara *cau sewu* (pisang sewu) sebagai penutup pada bahan bubur agar jumlahnya dianggap seribu jenis dengan sendirinya merupakan jenis pohon pisang yang harus dilindungi. Sedangkan daun pisang yang dimanfaatkan sebagai alat untuk membungkus bubur merupakan bentuk tindakan ramah lingkungan, karena sampah bekas pembungkus bubur berupa daun pisang dapat dikategorikan sebagai sampah organik yang mudah terurai.

Jenis tumbuhan lain yang wajib ada di antaranya umbi-umbian yang terdiri dari singkong, kentang, ubi dan talas. Sedangkan buah-buahan sebagai pelengkap ada berbagai jenis pisang, pepaya, labu, tomat serta berbagai jenis buah-buahan lokal lainnya. Begitupun dengan berbagai jenis sayur-sayuran. Berbagai tanaman pendukung dalam tradisi Bubur Suro didapatkan baik dari jenis tanaman keras sampai dengan tanaman berbentuk perdu.

Sementara itu perlindungan terhadap jenis unggas tampak pada simbol *bakakak* yaitu sejenis penganan yang berasal dari daging ayam kampung yang dibakar dengan tanpa memotong-motong dagingnya. Sekalipun peternakan ayam bukan ras mulai banyak ditemukan, akan tetapi tidak bisa menggantikan jenis ayam kampung untuk keperluan tradisi. Selain digunakan sebagai bentuk perlindungan terhadap berbagai jenis tanaman dan unggas lokal, keanekaragaman hayati juga berfungsi untuk menjaga kesinambungan alam.

Menurut Khairul dkk. (2016) masyarakat Sunda memiliki pandangan hidup (*way of life*) yang bergantung dengan alam dan lingkungannya, yaitu melalui konsep *hirup nu hurip*. Ungkapan *hirup nu hurip* berarti mengukur hidup manusia yang dilihat dari bagaimana kebermanfaatan individu (dirinya) terhadap orang lain dan semesta alam (kewajiban azasi manusia). Melihat hal tersebut, jelas bahwa orang Sunda dalam kehidupannya menganggap dirinya bukan suatu agen bebas di dalam kosmosnya, namun merupakan bagian dari suatu keseluruhan kehidupan yang besar. Hal ini selaras dengan pandangan antroposentris yang menganggap bahwa manusia adalah sahabat alam.

Masyarakat di Dusun Cijere memandang bahwa manusia adalah sahabat alam melalui konsep *sarereaeun*. Hal tersebut ditunjukkan dengan menjalin hubungan yang harmonis, bukan hanya manusia dengan manusia saja, tetapi juga terciptanya hubungan yang harmonis antara manusia dengan seluruh makhluk hidup yang ada di lingkungannya. Sekecil apa pun perlakuan manusia terhadap alam dalam konsep *sarereaeun* akan berpengaruh besar terhadap makhluk hidup yang ada serta alam itu sendiri. Kesinambungan alam dalam konsep *sarereaeun* tercermin juga dalam berbagai ungkapan seperti *mipit kudu amit ngala kudu bebeja* yang menunjukkan kearifan untuk tidak mengambil milik dan merusak barang orang lain, termasuk pula untuk tidak mengambil, merusak tanaman serta berbagai unggas dan binatang. Selain itu, ungkapan lainnya banyak terungkap dari kata-kata yang berkaitan dengan lingkungan seperti pohon, bunga, air, tempat, sungai, gunung atau hutan.

Adapun konsep *patih goah* yang memposisikan perempuan sebagai lambang ketahanan pangan merupakan pemahaman masyarakat dalam upaya memanfaatkan hasil-hasil pertanian sesuai dengan kebutuhan, serta mempersiapkan sejak dini terhadap ancaman paceklik. Hal tersebut dapat membiasakan keluarga untuk hidup sederhana dan hemat. Ketahanan pangan keluarga akan berpengaruh terhadap terciptanya ketahanan pangan lokal.

Kearifan ekologis yang dimiliki masyarakat pemelihara tradisi Bubur Suro berupa usaha menjaga keanekaragaman hayati serta konservasi berbagai jenis tanaman, merupakan salah satu bentuk respon masyarakat dalam menghadapi maraknya pengrusakan dan pencemaran lingkungan. Selain itu, masyarakat pemelihara tradisi Bubur Suro berupaya mewujudkan *taliparanti* sebagai amanat leluhur sekaligus menjadi identitas bagi warganya dalam menangkal berbagai pengaruh buruk pengrusakan lingkungan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab. Salah satu contohnya adalah akibat perusahaan-perusahaan besar yang mencari keuntungan semata, tanpa memerhatikan lingkungan. Perusahaan skala besar biasanya mengganti beragam jenis tanaman dengan satu jenis tanaman yang sama tanpa mempertimbangkan dampak yang ditimbulkan.

D. PENUTUP

Tradisi Bubur Suro di Dusun Cijere Desa Nagarawangi Kecamatan Rancakalong Kabupaten Sumedang merupakan tradisi yang secara turun temurun dilaksanakan oleh masyarakatnya sebagai peninggalan leluhurnya. Prosesi pelaksanaan tradisi Bubur Suro terdiri dari rangkaian kegiatan yang melibatkan seluruh warga masyarakatnya untuk berpartisipasi secara aktif dan menjadikan tradisi tersebut sebagai media untuk berkomunikasi dengan warga masyarakat, baik yang menyangkut hubungan manusia dengan manusia, hubungan manusia dengan alam sekitarnya, maupun hubungan manusia dengan Sang Pencipta.

Prosesi Bubur Suro diawali dengan *ijab* sebagai bentuk wujud syukur kepada Sang Pencipta, dilanjutkan dengan prosesi *nyuguh* yang dilakukan oleh ketua rurukan. Meracik bahan bubur dilakukan oleh perempuan, sementara membuat *hawu* (tungku) dilakukan oleh laki-laki. Setelah proses meracik selesai, dilanjutkan pada proses *ngabubur* (mengolah bubur) dan diakhiri dengan proses membagikan bubur. Selama dalam pelaksanaannya, tradisi Bubur Suro diiringi musik Tarawangsa.

Tradisi Bubur Suro tidak sekadar kegiatan untuk mengumpulkan warga untuk *ngabubur* (memasak bubur), kemudian hasilnya dibagikan kepada warga masyarakat. Akan tetapi, tradisi ini merupakan tindakan nyata yang dilakukan oleh masyarakat untuk menyelamatkan lingkungan alam dari ancaman pengrusakan ekosistem yang akan mengancam keberlangsungan makhluk hidup. Dengan demikian nilai-nilia kearifan lokal tradisi Bubur Suro memiliki nilai-nilai kearifan ekologis yaitu (1) *ijab* merepresentasikan tindakan nyata dalam memperlakukan alam dengan bijak merupakan gambaran masyarakat yang religius, yang meyakini bahwa melimpahnya sumber daya alam merupakan anugrah Yang Maha Kuasa yang harus disyukuri; (2) *taliparanti, dawegan dipares*, hidup tertib sesuai aturan, dengan tidak melakukan pengrusakan terhadap alam; (3) *sarebu rupa, kersa nyai, bakakak* merupakan upaya menjaga dan memelihara berbagai keaneka ragaman hayati yang dapat berguna dalam memenuhi kebutuhan hidup, sekaligus dapat menjadi upaya konservasi berbagai jenis tanamana lokal yang penting dalam menjaga ekosistem; (4) *sarereaeun*, ketika ekosistem dirusak dengan mengubah keanekaragaman hayati menjadi tanaman homogen, dengan sendirinya hal tersebut akan mengancam keberlangsungan hidup manusia; (5) *patih goah* dengan hidup hemat memanfaatkan

alam sesuai kebutuhan; dan (6) gotong royong dalam mengatasi persoalan lingkungan.

Upaya masyarakat melibatkan generasi muda dalam kegiatan tradisi merupakan langkah baik untuk melestarikan tradisi Bubur Suro sebagai wujud kesadaran dari masyarakat tentang manfaat tradisi tersebut terhadap lingkungan. Hasil identifikasi terhadap nilai-nilai kearifan ekologis dalam tradisi Bubur Suro dapat direkomendasikan sebagai materi bahan ajar sejarah yang berbasis kearifan lokal.

UCAPAN TERIMA KASIH

Ucapan terima kasih saya haturkan kepada ketua Prodi Pendidikan Sejarah SPs UPI Dr. Leli Yulifar, M.Pd., Tim Pembimbing Prof. Dr. Didin Saripudin dan Prof. Nana Supriatna, M.Ed., Kepala Desa Nagarawangi - Rancakalong, Ketua Rurukan Dusun Cijere Desa Nagarawangi, dan kepada seluruh pihak yang membantu dalam penelitian ini.

DAFTAR SUMBER

1. Jurnal

Anwar, Rully Khairul., Edwin Rizal, Evi Novianti, Dadang Sugiana. "Adaptasi Media Interaksi Sosial Tradisional terhadap Modernisasi: Filsafat Komunikasi di Rancakalong" dalam *Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam* Vol 1 (1) 2016. Hlm. 83-104.

Indrawardana, Ira. "Kearifan Lokal Adat Masyarakat Sunda dalam Hubungan dengan Lingkungan Alam" dalam *Jurnal Komunitas* Vol. 4 (1) 2012. Hlm. 1-8.

Maryani, Enok dan Ahmad Yani. "Kearifan Lokal Masyarakat Sunda dalam Memitigasi Bencana dan Aplikasinya Sebagai Sumber Pembelajaran IPS Berbasis Nilai*"* dalam *Jurnal Penelitian Pendidikan* UPI Vol. 14 (2) 2014. Hlm. 114-125.

Iskandar, Johan. "Etnobiologi dan Keragaman Budaya di Indonesia*"* dalam *Umbara Indonesian Journal of Anthropology* Vol. 1 (1) Juli 2016. Hlm. 27-42.

Unayah, Nunung dan Muslim Sabarisman. "Identifikasi Kearifan Lokal dalam Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil" dalam jurnal *SosioInforma Kemensos* Vol .2, No 1, Januari-April 2016. Hlm 4-10.

2. Buku

Danandjaja, James. 1984. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.

Ekadjati, Edi S. 1984. *Masyrakat Sunda dan Kebudayaannya*. Bandung: Girimukti Pasaka.

Geertz, Clifford. 1992. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Kaplan, David dan Robert A. Manners. 2012. *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Keraf. 2010. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Buku Kompas.

Mulyana, Agus. 2009. *Mengembangkan Social Skills dalam Pembelajaran IPS di Sekolah*. Bandung: UPI.

Nasiwan dan Cholisin. 2012. *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Yogyakarta: Ombak.

Rosidi, Ajip. 2009. *Manusia Sunda*. Bandung: Kiblat Buku Utama.

Sedyawati, Edi. 2012. *Budaya Indonesia Kajian Arkeologi, Seni dan Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo Perkasa.

Setiyadi, Putut. 2012. *Pemahaman Kembali Local Wisdom Etnik Jawa dalam Tembang Macapat dan Pemanfaatannya sebagai Media Pendidikan Budi Pekerti Bangsa*. Malang: Universitas Widya Dharma.

Sibarani, Robert. 2012. *Kearifan Lokal, Hakikat, Peran dan Metode Tradisi Lisan*. Jakarta: ATL.

Spradley, James. 2007.
Metode Etnografi. Yogyakarta: Tiara Wacana.

Soekanto, Soerjono. 1990.
Sosiologi Suatu Pengantar. Jakarta: Rajawali Pers.

Soemarwoto, Otto. 2009
Analisis Mengenai Dampak Lingkungan. Yogyakarta: Gadjah Mada University.

Supriatna, Nana. 2016.
Ecopedagogy Membangun Kecerdasan Ekologis dalam Pembelajaran IPS. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Sugiyono. 2016.
Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D. Bandung: Alfabeta.

Sumardjo, Jakob. 1992.
Perkembangan Teater Modern dan Sastra Drama Indonesia. Bandung: Citra Aditya Bakti.

_____. 2003.
Simbol-simbol Artefak Budaya Sunda, Tafsir-tafsir Pantun Sunda. Bandung: Kelir.

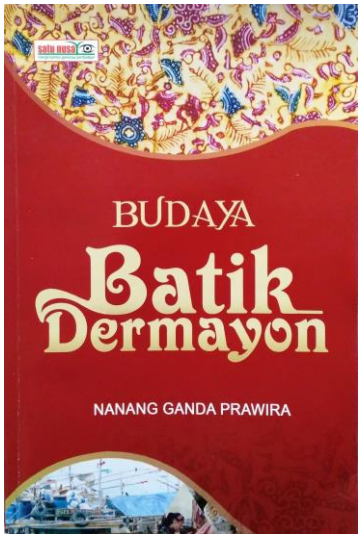
_____. 2011.

Sunda Pola Rasionalitas Budaya. Bandung: Kelir.

Suryaatmana, E., Undang Ahmad Darsa, Ane Erlyane, dan Tien Wartini. 1993.
Paririmbon Sunda: Jawa Barat. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional

Weber, Max. 1986.
On Charisma and Institution Building. Chicago: University of Chicago.

Tinjauan Buku



Judul Buku : ***Budaya Batik Dermayon***
Penulis : Nanang Ganda Prawira
Penerbit : Satu Nusa
Tahun : 2018
Halaman : x + 294 halaman

Ekspresi Perempuan dalam Batik Pesisir Indramayu

Buku berjudul "Budaya Batik Dermayon" ini menyajikan deskripsi dan analisis mengenai seni batik pesisiran Indramayu melalui kaca mata estetika dan semiotika. Buku ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan oleh Prawira, seorang dosen pada jurusan seni rupa di Universitas Pendidikan Indonesia dengan latar belakang pendidikan di bidang seni rupa dan kajian budaya. Prawira melakukan penelitian lapangannya pada tahun 2013 di Kelurahan Paoman, Indramayu, Jawa Barat. Penelitiannya itu "*berupaya untuk memaknai motif-motif batik Dermayon ini sebagai wujud ekspresi perempuan sebagai bagian dari budaya masyarakat pesisir*" (h.13).

Struktur penulisan buku ini terpilah menjadi lima bab yang narasinya tercermin pada judul setiap bab-nya. Pada bab I, dibuka dengan judul 'Pengantar: Latar Belakang Budaya dan Eksistensi Batik Dermayon'. Sebagai bab pendahuluan, bagian ini memaparkan latar belakang penelitiannya dan posisi penelitian ini di antara penelitian mengenai batik Indramayu yang telah dilakukan oleh peneliti lain sebelumnya; *state of the art* dari penelitiannya. Dalam bab ini didiskusikan kerangka konseptual sebagai kerangka berpikir dalam melakukan penelitian mengenai batik Indramayu (Dermayon) ini. Pada bagian ini diulas beberapa konsep mengenai seni kriya batik, budaya batik pesisiran, peran perempuan dalam budaya batik dan semiotika. Konsep-konsep tersebut menjadi alat bantu yang digunakan Prawira ketika mencari dan memilah data, serta menjadi pisau analisis untuk membahas temuan-temuan data penelitiannya.

Bab II yang berjudul "Masyarakat dan Budaya Pesisiran Indramayu" memberikan ulasan mengenai gambaran umum mengenai konteks di mana batik Dermayon hadir dan berkembang pada ruang, waktu, dan budaya masyarakat pesisir utara Jawa. Paparannya dimulai dengan aspek sejarah, demografis, geografis, sosial dan budaya di Indramayu pada umumnya, serta Kelurahan Paoman khususnya sebagai lokasi studi. Pada dua sub bab akhir di bab ini, diulas mengenai ragam kesenian sekaligus hiburan rakyatnya dan

peran perempuan dalam kesenian di Indramayu. Paparan tersebut menjadi dasar sekaligus jembatan untuk memahami bacaan bab selanjutnya.

Dua bab selanjutnya, yaitu bab III dan IV merupakan bahasan inti dari buku ini, Isinya mengenai deskripsi dan analisis terkait budaya batik Dermayon sebagai ekspresi dari perempuan pesisir utara Jawa. Bab III diberi judul "Batik Dermayon dan Peran Perempuan Pekriya dalam Budaya Pesisiran Indramayu". Batik Indramayu atau disebut juga batik Dermayon atau Dermayuan mengacu pada identitas nama daerah Indramayu. Dalam lintasan sejarahnya sebagai wilayah pelabuhan, Indramayu menjadi ruang akulturasi budaya lokal dengan budaya dari Jawa Tengah, Jawa Tmur, Arab, Cina dan Eropa. Hal tersebut berpengaruh juga pada budaya batik Dermayon yang merupakan "ekspresi budaya pesisiran" (h.102) yang terlihat dari tema dan bentuk motif hias batiknya. Selain itu, pada bagian ini, digambarkan dengan detail peralatan dan bahan pembuatan batik, serta teknik dan sistem teknologi untuk membuat batik. Di samping juga diulas mengenai pembagian kerja dan peran perempuan pekriya dalam sistem produksi dan dalam pengelolaan usaha batik.

Analisis estetik pada bab III ini, difokuskan pada motif batiknya yang dikategorikan menjadi tiga, yaitu berdasarkan tema, unsur visual dan struktur estetik. "*Pada umumnya motif batik Dermayon merupakan paduan antara motif tumbuhan, binatang, alam benda, peristiwa dan pengolahan bentuk geometris*" (h.145). Dari segi tema motif batik Dermayon terungkap ada 45 jenis motif batik yang dianalisis, baik tema yang sudah lama ada, maupun tema yang baru dikreasikan. Motif yang diulas tersebut di antaranya ialah motif *beras ketumplek, kembang kol, jati rombeng, iwak etong, liong, poyong, mangga, srintil, obar-abir, sejuring* dan lain sebagainya. Deskripsi dan uraian analisis motif batik tersebut dibuat dalam bentuk tabel dan disertai gambar berwarna, sehingga membantu pembaca untuk cepat menangkap maksud dari pemaparan penulis.

Bahasan penulis pada bab IV yang berjudul "Makna Motif Batik Dermayon" merupakan kelanjutan analisis estetik dari bab sebelumnya, dan menambahkan secara kontekstual analisis semiotik untuk mengungkapkan makna dari motif batik Dermayon. Prawira menemukan bahwa perempuan pekriya batik Dermayon mengekspresikan kreativitasnya dalam membatik dengan membuat motif yang berbeda, namun masih tetap mengacu pada bentuk-bentuk lama yang telah ada. Seperti yang ditulis Prawira bahwa "m*otif batik yang baru tidak berarti menciptakan yang 'baru sama sekali', tetapi kombinasi baru atau reintegrasi atau pengubahan (modifikasi) dari motif-motif yang sudah ada*" (h.192). Di samping itu, motif batik Dermayon memiliki tanda visual unik dan khas yang menjadi *"Identitas budaya visual pesisiran*" (h.247). Misalnya motif flora dan fauna yang tumbuh dan hidup di sekitar wilayah pesisir dan laut, serta motif gejala alam, dan artefak yang ada di lingkungan sekitar seperti ombak laut dan kapal nelayan, ada pula motif isen-isen (sisik, garis lengkung dan spiral). Tanda visual itu tercermin dalam unsur garis, bentuk, warna dan komposisinya yang maknanya berhasil didedah secara apik melalui analisis estetik dan semiotik dalam konteks budaya (perempuan pesisir) Indramayu.

Bab terakhir, yaitu bab V yang diberi judul "Penutup: Batik Dermayon sebagai Wujud Ekspresi Perempuan dan Budaya Pesisiran". Bab V merupakan bagian kesimpulan dari buku ini yang menegaskan temuan penelitian dan tesis utama dari seluruh pembahasan buku ini.

Buku ini merupakan hasil kajian yang menarasikan, mendeskripsikan serta menganalisis seni batik pesisir Indramayu secara tekstual sekaligus kontekstual. Penulis buku ini melakukan pembacaan tekstual dari estetika karya visual seni kriya batik; serta kontekstual dari budaya perempuan pesisir. Dalam hal ini penulisnya menggunakan pendekatan deskriptif untuk seni batik, yang bertujuan untuk menggambarkan dan

menguraikan fenomena yang diteliti; serta pendekatan semiotik yang melihat suatu fenomena sebagai tanda-tanda untuk ditafsirkan makna (relasi antartanda)-nya.

Dalam teknis penulisan dan penyajian buku ini terbilang baik, karena dilengkapi dengan dengan tabel-tabel kategorisasi yang memudahkan pembaca untuk cepat memahami apa yang menjadi inti temuan dan analisis hasil penelitiannya. Di samping itu, foto-foto berwarna yang ditampilkan di dalam buku, membantu memahami deskripsi yang ada dan menjelaskan dengan detail melalui visualisasi dalam pembahasan mengenai seni batik yang berbasis rupa ini.

Buku ini, pada satu sisi bermanfaat dalam hal dokumentasi dan inventarisasi budaya batik di Indramayu. Analisanya menumbuhkan pemahaman baru terkait kajian seni yang kontekstual, dalam hal ini konteks peran perempuan pekriya di wilayah pesisiran. Buku ini dapat menjadi inspirasi bagi kerja-kerja dokumentasi dan inventarisasi terkait artefak budaya yang selalu memiliki sisi nilai budayanya (*intangible in tangible culture*), sekaligus juga pada kajian-kajian terhadap artefak budaya lainnya dan/atau di wilayah budaya lainnya.

Kekurangan buku ini ialah kurang diulasnya peran laki-laki dalam budaya batik Dermayon, meskipun hal ini secara implisit telah disadari dan merupakan pilihan penulisnya yang memfokuskan kajian pada konteks budaya perempuan pesisir. Secara umum buku ini layak untuk dibaca dan dimiliki oleh peminat dan pengkaji seni dan budaya; serta instansi pemerintah maupun lembaga lainnya yang berkecimpung dalam bidang kebudayaan (**Arief Dwinanto**).

BIODATA PENULIS

AMAN dilahirkan di Brebes pada 15 Oktober 1974. Saat ini bekerja sebagai dosen, menyelesaikan jenjang S1 Pendidikan Sejarah UNY, S2 Pendidikan Sejarah UNJ, dan S3 Pendidikan Evaluasi Pembelajaran UNY. Beberapa karya ilmiah yang telah dihasilkan di antaranya: *Creativity Assessment For Senior High School Students Learning in History* (2017); *Performance Assessment for Vocational History Teacher As Certified Educator* (2017); *Effectiveness of Social Problem Solving Model in Improving Social Skills of Transvestites in The Special Regions Yogyakarta* (2018).

ARIE JANUAR, lahir di Bogor, 18 Januari 1987. Pendidikan terakhir Sarjana Sosiologi di Universitas Negeri Jakarta. Saat ini bekerja di Balai Pelestarian Nilai Budaya Papua. Jabatan saat ini adalah sebagai staf pengolah data nilai budaya. Ada beberapa tulisan yang pernah dibuat antara lain : *Pola Praktik Kehidupan Komunitas Orang Asli Kukusan di Depok Jawa Barat* (2016); *Fungsi, Makna, dan Eksistensi Noken Sebagai Simbol Identitas Orang Papua* (2017); *Peran Perempuan Mee dalam Memenuhi Kebutuhan Ekonomi Rumah Tangga di Kabupaten Dogiyai* (2019).

ARIEF DWINANTO, lahir di Bandung, tanggal 6 Desember 1979. Memeroleh gelar Sarjana dan Magister Antropologi dari Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Padjadjaran. Saat ini berkerja sebagai peneliti di Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

AYU SEPTIANI, lahir di Depok pada 28 September 1988. Menyelesaikan jenjang pendidikan S1 Jurusan Ilmu Sejarah di Universitas Padjadjaran tahun 2010. Menyelesaikan pendidikan S2 mengambil Program Studi Ilmu-Ilmu Sastra Konsentrasi Ilmu Sejarah di Universitas Padjadjaran pada tahun 2013. Saat ini aktif sebagai dosen pada Program Studi Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran. Karya yang pernah dipublikasikan di antaranya: *Kampung Adat Ciptarasa di Sukabumi Jawa Barat Sebagai Sumber Belajar Sejarah Lokal* (Jurnal Metahumaniora, 2018); *Pendampingan Inventarisasi Kebudayaan (Kepercayaan) dalam Siklus Kehidupan Masyarakat Tempuran, Karawang Sebagai Salah Satu Upaya Pemeliharaan Kekaayaan Budaya Lokal* (Jurnal Pengabdian kepada Masyarakat, 2018); *Kepercayaan Dalam Siklus Kehidupan Pada Masyarakat Sunda Pesisir* (Prosiding Seminar Nasional Bahasa Dan Budaya III 2018).

BUDIANA SETIAWAN, lahir di Yogyakarta pada tanggal 11 Maret 1970. Menyelesaikan program studi doctoral Antropologi di Universitas Indonesia pada 2016. Saat ini bekerja sebagai peneliti madya di Pusat Penelitian Kebijakan Pendidikan dan Kebudayaan. Adapun karya ilmiah yang sudah diterbitkan, antara lain: *Upaya Revitalisasi Tari Roa Mu'u di Kabupaten Sikka, Provinsi Nusa Tenggara Timur* (Jurnal Penelitian Sejarah dan Nilai Tradisional. Vol. 24 No. 2. 2017); *Upacara Tradisional Masyarakat Lereng Gunung Lawu, Kabupaten Karanganyar, Provinsi Jawa Tengah: Suatu Wujud Interaksi Manusia dengan Alam* (Jurnal Patrawidya.Vol. 18, No. 3. Desember 2017); *Revitalisasi Tari Linda dan Lariangi dalam Masyarakat Kota Baubau, Provinsi Sulawesi Tenggara* (Jurnal Kebudayaan. Vol. 12 No. 2 Desember 2017).

DADE MAHZUNI, lahir di Serang pada 15 Januari 1962. Menyelesaikan pendidikan jenjang S1 di Jurusan Antropologi Universitas Padjadjaran pada tahun 1987. Menyelesaikan pendidikan S2 di Jurusan Antropologi Universitas Indonesia pada tahun 2001. Menyelesaikan jenjang pendidikan S3 di Jurusan Sosiologi-Antropologi Universitas Padjadjaran pada tahun 2012. Saat ini aktif sebagai Dosen di Program Studi Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran. Karya yang pernah dipublikasikan di antaranya: *The Politics of The Sundanese Kingdom Administration in Kawali Galuh* (Jurnal Paramita, 2017); *Pengembangan Kerajinan Tangan Berbasis Kearifan Budaya di Pakenjeng Kabupaten Garut* (Jurnal Dharmakarya, 2017); *Lord in Sunda Wiwitan Perception* (International Journal of Medical Science, 2018); Komik sebagai Cerminan Kehidupan Masyarakat (Jurnal Metahumaniora, 2019).

FADLY RAHMAN lahir di Bogor pada 27 November 1981. Berprofesi sebagai sejarawan dengan pengutamaan studi sejarah makanan serta staf pengajar di Departemen Sejarah dan Filologi Universitas Padjadjaran. Menamatkan pendidikan S1 di Program Studi Sejarah Universitas Padjadjaran (2006) dan S2 di Program Studi Sejarah Universitas Gadjah Mada (2014). Buku yang telah diterbitkannya yaitu *Rijsttafel: Budaya Kuliner di Indonesia Masa Kolonial, 1870-1942* (Gramedia, 2016) dan *Jejak Rasa Nusantara: Sejarah Makanan Indonesia* (Gramedia, 2016). Pada 2018 buku *Jejak Rasa Nusantara: Sejarah Makanan Indonesia* mewakili Indonesia menjadi salah satu nominator buku terbaik dunia Gourmand World Cookbook Awards di Yantai, China, untuk kategori Culinary History. Beberapa karya tulis mutakhir yang dipublikasikan antara lain: *Kuliner sebagai Identitas Ke-Indonesia-an* (Jurnal Sejarah, 2018); *Meneroka Kajian Makanan sebagai Wacana Lintas Disiplin* (Jurnal Metahumaniora, 2018); dan "*Tumbuh setelah Bencana": Perkembangan Penelitian Botani di Hindia Belanda Sesudah Erupsi Krakatau Tahun 1883* (Jurnal Sejarah, 2019).

JOHAN SETIAWAN, dilahirkan di Kotabumi pada tanggal 12 Juni 1995. Saat ini beraktivitas sebagai mahasiswa. Adapun pendidikan yang telah ditempuh adalah jenjang S1 Pendidikan Sejarah UNY, S2 Pendidikan Sejarah UNJ, dan S3 Ilmu Pendidikan Konsentrasi IPS UNY. Karya Ilmiah yang pernah dihasilkan di antaranya: *The Liberating Struggle of Arung Palakka For the Bone Kingdom From the Gowa Kingdom Colonization Year 1660-1669* (2017); *Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya terhadap Ilmu Pengetahuan* (2018); *KH. Ahmad Hanafiah Pejuang Kemerdekaan Indonesia Asal Karesidenan Lampung* (2018); dan *The Struggle Of Sultan Babullah In Expelling Portuguese From North Maluku* (2019).

Biodata Penulis

LA ODE DINDA, dilahirkan di Wasolangka pada tanggal 28 Oktober 1993. Telah menyelesaikan jenjang S1 Pendidikan Sejarah Halo Oleo dan jenjang S2 Pendidikan Sejarah UNY. Saat ini beraktivitas sebagai mahasiswa. Adapun karya ilmiah yang pernah dipublikasikan di antaranya: *Pengembangan Materi Perlawanan Sultan Baabullah* (1570-1583) *untuk Pendidikan Karakter* dan *Potensi Situs Liang Kobori sebagai sumber pembelajaran sejarah di SMA.*

MUHAMAD ADJI, dilahirkan pada 21 November 1975, di Lahat, Sumatra Selatan. Menyelesaikan studi S-3 Kajian Budaya pada Program Doktoral Ilmu Sastra, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran. Saat ini, penulis bekerja sebagai dosen dan peneliti pada Departemen Susastra dan Kajian Budaya, Universitas Padjadjaran. Selain itu, penulis juga diamanahi sebagai Koordinator Bahasa Indonesia bagi Penutur Asing Pusat Bahasa FIB Unpad dan menjadi Wakil Ketua Afiliasi Pengajar dan Pegiat Bahasa Indonesia bagi Penutur Asing Jawa Barat. Karya-karya penulis yang sudah dipublikasikan di antaranya artikel berjudul "Budaya Populer sebagai Kekuatan Produktif" (Jurnal *Sosioteknologi*, 2019); "Konstruksi Budaya Anak Muda pada Novel Populer Indonesia Tahun 2000-an" (Jurnal *Panggung*, 2019); "Aspek Lokalitas pada Novel Populer Indonesia" (Jurnal *Dialektika*, 2018); "Budaya dalam Pengajaran BIPA: Respons Orang Asing terhadap Budaya Sunda dalam Hubungan Lintas Budaya" (Jurnal Metahumaniora, 2018); dan buku berjudul *Budaya Anak Muda pada Sastra Populer* (Unpad Press, 2017).

MUMUH MUHSIN Z., lahir di Garut pada 25 November 1963. Menyelesaikan Pendidikan S3 Ilmu Sejarah di Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran. Sejak tahun 1987 bertugas sebagai staf pengajar pada Departemen Sejarah dan Filologi, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran. Karya yang pernah dipublikasi sebagai penulis utama, antara lain: *Kondisi Sosial-Ekonomi Masyarakat Kuna Tatar Sunda Abad V –XVI* (Jurnal Metahumaniora, 2019); *Hubungan Indonesia dan Belanda pada Abad ke-19: "Antara Asosiatif dan Disosiatif"* (Jurnal Kajian Budaya dan Humaniora, 2019); *Produksi Kopi di Priangan pada Abad ke-19* (*Paramita: Historical Studies Journal*, 2017).

NUNUNG JULAEHA, lahir di Sumedang pada tanggal 18 Februari 1965. Menempuh pendidikan S1 pada jurusan Pendidikan Sejarah IKIP Bandung 1988, dan menempuh studi S2 pada program studi Administrasi Negara STIA Sebelas April Sumedang Tahun 2011. Saat ini tercatat sebagai mahasiswa aktif Program Doktoral Program Studi Pendidikan Sejarah SPS UPI angkatan tahun 2015. Pekerjaan saat ini sebagai guru sejarah SMAN 1 Sumedang dan Ketua MGMP Sejarah SMA Kabupaten Sumedang. Adapun karya ilmiah yang telah diterbitkan di antaranya: *Pembelajaran Sejarah Berbasis Kearifan Lokal* (Proceedings Program Studi IPS dan Pendidikan Sejarah UPI Bandung, 2016); *Sejarah Lokal Dalam Perspektif Pembelajaran Sejarah* (Jurnal FACTUM volume 5 no 2, 2016); *Sejarah Lokal dalam Konteks Pembelajaran Sejarah SMA Berdasarkan Kurikulum 2013* (Prossiding Departemen Pendidikan Sejarah UPI Bandung, 2016).

ROIS LEONARD ARIOS, lahir di Belawan tanggal 9 Agustus 1972. Tahun 1995 menyelesaikan pendidikan S1 di Antropologi FISIP USU Medan. Menyelesaikan pendidikan S2 Sosiologi dengan konsentrasi Sosiologi Budaya di Universitas Andalas Padang pada 2017. Saat ini bekerja sebagai Peneliti Ahli Madya di BPNB Sumatera Barat. Beberapa hasil penelitian yang telah dilakukan antara lain: Ketua tim penelitian, "Pertukaran Sosial dalam Tradisi *Pantawan Bunting* pada Suku Bangsa Besemah Di Kota Pagaralam Sumatera Selatan" (BPNB Sumatera Barat, 2018); ketua tim penelitian, "Alat Musik Serunai (*Sunai*) Sebagai Warisan Budaya Tak Benda Kabupaten Mukomuko" (Pemerintah Kabupaten Mukomuko Propinsi Bengkulu, 2018); ketua tim penelitian, "Suku Anak Dalam di Kabupaten Dharmasraya Propinsi Sumatera Barat" (Kerjasama BPNB Sumatera Barat dengan BAPPEDA Kabupaten Dharmasraya, 2017).

SAMSUDIN dilahirkan di Bandung pada 10 Januari 1970. Menyelesaikan Studi SI di Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam, S2 di Program Studi Aqidah dan Pemikiran Islam yang semuanya dilakukan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung, dan S3 mengambil konsentrasi Ilmu Sejarah Prodi Ilmu Sastra FIB Unpad. Saat ini bekerja sebagai staf pengajar dan Ketua Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Karya-karya dalam bentuk buku, di antaranya: *Studi Kawasan Dunia Islam Asia Tenggara* (2014); *Sejarah Pemikiran Modern Islam* (2015); *Tokoh-tokoh Pemikiran Islam Progresif* (2018). Karya bentuk artikel di antaranya: *Sunan Kudus Sebagai Waliul Ilmi* (diterbitkan Jurnal Tasaqafah); *Kritik FUU Indonesia terhadap Munculnya Pemikiran Sekulerisme di Indonesia* (diterbitkan Jurnal Tasaqafah); *Kriteria Kepemimpina Kampus Menurut Prespektif Akreditasi* (diterbitkan Jurnal LPM UIN Bandung).

JUDUL ARTIKEL

(font Berlin Sans FB 16, bold, spasi 1. Judul artikel harus mencerminkan inti dari isi tulisan, bersifat spesifik, efektif, dan panjangnya maksimal 11 kata. Judul ditulis dengan huruf kapital tebal)

JUDUL ARTIKEL
Jika **JUDUL ARTIKEL** *di atas menggunakan bahasa Indonesia, JUDUL ARTIKEL ini menggunakan bahasa Inggris*
(font Berlin Sans FB 12, italic, spasi 1)

Penulis Pertama[a,*], Penulis Kedua[b,*], Penulis Ketiga[c,*]
(Times New Roman 11, Bold, spasi 1, tanpa menyebut gelar)
[a] Lembaga Afiliasi Pertama
Alamat Lembaga Afiliasi Pertama
[b] Lembaga Afiliasi Kedua
Alamat Lembaga Afiliasi Kedua
[c] Lembaga Afiliasi Kedua
Alamat Lembaga Afiliasi Kedua
[*] *e-mail:* alamat email penulis pertama, kedua, ketiga
(Times New Roman 10, spasi 1, *spacing after* 6 pt)

Abstrak **(Times New Roman 10, Bold, Italic, spasi 1, before 0 pt, after 6 pt)**

Abstrak diletakkan di bawah email pribadi, ditulis dengan font Times New Roman ukuran 10, italic. Abstrak dan kata kunci harus ditulis dalam dua bahasa (bahasa Indonesia dan Inggris). 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: *maksimal lima kata atau frasa , diakhiri tanda titik (Times New Roman 10)*

Abstract **(Times New Roman 10, Bold, italic, spasi 1, before 0 pt, after 6 pt)**

Abstract put under the email of author, written in Times New Roman, size 10, italic. Abstract and Keywords must be written in two languages (Indonesian and English). 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: *not more than five words or phrase, (Times New Roman 10)*

(Body text setelah abstrak diformat dalam dua kolom dengan ketentuan lebar tiap-tiap kolom 2.66" [inci] dan jarak antarkolom 0.2" [inci])

A. PENDAHULUAN (jenis huruf Albertus Extra Bold ukuran 10)

Pendahuluan ditulis dengan huruf *Times New Roman* ukuran 11, spasi 1. 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 dalam subbab tersendiri. Paragraf pertama ditulis rata kiri, lurus dengan judul bab.

Paragraf berikutnya menjorok satu *tab.*

B. METODE PENELITIAN
(Albertus Extra Bold 10)

Metode penelitian ditulis dengan menggunakan font *Times New Roman* 11, spasi 1. Metode penelitian memuat metode yang digunakan dan proses penelitian. Metode berisi macam atau sifat penelitian, teknik pengumpulan data, instrumen pengumpulan data, prosedur pengumpulan data dan analisis data. Paragraf pertama ditulis rata kiri, lurus dengan judul bab.

Paragraf berikutnya menjorok satu *tab.*

C. HASIL DAN BAHASAN
(Albertus Extra Bold 10)

Hasil dan Bahasan ditulis dengan menggunakan font *Times New Roman* 11, spasi 1. Hasil dan bahasan, memuat uraian data hasil lapangan dan analisisnya. Paragraf pertama ditulis rata kiri, lurus dengan judul bab.

Paragraf berikutnya menjorok satu *tab.*

1. Subbab (Albertus Extra Bold 10)

Subbab menggunakan angka: 1, 2, 3, selanjutnya sub-subbab menggunakan a, b, c, d dan seterusnya.

2. Acuan Sumber

Acuan sumber yang digunakan harus dicantumkan di dalam teks. Perujukan atau pengutipan teks menggunakan gaya APA (*American Psychological Association*), contoh (Barth, 2001). Barth (2001) mengatakan bahwa … .

> Pengutipan langsung dari teks sumber lebih dari tiga baris ditulis dalam paragraf sendiri. Identitation left 1 cm/satu *tab*, right 0 cm. Sumber rujukan ditulis sebagai berikut (Barth, 2001: 19-20).

Catatan kaki (*footnote*) dapat digunakan jika diperlukan untuk memberikan informasi tambahan di luar konteks yang diuraikan dalam paragraf.

3. Instrumen Pendukung

Instrumen pendukung dapat berupa gambar, foto, grafik, bagan, dan tabel. Penyajian instrumen pendukung dimaksudkan sebagai sarana informasi dalam melengkapi dan mendukung deskripsi tulisan. Semua unsur dalam instrumen pendukung harus dapat terbaca dengan jelas.

a. Instrumen Foto

Untuk instrumen pendukung berupa foto, keterangan dan sumber dicantumkan di bagian bawah foto. Penulisannya menggunakan huruf kapital di awal judul, *Times New Roman* 10.

Contoh foto:

Gambar 5. *Piduduk*
Sumber: Wajidi, 2014.

b. Instrumen Tabel

Untuk instrumen pendukung berupa tabel, judul tabel dicantumkan di atas tabel dengan huruf *Times New Roman* 11. Adapun sumber tabel dicantumkan di bagian 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.

D. PENUTUP (Albertus Extra Bold 10, spasi 1)

Penutup ditulis dengan menggunakan font *Times New Roman* 11, spasi 1. Penutup, memuat simpulan (menjawab rumusan masalah yang dikemukakan dalam bab pendahuluan) dan saran. Paragraf pertama ditulis rata kiri, lurus dengan judul bab.

Paragraf berikutnya menjorok satu *tab.*

UCAPAN TERIMA KASIH (Albertus Extra Bold 10, spasi 1)

Ucapan terima kasih tidak wajib dicantumkan dalam teks. Ucapan terima kasih ditulis dengan menggunakan font *Times New Roman* 11, spasi 1. Ucapan terima kasih ditujukan kepada pihak atau institusi yang secara signifikan membantu penelitian. Dalam hal ini dinyatakan nama, tempat kerja, dan jenis bantuan yang diberikan. Paragraf pertama ditulis rata kiri, lurus dengan judul bab.

Paragraf berikutnya menjorok satu *tab.*

DAFTAR SUMBER

(Albertus Extra Bold 10, spasi 1)

Jumlah acuan sumber minimal sepuluh, terdiri atas 80 persen sumber primer (antara lain: jurnal, skripsi, tesis, disertasi, dan laporan penelitian) dan 20 persen sumber sekunder (buku, surat kabar, majalah, website). **Wikipedia, blog pribadi**, ataupun website non-ilmiah tidak diperbolehkan dijadikan sebagai sumber rujukan utama.

Penulis 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* dan kebaruan temuan bagi ilmu (*novelties, new to science).*

Penulisan daftar sumber menggunakan huruf *Times New Roman*, Ukuran 10. Daftar sumber disusun mengikuti aturan teknis *APA (American Psychological Association) Style.* Penulis disarankan menggunakan program manajemen referensi seperti Mendeley, Zotero, dan EndNote.

Format penulisan:

1. **Artikel Jurnal:** Penulis. (tahun). Judul artikel. *Nama Jurnal*, volume (nomor/edisi), halaman.
   Contoh:

Bardis, Panos. (1979). Social Interaction and Social Processes. *Social Science*, 54 (3), 147-167.

Bhurga, Dinesh., dan Becker, Matthew. (2005). Migration, cultural bereavement and cultural identity. *World Psychiatry*, 4 (1), 18-24.

Burawoy, Michael. (1998). The Extende Case Method. *Sosiological Theory*. 16 (1), 4-33.

2. **Buku:** Penulis. (tahun). *Judul buku*. Kota/negara: Penerbit.
   Contoh:

Barth. Fredrick. (2001). *Kelompok Etnik dan Batasannya.* Jakarta: UI Press.

Chatman, Seymour. (1980). *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film.* United States of America: Cornell University.

Clark, Marshall. (2010). *Maskulinitas: Culture, Gender, and Politics in Indonesia.* Australia: Monash University.

3. **Bagian dari buku:** Penulis. (tahun). Judul tulisan. Dalam nama editor (Ed.), *Judul buku* (halaman). Kota/negara: Penerbit.
   Contoh:

Chapman, Rowena. (2014). Penipu Ulung: Variasi Tema Laki-laki Baru. Dalam Rowena Chapman dan Jonathan Rutherford (Ed.), *Male Order: Menguak Maskulinitas* (hlm. 151-165). Yogyakarta: Jalasutra.

Hatley, B. (2008). Postkolonialitas dan perempuan dalam sastra Indonesia modern. Dalam Foulcher, K. & Day, T. (Ed.), *Sastra Indonesia modern kritik postkolonial* (hlm. 226-259). (Toer, K.S. & Soesman, M., penerjemah). (Edisi revisi). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & KITLV-Jakarta. (karya asli pertama terbit tahun 2000).

4. **Prosiding:** Penulis. (tahun). Judul. Dalam nama editor (Ed.), *Judul prosiding* (halaman). Kota, Negara: Penerbit.
   Contoh:

Sungkowati, Y .(2010). Persoalan lingkungan hidup dan urbanisasi dalam beberapa cerpen Indonesia. Prosiding Konferensi Internasional Kesusasteraan XXI HISKI *Sastra dan Budaya Urban dalam Kajian Lintas Media*, 78-90. Surabaya: Airlangga University Press.

5. **Artikel surat kabar:** Penulis. (tahun, bulan, tanggal). Judul artikel. *Nama surat kabar*, halaman.
   Contoh:

Abdalla, Ulil Abshar (2000, Agustus). Serat Centhini, Sinkretisme Islam dan Dunia Jawa. *Kompas*, hlm. 27.

6. **Website:** Penulis. (tahun). Judul. Diakses pada tanggal, tahun, dari alamat URL.
   Contoh:

Hardjasaputra, A. Sobana. (2011). Dinamika Kehidupan Sosial Ekonomi di Priangan 1870-1906, diakses 24 April 2012, dari *http://resources.unpad.ac.id*.

7. **Makalah yang tidak diterbitkan:** Penulis. (tahun). Judul. Dalam *acara atau seminar tertentu, tanggal dan tahun*. Kota/negara.
   Contoh:

Rahayu, Ruth Indiah. (2005). Militerisme Orde Baru dan Ideologi Koncowingking: Pengukuhan Ideologi Perempuan Indonesia Secara Pemaknaan Ksatria Jawa. Makalah dalam *Konferensi Warisan Otoritarian di Indonesia*, 1-15. Yogyakarta: Sanata Dharma.

8. **Skripsi, Tesis, disertasi:** Penulis. (tahun). *Judul*. Nama Universitas.
   Contoh:

Budiman, Hary Ganjar. (2010). *Taman Kota di Bandung (1885-1945)*. Skripsi Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran.

9. **Laporan penelitian:** Penulis. (tahun). Laporan penelitian: *Judul*. Kota: Instansi yang menerbitkan/penerbit.
   Contoh:

Erwantoro, Heru., Nina Merlina, Risa Nopianti, Hary Ganjar Budiman. (2016). Laporan penelitian: *Sejarah Perkembangan Masyarakat Tugu di Jakarta Utara*. Bandung: Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat.

10. **Wawancara:** Informan/narasumber. (tahun, tanggal). Jenis wawancara [email, telepon, wawancara langsung].
    Contoh:

Kherustika, Zuraida (26 November 2012). *Wawancara*.

Catatan yang harus diperhatikan penulis:

- Dewan redaksi Patanjala menerima artikel **hasil penelitian** dengan tema sejarah dan pelestarian budaya/nilai budaya dalam tradisi, kepercayaan, kesenian, dan film. Tema-tema tersebut terkait dengan disiplin ilmu antropologi, seni, sastra, kajian budaya, dan ilmu sejarah.
- Artikel yang dikirimkan belum pernah dipublikasikan sebelumnya. Artikel juga tidak sedang diajukan kepada jurnal lain, selain Patanjala.
- Judul, abstrak dan kata kunci harus ditulis dalam dua bahasa (Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris).
- Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia **atau** bahasa Inggris dan ditik 1 spasi. Artikel terdiri dari 16 halaman (termasuk daftar sumber) 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*.

- Semua ilustrasi, gambar, dan tabel ditempatkan di dalam teks sesuai dengan penjelasan dalam teks, bukan ditempatkan di akhir artikel.
- File dikirimkan dalam format dokumen Microsoft Word.
- Kutipan dan daftar sumber ditulis menurut *APA style*.
- Untuk penulisan nama-nama lokal yang belum terdaftar KBBI (upacara, permainan, kesenian, dan sebagainya) menggunakan huruf kecil dan miring.
- Penulis harus melampirkan pernyataan klirens etik yang dapat diunggah melalui menu Supplementary File. Format file klirens etik disediakan dalam web Patanjala.
- Artikel yang masuk akan diedit oleh Dewan Redaksi, khususnya terkait dengan format penulisan. Adapun substansi artikel akan ditelaah oleh Mitra Bestari, 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 diharapkan turut mengirimkan biodata secara terpisah ke email redaksi Patanjala dengan alamat: **mail.patanjala@gmail.com**. Adapun isi biodata terdiri dari: 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.

LEMBAR ABSTRAK

DDC: 325.3

Gani A. Jaelani

**Dilema Negara Kolonial:
Seksualitas dan Moralitas
di Hindia Belanda Awal Abad XX**

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.468

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 1-15

Artikel ini bertujuan untuk mengelaborasi persoalan seksualitas di Hindia Belanda pada awal abad ke-20. Perdebatan tentang seksualitas, dalam bentuk praktik pergundikan dan pengaturan pelacuran, selalu saja dikaitkan dengan persoalan moralitas. Kenyataan bahwa pemerintah kolonial pada satu periode memperbolehkan dua aktivitas ini dan melarangnya di periode yang lain merupakan contoh betapa otoritas kolonial tidak pernah memiliki penilaian yang sama terkait permasalahan ini. Hal ini disebabkan oleh adanya tegangan antara kepentingan ekonomi dan semangat pemberadaban dari kolonialisme. Memperbolehkan praktik pergundikan dan pelacuran akan memberi kesan bahwa pemerintah bersekutu dalam laku amoral, sementara larangan terhadapnya akan menjadi ancaman buat kepentingan ekonomi kolonial. Artikel ini akan mencoba menganalisis dilema yang dihadapi otoritas kolonial terkait masalah ini; apa yang membuat penilaian pemerintah selalu berubah; terakhir, artikel ini juga akan menunjukkan satu studi kasus terkait persoalan dilema moral ini.

***Kata kunci**: Hindia Belanda, kolonialisme, pelacuran, pergundikan, seksualitas.*

DDC: 341.76

Lia Nuralia dan Iim Imadudin

**Kebudayaan Hibrid Masa Kolonial
di Perkebunan Batu Lawang Banjar**

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.427

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 17-32

Pertemuan antara dua budaya berbeda (Eropa dan Asia) memunculkan satu kebudayaan campuran atau kebudayaan hibrid. Salah satunya lahir di dalam masyarakat Perkebunan Batu Lawang Banjar, yang telah berdiri sejak zaman Belanda. Apa dan bagaimana kebudayaan hibrid tersebut, akan menjadi satu permasalahan pokok, sehingga tulisan ini bertujuan mengungkap kebudayaan hibrid di Perkebunan Batu Lawang Banjar. Metode penelitian yang digunakan adalah metode penelitian survey dengan teknik pengumpulan data melalui studi literatur, wawancara sejarah lisan, dan arsip kolonial. Hasil yang diperoleh, dengan menggunakan konsep komunikasi nonverbal, bahwa kebudayaan hibrid di perkebunan peninggalan zaman Belanda, menunjukkan adanya klasifikasi sosial ekonomi yang hierarkis dan rasis. Masyarakat perkebunan khususnya terbagi ke dalam golongan Eropa dan pribumi Indonesia, yang berimbas terhadap status pekerjaan. Golongan Eropa menduduki posisi penting sebagai kelas atas (pejabat tinggi perkebunan), sedangkan golongan pribumi menjadi buruh atau karyawan perkebunan sebagai kelas bawah. Pencampuran antara kedua golongan atau kelas sosial tersebut, melahirkan kebudayaan hibrid. Pada masa sekarang kebudayaan hibrid warisan kolonial di perkebunan, dapat ditemukan bukti fisiknya berupa artefak perkebunan dan keberadaan golongan peranakan Indo-Eropa sebagai anak dari hasil perkawinan campuran, serta informasi lisan dari pelaku.

***Kata kunci**: kebudayaan hibrid, perkebunan Batulawang Banjar, masa kolonial.*

Lembar Abstrak

DDC: 091

Nurhata

Naskah *Surat Akta Jual Beli Tanah Sawah*: Kepemilikan Tanah pada Awal Abad ke-20

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.441

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 3-48

Penelitian ini akan menguraikan salah satu naskah (manuscript) akta jual beli tanah sawah yang ditemukan di Desa Srengseng, Indramayu. Akta yang menjadi objek penelitian ini adalah yang paling tua, ditulis dengan menggunakan aksara Jawa, bahasa Jawa. Dilihat dari kandungan isinya, surat tersebut tergolong surat penting. Tujuan penelitian ini adalah untuk melacak kandungan isi surat sebagai representasi zamannya. Metode yang digunakan adalah filologi. Beberapa pihak yang tercatat dalam surat adalah nama penjual dan pembeli, juru tulis, kuwu, dan saksi-saksi, termasuk mengenai luas tanah dan lokasinya juga dijelaskan, sebagaimana surat jual beli tanah pada umumnya, baik yang dikenal pada awal abad ke-20 atau pada saat ini. Adapun kandungan isinya berupa keterangan bahwa Bapak Salinah membeli sebidang tanah sawah kepada seorang mantan kuwu, Bapak Kadam, pada tanggal 10 November 1915, seharga 32 rupiah. Surat tersebut menegaskan bukti sah kepemilikan atas sebidang tanah sawah pada awal abad ke-20.

***Kata kunci**: akta jual beli, sawah, Indramayu.*

DDC: 303.482 598 211

Irvan Setiawan

Akulturasi dalam Tradisi Lisan Maca Syekh di Kabupaten Pandeglang

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.481

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 49-64

Tradisi lisan Maca Syekh di Kabupaten Pandeglang Provinsi Banten merupakan salah satu bentuk pengajaran yang memiliki tujuan untuk mendengar dan memahami riwayat hidup sosok Syekh Abdul Qadir Jaelani sebagai salah satu tokoh penyebar agama Islam. Hal menarik untuk diteliti dari tradisi lisan Maca Syekh adalah adanya sebuah proses akulturasi dengan melibatkan unsur budaya, agama, dan unsur politik untuk kemudian menghasilkan sebuah produk akulturasi yang dapat bertahan hingga kini. Penelitian deskriptif dengan mengacu pada data kualitatif merupakan pilihan tepat mengingat sumber data yang dicari adalah informasi essay yang banyak membutuhkan analisa kualitatif. Dari hasil analisa diketahui bahwa akulturasi dari tradisi lisan Maca Syekh di Kabupaten Pandeglang Provinsi Banten terbagi menjadi dua yaitu akulturasi tradisi dan akulturasi kebahasaan. Unsur politik dideskripsikan secara singkat karena hanya melibatkan penggunaan huruf Arab dalam penulisan Maca Syekh yang pada masa Penjajahan menjadi sebuah hal yang dianggap mewakili kalangan modernis.

***Kata kunci:** Maca Syekh, tradisi lisan.*

DDC: 306. 598 217 4

Ani Rostiyati

Toleransi Keragaman pada Masyarakat Cigugur Kuningan

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.467

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 65-80

Toleransi pada keragaman perlu dibangun agar masyarakat bisa hidup berdampingan secara damai, baik secara individual maupun kelompok. Masyarakat di Cigugur Kuningan merupakan contoh bagaimana toleransi pada keragaman agama dan kepercayaan terbangun dengan baik. Secara khusus, tujuan penelitian ini adalah mengungkapkan faktor apa saja yang menjadi penyebab adanya toleransi dan bagaimana wujud atau bentuk toleransi pada masyarakat Cigugur tersebut. Dari hasil penelitian terungkap bahwa ikatan darah atau kekeluargaan merupakan faktor solidaritas yang tinggi dibanding keyakinan keagamaan. Masyarakat merasa satu keturunan dari Kiai Madrais dan Pangeran Djatikusumah yang menjadi tokoh panutan dan pemersatu. Kesadaran komunitas ini merupakan the sacred yang merupakan bagian dari kepercayaan kolektif (collective belief). Memori kolektif ini sebagai salah satu simpul yang memungkinkan keutuhan masyarakat berkat adanya identitas yang sama. Makna kolektif inilah memainkan peran penting dalam menjaga solidaritas dan keutuhan masyarakat Cigugur Kuningan. Penelitian ini menggunakan metode dokumenter dan kualitatif. Adapun pengambilan data melalui observasi, wawancara, studi pustaka, dan foto.

Kata kunci: *toleransi, keragaman, masyarakat Cigugur.*

DDC: 746. 259 821 72

Agus Nero Sofyan
Kunto Sofianto
Maman Sutirman
Dadang Suganda

Seni Bordir Tasikmalaya dalam Konstelasi Estetik dan Identitas

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.476

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 81-95

Penelitian ini berjudul "Seni Bordir Tasikmalaya dalam Konstelasi Estetik dan Identitas". Penelitian ini mengkaji seni bordir Tasikmalaya dilihat dari aspek estetik dan identitas.Metode yang digunakan adalah metode deskriptif-analitik.Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah survei ke lapangan melalui wawancara, pengamatan secara langsung, dan pengambilan sumber-sumber tertulis dari masyarakat dan pemerintah setempat.Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data lapangan melalui participant observation sebagai data primer dan sumber kepustakan sebagai data sekunder.Objek penelitian ini adalah kerajinan bordir di Tasikmalaya.Hasil dari penelitian ini adalah bahwa latar kultural yang mengawali lahir dan berkembangnya kerajinan bordir Tasikmalaya adalah kondisi kultural Tasikmalaya yang identik dengan aspek religi. Perkembangan kerajinan bordir Tasikmalaya telah mengalami perluasan ke arah dimensi pemaknaan, tujuan, hingga pengaruh estetika modern, pada masanya nanti telah berpengaruh pada adanya bauran estetik antara estetika tradisional dan estetika modern.

Kata kunci*: seni bordir, Tasikmalaya, estetik, identitas.*

Lembar Abstrak

DDC: 633. 598 217 3

Sarip Hidayatuloh

Nilai-Nilai Kearifan Lokal Upacara Adat Ngikis di Situs Karangkamulyan Kabupaten Ciamis

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.445

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 97-113

Upacara adat ngikis adalah upacara adat yang telah dilaksanakan secara turun-temurun oleh masyarakat Karangkamulyan. Upacara adat ngikis adalah salah satu tanda penghormatan terhadap leluhur masyarakat Karangkamulyan. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam upacara adat ngikis di Situs Karangkamulyan Kabupaten Ciamis. Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan etnografi. Upacara adat ngikis sudah dilaksanakan oleh delapan kuncen sejak tahun 1800-an yang terdiri atas 1) Wangsa Di Kara; 2) Karta Wisastra; 3) Haji Jakaria; 4) Jaya; 5) Basri; 6) Eundan Sumarsana; 7) Perdi; 8) Kistia. Pelaksanaan upacara adat ngikis, meliputi serangkaian kegiatan yang dilaksanakan dari malam hari sampai dengan siang hari penuh. Kegiatan ngikis berupa memagari Situs Batu Pangcalikan. Nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam upacaraaAdatnNgikis meliputi nilai religi, sosial kemasyarakatan, bahasa, seni, sejarah, budaya, ekonomi, pengetahuan dan pendidikan, etika, estetis, dan silih asah silih asih silih asuh.

Kata Kunci: *nilai-nilai kearifan lokal, upacara adat ngikis.*

DDC: 392. 598 21

Yuzar Purnama

Peranan Wanita dalam Tradisi Lisan Carita Pantun Nyai Sumur Bandung

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.479

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 115-130

Isu gender memang tidak pernah putus dari perbincangan. Ketika seorang wanita berjuang untuk menuntut persamaan hak, di balik itu ada pula wanita yang justru merendahkan martabatnya sebagai makhluk yang memiliki derajat yang sama dengan lain jenis. Pada kesempatan ini penulis ingin melihat lebih jauh tentang peran wanita dalam tradisi lisan Carita Pantun Nyai Sumur Bandung. Penelitian ini menggunakan metode deskripsi dengan pendekatan kualitatif. Batasan materi meliputi tradisi lisan, Carita Pantun, dan peranan tokoh wanita Nyai Sumur Bandung dalam tradisi lisan Carita Pantun. Kesimpulan, peranan seorang wanita yang bernama Nyai Sumur Bandung dari Kerajaan (Negara) Bitung Wulung yang berkiprah di Kerajaan Kuta Waringin dengan memiliki karakter yang kokoh dalam pendirian, tangguh, hati-hati, dan arif bijaksana.

Kata kunci: *peranan wanita, tradisi lisan, carita pantun, Carita Pantun Nyai Sumur Bandung.*

DDC: 791. 43

Hary Ganjar Budiman
Aquarini Priyatna
R. M. Mulyadi

Maskulinitas Tentara dalam Sinema Pasca Orde Baru; Analisis Naratif *Doea Tanda Cinta* (2015) dan *I Leave My Heart In Lebanon* (2016)

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.483

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 131-148

Artikel ini membincangkan tentara dan maskulinitas melalui film Indonesia kontemporer. Dua film dianalisis dalam penelitian ini, yaitu Doea Tanda Cinta (2015) dan I Leave My Heart in Lebanon (2016). Mengacu pada paradigma kajian budaya yang dikemukakan oleh Stuart Hall, penelitian ini mencoba menempatkan film sebagai teks/wacana budaya yang perlu untuk dianalisis. Metode yang digunakan adalah metode kajian film yang menganalisis unsur sinematik dan naratif (histoire dan discourse). Melalui artikel ini dapat diketahui bahwa representasi maskulinitas tentara dalam film Indonesia kontemporer cenderung dinamis. Film Doea Tanda Cinta merepresentasikan model maskulinitas normatif yang diasosiasikan dengan hegemoni terhadap perempuan. Film ini mengangkat ideologi patriarki. Film I Leave My Heart in Lebanon merepresentasikan model maskulinitas laki-laki peduli (caring masculinity) yang tidak hegemonik terhadap perempuan.

Kata kunci: *tentara, film, representasi, maskulinitas.*

DDC: 745.559 821

Fauziah Ismi Desiana
Reiza D. Dienaputra

Akulturasi Budaya Sunda dan Jepang Melalui Penggunaan *Igari Look* dalam Tata Rias *Sunda Siger*

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.399

Patanjala Vol. 11 No 1, Maret 2019: 149-164

Akulturasi budaya Jepang dan Sunda dalam bingkai tata rias Sunda Siger membuktikan bahwa tata rias tradisional dapat dikemas modern dalam balutan teknik Igari Look. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Pengumpulan data didapatkan dari wawancara dengan make-up artist yang menggunakan teknik make-up Igari Look dalam tata rias Sunda Siger dan aktif mengunggah hasil tata riasnya dalam sebuah portofolio di Instagram. Akulturasi kebudayaan Sunda dan Jepangdalam tata rias Sunda Siger merupakan bukti bahwa masyarakat Sunda terbuka dengan situasi multikultural. Keberadaan Igari Look dalam bingkai tata rias Sunda Siger pada hakikatnya bukan bertujuan untuk memarjinalkan makna filosofis dan historis dalam setiap unsur tata rias Sunda Siger, namun proses inovasi dari make-up artist ini perlu dimaknaisebagai sumbangsih untuk menghidupkan kembali tata rias tradisional agar lebih diminati oleh kaum muda.

Kata kunci*: akulturasi, Jepang-Sunda, tata rias, Igari Look, Sunda Siger.*

Lembar Abstrak

DDC: 361. 158 933

Risa Nopianti
Selly Riawanti
Budi Rajab

Identitas Orang Tugu sebagai Keturunan Portugis di Jakarta

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.490

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 169-184

Orang Tugu di Kelurahan Semper Barat merupakan sebuah komunitas keturunan Portugis yang memiliki akar budaya dan sejarah yang cukup campuran sejak tahun 1661. Mereka berusaha untuk tetap bertahan dengan melestarikan aspek-aspek kebudayaan yang dimilikinya melalui beragam aktivitas dan tindakan-tindakan sosial sebagai upayanya untuk mendapatkan pengakuan akan identitas mereka sebagai orang Tugu. Penelitian secara kualitatif dengan metode etnografi dan extended case method, digunakan sebagai alat untuk mengumpulkan dan menganalisis data. Paparan data menjelaskan bahwa interaksi sosial orang Tugu dengan kelompok-kelompok lainnya dilakukan sebagai upaya mereka untuk mempertahankan identitasnya. Hal tersebut memunculkan dua kelompok utama yaitu, kelompok penting (significant others) hubungan di antara mereka didasari oleh adanya kepentingan-kepentingan tertentu yang sifatnya saling menguntungkan, yaitu salah satunya berkaitan dengan eksistensi musik keroncong. Ada pula kelompok umum lainnya (generalized others) hubungan mereka bersifat saling membutuhkan. Kelompok yang dikategorikan dalam hubungan saling menguntungkan adalah pemerintah daerah, komunitas pemerhati budaya dan sejarah, serta penanggap keroncong. Adapun kelompok-kelompok yang dibutuhkan oleh orang Tugu dalam kehidupan sehari-hari adalah tetangga Betawi, dan jemaat gereja.

Kata kunci: *interaksi sosial, orang Tugu, identitas etnis.*

DDC: 305. 859 813 9

Erniwati

Identitas Etnis Tionghoa Padang Masa Pemerintah Hindia Belanda

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.482

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 185-201

Artikel ini menjelaskan tentang identitas etnis Tionghoa yang ada di Padang pada masa Pemerintah Hindia Belanda. Mengkonstruksi identitas etnis Tionghoa di Padang menggunakan metode sejarah melalui studi pustaka dan arsip dengan menelusuri sumber-sumber berupa buku, arsip Pemerintah Hindia Belanda, dokumen perkumpulan sosial, budaya, dan pemakaman Heng Beng Tong serta Hok Tek Tong. Data yang diperoleh kemudian dikritik dan dikronologiskan untuk menghasilkan karya historiografi. Temuan artikel ini menunjukkan bahwa identitas etnis Tionghoa di Padang masa Pemerintah Hindia Belanda dipengaruhi oleh penataan masyarakat di daerah koloni oleh Pemerintah Hindia Belanda dengan menerapkan sistem pemukiman (wijkenstelsel), pembagian masyarakat melalui Indische Staatregeling serta berbagai aturan lainnya. Penerapan sistem tersebut membentuk identitas etnis Tionghoa di Padang di mana secara politis berada di bawah kontrol Pemerintah Hindia Belanda, namun secara sosial dan budaya masih berorientasi kepada kebudayaan Tionghoa.

Kata kunci: *etnis Tionghoa, identitas, Padang, Pemerintah Hindia Belanda.*

DDC: 307.759 821 9

Miftahul Falah
Agusmanon Yuniadi
Rina Adyawardhina

Pergeseran Makna Filosofis Alun-Alun Kota Bandung pada Abad XIX – Abad XXI

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.507

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 203-217

Sebagai kota yang dibangun dengan mempertimbangkan aspek kosmologis, alun-alun merupakan salah satu elemen pembentuk Kota Bandung sejak menjadi pusat pemerintahan Kabupaten Bandung pada 25 September 1810. Alun-alun Kota Bandung mengalami perubahan fungsi, dari titik batas ruang profan dan ruang sakral menjadi ruang terbuka publik sehingga makna filosofisnya mengalami pergeseran. Untuk memahami perubahan tersebut secara kronologis, dilakukan penelitian historis dengan menerapkan metode sejarah yang terdiri dari empat tahap, yaitu heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam perkembangannya, warga Kota Bandung tidak lagi memandang alun-alun sebagai salah satu elemen penyeimbang antara makrokosmos dan mikrokosmos, melainkan sebagai ruang terbuka publik tempat bersosialisasi seluruh warga kota. Fungsi Alun-alun Kota Bandung menunjukkan perubahan, dari sebuah lapangan terbuka dengan fungsi administratif kota tradisional hingga menjadi sebuah taman kota yang menjadi destinasi wisata di pusat kota sehingga memperlihatkan fungsi sosial-ekonomi.

Kata kunci: *alun-alun, Kota Bandung, kosmologi, taman kota, ruang terbuka publik.*

DDC: 261. 259. 821

Raden Muhammad Mulyadi

"Elmu Anyar" Singkretisme dalam Penyebaran Agama Kristen di Jawa Barat Pada Abad ke-19 dan Awal Abad ke-20

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.510

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 219-234

Penyebaran Kristen di Jawa Barat menurut para tokoh penyebarnya pada masa Hindia Belanda dapat dikatakan terlambat apabila dibandingkan penyebarannya di wilayah lain di Indonesia. Tulisan ini menjelaskan sinkretisme dalam sejarah penyebaran agama Kristen di Jawa Barat. Metode penelitian yang digunakan dalam tulisan ini adalah metode sejarah yang terdiri dari heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi. Hasil penelitian memperlihatkan bahwa masyarakat Sunda menjadi tujuan penyebaran agama Kristen sejak pertengahan abad ke-19. Penyebaran agama Kristen tersebut dilakukan ke wilayah-wilayah yang letaknya terpencil dengan membentuk komunitas-komunitas Kristen. Penyebaran agama tersebut salah satunya dilakukan dengan memperkenalkannya sebagai "elmu anyar" (ilmu baru). Penyebaran agama Kristen dilakukan secara perlahan, salah satunya adalah dengan melakukan penyebaran secara tersembunyi. Pada awalnya penyebaran Kristen dilakukan dengan cara melakukan dialog-dialog dalam upaya mencari "elmu" kehidupan yang diwarnai dengan ajaran-ajaran Kristen tanpa menyebutkan bahwa elmu tersebut merupakan ajaranagama Kristen.

Kata kunci: *Jawa Barat, Kristen, sejarah.*

Lembar Abstrak

DDC: 930. 598 34

Budi Gustaman

***Sisi Lain Kehidupan Preangerplanters*: dari Perburuan Hingga Gagasan Konservasi Satwa Liar**

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.505

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 235-248

Upaya pelestarian satwa liar telah muncul di Priangan sejak akhir abad ke-19. Munculnya gagasan konservasi satwa liar diawali dari kebiasaan berburu yang dilakukan para tuan kebun teh di Priangan (Preangerplanters). Studi ini mempertanyakan sebab kemunculan gagasan konservasi satwa liar akibat kebiasan berburu yang dilakukan preangerplanters. Penelitian dilakukan dengan metode sejarah dengan memanfaatkan sumber berupa arsip, buku, koran, majalah, dan internet. Temuan utama studi ini ialah kedekatan dengan alam memunculkan kebiasaan berburu sebagai proteksi diri, perlindungan tanaman perkebunan, dan rekreasi. Preangerplanters membentuk perkumpulan berburu bernama venatoria untuk mengontrol perburuan yang tidak terkendali serta berupaya melestarikan hutan Cikepuh sebagai kawasan konservasi. Kesimpulannya ialah gagasan konservasi satwa liar muncul dari ketakutan preangerplanters terhadap kelangkaan satwa buruannya. Wilayah Priangan menjadi salah satu pionir perlindungan satwa liar. Hal yang selama ini terlupakan karena upaya konservasi sangat identik dengan Buitenzorg (Bogor) sebagai poros konservasi alam di Indonesia.

***Kata kunci**: Preangerplanters, konservasi,satwa liar, Priangan.*

DDC : 370.19

Damardjati Kun Marjanto

Pewarisan Nilai Budaya Melalui Pranata Pendidikan Adat dalam Rangka Mendukung Program Penguatan Pendidikan Karakter (PPK)

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.506

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 249-263

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan proses pewarisan nilai-nilai budaya melalui pranata pendidikan adat; mengungkapkan kendala-kendala dalam proses pewarisan; dan mengetahui peranan pemerintah daerah dalam pelaksanaan pendidikan adat tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan teknik pengumpulan data melalui observasi, wawancara, dan Diskusi Kelompok Terpumpun (DKT).Penelitian ini menghasilkan temuan sebagai berikut: 1) pembelajaran budaya dalam pranata adat di lima lokasi penelitian mendukung penguatan pendidikan karakter terkait dengan nilai-nilai utama program PPK, yakni Religius, Nasionalis, Mandiri, Gotong Royong, dan Integritas; 2) Pembelajaran budaya dilakukan melalui dua cara yakni praktik langsung dan pemberian nasihat, serta aktivitas pembelajaran lebih banyak dilaksanakan di tempat terbuka/alam; 3) Beberapa kendala yang ada dalam kegiatan pranata pendidikan adat adalah masalah dana, regenerasi pengajar, pergeseran nilai dari pelaksanaan pendidikan adat; 4) Dukungan pemerintah daerah secara umum masih minim terhadap pranata pendidikan adat ini.

***Kata kunci**: pewarisan, nilai budaya, pranata pendidikan adat, penguatan pendidikan karakter.*

DDC: 641.759 851

I Made Purna
Kadek Dwikayana

Betutu Bali : Menuju Kuliner Diplomasi Budaya Indonesia

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.478

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 265-280

Etnis Bali yang beragama Hindu, telah memiliki sumber daya budaya berupa kuliner tradisional betutu dari bahan ayam dan bebek. Kuliner betutu dimasak dengan bumbu "jangkep" (lengkap). Kuliner ini pada awalnya difungsikan sebagai makanan persembahan terhadap Ida Hyang Widhi Wasa/Tuhan Hyang Maha Esa, dan hasil persembahannya disantap bersama-sama. Namun, perkembangan selanjutnya difungsikan sebagai hidangan kaum raja-raja dan keluarganya, dan kebutuhan sosial. Dalam menghadapi politik global dan pariwisata, maka Betutu difungsikan sebagai kebutuhan biologis anggota masyarakat secara umum, pariwisata dan diplomasi. Tujuan dari penulisan artikel ini (1) melestarikan kuliner Betutu Bali (2) mempopulerkan kuliner Betutu sebagai media identitas, toleransi (kerukunan, keharmonisan) antarumat beragama, etnis dan bangsa. Artikel ini menggunakan konsep kuliner, gastro diplomasi dan teori fungsional. Metode yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan teknik sampling menggunakan purposive sampling dan snowball sampling. Hasilpenelitianini menunjukkan kuliner Betutu dapat diterima oleh semua kalangan dengan terbukti dapat ditemukan atau disajikan di hotel-hotel berbintang, restauran, dijual di warung warung makanan dengan omset yang selalu meningkat.

***Kata kunci**:betutu, kuliner, diplomasi, toleransi.*

DDC: 392. 598 64

Raodah

Tata Krama dalam Adat Istiadat Orang Katobengke di Kota Bau-Bau Provinsi Sulawesi Tenggara

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.475

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 265-280

Tata krama dalam adat istiadat orang Katobengke mencerminkan perilaku mereka dalam kehidupan sehari-hari dalam berinteraksi.Tulisan ini bertujuan untuk mengetahui dan mendeskripsikan bentuk-bentuk tata krama orang Katobengke dalam lingkup keluarga dan masyarakat, serta tata krama dalam berbagai upacara adat. Metode yang digunakan dalam penelitian ini bersifat deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Teknik pengumpulan data melalui observasi dengan penentuan lokasi secara purposive, wawancaramendalamdenganinforman yang dipilihsecaraacakdaritokohadat, parabela, imam kampung, dan warga Katobengke, serta teknik dokumentasi. Hasil penelitian menggambarkan bahwa tata krama orang Katobengke sangat dipengaruhi oleh norma adat yang berlaku, dan sesuai tuntunan parabela selaku ketua adat. Bentuk-bentuk tata krama dalam pergaulan dan kehidupan sehari-hari meliputi tata krama dalam menyapa dan bersikap, tata krama duduk, makan dan minum, berpakaian serta berinteraksi dengan masyarakat. Sedang tata krama dalam upacara adat (haruo) meliputi: Tuturangi Lipu Morikana, Posuo, upacara perkawinan, dan beberapa ritual adat yang masih berpegang teguh sesuai ajaran leluhur orang Katobengke.

***Kata kunci**: orang Katobengke, tatakrama,parabola.*

Lembar Abstrak

DDC: 306.598 225

Moh. Rosyid

**Mempertahankan Tradisi:
Studi Budaya di Kampung Kauman
Menara Kudus**

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.516

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 297-312

Artikel ini memotret tradisi di Desa Kauman, Kecamatan Kota, Kabupaten Kudus, Jawa Tengah, yang dikenal sebagai Kampung Kauman Menara yang terdiri hanya 3 RT dan 1 RW. Data penduduk Desember 2017 ada 413 jiwa, 127 KK. Data riset ini diperoleh dengan wawancara dan observasi, dianalisis dengan pendekatan deskriptif kualitatif. Tradisi khas dilestarikan berupa khoul (perayaan hari wafat) Sunan Kudus tiap 10 Asyura oleh Yayasan Masjid Menara dan Makam Sunan Kudus (YM3SK) dan warga Kauman dan temu rutin berkala antarwarga. Tata letak kampung padat hunian dan penduduk, bangunan rumah rata-rata ditembok tinggi. Kampung ini tidak dijamah bangunan kolonial Belanda sehingga masuk kategori kampung kuno Islam dengan kekhasan adanya Masjid al-Aqsha Menara Kudus dan Makam Sunan Kudus. Warganya memiliki kegiatan rutin dalam forum temu warga dalam ikatan kebersamaan berdasarkan usia dan jenis kegiatan yang menu acaranya islami. Warga mempertahankan pantangan terkait penghormatan pada Sunan Kudus.

Kata kunci: *Kauman, desa, tradisi islami.*

DDC: 306. 859 813

**Renti Mahkota
Aquarini Priyatna
Sri Rijati Wardiani**

**Potret Keluarga Matrilineal Minangkabau
dalam Dua Novel
Pengarang Etnis Minangkabau**

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.504

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 313-327

Penelitian ini bertujuan untuk menunjukkan perbandingan dan persamaan potret keluarga matrilineal Minangkabau yang ditampilkan dalam dua novel pengarang etnis Minangkabau, yaitu novel Negeri Perempuan karya Wisran Hadi dan novel Aku Tidak Membeli Cintamu karya Desni Intan Suri. Untuk menunjukkan potret keluarga matrilineal Minangkabau dalam dua novel pengarang etnis Minangkabau peneliti menggunakan teori sastra bandingan sebagai landasan dalam penelitian ini. Metode dalam penelitian secara khusus menggunakan metode perbandigan sastra. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ditemukan dua bentuk potret keluarga matrilineal di Minangkabau yang ditampilkan dalam kedua novel pengarang etnis Minangkabau. Pertama keluarga yang menganut sistem matriarkal-matrilneal, yaitu pihak perempuan (ibu) yang memegang kekuasaan utama di dalam keluarga. Kedua, keluarga yang menganut sistem patriarkal-matrilineal, yaitu kekuasaan utama dipegang oleh kaum laki-laki. Kekuasaan pada potret keluarga bentuk kedua ini bukan berada di pihak ayah (suami), melainkan berada di pihak mamak (saudara laki-laki ibu).

Kata kunci: *keluarga, matrilineal, Minangkabau, novel, sastra bandingan.*

DDC: 792.01

Yoan Mareta
Sariyatun
Leo Agung Sutimin

Tari Gending Sriwijaya:
Moralitas dalam Refleksi Historis
Civil Society

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.485

Patanjala Vol. 11 No 2, Juni 2019: 313-327

Tari Gending Sriwijaya adalah tari tradisional yang mengandung unsur budaya Palembang di setiap bagiannya. Setelah memicu kontroversi kontemporer yang menganjurkan penghapusan tari Gending Sriwijaya, tulisan ini hadir sebagai ungkapan kritis menolak konsepsi tersebut. Pentingnya warisan budaya dalam konteks kebudayaan haruslah disajikan sebagai acuan edukasi sebab kehadirannya merupakan bentuk historical value. Tujuan penulisan ini adalah kajian tari Gending Sriwijaya berfokus pada tafsir gerak yang diperagakan oleh penari melalui metode penelitian fenomenologi, guna mencari nilai moralitas yang terkandung dalam gerak tari dan mencari refleksi historis civil society dalam orientasi nilai. Hasil pembahasan: 1) Historisitas tari Gending Sriwijaya; 2) Tafsir gerak tari Gending Sriwijaya dalam kajian nilai moralitas; 3) Nilai refleksi historis civil society. Tari Gending Sriwijaya sebaiknya menjadi orientasi logis dalam pengejawantahan tari sebagai refleksi nilai historis, sebab kebutuhannya menyokong adab generasi mendatang yang berkontribusi terhadap kesuksesan visi civil society.

Kata kunci: *Tari Gending Sriwijaya , Moralitas, Civil Society*

DDC: 633.78

Fadly Rahman

"Negeri Rempah-Rempah"
dari Masa Bersemi Hingga Gugurnya
Kejayaan Rempah-Rempah

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.527

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 347-362

Artikel ini membahas kedudukan rempah-rempah sebagai bagian penting dari sejarah Indonesia dengan mengkajinya dari perspektif sejarah total. Komoditas seperti cengkeh dan pala yang dihasilkan di Kepulauan Maluku pada masa lalu pernah dihargai tinggi dalam ekonomi global. Eksplorasi pelayaran dari berbagai penjuru dunia demi mencari rempah-rempah lantas menciptakan "Jalur Rempah" yang menjadikan nusantara sebagai poros ekonomi global. Selain berpengaruh besar terhadap berbagai unsur kehidupan dalam lingkup global, eksplorasi rempah-rempah telah memicu temuan penting dalam bidang ilmu pengetahuan, mulai dari Itinerario karya kartografi oleh Jan Huygen van Linschoten hingga Herbarium Amboinense karya botanikal oleh Rumphius. Akan tetapi di balik itu, rempah-rempah memicu terjadinya praktik eksploitasi alam. Dengan menggunakan pendekatan sejarah total sebagaimana diterapkan oleh Fernand Braudel, artikel ini menyajikan hubungan sejarah, politik dagang, budaya, alam, dan ilmu pengetahuan di balik eksplorasi dan eksploitasi rempah-rempah di Nusantara.

Kata Kunci: *rempah-rempah, eksplorasi, eksploitasi*

Lembar Abstrak

DDC: 394. 159 853

Arief Dwinanto
Rini S. Soemarwoto
Miranda Risang Ayu Palar

Budaya Sirih Pinang dan Peluang Pelestariannya di Sumba Barat, Indonesia

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.543

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 363-379

Sirih pinang dalam tulisan ini mengacu pada sirih (Piper betle L), pinang (Areca catechu L) dan kapur; serta praktik mengunyahnya. Di berbagai daerah di Indonesia, budaya sirih pinang dan nilai-nilai budaya yang terkandung di dalamnya mulai pudar. Namun di Sumba, masyarakatnya masih menanam sirih – pinang dan memanfaatkan sirih pinang dalam kesehariannya, menggunakannya pada praktik ritual, dan acara seremonial. Penelitian ini membahas budaya sirih pinang di Sumba Barat. Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pengumpulan data menggunakan metode observasi, wawancara mendalam dan kajian pustaka. Kajian ini menemukan bahwa sirih pinang di Sumba Barat memiliki beragam fungsi sosial, budaya, ekonomi dan pengobatan. Sirih pinang menjadi simbol penting dalam budaya Sumba. Hal ini terkait erat dengan tatanan yang memengaruhi kehidupan orang Sumba, yaitu kepercayaan Marapu, tempat tinggal (rumah: uma ; dan kampung: wano), serta ikatan kekerabatan (kabisu). Sirih pinang sebagai sumber daya budaya tak benda berpotensi untuk dapat dilindungi dalam kerangka pelestarian budaya melalui sistem perlindungan hukum sumber daya budaya takbenda, yaitu melalui ranah warisan budaya takbenda (WBTB) di Indonesia.

***Kata kunci**: sirih pinang, budaya sumba, pelestarian budaya, warisan budaya takbenda.*

DDC: 394.1

Muhamad Adji
Lina Meilinawati

Representasi Gaya Hidup dan Tradisi Minum Kopi dalam Karya Sastra

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.523

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 381-398

Artikel ini bertujuan menunjukkan bagaimana minum kopi sebagai tradisi dan gaya hidup ditampilkan dalam karya sastra. Objek penelitian ini adalah cerpen berjudul "Filosofi Kopi" karya Dee (Dewi Lestari). Cerpen ini membicarakan budaya minum kopi pada masyarakat urban dan masyarakat rural di Indonesia. Dalam artikel ini digunakan teori representasi Stuart Hall. Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif analitis. Dari hasil penelitian diperoleh kesimpulan sebagai berikut: (1) cerpen "Filosofi Kopi" menampilkan budaya minum kopi dalam dua representasi, yaitu kopi sebagai gaya hidup dan kopi sebagai tradisi. (2) Representasi minum kopi sebagai gaya hidup diperlihatkan dari cara kaum urban memproduksi citra tertentu melalui aktivitas minum kopi. Sementara itu, minum kopi sebagai tradisi diperlihatkan dari cara masyarakat rural memaknai kopi sebagai bagian yang melekat dalam kehidupan keseharian mereka yang sederhana. Teks cerpen ini juga menunjukkan keberpihakan secara ideologis terhadap citra minum kopi sebagai tradisi, sebagai wacana yang perlu disuarakan di tengah masifnya citra minum kopi sebagai gaya hidup.

***Kata kunci:** minum kopi, representasi, budaya, gaya hidup, tradisi.*

DDC: 303. 459 887

Arie Januar

Peluang dan Tantangan Orang Asli Papua Menghadapi Perkembangan Industri di Kabupaten Teluk Bintuni

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.511

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 399-414

Industrialisasi dalam dekade terakhir telah menjadi isu yang sangat hangat di Indonesia, khususnya di Kabupaten Teluk Bintuni. Perkembangan industrialisasi yang terjadi di Bintuni telah menyebabkan perubahan pada aspek kehidupan orang asli, baik itu sosial, budaya, maupun ekonomi, sehingga untuk menghadapi sebuah perubahan mereka harus membuat strategi agar tetap eksis dalam melangkahi pembangunan. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan tentang peluang dan tantangan orang asli Papua menghadapi perkembangan industri di Teluk Bintuni. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Pengunaan pendekatan ini bertujuan untuk menjelaskan fenomena yang ada secara detail dan mendalam dari proses perubahan sosial yang terjadi di Bintuni. Hasil dari penelitian ini menunjukan bahwa perkembangan industrialisasi yang terjadi di Bintuni secara umum telah melampaui pelbagai aspek di dalam kehidupan orang asli. Perubahan ini dibuktikan dengan berkembangnya pola pikir, pola konsumsi, dan peralihan mata pencaharian dari petani dan nelayan ke sektor yang lebih luas.

Kata kunci: *industri, orang asli Papua, Bintuni.*

DDC: 320.545 981 43

Budiana Setiawan

Potensi Disintegrasi dan Rasa Nasionalisme Masyarakat Kabupaten Natuna

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.526

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 415-430

Kabupaten Natuna merupakan salah satu wilayah terluar dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), sehingga dianggap mempunyai potensi disintegrasi. Terlebih, Malaysia pernah mengklaim bahwa Natuna seharusnya masuk kedalam wilayahnya. Permasalahan dalam tulisan ini adalah: (1) Bagaimana rasa nasionalisme masyarakat Natuna? (2) Adakah potensi disintegrasi masyarakat Natuna, untuk memilih menjadi bagian dari Malaysia? (3) Bagaimana upaya pemerintah untuk menjaga Natuna agar tidak terlepas dari NKRI? Tujuan penelitian ini untuk mengetahui faktor-faktor yang menentukan rasa nasionalisme dan potensi disintegrasi masyarakat Natuna serta upaya pemerintah untuk menjaga Kabupaten Natuna sebagai wilayah kedaulatan NKRI. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam, observasi, dan studi pustaka. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kedekatan geografis, ekonomi, dan sosial budaya dengan Malaysia, tidak menyebabkan rasa nasionalis me masyarakat Natuna rendah dan berkeinginan untuk disintegrasi. Meskipun demikian, apabila pemerintah kurang memperhatikan kesejahteraan masyarakat, potensi disintegrasi tersebut dapat meningkat.

Kata kunci*: potensi, disintegrasi, nasionalisme.*

Lembar Abstrak

DDC: 615. 859 821

Mumuh Muhsin Z.
Dade Mahzuni
Ayu Septiani

Pengobatan Alternatif Penyakit Tulang Studi Kasus Kearifan Lokal Para Terapis Penyakit Tulang di Wilayah Jawa Barat

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.544

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 431-448

Penelitian tentang pengobatan alternatif penyakit tulang ini dilakukan dengan tujuan, pertama, untuk mengungkap faktor-faktor yang menjadi alasan pengobatan alternatif penyakit tulang masih sangat diminati oleh masyarakat; kedua, menjelaskan kearifan lokal yang digunakan oleh para terapis penyakit tulang dalam praktik pengobatan. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-kualitatif yang bertujuan untuk mendeskripsikan kearifan lokal para terapis penyakit tulang di wilayah Jawa Barat. Pengumpulan datanya dilakukan melalui studi lapangan, wawancara, dan studi pustaka. Hasil yang diperoleh dari penelitian lapangan adalah terungkapnya alasan masyarakat masih menggunakan jasa pengobatan tradisional. Alasan itu meliputi alasan praktis, ekonomis, berdaya guna, dan berhasil guna. Selain itu, terungkap juga kearifan lokal yang diwujudkan dalam cara penanganan pasien. Simpulannya adalah pengobatan alternatif penyakit tulang bukan lagi sebagai alternatif tetapi menjadi pilihan utama dan pertama. Oleh karena itu, kearifan lokal yang berkait dengan hal itu perlu diwariskan kepada generasi berikutnya dan sekaligus disistematisasi secara metodologis.

***Kata Kunci**: pengobatan alternatif, penyakit tulang, kearifan lokal.*

DDC: 746. 159 864

La Ode Dinda
Aman
Johan Setiawan

Sejarah Pembuatan dan Makna Simbolik Pakaian Adat Muna

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.536

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 449-465

Tujuan penelitian ini adalah: menjelaskan asal-usul pakaian Adat Muna, menggambarkan proses pembuatan pakaian Adat Muna, menjelaskan fungsi pakaian Adat Muna, menjelaskan makna simbolik pakaian Adat Muna. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif deskriptif dengan pendekatan sejarah. Teknik pengumpulan data melalui observasi, wawancara, dan studi dokumen. Sumber yang digunakan merupakan data lapangan melalui participant observation sebagai data primer, dan sumber kepustakaan sebagai data sekunder. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: (1) Asal-usul pakaian Adat Muna sudah lama dikenal oleh masyarakat Muna dan kerajinan ini merupakan salah satu kreativitas mereka yang digunakan dalam acara-acara tertentu, (2) Proses pembuatan pakaian Adat Muna terdiri dari proses menghani/kasoro dan Proses menenun, (3) Pakaian Adat Muna memiliki fungsi etik, estetik, religius, sosial, dan (4) Makna simbolik pakaian Adat Muna yaitu: (a) Mahkota yang berwarna putih dan merah mengandung arti sebagai simbol kesucian dan keberanian (b) Warna sarung yang berwarna biru mengandung arti kepatuhan.

***Kata Kunci:** sejarah, makna simbolik, pakaian adat muna.*

DDC: 361. 959 816

Rois Leonard Arios

Pertukaran Sosial dalam Tradisi *Pantawan Bunting* Pada Suku Bangsa Besemah di Kota Pagaralam Provinsi Sumatera Selatan

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.537

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 467-482

Tulisan ini bertujuan menganalisis proses pertukaran sosial yang terjadi pada tradisi pantawan bunting pada suku bangsa Besemah di Kota Pagaralam. Tradisi ini merupakan bagian dari upacara perkawinan di mana pengantin (bunting) menghadiri undangan para kerabat dan tetangga untuk menikmati hidangan makanan dan minuman sehari sebelum acara sedekahan. Penelitian dilakukan dengan metode penelitian kualiatatif dengan data utama diperoleh melalui wawancara, pengamatan, dan studi literatur. Berdasarkan analisa data disimpulkan bahwa pemberian makanan dan minuman kepada pengantin (bunting) merupakan proses timbal balik antarkedua belah pihak. Si pemberi (tuan rumah) tidak berharap akan mendapatkan balasan finansial melainkan berupa keterlibatan si pengantin dalam aktivitas adat keluarga si pemberi

***Kata kunci**: Pertukaran sosial, tradisi, pantawan bunting.*

DDC: 909. 825 98

Samsudin
Nina Herlina Lubis

Sejarah Munculnya Pemikiran Islam Liberal di Indonesia 1970-2015

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.522

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 483-498

Kemajuan yang dicapai oleh negara Barat dalam bidang ilmu pengetahuan, teknologi, dan ekonomi, berakar pada trilogi liberalisme, pluralisme, dan sekularisme. Atas dasar itulah, beberapa tokoh Islam Indonesia ingin memajukan umatnya dengan trilogi tersebut. Dalam perjalanannya, tokoh Islam seperti Nurcholish Madjid dan Ulil Abshar menuai kritik dari Rasjidi dan Atiyan Ali. Puncaknya adalah ketika MUI mengeluarkan fatwa mengharamkan Islam liberal. Bagaimana gambaran sejarah masuk Islam liberal di Indonesia? Mengapa terjadi polemik Islam liberal di Indonesia? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, metode yang digunakan adalah metode sejarah, meliputi heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Berdasarkan hasil penelitian, sejarah Islam liberal di Indonesia terbagi ke dalam empat tahap, yaitu: Tahap awal ketika masih menyatu dengan pemikiran neo-modernisme. Kedua, pembentukan enam paradigma Islam liberal. Ketiga adanya kritik dan evaluasi pemikiran Islam liberal. Kemudian sebab terjadinya polemk pemikiran Islam liberal disebabkan oleh perbedaan paradigma berfikir dan metodologi memahami ajaran Islam dalam melihat realitas yang terjadi di masyarakat pada masa kontemporer.

***Kata kunci:** Islam liberal, sejarah, tokoh liberal, polemik.*

DDC: 394. 159 821 77

Nunung Julaeha

Lembar Abstrak

Didin Saripudin
Nana Supriatna
Leli Yulifar

Kearifan Ekologi dalam Tradisi Bubur Suro di Rancakalong Kabupaten Sumedang

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.538

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 499-513

Tradisi Bubur Suro di Rancakalong Kabupaten Sumedang merupakan kearifan lokal sebagai wujud syukur masyarakat kepada Sang Pencipta serta memiliki fungsi dalam menjaga dan memelihara kesinambungan alam (suistainability). Penelitian yang dilakukan bertujuan untuk mengidentifikasi nilai-nilai kearifan ekologi yang terdapat dalam tradisi Bubur Suro. Masalah penelitian dirumuskan dalam dua pertanyaan penelitian yaitu: (1) Bagaimanakah proses pelaksanaan tradisi Bubur Suro? (2) Nilai-nilai kearifan ekologi apa yang terdapat dalam tradisi Bubur Suro? Metode penelitian adalah deskriftif kualitatif dengan model etnografi. Hasil yang diperoleh menunjukkan terdapat nilai-nilai kearifan lokal dalam tradisi Bubur Suro yang berhubungan dengan upaya masyarakat dalam menjaga kesinambungan hubungan antara manusia dengan manusia, manusia dengan alam, serta manusia dengan sang pencipta. Upaya menjaga kesinambungan alam tampak dalam memelihara keanekaragaman hayati (sarebu rupa), kesinambungan (babasan sarereaeun), hidup hemat dan sederhana (konsep patih goah), hidup tertib dan teratur (tataliparanti, dawegan dipares), gotong-royong serta simbol kersa nyai sebagai bentuk perlindungan terhadap tanaman lokal.

Kata kunci: *kearifan lokal, kearifan ekologi, tradisi Bubur Suro.*

ABSTRACT SHEET

DDC: 325.3

Gani A. Jaelani

The Colonial State Dilemma: Sexuality and Morality in The Early 20th Century Dutch Indies

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.468

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 1-15

This article seeks to elaborate the question of sexuality in the Dutch Indies in the beginning of the twentieth century. The debate about sexuality, particularly in the common practice of the concubinage and the regulation of the prostitution is always linked to the issue of morality. The fact that the colonial government allowed the two activities in one period and prohibited these in other period, was an example to which extent the stance of the colonial authority toward this question changed. This inconsistency arose from the tension between the economic interest and the civilizing mission of the colonialism. Allowing the concubinage and prostitution will create the impression that the government allied to the immoral activity, while prohibiting it will endanger the economic interest of the colonialism. This article will try to analyze the dilemma of the colonial authority regarding this question; the reason why the government change their judgment; and lastly, to discuss this moral dilemma in a specific case.

***Keywords**: Colonialism, concubinage, Dutch Indies, prostitution, sexuality.*

DDC: 341.76

Lia Nuralia dan Iim Imadudin

Hybrid Culture of Colonial Period in Batu Lawang Banjar Plantation

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.427

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 17-32

The meeting between two different cultures (Europe and Asia) raises a mixed culture or hybrid culture. One of them was born in the community of Banjar Batu Lawang plantation, which had been established since the Dutch era. What and how the hybrid culture, will become the main problem, so this paper aims to reveal hybrid culture at the Banjar Batu Lawang Plantation. The research method used is the survey research method with data collection techniques through literature studies, oral history interviews, and colonial archives. The results obtained, using the concept of nonverbal communication, that hybrid culture in plantations inherited from the Dutch era, indicate a hierarchical and racist socio-economic classification. Plantation communities in particular are divided into European and indigenous Indonesian groups, which impact on employment status. The European group occupies an important position as the upper class (high-ranking plantation officials), while the indigenous group becomes laborers or plantation workers as the lower class. Mixing between the two groups or social classes gave birth to a hybrid culture. At present the colonial heritage of hybrid culture on plantations can be found in physical evidence in the form of plantation artifacts and the existence of Indo-European breeders as children of mixed marriages, as well as verbal information from the perpetrators.

***Keywords:** hybrid culture, Banjar Batulawang plantation, colonial period.*

Lembar Abstrak

DDC: 091

Nurhata

Title Deed Transactions of Rice Field: Land Ownership in The Early of 20th Century

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.441

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 3-48

This study describes one of the manuscripts about the deed of sale and purchase of rice fieldthat had been found in Srengseng Village, Indramayu. The deed that is finally used as the data is the oldest one. The chosen manuscript is written in Javanese scripts. Referring to its content, the letter is classified as an important letter. The purpose of this research is to investigate the content of the old deed.Furthermore, the method which is applied is philology. As a research of this research is there are some parties written in the old deed, namely seller`s and buyer`s name, a clerk`s name, village chief, and a couple of witnesses or more. Beside that, some modern deed elements such as the size of the area and the location, as commonly known nowadays, also exist. Regarding the story of the content, the manuscripts tells about Mr. Salinah who purchased a rice field from and ex village chief, named Mr. Kadam, at November 10th, 1915, for 32 Indonesian rupiah. Finally this deed manuscript can be regarded as an ownership legitimisation of a rice field in the early of 20th century.

***Keywords**: Deed of Sale and Purchase, rice field, Indramayu.*

DDC: 303.482 598 211

Irvan Setiawan

The Acculturation in Oraltradition of* Maca Syekh *in Pandeglang District

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.481

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 49-64

Maca Syekh oral tradition in Pandeglang Regency, Banten Province, is one form of teaching that aims to hear and understand the life history of Sheikh Abdul Qadir Jaelani. An interesting thing to examine from Maca Shaykh's oral tradition is the existence of an acculturation process involving elements of culture, religion, and political elements to then produce an acculturation product that can survive until now. Descriptive research with reference to qualitative data is the right choice considering the source of the data sought is essay information which requires a lot of qualitative analysis. From the results of the analysis, it is known that the acculturation of the Maca Shaykh oral tradition in Pandeglang Regency, Banten Province, is divided into two: traditional acculturation and linguistic acculturation. The political element is described briefly because it only involves the use of Arabic letters in the Maca Syekh writing which in the colonial period became something considered to represent modernists.

***Keywords:** Maca Syekh, oral tradition.*

DDC: 306. 598 217 4

Ani Rostiyati

Tolerance for Diversity in The Cigugur Community, Kuningan

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.467

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 65-80

Tolerance to diversity needs to be built so that people can live side by side peacefully, both individually and in groups. The community in Kuningan Cigugur is an example of how tolerance to religious diversity and trust is well established. In particular, the purpose of this study is to reveal what factors are the cause of tolerance and how it manifests or forms of tolerance in the Cigugur community. From the the research revealed that blood ties or familyhood is a factor of high solidarity compared to religious beliefs. The community feels one descendant from Kiai Madrais and Pangeran Djatikusumah who are role models and unifier. This awareness is "the sacred" which is part of the collective belief. This collective memory is one of the reason that enables the integrity of society caused by same identity. This collectiveness played an important role in maintaining the solidarity and integrity of the community of the Kuningan Cigugur. This research conducted by using documentary and qualitative methods. The research data was collected through observation, interviews, literature studies, and photographs.

Keywords: *tolerance, diversity, Cigugur community.*

DDC: 746. 259 821 72

Agus Nero Sofyan
Kunto Sofianto
Maman Sutirman
Dadang Suganda

Tasikmalaya Embroidery Art in Aesthetic Constelation and Identity

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.476

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 81-95

This study entitled "Tasikmalaya Embroidery Art in Estetic Constelation and Identity". This study reviewed Tasikmalaya embroidery art from the aspects of aesthetic and identity. The method used in this research is descriptive-analytic method. Data collection techniques in this study is a survey of the field through interviews, direct observations, and taking written sources from the community and local government.The object of this study is embroidery in Tasikmalaya.The results obtained from this study is that the cultural background that started the birth embroidery cultural conditions of Tasikmalaya is identical with the religious aspect. Tasikmalaya embroidery developments have expanded toward the dimension of meaning, purpose, to the influence of modern aesthetics, in his time later have an effect on their aesthetic mix between traditional aesthetics and modern aesthetics.

Keywords*: embroidery art, Tasikmalaya, aesthetic, identity.*

Lembar Abstrak

DDC: 633. 598 217 3

Sarip Hidayatuloh

Local Wisdom Values of Ngikis Traditional Ceremony in Karangkamulyan Site, Ciamis District

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.445

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 97-113

Ngikis traditional ceremony is a traditional ceremony which has been carried out for generations by the Karangkamulyan community. This traditional ceremony is a sign of respect for the ancestors of the Karangkamulyan community. This study aims to determine the values of local wisdom contained in the ngikis traditional ceremony at the Karangkamulyan Site in Ciamis Regency. This study is a type of qualitative research with an ethnographic approach. The ngikis traditional ceremony has been held by around eight caretaker since the 1800s consisting of 1) Wangsa Di Kara; 2) Karta Wisastra; 3) Jakaria Hajj; 4) Jaya; 5) Basri; 6) Eundan Sumarsana; 7) Perdi; 8) Kistia. The procession of the ngikis traditional ceremony, includes a series of activities carried out starting from the night until the afternoon. Ngikis activities include enclosing the Batu Pangcalikan Site or the King's Throne. The values of local wisdom contained in the ngikis traditional ceremony include religious, social, language, art, history, culture, economics, knowledge and education, ethics, aesthetics (beauty), and sharpening each other, love each other, care for each other.

Keywords: *local wisdom values, ngikis traditional ceremony*

DDC: 392. 598 21

Yuzar Purnama

Women's Role in Carita Pantun Nyai Sumur Bandung Oral Tradition

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.479

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 115-130

Gender issues have never stopped being discussed. When a woman struggles to demand equality, behind that there are also women who actually lower their dignity as beings who have the same degree with other types. On this occasion the author would like to see more about the role of women in the oral tradition of Carita Pantun Nyai Sumur Bandung. This study uses a description method with a qualitative approach. The material boundaries included oral traditions, traditional poetry (Carita Pantun), and the role of female characters Nyai Sumur Bandung in the oral tradition of traditional poetry (Carita Pantun). Conclusion, the role of a woman named Nyai Sumur Bandung from the Kingdom Bitung Wulung who is active in the Kingdom of Kuta Waringin by having a strong character in stance, toughness, caution, and wisdom.

Keywords*: the role of women, oral tradition, traditional poetry, Carita Pantun Nyai Sumur Bandung.*

DDC: 791. 43

Hary Ganjar Budiman
Aquarini Priyatna
R. M. Mulyadi

***Military Masculinities in Post New Order Cinema; A Narrative Analysis of* Doea Tanda Cinta (2015) *and* I Leave My Heart in Lebanon (2016)**

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.483

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 131-148

This article discusses the military and masculinity through contemporary Indonesian films. Two films were analyzed in this study, namely Doea Tanda Cinta (2015) and I Leave My Heart in Lebanon (2016). Referring to the cultural study paradigm put forward by Stuart Hall, this study attempts to place film as a cultural text / discourse that needs to be analyzed. The method used is a film study method that analyzes cinematic and narrative elements (histoire and discourse). Through this article, it can be seen that the representation of military masculinity in contemporary Indonesian films tends to be dynamic. Doea Tanda Cinta film represents a model of normative masculinity associated with hegemony towards women. This film elevates patriarchal ideology. I Leave My Heart in Lebanon film represents a caring masculinity model that is not hegemonic to women.

***Keywords**: military, film, representation, masculinities.*

DDC: 745.559 821

Fauziah Ismi Desiana
Reiza D. Dienaputra

The Acculturationof Modern Sunda Siger Cosmetic to Japanese Igari Makeup

DOI : 10.30959/patanjala.v11i1.399

Patanjala Vol. 11 No 1, March 2019: 149-164

Acculturation of Japanese and Sundanese culture in frame Sunda Siger cosmetology proves that traditional cosmetology can be filled with modern dressing in the Igari Look technique. This study uses qualitative methods using descriptive. Data collection was obtained from interviews with make-up artists who used the Igari Look make-up technique in the Sunda Siger makeup and actively uploaded the makeup results in a portfolio on Instagram. Acculturation of Sundanese and Japanese culture in Sundanese Siger makeup is proof that Sundanese society is open with multiculturalism. The existence of Igari Look in the Sunda Siger makeup frame in essence is not an agreement to marginalize philosophical and historical meanings in any Sundanese Siger makeup, the innovation process of this make-up artist needs to be interpreted as cleft of young people.

***Keywords:** acculturation, Japanese-Sundanese, cosmetology, Igari Look, Sunda Siger.*

Lembar Abstrak

DDC: 361. 158 933

Risa Nopianti
Selly Riawanti
Budi Rajab

Identity of Tugu People as Portuguese Descent in Jakarta

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.490

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 169-184

The Tugu people in Semper Barat Village are a community of Portuguese descent who has quite mixed cultural and historical roots since 1661. They try to stay afloat by preserving their cultural aspects through various activities and social actions as an effort to get recognition of their identity as Tugu People. Qualitative methods with ethnographic approaches and extended case method are used as tools to collect and analyze data. The results explain that the social interaction of Tugu People with important groups (significant others) is carried out because of the existence of certain interests which are mutually beneficial, but there are also those that are mutually needed, namely those in other general groups (generalized others). Groups that are categorized as mutually beneficial relationships are local governments, cultural and historical observer communities, and keroncong appreciators. The groups needed by Tugu People in their daily lives are neighbors from Betawi ethnic group, and church members.

Keywords: *social interaction, Tugu People, ethnic identity.*

DDC: 305. 859 813 9

Erniwati

Padang's Ethnic Chinese Identity During Dutch East Indies Period

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.482

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 185-201

This article aims to explain the Chinese in Padang during the Dutch East Indies government. Constructing a Chinese identity in Padang use historical methods through library studies and archives by tracing sources such as books, Dutch East Indies government archives, documents on social and funeral associations Heng Beg Tong and Hok Tek Tong. The data obtained, critical and chronologist to produce historiography works. The findings of this article indicate that the ethnic Chinese identity in Padang during the Dutch East Indies government by implementing settlement system (wijkwnstelsel), classification of communities through the Indische Staatregeling and other rules. The implementation of the system formed a Chinese ethnic identity in Padang where it was politically under the control of the Dutch East Indies government, but socially and culturally still oriented to Chinese culture.

Keywords*: Chinese ethnic, identity, Padang, Dutch East Indies Government.*

DDC: 307.759 821 9

Miftahul Falah
Agusmanon Yuniadi
Rina Adyawardhina

Shifting Perspectives About Bandung City Square From The Nineteenth to The Twenty-First Century

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.507

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 203-217

As a city that was built which takes the cosmological aspect into consideration, the square is one of the elements that formed the city of Bandung since becoming the capital of Bandung Regency on September 25, 1810. Its changing functions, which were traditionally perceived as a boundary of profane and sacred space into modern public open space, reflected a shifting in philosophical meaning. To understand the changes chronologically, this paper uses historical method which consists of four stages, namely, heuristics, critique, interpretation, and historiography. The results show that gradually the citizens of Bandung no longer look at the city square as one of the elements of the balance between the macrocosm and microcosm, but rather as a place for community gatherings. Its function changes from an open field with the administrative role of the traditional city into a city park that became a tourist destination in the city centre with socio-economic functions.

***Keywords**: square, Bandung town, cosmology, city park, public open space.*

DDC: 261. 259. 821

Raden Muhammad Mulyadi

Elmu Anyar: Syncretism in The Spreading of Christianity in West Java From The Nineteenth to The Early Twenty Century

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.510

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 219-234

The spread of Christianity in West Java during the Dutch East Indies period according to its missionaries can be considered quite late when compared to other regions in Indonesia. This paper examines syncretism in the history of the spread of Christianity in West Java. The research method used in this paper is a historical method consisting of heuristics, criticism, interpretation and historiography. The results of the study show that the Sundanese people became the target of Christian missionaries since the mid-nineteenth century. Missionaries' activities were sent out to regions that were located in remote areas by forming many Christian communities. One of the methods used for evangelizing was by introducing it as "elmu anyar" (new knowledge). It was carried out slowly and secretly by conducting dialogues as an effort to search secret knowledge of life colored by Christian teachings without mentioning its origin.

***Keywords**: West Java, Christianity, history.*

Lembar Abstrak

DDC: 930. 598 34

Budi Gustaman

The Other Side of Life of Preangerplanters: From Huntingto Wildlife Conservation Ideas

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.505

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 235-248

Wildlife conservation had emerged in Priangan since the end 19th century. The emergence of wildlife conservation idea begins with hunting habits carried out by tea plantation owners in Priangan (Preangerplanters). This study questions the cause of the emergence of the wildlife conservation idea due to hunting habits. It employs historical method by utilizing sources, such as archieves, books, newspaper, magazine, and internet. Main finding of this study is the proximity to nature led to the habit of hunting as a protection (self-safety and plantation crops), and as a pleasure. Preangerplanters formed hunting's club called venatoria to control the uncontrolled game and preserve Cikepuh forest. The concludes is wildlife conservation idea arises from the fear of them in the scarcity of game. Priangan is one of the forgotten pioneers because wildlife conservation refers to Buitenzorg (Bogor) which became center of nature conservation in Indonesia.

***Keywords**: Preangerplanters, conservation, wildlife, Priangan.*

DDC : 370.19

Damardjati Kun Marjanto

Transmission of Cultural Values Through Institutions of Traditional Education in Order to Support The Strengthening of Character Education Program (PPK)

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.506

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 249-263

The objective of this research is to study the transmission of cultural values through institution of traditional education; reveal the problems during the transmission process; and identify the role of the local government in the traditional education process. This is a qualitative research. Data was collected through observations, interviews, and focus group discussion. The results of the study were as follow: 1) cultural learning in traditional institutions in five research locations supports the strengthening of character education related to the main values of the PKK program, namely religiosity, nationalism, independency, mutual cooperation, and integrity; 2) Cultural learning is accomplished in two ways namely by direct practice and advice giving, and mostly carried out in open / natural areas; 3) Some of the obstacles that exist in the activities of traditional educational institutions are the problem of funding, teacher regeneration, and the shifting values of the implementation of traditional education; 4) The support of the regional government in general is still minimal for these traditional educational institutions.

***Keywords**: transmission, cultural value, traditional educational institution, character education strengthening*

DDC: 641.759 851

I Made Purna
Kadek Dwikayana

Betutu of Bali:
Towards Indonesian Culinary Diplomacy

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.478

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 265-280

Hindus Balinese ethnic has cultural resources in the form of betutu, a traditional culinary from chicken and duck. Betutu is cooked with "jangkep" (complete) spices. This food was originally functioned as a food offering to Ida Hyang Widhi Wasa (Hyang the One God), and the results of her offerings were eaten together. However, further developments functioned as a dish for the kings and their families, and social needs. In the face of global politics and tourism, Betutu functioned as the biological needs of community members in general, tourism and diplomacy. The purpose of writing this are (1) preserving Betutu Bali culinary (2) popularizing Betutu culinary as a medium of identity, tolerance (harmony) between religious and ethnic groups. This article uses concepts such as culinary, gastro diplomacy and functional theory. This study uses descriptive qualitative methods with sampling techniques like purposive sampling and snowball sampling. The results of this study show that Betutu culinary can be accepted by all people, proven to be found or served in starred hotels, restaurants, sold in food stalls with an ever-increasing turnover.

***Keywords**: betutu, culinary, diplomacy, tolerant.*

DDC: 392. 598 64

Raodah

Manners in The Customs of The Katobengke People in Bau-Bau City Province of Southeast Sulawesi

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.475

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 265-280

Manners in the customs of the Katobengke people reflect their behavior in daily life. This paper aims to find out and describe the form of Katobengke manners within family and community, as well as manners in various traditional ceremonies. The method used in this study is descriptive with a qualitative approach. Data collection techniques are carried out through field observation by determining the location in a purposive manner, depth interviews with informans randomly selected from traditional leaders, parabela, village priests, and residents of Katobengke, as well as documentation techniques. The results of the study illustrate that manners of Katobengke people are strongly influenced by the custumory norms that apply and in accordance with parabela guidance as customary leader. The forms of manners in society and daily life include manners in greeting and behaving, manners of sitting, dressing, eating and drinking, as well as interacting with community; while manners in traditional ceremonies include Tuturangi Lipu Morikana, Posuo, marriage ceremonies, and some traditional rituals, which still adhere to the ancestors teaching of Katobengke people.

***Keywords**: Katobengke people, manners, parabola.*

Lembar Abstrak

DDC: 306.598 225

Moh. Rosyid

Maintaining Tradition:
A Cultural Study of Kudus Kauman Village

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.516

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 297-312

This article portrays Kauman Village of Kudus. The village is the smallest in Kudus city consisting of three RT (neighborhood units) and one RW (community units). The population is 413 people and 127 families. This paper is based on interviews and observations and applying qualitative approach. The special tradition is preserved in the form of khoul (commemoration of Sunan Kudus) every Muharram 10th (Ashura) by the Masjid Menara and Makam Sunan Kudus Foundation (YM3SK) and residents of Kauman. The layout of village dwelling is dense and the average house building is high walled. This village was not touched by Dutch colonial architectures so that it was categorized as a traditional Islamic village with the uniqueness of the Al-Aqsa Mosque, the Kudus Tower and the Sunan Kudus Tomb. Its people have regular activities such as community meeting based on age and various types of Islamic events. Its residents still maintain taboos regarding Sunan Kudus.

Keywords: *Kauman, village, islamic traditions.*

DDC: 306. 859 813

Renti Mahkota
Aquarini Priyatna
Sri Rijati Wardiani

The Portrait of Matrilineal Family of Minangkabau in Two Novels Written by Minangkabau Ethnic Writers

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.504

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 313-327

This study aims at showing the comparison and similarities of Minangkabau matrilineal family presented in two ethnic novels entitled Negeri Perempuan by Wisran Hadi and Aku Tidak Membeli Cintamu by Desni Intan Suri. To discuss the portrait of Minangkabau matrilineal family in these two novels, the researcher used comparative literature theory to frame the study. The present study specifically used the comparative literature method as its research method. Based on the research findings, it was found that there are two types of matrilineal family in Minangkabau presented in both novels. The first type is the family which follows the matriarchal-matrilineal system. This type believes that the women (mother) side takes the main power in their family. The second type is the family which follows the patriarchal-matrilineal system. This system believes that the main power is on the men's side. The main power in the second system is not actually on the father's side (husband); however the main power is on the uncle's side (the mother's brother).

Keywords*: family, matrilineal, Minangkabau, novel, comparative literature.*

DDC: 792.01

Yoan Mareta
Sariyatun
Leo Agung Sutimin

Gending Sriwijaya Dance: Morality in The Historical Reflection of Civil Society

DOI: 10.30959/patanjala.v11i2.485

Patanjala Vol. 11 No 2, June 2019: 313-327

Gending Sriwijaya dance is a traditional dance that contains elements of Palembang culture in every part of it. After triggering a contemporary controversy that advocated the abolition of the Gending Sriwijaya dance, this paper came as a critical expression of rejecting the claim. The importance of cultural heritage must be presented as an educational reference because its presence is a form of historical value. The purpose of this writing is the study of Gending Sriwijaya dance which focuses on interpretations of motion that are exhibited by dancers through phenomenology research methods, in order to find the moral values contained in dance movements and seek historical reflection of civil society. Results of discussion: 1) The historicity of the Gending Sriwijaya dance; 2) The moral values contained in the motions of the Gending Sriwijaya dance; 3) Historical reflection values of civil society. Gending Sriwijaya dance should be a logical orientation in the embodiment of dance as a reflection of historical value because its usefulness as a support for future generations of who will contribute to the success of vision of civil society.

Keywords: *Gending Sriwijaya Dance, Morality, Civil Society.*

DDC: 633.78

Fadly Rahman

"Spices Land": From The Spring to The Fall of Spices Glory

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.527

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 347-362

This article discusses spices as an important part of Indonesian history through the lens of total historical perspective. In the past, commodities such as cloves and nutmegs which grew in Moluccas Island have been highly valued in global economic trade. Sea voyage exploration from all over the world in quest of spices has created the "Spice Route" that makes nusantara became the axis of global economy. Besides very influential on so many aspects of life in global scope, the exploration of spices was also engendering the important discovery in scientific field ranging from from Itinerario, a cartographical work of Jan Huygen Linschoten to Herbarium Amboinense, a botanical work of Rumphius. Nevertheless, the exploration was also encourages the exploitation of nature. By applying total history approach as applied by Fernand Braudel, this article try to trace the connection of history, trade politics, culture, nature and science behind the story of exploration and exploitation of spices.

Keywords: *spice, exploration, exploitation*

Lembar Abstrak

DDC: 394. 159 853

Arief Dwinanto
Rini S. Soemarwoto
Miranda Risang Ayu Palar

Sirih Pinang ***Culture and Opportunities of Its Preservation in West Sumba, Indonesia***

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.543

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 363-379

Sirih pinang refers to the material (betel nut, areca nut, lime) and its practice of chewing it. Sumbanese, plant and use sirih pinang in their daily lives, and use it in ritual practices and ceremonial events. In various regions in Indonesia, sirih pinang tradition and it's cultural values began to fade, therefore efforts to preserve sirih pinang tradition are needed. This study uses a qualitative approach. Data collection is carried out through observation, interviews, and literature studies. The results found that sirih pinang has a variety of social, cultural, economic, and medicinal functions. It has become an essential symbol in sumbanese culture. The symbol is related to the system that affects the lives of sumbanese, namely Marapu's beliefs, kampung (village) or uma (rumah) and kabisu (kinship system). In the intellectual property rights system, sirih pinang can be categorized as an intangible cultural resource that can be protected, utilized and developed within the framework of cultural preservation. One of the opportunities of the effort to preserve the intangible cultural resources is through the recognition and acknowledgement of sirih pinang as a shared intangible cultural heritage (ICH) in Indonesia.

Keywords*: sirih pinang, sumbanese culture, cultural preservation, intangible cultural heritage.*

DDC: 394.1

Muhamad Adji
Lina Meilinawati

Representation of Lifestyle and Tradition of Drinking Coffee in Literature Works

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.523

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 381-398

This article aims to show how drinking coffee as a tradition and lifestyle is featured in literary works. The object of this research is a short story entitled "Philosophy of Coffee" by Dee (Dewi Lestari). This short story discusses the culture of drinking coffee in both urban and rural communities in Indonesia. Using Stuart Hall's theory of representation with descriptive analytical method the results of the study concluded that: (1) the short story "Philosophy of Coffee" displays the culture of drinking coffee in two representations, namely coffee as both a lifestyle and a tradition. (2) Representation of drinking coffee as a lifestyle is shown in the way urbanites produce certain images through coffee drinking activities. Meanwhile, drinking coffee as a tradition is shown by the way rural people interpret coffee as an inherent part of their simple daily lives. The text of this short story also shows ideological leaning towards the image of drinking coffee as a tradition, as a discourse that needs to be voiced in the midst of the massive image of drinking coffee as a lifestyle.

Keywords: *drinking coffee, representation, culture, lifestyle, tradition.*

DDC: 303. 459 887

Arie Januar

The Opportunities and Challenges of The Native Papuans in Facing The Industrial Development in Teluk Bintuni Regency

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.511

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 399-414

Industrialization in the last decade has become a very salient issue in Indonesia, especially in the Teluk Bintuni Regency. The development of industrialization that occurred in Bintuni has caused changes in the lives of indigenous people, be it social, cultural, or economic aspects. So to face a change they must make a strategy to continue to exist in accordant with the development plan. The purpose of this study is to describe the opportunities and challenges of indigenous Papuans in facing industrial development in Bintuni Bay. This research uses a qualitative approach. The use of this approach aims to explain the phenomena in great detail. The results of this study indicate that the development of industrialization that occurred in Bintuni in general has influenced various aspects in the lives of indigenous people. This change is evidenced by the development of mindset, consumption patterns, and the shifting livelihoods from farmers and fishermen to the broader sector.

Keywords: *industry, the native Papua, Bintuni.*

DDC: 320.545 981 43

Budiana Setiawan

Nationalism and The Disintegration Potential of Natuna People

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.526

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 415-430

Natuna Regency is one of outermost areas of the Republic of Indonesia that is considered to have disintegration potential. Moreover, Malaysia once claimed that Natuna should have entered to its territory. The problems in this paper are: (1) What about spirit of nationalism of people in Natuna is that geographically, economically and socio-cultural are closer to Malaysia than Indonesia? (2) Is there a potential for Natuna people to disintegrate themselves and choose to become a part of Malaysia? (3) What is government's effort to protect Natuna from being separated from the Unitary State of the Republic of Indonesia? The aims of this paper are to gauge the factors that determine the sense of nationalism and potential disintegration of Natuna community and to estimate the government's efforts to safeguard it as a part of its territory. This paper is qualitative research with data collection techniques through in-depth interviews, observations, and literature studies. The results show that the geographical, economic and socio-cultural proximity to Malaysia do not cause the Natuna people's nationalism to be waning or want to disintegrate. However, if the government does not pay attention to people's welfare, potential for disintegration can increased dramatically.

Keywords: *potention, disintegration, nationalism.*

Lembar Abstrak

DDC: 615. 859 821

Mumuh Muhsin Z.
Dade Mahzuni
Ayu Septiani

Alternative Medicine for Bone Disease Case Study of Local Wisdom of Bone Disease Therapists in West Java

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.544

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 431-448

This research aims to study why alternative medicine for bone disease is still in great demand by the public and to explain the local wisdom used by therapists for bone disease in West Java. This study uses a descriptive-qualitative method. Data collection is carried out through field studies, interviews, and literature studies. The results show that efficaciousness of its treatment are the reasons why the appeal for alternative medicine for bone disease aren't declining, besides it having practical and economic advantages. In addition, local wisdom in handling patients plays an important part in its success. The conclusion is that alternative treatments for bone disease are no longer an alternative but they are becoming the first and foremost choice. Therefore, its local wisdom needs to be passed on to the next generation and at the same time methodologically systematized.

***Keywords**: alternative medicine, bone disease, local wisdom.*

DDC: 746. 159 864

La Ode Dinda
Aman
Johan Setiawan

The History and Symbolic Meaning of Muna Traditional Clothes

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.536

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 449-465

The objectives of this study are: to describe the origin of Muna traditional clothes, to describe the process of making Muna traditional clothes, to explain the functions of Muna traditional clothes, to explain the symbolic meaning of Muna traditional clothes in people's lives. The method used in this researchis descriptive qualitative method with a historical approach. Data collection techniques are carried out through field observation and interviews as primary source and document study as secondary source. The results of the study show that: (1) The origins of Muna traditional clothes have long been known by the Muna community and that this craft is one of their creative manifestations used in certain events, (2) The process of making Muna traditional clothes consists of the process of menghani/kasoro and the process of weaving, (3) The functions of Muna traditional clothes have ethical, aesthetic, religious, social dimension, and (4) Symbolic meaning of Muna Traditional namely: (a) White and red crowns mean as a symbol of chastity and wealth, (b) Blue sarong means obedience.

***Keywords**: history, symbolic meaning, muna traditional clothes.*

DDC: 361. 959 816

Rois Leonard Arios

Social Exchange in The Tradition of* Pantawan Bunting *of Besemah Ethnic Group at Pagaralam, Province of South Sumatera

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.537

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 467-482

This paper aims to analyze the process of social exchange that occurs in the tradition of pantawan bunting in the besemah ethnic groups in the City of Pagaralam. This tradition is part of a wedding ceremony where the bride and groom (bunting) attend the invitation of relatives and neighbors to enjoy food and drink a day before the almsgiving event (sedekahan). The study was conducted with qualitative research methods with main data obtained through interviews, observations, and literature studies. Based on the analysis of the data it was concluded that the invitation to enjoy meals to the bride and groom (bunting) was a reciprocal process between the two parties. The giver (host) does not expect to get a financial reward but rather encourages the bride's involvement in the traditional activities of the giver's family.

Keywords*: Social exchange, tradition, pantawan bunting*

DDC: 909. 825 98

Samsudin
Nina Herlina Lubis

The Birth of Liberal Islamic Thought in Indonesia 1970 - 2015

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.522

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 483-498

The progress achieved by Western countries in the fields of science, technology and economics is rooted in liberalism, pluralism and secularism. For this reason, some Indonesian Muslim intellectuals want to reform their people accordingly. However, in working with these modern ideas, the polemics arose as those Muslim scholars such as Nurcholish Madjid and Ulil Abshar were criticized by Rasyidi and Atiyan Ali. This caused the MUI to issued a fatwa forbidding Liberal Islam. This study addressed two questions: How did liberal Islam come to Indonesia? Why did liberal Islam polemic occur in Indonesia? The method employed in this study is historical method which is comprised of heuristics, criticism or analysis, interpretation, and historiography. The result of the study shows that the history of liberal Islam in Indonesia was developed into four stages. First, when the thought of liberal Islam was still integrated with neo-modernism. Second, the establishment of six liberal Islam paradigms. Third, the emergence of criticism and evaluation toward it. Fourth, the polemic of liberal Islamic thought was caused by different paradigms and methodology in understanding the teaching of Islam that is compatible with the needs of contemporary society.

Keywords: *liberal Islam, history, liberal Islamic scholar, polemic.*

DDC: 394. 159 821 77

Lembar Abstrak

Nunung Julaeha
Didin Saripudin
Nana Supriatna
Leli Yulifar

Ecological Wisdom in* Bubur Suro *Tradition in Rancakalong, Sumedang Regency

DOI: 10.30959/patanjala.v11i3.538

Patanjala Vol. 11 No 3, September 2019: 499-513

The Bubur Suro tradition in Rancakalong Sumedang is one of the local wisdoms which has a function as an expression of the gratitude of the people to the Creator for mantaining the suistainabality of the cosmos. This research's aims is to identify the values of ecological wisdom contained in Bubur Suro tradition. The problem is formulated into two research questions, namely: (1) How is the Bubur Suro tradition being perfomed? (2) What ecological wisdom values are found in it? The method used is descriptive qualitative method with ethnografic model. The results show that there are local wisdom values in the Bubur Suro tradition which was related to humans efforts to maintain the sustainability of harmonious relationship among fellow human beings, nature, and the Creator. Efforts to preserve the sustainability of nature are evident in maintaining biodiversity (sarebu form), sustainability (babasan sarereaeun), frugal and simple living (patih goah), well-ordered living (tataliparanti, dawegan dipares), mutual cooperation and the symbol of kersa nyai as a form of protection of local plants.

Keywords: *local wisdom, ecological wisdom, Bubur Suro tradition.*

INDEKS PENULIS
JURNAL PATANJALA VOLUME 11, TAHUN 2019

Adji, Muhamad dan Lina Meilinawati. "Representasi Gaya Hidup dan Tradisi Minum Kopi dalam Karya Sastra", 11(3): 381-398.

Arios, Rois Leonard. "Pertukaran Sosial dalam Tradisi *Pantawan Bunting* pada Suku Bangsa Besemah di Kota Pagaralam Provinsi Sumatera Selatan", 11(3): 467-482.

Budiman, Hary Ganjar., Aquarini Priyatna, dan R.M. Mulyadi. "Maskulinitas Tentara dalam Sinema Pasca Orde Baru; Analisis Naratif *Doea Tanda Cinta* (2015) dan *I Leave My Heart in Lebanon* (2016)", 11(1): 131-148.

Desiana, Fauziah Ismi dan Reiza D. Dienaputra. "Akulturasi Budaya Sunda dan Jepang Melalui Penggunaan *Igari Look* dalam Tata Rias *Sunda Siger*", 11(1): 149-164.

Dinda, La Ode., Aman, dan **Johan Setiawan**. "Sejarah Pembuatan dan Makna Simbolik Pakaian Adat Muna", 11(3): 449-465.

Dwinanto, Arief., Rini S. Soemarwoto, dan **Miranda Risang Ayu Palar**. "Budaya Sirih Pinang dan Peluang Pelestariannya di Sumba Barat, Indonesia", 11(3): 363-379.

Erniwati. "Identitas Etnis Tionghoa Padang Masa Pemerintah Hindia Belanda", 11(2): 185-201.

Falah, Miftahul., Agusmanon Yuniadi, dan **Rina Adyawardhina**. "Pergeseran Makna Filosofis Alun-alun Kota Bandung pada Abad XIX – Abad XXI", 11(2): 203-217.

Gustaman, Budi. "Sisi Lain Kehidupan *Preangerplanters*: Dari Perburuan Hingga Gagasan Konservasi Satwa Liar", 11(2): 235-248.

Hidayatuloh, Sarip. "Nilai-Nilai Kearifan Lokal Upacara Adat *Ngikis* di Situs Karangkamulyan Kabupaten Ciamis", 11 (1): 97-113.

Jaelani, Gani A. "Dilema Negara Kolonial: Seksualitas dan Moralitas di Hindia Belanda Awal Abad XX", 11 (1): 1-15.

Januar, Arie. "Peluang dan Tantangan Orang Asli Papua Menghadapi Perkembangan Industri di Kabupaten Teluk Bintuni", 11(3): 399-414.

Julaeha, Nunung., Didin Saripudin, Nana Supriatna, dan **Leli Yulifar. "**Kearifan Ekologi dalam Tradisi Bubur Suro di Rancakalong Kabupaten Sumedang", 11(3): 499-513.

Mahkota, Renti, Aquarini Priyatna, dan **Sri Rijati Wardiani**. "Potret Keluarga Matrilineal Minangkabau dalam Dua Novel Pengarang Etnis Minangkabau", 11(2): 313-327.

Mareta. Yoan., Sariyatun, dan **Leo Agung Sutimin**. "Tari Gending Sriwijaya: Moralitas dalam Refleksi Historis *Civil Society*", 11(2): 329-344.

Marjanto, Damardjati Kun. "Pewarisan Nilai Budaya Melalui Pranata Pendidikan Adat dalam Rangka Mendukung Program Penguatan Pendidikan Karakter (PPK)", 11(2): 249-263.

Indeks Penulis

Mulyadi, Raden Muhammad. "*Elmu Anyar* Singkretisme dalam Penyebaran Agama Kristen di Jawa Barat Pada Abad ke-19 dan Awal Abad ke- 20", 11(2): 219-234.

Nopianti, Risa., Selly Riawanti, dan **Budi Rajab**. "Identitas Orang Tugu Sebagai Keturunan Portugis di Jakarta", 11 (2): 169-184.

Nuralia, Lia dan **Iim Imadudin**. "Kebudayaan Hibrid Masa Kolonial di Perkebunan Batu Lawang Banjar", 11 (1): 17-32.

Nurhata. "Naskah Surat Akta Jual Beli Tanah Sawah: Kepemilikan Tanah pada Awal Abad Ke-20", 11 (1): 33-48.

Purna, I Made dan **Kadek Dwikayana**. "*Betutu* Bali : Menuju Kuliner Diplomasi Budaya Indonesia", 11(2): 265-280.

Purnama, Yuzar. "Peranan Wanita dalam Tradisi Lisan Carita Pantun Nyai Sumur Bandung", 11 (1): 115-130.

Rahman, Fadly. "Negeri Rempah-Rempah: Dari Masa Bersemi Hingga Gugurnya Kejayaan Rempah-Rempah", 11(3): 347-362.

Raodah. "Tata Krama dalam Adat Istiadat Orang Katobengke di Kota Bau-Bau Provinsi Sulawesi Tenggara", 11(2): 281-296.

Rostiyati, Ani. "Toleransi Keragaman pada Masyarakat Cigugur Kuningan", 11 (1): 65-80.

Rosyid, Moh. "Mempertahankan Tradisi: Studi Budaya di Kampung Kauman Menara Kudus", 11(2): 297-312.

Samsudin, dan **Nina Herlina Lubis**. "Sejarah Munculnya Pemikiran Islam Liberal di Indonesia (1970-2015)", 11(3): 483-498.

Setiawan, Budiana. "Potensi Disintegrasi dan Rasa Nasionalisme Masyarakat Kabupaten Natuna", 11(3): 415-430.

Setiawan, Irvan. "Akulturasi dalam Tradisi Lisan Maca Syekh di Kabupaten Pandeglang", 11 (1): 49-64.

Sofyan, Agus Nero., Kunto Sofianto, Maman Sutirman, dan **Dadang Suganda**. "Seni Bordir Tasikmalaya dalam Konstelasi Estetik dan Identitas", 11 (1): 81-95.

Zakaria, Mumuh Muhsin Z., Dade Mahzuni, dan **Ayu Septiani**. "Pengobatan Alternatif Penyakit Tulang: Studi Kasus Kearifan Lokal Para Terapis Penyakit Tulang di Wilayah Jawa Barat", 11(3): 431-448.

INDEKS KUMULATIF SUBJEK
JURNAL PATANJALA VOLUME 11, TAHUN 2019

A

Aa Mande, 445
Abdul Kohar, 280, 282, 269, 280
Abdullah, 299, 312
Abdurrahman Wahid, 486, 487, 491, 492
Abueng, 441, 442, 443, 449, 450, 452
Adat kawin bajapuik, 316
Agent, 221, 222, 223, 233
Ahmad Dahlan Mahibat, 333
Ajo bantea, 461
Albers, 222, 225, 230, 231, 233
Alfani Wiryawan, 133
Alfonso de Albuquerque, 174
Ali Murtopo, 132
Alun-alun, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215,
Ambon, 170, 180
Anakbelay, 473
Ao tandaki, 461
Anthing, 220, 222, 225, 226, 227, 231, 232, 233
Anthony D. Smith, 348
Ariana, 271
Arthur Michiels, 181
Asu Bang Bungkem, 273
Atiyan Ali, 483, 484, 495, 497

B

Bahasa Wolio, 282
Babasan sarereaeun, 499, 500
Bahtsul Masail, 301
Balahadada, 289, 290
Bandung, 12, 203, 204, 205,206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 236, 238, 240, 242, 243, 248, 432, 437, 439, 440, 443
Bangka, 186
Barajom, 322, 324
Barista, 382, 389, 390, 392, 393, 394, 396
Barousati, 350
Basemah, 467, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 480, 481
Base Wange, 267
Batavia, 170, 175, 176, 177, 191, 200, 224, 225, 226, 229, 230, 233, 234
Bau, 32, 42, 43, 44, 48
Beckmann, 314, 320, 323, 324, 326
Bekel, 46
Bengkel patah tulang, 440, 441, 443

Betawi, 169, 1790, 171, 176, 177, 178, 182, 183, 184, 192, 200
Betutu, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279
Bewe betawi, 461
bewe patawala, 461
Bhontu, 453
Binua, 257
Blush-on. 151, 154, 155, 159, 160, 161
Bogor, 235, 238, 239, 246
Bosscha, 236, 237, 239, 240, 245
Bubuka, 105
Bubur Asyura, 301, 303, 311
Bujang ngantat, 475, 476
Bukit Samabue, 256
Bubur Suro, 499, 500, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512
Bunting betine, 471, 474, 477, 478,
Bunting lanang, 471, 474, 477
Butterworth, 252, 253, 262

C

Cai herang, 104
Cak Nur, 488, 489, 492
Chinese, 185, 187, 193, 200
Chinezen, 186
Ciamis, 97, 98, 100, 209, 242
Cianjur, 209, 232, 244
Cibeuti, 87
Cigelam, 224, 227, 228, 229, 230, 232
Cigugur Kuningan, 65, 66, 71, 77, 80
Cijere, 502, 504, 505, 506, 508, 511, 512, 513
Cilamajang, 87
Cimande, 433, 440, 442, 443, 445
Cina, 170
Citapen , 44

D

Dawegan dipares, 499, 500
Djaja, 20, 22, 24, 26, 29
Desa Batulawang, Kecamatan Pataruman, Kota Banjar, Provinsi Jawa Barat, 2
Desa Menjalin, 254
Desa Srengseng, 40, 42, 44, 45
Desni Intan Suri, 313, 315, 316, 317, 321, 325, 326, 327
Dewi Lestari, 381, 383
Doea tanda cinta, 131, 133, 134, 135, 137, 140, 141, 146, 148
Dt. Ketumanggungan, 315
Dukuh Prokowinong, 298

E
Ekologi, 499, 503
Elmu Anyar, 291, 227, 228, 229, 230, 231
Etnis Tionghoa Padang, 185, 186, 187, 188, 193, 194, 195. 196, 197, 198, 199
Etnobotani , 364
Etnonasionalisme, 416
E.W. King, 224, 225

F
Falsafah Pohon, 315, 328
Fiske, 115, 120, 129
Folklore, 500, 505
Fred Czarra, 348
Funduq, 256

G
Gadis ngantat , 474, 475, 476, 477, 479, 480,
Garut, 208, 213, 236, 239, 242
Gatot Nurmantyo, 133
Gerak Berkumandang, 334
Gerak Cempako, 337
Gerak Siguntang Mahameru, 315
Gereja tugu, 172, 174, 176, 177, 179, 180, 181, 183
Gotongan tumpeng, 104
G. Tandala, 87
Gufran Dwipayana, 132
"*Gyve*", 352

H
Habitus, 253
Hadi, 313, 315, 316, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 326
Haji Asep , 444, 445
Haji Hasbi, 441, 442, 443, 444, 445
Harato, 314
Hawless, 154, 155
Hera, 330, 311, 312, 333, 334, 335, 336, 337, 342
Hindia Belanda, 1, 12, 13
Hokkian, 192, 194, 195
Hok Tek Tong, 185, 193, 196
Holle, 236, 238, 239, 242, 243
Hong Beng Tong, 185, 193, 196, 200, 201

I
IAIN, 487, 488, 489, 490, 491
Identitas, 185, 186, 187, 188, 193, 194, 195. 196, 197, 198, 199, 200
Igari look, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162
India, 170
Indik maligia, 271
Indra Keterran, 266, 267, 277
Indramayu, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48
Islam Liberal, 483
Itinenario, 347, 354, 355, 360, 361

J
Jakarta, 169, 170, 171, 174, 179, 180, 182, 183, 184
Jalur Rempah, 247, 348, 350, 360
Jaringan Islam Liberal, 485, 486, 493, 494, 495, 498
Jampe, 227, 228, 229
Jawa, 186, 187, 192, 193, 201
Jawa Barat, 219, 220, 221. 222, 223, 224, 225, 226, 227, 232, 233, 431, 432, 435, 437, 439, 440, 442, 443, 446
Jeme mbalikkah ingunan, 473
Joglo Pencu, 298, 305
Jurai, 314, 319, 323

K
Kabantue Malape, 293
Kabisu, 363, 366, 367, 368
Kabupaten Majene, 283, 296
Kabupaten Muna, 250, 253, 254, 261
Kafeena, 452
Kain Luwur, 301, 303, 304
Kaleku, 372, 373, 374, 376
Kambowa, 462, 290, 291
Kampung Kauman Menara Kudus, 298, 304
Kampung Nganjuk, 300
Kaoma, 284. 285, 287, 291, 292
Kapur Barus, 350
Karanganyar, 87
Kariya, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261
Kasoro , 455, 456, 457, 458, 459, 463
Katobengke, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296
Kearifan lokal, 499, 500, 501, 503, 504, 505, 506, 509, 512, 513
Kebayan, 46
Kecamatan Kawalu, 87
Kecubung, 334, 340
Kejek, 82
Keliwon, 46
Kerajaan Kutawaringin*, 115, 127, 128, 129*
Kerajaan (Negara) Bitung Wulung*, 115, 127*
Kerajaan Sriwijaya, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 339, 341
Kerkhoven, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247
Keroncong tugu, 171, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184

Kersa nyai, 499, 500, 510, 512
Kesultanan Buton, 282. 284, 285, 286, 295
Kesultanan Johor, 418, 420, 421, 423, 427, 428
Kesultanan Riau, 420, 423, 428
Kiai Madrais, 65, 71, 72, 73, 75, 79
Kilungan, 304
Kobhanua, 286
Koboroko, 462
Konsep patih goah, 499, 511
Kopi jos, 388
Kopi sanger, 388
Kopi talua, 388
Kopi tubruk, 382, 388, 396
Kuolaka, 368, 376
Kyai Bujang, 227, 228, 229, 230
Kyai Ibrahim, 230, 231, 232

L
Landmark, 204, 213, 215
Langgar, 256, 258
Langku 455, 456
liberalisme, 483, 484, 487, 493, 496
Lima Pulau Barousai, 350
Lin Schoten, 353, 354, 355, 360, 361
Lodong, 104

M
*Maca Syekh***,** 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61,62, 63
Magelang, 133, 135
Mahkota, 151, 161, 164, 150
Majalengka, 222, 232
Makasar, 186
Make up-artist, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 164
Malaka, 174, 175, 177
Malang, 46
Malaysia, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428
Malinowski, 268
Maluku, 175, 177
Mamak Rumah, 317, 318, 319
Manokwari, 403
Mapag, 105
Marapu, 363, 367, 368, 374, 375, 377
Maritje Van Disco, 20, 22, 24, 26
Maro, 35
Maskulinitas, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147
Masyarakat Sunda, 501, 502, 513
Mbah Rogomoyo, 298
Medan, 186, 201
Megibung, 277
Mekel, 254, 255, 256, 257, 259
Melamba, 289
Men Tempah, 269, 278
Minangkabau, 186, 197, 189, 190, 191, 192, 193, 194
Molandakina tana, 461
Morikana, 293
MUI, 483, 484, 486, 496, 497
Muna, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 459, 460, 461, 462, 463
Musarwati, 308, 312

N
Naga-nagaan, 104
Nagarawangi, 502, 504, 505, 508, 512, 513
Naim, 320, 321, 326
Nasi Jangkrik, 303, 311
Natuna, 415, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428
Negeri Rempah, 348, 358, 361
Neo-modernis, 488
Ngaleles, 442
Ngejot, 273
NU, 487, 488
Nusa Tenggara Timur, 364, 365, 366, 376
Nurcholish Madjid*, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 491, 492, 493, 494, 496, 497*
Nyi Sumur Bandung, 115, 116, 118, 119, 121, 125, 126, 127, 128, 129

O
Orang asli Papua, 399, 400, 401, 404, 405, 406, 409, 411, 412, 413
Orang Tugu, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184

P
Padang, 185, 186, 187, 188, 193, 194, 195. 196, 197, 198, 199
Padu kule, 467, 473
Paganisme, 222, 223, 224
Pagaralam, 467, 469, 470, 473, 474, 476, 481
Pake, 155, 156, 157, 159, 160
Pamama, 370, 371
Panacea, 349
Pancakaki, 46
Pandeglang, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 61, 62, 63, 64
Pantawan bunting, 467, 468, 469, 471, 472, 473, 474, 475, 477, 478, 479, 480, 481
Pantawan kiaji , 472
Pantawan njenguk, 473
Pantawan riaye , 473, 478
Pantawan simah, 472
Papare, 282, 285, 286, 292
Papua, 364, 377

Papua Barat, 400, 403, 408, 409
Parabela, 281, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296
Pareuman obor, 103
Parigi, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 459
Paruik, 314, 323
Pasumandan, 319
Pendopo, 204, 207, 208, 2*09*
Pengepul, 83
Perkebunan Batu Lawang Banjar, 17, 18, 20, 22, 25, 26, 28, 29, 30
Pietisme, 224, 234
Pinandita, 271, 272
Piring nyere, 104
Pluralisme, 483, 484, 493, 496
Pomentoto, 254, 256, 257, 258, 259, 260
Portugis, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184
Preangerplanters, 235, 236, 237, 238, 239, 2340, 241, 243, 247
Presiden Suharto, 132, 133
Priangan, 208, 216, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 246, 247, 248
Puri Peliatan, 268
Purwakarta, 238
Putus wekas, 103

R
Raksabumi, 46
Rampi, 313
Ranai, 418, 422, 426
Rancakalong*, 499, 502, 504, 508, 512, 513*
Rapal, 227, 228, 229, 230, 231
Rasjidi, 483, 484, 493, 494, 497, 498
Ratu-Adil, 226, 227
Rempah-rempah, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361
Representasi, 381,383, 384, 385, 386, 389, 391, 392, 394, 396
Riau, 186, 187, 417, 419, 420, 422, 423, 424, 426, 427, 428
Ruastiti, 330, 343
Rudyansah, 285, 296
Rumphius, 347, 356, 357, 358, 359, 360 362

S
Sarebu rupa, 499, 506, 507, 510, 512
Sartono, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 343, 344
Sawahlunto*, 191, 192, 200*
Sedekah besa, 468
Segehan, 272
Sekolah Adat Samabue, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 261
Sekularisme, 483, 484, 493
Semarang, 192, 200, 201
Semenda, 468
Seupaheun, 104
Seureuh, 104
Sibolga, 187
Simah mende , 473
Sinema, 131, 134, 147, 148
Situs Karangkamulyan, 97, 98, 99, 100, 103, 105
Situs Pangcalikan, 105
Soft, 151, 153, 154, 155, 163
Starbuck, 382, 388
Suardani, 274, 279
Subang. 243
Sukabumi, 208, 232, 236, 243, 244, 245, 432, 437, 439, 440, 444
Sulawesi Tenggara, 450, 451, 452
Sumatera Selatan, 467, 470, 471,
Sumba Barat, 363, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 373, 375, 376, 377
Sumedang, 203, 209, 220, 232, 235, 242, 499, 501, 502, 504, 512
Sunan Ngudung, 299, 300
Sunda Siger, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163
Sunda Wiwitan, 68, 72, 75, 76, 77, 78
Surabaya, 192, 211
Surakarta, 209
Suruh bani , 462
Suryadi, 302, 312

Sobawawi, 365, 366, 367, 368, 369, 376
Susilo Bambang Yudhoyono, 143
Syekh Abdul Qadir Jaelani, 49, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63

T
Tahara, 283, 285, 286, 296
Talagasari, 87
Tampir, 104
Tanggai, 330, 333, 343
Tanjung, 87
Tasikmalaya, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 209, 213
Teluk Bintuni, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 412, 413,
Tentara, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146
Tepak, 330, 331
The Ling Sing*,* 300, 301
Timbrang, 302
Tionghoa, 185, 186, 187, 188, 193, 194, 195. 196, 197, 198, 199
Tiopan Bernhard Silalahi, 133, 135

Tiongkok, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 201, 238, 239
Totoh, 192, 194, 195
Traktat London, 420, 421
Trilogi, 483, 484
Truma Nyoman, 250, 252, 253, 256, 258, 259, 260
Tukang pantawan, 471
Tukang kah balik, 473
Tuturangi Lipu, 281

U
Ulil amri, 460
Ulil Abshar, 483, 484, 485, 486, 487, 492, 493, 494, 495, 497, 498
Uma, 363, 367, 368, 369, 371
Upacara Adat *Ngikis*, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112
Urang Sumando, 320, 324
Usmar Ismail*, 131*

V
Viandier, 352

W
Walaka, 284, 285, 287, 292
Wali Adaty, 324
Wali Syarak, 324
Wang Gung Wu, 188, 193, 198
Wano, 363
Willem van der Hucht, 236, 237, 238, 239, 244, 248
Wuna barakati , 450

Y
Yogyakarta, 132, 146, 147, 209, 216

Z
Zendeling, 222, 223, 224, 225, 226, 231, 233

KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA JAWA BARAT
Jln. Cinambo No. 136. Ujungberung, Bandung 40294
No.Telepon/Faksimile (022) 7804942