

ISSN 2085-9937

E-ISSN 2598 - 1242

Terakreditasi: No. 21/E/KPT/2018

PATANJALA

Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya
Vol. 13 No. 1 April 2021

PATANJALA Vol. 13 No. 1 Oktober 2021: 1 - 139



**KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA JAWA BARAT**

Patanjala

Volume 13 Nomor 1 April 2020

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. Mulai 2020, **Patanjala** hanya diterbitkan dua kali dalam setahun, yaitu pada April dan Oktober. 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

Dewan 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. Desmond Satria Andrian, S.S., M.Si.
(Editor Bahasa Inggris)

Redaktur Pelaksana

Titan Firman, S.Kom.

Mitra Bestari

- Prof. Johan Iskandar M.Sc., Ph.D. (Antropologi, UNPAD)
Dr. Ade Makmur Kartawinata (Antropologi, UNPAD)
Dr. Ading Kusdiana (Sejarah Peradaban Islam, UIN Sunan Gunung Djati)
Dr. Dade Mahzuni, M.Si. (Kajian Budaya, UNPAD)
Dr. Didik Pradjoko, M.Hum (Sejarah, UI)
Dr. Gani Ahmad Jaelani, DEA, (Ilmu Sejarah, UNPAD)

Diterbitkan oleh

Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jl. Cinambo No. 136 Ujungberung – Bandung 40294
Telp./Faks. (022) 7804942
e-mail: mail.patanjala@gmail.com
<http://ejournalpatanjala.kemdikbud.go.id>
<http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbjabar>

Penata Sampul: Titan Firman

Gambar: Bambu di Kampung Angklung Ciamis, 2020.
Sumber: Dokumentasi Risa Nopianti

Dicetak oleh

CV. MAWAR PUTRA PERDANA
Kebon Jati 79 Bandung
Telp/Fax : (022) 4266016 - 082128240114, e-mail: mawarpp@yahoo.com

Isi di luar tanggung jawab percetakan

PENGANTAR REDAKSI

Jurnal **Patanjala** Vol. 13 No. 1 menyajikan sejumlah artikel yang menempatkan sistem pengetahuan sebagai ide, gagasan, dan pemikiran yang mendorong keberlangsungan suatu kebudayaan. Sistem pengetahuan memiliki lingkup yang sangat luas, karena mencakup pengetahuan manusia tentang berbagai unsur yang digunakan dalam kehidupan. Sistem pengetahuan mengandung nilai-nilai tempatan yang dikembangkan secara terus menerus dan diwariskan secara turun-temurun. Beberapa artikel budaya di bawah ini memiliki tema terkait sistem pengetahuan tradisional. Sementara itu, artikel sejarah yang hadir pada nomor ini mencuatkan ide dan gagasan sebagai kekuatan sejarah yang mendorong berlangsungnya suatu peristiwa.

Bahagia, Fachruddin Majeri Mangunjaya, Zuzy Anna, Rimun Wibowo, dan Muhammad Shiddiq Ilham Noor mengungkap kearifan lokal pada masyarakat adat Cipatat Kolot. Masyarakat harus beradaptasi terhadap perubahan iklim mulai dari seleksi benih padi lokal, penggunaan pupuk organik, dan manajemen panen secara tradisional. Seleksi benih dilakukan secara fisik dan fisiologi. Benih disimpan hingga tiga bulan agar benih bertumbuh dengan kuat. Padi yang dipanen harus matang, meski iklim berubah, agar padi tidak mengalami pembusukan. Dalam pengelolaan hasil panen digunakan alat pengering padi tradisional sehingga hasil panen padi menjadi lebih tahan iklim. Kearifan lokal juga terlihat dalam proses pemupukan. Pupuk organik dipakai untuk memperkecil produksi emisi sebagai penyebab perubahan iklim secara global.

Risa Nopianti dan Hary Ganjar Budiman mengelaborasi peran masyarakat di Kampung Angklung Ciamis dalam mengembangkan ekosistem kebudayaan angklung yang berkelanjutan. Seluruh subsistem dapat ekosistem kebudayaan angklung terus berkembang, antara lain ekosistem tanaman bambu, pengrajin angklung, seniman angklung, sistem produksi, dan distribusi, serta kelembagaan masyarakat. Pergerakan masing-masing subsistem berperan dalam menghidupkan ekosistem kebudayaan yang berkelanjutan. Ada tiga makna penting terpeliharanya ekosistem kebudayaan angklung, yaitu terawatnya ekosistem lingkungan, adanya manfaat ekonomis, dan lestariannya kebudayaan angklung.

Silvia Devi dan Rois Leonard Arios mengungkap strategi petani Keramba Jaring Apung (KJA) di Kawasan Danau Maninjau Provinsi Sumatera Barat dalam menghadapi *tubo* melalui pendekatan ekologi budaya. *Tubo* adalah peristiwa kematian ikan secara massal di Danau Maninjau akibat keracunan. Petani KJA menerima peristiwa *tubo* sebagai sesuatu yang alamiah sehingga untuk keberlangsungan ekonominya harus dapat beradaptasi dengan kondisi yang dihadapinya. Adaptasi petani KJA tampak dari pemahaman mereka terhadap lingkungan, *tubo*, teknologi yang ada, dan nilai-nilai religi yang mereka miliki. Melalui analisis ekologi budaya, diperoleh fakta petani KJA mampu bertahan menghadapi perubahan alam dan teknologi.

Fikrul Hanif Sufyan menghubungkan kepanduan (*padvinders*) dan politik di Padang Panjang Sumatra Barat pada awal abad ke-20. *Padvinders* di Padang Panjang telah dimulai sejak tahun 1924. Gerakan kepanduan yang aktif di Padang Panjang saat itu, antara lain *International Padvinders Organitatie*, *El-Hilal*, *Hizbul Wathan*, dan

Kepanduan Indonesia Muslim (KIM). Kepanduan berawal dari sekolah-sekolah yang muncul sejak awal abad ke-20, dan segera berubah menjadi gerakan politik. Kasus gerakan politik KIM menjadi PNI Baru Hatta dan Sjahrir menunjuk arah perubahan tersebut. Beberapa kali gerakan kepanduan di Padang Panjang melakukan gerakan protes dan menyuarkan tuntutan Indonesia merdeka.

Aziz Ali Haerulloh, Ety Saringendyanti, Ayu Septiani menjelaskan secara kronologis pengaruh persebaran industri batik terhadap kesejahteraan masyarakat Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya tahun 1967-1998. Dalam rentang waktu tersebut terjadi pasang-surut industri batik tradisional di tengah-tengah gempuran modernisasi di bidang industri. Industri batik di tiga kota tersebut memiliki skala produksi industri rumah tangga, kecil, dan menengah. Cara-cara tradisional masih dikembangkan, meski saat itu industrialisasi terus digalakkan. Keahlian membatik, baik tulis maupun cap, terus berkembang sejalan dinamika sejarah masyarakatnya.

Adi Putra Surya Wardhana dan Fiqih Aisyatul Farokhah mengungkap bentuk, fungsi, dan makna politik tubuh dalam Serat *Kawruh Sanggama* karya Raden Bratakesawa yang terbit pada awal abad XX. Ketika itu naskah-naskah soal seksualitas cukup populer yang dicetak dalam bentuk buku yang diperjualbelikan di lapak-lapak buku. Serat *Kawruh Sanggama* ditulis di Kediri dan disebarluaskan oleh penerbit *Boekhandel Tan Khoen Swie* Kediri. Naskah ini berupa narasi tentang tata cara atau aturan bersenggama. Naskah ini mengandung politik tubuh yang berfungsi untuk menundukkan, mengontrol, dan mendominasi tubuh perempuan. Naskah ini dapat dimaknai sebagai upaya laki-laki memahami misteri tubuh perempuan. Sebaliknya, naskah ini dimaknai pula sebagai daya perempuan, sehingga laki-laki berusaha untuk memahami seluk beluk tubuh perempuan.

Hanifah P. Utami, Aquarini Priyatna, Tisna Prabasmoro membahas Luh Ayu Manik Mas sebagai perempuan Bali yang menjadi sosok superhero dalam komik. Komik tersebut lekat dengan nilai dan tradisi Bali. Luh Ayu Manik Mas ditampilkan memiliki kekuatan yang bersumber dari gelang *Tri Datu* dan kepercayaan pada *Tri Hita Karana*. *Tri Datu* diyakini sebagai sumber kekuatan hidup, sedangkan *Tri Hita Karana* diyakini sebagai prinsip hidup yang menjamin keharmonisan dalam setiap aspek kehidupan. Luh Ayu Manik Mas hadir dalam sosok superhero perempuan ketika budaya masih tunduk pada sistem patriarki.

Adinda Sanita Putri Khinari, Ni Made Yuni Sugiantari, Dania Nabila Lubis, Ni Kadek Ari Marlina, Ni Putu Indah Juliyanti, A. A. Ayu Isna Surya Dewi, Rochtri Agung Bawono mengungkap representasi maskulinitas dalam ritual *etu* di Kampung Adat Tutubhada Kabupaten Nagekeo, Nusa Tenggara Timur. *Etu* merupakan tinju tradisional yang berasal dari Kabupaten Nagekeo. *Etu* merupakan salah satu tahapan dari ritual pasca panen (*gua meze*) sebagai rasa syukur masyarakat lokal atas berkah dalam panen musim panas. Selain itu, *etu* merupakan wujud bagi kaum laki-laki untuk menampilkan kembali maskulinitas dirinya. Representasi maskulinitas laki-laki tampak dari rangkaian kegiatan, pelaku, perlengkapan, dan aturan dari *etu* di Kampung Adat Tutubhada.

Patanjala

Volume 13 Nomor 1 April 2021

DAFTAR ISI

<p>Local Knowledge of Cipatat Kolot on The Climate Adaptation: Seed, Organic Fertilizer, and Harvest Processing</p> <p><i>Kearifan Lokal Masyarakat Cipatat Kolot Menghadapi Iklim Melalui Penggunaan Benih, Pupuk Organik, dan Pengelolaan Hasil Panen</i></p> <p>Bahagia, Fachruddin Majeri Mangunjaya, Zuzy Anna, Rimun Wibowo, Muhammad Shiddiq Ilham Noor</p>	<p>1 - 16</p>
<p>Kampung Angklung di Ciamis: Penjaga Ekosistem Budaya Angklung</p> <p><i>Kampung Angklung in Ciamis: The Preserver of The Ecosystem of Angklung Culture</i></p> <p>Risa Nopianti, Hary Ganjar Budiman</p>	<p>17 - 33</p>
<p>Tubo dalam Perspektif Ekologi Budaya Petani Keramba Jaring Apung di Kawasan Danau Maninjau Provinsi Sumatera Barat</p> <p><i>Tubo in The Cultural Ecology Perspective of The Floating Net Cage Farmer in The Lake Maninjau in West Sumatera</i></p> <p>Silvia Devi, Rois Leonard Arios</p>	<p>35 - 49</p>
<p>Kepanduan dan Politik: Gerakan <i>Padvinders</i> di Padang Panjang 1926-1934</p> <p><i>Scouting and Politic: The Scout Movement in Padang Panjang During 1926-1934</i></p> <p>Fikrul Hanif Sufyan</p>	<p>51 - 70</p>
<p>Persebaran Industri Batik di Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya 1967-1998</p> <p><i>The Presence of The Batik Industries in Bandung, Cirebon, and Tasikmalaya During 1967-1998</i></p> <p>Aziz Ali Haerulloh, Ety Saringendyanti, Ayu Septiani</p>	<p>71 - 86</p>
<p>Politik Tubuh dalam Serat Kawruh Sanggama Karya Raden Bratakesawa Awal Abad XX</p> <p><i>Politics of The Body in The Serat Kawruh Sanggama By Raden Bratakesawa in The Early 20th Century</i></p> <p>Adi Putra Surya Wardhana, Fiqih Aisyatul Farokhah</p>	<p>87 - 102</p>
<p>Luh Ayu Manik Mas Sebagai Representasi Superhero Perempuan Bali dalam Komik</p> <p><i>Luh Ayu Manik Mas as The Representation of A Balinese Female Superhero in Comics</i></p> <p>Hanifah P. Utami, Aquarini Priyatna, Tisna Prabasmoro</p>	<p>103 - 118</p>

**Representasi Maskulinitas dalam Ritual *Etu* di Kampung Adat Tutubhada
Kabupaten Nagekeo, Nusa Tenggara Timur** 119 - 136

*The Representation of The Masculinity in The Rituals of 'Etu' in Kampung Adat
Tutubhada in Nagekeo Regency, East Nusa Tenggara*

Adinda Sanita Putri Khinari, Ni Made Yuni Sugiantari, Dania Nabila Lubis, Ni
Kadek Ari Marlina, Ni Putu Indah Juliyanti, A. A. Ayu Isna Surya Dewi, Rochtri
Agung Bawono

Tinjauan Buku 137 – 139
Sorgum dan Diversifikasi Pangan Lokal

Arief Dwinanto

Biodata Penulis

Pedoman Penulisan

LOCAL KNOWLEDGE OF CIPATAT KOLOT ON THE CLIMATE ADAPTATION: SEED, ORGANIC FERTILIZER, AND HARVEST PROCESSING

KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT CIPATAT KOLOT MENGHADAPI IKLIM MELALUI PENGGUNAAN BENIH, PUPUK ORGANIK, DAN PENGELOLAAN HASIL PANEN

**Bahagia¹, Fachruddin Majeri Mangunjaya², Zuzy Anna³,
Rimun Wibowo⁴, Muhammad Shiddiq Ilham Noor⁵**

¹ Universitas Ibn Khaldun and Researcher at LPM Equator

² Graduate School Universitas Nasional, Jakarta

³ Universitas Padjadjaran, Bandung

⁴ STIMMA IMMI Jakarta and Chairman LPM Equator

⁵ Researcher LPM Equator, Bogor

e-mail: bahagiagia59@yahoo.co.id, fmangunjaya@civitas.unas.ac.id, z.anna@unpad.ac.id,
rimunwibowo@gmail.com, diqdiq96@gmail.com

Naskah Diterima: 28 Desember 2020

Naskah Direvisi: 20 Maret 2021

Naskah Disetujui : 30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.721

Abstract

Climate change is characterized by several elements, namely unpredictable rainy and dry seasons, floods, and unpredictable droughts. This study aims to determine the indigenous peoples' local wisdom in adapting to climate change, which includes screening process of local paddy seeds, the use of organic fertilizers, and traditional harvest management strategies. The method used in this research is the qualitative research method combined with the ethnographic approach. This method is applied based on the consideration that the topic of this research is related to the culture and social of indigenous peoples. The data was collected by means of in-depth interviews, observation, and documentation. Informants were selected by using the purposive sampling technique. The results were scrutinized carefully by means of the triangulation process. The results of the study show the facts that the way indigenous peoples deal with climate change is by physically and physiologically selecting seeds and storing seeds for three months so that the seeds will grow stronger. In addition, they only selects paddies that has reached a full state of growth, that is mature to avoid going rotten even though the climate change occurs. Then, they have the traditional rice dryers to get rice dried, thereby enabling those to be more climate-resistant. They also use the organic fertilizer to reduce the production of emissions as a cause of global climate change.

Keywords: *adaptation, climate, local knowledge, local seed, harvest*

Abstrak

Perubahan iklim dapat diamati mulai dari musim penghujan dan musim kering yang tidak menentu, bencana banjir, dan kekeringan yang sulit untuk diprediksi. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kearifan lokal pada masyarakat adat dalam beradaptasi terhadap perubahan iklim mulai dari seleksi benih padi lokal, penggunaan pupuk organik, dan manajemen panen secara tradisional. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan etnografi. Metode ini diterapkan karena penelitian berkaitan dengan budaya dan sosial masyarakat adat.

Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi. Pemilihan informan menggunakan teknik purposive sampling. Kemudian, hasil pengumpulan data diteliti dengan cermat melalui triangulasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa masyarakat adat mengatasi perubahan iklim dengan melakukan seleksi benih secara fisik dan fisiologi dan menyimpan benih sampai dengan 3 bulan agar benih kuat dalam pertumbuhannya. Disamping itu, petani adat harus memanen padi matang sehingga padi tidak mengalami pembusukan meskipun terjadi perubahan iklim. Kemudian, masyarakat menggunakan mengelola hasil panen dengan alat pengering padi tradisional sehingga hasil panen padi lebih tahan iklim. Setelah itu, masyarakat adat menggunakan pupuk organik sebagai cara untuk memperkecil produksi emisi sebagai penyebab perubahan iklim secara global.

Kata kunci: adaptasi, Iklim, pengetahuan lokal, benih lokal, Panen

A. INTRODUCTION

Climate change can be defined as the shift in climate patterns which is major caused by greenhouse gas emissions, including carbon dioxide (CO²) and gas methane (CH⁴) in the atmosphere. Greenhouse gas emissions cause heat to be trapped by the earth's atmosphere, this main as a cause of global warming (Fawzy, Osman, Doran & Rooney, 2020). Climate change can be observed through an extreme heatwave and rain seasons which impact to harm the human in the world. Honestly, improper modern technology is the main cause that destroys local wisdom (Ludwig & Macnaghten, 2020). The adverse impact of climates such as extreme temperature and intensive rainfall lead to damaged rice yield (Khan, Gao & Abid 2020). Fischer (2020) said that climate change also results in the scarcity of water to make farmers have difficulties determining the time for planting crops. Even some of them leave agriculture activity. Tanyanyiwa (2019) said that climate change including extreme heat, drought, and impact on crop production. Another adverse effect of climate change, it may create new and suitable conditions for weeds, insects, and pathogens to proliferate, resulting in a further decline in agricultural productivity (Kgosikoma, Lekota & Kgosikoma 2017).

Unfortunately, indigenous knowledge overlooks in participating in combating climate change. The community has adapted to the environment and climate variance for a longstanding time but local knowledge has a burden to mobile in

government policy. However, the local knowledge has to combat climate dynamic because they have experienced life perturbances that impact livelihood daily. It makes them for searching and adapting the best action and knowledge for facing the changes in the environment. Local knowledge can be mentioned as rules locally, ideas, action or behavior, norms like prohibition, and rituals. Kusuma (2018) remarks that the local knowledge about societies wisdom to comprehend nature as well as maintenance human necessities and nature. Nadroh (2018) reveals that indigenous knowledge is the knowledge that has been agreed upon by the community which content about the life policy, rules for adjusting behavior. The knowledge contains a unique perception of a culture or given to the community (Rodríguez-Larramendi et al., 2017). The knowledge comes from certain societies through their experience and has not been undergone by other societies. The knowledge has been adapted for long periods (Daniah, 2016). Devi, Usman & Malik (2018) said that the value also can traverse another culture for creating national culture.

Local knowledge in one location is not similar depending on their experience and life obstacle (Sidabutar, Sayamar, & Kausar 2016). Nursey-Braya et al. (2020) said that local knowledge comprises actual observations recent for climate variability, as well as changes to flora, fauna, land, and cultural sites. For applying agriculture activity, societies adopt mutual

helping or working rather than an individual. Activity is not a private activity but it is a common activity that is conducted by collective action and individual awareness which impact the collective consciousness. The impact is the societies who they live in the group are more resilient rather than life in an individual trait (Mangunjaya et al., 2020). Besides, in Urug societies are discovered that societies conduct the activity collectively through mutual cooperation like irrigating of paddies (Bahagia et al., 2020). Even mutual assisting as part of societies to create societies resilience when there is a disaster like COVID 19 (Bahagia., Nurrahmawati., & Nurhayati, 2020). Another tradition of mutual helping is *Mapalus*. *Mapalus* can define as mutual assisting based on collectively in the social life of societies (Mulyawan, 2015). Hussein (2016) remarks that the tradition of *Mapalus* also is implemented in agriculture activity which each farmer likely to assist another farmer. Furthermore, Graha (2015) reveals that the form of local knowledge is a tradition like *Merti Deso*. It can be marked where the farmer gathers together for cleaning water irrigation building, sanitation, garbage, and sedimentation. Once this activity has been conducted, the farmer begins to begin agriculture activity. Rozaita, Rosyani, & Sativa (2018) informed that local knowledge in Kerinci can be released through cooperation and harvesting ceremony. In Dayak Bakumpai, Kalimantan Selatan local knowledge in agriculture like *Mandirik* (cleaning of land) *Wayah Manunggal* (seedling), *Wayah Malacak* (cultivating of paddies), then the farmer continues to conduct *Manatak* activity which is the farmer clean the land from shrubs and let bushes decay, the other step is *Wayah Maimbul* (cutting rice shoot) and the last activity is to bide harvesting periods. To gather the paddy's yield, Dayak Bakumpai exerts an *ani-ani*-small knife (traditional hand equipment for cutting panicles of

paddy) (Wahyu & Nasrullah 2011) Moreover, in Halmahera Barat Maluku Regency, the knowledge is mentioned as *rion-rion*.

It is a tradition of the farmer to applicate mutual assisting or cooperation among peasants. *Rion-rion* is implied in some activities in agriculture including mutual working in land plowing, cultivating, and harvesting (Nindatu, 2020). In North Halmahera, *Poma Aaduhunu* is local knowledge which is mentioned as mutual helping in some activity including agriculture. Society contributes its power to assist another farmer (Balisosa, Moniaga & Jocom 2020). Furthermore, in Samin societies, Blora Central Java, local knowledge has been held by societies in which the societies don't admit to sell their land and trade their paddies and agriculture outcome. In their perspective, the land is not owned by human but it is owned by nature, the humans don't have an entitlement to sell it. It makes the transformation of land to another function can be restricted. Local knowledge has a pivotal role in facing climate to jump the level of resilience for climate variation and environmental change (Kurniasari, Cahyono & Yuliati 2020). Rivero-Romero et al. (2017) reveal that traditional climate knowledge is a comprehensive system of insights, experience, and practice used by peasant communities to cope with climate condition which impacts their livelihood.

In customary societies typically in Urug, they societies create a forbidden forest where have a role to protect the environment and climate (Bahagia et al., 2020). Even they adjust the climate to determine the drying season and the rainy season from observing a star in the sky. As star has been placed in the west, meaning that rainy season come and drying period can be determined as *Kidang* star have been in east position. Kihila (2018) reveal that to cope climate change, farmers in Tanzania use traditional practice including terracing, tree planting, construction of

water reservoir, and mixed crop and crop diversification as well as harvesting rainwater. Nurhayatia, Dhokhikah & Mandalac (2020) reveal that there is some action to combat climate encompasses diversify crops, modify the planting and harvest periods, and short-term growing season. Adiyoga & Lukman (2017) remark that to cope with climate change, farmers cultivate in the early rainy season, crop rotation, cover cropping, using tolerant variety, implement minimum soil plowing, applying organic pesticide, and obtain climate information completely as well as looking for a job outside of agriculture. Besides, adaptation to climate can be conducted through diversification of livelihood sources including livelihood from agriculture, non-agriculture like fishery (Sakuntaladewi & Sylviani, 2014). To combat climate change, the farmer must have information related to climate to jump the level of their awareness of climate (Popoola, Yusuf & Monde, 2020). Migration can be categorized as an action to combat climate, farmer opts to migrate from agriculture livelihood to search another alternative livelihood (Jha et al., 2017).

There are some activities to create resilience for climate including combining the strategy and protection of the ecosystem, sustainable use of water and soil, agroforestry, diversification of farming, and use of stress-tolerant crops (Mijatović et al., 2013). The farmer can combine some strategies such as diversification of crops in location, agroforestry which mix between crops production and livestock for obtaining variety benefit, minimum soil tillage, and water management (Teklewold, Mekonnen & Kohlin, 2019). Satria & Wibowo (2015) reveal that in fishery societies, they conduct some of the sources economic when climate change combat they life including they change fishery job to the builder, collecting coconut, picker clove because they have clove plantation and the people who landless of clove, they have a

vacancy to involve in gathering the outcome. The previous research has been conducted in some location but the research doesn't investigate again what the last researcher have been discovered. Halimi (2014) has been conducted research namely *Kearifan Lokal dalam Upaya Ketahanan Pangan di Kampung Urug Bogor*. The researcher has investigated such as the life principle of Urug societies like tradisi *mipit kudu amit ngala kudu menta*. Another finding is Urug societies applicate some *pamali* (forbidden) like banning the societies from using modern technology and trading rice. Galudra (2013) also discovered local knowledge for forest management and land including drying land or mentioned as *huma*. In this research, the aim of study is to discover about local knowledge on seed selection of paddy varieties for combating climate and environment change, find out about local knowledge on using organic fertilizer to deal with climate alteration and the environment dynamic as well as local knowledge on traditional management of harvesting paddy to withstand paddy quality for adapting to climate dynamic.

B. RESEARCH METHODOLOGY

The research local knowledge of Cipatat Kolot customary for climate adaptation through local seed, organic fertilizer, and harvest management is conducted in Kiara Sari village, Sukajaya District, Bogor Regency, West Java, Indonesia. The studies use qualitative research with an ethnography approach. Ethnography is implied in this research because the research tends to discover the tradition of customary societies, cultural, local knowledge, and ritual in agriculture development. Ethnography is characterized by the in-depth observation of groups of individuals, being cognisant of the influences of historical and cultural contexts on social interactions (Jones & Smith, 2017).

While qualitative research is the process of research for transforming the

world and converting the world to representation including fieldwork notes, interviews, conversations, photos, records, and private notes (Creswell, 2014). To determine the sample, the research uses *purposive technique sampling*. The way of this exert because the sample must have a strong ability to explain profoundly the local knowledge and culture in agriculture. The researcher determines the key leader of the Cipatat Kolot community namely: (1) Abah Sacim and (2) Abah Nurhasim. Abah Sacin is selected because abah Sacin is offspring from the previous generation. It indicates that he is the widest knowledge about the local culture of Cipatat Kolot societies. It must be encouraged by Abah Nurhasim which the person who has the highest knowledge about agriculture cultivation, pest management, and production of paddies. Even he as a person who is the most trusted by Abah Sacin to adjust agriculture activity. Data are gathered through in-depth interviews with two of the leader in Cipatat Kolot societies.

Data are selected including the local knowledge in key person perspective about the quality of seed both physically and physiology and the connection of quality with the growth of paddies and the number of paddies yield harvest as well as the relation quality of the local seed to adapt climate and environment perturbation. Another data is the way of Cipatat Kolot societies for harvesting management including the determination of the period for harvesting paddies and retaliation to quality of rice as well as the capacity of rice to adapt for the environment. Besides that harvest, management must be conducted directly in the field without bringing paddies grain to the house. The societies conduct drying naturally through using *lantayan*. This is a traditional tool for drying paddies locally which is constructed directly in the field. It is connected to adapt to the environment and climate disturbances because the grain of paddies can save immediately without

paddies are combated by unpredicted rain and storm season.

What is more, is, data are collected related to the behavior of societies for using organic fertilizer and some time is combined with an-organic fertilizer. It is friendly to natural behavior to reach agriculture sustainability because the land of agriculture will not be devastated by fertilizer. The data which is gathered from an interview with the sample will be mixed to observation. Observation can be mentioned as collecting data from observing directly, such as viewing objects and locations or real fact of the application of indigenous knowledge. Data will be investigated and analyzed by triangulation data. Suciana (2018) said that there is two triangulation including time and technique. Triangulation time is to collect data based on time (morning, daylight, and evening). When data is collected in the morning, respondents still fresh and it distinguishes as garnishing data in the evening. While the triangulation technique is to exert a variety of ways. In this research, the combination from numerous sources including in-depth-interview, observation, and documentation can be trusted as valid.

C. FINDING AND DISCUSSION

1. Local Knowledge About Seed for Climate Adapting

Cipatat Kolot community typically the leader of Cipatat Kolot has conserved local paddy varieties. There are some local paddy varieties including *Sri Kuning*, *Raja Wesi*, *Harupat*, etc. Local paddy varieties have confronted numerous environmental perturbances because local paddy varieties have been cultivated for a long period since the local people of Cipatat Kolot societies have been living in Bogor. It is indicated that local paddy varieties have undergone numerous climate dynamics and stress of ecology like the drying period. Local paddy varieties have been tested to confront environmental obstacles both biotic and abiotic perturbances. Generally, local paddy varieties can adapt to the local

environment and the taste of rice is uniquely suited to a sense of local people (Sobrizal, 2016). Setyowati, Irawan, Marlina (2018) reveal that local paddy varieties resist diseases. In these societies, there are some local paddies variety which is distinguished to three sorts of paddy varieties such as white, black, and red of paddies. Cipatat Kolot customary community have local knowledge to indicate that seed of paddy can be used as the best seed. Paddies can be appropriated seed for cultivating when paddy panicles are binger and longer rather than another paddy panicle. The community can identify the best seed for farming. It can be supported by the number of seeds in one panicle. The other clue that can use is the size of each grain of paddies. The grain of paddies which is length is related to the yield of paddies.

The longer and bigger of grain paddies, the higher of paddies yield (Prayoga et al., 2018). The paddies are decided as vigor seed in each grain of paddy in one panicle is bigger instead of another grain in a panicle. Local people will select this paddy as a propagation seed for planting. There is a connection between the size and number of paddy when a farmer plants paddy. As they cultivate grain of paddy in one panicle is longer, it leads to growing tall of paddies trees instead of using a small number of paddy in one panicle. Even the production of paddy relies on the number of paddy in one panicle, a farmer will obtain abandoned paddy when they applicate this local knowledge. If farmers propagate short paddy panicle and a slight number of paddy grain in one panicle are impacted to gather shortage of yield. The growth of seed has a connection to the number stock of food for seed when its plant in the field, seed with bigger size have a bigger stock of feeding fro growing instead of the small size of seed (Wulandari, Bintoro & Duriat, 2015). It shows that Cipatat Kolot societies have measured the quality of seed based on viewing directly about the condition of

seed (physically) and fisiologis where they observe the growth of paddies from physically observing. The physical quality of the seeds is based on the cleanliness of seeds, grain uniformity as well the integrity of the seeds without any cuts or cracks (Sari & Faisal, 2017).

Meanwhile, Ningsih et al. (2018) said that the quality of the physiology of seed is reflected in its viability (such as germination) and value vigor (such as growth rate, synchronous growth, and storage capacity). Sari & Faisal (2017) said that physiology quality is determined by deteriorating rate and seed vigor. To select the seed, Cipatat Kolot societies will not take a seed of paddies in the field naturally but they gather paddies in *leuit* (traditional barn of paddies). They will not gather or create a sign which is paddies will be utilized for seed. All of the paddies in wetland paddies will be harvested by a farmer. All of the paddy's yield is distributed to the traditional barn. When cultivating periods come, people will take some for seed based on the size of grain and amount of grain in one panicle. These storage structures are comparatively cheap, eco-friendly, and impart high shelf life to the stored commodities (Mobolade et al., 2019). The structure of seed storage can impact the quality of seed. The other knowledge is they don't plant seed immediately after paddy yield has been harvested. Paddy requires to store in *leuit* (traditional storage of paddies) initially to make sure it more mature. When paddy yields are propagated directly without saving in traditional storage, the growth of paddy will heavy weaken.

Therefore, paddies plant can produce paddy grain but the outcome is lower rather than farmer save seed of paddy before cultivating. In the Cipatat Kolot community, the local policy from their forefather is the seed of paddies must be saved for about 3 months in traditional storage. The objective to save seeds is to refrain from the quality of the seed (Nuraini et al., 2018). The more longer

seed of paddies are keeved, the less the ability of the seed to grow (Kartika & Sari 2015; Nurhayati, Basuki & Ainurrasjid 2017). The method is to store a yield of paddies without selection in the field. The paddies that have been gathered in the field must be stored in *leuit* and must be dried. Local people have not distributed to *leuit* when the seed still contains the high rate of the liquid. The low moisture of seed impact to the maintenance of the seed from the physicological and biochemical reaction which affects to deterioration of the seed (Saeed et al., 2020).

Generally, local people lose the rate of paddies using sunshine which all of the paddies with panicle must be hanged in *lantayan*. If a seed of paddy is cultivated while the time saving is about 1 month, paddy tress will be easily ravaged by wind because the trees can't refrain from the heavy wind direction. Therefore, the outcome of paddy can be attained suited goal but the trees of paddy are vulnerable. Conversely, as paddy is too long in stores, the percentage of paddy growth will severe small. Even seeds can't grow in the seedling. The period of saving paddy is around two years. As the seed is saved more than this time, paddy will not grow. The fact is supported that the viability of seed growth is influenced by the duration of storage (Kartika & Sari, 2015). The paddies seed which is stored for a long duration can result in to decline in the viability of seed growth (Tefa, 2018). Seed knowledge has a strong connection in adapting climate and food security. Climate and environment dynamics is a heavy hurdle for human, the quality of seed can combat the perturbances like this.

The local knowledge about the size of seed influences the growth of seed in the field because the bigger the seed the more vigor the seed for growing. The quality of seed is linked to food security (Hampton et al., 2017). It leads to produce more paddies when the seed still can save from environmental disturbances, the impact is the farmer can save bigger the number of

paddies after harvesting instead of growing the small size of the seed. It leads to saving the farmer from hunger because of the capacity of seed to face environmental pressure. When climate dynamics combat human life, farmers have to storage the paddy's yield. It saves them from a life obstacle. Local Cipatat Kolot has selected which is the best seed through physically and observing the ability of the seed to grow in stress condition. As the seed is vigor, the seed can pass the stressor periods in the physical environment when planting it in the land. Another adaptation value is local people have created seed banks like *leuit*. The role of it is not just for saving the fundamental need for running life but it is a storage place for seed.

It looks like bank seed for the person where the community saves food stock. The local community has saved seed for a temporary period until the cultivating season coming. It can be categorized as anticipation before a disaster occurs the seed bank also has a role to conserve biodiversity typically for loss of local variety (Vernooy et al., 2017). In traditional societies like Cipatat Kolot societies, generally, the role of *leuit* is to save only local paddies seed including *Sri Kuning* and *Raja Wesi*. Society also doesn't use chemicals for protecting the seed from an insect. While local paddies include the major sources of paddies resources for facing climate change. Local paddies have been tested directly in the field for location testing for a longstanding time along with the existing traditional community in the previous period but the community still exists nowadays. At the same time, the existence of local paddies seed is an indicator the seed adapt to the environment. It shows that local paddies have passes nature selection which is nature has the power to combat local paddies under some environmental pressure.

It is the best experiment in the field directly because the best seed is where the

seed can live when the seed is tried to plant in the land field. Local people have tried it because of no modern seed at that time except the local seed of paddies. While the seed in Cipatat Kolot still is found in the modern era. Meaning that the local seed has passed numerous environmental stressors including eco-catastrophe, flooding, drying period, and climate disturbances. The fact is local seed doesn't vanish from the environment. We can detect it from the ages of the community and the sort of the plant in previous time. The use of local paddies can be categorized to continue the tradition and culture from the forefather in previous times. Directly, local paddies can be mentioned as the cultural and local traditions of local people. Chaniago (2019) said that local paddies have a strong capacity to adapt to unfavorable biotic environmental conditions, especially pests and diseases as well as abiotic environments such as low temperatures, salinity, acid soils, drought, and other suboptimal environmental conditions.

Favored by farmers because some have good adaptability to the sub-optimal environment between other peatland ecology, the good taste of rice, fragrant aroma, tested its resistance against pests and good quality rice, although production is not as high new rice varieties. Even local paddies variety tolerate soil acid (Bakhtiar, 2011). Moreover, Effendi et al., (2017) reveal that local paddies variety can refrain in drought conditions. It shows that local seed paddies can combat environmental stressors including drought, climate change, soil acid, and it is more refrain to paddies disease. Nurnayetti & Atman (2013) said that the results of the study concluded that the competitiveness of local varieties was higher than superior varieties, as seen from the high distribution of local varieties (62.2%) of superior varieties (37.8%), the use of local varieties (76%) height of improved varieties (24%). The other is people use local paddies variety because of flavor reasons. However, the

local knowledge in Cipatat Kolot societies need to extend to other member of societies because the people need to understand the tradition from their forefather.

2. Organic Fertilizer for Saving Soil and Face Climate

Indigenous knowledge has achieved agriculture sustainability because of local knowledge applicate *Low Internal Input Agriculture*. Indigenous knowledge action has mixed organic and an-organic manure. Even the usage of an-organic manure is less instead of using organic fertilizer. When the application of organic fertilizer is dominated rather than an-organic manure, agriculture sustainability can be achieved by local people. It is related to the decline in the usage of chemical fertilizer and changes it to internal input without chemistry (Panjaitan et al., 2015). Methods optimize in using local resources or internal input like the production of organic manure locally. The resources locally include livestock activity which can be used as sources of organic production of fertilizer and natural resources that can be encouraged for production of composting (Nuraini, Yuwariah & Rochayat 2015). Struik & Kuyper (2017) remark that sustainability is the power of farmers to continue animal and crop production without deteriorating the environment for economic advantage and social stability. Agriculture sustainability must comprise the integration among economic, ecology, and social dimension (Mahmuddin 2013; Wardie & Sintha 2016).

Cipatat Kolot societies have implied behavior locally like using organic manure to jump the rate of paddies production. Ibeawuchi, Obiefuna & Iwuanyanwu (2015) reveal that reducing the usage of an-organic fertilizer can replenish the soil and control pests, weeds, and disease to create sustainability. It is strengthened that It helps to (1) reduce off-farm inputs, such as synthetic fertilizer, pesticides, and energy (e.g., for water pumps, fuel, crop

harvest machinery, storage, processing, etc.) and (2) mitigate negative macro-economic externalities (GHG emissions, biodiversity loss, ground- and surface water contamination, soil organic matter loss, erosion, degradation, land-use change), while (3) ensuring feasible economic benefits at farm level (Cossel et al., 2019). The impact is to raise the social and economic benefit through declining using input from outside of the local region and refine the quality of the environment (Firman, Herlina & Yulianto, 2019).

To achieve sustainable agriculture, the key of customary societies namely Nurhasyim in Cipatat Kolot societies utilizes organic manure. Meanwhile, the implementation of organic fertilizer can reduce the emission rate (Wihardjaka 2018). The community uses two sorts of fertilizer including an-organic manure and natural manure. They don't applicate fully factory fertilizer but combining factory fertilizer with organic manure. Urea mix to organic fertilizer. Another period of spreading urea fertilizer after cleaning grass or ramet. Local people exert organic matter like goat, cow, buffalo feces for inventing organic fertilizer. People use organic material for the production of fertilizer. Organic fertilizer like goat feces must be burned until produce organic dust fertilizer. The objective to ensure that fertilizer can be absorbed by soil completely. However, when organic goat feces have not altered to dust, it can be demerits because compost fertilizer will not be absorbed. Organic fertilizer is utilized in the land. After planting paddy in rice paddy yield about 20 days, an-an-organic fertilizers are implied to help paddy growth. The usage of fertilizer relies on the level of soil fertility. Wet paddy land doesn't need to render fertilizer when land in the mountains area where the location is still a virgin area. To decide soil is fertile can exert biological, physical indicator, and chemistry measurement (Huera-Lucero, 2020; Griffiths, Faber, & Bloem, 2018).

3. Traditional Harvesting Management for Paddies

The quality of paddy relies on the ages of paddy for harvesting. Paddy can refrain without composting in storing if a grain of paddy is collected when paddies are mature. However, when gathering paddies too mature, the farmer will lose their yield and be attacked by a pest like birds (Satriadi, 2015). Cipatat Kolot society based on local knowledge have been separated numerous step of paddy for harvesting. In the first period, the emerging of paddies panicles when the ages of paddy are about 40 days. Another stage is paddies with panicle has been ducked. In this period, the grain of paddies is green in color and paddies already contain starch. It can continue to a grain of paddies which is altered from a green color to yellow, in this time paddies have not been collected. It requires one week further for a gathering of paddies. When the grain of paddies with panicle has been moved to mature and some grain of paddies have fallen, this the right time for harvesting paddies. As following the local knowledge to gather of paddies, the paddies will not decay when paddies are saved in traditional storage. In these periods, the rate of rice moisture is about 20 to 40 % wet basis (wb) (Akowuah, Addo, & Bart-Plange, 2012). However, there are some paddies panicle which has not mature, societies will let the paddies until it is more mature.

Vongxayya et al. (2019) said that harvesting can be released when 80 percent of the panicle has altered the color to a golden brown appearance. If this clue has arisen, Cipatat Kolot society will collect all of the paddies soon with *ani-ani* (traditional equipment for a gathering of paddy). Once paddy has been gathered, paddy panicle will hang in *lantayan* for 15 days in the rice paddies field. Cipatat Kolot societies will let the paddies in the field until the grain of paddies is drying. Once paddies have dried, local people will save them in *leuit* (traditional storage) for paddies. It is tradition and culture where

customary societies will not trade paddies grain instead of they storing in *storage*. A process like this can withstand the quality of rice because Cipatat Kolot societies gather paddies yield when paddies grain are mature. As there are paddies panicles still need time to let until paddies more mature, they will gather another time. There numerous indicators to indicate the quality of rice including size and shape of rice, moisture content, degree white, percentage of head rice, broken grains, groats, yellow-damaged grains, and grains calcifying (David & Kartinaty, 2019).

If the grain of paddies is collected when the grain of paddies has not mature, a grain of paddies easily decays. Yehia & Khatab (2017) reported that too early or too late harvesting of rice results in more broken milled rice. The quality also depends on the rate of liquid content in grain of paddies, the community vanish the liquid of paddies grain naturally, they hang paddies panicle which has been bound and hang it in *lantayan* (traditional hanging equipment for paddies). The paddies will not get in touch with sunshine directly because there is a roof for this equipment. This method will abolish the rate of liquid in paddies gradually. The best rate of paddies for processing is 12 %. The impact of this action can avoid creating rice groats when it is processed traditionally through using mortar (traditional equipment to produce rice). Conversely, as the rate of paddies moisture more than 14,20 %, it emerges the percent of rice breakage (Iswanto, Akbar & Rahmi 2018). This tool is a hand appliance where the power comes from people. The merits are to invent rice which refrains until 25 years without decaying.

The way of societies to follow numerous steps leads to produce the best quality of rice because the quality of rice relies on some process including the period for harvesting, postharvest action, and storing of paddies. Even Cipatat Kolot societies still preserve local paddies which have been adapted for long periods of time.

The local paddies have passed numerous environmental disturbances but local paddies still can be cultivated without extinguishing by the environment. The qualities of paddy grain rely on the capacity of the type of paddies. Local paddies resist the environment, the effect is paddies avert from a disease that can influence the quality of paddies' grain. Swastika (2012) reveals that there is numerous factor that can indicate to quality of rice including varieties or sort of paddies, environment, and another factor including threshing, milling, drying, storage, and distribution. Besides that, to avoid losing a long harvesting period, indigenous knowledge doesn't bring paddies that have been collected but they save paddies in the field directly through building equipment for drying naturally namely *lantayan*.

The usage of *lantayan* only for local paddies because *lantayan* just applied for paddies which the paddies are gathered with paddies panicle. It distinguishes to national paddy variety like IR 64 which is gathered without panicle. The impact is paddies is vulnerable to decay because it needs to dry immediately once after it collecting and poured in the gunny sack. It can impact to decline the rate of yield paddies vanishing through transportation because the farmer doesn't need to move paddies yield from land to house. Even it results to withstand the quality of paddies because it the way to protect paddies quality from the unpredicted season which it can impact to reduce the quality of paddies. Generally, *lantayan* is placed where the paddies are zone. The objective is to fasten for the management of paddies' yield. It can be supported by Hasbi (2012) said that management of postharvest must be conducted immediately to protect paddies from deteriorating. When the loss of yield in the field avoiding because the local paddies have better traits compare to the introduction variety. Local paddies are heavy strong for falling especially for

grain. It is impossible to lose the grain of paddies quickly.

The manual farmer outside of the community can be losing their harvest yield because they don't use local paddies variety which has a strong trait. The character of local paddies is the paddy's grain uneasy to fall from the paddy's panicle (Budiwati, Kriswiyanti & Astarini 2019). The characteristic of local paddies like this can face environmental disturbances including heavy rain and wind. The alteration of the season which is observed through the changing period time from rain season and drying can be overcome by local paddies variety. Despite climate change, the farmer doesn't harm because the use of local paddies genetic can decline and reduce losing before harvesting and post-harvesting of paddies. After testing and comparison to Cisantana variety, local paddy ensured that Cisantana is easy to fall rather than local paddies (Limbongan & Djufry, 2015).

D. CONCLUSION

There are several aspects that can be concluded from the result above such as Cipatat Kolot societies have determined the quality of paddies seed through physically like the size of paddies grain including the length and the number of paddies in paddies panicle. When collecting length of grain and take paddies seed from a big number of paddies in panicle lead to produce bunting of paddies in forthcoming. It must be continued to physiology quality where the size of seed has related to the growth of paddies in the field. The seed is more vigor if come from the bigger size and bigger number of seed in one panicle, as well as the length of the panicle. As result, it can determine the good growth of seed on the land.

The kind of seed has adequate food stock for growing instead of small seed size. The vigor seed which has been passed through manual selection has a strong capacity to adapt to the climate and environment dynamic. Despite climate and

environment continue to change, the seed can withstand environmental disturbances including drying, flooding, and strong stump to face rain and wind heavy which unpredicted occurs nowadays. Even the character of local paddies is tolerated to drying and flooding. It can save the paddies from devastating amid global warming and climate recently. The quality of seed must be supported by store paddies for 3 months. Local people also don't use directly the seed after harvesting, indigenous knowledge saves seed at least 3 months before cultivating. As the seed is used directly, it leads to weak for growing in the field.

Conversely, the growth of paddies is severely stringent as the seed is saved before planting seed. Another local knowledge is regarded with the behavior to use organic fertilizer. The aim of this temper is to protect the soil and land of agriculture through using organic manure instead of adopting an-organic fertilizer. However, the combination of organic and an-organic is conducted to improve the soil. Local people have adapted to the environment and contribute to the decline in the rate of emission which is the major cause of global warming.

Then, local knowledge of harvesting of paddies. Cipatat Kolot societies are to determine the appropriate periods for gathering paddies' yield. There are three-step to indicate the level of mature paddies in rice paddy field including paddies is just emerging. The ages of cultivating are about 40 days. It continues to rise the paddies panicle and the color of paddies alter to green. It is followed by the alteration of color from greening to yellow but farmers can't collect paddies yield at this time. Another stage is the paddy's color switch to full yellow color. However, there are some paddies that must be left because there are some of the paddies have not mature to gathering although paddies have experienced the last phase. Once after paddies collecting, the societies let it in the

field by way of hanging paddies in *lantayan* (drying tool locally).

It salvages paddies from losing during transportation because of *lantayan* construct near to rice paddies field. The equipment also has a function to ensure that the paddies grain avoids rainwater because *lantayan* have a roof to protect the paddies' yield from water. Meanwhile, *lantayan* just utilize for local paddies. While local paddies typically for a grain of paddies is very difficult to fall. It saves paddies amid climate change which farmer is not harmed. In the future, local knowledge in head or key person of customary societies must expand to member of community because this is the knowledge from their forefather.

REFERENCES

- Adiyoga, W., & L. Lukman. (2017). Persepsi dan Adaptasi Petani Sayuran Terhadap Perubahan Iklim di Sulawesi Selatan. *Jurnal Hortikulture*, 27 (2): 279-296.
- Akouwah, J.O., A. Addo and A. Bart-Plange. (2012). Influence of Drying Temperature and Storage Duration on Fissuring and Milling Quality of Jasmine 85 Rice Variety. *Journal of Science and Technology*, 32 (2):26-33.
- Bahagia, B., F.M. Mangunjaya, R. Wibowo, Z. Rangkuti, M.A. Al-wahid. (2020). Leuit and prohibition forest: Indigenous knowledge of an Urug community resilience. *Jurnal Harmoni Sosial* 7 (2):130-140.
- Bahagia, B., Mangunjaya, F. M., Anna, Z., Wibowo, R. (2020). Indigenous Knowledge of Urug Societies for Agriculture Irrigation in Bogor West Java. *Jurnal Sosial Humaniora*, 11(2), 169-181.
- Bahagia, B., Wibowo, R., Mangunjaya, F.M., Priatna, O.S. (2020). Traditional Knowledge of Urug Community for Climate, Conservation, and Agriculture. *Mimbar*, 36 (1):240-249.
- Bahagia., Nurrahmawati., D., Nurhayanti, I. (2020). Resilience of Housewife in Dealing with Covid-19. *Tunas Geografi* 09 (02):129-136.
- Bakhtiar, B., E. Kesumawati, T. Hidayat & M. Rahmawati. (2015). Karakterisasi Plasma Nutfah Padi Lokal Aceh untuk Perakitan Varietas Adaptif pada Tanah Masam. *Jurnal Agrista* 15 (3): 79-86.
- Balisosa, N., V. R. B. Moniaga & S.G. Jocom. (2020). Kearifan Lokal Poma Aaduhunudi Desa Soamaetek Kecamatan Kao Barat Kabupaten Halmahera Utara. *Agri-socioekonomi*, 16 (2): 325-332.
- Budiwati, Kriswiyanti & Astarini. (2019). Aspek Biologi dan Hubungan Kekerabatan Padi Lokal (*Oryza sativa L.*) di Desa Wongaya Gede Kecamatan Penebel, Kabupaten Tabanan, Bali. *Metamorfosa: Journal of Biological Sciences*, 6(2): 277-292.
- Chaniago, N. (2019). Potensi Gen-gen Ketahanan Cekaman Biotik dan Abiotik pada Padi Lokal Indonesia: A Review. *AGRILAND Jurnal Ilmu Pertanian*, 7(2): 86-93.
- Cossel, M.V., I. Lewandowski, B. Elbersen, I. Staritsky. (2019). Marginal Agricultural Land Low-Input Systems for Biomass Production. *Energies*, 12 (3123): 1-25.
- Creswell, John W. (2014). Research design pendekatan kualitatif, kuantitatif, dan mixed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Daniah. (2016). Kearifan Lokal (Local Wisdom) sebagai Basis Pendidikan Karakter. *Pionir: Jurnal Pendidikan*, 5 (2):1-14.
- David, D & T. Kartinaty. (2019). Karakteristik Mutu Beras di Berbagai Penggilingan Pada Sentra Padi di Kalimantan Barat. *Journal Tabaro*, 3 (1): 276-286.
- Devi, R., J. Usman, I. Malik. (2018). Pengaruh Nilai-Nilai Kearifan Lokal Terhadap Kinerja Pegawai di Kantor Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kabupaten Bulukumba. *Kolaborasi: Jurnal Administrasi Publik*, 4 (3): 338-351.
- Effendi, B., Zaitun & L. Hakim. (2017). Enhancement of Drought Stress Tolerance in Aceh's Local Rice by Mutation with

- Gamma Rays Irradiation. *Advances in Natural and Applied Sciences*, 11(11): 51-57.
- Fawzy, S., A. I. Osman, J. Doran, D.W. Rooney. (2020). Strategies for Mitigation of Climate Change: A Review. *Environmental Chemistry Letters*, 18: 2069–2094.
- Firman, A., L. Herlina & S. Yulianto. (2019). Analisis Low External Input Sustainable Agriculture (Leisa) pada Ternak Domba di Kawasan Agribisnis Desa Ternak, Desa Cintelaksana Kecamatan Tegalwaru, Kabupaten Karawang. *MIMBAR AGRIBISNIS Jurnal Pemikiran Masyarakat Ilmiah Berwawasan Agribisnis*, 5(1): 124-133.
- Fischer, H.W. (2020). Policy Innovations for Pro-Poor Climate Support: Social Protection, Small-Scale Infrastructure, and Active Citizenship Under India's MGNREGA. *Climate and Development*, 12 (8): 689-702.
- Galudra, G. (2003). Kesepuhan and Their Socioculture Interaction to the forest. Bogor: *ICRAF Southeast Asia Working Paper No. 3*.
- Graha, A.A.W. (2015). Potret Kearifan Lokal, Perubahan Iklim dan Pengaruhnya Terhadapproduktivitas Padi Sawah di Salatiga. *AGRIC*, 27 (1): 50–59.
- Griffiths, B.S., Faber, J., & Bloem, J. (2018). Applying Soil Health Indicators to Encourage Sustainable Soil Use: The Transition from Scientific Study to Practical Application. *Sustainability* 10 (9): 3021.
- Halimi. (2014). *Kearifan Lokal dalam Upaya Ketahanan Pangan di Kampung Adat Urug Bogor*. Skripsi. Jakarta: Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
- Hampton, J.G., A.J. Conner, B. Boelt, G. Thomas, Chastain & P. Rolston. (2017). Climate Change: Seed Production and Options for Adaptation. *Agriculture*, 6 (33): 1-17.
- Hasbi. (2012). Perbaikan Teknologi Pascapanen Padi di Lahan Suboptimal. *Jurnal Lahan Suboptimal*, 1 (2): 186-196.
- Huera-Lucero, T., J. Labrador-Moreno, J. Blanco-Salas & T. Ruiz-Télez. (2020). A Framework to Incorporate Biological Soil Quality Indicators into Assessing the Sustainability of Territories in the Ecuadorian Amazon. *Sustainability*, 12 (3007): 1-29.
- Hussein, J. (2016). Kajian Kearifan Lokal Dalam Usahatani di Desa Warembungan Kecamatan Pineleng Kabupaten Minahasa. *Cocos*, 1 (2):1-14.
- Ibeawuchi, Obiefuna, & Iwuanyanwu. (2015). Low External Input Agricultural Farming System for the Increase in Productivity of Resource Poor Farmers. *Journal of Biology, Agriculture and Healthcare*, 5 (2): 109-116.
- Iswanto., A.R.M. Akbar, A. Rahmi. (2018). Pengaruh Kadar Air Gabah Terhadap Mutu Beras Pada Varietas Padi Lokal Siam Sabah. *Jtam Inovasi Agroindustri*, 1 (1): (12-23).
- Jha, C.K., V. Gupta, U. Chattopadhyay & B.A. Sreeraman. (2017). Migration as An Adaptation Strategy to Cope with Climate Change A Study of Farmers' Migration in Rural India. *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, 10 (1):121-141.
- Jones, J., & Smith, J. (2017). Ethnography: challenges and opportunities. *Evid Based Nurs* 20 (4):98-100.
- Kartika & D.K. Sari. (2015). Pengaruh Lama Penyimpanan dan Invigorasi Terhadap Viabilitas dan Vigor Benih Padi Lokal Bangka Akses Mayang. *Enviagro, Jurnal Pertanian dan Lingkungan*, 8 (1):10-18.
- Kgosikoma, K. R., P.C. Lekota, O.E. Kgosikoma. (2017). Agro-Pastoralists' Determinants of Adaptation to Climate Change. *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, 10 (3): 488-500.
- Khan, N.A., Q. Gao & M. Abid. (2020). Public Institutions' Capacities Regarding Climate Change Adaptation and Risk Management Support in Agriculture: The Case of Punjab Province, Pakistan. *Scientific Reports*, 10, 14111.

- Kihila, J. (2018). Indigenous Coping and Adaptation Strategies to Climate Change of Local Communities in Tanzania: a review. *Climate and Development*, 10 (5): 406-416.
- Kurniasari, D. A., E.D. Cahyono, Y. Yulianti. (2018). Kearifan Lokal Petani Tradisional Samin di Desa Klopoduwur, Kecamatan Banjarejo, Kabupaten Blora. *Habitat*, 29 (1):33-37.
- Kusuma, R.S. (2018). Peran Sentral Kearifan Lokal dalam Peningkatan Kualitas Pendidikan. *Jurnal Pedagogik*, 05 (02): 228-239.
- Limbongan, Y., & F. Djufry. (2015). Karakterisasi dan Observasi Lima Akses Padi Lokal Dataran Tinggi Toraja, Sulawesi Selatan. *Bul. Plasma Nutfah*, 21(2):61-70.
- Ludwig, D., & Macnaghten, P. (2020). Traditional ecological knowledge in innovation governance: a framework for responsible and just innovation. *Journal of Responsible Innovation*, 7(1): 26-44.
- Mahmuddin, M. (2013). Paradigma Pembangunan Pertanian: Pertanian Berkelanjutan Berbasis Petani dalam Perspektif Sosiologis. *Jurnal Sosiologi Universitas Syiah Kuala*, 3 (3):59-75.
- Mangunjaya, F.M., Bahagia., Wibowo., & Yono. (2020). Nujuh Bulanan Tradition Value for Societies Resilience in Costumary Community Urug Bogor West Java. *Sosial Budaya*, 17 (2):106 – 117.
- Mijatović, D., F.V. Oudenhoven, P. Eyzaguirre & T. Hodgkin. (2013). The Role of Agricultural Biodiversity in Strengthening Resilience to Climate Change: Towards an Analytical Framework. *International Journal of Agricultural Sustainability*, 11 (2): 95-107.
- Mobolade, A.J., Bunindro, N., Sahoo, D., & Rajashekar, Y. (2019) The Traditional Methods of Food Grains Preservation and Storage in Nigeria and India. *Annal Agriculture Science*, 64 (2): 196-205.
- Mulyawan, R. (2015). Penerapan Budaya Mapalus dalam Penyelenggaraan Pemerintahan di Kabupaten Minahasa Provinsi Sulawesi Utara. *CosmoGov*, 1 (1): 35-47.
- Nadroh, S. (2018). Pikukuh Karuhun Baduy Dinamika Kearifan Lokal di Tengah Modernitas Zaman. *Jurnal Pasupati*, 5 (2): 196-216.
- Nindatu, P.I. (2020). Rion-Rion Untuk Pengembangan Pertanian Berkelanjutan. *Jurnal Kalwedo Sains (KASA)*, 1 (2): 84-91.
- Ningsih, N.N.D.R., I.G.N. Raka, I.K. Siadi, G.N.A.S. Wirya. (2018). Pengujian Mutu Benih Beberapa Jenis Tanaman Hortikultura yang Beredar di Bali. *E-Jurnal Agroekoteknologi Tropika*, 7 (1): 64-72.
- Nuraini, A., Sumadi, M. Kadapi, A. Wahyudin, D. Ruswandi, M. N. Anindya. (2018). Evaluasi Ketahanan Simpan Enambelas Genotip Benih Jagung Hibrida Unpad pada Periode Simpan Empat Bulan. *Jurnal Kultivasi*, 17 (1): 568-575.
- Nuraini, A., Y. Yuwariah & Y. Rochayat. (2015). Pengembangan Produksi Pertanian Lahan Kering Dengan Sistem Low External Input Sustainable Agriculture (Leisa) di Desa Cigadog, dan Mandalagiri Kecamatan, Leuwisari Kabupaten Tasikmalaya. *Dharmakarya: Jurnal Aplikasi Ipteks untuk Masyarakat*, 4 (2): 113 – 118.
- Nurhayati., N. Basuki & Ainurrasjid. (2017). Pengaruh Lama dan Media Penyimpanan Benih Terhadap Perkecambahan Karet (*Hevea brasiliensis* Muell Arg) KLON PB 260. *Jurnal Produksi Tanaman*, 3 (7): 607-614.
- Nurhayatia, D., Y. Dhokhikahb & M. Mandalac. (2020). Persepsi dan Strategi Adaptasi Masyarakat Terhadap Perubahan Iklim di Kawasan Asia Tenggara. *Jurnal Proteksi: Jurnal Lingkungan Berkelanjutan* 1 (1): 39-44.
- Nurnayetti & Atman. (2013). Keunggulan Kompetitif Padi Sawah Varietas Lokal di Sumatera Barat. *Jurnal Pengkajian dan Pengembangan Teknologi Pertanian*, 16 (2): 102-110.
- Nursey-Braya, M., R. Palmera, A. Stuartb, V. Arbonb, & R. Lester-Irabinna. (2020).

- Scale, Colonisation and Adapting to Climate Change: Insights from The Arabana People, South Australia. *Geoforum*, 114: 138–150.
- Panjaitan, E., D. Indradewa, E. Marton & J. Sartohadi. (2015). Sebuah Dilema Pertanian Organik Terkait Emisi Metan. *Jurnal Manusia dan Lingkungan*, 22 (1): 66-72.
- Popoola, O.O., Yusuf, S.F.G., & Monde, N. (2020). Information Sources and Constraints to Climate Change Adaptation amongst Smallholder Farmers in Amathole District Municipality, Eastern Cape Province, South Africa. *Sustainability*, 12 (14): 5846.
- Prayoga, M.K., Rostini, N., Setiawati, M.R., Simarmata, T., Stoeber, S., & Adinata, K. (2018). Preferensi Petani Terhadap Keragaan Padi (*oryza sativa*) Unggul Untuk Lahan Sawah di Wilayah Pangandaran dan Cilacap. *Jurnal Kultivasi*, 17 (1): 523-530.
- Rivero-Romero, A.D., A.I. Moreno-Calles, A. Camou-Guerrero, A. Casas & A. Castillo. (2016). Traditional Climate Knowledge: A Case Study in A Peasant Community of Tlaxcala, Mexico. *J Ethnobiology Ethnomedicine*, 12 (33): 1-11.
- Rodríguez-Larramendi, L.A., Guevara-Hernández, F., Alejandra-Campos Saldaña, R., Salas-Marina, M.A., Gómez-Castañeda, J.C., Fonseca-Flores, M.D.L.A., Valle-Ruíz, L., & Basterrechea-Bermejo, J. (2017). Traditional knowledge on integrated pest and weed management in chayote (*Sechium edule* (Jacq.) Sw.) crops from localities of Chiapas, Mexico. *Acta Agron*, 66 (4): 466-472.
- Rozaita, S., R. Rosyani & F. Sativa. (2018). Kearifan Lokal dalam Pengusahaan Usahatani Padi Sawah di Desa Talang Kemulun Kecamatan Danau Kerinci Kabupaten Kerinci. *Jurnal Ilmiah Sosio-Ekonomika Bisnis*, 19 (2): 6.
- Saeed, M.F., Jamal, A., Ahmad, I., Ali, S., Shah, G.M., Husnain, S.K., Farooq, A., & Wang, J. (2020). Storage Conditions Deteriorate Cotton and Wheat Seeds Quality: An Assessment of Farmers' Awareness in Pakistan. *Agronomy* 10 (9): 1246.
- Sakuntaladewi, N., & Sylviani. (2014). Kerentanan dan Upaya Adaptasi Masyarakat Pesisir Terhadap Perubahan Iklim. *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan*, 11 (4): 281 – 293.
- Sari, W & M. F. Faisal. (2017). Pengaruh Media Penyimpanan Benih Terhadap Viabilitas dan Vigor Benih Padi Pandanwangi. *Agroscience*, 7 (2): 300-310.
- Satriadi, Y. P. (2015). Huma Orang Baduy dalam Pembentukan Sikap Swasembada Pangan. *Jurnal Patanjala*, 7 (3): 559 – 574.
- Setyowati, M., J. Irawan, L. Marlina. (2018). Karakter Agronomi Beberapa Padi Lokal Aceh. *Jurnal Agrotek Lestari*, 5 (1): 36-50.
- Sidabutar, O.S., E. Sayamar, & Kausar. (2016). Strategi Mempertahankan Kearifan Lokal Dalam Budidaya Padi di Desa Simpang Raya Kecamatan Panei Kabupaten Simalungun Provinsi Sumatera Utara. *JOM Faperta*, 3 (2): 1-10.
- Sobrizal. (2016). Potensi Pemuliaan Mutasi untuk Perbaikan Varietas Padi Lokal Indonesia Potential of Mutation Breeding in Improving Indonesian Local Rice Varieties. *Jurnal Ilmiah Aplikasi Isotop dan Radiasi a Scientific Journal for The Applications of Isotopes and Radiation*, 12 (1): 23-36.
- Struik, P.C., & Kuyper, T.W. (2017). Sustainable intensification in agriculture: the richer shade of green A review. *Agron. Sustain. Dev*, 37:39.
- Suciana, N. (2018). Analisis Kompetensi Pedagogik Guru dalam Pemahaman Terhadap Peserta Didik di SD Negeri 009 Ganting Kecamatan Salo. *Jurnal Review Pendidikan dan Pengajaran*, 1 (1): 84-103.
- Swastika, D.K.S. (2012). The Role of Post Harvest Handling on Rice Quality in Indonesia. *Forum Penelitian Agro Ekonomi*, 30 (1): 1-11.
- Tanyanyiwa, V.I. (2019). Indigenous Knowledge Systems and the Teaching of

- Climate Change in Zimbabwean Secondary Schools. *SAGE Open* 4 (1): 1–11.
- Tefa, A. (2018). Perlakuan Invigorasi Pada Benih Padi di Kelompok Tani Pelita Desa Noepesu. *Bakti Cendana: Jurnal Pengabdian Masyarakat*, 1 (1): 1-10.
- Teklewold, H., A. Mekonnen & G. Kohlin. (2019). Climate Change Adaptation: A Study of Multiple Climate-Smart Practices in The Nile Basin of Ethiopia. *Climate and Development*, 11 (2): 180-192.
- Vernooy, R., Sthapit, B., Otieno, G., Shrestha, P., & Gupta, A. (2017). The roles of community seed banks in climate change adaption. *Development in Practice*, 27 (3):316-327.
- Vongxayya, K., Jothityangkoon, D., Ketthaisong, D., Mitchell, J., Xangsayyasane, P., & Fukai, S. (2019). Effects of introduction of combine harvester and flatbed dryer on milling quality of three glutinous rice varieties in Lao PDR. *Plant Production Science*, 22 (1): 77-87.
- Wahyu, M.S & Nasrullah. (2011). Kearifan Lokal Petani Dayak Bakumpai dalam Pengelolaan Padi di Lahan Rawa Pasang Surut Kabupaten Barito Kuala. *Societies, Jurnal Pendidikan Sosiologi* 1 (1).
- Wardie, J., & Sintha, T. (2017). Analisis Sustainability Usahatani Padi Pada Lahan Gambut Di Kabupaten Kapuas. *Agric*, 28(1): 87-94.
- Wibowo, A., & A. Satria. (2015). Strategi Adaptasi Nelayan di Pulau-Pulau Kecil terhadap Dampak Perubahan Iklim. *Sodality: Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 107-124.
- Wihardjaka, A. (2018). Penerapan Model Pertanian Ramah Lingkungan sebagai Jaminan Perbaikan Kuantitas dan Kualitas Hasil Tanaman Pangan. *Jurnal pangan*, 27 (2):155-164.
- Wulandari, W., A. Bintoro & Duryat. (2015). Pengaruh Ukuran Berat Benih terhadap Perkecambahan Benih Merbau Darat (*Intsia palembanica*). *Jurnal Sylva Lestari* 3 (2): 79-88.
- Yehia, M.E. & A.R. Khatab. (2017). Effect of Harvesting Time on Milling Yield and Grain Breakage for Egyptian Paddy Rice. *Misr Journal of Agricultural Engineering*, 34 (4): 1769-1782.

KAMPUNG ANGKLUNG DI CIAMIS: PENJAGA EKOSISTEM BUDAYA ANGKLUNG

KAMPUNG ANGKLUNG IN CIAMIS: THE PRESERVER OF THE ECOSYSTEM OF ANGKLUNG CULTURE

Risa Nopianti¹, Hary Ganjar Budiman²

^{1,2} Balai Pelestarian Nilai Budaya Jawa Barat

Jalan Cinambo No.136 Telp./Fax (022) 7804942 Ujungberung – Bandung 42094

e-mail: risanopianti@gmail.com, hgbudiman@gmail.com

Naskah Diterima: 29 Januari 2021

Naskah Direvisi: 13 Maret 2021

Naskah Disetujui : 30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.731

Abstrak

Kampung Angklung merupakan perkampungan penghasil angklung yang berada di Kabupaten Ciamis, Jawa Barat. Sejak tahun 2010 angklung telah menjadi warisan budaya yang diakui dunia melalui konvensi yang digelar UNESCO di Nairobi, Kenya. Oleh karena itulah diperlukan upaya-upaya untuk terus memajukannya melalui kegiatan perlindungan, pengembangan, pemanfaatan, dan pembinaan sumberdaya kebudayaan yang berkelanjutan sebagaimana diamanatkan dalam Undang-undang Pemajuan Kebudayaan No.5 Tahun 2017. Artikel ini melihat masyarakat di Kampung Angklung dalam upaya menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan angklung yang berkelanjutan. Penelitian kualitatif dengan melakukan wawancara secara mendalam terhadap para pengrajin angklung di Kampung angklung serta stakeholder pemerintah yang mendukungnya. Ekosistem kebudayaan angklung di Kampung Angklung yang di dalamnya terdapat berbagai subsistem seperti ekosistem tanaman bambu, pengrajin angklung, seniman angklung, sistem produksi dan distribusi, serta kelembagaan masyarakat, telah berkontribusi terhadap upaya menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan yang berkelanjutan. Ekosistem kebudayaan angklung mampu menjaga kelestarian ekosistem lingkungan, pada saat yang sama mereka juga dapat mengambil manfaat ekonomis daripadanya sekaligus melestarikan kebudayaan angklung.

Kata kunci: ekosistem, kebudayaan, keberlanjutan, angklung, bambu

Abstract

Kampung Angklung in Ciamis Regency, West Java is a well-known producer of angklung. Since 2010, angklung has officially become a world-recognized cultural heritage as a result of the UNESCO convention held in Nairobi, Kenya. As a consequence, further steps are needed to continue to advance angklung by providing the activities of protecting, developing, utilizing, and fostering the sustainable resource culture referring to the Law of the Republic of Indonesia Number 5 of 2017 concerning Cultural Advancement. This article describes how the efforts of the people of Kampung Angklung to preserve and conserve the sustainable ecosystem of angklung culture. This research used the qualitative research methods, such as conducting the in-depth interviews with angklung craftsmen in Kampung Angklung, and the government stakeholders who supported the craftsmen. The ecosystem of angklung culture in Kampung Angklung, in which there are various subsystems such as bamboo plant ecosystem, angklung craftsmen, angklung artists, production and distribution systems, and community institutions, has contributed to preserve and conserve the sustainable ecosystem of angklung culture. The ecosystem of angklung culture

assured to preserve the environmental ecosystem and, at the same time, to provide the economic benefits while preserving the angklung culture.

Keywords: *ecosystem, culture, sustainable, angklung, bamboo*

A. PENDAHULUAN

Angklung merupakan sebuah alat musik tradisional dari bambu, yang berasal dari tatar Sunda (Rosyadi, 2012). Sejak tahun 2010 angklung telah ditetapkan sebagai warisan budaya dunia oleh UNESCO. Dalam Undang-Undang Pemajuan kebudayaan disebutkan bahwa seni merupakan satu dari sepuluh Objek pemajuan kebudayaan (OPK) yang dalam proses memajukannya diselaraskan dengan asas kelokalan dan keberlanjutan.

Pada masa awal perkembangannya, angklung tradisional merupakan instrumen yang menyertai tradisi pertanian masyarakat Sunda, dimainkan sebagai kesenian bersifat sakral kepada Sanghyang Sri Nyi Pohaci atau Dewi Padi. Setelah Islam menjadi agama mayoritas orang Sunda, keberadaan angklung sebagai pengiring ritual sudah tidak lagi kentara khususnya dalam penampilannya di ruang-ruang publik (Nugraha, 2015). Namun pada beberapa kelompok masyarakat adat Kasepuhan Banten Kidul yang berada di pedalaman taman nasional Salak-Halimun, angklung masih difungsikan sebagai kesenian religius untuk mengiringi berbagai acara ritual pertanian yang mereka laksanakan.

Pada beberapa kelompok masyarakat di tatar Sunda, angklung memiliki jenis dan penamaan yang berbeda-beda. Seperti angklung Daeng Sutigna atau Udjo, angklung Dogdog Lojor, angklung Buncis Banten Kidul, angklung Buncis Cigugur, angklung Baduy, dan angklung Gubrag. Pada dasarnya semua jenis angklung tersebut memiliki kesamaan, yang membedakan hanya pada jenis nada yang digunakan (diatonis dan pentatonis) serta variasi bentuk rangka dan hiasannya. Hiasan angklung Gubrag misalnya menggunakan daun pelah, dan angklung Badeng yang bagian rangkanya dihias oleh kain sebagai penutup ujung rangka, serta

angklung Buncis yang dihiasi oleh batang padi (Hermawan, 2013).

Perkembangan angklung setelah Daeng Soetigna menemukan nada diatonis kromatik pada tahun 1938, semakin masif. Nada diatonis pada angklung menjadikan angklung yang merupakan alat musik tradisional mampu memainkan lagu-lagu modern layaknya alat musik modern. Pada awalnya, angklung hanya digunakan untuk acara yang bersifat kesenian bertaraf lokal dan tradisional. Namun kemudian, angklung berkembang dan mulai dikolaborasikan dengan alat musik lainnya, seperti piano, gitar, drum, dan bahkan dalam bentuk orkestra. Angklung juga dipentaskan dalam pertunjukan-pertunjukan musik mulai dari yang bertaraf regional, nasional, hingga internasional.

Setelah disahkan menjadi warisan budaya dunia pada tahun 2010 lalu oleh UNESCO dihadapan para petinggi negara bangsa-bangsa, tentunya diperlukan upaya khusus bagi angklung untuk dapat bertahan sebagai warisan budaya, di tengah gempuran musik modern dan masifnya keberadaan media-media baru di dunia seni budaya. Kiprah para seniman angklung telah banyak dilakukan di antaranya menggelar pagelaran angklung yang melibatkan banyak peserta hingga dikukuhkan sebagai rekor muri di tahun pada tahun 2015 dan 2017 lalu di Jawa Barat. Pegelaran dan konser angklung yang dilakukan oleh individu maupun kelompok seniman dalam rangka mengukuhkan eksistensi angklung sebagai warisan budaya dunia perlu didukung juga dengan menjaga eksistensi ekosistem hulu, yaitu produktifitas pengrajin angklung, sebagai bagian dari ekosistem kebudayaan angklung secara keseluruhan.

Kemunculan sejumlah pengrajin angklung yang cukup marak saat ini, merupakan sebuah respon positif bahwa keberadaan angklung telah mendapat

tempat tersendiri di hati masyarakat. Di Ciamis tepatnya di Desa Panyingkiran, Kecamatan Ciamis, Kabupaten Ciamis, terdapat sekitar 100 pengrajin angklung yang cukup produktif membuat angklung. Sebelum pandemi Covid-19 melanda rata-rata produksi mereka mencapai 800 set angklung/bulan dengan omset mencapai 1 miliar rupiah (Ruhimat, 2020). Oleh sebab itulah produktifitas pengrajin angklung menjadi hal yang penting dalam tatanan siklus ekosistem angklung yang berkelanjutan.

Menurut Anoeagrajekti (2019) istilah ekosistem budaya muncul sebagai produk hukum dari UU Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan. Ekosistem Kebudayaan merupakan bagian dari objek pemajuan kebudayaan yang tampak pada pasal 37 (3) yang menyatakan bahwa menghidupkan dan menjaga ekosistem objek pemajuan kebudayaan terkait misalnya pada kain tenun, yaitu memastikan ketersediaan pemintal, penenun, bahan baku, keterampilan, teknik pengerjaan, dan pewarna alami.

Menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan yang berkelanjutan yang terdapat pada Pasal 43 huruf K, dan Pasal 44 huruf J, menjadi salah satu kata kunci dalam pemajuan kebudayaan. Dalam upaya menghidupkan ekosistem kebudayaan angklung supaya berkelanjutan, diperlukan dukungan bukan hanya oleh pengrajin angklung serta juga ekosistem alam sebagai penyedia bambu, melainkan juga seniman, serta pada adanya regenerasi di sektor pewarisan budaya, baik itu pewarisan keahlian membuat ataupun memainkan angklung. Dengan demikian konsep *berkelanjutan* harus menjadi poin penting untuk diperhatikan pada kajian mengenai ekosistem kebudayaan, seperti halnya angklung.

Upaya menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan yang berkelanjutan tersebut sejalan dengan apa yang dicanangkan PBB dalam gerakan *Sustainable Development Goals* (SDGs). walaupun UNESCO sendiri belum memunculkan istilah ekosistem

kebudayaan, tetapi dalam naskah *The 2009 UNESCO Framework for Cultural Statistics (FCS)*, mereka memunculkan istilah yang menunjukkan bahwa kebudayaan memiliki sifat seperti kehidupan yang disebut siklus budaya (*the culture cycle*). Siklus budaya menempatkan budaya seperti kehidupan yang mengalami perputaran hidup, yaitu (1) kreasi, (2) produksi, (3) diseminasi, (4) ekshibisi, dan (5) konsumsi. Siklus tersebut sebagai proses gerak dalam mewujudkan kesejahteraan (Anoeagrajekti, 2019:3-4).

Hal senada juga terjadi pada ekosistem kebudayaan angklung yang telah menjadi warisan budaya nasional Indonesia yang telah diakui dunia. Teknologi tradisional pembuatan angklung sebagai bagian dari objek pemajuan kebudayaan memiliki ekosistem yang secara komprehensif bergerak dari hulu ke hilir. Di wilayah hulu ada tanaman bambu, dan para pengrajin; di tengah terdapat penjual/distributor; dan bergerak ke hilir ada konsumen, yaitu para seniman, budayawan, hingga kelompok masyarakat lain seperti guru, pelajar, wisatawan, dan lainnya sebagai pemanfaat yang menggunakan angklung sebagai media pendidikan maupun pertunjukan seni, baik kontemporer maupun tradisional. Angklung juga dapat berfungsi sebagai benda koleksi yang memiliki nilai estetik dan artistik. Di hilir, ekosistem angklung juga diperkuat dengan adanya ruang-ruang pertunjukan dan event-event kegiatan baik yang berskala lokal, nasional hingga internasional sebagai upaya untuk tetap mengukuhkan eksistensi angklung sebagai warisan budaya dunia.

Penelitian ini akan berfokus pada ekosistem budaya angklung di wilayah hulu, sebagai ujung tombak yang sangat menentukan dalam upayanya menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan angklung yang berkelanjutan. Ekosistem budaya merupakan konsep yang meramu berbagai disiplin yang berfokus pada fasilitas layanan informasi dan jasa

sosial budaya yang bersifat non materi atau tak benda, sebagai upayanya dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Sarukhán dan Whyte (2005) yang dikutip oleh Milcu, Hanspach, Abson, Fischer (2013: 44)

cultural ecosystem services as “the nonmaterial benefits people obtain from ecosystems through spiritual enrichment, cognitive development, reflection, recreation, and aesthetic experiences”. Cultural ecosystem services have been included in many other typologies of ecosystem services and referred to variously as cultural services, life-fulfilling functions, information functions, amenities and fulfillment, cultural and amenity services, or socio-cultural fulfillment.

Kajian mengenai ekosistem kebudayaan telah beberapa kali dilakukan oleh para peneliti di Indonesia (Bilqis, 2019; Wahyudin, Kusumstanto, Adrianto, Wardiatno, 2016; Manoppo, 2015). Fokus kajian mereka umumnya berbeda-beda, seperti halnya Bilqis (2019) yang melihat ekosistem kebudayaan sebagai sebuah elemen dari penyedia jasa layanan wisata budaya dan wisata spiritual. Adapun Wahyudin et al (2016) melihat bahwa ekosistem wilayah pesisir memberikan kontribusi bagi adanya peningkatan kesejahteraan masyarakat. Terakhir artikel Manoppo (2015) menemukan bahwa pengelolaan ekosistem, ekonomi dan sumberdaya manusia oleh komunitas lokal di Minahasa berdampak positif bagi penataan, pendayagunaan, dan pemberdayaan komunitas secara sistematis dan berkelanjutan.

Ketiga penelitian mengenai ekosistem kebudayaan di atas belum ada yang mencoba menggali secara menyeluruh ekosistem budaya sebagai tipologi jasa budaya dari hulu, tengah hingga hilir, dengan berbasis pada komunitas dan kearifan lokal secara utuh seperti halnya angklung sebagai produk

budaya dan teknologi tradisional. Atas dasar itulah penelitian ini mencoba mengkaji isu serupa dengan penekanan pada ekosistem budaya angklung di wilayah hulu yang berkaitan dengan fungsi angklung yang dibuat warga kampung Angklung dalam konteks menjaga ekosistem kebudayaannya.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menyoroti bagaimana angklung sebagai sebuah ekosistem budaya yang berfungsi sebagai penyedia fasilitas jasa layanan budaya, pemenuhan kehidupan sosial ekonomi, dan memiliki fungsi informasi.

Penelitian kualitatif digunakan untuk membedah fenomena sosial yang terjadi di lokasi penelitian. Fenomena sosial atau lingkungan sosial ini juga erat kaitannya dengan *setting* sosial yang terdiri dari pelaku, kejadian, tempat dan waktu. (Komariah dan Satori, 2011:22-23).

Pengumpulan data lapangan dilakukan selama lima hari yang berpusat di Kampung Angklung Lingga Manik, Kampung Nempel. Di sana data wawancara dan pengamatan dikumpulkan dari sejumlah wawancara dari informan kunci Bapak Alimudin dan pengrajin angklung lainnya. Pengamatan juga dilakukan pada kondisi ekologis dan geografis Kampung Angklung, juga kehidupan masyarakat yang ada di dalamnya.

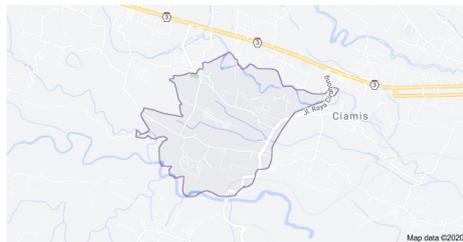
Adapun data yang diperoleh dari lapangan diolah secara kualitatif sehingga menghasilkan narasi yang memaparkan kondisi kampung angklung, permasalahan yang terjadi dan analisa terhadap permasalahan yang terungkap.

C. HASIL DAN BAHASAN

Kampung Angklung merupakan sebutan populer masyarakat yang merujuk pada sebuah wilayah perkampungan masyarakat di Kampung Nempel, Dusun Linggamanik, Desa Panyingkiran, Kecamatan Ciamis, Kabupaten Ciamis. Penamaan Kampung Nempel menurut penuturan Sarip

(wawancara, 7 Oktober 2020), salah satu pegiat dan warga Kampung Angklung, dilatarbelakangi oleh lokasi kampung yang berada di sisi sebuah *gawir* (jurang/tebing) atau menempel pada *gawir*. Menurut penuturan masyarakat setempat dahulu kala ada sebuah rumah di tempat itu yang lokasinya berada di tepi tebing atau jurang, namun saking kuatnya sehingga rumah tersebut nempel terus ke tebing yang menjadi sandarannya. Hingga saat ini, semakin banyak rumah yang dibangun menempel di tebing-tebing itu. Jalan perkampungan di sana turun naik mengikuti kontur tanah wilayah perbukitan.

Kampung Angklung Nempel secara administratif masuk ke wilayah Desa Panyingkiran, Kecamatan Ciamis, Kabupaten Ciamis. Desa Panyingkiran memiliki luas 229,81 Ha yang terbagi ke dalam 7 RW ini terletak sejauh 5 km dari ibu kota Kabupaten Ciamis. Berdasarkan Peraturan Daerah Kabupaten Ciamis NO/08/Pem.146.1/DS.SK/1984 tanggal 25 Februari 1984, ditetapkan mengenai batas-batas desa/wilayah yang juga tercantum dalam Perdes, yaitu: sebelah Utara (Sungai Cipalih, Desa Sindangrasa); sebelah Selatan (Sungai Citanduy Kab. Tasikmalaya); sebelah Timur (Desa Pawindan, Kec. Ciamis); dan sebelah Barat (Desa Imbangan, Kec. Ciamis).



Gambar 1. Peta Desa Panyingkiran
Sumber: Google Maps, 2020

Dari total penduduk sekitar 6.229 Jiwa pada tahun 2020 menurut catatan pemerintah desa setempat, setidaknya terdapat seratus orang pengrajin angklung. Profesi lainnya yang cukup mendominasi adalah pengrajin perkakas rumah tangga

berbahan dasar bambu seperti *boboko*, *nyiru*, *aseupan*, *ayakan*, *tolombong*, *pipiti*, dan sebagainya.

Kampung Angklung mulanya digagas oleh Alimudin (53 Tahun). Secara administratif Kampung Angklung merupakan sebuah kawasan perkampungan yang melingkupi satu wilayah rukun warga (RW 07) dan terdiri dari tiga wilayah rukun tetangga (RT 01,02,03). Tepatnya berada di Blok/Kampung Nempel, Dusun Linggamanik, Desa Panyingkiran, Kecamatan Ciamis, Kabupaten Ciamis. Menurut penuturan Alimudin, sejak tahun 1975 dia bekerja menjadi buruh pembuat angklung di Kota Banjar. Di tempat kerjanya itu Alimudin mempelajari sendiri pembuatan angklung secara autodidak tanpa ada arahan ataupun pembelajaran dari pemilik *workshop* tempatnya bekerja. Hal itu berlangsung selama lebih kurang sebelas tahun, hingga Alimudin benar-benar mahir membuat angklung.

Pada tahun 1992, Alimudin mencoba peruntungan dengan membuka *workshop* angklungnya sendiri di Desa Panyingkiran, Kampung Nempel. Beliau mempekerjakan saudara dan tetangganya untuk membuat angklung sekaligus juga melatihnya. Usahnya pembuatan angklung di Kampung Nempel, Desa Panyingkiran semakin berkembang. Angklung para pengrajin di sana semakin banyak diminati oleh pembeli yang berasal dari daerah Ciamis maupun luar Ciamis. Hingga akhirnya banyak dari para tetangganya yang membuka *workshop* pembuatan angklungnya sendiri, dan penjualan angklung dari Desa Panyingkiran semakin luas hingga menjangkau kota/kabupaten di Jawa Barat bahkan hingga ke luar Pulau Jawa.

Penggunaan nama Kampung Angklung terinspirasi dari perkampungan-perkampungan industri rumah tangga seperti pusat bordir di Tasikmalaya, dan pusat tikar di Purbaratu. Awalnya *workshop* angklungnya dinamakan Sanggar *Panji Mekar*, namun nama tersebut dianggap kurang menarik, karena

respon masyarakat masih kurang. Barulah setelah Alimudin mendapat orderan besar untuk pengadaan angklung perayaan Konferensi Asia-Afrika ke-50 tahun 2015 lalu, Alimudin mulai menggunakan nama Kampung Angklung.

Pasca perayaan Konferensi Asia Afrika ke-50, Kampung Angklung mulai ramai diekspos media cetak, elektronik, maupun daring. Oleh sebab itulah Kampung Angklung mulai dikunjungi orang. Setelah itu beberapa penghargaan pun diperoleh Kampung Angklung baik dari pemerintah provinsi Jawa Barat maupun Kabupaten Ciamis.

Usaha, kiprah, dan jasa Alimudin dalam membangun Kampung Angklung, didukung oleh adanya potensi tanaman bambu di Desa Panyingkiran, menjadi faktor pendukung bagi para pengrajin untuk mengembangkan usaha mereka. Ketekunan para pengrajin membuat dan mengenalkan angklung pada masyarakat luas, telah membawa mereka menerima sejumlah penghargaan dari pemerintah di antaranya diberikan oleh Gubernur Jawa Barat Ahmad Heryawan pada tahun 2016, sebagai Kampung Pelopor Pemberdayaan Masyarakat. Pada tahun 2020 melalui SK Bupati Ciamis No. 451/kpts.378-Bidbud menetapkan Kampung Linggamanik, Blok Nempel sebagai Kampung Angklung yang memiliki kepengurusan secara kelembagaan. Dengan demikian kiprah Kampung Angklung Nempel dalam mengembangkan dan melestarikan angklung semakin dikenal oleh masyarakat.

1. Angklung Serumpun Bambu

Angklung telah menjadi warisan budaya dunia, yang menjadi kebanggaan orang Sunda, juga masyarakat Indonesia secara umum. Adanya pengakuan dari dunia (UNESCO) mengharuskan masyarakat sebagai pendukungnya untuk menjaga keberlangsungan angklung melalui semua aspek sistem yang ada dalam ekosistem angklung secara menyeluruh dari hulu hingga ke hilir.

Sebelum Angklung dikukuhkan sebagai warisan budaya dunia, masyarakat di Jawa Barat telah terlebih dahulu menciptakan ekosistem angklung ini dengan baik. Penciptaan ekosistem dimulai dengan menjaga ekosistem hulu seperti keberadaan tanaman bambu. Tanaman bambu bagi masyarakat Sunda memiliki nilai dan filosofi yang sangat dalam khususnya berkenaan dengan hubungan mereka dengan alam yang harus terus terjaga.

Seperti kata pepatah para orang tua Sunda terdahulu, untuk melestarikan alam diperlukan adanya upaya untuk mempelajari, menjaga, menanam, merawat, dan mengolah.

Gunung talingakeun, leuweung kanyahokeun, kebon garaeun, gawir awieun, lebak balongan, sampalan sawahan, walungan rempekan.

Gunung harus dijaga, hutan harus dipelajari/diperhatikan, kebun harus diolah, tebing harus ditanami bambu, cekungan lembah dibuatkan kolam, dataran harus dijadikan sawah, sungai ditanami pepohonan pada pinggirannya (Indrawardhana, 2012: 4).

Bambu menjadi tanaman identitas bagi masyarakat Sunda, karena selain mengandung nilai dan filosofi yang dalam terhadap keberlangsungan hidup masyarakat Sunda, bambu juga memberikan begitu banyak fungsi yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat, seperti membuat rumah tinggal, perkakas hidup sehari-hari, hingga alat musik. Semua fungsi bambu yang telah disebutkan di atas ternyata mampu mencukupi kehidupan dasar manusia akan tempat tinggal dan penunjang kebutuhan biologis dan rekreasi mereka.

Angklung sebagai alat musik tradisional yang terbuat dari bambu, membutuhkan keberadaan tanaman bambu untuk menunjang ekistensinya. Seperti yang dilakukan oleh para pengrajin di

Kampung Angklung, sebelum mereka memproduksi angklung, sudah terlebih dahulu mereka melakukan pembudidayaan bambu dengan memanfaatkan lahan-lahan miring di daerah mereka guna ditanami rumpun-rumpun bambu. Sebagaimana disebutkan pepatah di atas bahwa *gawir awikeun* yang berarti memanfaatkan *gawir* (lembahan) untuk ditanami bambu, itulah yang dilakukan masyarakat Kampung Nempel.



Gambar 2. Rumpun Bambu di Kampung Angklung

Sumber: BPNB Jabar, 2020

Rumpun-rumpun bambu ini selain berfungsi sebagai penahan erosi dan longsor tanah, juga dapat dimanfaatkan untuk membuat berbagai macam perkakas dan tentunya angklung sebagai produk unggulan Kampung Angklung. Masyarakat Desa Panyingkiran yang telah memiliki lahan bambu mulai melebarkan peluang usaha menanam rumpun bambu, sebagai bahan baku angklung, dengan memanfaatkan lahan-lahan kosong untuk ditanami bambu, seperti di Daerah Aliran Sungai (DAS) Citanduy, yaitu di bawah Jembatan Cirahong. Hal ini dilakukan untuk mengantisipasi pesanan angklung yang semakin bertambah.

Untuk menghasilkan bambu yang baik digunakan menjadi angklung, perlu diperhatikan beberapa ketentuan, seperti halnya menggunakan bambu yang sudah tua, dan memotongnya harus dilakukan pada pagi hari di musim baik yaitu musim kemarau atau sebelum memasuki musim penghujan.



Gambar 3. Proses Pengeringan Bambu
Sumber: Nopianti et al., 2020

Bambu yang baik digunakan untuk membuat angklung, dipilih berdasarkan usia yaitu minimal 4 tahun dan tidak lebih dari 6 tahun serta harus dipotong pada musim kemarau dari pukul 9 pagi sampai pukul 3 sore hari. Bambu yang akan dipotong harus berjarak kurang lebih 2-3 jengkal dari permukaan tanah, sehingga tetap meninggalkan tunggulnya. Setelah itu bambu harus disimpan selama sekitar 1-2 bulan di ruangan terbuka, namun tidak terlalu terik, sebab apabila terlalu panas bambu sangat rentan pecah. Bambu yang telah cukup kekeringannya baru bisa diolah lebih lanjut menjadi angklung.

Umumnya jenis bambu yang digunakan adalah bambu hitam (*awi hideung*), bambu tali (*awi tali*), *awi temen*, dan bambu tutul (warna putih total hitam). Penggunaan jenis bambu ini di Kampung Angklung selain memang karena kualitas bambunya yang cukup baik, keberadaannya juga cukup banyak. Walaupun kurang, para pengrajin di Kampung Angklung bisa mendapatkannya dari desa-desa sekitar yang menjadi pemasok bambu ke Kampung Angklung.

Pada awalnya bagian bambu yang paling banyak digunakan adalah bagian pucuknya saja, selebihnya bagian bambu yang berukuran besar dijual ke tempat lain. Namun saat ini bagian batangnya yang besar juga banyak dimanfaatkan oleh para pengrajin angklung di Kampung Angklung untuk dibuat tiang-tiang angklung set. Dengan demikian hampir semua bagian bambu saat ini dapat dimanfaatkan secara optimal.

Lingkungan di sekitar Kampung Angklung telah memberikan manfaat yang

cukup besar sebagai penyedia bahan baku utama angklung, yaitu bambu. Keadaan tersebut mengukuhkan bahwa lingkungan alam di Kampung Angklung telah menjadi pendukung bagi keberlangsungan ekosistem budaya angklung. Sebagai mana dijelaskan de Groot (2005) yang dikutip Bilqis (2019), bahwa salah satu klasifikasi dari jasa ekosistem adalah jasa penyediaan. Kategori jasa penyediaan yang dimaksud dapat berupa bahan makanan, air bersih, serat, bahan bakar dan bahan dasar lainnya, materi genetik, bahan obat dan biokimia, serta spesies hias. Adapun bagi ekosistem budaya angklung, penyediaan bambu di lingkungan alam Kampung Angklung dapat dikategorikan sebagai bahan dasar lainnya yang berguna dan bernilai guna bagi pembuatan angklung.

2. Kampung Angklung Penjaga Warisan Budaya Dunia

Alimudin telah berhasil membuat berbagai jenis angklung melodi, baik angklung biasa (*diatonic*) yang dimainkan dengan cara digoyang maupun jenis angklung *toel* yang dimainkan dengan cara dipijit (*toel*) seperti organ. Angklung melodi adalah yang secara spesifik terdiri dari dua tabung suara dengan beda nada 1 oktaf. Ada juga yang dibuat tiga hingga empat tabung. Pada satu unit angklung, umumnya terdapat 31 angklung melodi kecil dan 11 angklung melodi besar.

Produksi angklung di Kampung Angklung juga tidak terbatas pada angklung jenis melodi tapi ada juga angklung *rhythm/accord* (angklung akompanimen) yang digunakan oleh para musisi sebagai alat musik pengiring untuk memainkan nada-nada harmoni. Umumnya jenis angklung *rhythm* ada yang memiliki tiga nada (C minor) dan ada juga yang memiliki empat nada (C 7) sesuai dengan *accord* diatonis.

Ciri khas angklung yang diproduksi di Kampung Angklung yaitu dengan menorehkan lukisan batik yang dinamakan *rereng barong* di setiap angklung yang dibuatnya. Selain motif *rereng barong*

orisinal terdapat pula motif *rereng barong* modifikasi. Bagi seorang pengrajin, ciri khas penting untuk dimiliki. Meskipun pada dasarnya model angklung itu-itu saja, maka untuk membedakannya perlu ada *sign product* yang dapat meningkatkan nilai pada produk yang mereka jual. Di sisi lain keberadaan *sign product* juga untuk meminimalkan pemalsuan produk.



Gambar 4. Motif Rereng Barong
Sumber: Nopianti et al., 2020

a. Proses Pembuatan Angklung

Dalam proses pembuatan angklung selain bambu sebagai bahan baku utamanya, diperlukan juga berbagai peralatan lainnya untuk membuat angklung seperti golok, pisau raut/serut, gergaji, bor, dan alat sungging.



Gambar 5. Alat Sungging Angklung
Sumber: Nopianti et al., 2020

Alat untuk menyungging ukiran rereng barong di atas angklung, merupakan alat elektronik yang terbuat dari travo listrik dengan tegangan 5-10 ampere. Di ujung alat yang berbentuk seperti solder (tapi bukan solder) diberi tambahan kawat

baja sebagai penghantar listrik, sehingga dapat menorehkan motif pada bambu. Alat sungging ini tidak dijual di toko-toko, melainkan dibuat dan dimodifikasi sendiri oleh para pengrajin.

Bambu yang telah kering selanjutnya dipotong-potong khususnya bagian pucuknya yang disebut sebagai *bakalan*, sesuai dengan ukuran yang diinginkan. Bagian bambu lainnya dibentuk menjadi tiang-tiang angklung (*galeger*). Pembuatan *galeger* umumnya dikerjakan oleh pengrajin lain dari luar yaitu dari Desa Rajadesa, Ciamis. Adapun bagian bambu yang lebih besar digunakan untuk pembuatan tiang penyangga angklung set. Hal tersebut dilakukan bukan karena pengrajin di Desa Panyingkiran tidak dapat membuatnya sendiri, melainkan lebih pada membuka peluang usaha angklung semakin luas.



Gambar 6. *Galeger*

Sumber: Nopianti et.al, 2020

Bambu-bambu yang telah dipotong-potong itu lalu dicuci dengan sabun deterjen setelah itu dijemur lagi sampai kering. Setelah dirasa cukup kering, potongan bambu-bambu itu kemudian dibentuk menjadi beberapa bagian seperti tabung suara, *galeger*, dan kerangka tabung. Bagian inti angklung adalah tabung suara. Untuk membentuk bambu menjadi tabung suara atau nada (*nyoraan*) memerlukan keahlian khusus, karena dibuat berdasarkan rasa atau *feeling* pembuatnya. Untuk menghasilkan nada yang diinginkan dapat diukur berdasarkan

volume udara yang ada di dalam tabung bambu disesuaikan dengan panjang tabung, dan tinggi lubang.

Setelah tabung suara angklung dibentuk, untuk mengetesnya pengrajin mengukur nadanya dengan cara diketuk-ketuk atau dibantu dengan alat bantu pengukur suara yaitu *tuner*. Cara menggunakan *tuner*, harus memperhatikan dengan baik posisi lampu di sebelah kiri dan kanan panel *tuner*, dan juga jarum penunjuknya. Sebagai contoh jika membuat sebuah nada “F” maka angklung harus digoyangkan sambil memperhatikan lampu yang menyala bersamaan. Ketika nada yang tepat diperoleh, maka jarum penunjuk akan menunjukkan angka “F”. Bagi para pengrajin yang telah mahir, biasanya tidak menggunakan *tuner* melainkan hanya didasarkan pada perasaan atau feeling terhadap nada yang telah terlatih dengan baik.



Gambar 7. Proses Nyoraan Angklung

Sumber: Nopianti et al., 2020

Tabung bambu yang telah memiliki nada dan rangkanya lalu direndam dalam cairan khusus yang aman, kemudian diangin-anginkan. Selanjutnya, potongan-potongan bambu yang telah kering disungging dengan corak batik menggunakan solder listrik. Dalam proses ini sangat dibutuhkan ketelitian dan keterampilan sebab corak batik yang dilukiskan bersifat permanen, tidak boleh salah.

Tabung suara angklung yang telah siap, kemudian dihaluskan menggunakan pisau raut dan amplas, lalu dilubangi di bagian atasnya menggunakan bor dan pisau. Di bagian lain tempat dudukan angklung juga dilakukan hal yang sama yaitu proses pelubangan. Jumlah lubang dudukan angklung disesuaikan dengan jumlah rangkaiannya tabung angklung dan *galeger* yang dibuat, bisa dua atau tiga lubang. Pada poses melubangi dudukan dan tabung angklung ini menggunakan berbagai alat seperti bor, pisau raut, dan gergaji. Setelah proses ini dilakukan barulah bagian-bagian angklung dapat dirangkai dengan cara ditempelkan keposisinya masing-masing.



Gambar 7. Proses Melubangi dan Merangkai Angklung
Sumber: Nopianti et.al, 2020

Tahap akhir dari proses pembuatan angklung adalah menguatkan rangkaian tabung dan rangkanya. Pada tahapan ini dilakukan proses pengikatan menggunakan tali rotan. Setelah itu baru dipernis agar lebih terlihat bagus sekaligus juga untuk lebih mengawetkan bahan. Proses ini umumnya dilakukan oleh kaum perempuan. Adapun alat yang mereka gunakan hanya berupa pisau raut untuk menghaluskan tali rotan dan tang untuk memotongnya.



Gambar 8. Mengikat Angklung dengan Rotan
Sumber: Nopianti et al., 2020

Ekosistem Angklung yang ada di wilayah hulu seperti Kampung Angklung mencakup subsistem-subsistem yang ada di dalamnya yaitu kebun bambu, penebang bambu, pembuat elemen-elemen angklung (*galeger*), pengrajin angklung (pembuat tabung suara, perakir angklung, pengikat angklung, dan sebagainya) merupakan sebuah kondisi ekosistem yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Keseluruhan subsistem-subsistem tersebut bersifat saling melengkapi dan pada tahapan lebih lanjut dapat saling menghidupi karena terjadinya perguliran sistem ekonomi melalui adanya jasa distribusi dan penjualan produk angklung dari Kampung Angklung ke luar wilayahnya.

b. Pemasaran Angklung dari Kampung Angklung

Berbagai jenis angklung yang dibuat di Kampung Angklung secara umum dipasarkan untuk dua kategori konsumen, pertama adalah pariwisata dan kedua untuk konsumsi sektor pendidikan. Di sektor pariwisata, pangsa pasar yang dibidik oleh Alimudin dan kawan-kawannya sesama pengrajin angklung adalah berbagai kawasan wisata seperti Tangkuban Perahu (Jawa Barat), Malioboro, Borobudur, Prambanan (DIY dan Jawa Tengah), Banten, Jakarta, dan lainnya. Selain itu di lokasi-lokasi wisata daerah Jawa Barat lainnya juga banyak dipasarkan.

Tangkuban Perahu masih menjadi pangsa pasar penjualan angklung buatan Kampung Angklung. Selain di pulau Jawa, Alimudin juga memasarkan produk angklung ke berbagai wilayah provinsi dan pulau di Indonesia seperti Sulawesi, Kalimantan, Aceh, Papua dan sebagainya. Adapun pemasaran angklung untuk sektor pendidikan lebih banyak diserap oleh guru TK/PAUD (Jawa Barat), dan berbagai kegiatan festival angklung yang melibatkan banyak orang seperti acara peringatan Konferensi Asia Afrika (KAA) ke-50 dan pemecahan rekor Muri memainkan angklung oleh ASN di Sentul, Bogor

Sebagian besar angklung produksi Kampung Angklung dipasarkan melalui agen yang memesan langsung kepada pengrajin, namun ada pula konsumen yang membelinya secara langsung kepada pengrajin ketika mereka menggelar acara pameran produk angklungnya. Ada juga yang sengaja datang ke Kampung Angklung untuk melihat sendiri proses pembuatan dan membelinya langsung. Selain melalui pameran, Alimudin dan pengrajin angklung lain juga mencari kegiatan atau momen yang sesuai untuk menjual angklungnya, seperti ketika dinas-dinas pendidikan di Jawa Barat membuat kegiatan pelatihan angklung untuk guru-guru TK/PAUD, Alimudin dan rekan-rekannya berkesempatan untuk melatih mereka seraya memasarkan produk angklungnya.

Angklung jenis oktaf yang berjumlah 7 tangga nada, biasanya dijual seharga Rp.80.000 – Rp. 100.000 kepada para agen, sedangkan kepada konsumen langsung mereka menjualnya seharga Rp. 150.000. Adapun untuk jenis angklung melodi set (31 nada) dijual seharga Rp. 1.000.000-Rp.1.500.000. Adanya perbedaan harga tersebut disebabkan penjualan kepada agen biasanya dilakukan dalam jumlah partai besar, sedangkan kepada konsumen langsung eceran. Namun demikian, Alimudin memberikan garansi perbaikan kepada konsumen yang membeli

angklungnya secara langsung, sedangkan kepada agen tidak, karena sistem jual lepas.

3. Memberdayakan Komunitas, Menyejahterakan Masyarakat

Alimudin merupakan tokoh penting yang cukup diperhitungkan di balik berdirinya Kampung Angklung. Beliau memang memiliki keahlian sebagai pengrajin angklung. Awalnya ia memproduksi angklung di rumahnya sendiri dengan mengajak saudara-saudara terdekat yang tinggal berdekatan dengan rumahnya. Keterlibatan cukup banyak orang dalam memproduksi angklung di rumah Alimudin, menarik minat dari masyarakat sekitar untuk turut terlibat dan menambah mata pencaharian mereka. Awalnya masyarakat di Desa Panyingkiran tidak ada yang memiliki keahlian membuat angklung, mereka belajar secara langsung dari Alimudin dengan cara menjadi pekerjanya. Awalnya mereka yang bekerja hanya dilibatkan dalam proses melilit/mengikat angklung. Secara perlahan, Alimudin mulai menularkan keterampilan membuat angklung pada pekerja-pekerjanya.

Proses belajar membuat angklung oleh para pekerjanya ini berlangsung selama beberapa tahun sejak Alimudin memulai usahanya di Kampung Angklung Nempel. Hingga kemudian banyak yang sudah cukup mahir dan memiliki keterampilan membuat angklung secara utuh, dari proses awal hingga akhir, termasuk tahap membuat nada (*nyoraan*). Proses *nyoraan* merupakan tahapan yang paling sulit dilakukan, sehingga masih sedikit orang hingga saat ini yang sudah mahir dalam bidang itu. Setelah cukup mahir, umumnya mereka membuka usaha pembuatan angklung sendiri, namun mereka masih tetap bekerja sama dengan Alimudin dalam beberapa hal, seperti menerima orderan bersama ketika ada orderan yang cukup banyak datang kepada Alimudin.

Selain para tetangganya yang bekerja sambil belajar membuat angklung, terdapat juga beberapa warga desa setempat yang sebelumnya bermata pencaharian sebagai pengrajin perkakas bambu, saat ini mulai beralih menjadi pengrajin angklung. Hal tersebut mereka lakukan karena perkakas rumah tangga berupa bambu sudah mulai digantikan dengan barang-barang plastik, sehingga permintaan terhadap barang tersebut mulai jarang. Dengan menjadi pengrajin angklung, penduduk dapat tetap memenuhi kebutuhan ekonomi mereka, lebih baik ketimbang berjualan perkakas rumah tangga.

Semakin dikenalnya Kampung Angklung sebagai salah satu daerah penghasil angklung berkualitas, membuat jumlah pesanan yang datang semakin meningkat. Alimudin sebagai ketua pengurus Yayasan Kampung Angklung Mandiri mengajak para tetangganya yang belum mahir untuk dilatih membuat angklung. Barulah setelah cukup mahir mereka diajak untuk memproduksi angklung secara bersama-sama dengan tujuan untuk memenuhi pesanan yang semakin banyak jumlahnya. Pesanan angklung yang terus menerus datang tentu saja meningkatkan pendapatan ekonomi bagi Alimudin dan masyarakat di sekitarnya. Ia bukan hanya berhasil untuk dirinya sendiri, tetapi juga telah menciptakan lapangan kerja untuk masyarakat di sekitarnya.

Pesanan angklung umumnya datang dari berbagai kota dan daerah lain baik di Pulau Jawa maupun dari luar Pulau Jawa, bahkan dari luar negeri juga ada seperti dari Jepang dan Beijing (tahun 2004). Pesanan dalam jumlah yang besar, yaitu sebanyak 20.000 angklung pernah dipesan oleh Panitia Perayaan Ulang Tahun Konferensi Asia Afrika pada tahun 2015 lalu, dan pemecahan rekor MURI bermain angklung terbanyak oleh ASN di Sentul, Bogor pada tahun 2017 lalu.

Pada awalnya masyarakat tertarik untuk bekerja bersama Alimudin karena

faktor ekonomi. Masyarakat sekitar melihat bahwa Alimudin sering memperoleh pesanan angklung dalam jumlah yang banyak. Selain itu, pesanan angklung yang dipenuhi oleh Alimudin biasanya dibayarkan kontan oleh sang pemesan. Hal tersebut menjadi motif tersendiri bagi masyarakat di Kampung Nempel untuk menawarkan diri terlibat dalam proses produksi angklung.

Proses belajar membuat angklung terus menerus dilakukan bukan saja kepada tetangga dan masyarakat di Desa Panyingkiran dan sekitarnya, tetapi juga kepada semua kelompok masyarakat yang berminat untuk bisa atau ingin tahu cara membuat angklung, seperti misalnya para pelajar. Menurut Alimudin hingga saat ini, beliau sudah berhasil melatih sepuluh orang yang mahir men-*setting* nada angklung. Potensi sumber daya manusia sebanyak itu, memungkinkan usaha pembuatan angklung semakin berkembang. Pasalnya dengan satu orang yang mahir men-*setting* nada, memungkinkan pelibatan sembilan orang lainnya dalam proses pembuatan angklung. Menurut Alimudin, kunci berkembangnya usaha pembuatan angklung ada di orang-orang yang mampu men-*setting* nada. Saat ini usaha pembuatan angklung yang dirintis Alimudin mampu mendorong terlibatnya 100 orang pengrajin di Desa Panyingkiran.

Pada tahun 2019 lalu, Alimudin dibantu oleh mahasiswa dari Fakultas Keguruan Universitas Siliwangi juga melakukan kegiatan pengajaran memainkan angklung kepada sebanyak kurang lebih 1500 orang guru-guru TK/PAUD yang berada di hampir seluruh wilayah kabupaten/kota di Jawa Barat. Konsep Alimudin mengajarkan angklung pada guru-guru TK/PAUD adalah dengan menggunakan metode *handsign*, karena dianggap cukup mudah dan cepat, hanya memerlukan waktu satu hari. Adapun untuk pelatihan dengan metode partitur biasanya membutuhkan waktu selama 4 hari.

a. Yayasan Kampung Angklung Mandiri

Usaha angklung yang semakin maju di Desa Panyingkiran menimbulkan inisiatif dari beberapa warga yang terlibat, untuk mendirikan Yayasan Kampung Angklung Mandiri. Yayasan tersebut didirikan guna merangkul semua pengrajin angklung yang ada di Desa Panyingkiran dan sekitarnya. Lebih jauh lagi, para pengrajin angklung memiliki rencana untuk membangun kampung angklung yang lebih diarahkan sebagai desa wisata budaya dan pendidikan. Rencana pembangunan Kampung Angklung tersebut akan memanfaatkan potensi alam di desa semisal sungai, sawah, tebing, dan kebun bambu.

Selain berimplikasi secara ekonomi, pesatnya perkembangan rumah-rumah produksi angklung turut mendorong munculnya seniman-seniman angklung di antaranya dikenal kelompok seniman Angklung Toel. Kelompok kesenian ini sering tampil di acara-cara resmi yang melibatkan pemerintah setempat. Kelompok Angklung Toel merupakan penduduk Desa Panyingkiran. Saat ini anggota kelompok ini sudah berjumlah 10 orang, dan proses regenerasi serta pelatihannya terus dihidupkan oleh Alimudin bersama kawan-kawan seniman angklung setempat. Kelompok Angklung Toel merupakan kolaborasi antara para seniman senior dengan kaum muda di lingkungan Desa Panyingkiran. Rencana ke depan, kelompok seniman angklung akan terus dikembangkan dengan melibatkan anak-anak usia dini dari PAUD yang akan dirintis. Yayasan Kampung Angklung yang sedianya akan didirikan di Desa Panyingkiran, akan berupaya mengadopsi konsep Saung Angklung Udjo yang dapat memberdayakan masyarakat sekitar bukan hanya pengrajin, tetapi juga seniman-seniman angklung dari anak-anak sampai yang dewasa yang dapat menampilkan angklung.

Namun untuk mewujudkan harapan membuat Kampung Angklung sebagai

destinasi wisata budaya dan pendidikan terkendala biaya. Padahal di luar sana cukup banyak bantuan pemerintah dalam hal fasilitasi dan kelembagaan yang dapat disambangi para pengrajin, namun karena Kampung Angklung belum memiliki badan hukum, maka hal tersebut cukup menjadi kendala. Oleh karenanya sejak tahun 2018 Alimudin dan kawan-kawannya mengagas pendirian Yayasan Kampung Angklung Mandiri. Adanya beberapa kendala teknis yang terjadi selama prosesnya, membuat pendirian Yayasan cukup berlarut-larut. Hingga akhirnya pendirian Yayasan Kampung Angklung Mandiri baru rampung pada pertengahan tahun 2020 yang disahkan oleh Notaris Ika Herawati, S.H., M.Kn. pada tanggal 14 Juli 2020. Diikuti dengan terbitnya SK Bupati mengenai kepengurusan Yayasan Kampung Angklung Mandiri.

Apabila menilik pada UU Nomor 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan, terdapat konsep yang berupaya untuk menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan yang berkelanjutan. Ekosistem kebudayaan ini sepatutnya ditopang oleh beberapa sistem yang ada di dalamnya. Sebagaimana yang ada di Kampung Angklung, ekosistem hulu angklung terangkai oleh beberapa sistem yang salah satunya adalah kelembagaan.

Adanya Yayasan Kampung Angklung Mandiri yang baru resmi berdiri tahun 2020, menandakan adanya keseriusan dari masyarakat maupun pemerintah daerah setempat untuk membangun infrastruktur angklung yang berkelanjutan. Tidak saja berfokus pada produksi dan pengelolaan sumber daya alam yang ada di lingkungan sekitar, tetapi juga dikembangkan menjadi sebuah perkampungan wisata angklung yang fokus pada unsur pendidikan dan budaya. Apabila kelak rencana tersebut dapat terealisasi berkat dukungan masyarakat dan pemerintah, tentunya yayasan diharapkan dapat berperan aktif dalam pengelolaannya.

4. Menjaga Ekosistem Kebudayaan Angklung

Data mengenai ekosistem tanaman bambu yang ada di Desa Panyingkiran dan sekitarnya, proses produksi dan distribusi angklung, merupakan potensi-potensi yang ada Kampung Angklung sebagai sebuah ekosistem kebudayaan. Keberadaan lembaga/yayasan, tidak dapat dipisahkan dalam menggerakkan Kampung Angklung menjadi sebuah tempat yang memiliki kontribusi terhadap usaha pemajuan kebudayaan.

Pada tataran itu, ekosistem angklung yang ada di Kampung Angklung serta desa-desa lain yang menjadi penyangganya, berfungsi sebagai ekosistem hulu, yang menjadi titik sentral ekosistem angklung secara keseluruhan bersama dengan ekosistem hilir yang menekankan pada adanya media pembelajaran, regenerasi, ruang kreasi dan pertunjukan angklung itu sendiri. Secara umum keberadaan Kampung Angklung di Desa Panyingkiran memberikan kontribusi yang sangat penting dalam upayanya menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan angklung yang berkelanjutan.

Dalam misinya untuk menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan angklung, Kampung Angklung juga berperan dalam proses operasional siklus budaya (*the culture cycle*). Adanya siklus budaya dari proses kreasi, produksi, diseminasi, eksebisi, dan konsumsi memungkinkan masyarakat pelakunya untuk mewujudkan kesejahteraan dengan meningkatnya kemampuan ekonomi mereka.

Pada tahapan kreasi, Kampung Angklung telah berkontribusi membuat angklung yang dilakukan oleh para pengrajin hingga melahirkan karya angklung yang berkualitas dari sisi suara dan bentuk, hingga diakui oleh masyarakat secara luas; produksi angklung yang dibuat oleh para pengrajin selain menghasilkan kualitas produk yang baik juga memiliki ciri khasnya tersendiri, yaitu dengan adanya torehan motif *rereng barong* pada

angklung mereka, sehingga produk angklung dari Kampung Angklung dapat dibedakan dari angklung produksi lainnya; Tahapan diseminasi ditempuh oleh Alimudin sebagai agen pemberdayaan masyarakat dengan mengenalkan angklung kepada masyarakat melalui sistem pelatihan memainkan angklung terhadap guru TK/PAUD dan siswa serta masyarakat lainnya; Adapun tahapan eksebisi, hal yang telah dilakukan Kampung Angklung adalah dengan mengembangkan grup Angklung Toel untuk melakukan pertunjukan ke berbagai tempat yang mewakili keberadaan angklung di Kampung Angklung. Selain itu ada rencana untuk membuat Kampung Angklung sebagai desa wisata budaya dan pendidikan yang akan segera direalisasikan pada waktu mendatang. Dari sisi konsumsi, masyarakat dari sektor pendidikan dan pariwisata masih menjadi pangsa pasar produk angklung dari Kampung Angklung.

Sebagai sebuah konsep yang meramu berbagai disiplin ilmu seperti, ekologi, ekonomi, dan ilmu sosial, dengan menggunakan berbagai pendekatan penelitian, konsep ekosistem budaya yang dipaparkan Sarukhán dan Whyte (2005) yang dikutip Milcu et al (2013) cukup representatif digunakan dalam menjelaskan ekosistem budaya yang ada di Kampung Angklung.

Ekosistem budaya yang dimaksudkan oleh Sarukhan dan Whyte menekankan pada adanya pemanfaatan jasa ekosistem yang bersifat non material. Penekanan awal dilakukan pada kajian-kajian konservasi dan ekologi, namun banyak juga yang menekankan pada pemanfaatan ekonomi yang bersifat materialistik. Adanya keberagaman sudut pandang dalam penelitian jasa ekosistem budaya, menjadikan bidang ini sering kehilangan fokus. Namun dalam tataran nilai budaya tradisional, jasa ekosistem budaya setidaknya dapat dimanfaatkan untuk menganalisa rekreasi, ekowisata,

budaya warisan, dan nilai-nilai pendidikan (Milcu et al., 2013).

Sebagaimana yang terjadi di Kampung Angklung, keberadaan ekosistem bambu dapat berfungsi sebagai jasa ekosistem budaya yang menopang keberadaan para pengrajin angklung. Walaupun pada perkembangannya karena semakin banyaknya permintaan, sebagian angklung didatangkan dari luar kampung. Hal tersebut menjadi pemicu warga di sekitar untuk melakukan penanaman angklung di lahan-lahan kosong desa maupun pribadi. Hal ini dilakukan selain sebagai upaya konservasi juga pertimbangan ekonomi.

Budaya manusia selalu dipengaruhi oleh ekosistemnya (de Groot et al., 2010). Pada saat yang sama manusia selalu memengaruhi dan membentuk lingkungannya untuk memperoleh manfaat yang sebesar-besarnya bagi kehidupan mereka. Oleh sebab itulah ekosistem tempat manusia hidup menjadi penyedia jasa budaya supaya diperoleh nilai-nilai estetika, rekreasi, spiritual, dan pengembangan intelektual yang dapat dinikmati manusia di lingkungannya (de Groot et al., 2010).

Lingkungan alam berupa lahan yang banyak ditumbuhi bambu, merupakan bentuk penyedia jasa bagi terbangunnya ekosistem angklung di Kampung Angklung. Sebagaimana diungkapkan Gerro dan Orenstein (2015) bahwa lingkungan memberikan cita rasa bagi penikmatnya, supaya manusia dapat berpendapat dan berperilaku yang pro terhadap lingkungan.

Itu pulalah yang dilakukan oleh masyarakat Kampung Angklung. Masyarakat di sana melakukan konservasi sumberdaya alam dengan menjaga keberadaan taman bambu, namun mereka juga memperoleh manfaat daripadanya. Adanya preferensi terhadap rasa memiliki, menikmati keindahan, serta dorongan dan ketergantungan ekonomi dari ekosistem tanaman bambu, menjadi pendorong bagi masyarakat di sekitar

untuk tetap menjaga kelestariannya. Dimensi rasa ini penting bagi masyarakat untuk melakukan tata guna dan tata kelola lahan. Dari sudut pandang pembuat kebijakan (pemerintah) dimensi rasa juga penting untuk memahami dan mengevaluasi jasa ekosistem budaya dan untuk mengkarakterisasi bagaimana manusia memandang dan mendapatkan manfaat darinya.

D. PENUTUP

Masyarakat di Kampung Angklung memiliki kemampuan untuk dapat menjaga kelestarian ekosistem lingkungan, dan pada saat yang sama mereka juga dapat mengambil manfaat ekonomis daripadanya, sekaligus dapat melestarikan kebudayaan angklung dengan cara membuat angklung sebagai produk budaya. Indikator keberhasilan dalam melestarikan ekosistem kebudayaan oleh para pengrajin angklung di Kampung Angklung terletak pada adanya kemampuan para pengrajin, yang didukung oleh terjaganya kelestarian ekosistem alam, serta adanya regenerasi kemampuan dalam membuat dan memainkan angklung yang digagas oleh Alimudin. Pada saat itulah ekosistem kebudayaan angklung bergulir secara berkelanjutan. Ekosistem kebudayaan angklung menawarkan berbagai fasilitas layanan informasi dan jasa sosial budaya yang bersifat non materi atau tak benda, sebagai upayanya dalam memenuhi kebutuhan hidup manusia.

Budaya manusia selalu dipengaruhi dan dibentuk oleh sifat ekosistem. Ekosistem rumpun bambu yang ada di Kampung Angklung, mampu memberikan manfaat tidak hanya bagi aktivitas kehidupan mereka dalam menopang lahan kritis yang ada di Kampung Nempel, tetapi juga memberikan manfaat estetis dengan menjadikan bambu sebagai alat musik warisan budaya Indonesia yang telah menjadi warisan budaya dunia. Selain itu ekosistem tanaman bambu mampu menopang perekonomian masyarakat

setempat melalui pembuatan angklung yang bernilai ekonomis.

Ekosistem kebudayaan angklung yang telah terbentuk di Kampung Angklung berupa tanaman bambu, pengrajin angklung, komunitas yang mengkoordinir mekanisme keberlangsungan Kampung Angklung (Yayasan Kampung Angklung Mandiri), dan seniman angklung telah berkontribusi besar terhadap upaya menghidupkan dan menjaga ekosistem kebudayaan yang berkelanjutan khususnya ekosistem kebudayaan angklung di wilayah hulu. Hal ini terjadi karena adanya dukungan dari semua elemen masyarakat dan *stakeholder* yang menjadi bagian dari ekosistem kebudayaan angklung di Kampung Angklung dan daerah di sekitarnya.

Oleh sebab itulah upaya untuk menjaga dan menghidupkan ekosistem kebudayaan angklung di Kampung Angklung khususnya memerlukan uluran tangan bukan saja masyarakat setempat dan pemangku kepentingan di sana, tetapi juga masyarakat umum secara lebih luas. Produk angklung yang dihasilkan oleh para pengrajin di Kampung Angklung, harus mampu dimanfaatkan dengan baik oleh masyarakat umum. Untuk itu diperlukan kebijakan yang berpihak kepada para pengrajin ini, salah satunya dengan mensosialisasikan produk angklung sebagai warisan budaya dunia melalui ragam pertunjukan seni dan kegiatan pendidikan yang berkesinambungan.

Pandemi covid-19 yang masih belum berakhir, nyatanya mampu mematikan kreativitas seniman dan menghentikan tangan pengrajin angklung untuk berkarya. Sudah sepantasnya apabila ada gebrakan dari aparat pemangku kepentingan untuk dapat memberikan ruang berkreasi yang lebih luas bagi para seniman dan pengrajin, tidak hanya dalam bentuk pertunjukan atau *workshop* secara langsung (*luring*), namun juga secara daring dengan memanfaatkan potensi dan teknologi yang ada saat ini.

DAFTAR SUMBER

- Alimudin. (7 Oktober 2020). *Wawancara*.
- Anoegrajekti, N. (2019). Tradisi Lisan dalam Ekosistem Kebudayaan, Kebijakan Budaya dan Ekonomi Kreatif. *Kuliah Umum Prodi Magister Sastra Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gajah Mada, 30 Agustus 2019*. Yogyakarta.
- Bilqis, M. (2019). *Kajian Jasa Ekosistem Budaya dan Spiritual di Kota Tanjungpinang, Kepulauan Riau*. Prosiding Perencanaan Wilayah dan Kota. 315-326. Bandung: Universitas Islam Bandung.
- Nopianti, R., Rostiyati, A., Rusnandar, N., Erwantoro, H., Budiman, H.G. (2020). *Pengkajian Sistem Perekonomian Kampung Angklung di Ciamis*. Laporan Kajian BPNB Jawa Barat. Bandung: BPNB Jawa Barat.
- Gerro, T. K., dan Orenstein, D. F. (2015). Environmental tastes, opinions and behaviors: social sciences in the service of cultural ecosystem service assessment. *Ecology and Society, 20*(3), 28-42.
- Hermawan, D. (2013). Angklung Sunda Sebagai Wahana Industri Kreatif dan Pembentukan Karakter Bangsa. *Jurnal Seni & Budaya Panggung, 23* (2), 109-209.
- Indrawardhana, I. (2012). Kearifan Lokal Adat Masyarakat Sunda dalam Hubungan dengan Lingkungan Alam. *Jurnal Komunitas, 4*(1), 1-8.
- Komariah, A., dan Satori, D. (2011). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Manoppo, P. G. (2015). Mengelola Ekosistem, Ekonomi dan Sumber Daya Manusia Komunitas Lokal Berbasis Budaya dan Kearifan Lokal Minahasa (*Triangel Pa'dior*). *Jurnal Manajemen dan Bisnis, 1*(2), 57-71.
- Milcu, A. I., Hanspach, J., Abson, D., dan Fischer, J. (2013). *Cultural Ecosystem Services: A Literature Review and Prospects for Future Research*. *Ecology and Society, 18*(3), 44-77.
- Nugraha, A. (2015). Angklung Tradisional Sunda: Intangible, Cultural Heritage of

- Humanity, Penerapannya dan Pengkontribusiannya Terhadap Kelahiran Angklung Indonesia. *Jurnal Awi Laras*, 2(1), 1-23.
- Rosyadi. (2012). Angklung: Dari Angklung Tradisional Ke Angklung Modern. *Jurnal Patanjala*, 4(1), 26-40.
- Ruhimat, D. (2020, November). “Ngaujokeun” Angklung Ciamis. *Galura*, hlm. 1
- De Groot, R.S., Alkemade, R., Braat, L., Hein, L., dan Willemen, L. (2010). Challenges in integrating the concept of ecosystem services and values in landscape planning, management and decision making. *Ecological Complexity* 7(3), 260-272.
- Sarip. (7 Oktober 2020). *Wawancara*.
- Wahyudin, Y., Kusumastanto, T., Adrianto, L., Wardiatno, Y. (2016). Jasa Ekosistem Lamun Bagi Kesejahteraan Manusia. *Omni Akuatika*, 12(3), 29-46.

TUBO DALAM PERSPEKTIF EKOLOGI BUDAYA PETANI KERAMBA JARING APUNG DI KAWASAN DANAU MANINJAU PROVINSI SUMATERA BARAT

TUBO IN THE CULTURAL ECOLOGY PERSPECTIVE OF THE FLOATING NET CAGE FARMER IN THE LAKE MANINJAU IN WEST SUMATERA

Silvia Devi¹, Rois Leonard Arios²

^{1,2}. Balai Pelestarian Nilai Budaya Sumatera Barat

Jl. Raya Belimbing No.16A Kuranji, Padang

e-mail: silvia160681@gmail.com, rolear72@yahoo.co.id

Naskah Diterima: 9 Juni 2020

Naskah Direvisi: 27 Februari 2021

Naskah Disetujui :30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.646

Abstrak

Tulisan ini bertujuan menggambarkan bagaimana strategi petani Keramba Jaring Apung (selanjutnya disebut KJA) di Kawasan Danau Maninjau Provinsi Sumatera Barat dalam menghadapi tubo yaitu peristiwa kematian ikan secara massal di Danau Maninjau akibat keracunan. Pendekatan ekologi budaya digunakan untuk menganalisis dan menjawab permasalahan penelitian. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan pengumpulan data melalui studi pustaka, wawancara, dan observasi. Hasil penelitian menggambarkan bahwa petani KJA menghadapi peristiwa tubo sebagai proses alam yang harus diterima sehingga mereka harus beradaptasi agar kehidupan ekonomi mereka dapat bertahan. Adaptasi petani KJA didasarkan pada pemahaman mereka terhadap lingkungan, tubo, teknologi yang ada, dan nilai-nilai religi yang mereka miliki. Dengan pendekatan ekologi budaya petani KJA mampu menghadapi perubahan alam dan teknologi sehingga mereka dapat tetap bertahan.

Kata Kunci: tubo, ekologi budaya, petani KJA, umbalan

Abstract

This work was intended to draw the strategy of the floating net cage farmers (Keramba Jaring Apung, KJA) in the Lake Maninjau in West Sumatera to deal with the 'tubo', a mass death of fish as a result of poison-laced bait. To analyze and answer the research question, therefore the research employed the cultural ecology approach. The research also used the qualitative method with the data collection by literature study, interviews, and observations. The study revealed that the farmers accepted the 'tubo' inevitably as a natural fact. As the consequence of it, they couldn't help but adapted in order to survive economically. The adaptation process is based on their understanding of the environment, the 'tubo', the existing technology, and their religious values. They were able to adapt to natural and technological changes because of the ecological and cultural approaches they applied. As a result, they were able to survive.

Keyword: tubo, cultural ecology, KJA farmers, umbalan

A. PENDAHULUAN

Danau Maninjau di Provinsi Sumatera Barat merupakan salah satu danau yang terbentuk akibat letusan gunung merapi. Berdasarkan data LIPI-ITB tahun 2015

yang dikutip oleh Marzuki & Ali (2018) menjelaskan bahwa Danau Maninjau memiliki luas permukaan air 9.737,50 ha, panjang maximum 16.46 km, lebar maximum 7,8 km, kedalaman maximum

168,0 m, kedalaman rata-rata 105,02 m, panjang garis pantai 52,68 km, *shoreline development* 1,51 km, tingkat kedalaman *relative* (zr) 1,508 % (kurang stabil), volume air 10.226.001.629,20 m³, tipe danau vulkono tectonic, elevasi 461-463 mdpl, daerah tangkapan air 13.260 ha. Mengutip pendapat Verbek, Pribadi, Mulyadi, dan Pratomo (2007) menjelaskan Danau Maninjau sebagai danau vulkanik memiliki dinding kaldera dengan ketinggian 1200-1400 mdpl.

Sebagian kawasan Danau Maninjau dimanfaatkan sebagai lahan perikanan oleh petani Keramba Jaring Apung (selanjutnya disebut KJA) yang secara administratif masuk dalam wilayah Kecamatan Tanjung Raya Kabupaten Agam yang meliputi 8 *nagari* (pemerintahan setingkat desa) yaitu Nagari Tanjung Alai, Nagari Maninjau, Nagari Bayur, Nagari II Koto, Nagari Koto Kaciak, Nagari Sungai Batang, Nagari Koto Malintang, dan Koto Gadang VI Koto

KJA adalah sarana pemeliharaan ikan di danau dengan menggunakan wadah keramba empat persegi yang dibentuk dari beberapa bahan yaitu pelampung yang biasanya menggunakan drum plastik, jaring, besi, dan kayu. Sedangkan di atas KJA umumnya terdapat rumah jaga, tempat pakan, dan kolam karantina (Ardi, 2013)

Penggunaan KJA memberikan keuntungan yang sangat besar sehingga masyarakat menjadikan KJA sebagai sumber perekonomian utama. Tahun 2005 sebagai awal penggunaan KJA, jumlahnya sudah mencapai 10.125 unit. Pada tahun 2009 terjadi penurunan jumlah KJA menjadi 8.829 unit, namun tahun 2012 meningkat kembali menjadi 15.863 unit dan tahun 2013 sebanyak 15.060 unit (Syandri, 2016; Syandri et al., 2015)

Banyaknya KJA di Kawasan Danau Maninjau disebabkan keuntungan yang sangat signifikan dan relatif lebih mudah diperoleh oleh petani KJA sehingga tidak memperhitungkan daya dukung danau (Noferi, 2003; Syandri et al. 2015; Endah

and Nadjib 2017; Praditya, Sabar, & Yulia 2014; Marzuki & Ali, 2018). Eksploitasi danau tersebut menyebabkan keseimbangan ekosistem terganggu yang memicu terjadinya *tubo* terutama pada setiap musim hujan tiba.

Tubo merupakan istilah masyarakat lokal untuk menyebut *umbalan* atau *upwelling* yaitu kondisi naiknya massa air dari lapisan dasar ke permukaan akibat adanya perbedaan suhu. Hal ini terjadi pada saat awal musim penghujan dengan intensitas tinggi sehingga suhu permukaan rendah sehingga bagian bawah yang lebih hangat naik ke permukaan. Hal ini mengakibatkan materi organik yang didominasi pakan ikan dan sisa metabolisme naik dan mengganggu asupan oksigen yang mengakibatkan ikan keracunan amonia dan sulfur dan berujung pada kematian.

Kenyataan ini menggambarkan bahwa petani KJA tidak hanya dihadapkan keuntungan yang banyak. Tetapi juga dihadapkan dengan segala kemungkinan kerugian dari adanya peristiwa *umbalan* atau *upwelling (tubo)* yang terjadi di setiap tahunnya. Kematian ikan secara massal yang seringkali terjadi memberikan kerugian yang sangat besar pada petani KJA.

Kebijakan Pemerintah Kabupaten Agam mengatasi persoalan *tublo* adalah melalui *Gerakan Save Maninjau*. Salah satu bentuk penyelamatan Danau Maninjau yaitu dengan mengurangi jumlah keramba yang hingga tahun 2018 mencapai lebih dari 18.000 unit. Gerakan ini tidak mudah dilaksanakan karena adanya berbagai kepentingan masyarakat terutama Petani KJA dalam pemenuhan kebutuhan hidupnya. Bahkan Pemerintah Propinsi Sumatera Barat juga telah mengeluarkan kebijakan terkait pengelolaan kelestarian Danau Maninjau. Namun juga belum mampu memperbaiki ekosistem Danau Maninjau terbukti masih tingginya angka kematian ikan akibat *upwelling*. Hal ini menjadi penting untuk melihat bagaimana usaha para petani KJA dalam menjaga

kelestarian Danau Maninjau yang keadaannya sekarang sudah melebihi daya tampung danau.

Tingkat ketergantungan mata pencaharian masyarakat di Kawasan Danau Maninjau terhadap KJA cukup tinggi. Namun keadaan yang memaksa, maka jumlah keramba mereka saat ini sudah semakin berkurang. Hal ini disebabkan banyaknya kerugian yang menimpa mereka selama kurun waktu beberapa tahun belakangan ini. Agar mereka tetap bisa bertahan dalam mata pencaharian berkeramba, mereka harus melakukan strategi adaptasi terkait peristiwa *tubo* yang terus menghantui mereka.

Danau Maninjau merupakan salah satu sumber daya alam yang tidak bisa semata-mata diambil keuntungannya tanpa memelihara kelestariannya. Manusia dan alam lingkungannya saling memengaruhi dan tidak bisa dipisahkan. Keterkaitan manusia dan lingkungannya seperti yang ditekankan oleh Marfai (2013) bahwa sejak dahulu manusia seperti halnya makhluk hidup berinteraksi dan mempunyai ketergantungan dengan lingkungan hidupnya.

Manusia di manapun berada memiliki kebudayaan yang tergantung pada keadaan alam sekitar. Oleh karena itu, jika terjadi perubahan yang akan mengancam keberadaan mereka maka akan dilakukan berbagai rangkaian antisipasi agar keberadaan mereka tetap bertahan. Antisipasi ini sebagai wujud adaptasi terhadap perubahan. Hal ini sesuai dengan yang diungkapkan oleh Purwanto (2000) bahwa manusia akan selalu berusaha menyesuaikan diri dengan berbagai perubahan yang terjadi di lingkungannya dengan melahirkan pola-pola tingkah laku yang baru. Oleh karena itu pola adaptasi yang dilakukan memiliki perbedaan antara satu kelompok masyarakat dengan masyarakat lainnya.

Pola tingkah laku tersebut lahir dari perilaku yang tercipta dari serangkaian aturan dari pengalaman dan pemahaman

perilaku alam dengan kesadaran penuh. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Marfai (2013) bahwa manusia dengan alam harus menjalankan etika lingkungan. Hal ini bertujuan agar alam terhindar dari eksploitasi yang berlebihan.

Beberapa pendapat di atas sejalan dengan konsep ekologi budaya. Steward, J. H (1955) menyebut ekologi sebagai *adaptation to environment*. Sejalan dengan Steward, Sutton and Anderson (2014) menyebut dengan konsep ekologi manusia, yaitu hubungan antara kebudayaan dengan lingkungan alam, termasuk bagaimana kebudayaan mampu menyelesaikan masalah, bagaimana manusia memahami lingkungannya, dan berbagi pengetahuan tentang lingkungan alamnya. Analisis ekologi budaya dapat dipahami dalam 3 hal yaitu: hubungan teknologi eksploitasi sumber daya alam dengan lingkungan; tindakan masyarakat dalam eksploitasi; dan sistem nilai dan religi yang berlaku di masyarakat (Steward, 1955).

Analisis ekologi budaya masih relevan dipakai saat ini, seperti Kristiawan (2017) yang menganalisis pola adaptasi tiga komunitas di Jambi yaitu orang Talang Mamak, orang Jawa sebagai pendatang, dan orang Melayu. Tiga komunitas ini memiliki strategi adaptasi yang berbeda untuk memenuhi stabilitas kebutuhan ekonomi masing-masing.

Kajian lainnya seperti yang dilakukan oleh Fransiska (2019) menggambarkan bagaimana adaptasi yang dilakukan oleh transmigran Jawa di Desa Rasau Jaya Satu melalui pendekatan ekologi budaya. Transmigran berhasil mengolah lahan gambut untuk pertanian mereka, mampu beradaptasi terhadap lingkungan alam, mengadopsi sistem pertanian lokal orang Dayak, dan beradaptasi terhadap kehidupan sosial yang mayoritas orang Dayak.

Penelitian Helmi, Alfian, and Arif (2012) mengkaji strategi adaptasi masyarakat Desa Pulau Panjang. Adaptasi yang dilakukan dengan variasi sumber pendapatan, memanfaatkan hubungan

sosial, memobilisasi anggota rumah tangga, melakukan penganekaragaman alat tangkap dan melakukan perubahan daerah penangkapan serta melakukan strategi lainnya.

Penelitian Puhili (2013) tentang adaptasi budaya suku Komoro yang mengalami dampak negatif secara langsung dari keberadaan industri PT Freeport. Tempat tinggal masyarakat suku Komoro di setiap pinggir sungai yang telah menjadi daerah pembuangan limbah pasir mineral PT Freeport sehingga keberadaan kampung dan budayanya terancam punah.

Penelitian terkait dengan Danau Maninjau dilakukan oleh Noferi (2003) yang mengungkapkan bahwa pengelolaan Danau Maninjau saat ini belum memperhatikan aspek keberlanjutan dari sumber daya alam. Pencemaran menyebabkan kerugian yang sangat besar bagi masyarakat dan penurunan aktivitas perekonomian serta memperberat kehidupan masyarakat. Hal tersebut bisa dijawab dari hasil penelitian Syandri et al. (2015) bahwa peningkatan produksi ikan dan tingkat penghasilan akan mempengaruhi status sosial petani KJA. Sehingga ada kecenderungan untuk eksploitasi danau melalui KJA.

Hasil penelitian (Endah & Nadjib (2017) menyimpulkan adanya tumpang tindih penguasaan dan pengelolaan Danau Maninjau mengakibatkan terjadinya degradasi ekologi. Nilai budaya lokal sangat memengaruhi perilaku masyarakat dalam penguasaan danau sebagai lahan KJA sehingga diperlukan model pelestarian danau.

Penelitian Praditya, Sabar, and Yulia (2014), di Tanjung Sani Kecamatan Tanjung Raya. Digambarkan bahwa sebelum tahun 1990-an masyarakat Maninjau belum mengenal keramba, dan umumnya mereka memiliki mata pencaharian sebagai nelayan tangkap, petani, tukang kebun, dan peladang. Namun demikian, sejak tahun 1991 sampai 2000 mereka beralih pekerjaan menjadi petani KJA. Pekerjaan ini sangat

menguntungkan bagi mereka karena pekerjaan tidak sulit namun mendatangkan keuntungan yang banyak. Namun satu hal yang harus mereka hadapi setiap tahun sejak tahun 1997 adalah adanya *tubo* belerang yang menimbulkan kerugian besar karena ikan mati secara massal. Kondisi tersebut tidak menyurutkan niat mereka untuk tetap berkeramba.

Berdasarkan literatur di atas, dikatakan bahwa usaha manusia untuk beradaptasi bukanlah pekerjaan yang mudah. Dengan demikian penelitian ini sangat penting agar dapat menjadi rujukan bagaimana petani KJA tetap bertahan dengan meminimalisir kerusakan lingkungan alam.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas tulisan ini bertujuan menganalisis strategi petani KJA dalam menghadapi *tubo* di kawasan Danau Maninjau dalam perspektif ekologi budaya.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian dilakukan di kawasan Danau Maninjau dengan fokus pengumpulan data di Kecamatan Tanjung Raya pada bulan Maret tahun 2018. Metode penelitian yang digunakan dalam kajian ini adalah metode kualitatif deskriptif. Pengumpulan data dilakukan dengan cara studi pustaka, pengamatan, dan wawancara mendalam Afrizal (2014). Studi pustaka dilakukan melalui buku, majalah, buletin, dan koran yang berisi konsep-konsep dan teori-teori yang terkait dengan tujuan penelitian.

Pengamatan dilakukan dengan mengamati secara langsung kegiatan petani keramba seperti memberi pakan ikan, kegiatan membersihkan danau dari bangkai ikan, kegiatan pada saat panen, dan kegiatan memasarkan hasil panen yang berlangsung di Kawasan Maninjau. Adapun para petani keramba yang diobservasi adalah para petani keramba jaring apung, baik sebagai pemilik, maupun sebagai anak buah (anak buah panen atau anak buah pemberi pakan).

Wawancara mendalam dilakukan untuk menggali lebih dalam tentang

strategi adaptasi petani keramba jaring apung pada peristiwa *tabo* di Maninjau. Para petani keramba jaring apung yang diwawancarai adalah para petani keramba yang telah menggeluti dunia keramba minimal 5 tahun lamanya dan masih memiliki keramba yang bertahan sampai saat ini. Selain itu, para anak buah, baik anak buah pemberi pakan, dan anak buah panen juga diwawancarai terkait pengetahuan mereka akan peristiwa *tabo*. Sebagai data pembanding, peneliti juga telah mewawancarai para mantan petani keramba yang saat ini bisa dikatakan tidak lagi bekerja sebagai petani meskipun masih memiliki sejumlah keramba. Informan diwawancarai sebanyak 10 orang yang diperoleh secara *snowball* dan jumlahnya tidak ditentukan secara ketat namun sesuai dengan kebutuhan data (*purposive sampling*).

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Petani KJA di Kawasan Danau Maninjau

Kawasan Danau Maninjau secara administratif berada di Kecamatan Tanjung Raya Kabupaten Agam Provinsi Sumatera Barat memiliki 9 *nagari* (setingkat desa) dengan luas wilayah 244.03 km² atau 10.33 % dari luas Kabupaten Agam. Sebagian besar penduduk sebagai petani KJA yang diperkenalkan melalui program Sarjana Pembangunan Pedesaan pada tahun 1990. Salah satu programnya adalah memperkenalkan budidaya ikan air tawar dengan jaring apung sebagai wadah pemeliharaan ikan. Teknologi ini semakin berkembang hingga menjadi mata pencaharian yang dominan bagi masyarakat di Kawasan Danau Maninjau. Tabel berikut bisa menjelaskan perkembangan jumlah KJA hingga tahun 2016.

Tabel 1. Perkembangan Jumlah KJA dari Tahun 2014 sampai 2016

No	Nagari	Jumlah KJA		
		2014	2015	2016
1	Maninjau	1843	1597	1934

2	Bayua	2856	4178	3691
3	II Koto	866	866	726
4	Koto Kaciek	1260	1409	827
5	Koto Gadang VI Koto	200	200	514
6	Koto Malintang	3650	3612	3834
7	Tanjung Sani	4108	5461	3743
8	Sungai Batang	1797	3285	1957
Total		16580	20608	17226

Sumber : (Syandri, 2016)

Usaha keramba dimulai dari pembenihan, pembesaran bibit, dan pembesaran ikan sampai panen. Pembenihan dilakukan di areal persawahan agar lebih mudah mengontrol dan mengurangi resiko jika dilakukan di danau. Setelah cukup usia dan ukuran tertentu, dipindahkan ke KJA yang terdapat di danau. Jenis ikan yang umumnya dipelihara adalah ikan nila (*Oreochromis niloticus*) dan ikan mas (*Cyprinus carpio*, masyarakat setempat menyebut *ikan rayo*). Pemberian makanan dilakukan 3 kali sehari yaitu pagi, siang, dan sore.

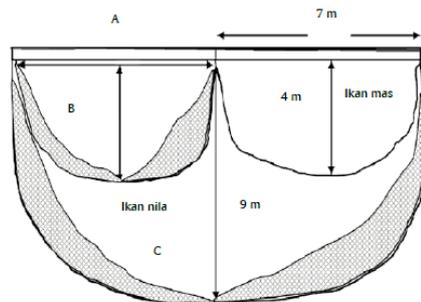
Selain budidaya perikanan di danau, masyarakat juga mengusahakan budidaya perikanan darat, untuk memproduksi benih atau bibit ikan. Budidaya perikanan darat inilah secara signifikan mengurangi jumlah petani sawah yang ada karena petak-petak sawah yang dulu ditanami padi sekarang beralih menjadi tempat pengembangbiakan ikan.

Petani KJA ada juga yang melakukan usaha pembibitan nila di persawahan mulai ukuran sekitar 1 cm dijual ke petani KJA dengan harga untuk 10.000 ekor bibit seharga Rp.1.200.000,-. Sementara itu, bibit yang berumur satu bulan dijual dengan harga Rp.3.000.000,-. Pemasaran bibit dilakukan di kawasan Danau Maninjau, Jambi, dan Medan. Keuntungan yang diperoleh petani KJA dari usaha pembibitan cukup besar dengan perhitungan untuk 10.000 ekor bibit, biaya pakan sebesar Rp.2.000.000,- (dengan harga pakan per karung sekitar Rp360.000,-). Dengan perhitungan tersebut akan diperoleh sekitar Rp. 1.000.000,- per bulan (Wawancara dengan Imam, pada

tanggal 27 Maret 2018 di Nagari Tanjung Sanai).



Gambar 1. KJA di Danau Maninjau
Sumber: Dokumentasi Silvia Devi



Keterangan: A. rangka; B. katong jaring lapis pertama yang diisi ikan mas atau bawal; C. kantong jaring lapis kedua yang diisi ikan nila

Gambar 2. Ilustrasi Bentuk KJA
Sumber: Ardi, 2013

Usaha KJA merupakan jenis usaha dengan faktor resiko kerugian dan keuntungan yang cukup besar. Jika terjadi *tubo* maka resiko kerugian yang cukup besar terjadi. Namun demikian, sebagian petani KJA tetap mempertahankan usaha KJA karena mempertimbangkan besarnya keuntungan yang diperoleh jika tidak terjadi *tubo*. Salah seorang informan bernama Imam adalah orang yang pertama membuka usaha KJA. Baginya sulit rasanya meninggalkan dunia keramba ini meski jatuh bangun telah ia alami. Selama berkeramba ini pernah merasakan keuntungan yang besar dalam berkeramba. Namun kerugian besarpun pernah dialaminya, dan petani KJA lainnya di kawasan Danau Maninjau. Pada tahun

2009 Imam sempat memiliki 60 petak keramba yang berisi ikan mas Majalaya. Keramba tersebut mengalami kerugian disebabkan kematian ikan secara masal yang menyebabkan kerugian saat itu sekitar Rp600 juta (Wawancara dengan Imam, pada tanggal 27 Maret 2018 di Nagari Tanjung Sanai).

Tabel 2. Kematian Ikan secara Massal Akibat *Umbalan*

Tahun	Total KJA (unit)	Total Mati (ton)	Kerugian (Rp Miliar)
1997	2854	950	2,7
2009	9830	13413	150
2010	13129	1150	18,4
2011	15860	250	4,375
2013	16120	450	8,1
2014	16520	680	13,6
2015	16620	150	3,0
2016	20620	600	12,0
Total		17643	212,175

Sumber : (Syandri, 2016)

Kerugian akibat *tubo* bagi sebagian petani KJA yang bermodal kecil akan sangat memberatkan untuk kembali memulai usaha. Namun, hal ini tidak bisa diatasi dengan banyaknya *toke* (orang yang meminjamkan uang kepada petani KJA dan hasilnya dijual ke *toke* tersebut) yang akan memberi modal. Di satu sisi hal ini sangat membantu untuk memulai kembali usaha KJA, namun di sisi lain berdampak pada ketergantungan petani KJA terhadap si *toke*. Pemberian modal bisa pula dalam bentuk penyediaan bibit atau perlengkapan KJA dengan pembagian hasil penjualan ikan yang tetap akan menguntungkan si pemilik modal. Jika dalam bentuk pinjaman uang, maka si petani KJA diwajibkan membayar uang pinjamannya berikut bunga sesuai kesepakatan kedua belah pihak setelah panen ikan tiba. Jika gagal panen (*tubo*), *toke* tetap akan memberikan pinjaman uang sehingga si petani KJA akan semakin terlilit hutang.

Temuan yang serupa dikemukakan oleh Abdoellah (2017) bahwa yang

dilakukan oleh para penduduk yang terkena dampak pembangunan PLTA Cirata Jawa Barat tergantung pada modal yang dimilikinya. Usaha bertahan hidup demi kelangsungan hidup dengan berbagai upaya peluang kerja yang ada dilakukan. Bagi penduduk yang memiliki modal maka akan tetap untuk usaha jaring terapung ataupun dagang, sementara bagi yang tidak memiliki modal maka akan berusaha tenaganya dimanfaatkan sebagai buruh apapun bentuk pekerjaannya.



Gambar 3. Ikan Mati Akibat *Tubo*
Sumber: Dokumentasi Silvia Devi

Oleh karena untuk bertahan sebagai petani KJA tidak bisa hanya mengandalkan satu mata pencaharian sebagai petani KJA, mereka biasanya memiliki lebih dari satu mata pencaharian. Aktivitas berkeramba tidak menghabiskan waktu yang banyak, petani dapat mengisi dengan aktivitas lain menangkap ikan dengan memancing atau *mamukek*. Aktivitas ini selalu mereka lakukan dengan menggunakan *biduak*. Hasil yang didapat bisa mencukupi kebutuhan sehari-hari mereka. Aktivitas menangkap ikan dengan menggunakan *biduak* masih terus dilakukan sampai saat ini. Seperti yang dilakukan oleh Yanrizal yang selalu memanfaatkan waktunya untuk menangkap ikan di danau. Bahkan ia sering mendapatkan ikan dalam jumlah besar (Wawancara dengan Yanrizal tanggal 26 Maret 2018 di Tanjung Sani).

2. Pengetahuan Petani KJA Terhadap *Tubo*

Tubo adalah istilah dalam Bahasa Minangkabau untuk menyebut tuba (racun ikan) dalam Bahasa Indonesia. Sebelum adanya KJA di Danau Maninjau petani keramba telah mengenal *tubo* yang dikonsepsikan sebagai sebuah peristiwa alam.

Berdasarkan wawancara dengan Mutiarisman (tanggal 27 Maret 2018 di Nagari Tanjung Sani) mengungkapkan ada 2 jenis *tubo*. Pertama, *tubo siareh* yaitu *tubo* yang terjadi waktunya lama dan berpindah-pindah, ditandai air danau berwarna hitam. Hal ini terjadi apabila selama 3 hari berturut-turut hujan tanpa henti atau musim kabut tidak ada cahaya matahari. Kedua, *tubo* belerang, yaitu *tubo* yang terjadi karena ada angin darat dan air danau berbau belerang.

Bagi petani keramba, jika terjadi *tubo*, mereka menyebutnya sebagai *bunian baralek*, yaitu makhluk yang tak nampak di mata manusia, sebangsa kaum jin yang sedang mengadakan pesta. Berdasarkan wawancara dengan Andi Irmanto (27 Maret 2018 di Nagari Tanjung Sani) bahwa pada saat *tubo* terjadi, maka ikan muncul ke permukaan. Kondisi ikan itu pusing-pusing dan umumnya petani keramba akan segera mengambil dengan menggunakan serokan atau *tanguak*. Tidak hanya ikan, *rinuak* juga banyak muncul. Menurut masyarakat setempat, *rinuak* adalah sejenis ikan yang kecil-kecil dan hidup hanya di danau Maninjau. Ukuran *rinuak* kurang dari 1 cm dengan lebar badan rata-rata 1 mm. *Rinuak* memiliki tubuh yang transparan dan hidup bergerombolan di Danau Maninjau. *Rinuak* hidupnya berkelompok terutama di tempat-tempat yang terlindung dari cahaya matahari seperti permukaan danau yang tertutup daun-daunan. Sebelum ada KJA, masa *tubo* itu terjadi selama 2 (dua) bulan yang diistilahkan dengan *manundo kapa naik haji*.

Menurut sebagian petani KJA, pada masa *tubo* setelah ikan mati,

perkembangan ikan akan bagus. Logikanya ikan mati dibiarkan di danau membusuk, hancur oleh bakteri, jamur, dan virus. Tubuh ikan itu terdiri dari protein, karbohidrat, lemak, dan ketika pembusukan itu dihasilkan senyawa-senyawa lain dari badan ikan. Zat-zat yang terurai jadi pupuk sehingga pertumbuhan *fitoplankton* dan *zooplankton* makin banyak sebagai sumber makanan ikan. Kondisi ini dimanfaatkan untuk menebar bibit ikan (Wawancara dengan M. Badjoeri, 27 Maret 2018).

Pemanfaatan Danau Maninjau sebagai KJA telah berdampak pada keseimbangan ekosistem. Berdasarkan wawancara dengan M. Badjoeri (tanggal 28 Maret 2018) bahwa pemanfaatan danau sebagai KJA telah mengubah ekosistem danau dan menghasilkan proses kimia seperti H_2S (*sulfur*) belerang (*sulfida*) berasal dari proses perombakan bahan-bahan organik dari dasar danau dan senyawa H_2S . Proses merombak senyawa *sulfi*¹ itu membutuhkan oksigen, sehingga ikan mati di danau akibat kekurangan oksigen.

Peristiwa *upwealing* (*tubo*) secara ilmu pengetahuan dapat dijelaskan sebagai berikut (1) Adanya lapisan air di danau akibat ada perbedaan suhu di air. Suhu dipermukaan, kedalaman satu meter, lebih dari 1 meter sampai ke dasar akan terjadi perbedaan suhu yang berpengaruh terhadap aktivitas yang ada di dalam danau. Lapisan yang mengandung oksigen di danau yang ada sekarang ini sudah semakin tipis. Jika ada retakan di bawah atau angin di atas maka pada bagian bawah yang oksigennya sedikit akan naik ke atas. (2) Adanya perbedaan suhu permukaan dengan yang di bawah. Biasanya suhu yang di bawah itu lebih dingin dibandingkan yang di atas. Pada saat panas seperti ini yang menyimpan suhu yang stabil adalah yang di bawah. Misalnya permukaan di atas

bersuhu 27° c dan di bawah 26° c. Suhu di bawah akan lebih stabil walaupun berubah hanya koma dan tidak pernah melonjak. Sementara suhu yang atas terkena panas akan melonjak. Namun demikian, jika hujan terjadi terus menerus, suhu yang di atas akan turun bahkan bisa lebih rendah dari yang di bawah. Ketika suhu di permukaan lebih rendah dari yang di bawah maka berat jenis air yang hangat lebih ringan (ada di bawah), akan berputar dan naik ke air yang di bawah tadi, dan terjadilah *upwealing*. Saat arus berputar, air di bawah banyak mengandung sedimen, racun-racun yang terbawa ke atas (Wawancara dengan M. Badjoeri, 27 Maret 2018). Penjelasan terkait konsep *tubo* bisa dibaca lebih lanjut di Badjoeri (2016).

Berbagai istilah yang berkembang di tengah petani keramba, yaitu *tubo*, *upwealing*, dan *umbalan*. Pengertian *tubo belerang* menurut Lukman, Sutrisno, dan Hamdani (2013) yakni istilah yang ditandai dengan adanya kematian massal ikan yang dipelihara pada KJA. *Umbalan* terjadi akibat penumpukan bahan organik yang kemudian ditumbuhi oleh organisme-organisme yang ketika mati, di mana organisme itu naik ke permukaan air. Istilah *umbalan* jarang digunakan dan lebih banyak disebut *upwealing* atau pembalikan massa air.

Peristiwa *tubo* dapat dilihat dari sudut ekologis, yaitu hubungan antara kegiatan manusia dan proses alam. Perubahan ekologis kaitannya dengan kebudayaan juga dapat sekaligus membuat manusia menyesuaikan berbagai gagasan mereka. Perubahan ekologis bisa terjadi disebabkan oleh alam atau oleh berbagai aktivitas manusia terhadap alam tersebut untuk pemenuhan kebutuhan ekonomi manusia. Jika eksploitasi lingkungan tidak memikirkan daya dukung yang dimiliki, lingkungan pun akhirnya terkorbankan. Sehingga manusia melalui kebudayaannya harus mampu beradaptasi dengan cara selalu melakukan penyesuaian diri terhadap lingkungan biogeofisik maupun

¹ Perombakan sulfida dari gunung merapi maupun sisa pakan ikan yang mengendap di danau.

lingkungan sosial budaya para pendukungnya (Purwanto, 2000).

Para petani KJA secara tradisional memiliki pengetahuan tentang tanda-tanda akan terjadinya *tubo*, seperti keadaan mendung selama dua hari di sekitar Danau Maninjau yang menurut mereka berbeda jika mendung sebagai tanda akan turun hujan seperti umumnya. Namun tanda-tanda alam tersebut tidak serta merta akan menimbulkan *tubo* sehingga para Petani KJA dapat melakukan upaya untuk mengurangi kerugian seperti panen lebih awal.

Sebagian besar petani KJA menganggap bahwa *tubo* adalah siklus alam. Peristiwa *tubo* yang terjadi pada saat ini sama dengan peristiwa *tubo* yang terjadi pada zaman dahulu. Alamlah yang dianggap sebagai penyebab dari *tubo*, sehingga tidak ada hal yang bisa dilakukan oleh manusia. Padahal peristiwa *tubo* yang terjadi saat ini berbeda dengan yang terjadi pada masa lampau. Pada zaman dahulu, peristiwa *tubo* murni terjadi karena aktivitas belerang, tetapi pada saat sekarang ini, peristiwa *tubo* terjadi sudah bercampur dengan penyebab dari sisa-sisa pakan ikan terendam, tetapi masyarakat, khususnya petani KJA, tetap menganggap tidak ada hubungannya.

Sebagai peristiwa alamiah, Petani KJA mengatakan bahwa dengan peristiwa *tubo* mereka tetap diuntungkan. Menurut Petani KJA, dengan adanya *tubo* membawa keuntungan. Ikan yang mati akan mengambang dan menjadi *plankton* yang nantinya akan berguna bagi kesehatan ikan-ikan yang hidup. Petani KJA mengatakan ikan yang mati tidak membawa kerugian ekonomis bagi mereka. Hal ini karena ketika memasukkan bibit, petani KJA sudah memperhitungkan setengah bibitnya pasti akan mati. Jadi ketika ikan yang dimasukkan hanya tinggal setengah, bagi mereka itu tetap sebuah keuntungan. Demikian pandangan bagi sebagian petani KJA, peristiwa *tubo* adalah siklus alam yang tidak bisa diubah melainkan harus diterima. Persepsi ini

berlawanan dengan persepsi pemerintah yang menganggap peristiwa *tubo* dan kematian ikan adalah suatu kegagalan.

Selain itu, ada juga petani KJA yang memiliki wawasan lingkungan dan menganggap bahwa peristiwa *tubo* terjadi karena sisa pakan terendam yang menumpuk di dasar danau. Pakan yang diberikan terhadap ikan merupakan bagian dari aktivitas ekonomi masyarakat yaitu keramba. Ada sebagian masyarakat yang percaya bahwa aktivitas ekonomi mereka yaitu berkeramba bisa merusak keseimbangan ekosistem Danau Maninjau. Sehingga mereka akhirnya beralih dengan memberikan pakan terapung. Tetapi jumlah petani KJA yang mengerti dan memiliki wawasan lingkungan hanya sedikit, sehingga tetap kalah jumlah dari petani KJA yang menggunakan pakan terendam.

Petani KJA menganggap bahwa aktivitas ekonomi mereka sepenuhnya didukung oleh alam, yaitu keberadaan Danau Maninjau. Mereka merasa bahwa menjadi petani KJA adalah tuntunan dari alam yang ada di sekitar mereka, alam menyediakan sumber daya, dan alam akan mampu menampung "hasil" dari semua aktivitas ekonomi mereka termasuk sisa pakan dianggap sebagai bagian dari ekosistem.

Sesuai dengan pendapat Steward (1955) bahwa masyarakat di Danau Maninjau memiliki pengetahuan yang menganggap alam memiliki sistem tersendiri dalam menanggapi kehidupan manusia. Mereka menganggap bahwa alam memang bukanlah sesuatu hal yang bisa mereka taklukkan, sehingga pengetahuan mereka menuntun mereka untuk menerima semua hal dari alam. Termasuk *tubo* yang ada di Danau Maninjau. Sesuai dengan pengetahuan masyarakat, *tubo* di Danau Maninjau dianggap sebagai sesuatu hal yang berada di luar jangkauan manusia. Oleh sebab itu, petani KJA menganggap bahwa *tubo* adalah hal yang pasti terjadi, sehingga tidak ada yang bisa mereka lakukan selain

menerima, dan menganggap itu sebagai sebuah bencana.

Hal lainnya yang bisa dijadikan sebagai alat analisis dari teori Steward (1955) mengenai ekologi budaya yaitu hubungan timbal balik antara manusia, lingkungan, dan eksploitasi. Dalam kaitannya dengan petani KJA terdapat hubungan timbal-balik antara petani KJA dan ekosistem danau. Petani KJA menyediakan bibit ikan yang sangat berguna bagi ekosistem danau, dan petani KJA juga mendapatkan manfaat ekonomis dari ekosistem danau. Namun demikian, dalam hubungan timbal balik tersebut terjadi proses eksploitasi oleh petani KJA terhadap ekosistem danau. Dalam hubungan timbal balik antara Danau Maninjau dan petani KJA, ekosistem danau adalah yang mendapatkan eksploitasi dari petani KJA, sehingga hal inilah yang dilihat oleh Steward sebagai hubungan timbal balik yang menghasilkan eksploitasi. Konsep yang digunakan oleh Julian Steward dalam memahami ekologi budaya yaitu setelah terjadinya eksploitasi, maka pola perilaku ekologi masyarakat akan mengarah ke tingkat yang mana pola perilaku cenderung ke sektor lain dari budaya. Ketika terjadi eksploitasi akibat dari tindakan ekonomi masyarakat yang merupakan hasil dari hubungan timbal balik antara manusia dan lingkungan, masyarakat akan mengarahkan tindakannya terhadap lingkungan, selain dari tindakan budaya. Petani KJA akan mengalihkan bencana yang ada di Danau Maninjau dengan cara menganggap *tubo* yang terjadi di Danau Maninjau tidak bisa diprediksi dan tidak bisa diatasi oleh manusia. Petani KJA menganggap bahwa *tubo* di Danau Maninjau adalah sesuatu di luar kuasa manusia sehingga mereka akan menganggapnya sebagai “pemberian dari alam”. Hal inilah yang menyebabkan sebagian besar petani KJA menganggap bahwa kegagalan mereka dari peristiwa *tubo* merupakan hal yang lumrah. Mereka tidak merasa rugi ataupun gagal ketika peristiwa *tubo* terjadi karena mereka sudah

memprediksi dan menganggap hal itu tidak bisa dihindari.

3. Strategi Adaptasi

Purwanto (2000) mengungkapkan bahwa hubungan antara manusia dengan lingkungannya biogeofisik tidak hanya merupakan hubungan ketergantungan semata, melainkan juga terwujud dalam bentuk hubungan saling memengaruhi dan mampu mengubah lingkungan geofisik tersebut. Dengan mengutip pendapat Alland dan Haris, Marfai (2013) mendefinisikan adaptasi sebagai suatu strategi penyesuaian diri yang digunakan manusia selama hidupnya untuk merespon terhadap perubahan-perubahan lingkungan dan sosial. Menurut Sahlin dan Morran seperti yang dikutip oleh Marfai (2013) juga mengungkapkan bahwa proses adaptasi sangatlah dinamis karena lingkungan dan populasi manusia berubah terus. Sehingga ketika masyarakat mulai menyesuaikan diri terhadap lingkungan yang baru, suatu proses perubahan akan dimulai dan (mungkin) membutuhkan waktu yang lama untuk dapat menyesuaikan diri. Strategi adaptasi menurut Soekanto (2006) merupakan proses mengatasi halangan dan proses perubahan untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan yang baru. Soekanto (2006) membagi adaptasi menjadi tiga macam yaitu: (1) adaptasi terhadap lingkungan eksternal fisik, (2) adaptasi terhadap sosial budaya, dan (3) adaptasi terhadap kondisi kehidupan efektif.

Tidak hanya adaptasi terhadap lingkungan secara fisik, tetapi juga terkait dengan sosial budaya. Menurut Ahimsa seperti yang dikutip oleh Irmanto (1998) menyatakan bahwa strategi sosial merupakan bentuk usaha yang dirancang manusia untuk memenuhi syarat minimal yang dibutuhkannya dan untuk mencegah masalah-masalah yang dihadapi. Jadi strategi adalah pilihan tindakan yang dilakukan untuk memecahkan suatu permasalahan. Strategi dipilih sesuai dengan permasalahan yang dihadapi, dan

jika strategi yang dipilih tidak memberikan hasil yang baik, maka strategi lain dilakukan dalam usaha mendapatkan capaian yang diinginkan (Abdoellah, 2017).

Jadi dapat disimpulkan bahwa strategi adaptasi adalah pilihan tindakan yang dilakukan secara terus menerus dalam usaha mengatasi perubahan yang terus berlangsung. Hal ini karena manusia akan terus berjuang untuk dapat bertahan demi kelangsungan hidupnya. Adapun hasil dari proses adaptasi tersebut ada yang berhasil sesuai keinginan, namun ada juga yang tak berhasil. Semua terjadi berkat usaha yang dilakukan manusia terhadap keberlangsungan hidupnya.

Masyarakat di Kawasan Danau Maninjau pada dasarnya telah menyadari berbagai dampak, yaitu ikan asli Danau Maninjau seperti *rinuak* (*Psilopsis sp.*), *pensi* (sejenis kerang kecl), dan *langkitang* (sejenis siput). Disamping itu juga memberi dampak terhadap pariwisata dengan menurunnya kunjungan wisatawan nusantara dan mancanegara (Nanda et al., 2018). Namun kemudahan dan keuntungan yang diperoleh sebagai Petani KJA membuat mereka memprioritaskan KJA.

Manusia tidak hanya harus mampu beradaptasi pada lingkungan alam semata, namun juga harus mampu beradaptasi pada lingkungan sosial dan budayanya sehingga dapat hidup pada kondisi dinamis. Memanfaatkan peluang besar yang diambil pada saat jumlah pariwisata ke Maninjau menurun untuk keberlangsungan hidup. Berbagai kemudahan yang didapat untuk menjadi petani KJA pada saat itu antara lain peminjaman modal, baik untuk pengadaan keramba, bibit, maupun pakan, serta kemudahan mengurus perizinan. Oleh karena itulah kesempatan tersebut banyak dimanfaatkan baik oleh para masyarakat sekitar maupun para pemodal dari luar Maninjau. Seharusnya berbagai peluang dan kemudahan itu tidak hanya diambil semata tetapi juga harus mempertimbangkan kemampuan alam yang dimiliki Danau Maninjau. Menurut

Endah and Nadjib (2017) ada kepentingan investor dari luar (*tokei*) sehingga petani KJA berusaha untuk selalu meningkatkan produksi ikan dengan cenderung mengabaikan pelestarian danau.

Tubo yang terjadi secara alami akan terus terjadi selama retakan bekas letusan mengeluarkan belerang. Demikian juga *tubo* akibat dari penumpukan sisa pakan akan terus menjadi bencana bagi petani KJA. Pengalihan pekerjaan para petani KJA dengan tidak lagi menjadikan sumber mata pencaharian utama tentu membutuhkan proses dan waktu yang tak sebentar, dan diprediksi dapat dicapai selama 10 tahun. Keadaan ini memaksa petani KJA melakukan berbagai cara untuk dapat bertahan di lingkungan yang mengalami perubahan tersebut.

Pada dasarnya masyarakat Kawasan Danau Maninjau bukanlah masyarakat maritim tetapi masyarakat agraris yang memfokuskan mata pencahariannya di darat sebagai petani (Endah & Nadjib, 2017). Aturan maupun kearifan lokal dalam pengelolaan darat sudah ada dan didukung oleh lembaga adat. Namun dalam hal pengelolaan danau tidak diatur sehingga danau dianggap tidak bertuan dan dapat dimanfaatkan siapa saja (Nanda et al., 2018).

Pada tahun 2017 Petani KJA mulai menyadari bahwa dengan memperbanyak keramba tidak otomatis akan memperbanyak jumlah ikan, sehingga mereka lebih memfokuskan pada kualitas ikan yang hidup, dengan cara mengurangi jumlah keramba hingga berjumlah 17.226.

Sebagian besar petani KJA tetap bertahan dengan KJA dan menerapkan pola lama walaupun mereka harus mengalami peristiwa *tubo*. Strategi dalam mengurangi kerugian akibat *tubo* dilakukan dengan lebih banyak mempelajari pengalaman sebelumnya secara mandiri oleh kelompok petani KJA. Strategi yang dilakukan oleh para petani KJA yang masih bertahan adalah sebagai berikut:

1. Mempelajari kondisi cuaca. Informasi diperoleh dari BMKG (Badan Meteorologi dan Geofisika), dari para peneliti LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia), maupun informasi yang disebar oleh pemerintah *nagari*. Dengan mengetahui informasi cuaca maka akan lebih cepat tanggap mengantisipasi *tubo*;
2. Mengurangi kapasitas ikan di setiap unit KJA agar jumlah oksigen lebih banyak tersedia;
3. Memilih bibit yang sehat salah-satu ilmu yang harus dimiliki oleh petani keramba. Hal yang harus diperhatikan adalah ukuran bibit yang sesuai dengan jaring. Bibit ikan yang dipilih memiliki ukuran yang relatif sama dan tidak dicampur dalam satu jaring dengan ukuran yang berbeda;
4. Menambah luas ukuran keramba dan jumlah ikan yang dikurangi²;
5. Tidak memberi makan pakan dengan *pellet* karena danau menyediakan makanan berupa *plankton-plankton*;
6. Ikan yang layak panen harus segera dipanen untuk memisahkan ikan sesuai ukuran atau memindahkan ikan lainnya ke air yang lebih jernih;
7. Mengetahui kapan cuaca baik dan tidak baik untuk memulai memasukkan bibit ke dalam keramba. Biasanya mulai dari bulan September sampai bulan Januari cuaca tidak stabil sehingga bukan waktu yang tepat untuk memasukkan bibit. Justru terus mengawasi keadaan ikan yang sudah ada dalam keramba agar bisa ditangani secepat mungkin jika cuaca mulai tidak baik. Bulan Maret diyakini sebagai waktu yang baik untuk memasukkan bibit ke KJA;
8. Harga ikan di pasar tidak bisa dipastikan sehingga keuntungan hasil panen juga tidak bisa diprediksi. Dengan memahami *tubo*, kemungkinan mendapat keuntungan akan semakin besar karena kemungkinan ikan dari KJA lainnya banyak yang mati sehingga produksi sangat sedikit;
9. Tetap fokus berkeramba meski harus memulai kembali dari nol dan memilih ikan Nila dibandingkan ikan Majalaya karena situasi danau yang tidak stabil, dan ikan Nila lebih kuat dibandingkan dengan ikan Majalaya.

Pengalaman peristiwa *tubo* pada sebagian petani KJA tidak memberi dampak secara signifikan untuk mengalihkan usaha ke sektor lain. Justru mencari alternatif lain dalam cara pengelolaan KJA. Peristiwa *tubo* dijadikan sebagai motivasi untuk mencari solusi agar KJA miliknya bisa berhasil pada musim panen berikutnya. Solidaritas sesama petani KJA semakin kuat untuk saling membantu secara modal maupun mental. Dengan solidaritas ini maka petani KJA memiliki percaya diri dan motivasi untuk melanjutkan usaha KJA (wawancara dengan Yanrizal tanggal 26 Maret 2018 di Tanjung Sani).

4. Kerjasama Antara Pemerintah dan Petani KJA

Pada tahun 2016 Pemerintah Provinsi Sumatera Barat telah menetapkan kebijakan dalam rangka penyelamatan Danau Maninjau, yaitu: pengelolaan ekosistem danau, pemanfaatan sumber daya air danau, mengembangkan sistem monitoring evaluasi dan informasi, langkah-langkah baik dari informasi yang diperoleh, pengembangan kapasitas kelembagaan dan koordinasi, peningkatan peran masyarakat dalam bentuk pencegahan (preventif) atau penyelesaian masalah (solutif), dan pendanaan yang berkelanjutan (Bappeda Sumatera Barat, 2019).

Dalam rangka mengembalikan daya tampung Danau Maninjau terhadap KJA

² Seperti yang dilakukan oleh salah satu petani keramba bernama Yanrizal, yakni ukuran keramba 6 m x 12 m maksimal diisi sekitar 10.000 ekor, sebelumnya diisi hingga sekitar 50.000 ekor. Dengan diisi 10.000 ekor dengan luas 6 m x 12 m maka ikan bebas bernafas meski air terkena *tubo*

sesuai Perda Nomor 5 tahun 2014 tentang Pengolahan Kelestarian Danau Maninjau hanya 6.000 petak KJA, dilakukan beberapa upaya bersama pemerintah setempat maupun pemerintah pusat terkait penyelamatan para petani KJA antara lain (Pemerintah Kabupaten Agam, 2014):

1. Pendataan mengenai jumlah keramba yang telah dilakukan mengenai pemilik KJA di Maninjau. Pendataan yang belum merata di seluruh wilayah Danau Maninjau. Terkait pengurangan jumlah keramba menjadi 6000 petak sementara jumlah petak yang ada jauh melebihi daya tampung danau, maka harus ada kebijakan yang jelas terkait siapa saja yang berhak untuk memiliki KJA.
2. Mengenalkan cara mengelola keramba dengan pemakaian vitamin dan mengurangi pemakaian *pellet*.
3. Pengendalian harga ikan. Hal ini sangat dirasakan oleh petani KJA dengan harga ikan yang tidak stabil. Harga ikan yang jauh menurun menyulitkan para petani untuk menjual ikan padahal waktu panen sudah tiba. Oleh karena itu para *toke* mengurangi jadwal memanen di masyarakat karena banyak pilihan daerah lain untuk panen dengan harga produksi murah. Panen ikan banjir di beberapa daerah seperti di Bangkinang, Teluk Kuantan, Rao Pasaman, sehingga bagi para *toke* lebih menguntungkan mengambil ikan di daerah-daerah selain Maninjau. Bagi petani harga murah yang mereka rasakan sejak Hari Raya Idul Adha yang semula harga ikan masih Rp. 23.000/kg saat ini turun menjadi Rp.18.000/kg, padahal harga pakan terus naik. Saat ini jika ikan belum juga dipanen padahal sudah waktunya untuk panen, maka ongkos produksi untuk ikan terus bertambah karena ikan akan tetap diberi makan meski hanya sekali sehari. Belum lagi petani merasa khawatir, takut *tubo* datang suatu waktu.³
4. Mengenalkan pengolahan ikan hasil panen. Selama ini ikan yang dipanen sebatas ikan segar, sedangkan ikan *salai* (pengawetan dengan pengasapan) tidak terlalu berkembang. Pengolahan tersebut bisa diajarkan pada kaum perempuan dan remaja sehingga bisa menambah penghasilan keluarga. Memudahkan pula sistem pengemasan dan pemasaran sehingga potensi Danau Maninjau menjadi nilai jual yang tinggi yang mendatangkan keuntungan bagi masyarakat setempat.
5. Pemberian bibit tanaman yang sesuai dengan kondisi lahan pertanian oleh pemerintah sebagai alternatif mata pencaharian petani KJA selain bidang perikanan. Pemerintah Kabupaten Agam sudah memberikan bibit, namun pembagian bibit tersebut tidak merata hanya segelintir orang saja yang mendapatkan bibit tersebut. Kemudian setelah bibit diberikan hendaknya ada sosialisasi bagaimana pemeliharaan bibit hingga hasilnya bisa maksimal. Masyarakat mengeluhkan bahwa bibit yang diberi sebagian menghasilkan dengan baik, seperti *alpukat* namun begitu yang menjadi kendala bagi masyarakat adalah kemudahan dalam pemasaran dan harga yang menguntungkan bagi masyarakat.
6. Menjadikan Danau Maninjau kembali menjadi daerah wisata yang lebih edukatif. Salah satunya menjadikan usaha berkeramba tidak hanya bisa dinikmati oleh petani keramba, tetapi juga oleh para pengunjung Maninjau. Mereka datang ke Maninjau menikmati alam dan menikmati kuliner di sana.
7. Memberikan ketrampilan mengolah eceng gondok yang sudah melimpah di Danau Maninjau. Pemerintah telah memberikan alatnya berupa mesin

³ Wawancara via telpon dengan Andi Irmanto (petani KJA di Maninjau) 1 November 2018 terkait dengan harga panen ikan saat ini.

pencacah. Masyarakat dipandu untuk mengolah limbah ini agar bisa menjadi hasil olahan yang berdaya guna dan berdaya jual tinggi berupa Pupuk Padat (Gembur), Pupuk Padat (Kascing), Pupuk Cair, Biogas, Pakan Ikan (Pelet), Pakan Itik, Pakan Domba dan Sapi, Pengurai Septic, Tank, Agensi Hayati, Briket. Setelah itu diberi pula pelatihan untuk memasarkan hasil olahan eceng gondok sehingga menjadi penghasilan tambahan bagi masyarakat.

8. Upaya penyelamatan Danau Maninjau tidak bisa berjalan dengan baik jika tidak didasari rasa memiliki bersama. Pemerintah tidak bisa melakukan sesuai dengan kehendaknya saja, begitu pula masyarakat harus memiliki rasa peduli. Butuh kerjasama yang baik sehingga antara pemerintah dan masyarakat bisa saling mengerti tindakan apa yang harus dilakukan sehingga semua terselamatkan.

D. PENUTUP

Kejadian *tubo* yang berulang-ulang pada akhirnya membuat kerugian besar tidak hanya pada petani KJA secara ekonomi, tetapi juga kerusakan ekosistem. Dengan kemampuan daya tampung Danau Maninjau terhadap KJA hanya sebatas 6000 dibandingkan dengan jumlah KJA saat ini, tidak hanya merugikan masyarakat sekitar dalam pemanfaatan danau dalam akvitas kehidupan sehari-hari, tetapi juga merusak sektor perekonomian lainnya.

Keuntungan yang diperoleh mengakibatkan petani KJA melupakan persoalan daya tampung danau dan *tubo*. Petani KJA menyikapi peristiwa *tubo* sebagai peristiwa alami yang harus diterima. Berdasarkan analisis ekologi budaya, petani KJA tetap bertani KJA namun beradaptasi dengan kondisi lingkungan alam seperti mempelajari penyebab dan musim terjadinya *tubo*, mengubah KJA dengan ukuran yang lebih besar, dan pembatasan pemberian pakan ikan pada saat-saat tertentu.

Nilai budaya yang memandang Danau Maninjau sebagai sebagai milik bersama yang bisa dimanfaatkan seluas-luasnya mulai diubah dengan pemahaman bahwa alam juga punya keterbatasan sehingga ada kesepakatan yang ditetapkan secara adat dan ditindaklanjuti dengan peraturan daerah. Hal ini dilakukan sebagai adaptasi budaya terhadap lingkungan alam mereka. Dengan demikian pemanfaatan Danau Maninjau sebagai sebagai lahan KJA tetap dilakukan.

Belajar dari apa yang telah terjadi, maka diperlukan kearifan para petani dalam memanfaatkan sumber daya alam yang terdapat di danau. Keramba Jaring Apung tidak boleh melebihi daya dukung danau. Untuk itu harus ada upaya yang jelas yang harus dilakukan oleh Petani KJA, *ninik mamak*, dan pemerintah untuk menjalankan kesepakatan yang telah dibuat sebagai upaya meningkatkan sumber daya ekonomi masyarakat sekitar. Bagi petani KJA, adaptasi yang mereka lakukan adalah sekedar upaya bertahan hidup di tengah kondisi alam yang memiliki keterbatasan.

DAFTAR SUMBER

- Abdoellah, O. S. (2017). *Ekologi Manusia dan Pembangunan Berkelanjutan*. Gramedia.
- Afrizal. (2014). *Metode Penelitian Kualitatif: Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif Dalam Berbagai Disiplin Ilmu*. RajaGrafindo Persada.
- Andi Irmanto (27 Maret 2018) Wawancara.
- Ardi, I. (2013). Budidaya Ikan Sistem Keramba Jaring Apung Guna Menjaga Keberlanjutan Lingkungan Perairan Waduk Cirata. *Media Akuakultur*, 8(1), 23–29.
- Badjoeri. (2016). *Kondisi Pencemaran dan Kerusakan Danau Maninjau terhadap Biota Danau*. LIPI.
- Bappeda Sumatera Barat. (2019). *Pengelolaan Danau Maninjau dan Danau Singkarak Harus secara Komprehensif dan Berkelanjutan*.
<https://bappeda.sumbarprov.go.id/home/news/85-pengelolaan-danau-maninjau->

- dan-danau-singkarak-harus-secara-komprehensif-dan-berkelanjutan.html
- Endah, N. H., & Nadjib, M. (2017). Pemanfaatan dan Peran Komunitas Lokal dalam Pelestarian Danau Maninjau. *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan*, 25(1), 55–67.
- Fransiska, M. (2019). Adaptasi Ekologi Penduduk Transmigrasi di Desa Rasau Jaya Satu. *Pangadereng*, 6(1), 1–12.
- Helmi, Alfian, & Arif, S. (2012). Strategi Adaptasi Nelayan Terhadap Perubahan Ekologis. *Jurnal Makara Sosial Humaniora*, 6(1), 68–78.
- Imam (27 Maret 2018) Wawancara.
- Irmanto, A. (1998). *Strategi Masyarakat Desa dalam menghadapi Dampak Negatif Kegiatan Pariwisata di Lokasi Wisata Danau Maninjau Studi Kasus di Desa Pasar Maninjau Kecamatan Tanjung Raya Kabupaten Agam*. Universitas Andalas.
- Kristiawan, N. (2017). Pola Adaptasi Ekologi Budaya Tiga Komunitas di Jambi. *Bhumi*, 3(2), 189–200.
- Lukman, Sutrisno, & Hamdani, A. (2013). Pengamatan Pola Stratifikasi di Danau Maninjau Sebagai Potensi Tubo Belerang. *LIMNOTEK - Perairan Darat Tropis Di Indonesia*, 20(2), 129–140.
- M. Badjoeri (27 Maret 2018) Wawancara.
- M. Badjoeri (28 Maret 2018) Wawancara.
- Marfai, M. A. (2013). *Pengantar Etika Lingkungan dan Kerajinan Lokal*. Gadjah Mada University Press.
- Marzuki, F., & Ali, S. (2018). Memberdayakan Ekonomi Ukm Menyelamatkan Danau Maninjau Dari Pencemaran Dan Kerusakan Lingkungan. *Jurnal Ipteks Terapan*, 12(1), 84. <https://doi.org/10.22216/jit.2018.v12i1.2912>
- Mutiarisman (27 Maret 2018) Wawancara.
- Mutiarisman (28 Maret 2018) Wawancara.
- Nanda, L. D., Tan, F., & Noer, M. (2018). Tingkat Partisipasi Masyarakat Dalam Program Berkelanjutan Danau Maninjau. *Jurnal Kebijakan Sosial Ekonomi Kelautan Perikanan*, 8(2), 105–115. <https://doi.org/10.15578/jksekp.v8i2.7432>
- Noferi, I. (2003). *Dampak Sosial Ekonomi dari Pencemaran Danau Maninjau Studi Kasus: Kecamatan Tanjung Raya Kabupaten Agam*. <http://lib.ui.ac.id//opac/ui/detail.jsp?i=71780&lokasi=lokal>
- Pemerintah Kabupaten Agam. (2014). *Peraturan Daerah Kabupaten Agam Nomor 5 Tahun 2014*.
- Praditya, D., Sabar, & Yulia, R. (2014). Kehidupan Sosial Ekonomi Petani Ikan Keramba di Desa Tanjung Sani Maninjau Kecamatan Tanjung Raya Kabupaten Agam. *Jurnal Sejarah*, 3(2).
- Pribadi, A., Mulyadi, E., & Pratomo, I. (2007). Mekanisme Erupsi Ignimbrit Kaldera Maninjau, Sumatera Barat. *Jurnal Geologi Indonesia*, 2(1), 31–34.
- Puhili, I. S. (2013). Adaptasi Budaya Suku Komoro Lingkungan Industri PT. Freeport di Distrik Mimika Timur. *Jurnal Hiyakhe*, 3(1), 159–169.
- Purwanto, H. (2000). *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Pustaka Pelajar.
- Soekanto, S. (2006). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Raja Grafindo Persada.
- Steward, J. H. (1955). *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Univ of Illinois Pr.
- Sutton, M. Q., & Anderson, E. N. (2014). *Introduction To Cultural Ecology*. AltaMira Press.
- Syandri. (2016). *Dampak Budidaya Ikan dengan Keramba Jaring Apung terhadap Kondisi Danau Maninjau, makalah dipresentasikan tanggal 1 Desember 2016*.
- Syandri, H., Junaidi, Elfiondri, & Azrita. (2015). Social Status of the Fish-farmers of Floating-net-cages in Lake Maninjau, Indonesia. *Journal of Aquaculture Research & Development*, 07(01), 1–5. <https://doi.org/10.4172/2155-9546.1000391>
- Yanrizal. (26 Maret 2018) Wawancara

KEPANDUAN DAN POLITIK: GERAKAN *PADVINDERS* DI PADANG PANJANG 1926-1934

*SCOUTING AND POLITIC:
THE SCOUT MOVEMENT IN PADANG PANJANG DURING 1926-1934*

Fikrul Hanif Sufyan

STKIP Yayasan Abdi Pendidikan
Jl. Prof. M. Yamin Kota Payakumbuh
e-mail: fikrulhanif1980@gmail.com

Naskah Diterima: 17 Mei 2020

Naskah Direvisi: 2 Maret 2021

Naskah Disetujui : 30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.630

Abstrak

Gerakan kepanduan pernah meledak di Afdeling Batipuh X dan Priaman di awal abad ke-20. Tulisan ini bertujuan menganalisis hadirnya gerakan kepanduan dengan segala dinamikanya. Gerakan kepanduan ini beberapa kali melakukan gebrakan serta tuntutan Indonesia merdeka yang mereka suarakan langsung dari Padang Panjang. Mulai dari gerakan protes, hingga membentuk Pendidikan Nasional Indonesia, atau dikenal dengan istilah PNI Baru Hatta-Sjahrir. Tulisan ini disusun berdasarkan kaidah metode sejarah –dimulai dengan heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. *Padvinders* di Padang Panjang telah dimulai sejak tahun 1924. Gerakan yang hadir di Padang Panjang antara lain *International Padvinders Organitatie*, *El-Hilaal*, *Hizbul Wathan*, dan *Kepanduan Indonesia Muslim (KIM)*. Masing-masing kepanduan lahir dari sekolah-sekolah yang muncul sejak awal abad ke-20, kemudian bermetamorfosis menjadi sebuah gerakan politik. Gerakan politik KIM menjadi PNI Baru, telah mengubah paradigma kepanduan –yang selama ini hanya dianggap sebagai kegiatan ekstrakurikuler sekolah.

Kata Kunci: kepanduan, *padvinders*, Padang Panjang, gerakan politik

Abstract

The scout movement rose to fame in the afdeling of Batipuh X and Priaman in the early 20th century. This paper is designed to analyze the presence of the scout movement and related matters. It had constituted a break with years of colonial era and pushed for an independent Indonesia, which they voiced directly from Padang Panjang. The movements they organized was from the protest movement to the formation of the Pendidikan Nasional Indonesia or more popularly known as the PNI Baru Hatta – Sjahrir. The paper is organized according to the standard historical method rules; heuristics, criticism, interpretation, and historiography. The scout movement, it all started in Padang Panjang in 1924. The *International Padvinders Organitatie*, the *El-Hilaal*, the *Hizbul Wathan*, and the *Kepanduan Indonesia Muslim (KIM)* were around then. They were originally established in schools at the beginning of the 20th century who transformed into the political movement then. KIM, which turned into a political movement or known as PNI Baru, has changed the scouting paradigm, which so far has only been regarded as the extracurricular school activity.

Keywords: scouting, *padvinders*, Padang Panjang, political movements

A. PENDAHULUAN

Padang Panjang merupakan ibukota dari *Afdeling* Batipuh X Priaman. Kota kecil–yang disebut Kahin (1979) sebagai penghubung antara daerah pesisir Pantai Barat Sumatra dengan pedalaman Minangkabau.

Hadirnya moda transportasi massal kereta api di akhir abad ke-19, seiring ditemukannya batubara di Sawahlunto – ikut mempercepat laju mobilitas barang dan manusia dari/ke pedalaman Minangkabau (Sufyan, 2017). Ditambah, makin tingginya kesadaran dari orang Minang, untuk naik haji –turut mempercepat laju pertumbuhan Islam modernis di awal abad ke-20.

Seluruh faktor-faktor di atas menjadi sebab hadirnya sekolah-sekolah swasta Islam modernis di Padang Panjang. Jejak-jejak sekolah Islam modernis–yang masih eksis sampai kini, di antaranya *Sumatra Thawalib*, *Diniyah School*, dan sekolah milik persyarikatan Muhammadiyah. Sekolah lainnya mengusung ideologi *Kuminih*, yakni Sekolah Rakyat–yang didirikan Sarekat Rakyat Padang Panjang.

Satu hal menarik, pertumbuhan sekolah di Padang Panjang –juga diikuti dengan kegiatan ekstra kurikuler kependuan, atau lazim pada masa itu dinamakan *padvinders*. Bila diurut berdasar kronologisnya, diawali *International Padvinders Organizatie (IPO)* milik Sekolah Rakyat, *El-Hilaal* milik Sumatra Thawalib-Diniyah School, Hizbul Wathan (Muhammadiyah), dan Kependuan Indonesia Muslim (KIM) milik Diniyah School Padang Panjang (Salim, 1977).

Masing-masing *padvinders*, nantinya mengalami dinamika tersendiri dalam gerakan-nya. Pada tahun 1930 gabungan dari kependuan Padang Panjang dan Fort de Kock–bergerak menuntut Asisten Residen Padang Panjang segera menuntaskan persoalan kemerosotan ekonomi, akibat depresi ekonomi (Salim, 1980: 11). Akibatnya beberapa orang dari

pengurus El-Hilaal dan Hizbul Wathan ditahan oleh *veldpolitie*.

Gerakan protes selanjutnya terjadi dua belas tahun kemudian. Tepatnya, di akhir peme-rintah Kolonial Belanda. Residen Sumatra Barat tidak ingin menyerah begitu saja pada tentara Dai Nippon. Mereka ingin menjadikan Bukit Barisan sebagai benteng pertahanan terakhir dan membumi hanguskan pedalaman Minangkabau. Niat jahat Residen inilah yang ditantang habis-habisan oleh eks Kependuan Indonesia Muslim, lewat demonstrasi gagal di *Afdeling* Tanah Datar, *Afdeling* Batipuh X Priaman, dan Fort de Kock. Namun, rencana itu keburu bocor. Mereka yang terlibat sebagai penggagas ditangkap *veldpolitie* yang dikoordinir *hoofd djaksa*. Mereka pun dibuang ke Kutacane pada Maret 1942.

Kajian gerakan *padvinders* di Padang Panjang ini tentu menarik, mengingat IPO, El-Hilaal, dan KIM tidak tercatat dalam direktori sejarah *padvinders* yang dirilis dalam daftar kependuan organisasi di Indonesia, sejak *Nederlandsche Padvinders Organizatie* (NPO) sampai Komite Kepramukaan Indonesia (KPPI).

Untuk menguraikan kisah gerakan kependuan ini lebih lanjut, ada beberapa item pertanyaan yang bisa diajukan, bagaimana pertumbuhan *padvinders* di Padang Panjang? Bagaimana model gerakan protes yang dibangun *padvinders* di Padang Panjang tahun 1930 dan 1942? Semua pertanyaan tersebut, akan terjawab dalam pembahasan berikutnya.

Tulisan yang membahas persoalan *padvinders* memang masih terbatas dan belum ditemukan dalam bentuk jurnal. *75 Tahun Kependuan dan Kepramukaan* – ditulis oleh Kwartir Nasional Gerakan Pramuka dirilis pada tahun 1975. Dalam buku ini membahas tentang perkembangan *padvinders* di tanah air, sejak masa Kolonial Belanda di bawah kendali *Nederlandsche Padvinders Organizatie* (NPO) sampai di masa kontemporer dikoordinir oleh KPPI. Namun, tulisan ini tidak satu pun membahas munculnya IPO,

El Hilaal, dan KIM di Padang Panjang. Dan, tentu saja persoalan yang disentuh nantinya berdasar spatial dan temporal juga berbeda.

Y Prasetyaningtyas (2012) dalam *Status Keanggotaan Warga Negara Asing dalam Gerakan Pramuka Ditinjau dari Peraturan Perundangan*, membahas sekelumit kisah perkembangan kepanduan. Ia menarasikan bagaimana gerakan *padvinders* telah muncul sejak masa Kolonial Belanda, mulai dari sekolah, dan organisasi pergerakan. Namun, dalam pembahasannya, ia tidak sedikitpun menyentuh persoalan gerakan kepanduan di Padang Panjang. Dari dua acuan tinjauan pustaka di atas, belum ada tulisan yang mengisahkan masalah gerakan kepanduan di Padang Panjang.

Untuk memahami lebih lanjut interaksi, dan konflik antar organisasi kepanduan dengan pemerintah Afdeling Batipuh X Priaman, terlebih dahulu beberapa pendapat para ahli. Arnold J. Toynbee, dalam Lauer (2001) dengan teorinya *Challenge and Response*, menyebutkan bahwa apabila ada suatu tantangan maka akan timbul tanggapan atau jawaban terhadap tantangan itu. Dengan menggunakan pendekatan tersebut, munculnya organisasi kepanduan, merupakan tantangan bagi munculnya kepanduan-kepanduan masyarakat pribumi. Dan kepanduan masyarakat pribumi yang berhaluan Islam juga tantangan, atau *challenge* bagi munculnya kepanduan yang berhaluan nasionalis, Islam, dan Komunis di Padang Panjang.

Semakin besar tantangan yang muncul, maka makin keras tanggapan terhadap konflik itu. Karena itu, peristiwa sejarah patut diteliti dan dicermati berdasarkan teori tadi, adalah setiap aktivitas yang dilakukan oleh *padvinders* dan kepanduan yang berhaluan Islam yang kedua-duanya merupakan tantangan, untuk kemudian melihat reaksi kepanduan yang bercorak etnis-keagamaan sebagai jawabannya.

Selain teori tadi, juga dipakai teori tentang kelompok. Terjadinya kelompok bermula dari tumbuhnya kesadaran akan keterikatan anggotanya terhadap kelompok, yang menjadi ciri *primary group* (kelompok primer). Salah satu teori Cooley, menyebutkan bahwa fungsi kelompok primer itu adalah membantu proses pendewasaan anggotanya (Susanto, 1985: 54). Pergulatan atau kehidupan berbagai kelompok tersebut, akan menimbulkan sikap integrasi dan konflik individu, kelompok dan antar kelompok. Teori ini, membantu untuk menganalisis gerakan kepanduan Islam (El-Hilaal, Hizbul Wathan, dan Kepanduan Muslim Indonesia) dan Komunis (IPO) etnis-keagamaan itu adalah kelompok primer. Dari interaksi berbagai kelompok primer tadi memicu integrasi dan konflik sesama kelompok.

Konsep lainnya yang digunakan adalah gerakan sosial. Konsepsi gerakan sosial menurut Turner dan Killian (1987: 223) bisa dikategorikan dalam perspektif "perilaku kolektif". Menurut keduanya, gerakan sosial merupakan sebuah bentuk khusus dari perilaku kolektif yang dibedakan terhadap perilaku "organisasional" dan "institusional". Berbeda dari Turner dan Killian (McCarthy dan Zald 1977: 1217-1218) menggunakan pendekatan perilaku kolektif dengan memberikan perhatian yang jauh lebih besar kepada pentingnya faktor peran organisasi dalam gerakan sosial, yang mereka sebut *resource mobilisation theory*. Seluruh konsep teori ini, digunakan untuk menganalisis persoalan gerakan kepanduan di Kota Padang Panjang.

B. METODE PENELITIAN

Tulisan ini menggunakan metode sejarah yang meliputi empat tahapan, yaitu heuristik, kritik sumber, analisis sintesis (interpretasi), dan penulisan. (Kartodirdjo, 1992). Tahap pertama, adalah heuristik. Heuristik merupakan tahap pencarian dan pengumpulan sumber-sumber sejarah. Sumber yang digunakan dalam tulisan ini

berupa sumber tertulis, sumber lisan, dan artefak. Sumber-sumber tertulis meliputi arsip baik yang diproduksi oleh pemerintah kolonial Belanda dan Indonesia. Sumber-sumber itu antara lain terdapat di Arsip Nasional RI, dan Perpustakaan Pribadi Leon Salim, dan Perpustakaan Pribadi Sudarman Chatib.

Arsip yang diperoleh berupa *staadblaad*, *mailrapport*, manuskrip, dan lainnya. Arsip lain yang dapat dimanfaatkan berupa arsip pribadi yang masih disimpan oleh perorangan. Sumber lain yang dapat digunakan adalah surat kabar dan majalah baik yang terbit masa kolonial Belanda, hingga masa kontemporer.

Tahap kedua adalah kritik sumber, yang dapat dibagi atas kritik ekstern dan intern. Kritik ekstern dilakukan untuk mencari otentisitas arsip dan dokumen yang diperoleh. Sedangkan kritik intern dilakukan terhadap isi dokumen yang otentik tersebut untuk memperoleh validitas data yang dikandungnya. Kritik ekstern terhadap sumber-sumber sejarah dilakukan dengan cara memilih bacaan dan dokumen yang bersentuhan dengan tema penelitian. Informasi yang diberikan kemudian dicross check dengan informasi yang disampaikan sumber bacaan lainnya. Sehingga validitas informasi yang diberikan dapat teruji.

Tahap ketiga adalah analisis dan sintesis data (interpretasi). Fakta yang diperoleh, dari sumber tertulis dianalisis dengan menggunakan analisis prosedural dan struktural (Lloyd 1993). Analisis prosedural digunakan guna menemukan perkembangan kependuan di Kota Padang Panjang. Selain itu, dalam analisis ini juga dipakai melihat gerakan protes kependuan terhadap kebijakan pemerintah Kolonial Belanda. Analisis struktural digunakan untuk menganalisis kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan pemerintah kolonial Belanda dan pengaruhnya terhadap masyarakat dan memicu protes *padvinders*.

Tahap keempat yaitu tahap penulisan (historiografi). Penulisan berbentuk sejarah

gerakan sosial dengan obyek kependuan El-Hilaal, IPO, Hizbul Wathan, dan KIM.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Sekolah dan Pertumbuhan

Kependuan

a. Padang Panjang dalam Lokus

Pergerakan

Sebelum menjadi kota, Padang Panjang selalu dihubungkan dengan *Kelurahan IV Koto* (terdiri dari nagari Gunung, Jaho, Tambangan, dan Paninjauan), *VI Koto* (terdiri dari nagari Singgalang, nagari Panyalaian, Air Hangat, Pandai Sikek, Koto Laweh, dan Koto Baru) dan Batipuh (Yunus, 1963: 1). Ketiga *kelurahan* tersebut merupakan gerbang lalu lintas manusia dan perdagangan yang berlangsung jauh sebelum abad ke-19. Bahkan dalam historiografi tradisional Minangkabau dikisahkan, seringnya terjadi perampokan dan pembunuhan terhadap para saudagar yang melewati *kelurahan* Batipuh, IV Koto, dan VI Koto.

Kondisi daerah Padang Panjang yang subur dinarasikan oleh Dobbin (2008: 6). Kawasan tersebut dikelilingi oleh dua gunung aktif—Tandikat dan Merapi yang intens menyemburkan abu vulkaniknya. Kondisi tanah yang subur, memungkinkan nagari-nagari Batipuh, IV Koto, dan VI Koto subur dengan tanaman padi, sayuran, dan palawija. Untuk tanaman padi sawah, pengairan didukung melimpahnya air pegunungan yang mengalir tiada hentinya. Dobbin menambahkan, bahwa pada suatu periode, jauh sebelum masa yang dibahas dalam buku ini, orang Minangkabau telah memilih budidaya sawah basah, baik di dasar lembah maupun di tebing pegunungan.

Padang Panjang merupakan kawasan konsensus dari dua daerah konflik, yakni *kelurahan* IV Koto dan VI Koto. Masyarakat yang bermukim di dua *kelurahan* berbeda itu, senantiasa terlibat bentrok fisik sejak 1816. Sumber konflik hanya bermula dari persoalan *Pekan Jumat*. Untuk meredakan konflik berkepanjangan itu, rakyat IV Koto, VI

Koto, dan Batipuh, menunjuk ulama tarekat Syattariyah yang kharismatik, yakni Tuanku Mansiangan yang berkedudukan di Nagari Koto Laweh.

Sebagai gerbang masuknya aliran-aliran keagamaan, terutama pada awal abad ke-19 sering dihubungkan dengan keberhasilan puritanisme yang diusung gerakan Padri (Azra, 2004: 73) Untuk memahami *puritanisme* di Padang Panjang, tidak lepas dari proses Islamisasi yang terus berlanjut dan berdampak pada perubahan sosial dalam masyarakatnya.

Sejak pantai barat Sumatra dikuasai Kolonial Belanda, menurut Taufik Abdullah— telah mendorong orang Minang berani menempuh perjalanan jauh ke tanah suci, guna menunaikan haji dan mendalami Islam merupakan situasi yang melatarbelakangi Padri (Abdullah, 1971: 7)

Pasca kekalahan Padri, pemerintah Kolonial Belanda melakukan modernisasi terhadap transportasi dan prasarana jalan (Lindblad, 1998: 360-361). Setelah jalan raya dibangun, lalu lintas hasil bumi dari dan menuju pedalaman Minangkabau menjadi ramai. Selain bertujuan ekonomis, pembangunan jalan raya juga bermuatan politis.

Membaiknya prasarana jalan, menyebabkan lalu lintas manusia dan barang makin meningkat di Padang Panjang. Makin kompleksnya persoalan di Sumatra Barat masa itu, mendorong pemerintah Kolonial Belanda membentuk sistem kelarasan di Sumatra Barat.

Pemerintah Belanda tahun 1850 menggabungkan kelarasan IV Koto, VI Koto, Batipuh Atas, Batipuh Bawah, Bungo Tanjung, Sumpur, dan Simawang menjadi *Onderafdeling* Batipuh X Koto (Padang Panjang).



Gambar 1. Suasana stasiun kereta api di Kota Padang Panjang, sebelum bencana alam tahun 1892

Sumber: KITLV, 1892.

Menunggu selama 38 tahun, sejak keluarnya *Staatsblad No.161 tahun 1888* (bertepatan dengan 1 Desember 1888), pemerintah Hindia Belanda menetapkan Padang Panjang sebagai *Afdeling* dan mengangkat Asisten Residen pertamanya, H.E Prince.

Pada masa tugasnya, Asisten Residen melaksanakan beberapa program pembangunan, yang dibantu penghulu di Batipuh X Koto dan Tuanku Lareh VI Koto. *Pertama*, pembangunan gelanggang pacuan kuda Bancah Laweh dimulai tahun 1888 dan selesai tahun 1894 pada masa Asisten Residen Mathoofds. *Kedua*, pembangunan *loods* (los) pekan Jumat yang dibantu oleh Tuanku Lareh VI Koto (Yunus, 1963: 4).

Sarana transportasi yang menghubungkan Padang Panjang dan daerah lainnya makin *complicated*, ketika de Grave menemukan batubara di sepanjang Batang Ombilin tahun 1868 (*Verslag der Exploitatie van den Staatsspoorweg ter Sumatra's Westkust en van de Ombilin-kolenvelden over 1893*). Keputusan Belanda mencari batubara ke negeri jajahan pada abad ke-19 menjadi awal tumbuhnya pertambangan modern batubara di wilayah Nusantara (Furnivall, 1948: 235-236).

Sebelum memproduksi batubara dalam skala besar, pemerintah membangun infrastruktur penting, seperti pelabuhan

Emmahaven di Padang dan jalur rel kereta api. Pelabuhan Emmahaven pada masa itu, bisa disebut sebagai pelabuhan batubara yang termmodern di Asia Tenggara. Selain itu, di pelabuhan-yang kini bernama Teluk Bayur itu, terdapat tiga corong pengisian batubara dengan total kapasitas 280 ton per jam (*Nederlandsch Indische Havens*, 1920:65; van Doom, 1895: 149).

Jalur rel kereta api yang awal dibangun pemerintah adalah menghubungkan Padang dan Padang Panjang tahun 1891. Untuk menembus rintangan alam yang berbukit karang, curam, terjal, kereta api membutuhkan rel bergigi. Dibandingkan di Jawa, penyelesaian proyek rel kereta api Padang-Padang Panjang menyedot investasi yang tidak sedikit. Meskipun demikian, keberadaan rel tersebut membantu lalu lintas manusia, barang, dan perekonomian di *afdeling* Padang Panjang.

Setahun setelah kokoh berdiri, jembatan kereta api yang berlokasi di Lembah Anai runtuh, diterjang banjir bandang yang terjadi pada Desember 1892. Dahsyatnya bencana alam ini diduga karena luapan air yang membanjiri lembah Anai, telah membawa puluhan batu berukuran besar, meruntuhkan jembatan, juga merusak infrastruktur kereta api di lembah Anai.

b. Sebaran Sekolah dan Gerakan Politik

Sejak Theodore van Deventer mengkritik gaya memerintah Kolonial Belanda di tanah jajahan, pemerintah mulai memperhatikan nasib bumiputra –terutama bidang pendidikan.

Di Minangkabau, kesadaran diri orang Minang terhadap tatanan nilai-nilai baru, sebenarnya telah didengungkan Abdul Rivai–seorang intelektual asal nagari Matur, yang menempuh studi kedokteran di negeri Belanda tahun 1901.

Sebagai editor *Bintang Hindia*, Rivai yang kali pertama mengenalkan konsep Kaum Muda–suatu kekuatan sosial yang bergerak ke arah dunia maju. Dalam

konsep yang digagasnya, Kaum Muda tampil sebagai tandingan dari Kaum Tua–golongan yang mempertahankan “pusaka lama”, warisan turun temurun. Sebagai catatan, sejak berdiam di Eropa dan menulis untuk negeri yang masih bernama “tanah Hindia”, maka bisa dipahami, mengapa Rivai disebut sebagai pemikir pertama dalam lokus Minangkabau menganjurkan agar kaum bumiputra mendirikan organisasi sukarela sebagai saluran ke arah terlaksananya cita-cita kemajuan (*Bintang Hindia No.3*, 1904: 38).

Pasca drama tragis bela harga diri dengan kekerasan dalam Perang *Belasting*, perhatian orang Minang kembali diarahkan kepada langkah pembaruan. Seruan kemajuan yang disuarakan di awal abad 20, semakin menggema. Dalam suasana inilah, Sumatera Barat secara bertahap menunjukkan diri sebagai wilayah dengan persentase tertinggi anak-anak memasuki sekolah.

Sumatera Barat selanjutnya, dalam bahasa Taufik Abdullah dalam Sufyan (2017: vi), menjadi saluran wacana–*channel of discourse*–juga melangkah dengan tegap memasuki dan semakin aktif dalam suasana *print culture*. Wacana dan dialektika pembaruan Islam menjadi santapan pembaca yang mudah ditemukan dalam media cetak.

Masa pencerahan terhadap orang Minang –juga dipermudah dengan akses moda transportasi massal–sejak akhir abad ke-19. Hadirnya kereta api turut mempercepat mobilitas manusia dan barang dari/ke pedalaman Minangkabau. Jauhnya jarak tempuh, tidak lagi menjadi kendala berarti, mengingat medan perjalanan dari pesisir pantai Barat Sumatra ke pedalaman Minangkabau terjal dan berbukit-bukit.

Kapal laut yang bersandar di Emmahaven (kini: Teluk Bayur)–turut andil memudahkan gerak rantau orang Minang–terutama menempuh pendidikan di luar Sumatra Barat, bahkan sampai ke Timur Tengah. Murid-murid binaan Syekh

Ahmad Chatib al-Minangkabawi—seorang imam besar dan pengajar di Mekah, inilah yang selanjutnya menggerakkan modernisasi Islam, lewat dakwah, pers, persyarikatan, dan sekolah.

Haji Abdullah Ahmad dan Haji Abdul Karim Amrullah (HAKA)—yang mengawali gerakan Islam modernis di Padang Panjang. Surau Jembatan Besi milik Haji Abdullah Ahmad, kemudian dilanjutkan pembinaannya oleh HAKA Wajah Padang Panjang—sebagai ibukota dari *Afdeling* Batipuh X Priaman, mulai berubah sejak berdirinya sekolah-sekolah swasta—yang mengusung warna Islam modernis.

Sekolah swasta Islam itu bertumbuh dari surau, maupun perkumpulan pengajian. Persatuan Murid Diniyah School (PMDS), *Groep Studi Membaca* (milik Zainuddin Labay), *Muzakaratul Ikhwan* Parabek (embrio Thawalib Parabek), *Mu'azzamaddin* Padang, Perkumpulan Pelambuk Pendidikan dan Pengajaran Matur, *Jami'atul Ikhwan* Parabek, *Sabilussalam* Bukittinggi, Sarekat Minangkabau Pariaman, Sarekat Adat Alam Minangkabau, dan lainnya (*Surat Asisten Sumatera Barat* tanggal 10 November 1933 No.2505/P/Geheim).

Secara berturut-turut dua sekolah modernis hadir di Padang Panjang, yakni Diniyah School (1915) dan Sumatra Thawalib (1918). Kurikulum yang diusung oleh kedua sekolah tersebut, sudah mengadopsi materi agama Islam dan pengetahuan umum. Sampai akhirnya, gerakan Islam-Marxis—yang jamak dikenal orang Minang dengan sebutan *Kuminih* mengemuka dari Sumatra Thawalib.

Gerakan *Kuminih* yang digawangi guru bantu di Sumatra Thawalib—Haji Datuk Batuah, menurut Fikrul Hanif dalam Margana (2018)—telah menyeret sekolah ini dalam ranah politik dan *vis a vis* dengan pemerintah Kolonial Belanda pada November 1923. Tidak mencapai satu bulan, Asisten Residen Padang Panjang cemas, dengan pergerakan *Kuminih*—yang mampu menarik simpati dari kalangan

terdidik dan tidak terdidik. Melalui tangan *HoofdJaksa*, PID, dan *veldpolitie* dua orang propagandis *Kuminih* Haji Datuk Batuah dan Natar Zainuddin diringkus, kemudian dibuang ke Kafanenu dan Kalabahi, dan diinternir di Tanah Merah Boven Digoel (Sufyan, 2017).

Pasca peringkusan itu, *Kuminih* tidaklah padam, malah tambah membesar. Cita-cita Haji Datuk Batuah dan Natar untuk membangun Sekolah Rakyat pada Oktober 1923, baru terwujud pada tahun 1924.

Sekolah Rakyat menurut Kahin, mengikuti pola-pola sekolah yang didirikan Tan Malaka di Semarang. Bila sinyalemennya benar, maka Sarekat Rakyat Padang Panjang telah mengadopsi tiga dasar pemikiran Tan Malaka dalam rancangan kurikulum SR.

Tiga pemikiran Tan Malaka dalam kurikulum sekolahnya adalah (1) memberi senjata cukup buat pencari penghidupan dan dunia kemodalan (berhitung, menulis, ilmu bumi, bahasa Belanda, Jawa, Melayu, dan lainnya); (2) memberi haknya murid-murid, yakni kesukaan hidup dengan jalan pergaulan (*vereeniging*); (3) menunjukkan kewajiban kelak terhadap berjuta-juta kromo (“Sekolah ala Tan Malaka” dalam <http://historia.id/modern/sekolah-ala-tan-malaka>)

Satu keunikan dari Sekolah ala Tan Malaka adalah kurikulum bahasa Belanda yang diberikan kepada murid-muridnya yang mayoritas berasal dari kelas proletariat. Padahal, pelajaran yang cukup sulit ini, hanya diajarkan untuk sekolah-sekolah *parlente* saja.

Kurikulum SR yang unik, juga identik dengan organ kepemudaan, misalnya Barisan Muda. Menurut G.F.E Gonggrijp—Residen Sumatera Barat, bahwa organisasi itu berbasis di sekolah-sekolah “merah” milik swasta.

Di nagari Dandung-dandung Luhak Limapuluh Koto, beberapa orang murid seperti Damanhuri Jamil, Suhaimi Rasjad, dan Leon Salim dipecat dari *Volk School* pada April 1925. Mereka merintis cabang

Barisan Muda di sekolahnya. Ketiganya lalu masuk SR Padang Panjang. Leon Salim dalam autobiografinya, mengakui bahwa anggota Barisan Muda di Padang Panjang lebih aktif, dibandingkan ketika bersekolah di Dandung-dandung.

Leon Salim (1980) dalam memoarnya menulis, meskipun tidak berjumpa dengan Haji Datuk Batuah dan Natar, ia merasakan spirit keduanya dari informasi mentor politiknya Haji Muhammad Nur Ibrahim—ketua Sarekat Rakyat Padang Panjang tahun 1925. Leon mengisahkan, proses kaderisasi untuk siswa Sarekat Rakyat tetap dilaksanakan di *Internationale Debating Club* (IDC) Pasar Usang dan kantor Sarekat Rakyat Padang Panjang.

Khusus untuk bacaan dan informasi terbaru pergerakan *Kuminih* di belahan dunia hingga lokal, diperoleh siswa-siswa SR melalui Surat Kabar *Pemandangan Islam*, *Djago! Djago!*, dan *Doenia Achirat*. Satu artikel yang membakar semangat Leon, adalah ketika ia menjumpai artikel, “Kuburlah Kapitalisme! Hiduplah Komunisme!” (*Djago! Djago!*, tanggal 4 April 1924).

Haji Muhammad Nur Ibrahim meyakinkan Leon, bahwa bibit Komunis sudah tersebar di Jawa, Sumatra, Celebes, Borneo akan terus melawan kapitalisme Belanda yang menyengsara-kan rakyat. Dan, gerakan perlawanan *Kuminih* tentu berdampak dalam strateginya. Bila terjadinya pelemparan bom, aksi pembakaran di Solo, Madiun, Yogyakarta, Semarang, dan Sumatra, langsung dialamatkan kepada *Communisten*.

Selain aktif di IDC, murid-murid Sekolah Rakyat juga aktif di kepanduan *Internationale Padvindere Organisatie* (IPO). Bisa dikatakan, bahwa IPO adalah organisasi kepanduan awal di Sumatra Barat, atau delapan tahun pasca berdirinya *Javanche Padvindere Organisatie* (JPO).



Gambar 2. *Hoofdbestuur Internationale Padvindere Organisatie* (IPO) yang didirikan Leon Salim cs di Sumatera Barat. Leon (keempat dari kiri) yang masih bersekolah di SR Pasar Usang Padang Panjang, bersama M. Junus Kotjek (paling kiri), Asadudin (kedua dari kiri), Amir Chan (ketiga dari kiri), dan Nazaruddin (paling kanan)
Sumber: Salim, 1924.

Satu kalimat yang sering diulang-ulang, dan lekat dalam ingatan Leon dalam pembekalan politik IPO adalah,

Biarpun rintangan sangat hebat didatang-kan pada kaum *Communisten*, seperti dibui, dibuang, dan dibunuh, tetapi tidak akan menghalangi pergerakan. Sebab hal-hal yang menghalangi pergerakan kita itu, kita berseru kepada saudara yang berhaluan revolusioner, supaya lebih revolusioner dalam perlawanannya yang maha hebat dan tangkas ini, Kuburlah Kapitalisme!, Hiduplah Komunisme! (*Djago! Djago!* tanggal 4 April 1924).

Sepanjang tahun 1924, *Communisten* tetap konsisten menyuarakan perlawanan terhadap kapitalisme yang menjangkiti ranah Minang, sekaligus mempropagandakan gerakan mereka, baik lewat surat kabar, maupun rapat umum.

Bila Sarekat Rakyat punya IPO, Sumatra Thawalib dan Diniyah School mempunyai kepanduan El-Hilaal. Narasi El-Hilaal, diungkap Leon Salim dalam manuskripnya. Selepas tamat dari Sekolah

Rakyat tahun 1926, ia melanjutkan sekolahnya di Diniyah School (Salim, 1980).

El-Hilaal sendiri terbentuk dari ikrar sebelas orang pelajar Diniyah dan Sumatra Thawalib, termasuk di dalamnya Leon Salim tahun 1926. Kesebelas pelajar berkumpul, pasca dua tahun meletusnya peristiwa Silungkang yang mengguncang jiwa orang Minang. Banyaknya jiwa yang melayang dan ditangkap *veldpolitie* Belanda, merupakan sebab-sebab sepinya dunia pergerakan di Sumatera Barat dalam dua tahun, pasca peristiwa Silungkang (Zed, 2004).



Gambar 3. Perintis dari El-Hillal. Dari kiri ke kanan Leon Salim (Sekretaris), M. Yunus Kocek (Ketua), dan Mahyuddin Tonex (Komisaris)

Sumber: Salim, 1924.

Dari 30 undangan yang dilayangkan untuk siswa Diniyah dan Thawalib, hanya sebelas orang saja yang hadir di Bioskop Rex Padang Panjang. Mereka adalah Leon Salim (Payakumbuh), Hasa-nuddin Yunus (Sungai Puar), Luthan Gani (Maninjau), Damanhuri (Payakumbuh), Mahyud-din Tonex (Pariaman), A. Murad (Sungai Puar), Muhammad Yunus Kocek (Sinabang Aceh), Hasanuddin Arif (Teluk Betung Lampung), Danil Sulaiman (Kroe Bengkulu), Assauddin Kimin (Singkel Aceh), dan Jumhur Kahar (Sibolga Tapanuli). Dalam pertemuan awal, dicanangkan kepanduan El-Hilaal dalam ikrar janji:

Dengan nama Allah, kami bersumpah:

Dengan segala daya upaya serta jalan yang bagaimana-pun kami akan meneruskan cita-cita dan perjuangan bangsa kami.

Dalam pertemuan sebelas orang murid PMDS ada dua hal yang disepakati. Pertama, rakyat sangat tertekan di Minangkabau akibat rasa ngeri, takut atas tindakan Belanda menghancurkan gerakan Komunis karena peristiwa Silungkang 1927 itu. Kedua, usaha yang dapat dilakukan untuk menghilangkan kengerian masyarakat itu (Salim, 1980:11).

Pertemuan El-Hilaal berakhir dengan terpilihnya M. Yunus Kocek sebagai ketua, Leon Salim (sekretaris), dan Mahyuddin Tonex sebagai komisaris. Berselang sebulan kemudian, pengurus El-Hilaal membutuhkan calon pengurus untuk Biro Pendidikan, dan menerjemahkan buku-buku *padvinders* berbahasa Inggris dan Belanda.

Untuk mengelola buku-buku dalam bahasa Inggris, kami memerlukan seorang yang sanggup menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia.” (Salim, 1987: 8).

Leon pada masa pergerakan memang cukup dekat dengan Abdullah Basa Bandaro –seorang saudagar di Pasar Gadang, perintis Adabiah School, dan pendonor surat kabar di Sumatra Barat. Basa Bandaro kemudian mereferensikan seorang autodidak, pernah bersekolah di MULO, dan guru di HIS Muhammadiyah dan Madrasah Irsyadin Naas (MIN) Padang Panjang kepada Leon Salim. MIN merupakan institusi pendidikan yang didirikan oleh *Inyik* Haji Adam Balai-balai (Kahin, 1979).

Tokoh yang dimaksud Basa Bandaro adalah Chatib Sulaiman, anak angkatnya – yang nantinya di masa Pemerintah Darurat Republik Indonesia (PDRI) menjabat sebagai Ketua Markas Pertahanan Rakyat Daerah (MPRD), dan tewas dalam peristiwa Situjuh Batur.

Leon pun segera menjumpai Chatib. Ia minta kesediaannya bergabung di El-Hilaal sebagai pengurus birokrasi pendidikan, sekaligus sebagai penerjemah, tanpa diberi honor. “Tapi kami menjamin, kalau kami makan, Chatib juga akan makan pula,” demikian janji Leon kepada sahabatnya itu (Salim, 1987: 8).

Chatib akhirnya menyetujui usul Leon. Dan, sejak itu pemuda bertubuh jangkung sering tinggal bersama sebelas orang pengurus El-Hilaal, sekaligus menjadi kakak yang menaungi mereka. Hampir seluruh buku panduan *padvinder* berbahasa Inggris diserahkan kepada anak Haji Sulaiman itu, untuk dijadikan rujukan anak-anak pandu El-Hilaal.

Leon menyadari, mereka juga harus membiayai hidup saudaranya itu. Honor yang diterima Chatib dari mengajar di HIS Mu-hammadiyah dan Madrasah Diniyah, tentu tidaklah mencukupi kebutuhannya. Leon yang masih berusia 17 tahun, mencari murid belajar biola, untuk Chatib. “Dan pada malamnya bersama M. Yunus Kocek–ketua kami–menggesek biola di gedung bioskop (film bisu),” ungkap Leon dalam manuskripnya.

Lain El-Hilaal, lain pula dengan kepanduan HW Padang Panjang. Rata-rata, sekolah di bawah binaan Muhammadiyah Padang Panjang, bersatu dalam wadah kepanduan HW. Pada masa awal, kepanduan ini dipimpin oleh Rasjid Idris (Sinaro Panjang, 1970). Kepanduan Hizbul Wathan terbentuk tanggal 1 Agustus 1927 (Ahmad, t.t: 3) Berikut susunan pengurusnya.

Ketua	: Rasjid Idris
Wakil Ketua	: Parwoto Adiwidjojo
Sekretaris I	: Ibdamin
Sekretaris II	: Zainoel Abidin Sju'aib (ZAS)
Juru Uang	: Samsudin
Anggota	: Ibn Abbas Pakih Tumanggung Rajo Sutan Arif.

Rasjid Idris dalam manuskripnya menulis, seorang calon pandu ketika memutuskan masuk HW, harus mengucapkan janji setianya,

Mengingat harga perkataan saya, maka saya berjanji dengan sungguh-sungguh :

1. Setia mengerjakan kewajiban saya terhadap Allah, Undang-Undang, dan Tanah Air.
2. Menolong siapa saja semampu saya.
3. Setia menepati Undang-Undang Pandu HW (Sinaro Panjang, 1971: 2).

Selain, harus berikrar janji setia, seorang anggota HW, mesti taat pada Undang-undang yang telah ditetapkan sejak tahun 1918, yang terdiri dari sepuluh bagian, di antaranya: Pandu HW itu dapat dipercaya; Pandu HW itu setia dan teguh hati; Pandu HW itu siap menolong dan wajib berjasa; Pandu HW itu cinta perdamaian dan persaudaraan; Pandu HW itu sopan santun dan perwira; Pandu HW itu menyayangi semua makhluk; Pandu HW itu siap melaksanakan perintah tanpa membantah; Pandu HW itu sabar dan pemaaf; Pandu HW itu teliti dan hemat; dan Pandu HW itu suci dalam hati, pikiran, perkataan dan perbuatan.

Adapun metode kepanduan yang diterapkan semasa kepemimpinan Rasjid Idris ada lima tahapan, yakni pemberdayaan anak didik lewat sistem beregu; kegiatan dilakukan di alam terbuka; pendidikan dengan metode yang menarik, menyenangkan, dan menantang; penggunaan sistem kenaikan tingkat dan tanda kecakapan; dan sistem satuan dan kegiatan terpisah antara pandu putera dan pandu puteri (Sinaro Panjang, 1971: 3).



Gambar 4. Para anggota Hizbul Wathan (HW) tahun 1930. Hizbul Wathan pada awalnya dirintis KH. Mas Mansur tahun 1916, setelah ia meninggalkan Nahdatul Wathan
Sumber: hizbulwathan.or.id

Untuk pemula di Hizbul Wathan, menurut Rasjid Idris, diawali dengan latihan baris-berbaris, pertolongan pertama, dan olahraga setiap Minggu sore. Sedangkan, pada Rabu malam, anak-anak muda itu diberi bekal keagamaan (Sinaro Panjang, 1971: 4).

2. Dirundung Perpecahan dan Gerakan Protes di Kediaman Asisten Residen Padang Panjang

a. El-Hilaal mengalami friksi

Bertahan selama empat tahun, kepanduan El-Hilaal mengalami perpecahan. Palsalnya, Sumatra Thawalib pasca dilema *Kuminih* yang terkubur di peristiwa Silungkang 1927, kembali bergairah di pentas politik, dengan mengusung warna ideologi baru Islam dan Kebangsaan. Sejak 1930, Sumatra Thawalib telah menjelma sebagai Persatuan Muslim Indonesia (PERMI) (Kahin, 2008: 67).

Perubahan status ini terjadi pada Kongres ke-3 Sumatra Thawalib di Padang Panjang. Pada awalnya PERMI bermarkas di kota kelahirannya, namun kemudian pusatnya dipindahkan ke Padang. Pandangan PERMI yang berpaham Islam Kebangsaan itu, sejalan dengan pendapat banyak orang Minangkabau saat itu.

Pandangan ini mengkritik partai-partai nasionalis lainnya yang mengambil model gerakan nasionalis India dan

cenderung enggan mengakui Islam sebagai faktor pemersatu dalam perjuangan kemerdekaan. Karena itu PERMI sering bertentangan dengan organisasi nasionalis, maupun partai Islam yang cenderung hanya mendasarkan diri pada satu paham saja (Kahin, 1979: 62-63).

Aktivis PERMI dari podium ke podium menggerakkan kesadaran rakyat, sekaligus mengenalkan organisasi mereka, rupanya berpengaruh kuat terhadap keutuhan El-Hilaal. Leon sebagai sekretaris, tidak kuasa menghindari perpecahan ditubuh El-Hilaal dalam *openbare vergadering* di Padang Panjang.

Usaha kami supaya El-Hilaal jangan pecah, tidak dapat kami wujudkan. Memang, kami sudah berdiri di atas dua pematang yang berlainan. Apalagi sekarang, sesudah Persatuan Sumatera Thawalib menjadi partai politik yang sedang memperlihatkan kekuatannya. Jelas, daya upaya kami untuk mengatasi tak mungkin berhasil (Salim, 1980: 19).

Rapat umum yang dihadiri ratusan peserta dari puluhan cabang, menyetujui perpisahan mereka, dengan satu komitmen dasar. Mereka berjanji tetap memperkuat barisan gerakan pemuda Indonesia. Setelah acara ditutup, Chatib mengum-pulkan ratusan anak pandu El-Hilaal yang telah terpecah dua berkumpul di kantor Pasar Usang.

Tidak lama berselang, wakil dari Kepanduan Bangsa Indonesia (KBI), Sarekat Islam *Afdeling* Pandu (SIAP) dari Fort de Kock, Natipy, dan Hizbul Wathan Padang Panjang berkumpul bersama El-Hilaal dalam satu barisan. Barisan itu mulai bergerak diiringi terompet dan genderang menuju pusat pemerintah *Afdeling* Tanah Datar.

Melihat barisan kepanduan, masyarakat di sekitar Pasar Padang Panjang segera mengerubungi mereka di kiri dan kanan jalan. Mereka pun berteriak riuh-rendah dan mengelukan barisan muda

yang bergerak teratur dan terus menyemangati mereka, untuk melupakan sejenak kesusahan pasca Gempa 1926 dan depresi ekonomi (*malaisie*).

Dampak *malaise* memang berpengaruh besar terhadap pemerintah dan negeri jajahan. Pemerintah Kolonial Belanda kala itu, bersikukuh mempertahankan standar emas dan tidak mendevalusi guldenya, telah menyeret Hindia Timur masuk ke jurang krisis keuangan terburuk selama beberapa tahun.

Kondisi serupa juga menimpa Padang Panjang, yang masih *merecovery* perekonomian pasca Gempa 1926. Asisten Residen harus menjalankan instruksi de Jonge—dalam beberapa kebijakan yang membebani pegawainya, sekaligus membuat rakyat Padang Panjang kembali dikenai *belasting*. Beberapa instruksi de Jonge—kemudian dikenal sebagai politik deflasi, antara lain: menurunkan gaji dan upah, mengadakan pajak-pajak baru dan menurunkan berbagai tarif dan lainnya.

Grafik fluktuatif ekspor-impor di Hindia Timur bisa dilihat sejak 1926-1930. Pada tahun 1926 harga ekspor sebesar 1599 ton dan impor 924 ton; pada tahun 1927 meningkat menjadi 1656 ton untuk ekspor dan impor sebesar 927 ton. Pada tahun 1929, atau jelang depresi ekonomi, grafik ekspor menunjukkan kenaikan tajam sebesar 1488 ton dan impor 1166 ton. Memasuki tahun 1930 nilai ekspor Hindia Timur menurun 1192 ton dan impor sebesar 932 ton. Ketika wabah *malaise* melanda Hindia Timur, ekspor menurun tajam ke angka 798 ton dan impor menurun 610 ton.

Dari tahun 1929 hingga 1930, rata-rata harga barang ekspor Hindia Belanda menurun sebesar 28%. Tahun berikutnya harga kembali turun sebesar 25% yang disusul kejatuhan berturut-turut sebesar 21% dan 11%. Pada tahun 1933 harga itu menjadi 35% dari keadaan tahun 1929 dan kurang dari 31% terhadap harga rata-rata masa 1923-1927 (*Persamaan*, 1 November 1935).

Catatan dari *Persamaan* menginformasikan, bahwa jelang depresi perekonomian Hindia Timur tampak dinamis. Hal ini ditandai, dengan meningkatnya jumlah ekspor hasil-hasil pertanian dan pemenuhan kebutuhan material rakyat di pedesaan, melalui impor luar negeri. Kesulitan yang dialami Hindia Timur pada masa depresi ekonomi dirasakan—terutama untuk ekspor gula, teh, tembakau dan nila.

Krisis ekonomi dunia begitu keras menghantam Hindia Belanda karena pada saat itu ekonomi negeri jajahan sangat bergantung kepada ekspor, khususnya ke pasar Eropa. Industri yang berkembang di Hindia-Belanda, umumnya adalah perkebunan, bergantung pada pasar Eropa. Ketika pasar Eropa merosot, maka industri di Hindia Belanda juga turut merosot: Harga gula jatuh sampai 22 % daripada harga tahun 1925; getah sampai 10 %; kopra sampai 18% , teh 50% dan kopi 27 %. Rata-rata harga barang penghasil tanah-tanah jajahan jatuh di pasar Eropa sampai lebih kurang 31% (Sufyan, 2018).

b. Menggugat Asisten Residen Padang Panjang

Dampak kebijakan de Jonge, telah menyeret nagari-nagari di Padang Panjang dan *Afdeling* Tanah Datar ke arah depresi ekonomi—yang ditandai menurunnya harga hasil bumi, ketela, jagung dan padi. Hampir setiap hari laki-laki yang duduk di kedai-kedai kopi, mengeluh berkurangnya sewa tanah dan upah buruh tani. Kondisi yang lebih buruk, terlihat pada grafik ekspor-impor tahun 1926-1931, terutama dari hasil bumi dan perkebunan di Hindia Timur.

Tjaja Sumatra memberitakan, bahwa kesulitan ekonomi telah menimbulkan gejolak politik ekonomi yang pada satu pihak menjalankan penghematan secara besar-besaran. Di pihak lain, pemerintah hendak mempertahankan pendapatan ekspor terutama yang diperoleh dari hasil perkebunan, padahal nilai *gulden* yang dipertahankan telah mengurangi daya beli

negara-negara pengimpor (*Tjaja Sumatra*, 2 November 1930).

Asisten Residen Padang Panjang dibuat pusing, dengan defisit dalam neraca keuangan. Untuk menyiasati ekonomi yang tidak kunjung membaik dan membayar gaji pegawai, ia mengajukan tambahan kepada de Jonge.

De Jonge pada masa panceklik itu, harus mengambil pilihan pahit. Tenaga pegawai dikurangi, pemotongan gaji, dihentikannya penam-bahan perekrutan pegawai dari Eropa, program pensiun lebih awal dicanangkan, biaya belanja pemerintah daerah dikurangi, dikenainya cukai tambahan untuk kas negara kolonial. Tentu saja, depresi ekonomi telah menambah derita untuk pegawai Padang Panjang dan Tanah Datar.

Kebijakan Asisten Residen yang memberatkan masyarakat Padang Panjang masa itu, menyulut protes kelompok kepanduan yang telah bergerak dari Pasar Usang ke Guguk Malintang, atau tepatnya di rumah Asisten Residen Padang Panjang.

Asisten Residen yang mendengar suara gaduh, segera berlari ke arah kerumunan. Sumpah serapah dalam dialek Minang keluar dari bibirnya. Ia memerintahkan *veldpolitie* membubarkan iringan *padvinder* yang mengganggu ketenangan-nya. Lebih lanjut Leon Salim mengungkap dalam narasi ingatannya.

Ia menyumpah-nyumpah dalam dialek Minang, memerintahkan polisi menstop *marseren* anak-anak pandu itu. Kemudian polisi datang berlarian membubarkan barisan yang panjang sebagai ular itu (Salim, 1980: 19).

Semua pimpinan *padvinder*, termasuk Leon, Mahyuddin Tonex ditangkap dan dibawa menemui Asisten Residen. Meskipun pada hari Minggu libur, rupanya penguasa Padang Panjang itu, tetap berkantor. Tujuannya untuk mengadili pimpinan kepanduan yang dituduh berdemonstrasi tanpa izin, dan merusak *rust en orde*.

Seluruh peserta *marseren* yang berasal dari Fort de Kock diperintahkan pulang ke rumahnya. Mereka diberikan ampunan, dan tidak diproses hukum, dengan syarat tidak mengulangi perbuatannya. Untuk seluruh anggota Kwartir Besar El-Hilaal dan *troepleaders* dihadapkan ke pengadilan rendah pada hari itu juga.

Hasilnya, hakim Pengadilan Rendah menghukum kurungan untuk pimpinan pandu, anggota Kwartir Besar El-Hilaal, Hasanuddin Yunus—kepala pasukan Tandikat El-Hilaal, dan dua pimpinan Hizbul Wathan.

Leon Salim kemudian mengisahkan nasibnya dengan beberapa tahanan, “Hari itu juga, kami digiring masuk penjara Padang Panjang. Rupanya Tuhan mentakdirkan kami, pemuda Minangkabau—adalah pemuda-pemuda yang pertama kali mengetuk pintu penjara, setelah aksi pemerintah Kolonial Belanda menghancurkan pemberontakan Silungkang 1926,” (Salim, 1980: 20).

3. Habis El-Hilaal, Terbitlah KIM dan PNI Baru

Sebulan dikandang *situmbinkan*, Leon es dibebaskan. Tidak pernah ada kata jera, dalam kamus pengurus El-Hilaal tersebut. Mereka segera menghidupkan kembali *padvinder*, pasca perpecahan ditubuh El-Hilaal. Mereka menamakan *padbinders* untuk Persatuan Murid Diniyah School (PMDS) itu, Kepanduan Indonesia Muslim (KIM) pada Juli 1931.

a. Berdirinya Kepanduan Indonesia Muslim

Penggunaan kata Indonesia dari rangkaian akronim KIM tentu menarik dicermati. Pengakuan keindonesiaan bisa diklaim kali pertama di Sumatra, ketika kelompok *padvinder* Islam mau melekatkan kata—yang hanya diadopsi dua organisasi pergerakan nasional, yakni Perhimpunan Indonesia (PI), dan PNI. Namun, tidak diketahui lebih lanjut dalam Anggaran

Dasar KIM menggunakan asas kebangsaan, sebagaimana yang dilakukan oleh PERMI.

Kepanduan milik PMDS, dalam struktur organisasinya disusun sistematis. Struktur tertinggi pengurus dipegang oleh Dewan Kepanduan, yang terdiri dari dua bagian. Pertama Sidang Penasehat yang dijabat oleh Chatib Sulaiman, M. Yunus Kocek, dan Leon Salim. Kedua, sidang pimpinan dipegang oleh Muktar Latief (kepanduan putra), Dahniar Zainuddin, Timur Latif, dan Dinar Sulaiman (kepanduan putri).



Gambar 5. Kongres pembentukan Kepanduan Indonesia Muslim (KIM) yang dilaksanakan perkumpulan PMDS pada Juli 1931
Sumber: Salim, 1931.

Sebagai catatan, sidang penasehat terdiri dari mereka yang sudah beranjak dewasa dan terpanggil untuk masuk dalam kancah politik. Sedangkan sidang pimpinan adalah mereka yang diwajibkan melaksanakan secara bersama melalui sistem musyawarah. Menurut Salim (1987: 10) Dewan Kepanduan harus bermufakat sekurangnya sekali sebulan untuk meyakinkan kader. Sedangkan untuk Padang Panjang dilakukan dua kali sebulan yang dipraktikkan Dewan Pimpinan dan Dewan Pasukan.

Khusus untuk di luar Padang Panjang, satuan kepanduan dinamai Dewan Pasukan, sedangkan untuk Cabang dinamakan pasukan-pasukan. Sistem yang dirancang oleh Chatib merupakan penerapan dari sistem sosialisme kedalam gerakan kepanduan, yang mengedepankan disiplin yang kuat.

Kemahirannya dalam merancang struktur KIM yang mengikutsertakan

perempuan, memang mencengangkan. Apatahlagi, awal abad ke-20 masih didominasi pengaruh adat Minangkabau. Terobosan yang dilakukan KIM memang tergolong berani, melabrak aturan-aturan dari budaya Minang, yang tidak membolehkan perempuan masuk dalam budaya maskulin.

Pada masa pembentukan *padvinder*, di daerah manapun di Indonesia, belum dicanangkan integrasi kepanduan berdasar gender. “Bayangkan, kalau ditengah-tengah alam Minangkabau yang teguh beradat itu, kini gadis-gadisnya ikut dalam gerakan kepanduan, berbaris di lapangan dan di jalan raya. *Limpapeh rumah gadang*, penghias rumah adat itu, kini berbaris di jalan raya,” demikian ungkapan kagum Leon atas keberhasilan KIM membuat terobosan baru.

Empat bulan pasca terbentuknya, KIM memasuki masa-masa menentukan dalam gerakannya. Iven penting itu, bersamaan dengan kepulauan pimpinan baru PNI, Bung Hatta ke Fort de Kock pada November 1932.

Mendengar kabar Hatta, pengurus KIM tidak membuang kesempatan. Pada 10 November 1932 mereka segera menjemput Hatta untuk bertandang ke PMDS, guna menjelaskan kondisi politik terkini, dan berita seputar PNI Baru. Sehari kemudian, Hatta berpidato di ruangan Perguruan Diniyah Putri, kemudian bermalam di PMDS.

Pengurus KIM menyerahkan majalah *Obor* pada Bung Hatta. Majalah ini diterbitkan Partai Republik Indonesia (PARI) dan pengurus KIM memperolehnya dari Kandur Sutan Rajo Basa—seorang pengikut setia Tan Malaka yang dibuang ke Digul tahun 1934 (Malaka, 1986). Pagi harinya, Hatta bertolak ke Padang. Setelah mengantar Ketua PNI Baru tersebut, pengurus kembali meneruskan tidurnya.

Saat matahari naik sepenggal, pengurus yang lelap tertidur dikejutkan suara Kraink—kepala polisi *Politiek*

Inlichtingen Dienst (PID) yang memanggil dengan suara keras. PID adalah semacam badan penyelidik yang berasal unsur *veldpolitie*. Polisi-polisi PID ini merupakan momok menakutkan untuk dunia pergerakan dan merupakan alat yang ampuh, untuk melumpuhkan *vereeniging*.

Pengurus KIM tampak kebingungan mencari majalah *Obor*, apakah sudah dibawa Hatta, atau malah sebaliknya?. "Sementara itu, gedoran pintu oleh polisi menjadi-jadi. Seperti kucing hendak menerkam tikus, saya cari majalah itu." kenang Leon dalam autobiografinya.

Rupanya Hatta meninggalkan *Obor* di bawah bantalnya. Leon berpikir keras, menyembunyikan majalah itu, sedangkan PID sudah puluhan kali menggedor pintu markas mereka.

Di tengah suasana kalut, Leon sudah terbayang Digul yang menanti mereka. Digul merupakan kamp tahanan politik yang dikenal menyeramkan dan terletak jauh di pedalaman. Banyak di antara tahanan politik menjadi korban keganasan alam, dan penyakit yang ditularkan nyamuk malaria hutan yang mematikan. Kemu-dian, mata Leon tertuju pada peti penyimpanan trompet milik KIM. "Saya ambil bambu bambung. Saya lipat *Obor* itu dan diletakkan di dasar bambung" terang Leon dalam manuskripnya.

Setelah memastikan aman, Leon, Bakhtiar Latif, dan Chatib segera membuka pintu, seolah baru terbangun dari tidur. Pengurus KIM yang lain, seolah tampak masih tidur, dengan jendela rumah yang tertutup rapat. Kepala PID segera masuk ke ruangan rumah, dan memperhatikan keadaan sekitarnya yang masih samar-samar.

Polisi PID segera menyebar di setiap sudut ruangan. Tanpa bicara, mereka memeriksa setiap benda yang ditemui. Lemari diperiksa, kasur ditelungkupkan, di bawah tempat tidur, rak buku, lemari pakaian, hingga dibawah tikar pun ditelisik. Leon makin khawatir *Obor* ditemukan. "Makin mendekat ke tempat alat musik, makin mendekat juga bayangan

Digul di otakku!" demikian tulis Leon Salim dalam Sufyan (2018: 35)

Chatib Sulaiman segera mengikuti langkah Kraink. Ia berupaya mengalihkan perhatian dan mencegah kepala PID melangkah ke kotak musik. "Kalau mau bertemu Hatta, tunggu saja nanti sore, ia ke Bukittinggi.". ujar Chatib. Kraink hanya menjawab singkat, "Tidak!" Ia menginstruksikan anak buahnya mengumpulkan dan membawa buku PMDS, dan catatan pribadi pengurus KIM. Rombongan Kraink pun meninggalkan markas KIM.

b. Bermetamorfosa Menjadi PNI Baru

Sejak hadirnya Bung Hatta di PMDS, pengurus KIM hampir seluruhnya setuju melibatkan diri dalam perkumpulan PNI Baru. Beberapa anggota PMDS, memang ada yang keberatan, bila membawa Diniyah School dalam gerbong PNI Baru. "Mereka meminta kami memasuki dan memperkuat partai-partai politik yang telah ada, seperti PERMI dan PSII." tulis Leon (Salim, 1980: 8).

Akhirnya pengurus KIM dan PMDS membulatkan tekad, untuk mendirikan PNI Baru. Chatib selaku penasehat KIM, sedari awal telah menegaskan ketertarikannya bergabung di PNI Baru. Bacaan-bacaannya sebelum bergelut di panggung politik, telah mengantarkannya pada wacana besar nasionalisme.

Pada Desember 1932 berdirilah PNI Baru Cabang Padang Panjang, Bukittinggi, Maninjau, Pariaman, dan Padang. Masing-masing cabang, diketuai oleh Leon Salim, Rahimi, Darwis Thaib, S. Thaib, dan M. Nur Arif (Salim, 1980: 24).

Sejak berdiri di Padang Panjang, plang nama PMDS diturunkan, berganti dengan PNI Cabang Sumatera Barat. Jadilah, masing-masing sekolah Islam modernis di Padang Panjang di tahun 1930an, terlibat dalam politik praktis. Sumatera Thawalib dengan PERMI, dan Perguruan Diniyah lewat PNI Baru.



Gambar 6. Konferensi pimpinan PNI Baru Sumatera Barat 24-28 Maret 1933
Sumber: Salim, 1933.

Chatib sendiri didaulat sebagai anggota pimpinan umum PNI Baru Sumatera Barat, dengan posisi pengkader. Suasana dalam kursus-kursus yang diselenggarakan oleh perkumpulan di bawah binaan Chatib dan kesungguhan anggota-anggotanya, mengingatkan banyak orang Minang kepada *Workers Education Association* (WEA).

Anggota perkumpulan sebagian besar berpendidikan menengah. Mereka menginginkan, program pendidikan politik berwarna sosialis, yang akan membawa PNI Baru melampaui batas-batas agitasi nasionalisme sempit. Lewat strategi ini, PNI Baru dibawah kepemimpinan Hatta dan Sjahrir, mengembangkan suatu pandangan dunia yang khas dan cara unik, dalam membahas masalah-masalah yang sedang dihadapi kaum pergerakan.

Pada tanggal 24 Maret 1933 diselenggarakan konferensi pertama PNI Baru di Padang Panjang. Dalam rapat yang dilaksanakan selama empat hari, seluruh pimpinan menyiapkan program kerja, dan mengembangkan cabang PNI Baru di seluruh Sumatera Barat. Pengurus kemudian merumuskan pendidikan politik untuk rakyat, taktik dan strategi—yang diarahkan pada kader-kadernya.

Selama konferensi berlangsung, memang menghadapi tantangan berat—terutama lawan-lawan politiknya, termasuk pemerintah Kolonial Belanda. Seiring meningkatnya tekanan politik dari pemerintah Belanda pada tahun 1933, PNI

Baru menempuh taktik-taktik yang membedakannya dengan PNI yang didirikan Bung Karno.

Bung Hatta mengembangkan wacana, bahwa aksi massa benar-benar sulit dilaksanakan di negeri jajahan. Dan, loyalitas kepada seorang pemimpin saja, berujung lumpuhnya *vereeninging*, bila si pemimpin ditangkap. Program pendidikan politik yang PNI Baru di Sumatera Barat, bertujuan menghasilkan kader-kader pemimpin yang siap menggantikan siapapun yang ditangkap pemerintah (*Suara Sosialis*, tanggal 19 Agustus 1956).

Inilah yang membedakan antara PNI Baru dengan PNI 1927, dan Partindo. PNI Baru, menurut Bernhard Dahm (1987), banyak berhutang kepada tradisi sosial demokrasi Eropa. Ciri khasnya adalah pengutamakan terhadap teori sosial sebagai suatu pedoman aksi, adanya koherensi pada pandangan dunianya yang merangkul analisis-analisis tentang kapitalisme, imperialisme dan munculnya fasisme yang saling melengkapi dan berusaha untuk menempatkan Indonesia dalam suatu gambaran global.

PNI Baru bersikap kritis terhadap PNI dan Partindo dengan model agitasi ekspresif dan mempertahankan persatuan nasional sebagai syarat mutlak. Bagi Hatta dan Sjahrir, persatuan tidak ada artinya, kecuali bila didasarkan pada pengertian atas prinsip-prinsip bersama.

Bila ditelisik lebih dalam, gerakan perlawanan PNI Baru memang ada nuansa Marxisnya. Dalam pendidikan politik, dirumuskan pentingnya perjuangan melawan *borjuis* pribumi. Dengan demikian, perkumpulan nasionalis dalam gerakannya mengalami polarisasi, yakni aksi massa dan model pembentukan kader (Rutgers, 1937 dan Suhartono, 2001).

Pada 28 Maret 1933, Konferensi PNI Baru memutuskan, untuk menggalang calon-calon kader di nagari-nagari. Di setiap nagari, nantinya akan berdiri ranting dari perkumpulan yang ditugasi, untuk memberi pendidikan politik dan kesadaran pentingnya kemerdekaan.

Kesadaran orang Minang terhadap falsafah *alun takilek, lah ta kalam*—dalam perspektif Chatib seharusnya makin terasah. Sehingga mereka menjelma menjadi pribadi yang kritis, bukan penurut. “Manusia-manusia kritis, akan memudahkan jalannya pendidikan itu. Hanya penyuluh yang adil dan yang dapat dipikirkan olehnya sajalah yang kita perlukan,” tulis Chatib sebagaimana dikutip Salim (1980: 25).

Dalam menjalankan aktivitas organisasi, PNI Baru memang berhasil menambah kader yang tersebar di seluruh Sumatera Barat. PNI Baru berhasil menanamkan rasa nasionalisme, kolektivisme, dan kedaulatan rakyat yang cepat tersebar dan menginginkan kemerdekaan Indonesia.

Menentukan berhasil, atau tidaknya strategi, dibuktikan oleh PNI Baru lewat obrolan di lepau-lepau (kedai kopi). Sambil menghirup kopi yang mengepul, ditemani beberapa potong goreng pisang, mereka biasanya akan mengobrol banyak hal tentang politik dan pergerakan. Chatib sendiri menyebut kedai kopi sebagai parlemen dengkulnya orang Minang. Makin banyak mereka membicarakan masalah politik dan parlemen, menampakkan keberhasilan pendidikan politik PNI Baru.

Tingginya kesadaran nasionalisme orang Minang pada tahun 1930an, telah mencemaskan pemerintah Kolonial Belanda. Gubernur Jenderal de Jonge memang berbeda dengan de Graff. Ia tidak punya waktu mendengarkan kritik dari kaum pergerakan dan menganggap semua ocehan mereka sebagai agitasi yang harus segera dibungkam (Van Miert, 2003).

Pergantian pucuk pimpinan negeri jajahan dari de Graff ke de Jonge merupakan penegasan prinsip etis dan non-etis, dengan tujuan mempertahankan dengan segala upaya *rust en orde*—yang berarti menghambat perubahan di dalam masyarakat dan mencegah gerakan *reformis*.

Pada masa kekuasaannya, de Jonge tidak mengakui eksistensi pergerakan, berdasarkan pasal-pasal karet demi melindungi *rust en orde*. Pada Agustus 1933, kembali ia mengeluarkan aturan larangan berkumpul dan *openbare*, seperti hukuman bagi pegawai yang menggabungkan diri pada kegiatan ekstrimis, dan hak-hak membuang dan menginternir kaum nasionalis radikal.

Memasuki Agustus 1933, pemerintah Kolonial Belanda mengeluarkan larangan ber-kumpul—atau dikenal dengan istilah *vergader verbond*. Kata politik menjadi momok menakutkan bagi bumiputra, dan PID diberi kuasa untuk meringkus aktivis pergerakan. “*Vergader verbod* sudah menjadi palu godam membunuh gerakan kemerdekaan!” demikian tegas Chatib.

Tingginya intensitas PNI Baru, rupanya menggelisahkan Asisten Residen Padang Panjang. Ia mengerahkan Kraink untuk mengawasi gerak-gerik Chatib cs yang berkantor di PMDS. Anggota PID disebar dan diberi kuasa, untuk menghadiri setiap rapat yang bersifat politik, maupun tidak.

PID diberi wewenang untuk menghentikan *spreaker* yang mengancam politik pemerintah, membubarkan rapat, serta menangkap peserta yang dicurigai. “Tiga orang dari satu partai politik yang berjalan bersama boleh ditangkap dianggap mengadakan rapat,” demikian tulis Leon dalam manuskripnya.

Menguatnya pengaruh Chatib lewat pendidikan politik di PNI Baru, membuat Asisten Residen Padang Panjang was-was. Ia cemas melihat besarnya pengaruh Chatib yang menyebarluas di kalangan ulama, kaum terdidik, dan tidak terdidik. Untuk melemahkan PNI Baru, penguasa Padang Panjang berupaya keras menekan pemuda jangkung itu meninggalkan dunia pergerakan.

Pada Januari 1934, Chatib dipanggil Asisten Residen Padang Panjang. Dengan nada yang awalnya lembut, ia bertanya, mengapa kelompok PNI tidak kapok, dan tetap melakukan gerakan? Padahal,

menurut Asisten Residen *vergader verbond* sudah diberlakukan. Kemudian nada suara petinggi di Padang Panjang itu, tiba-tiba berubah. Ia mengancam Chatib untuk memecatnya sebagai guru, bila masih memegang posisi Komisaris Pimpinan Umum PNI Baru. Ia mengancam akan men-Digul-kan Chatib, bila tidak mau juga dijinakkan.

Inilah satu sebab yang membuatnya mengundurkan diri dari panggung politik. Chatib segera menemui sahabat karibnya, Leon Salim dan mengisahkan apa yang dialami. Sejak mundurnya Chatib, dan ditangkapnya beberapa pentolan PNI Baru yang radikal, perlahan gaung organisasi pergerakan itu meredup.

Pada tanggal 25 Februari 1934 jajaran teras organisasi, mulai dari Hatta, Sjahrir, Bondan, Burhanuddin, Murwoto Soeka, Hamdani, Wangsawidjaja, Basri, Atmadipura, Oesman, Setiarata, Kartawikanta, Tisno, Wagiman, dan Karwani ditangkap.

Sekitar Januari 1935, Hatta, Sjahrir dan beberapa pemimpin PNI Baru lainnya diasingkan ke Digul kemudian dipindah ke Banda Neira. Dan sejak berakhirnya PNI-Baru dan tekanan kuat terhadap protes, hampir seluruh *padvinders* di Padang Panjang beralih untuk memusatkan dirinya pada gerakan kependuan semata.

D. PENUTUP

Hadirnya kependuan –sebagai bagian dari kegiatan ekstrakurikuler di sekolah-sekolah Padang Panjang pada masa Kolonial Belanda, memang senantiasa unik dibicarakan. Kemunculan dari *padvinders* di sekolah-sekolah partikelir Islam modernis seperti El-Hilaal dan Hizbul Wathan awalnya hanya sebatas meningkatkan keterampilan, dan mencintai alam, malah telah bermuara pada gerakan protes dan politik.

Satu-satunya *padvinder* yang mengusung warna politik adalah *Internationale Padvinders Organisatie* (IPO). IPO lahir dari rahim Rakyat School

milik Sarekat Rakyat Padang Panjang – yang mengusung warna ideologi *Kuminih*.

Perubahan orientasi masing-masing kependuan terjadi memasuki awal tahun 1930. Sumatera Thawalib yang dulunya pernah dijangkiti demam *Kuminih*, telah bermetamorfosa menjadi PERMI. El-Hilaal pun segera bergabung dengan organisasi induknya yang mengusung warna Islam dan Kebangsaan.

Persatuan Murid Diniyah School (PMDS) yang telah ditinggalkan El-Hilaal, segera membentuk Kependuan Indonesia Muslim (KIM) –turut larut dalam wadah gerakan politik Pendidikan Nasional Indonesia, atau dalam narasi sejarah dikenal dengan nama PNI Baru. Bermetamorfosanya dua kependuan dari masing-masing sekolah swasta Islam di Padang Panjang itu diduga kuat dipengaruhi *euforia* zaman baru–yang menginginkan terbentuknya identitas dan penguatan gerakan politik yang dilakoni oleh pribumi.

Tingginya rasa nasionalisme para pelajar yang tergabung dalam partai politik lokal itu, juga erat hubungannya dengan menguatnya Padang Panjang sebagai lokus utama pergerakan modernisasi Islam dan *Kuminih* pada tahun 1920an. Sehingga semangat anti kolonial memang telah terpatri dari diri pengurus kependuan KIM –yang berafiliasi pada PNI Baru Hatta dan Sjahrir.

Namun, kuatnya pengekanan terhadap gerakan protes yang kerap mengkritik kebijakan pemerintah Kolonia Belanda, menjadi catatan suram dan berakhirnya kancah *padvinders* di Padang Panjang di pentas politik.

DAFTAR SUMBER

- Abdullah, T. (1971). *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra (1927-1933)* Ithaca New York: Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program Cornell University.
- Ahmad, H. (t.t.) “Ulang Tahun Muhammadiyah ke-62.”. *Manuksrip*.

- Azra, A. (2004). Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia. Yogyakarta: Kencana.
- Bintang Hindia* No.3. (1904).
- Dahm, B. (1987). *Soekarno dan Perjuangan Kemerdekaan*. Jakarta: LP3ES.
- Djago! Djago!*. (4 April 1924).
- Dobbin, C. (2008). *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri Minangkabau 1784-1847*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Furnivall, J. S. (1948). *Netherlands Indies: A Study of Plural Economy*. London: Cambridge, University Press.
- Kahin, A. (1979). *Perjuangan Kemerdekaan Sumatera Barat dalam Revolusi Nasional Indonesia 1945-1950*. Padang: MSI Cabang Sumatera Barat bekerja sama dengan eks Tentara Pelajar Sumatera Tengah (CTP)/ Pelajar Pejuang Kemerdekaan Republik Indonesia.
- Kahin, A. (2008). *Dari Pemberontakan ke Integrasi: Sumatra Barat dan Politik Indonesia 1926-1998*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Kartodirdjo, S. (1992). *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Kwartir Nasional Gerakan Pramuka. (1975). *75 Tahun Kepanduan dan Kepramukaan*. Jakarta: Kwartir Nasional Gerakan Pramuka.
- Lauer, R. H. (2001) *Prespektif Tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Lindblad, T. J. (1998). *Sejarah Ekonomi Modern Indonesia; Berbagai Tantangan Baru*. Jakarta: LP3ES.
- Lloyd, C. (1993). *The Structure of History*. Cambridge: Blackwell.
- Malaka, T. (1986). *Menuju Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Massa.
- Margana, S., Ningrum, S. U. D., Handayani, A. (Ed). (2018). *Agama dan Negara di Indonesia. Pergulatan Pemikiran dan Ketokohan*. Yogyakarta: Ombak.
- McCarthy, J. D. & Mayer N. Zald (1977). Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory. *American Journal of Sociology*, 82 (6).
- Nederlandsch Indische Havens* (1920).
- Persamaan*. (1 November 1935).
- Prasetyaningtyas, Y. (2012). *Status Keanggotaan Warga Negara Asing dalam Gerakan Pramuka Ditinjau dari Peraturan Perundangan*. Surabaya: Fakultas Hukum Universitas Airlangga.
- Rutgers. SJ. (1937). *Indonesie: Het Koloniale Systeem In The Periode Tussen De Eerste En De Tweede Wereldoorlog Door*. Amsterdam: Pegasus Amsterdam.
- Salim, L. (1977). *Riwayat Hidup Leon Salim*. Catatan pribadi, tidak diterbitkan.
- Salim, L. (1980) *Hidup untuk Berdjoang*. Naskah tidak diterbitkan.
- Salim, L. (1987). *Chatib Sulaiman*. Naskah tidak diterbitkan.
- Sinaro Panjang, Rasjid Idris Dt. (1970). *Ber Muhammadiyah dan Hizbul Wathan*. Padang Panjang. Naskah tidak diterbitkan.
- Sinaro Panjang, Rasjid Idris Dt. (1971). *Sedjarah Perguruan dan Asrama Putri Muhammadiyah Padang Pandjang*. Naskah tidak diterbitkan.
- Suara Sosialis*. (19 Agustus 1956).
- Sufyan. F. H. (2017). *Menuju Lentera Merah. Gerakan Propagandis Komunis di Serambi Mekah 1923-1949*. Yogyakarta: UGM Press.
- Sufyan. F. H. (2018). *Sang Repubiken. Biografi Chatib Sulaiman 1927-1949*. Padang: Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Kota Padang).
- Suhartono. (2001). *Sejarah Pergerakan Nasional (Dari Budi Utomo sampai Proklamasi 1908-1944)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Surat Asisten Sumatera Barat* No.2505/P/Geheim. (10 November 1933)
- Susanto, A. S. (1983). *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Binacipta.
- Tjaja Sumatra*. (2 November 1930).

- Triyana, B. (2014). Sekolah ala Tan Malaka, dari <http://historia.id/modern/sekolah-ala-tan-malaka>
- Turner, R. & Killian, L. (1987). *Collective Behaviour*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- van Doom, L.J.A.A. (1895). *De Laatsteeuw van Indie Ontwikkelingen Ondergang van een colonial Project*. Amsterdam: Uitgeverij BertBakkerm.
- Van Miert, Hans (2003). *Dengan Semangat Berkobar. Nasionalisme dan Gerakan Pemuda di Indonesia 1918-1930*. Jakarta: KITLV, Hasta Mitra, dan Penerbit Utan Kayu.
- Verslag der Exploitatie van den Staatsspoorweg ter Sumatra's Westkust en van de Ombilin-kolenvelden over 1893*. Batavia: Landsdrukkerij, 1894-1930.
- Yunus, A. N. (1963). *Melirik Padang Panjang Kota Serambi Mekah*. Padang Panjang. Naskah tidak diterbitkan.
- Zed, M. (2004). *Pemberontakan Komunis Silungkang 1927. Studi Gerakan Sosial di Sumatera Barat*. Jakarta: Syarikat.

PERSEBARAN INDUSTRI BATIK DI BANDUNG, CIREBON, DAN TASIKMALAYA 1967-1998

THE PRESENCE OF THE BATIK INDUSTRIES IN BANDUNG, CIREBON, AND TASIKMALAYA DURING 1967-1998

Aziz Ali Haerulloh¹, Ety Saringendyanti², Ayu Septiani³

^{1,2,3} Departemen Sejarah dan Filologi

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran

Jl. Raya Bandung-Sumedang KM 21, Hegarmanah, Kec. Jatinangor, Kab. Sumedang.

e-mail: aziz.alihaerulloh30@gmail.com, ettypuar@gmail.com, ayu.septiani@unpad.ac.id

Naskah Diterima: 11 Juli 2020

Naskah Direvisi: 1 Maret 2021

Naskah Disetujui :30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.662

Abstrak

Penelitian ini menggunakan metode sejarah yang terdiri dari tahapan heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi, serta menggunakan pendekatan sosial ekonomi untuk menjelaskan secara kronologis pengaruh adanya persebaran industri batik terhadap kesejahteraan masyarakat Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya. Penelitian ini menggunakan sampel dalam mencari dan mengumpulkan data. Berdasarkan hasil penelitian studi pustaka, studi lapangan, observasi, dan wawancara, menunjukkan bahwa penyebaran budaya membatik berpengaruh terhadap munculnya industri batik yang berada di Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya. Ketiga daerah tersebut memiliki peran dalam menciptakan lapangan pekerjaan bagi masyarakat sekitar yang memiliki keahlian dalam membatik, baik tulis maupun cap. Selain itu, industri batik di tiga kota tersebut memiliki skala produksi industri rumah tangga, kecil, dan menengah. Menjadi suatu hal yang menarik melihat persebaran dan dinamika industri batik dengan cara produksi tradisional di Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya berkembang pada saat Indonesia mengalami masa industrialisasi selama Orde Baru. Penelitian ini menunjukkan terjadinya pasang-surut industri batik tradisional di tengah-tengah gempuran modernisasi di bidang industri, tidak terkecuali dalam tekstil lokal.

Kata Kunci: industri, batik, Bandung, Cirebon, Tasikmalaya

Abstract

The study used the historical method which included a number of stages, such as heuristics, criticism, interpretation, and historiography and also applied a socio-economic approach to explain chronologically the effect of the distribution of the batik industry on the welfare of the people of Bandung, Cirebon, and Tasikmalaya. The sample is used in this study to find and collect data. The results of literature study, field studies, observations, and interviews have revealed that the spread of batik culture has had a significant effect on the emergence of the batik industries in Bandung, Cirebon, and Tasikmalaya. The batik industries in the three regions has played an important role in creating jobs for local communities who have the expertise in doing the batik work, both the 'batik tulis' and the 'batik cap'. In addition, the batik industry in the three cities also has the industrial productions which includes either the household or small to medium scale. It is an interesting fact to see the distribution and the dynamics of the batik industry were produced through traditional production methods in Bandung, Cirebon and Tasikmalaya when Indonesia was experiencing a period of industrialization during the New Order. The research has shown that

there have been ups and downs in the traditional batik industry amidst the threat of modernization in the industrial sector, including local textiles.

Keywords: *industry, batik, Bandung, Cirebon, Tasikmalaya*

A. PENDAHULUAN

Industri batik merupakan salah satu bentuk *etnoproneurship*; jenis wirausaha yang dilatarbelakangi oleh identitas suku yang dimiliki oleh masyarakat pribumi pada masa kolonial Belanda (1800-1942) dan Jepang (1942-1945). Lebih jauh sebelum itu, pada masa Kesultanan Mataram berkuasa (1587-1677) dan mengalami keruntuhan serta kemudian lahir Kasunanan Kartasura (1680-1742) sebagai ahli waris Kesultanan Mataram (Achmad, 2016: 229), tradisi membatik sudah menjadi budaya keraton yang dilestarikan turun-temurun. Tradisi membatik sudah dilakukan sejak Mataram Islam hingga lahirnya Kasunanan Surakarta dan Kasultanan Yogyakarta akibat perjanjian Giyanti.

Bermula sebagai budaya di lingkungan keraton kemudian menyebar ke masyarakat umum, lambat laun budaya membatik tidak lagi bersifat eksklusif milik keluarga keraton/kerajaan (Boow, 1988). Sejak saat itu membatik menjadi suatu hal yang lumrah dilakukan oleh masyarakat umum di Pulau Jawa sebagai akibat dari hegemoni Kesultanan Mataram di sebagian besar Pulau Jawa sebelum masa kolonialisme *Vereenigde Oost Indische Compagnie* (VOC).

Kain batik kemudian mulai diperjualbelikan secara terbatas dan memiliki nilai jual yang cukup tinggi di pasaran. Merembesnya pengaruh ekonomi (kapitalisme) kolonial Belanda pada seluruh lapisan masyarakat mengakibatkan tradisi membatik bertransformasi menjadi industri yang menghasilkan komoditas dagangan kain batik yang diminati oleh berbagai kalangan *elite* Pribumi, Timur Asing (Cina, Arab, India, dan lain-lain) (Permanasari & Cahonar, 2019). Bahkan, orang-orang Eropa pun kemudian tertarik dengan batik sebagai suatu bahan pakaian

maupun sebatas barang koleksi yang antik dan unik dari negeri jajahan.

Persebaran dari industri batik skala rumah tangga pada awal perkembangannya mengalami pertumbuhan yang pesat seiring dengan semakin meningkatnya jumlah permintaan di pasar terhadap batik. Terutama setelah lahirnya segolongan pribumi terdidik (kelas menengah) yang berstatus sebagai pegawai pemerintah kolonial (*Inlandsche Bestuur*) akibat dari kebijakan Politik Etis yang diterapkan pada awal abad ke-20 di Hindia Belanda (Prananta, 2019).

Apabila ditelaah lebih jauh di Jawa Barat industri batik mulai tumbuh dan menyebar secara berkelanjutan dari dua wilayah. Pesisir Pantai Utara (Cirebon dan Indramayu) dan wilayah Pegunungan di Selatan Jawa Barat (Tasikmalaya). Daerah Cirebon dan Indramayu membawa batik dengan motif khas pesisiran sedangkan Tasikmalaya membawa batik dengan motif khas pedalaman (Trade Research & Development Agency, 2008).

Memasuki periode kemerdekaan Indonesia ketiga daerah di atas menjadi pusat budaya batik Jawa Barat, sekaligus menjadi pusat perkembangan industri batiknya. Namun, pada periode Orde Baru (1967-1998) persebaran industri batik di Jawa Barat mulai bertambah dengan adanya industri batik di Bandung ditandai dengan lahirnya *Hasan Batik's* (1975) milik Hasanuddin seorang dosen Fakultas Seni Rupa dan Desain (FSRD), Institut Teknologi Bandung (ITB).

Industri batik di Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya pada perkembangannya menjadi tulang punggung perekonomian masyarakat daerah setempat. Oleh karena itu, dinamika usahanya pun berpengaruh terhadap tingkat kesejahteraan masyarakat yang menggantungkan hidupnya kepada industri tersebut.

Maka dari itu, membahas industri batik bukan hanya berbicara mengenai kesejahteraan para perajinnya dan nilai-nilai estetika dari batik. Di balik keindahan yang dimiliki selembar kain batik menyimpan berbagai mitos, cerita, dan sejarah perjalanan suatu bangsa. Hal ini terlihat dari banyaknya literatur yang membahas batik. *The Dancing Peacock Colours and Motifs of Priangan Batik* (2010) karya Didit Pradito dkk, misalnya merupakan buku yang mengulas warna dan motif batik dari Priangan yang mencakup (Ciamis, Tasikmalaya, dan Garut). *Buku Saku Batik Jawa Barat* (2009) karya S. Ken Atik, dkk. *Buku Saku Batik Jawa Barat Jilid II* (2010) karya S. Ken Atik, dkk. *Buku Batik Jawa Barat Jilid III* (2013) karya S. Ken Atik, dkk, dan *Batik Eksistensi untuk Tradisi* (2011) karya Komarudin Kudiya. Adapun karya Justine Boow (1988), *Symbol and Status in Javanese Batik*, membahas nilai-nilai simbol dan status suatu motif dalam batik Jawa (Surakarta dan Yogyakarta).

Konsep-konsep yang digunakan dalam penelitian ini adalah persebaran, batik, dan industri. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana persebaran budaya membatik dan perkembangan industri batik serta pengaruhnya terhadap kesejahteraan masyarakat di tiga daerah Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya 1967-1998.

Apabila kita mengikuti pemikiran evolusionis dari E.E. Bergel tentang alur perkembangan kota sebagai sebuah ruang yang pada awalnya adalah sebuah desa yang mengalami perubahan terus-menerus menjadi sebuah kota (Basundoro, 2016: 1). Hal yang sama dilakukan penulis terhadap Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya merupakan bagian integral dari konsep mengenai ruang dalam melihat persebaran (migrasi) penduduk.

Menurut Kusmayanto sebagaimana dikutip oleh Kudiya (2011: 9) kata batik itu merupakan gabungan dari dua kata dalam bahasa Jawa yaitu *amba* (padanan kata menulis) dan *titik*. Selain itu, ada yang

menuturkan bahwa batik adalah paduan dua kata *tiba* (tiba dalam bahasa Jawa artinya jatuh) dan *titik*.

Raymond Aron dalam *The Industrial Society* menyatakan hanya ada satu bentuk masyarakat industrial, perbedaan antara sistem-sistem sosial, baik sosialisme maupun kapitalisme tidak lagi berarti (Kuntowijoyo, 2018: 162).

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode sejarah yang memiliki empat tahapan kerja. Pertama, heuristik adalah proses pengumpulan sumber primer dan sekunder. Kedua, kritik internal dan eksternal. Ketiga, interpretasi. Keempat, historiografi.

Sumber-sumber yang digunakan terdiri dari laporan penelitian, artikel ilmiah dan populer, skripsi, buku, peta, sumber daring (*website*), observasi, dan wawancara. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah multidisiplin dengan penyusunan secara kronologis-tematik untuk memudahkan pembaca melihat perubahan yang terjadi.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Sebaran Pengaruh Budaya Membatik di Jawa Barat

Pada akhir abad ke-19 Jawa Barat terbagi atas lima keresidenan, yaitu Batavia (Jakarta), Bantam (Banten), Krawang (Karawang), Priangan (Sukabumi, Cianjur, Bandung, Sumedang, Garut, dan Tasikmalaya) serta Cheribon (Indramayu, Cirebon, Majalengka, Kuningan, dan Galuh/Ciamis) (Verbeek, & Fennema, 1896). Masing-masing wilayah administrasi pemerintahan tersebut diperintah oleh seorang Residen yang dibantu oleh seorang Asisten Residen dan bertanggung jawab kepada Gubernur Jenderal (Mulyana, 2018: 13).

Secara geografis wilayah Jawa Barat dibagi menjadi dua bagian sebelah utara merupakan daerah dataran rendah sering disebut Pantura (Pantai Utara), sedangkan sebelah selatan merupakan daerah dataran

tinggi atau daerah pegunungan, dengan perbandingan (1:3). Hal ini membuktikan bahwa daerah Jawa Barat didominasi oleh dataran tinggi dan orang-orang luar Jawa Barat sering menyebut orang Jawa Barat bagian selatan (Priangan) sebagai “orang gunung” (Mulyana, 2018: 14).

Sunda merupakan sebutan bagi masyarakat asli yang tinggal di Jawa Barat. Namun, tidak semua wilayah yang termasuk dalam administrasi Provinsi Jawa Barat, penduduknya berbahasa Sunda seperti Cirebon. Hal ini dilatarbelakangi oleh sebagian besar penduduknya berasal dari Jawa Tengah (Mulyana, 2018: 14).

Dalam struktur kehidupan masyarakat Sunda tradisional dikenal dua kelompok masyarakat. Pertama, kelompok *elite* atau biasa disebut “*menak*” dan kedua, masyarakat biasa yang disebut “*jalma leutik*” atau “*cacah*” (Mulyana, 2018: 18).

Masyarakat Jawa Barat baik daerah pesisiran maupun pedalaman, tentu memiliki keanekaragaman corak tradisi yang berbeda sesuai dengan budaya, ekologi, dan sejarah tempat masyarakat itu berada serta berkembang. Kemudian, tiga hal itu lah yang akan membentuk identitas suatu masyarakat.

Menurut Dedy Mulyana (2001: 18) dalam (Warsito, 2017: 49) budaya adalah daya dari budi, yang berupa cipta, rasa, dan karsa; sedangkan kebudayaan adalah hasil dari cipta, rasa dan karsa. Budaya secara formal didefinisikan sebagai tatanan pengetahuan, pengalaman, kepercayaan, nilai, sikap, makna, hierarki, waktu, peranan, hubungan ruang, konsep alam semesta, objek-objek materi dan milik yang diperoleh sekelompok besar orang dari generasi ke generasi melalui usaha individu dan kelompok.

Menurut Koentjaraningrat (1999: 109) dalam (Warsito, 2017: 53) budaya sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan, wujud kebudayaan yang pertama kemudian bertransformasi menjadi wujud kebudayaan sebagai suatu aktivitas serta tindakan berpola dari manusia dan

sekelompok manusia dalam masyarakat, wujud kebudayaan yang pertama dan kedua masih bersifat tak benda. Ketiga menjadi wujud kebudayaan yang berupa benda-benda hasil karya manusia seperti kain batik.

Kain batik adalah salah satu wujud representasi dari kebudayaan suatu bangsa, dalam hal ini masyarakat Jawa yang umum diketahui sebagai pengembang awal budaya membatik di Pulau Jawa. Kemudian diikuti oleh masyarakat-masyarakat lain, salah satunya masyarakat Sunda. Budaya membatik dalam masyarakat Sunda di Jawa Barat adalah suatu cara melanggengkan pengalaman hidup yang berupa hasil cipta, rasa, dan karsa generasi tua kepada generasi muda.

Batik cloths do act as signs in Javanese society in a straightforward way. There are rules and practices governing the use of cloths and patterns which are understood by many people to signify relative status, maintain “harmony” and develop gradations of hierarchy (Boow, 1988: 9).

Pakaian Batik berperan sebagai lambang dalam masyarakat Jawa dengan cara mengikuti *pakem*. Terdapat sejumlah aturan dalam penggunaan batik dan pola-pola yang dipahami oleh banyak orang untuk menandakan status keluarga, mempertahankan harmoni dan mengembangkan gradasi hierarki (Boow, 1988: 9).

Menurut Ajip Rosidi sebagaimana dikutip oleh Sunarya (2010: 6), di dalam naskah *buhun*¹ Sunda – “*Sanghyang Siksa Kandang Karesian*” awal abad ke-16 yang berkenaan dengan artefak batik, terdapat fakta disebutkan bermacam-macam corak lukisan (*tulis*): *pupunjengan, hihinggulan, kekembangan, alas-alasan, urang-urangan, memetahan, sisirangan, taruk hata, kembang tarate*, disebut juga

¹*Buhun* bermakna sesuatu yang sudah tua.

beragam kain (*boeh*): *kembang mu(n)cang*, *gagang senggang*, *anyam cayut*, *poleng re(ng)ganis*, *cecempaan*, *mangin haris*, *surat awi*, *parigi nyengsoh*, *hujan riris*; yang menunjukkan bahwa pada naskah itu ditulis, orang Sunda telah mengenal berbagai corak kain (*samping*) batik. Walaupun tidak ada peninggalan dari Kerajaan Sunda Padjadjaran, namun ditemukan kain berusia 200-300 tahun.

Memperkuat pernyataan sebelumnya, berdasarkan hasil temuan para filolog naskah *Sanghyang Siksa Kandang Karesian* ditulis pada 1440 Saka atau 1518 M tepatnya pada masa kepemimpinan Prabu Guru Darmasiksa. Naskah ini berisi mengenai keadaan sosial-kemasyarakatan, sosial-budaya, agama, dan pemerintahan Kerajaan Sunda Padjadjaran (Salam, 2017). Naskah ini menjadi bukti bahwa ada proses akulturasi budaya antara Sunda dan Jawa baik melalui proses perdagangan maupun perkawinan seperti tercermin dalam berbagai motif batik, sebelum adanya invasi hegemoni Kesultanan Mataram ke wilayah Priangan pada masa sesudah runtuhnya Kerajaan Sunda Padjadjaran (1579). Saat itu, wilayah Priangan berada di bawah kekuasaan Kerajaan Sumedanglarang (1580-1620) penerus trah Kerajaan Sunda Padjadjaran (Katam, 2014: 9).

Menyoal tradisi membatik di Jawa Barat, akar historisitas dan kebudayaannya dapat dilacak hingga pada awal masa kekuasaan Kesultanan Mataram di bawah kepemimpinan Sultan Agung *Senapati ing Ngalaga* atau Sultan Abdullah Muhammad Maulana Mataram (1613-1645). Kesultanan Mataram melakukan berbagai ekspedisi militer untuk menaklukan daerah-daerah di bagian timur Wirabaya (1615), Lasem dan Pasuruhan (1616), Madura, Sukadana, dan Surabaya (1624) serta Blambangan (1640); di bagian barat ada Batavia yang diduduki oleh VOC; dan Priangan berada di bawah Kerajaan Sumedanglarang yang menyatakan tunduk kepada Mataram pada 1620. Mataram tidak berusaha menundukkan Kesultanan

Cirebon karena menghormati Sunan Gunung Jati sebagai salah satu guru Sultan Agung sekaligus seorang penyebar Islam di Jawa bagian *kulon*. Ekspedisi-ekspedisi militer di Pulau Jawa dan sekitarnya bertujuan untuk menegakkan supremasi dan hegemoni Kesultanan Mataram di tanah Jawa (Achmad, 2016).

Adanya ekspedisi ke bagian barat dan timur Pulau Jawa dan Madura, menandai adanya penyebaran tradisi membatik dari pusat kekuasaan Kesultanan Mataram ke berbagai daerah yang ditaklukkannya tidak terkecuali Jawa bagian *kulon* sebutan lain untuk Jawa Barat. Pada perkembangannya Cirebon dan Indramayu menjadi pusat penyebaran budaya membatik di Jawa Barat bagian utara sedangkan Tasikmalaya menjadi pusat penyebaran yang kokoh di daerah pegunungan selatan Jawa Barat.

Dalam kajian budaya proses penyebaran budaya di atas, termasuk ke dalam bagian dari hegemoni budaya dan turunannya akulturasi dan difusi. Budaya penguasa (Mataram) secara sadar disebar di daerah-daerah kekuasaannya. Cepat atau lambat budaya penguasa tadi akan menjadi bagian dari budaya masyarakat yang dikuasanya, daerah Bandung, Sumedang, Indramayu, Cirebon, Garut, Tasikmalaya, dan Ciamis adalah daerah yang terhegemoni oleh budaya Mataram, salah satunya membatik.

Proses penyebaran budaya membatik disebar oleh masyarakat Jawa yang berdiaspora di bawah otoritas Kesultanan Mataram ke Jawa bagian *kulon*, secara tidak langsung melalui proses migrasi temporer yang berubah secara permanen untuk sebagian Pasukan Kesultanan Mataram yang hendak menaklukkan Kesultanan Banten yang sebelumnya harus berhadapan dengan VOC di Batavia. Hal ini disebabkan VOC yang menolak tawaran damai Kesultanan Mataram yang diwakili Kyai Rangga (Bupati Tegal) sehingga memicu eskalasi konflik yang luas di ujung barat Pulau Jawa (Achmad, 2016: 226).

Gelombang serangan pertama Kesultanan Mataram dimulai pada 27 Agustus 1628 di bawah komando Tumenggung Bahureksa. Gelombang selanjutnya dimulai pada Oktober 1628 di bawah komando Pangeran Mandurareja. Gelombang serangan kedua dilancarkan Pasukan Mataram I di bawah kepemimpinan Adipati Ukur pada Mei 1629, disusul oleh Pasukan Mataram II di bawah komando Adipati Juminah pada Juni 1629 (Achmad, 2016: 226).

Proses diaspora masyarakat Jawa ke Priangan pasca perang melawan VOC didukung oleh perdagangan dan perkawinan dengan penduduk setempat, mengakibatkan proses penyebaran dan peresapan unsur-unsur budaya pendatang diterima tanpa paksaan serta berjalan cepat. Proses tersebut adalah *penetration pasifique* (Warsito, 2017).

Beberapa ratus tahun kemudian hubungan antara wilayah Pantura Jawa Barat (Indramayu dan Cirebon) serta Priangan dan Surakarta-Yogyakarta lebih lancar dengan berkembangnya sentra batik di Pesisir Utara Jawa Tengah (Pekalongan) disertai peningkatan volume perdagangan pasca pembangunan Jalan Raya Pos (Anyer-Panarukan) sejauh 1.000 km pada masa kepemimpinan Gubernur Jenderal H.W. Daendels (1808-1811) (Katam, 2014).

Menurut sensus penduduk tahun 1930, di wilayah Jawa Barat terdapat penduduk 8.275.140 orang yang termasuk suku bangsa Sunda. Jumlah seluruh penduduk di wilayah ini, terdiri atas 5.586.999 orang pria dan 5.810.147 orang wanita atau terdiri atas 11.039.350 orang Indonesia dan 80.774 orang Eropa, 259.718 orang Cina, dan 17.304 orang Timur Asing lainnya terutama orang Arab². Jika dipresentasikan, perbandingan orang Indonesia yang tinggal di Jawa Barat waktu itu adalah 75% orang Sunda, 16%

orang Jawa, 8,65% orang Betawi (Mulyana, 2018: 14).

Berdasarkan data di atas proses akulturasi dan difusi budaya antara Sunda dan Jawa telah berjalan cukup lama, indikasinya presentase masyarakat pribumi di Jawa Barat selain masyarakat aslinya, kedua terbesar adalah etnis Jawa dan diikuti oleh etnis Betawi yang terkonsentrasi di daerah Jakarta sekarang.

Memasuki dekade-dekade awal kemerdekaan Indonesia presentase etnis Jawa di Provinsi Jawa Barat cenderung meningkat dari setiap sensus ke sensus. Peningkatan ini didorong oleh semakin derasny proses industrialisasi yang mengakibatkan terjadinya urbanisasi.

2. Industrialisasi Tekstil

Industrialisasi di Indonesia secara umum terdapat dua jenis industri yang berkembang. *Pertama*, industri rakyat berskala rumah tangga dan kecil yang dikerjakan secara manual dengan menggunakan keterampilan tangan pekerja (*handmade*). Industri semacam ini sudah ada jauh sebelum penyerahan seluruh wilayah Nusantara yang dikuasai oleh VOC kepada Pemerintah kolonial Belanda pada 1800. *Kedua*, industri modern yang dikerjakan secara massal dengan pengerjaannya dibantu mesin-mesin modern (*manufacture*) (Basundoro, 2016: 188). Industri batik di Indonesia ada yang menjalankan produksinya secara tradisional maupun modern. Industri modern yang melakukan mekanisasi produksi batik, mesin-mesin inilah yang menggantikan tangan terampil para perajin batik tulis dan cap.

Selama masa Pendudukan Pemerintah Militer Jepang (1942-1945) di Indonesia, aktivitas ekonomi dalam bidang sandang terutama industri batik tidak berjalan seperti biasanya. Di masa itu, kondisinya berubah 180 derajat hingga ratusan usaha batik tutup dan baru kembali bangkit setelah Indonesia merdeka (Permanasari & Cahandar, 2019: 134).

²Volkstelling, (1930), I.

Beberapa tahun setelah Indonesia merdeka, Pemerintah RI memutuskan untuk membangun perekonomian negara dengan menggunakan pendekatan ekonomi kerakyatan seperti yang dicetuskan oleh Mohammad Hatta (Wakil Presiden RI yang Pertama) salah satunya dengan sistem koperasi yang berasal dari bahasa Latin “*coopere*” yang artinya bekerja sama. Koperasi awal-mulanya tumbuh tahun 1950-an, salah satunya dengan terbentuknya *Gabungan Koperasi Batik Indonesia* (GKBI). Peranan GKBI mulai dapat menggantikan kedudukan pengusaha-pengusaha Tionghoa yang mendapat keistimewaan selama masa kolonialisme Belanda (1800-1942) untuk menjadi pengusaha selain kaum pribumi yang dibatasi perannya dalam sektor perdagangan (Noer, 2015: 143).

Imbas dari kebijakan pembangunan berbasis ekonomi kerakyatan adalah industrialisasi di Indonesia secara umum berjalan lambat, karena aliran modal untuk membangun negara yang porak-poranda pasca Agresi Militer Belanda ke-1 (1947) dan 2 (1949) serta pemberontakan-pemberontakan di berbagai daerah di dalam negeri memperlambat kinerja kabinet untuk memulihkan kondisi perekonomian negara.

Memasuki masa Demokrasi Parlementer (1950-1957), Indonesia belum memiliki kemampuan untuk melaksanakan pembangunan ekonomi (industrialisasi) di berbagai sektor penting. Sejauh ini, pemerintah baru menempuh langkah-langkah berupa rehabilitasi struktur perekonomian dan penanggulangan kesulitan keuangan (Leirissa, Ohorella, dan Tangkilisan, 2012: 91).

Berganti sistem pemerintahan dari Demokrasi Parlementer ke Demokrasi Terpimpin (1958-1966) tidak membuat perekonomian Indonesia menjadi lebih baik, justru pada saat Demokrasi Terpimpin Indonesia masuk ke dalam jurang inflasi dan krisis ekonomi terparah sepanjang sejarah.

Memasuki masa Orde Baru (1967-1998), Indonesia menerapkan kebijakan Pembangunan Jangka Panjang (25 tahun) dan Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita) I-VI yang bertujuan salah satunya untuk menciptakan stabilitas politik dan ekonomi sebagai syarat untuk pelaksanaan dan keberhasilan repelita, pemilihan umum, dan merumuskan serta melaksanakan rencana strategis repelita (Leirissa, Ohorella, dan Tangkilisan, 2012: 99).

Awal kekuasaan rezim Orde Baru, Indonesia sering disebut sebagai salah satu negara pasca-kolonial yang memiliki pertumbuhan ekonomi yang tinggi dengan corak agraris dan semi-industri di Asia. Hal ini tidak terlepas dari peranan sebuah tim yang dibentuk Soeharto pada 15 Juni 1968 terdiri dari para teknokrat (teknisi-birokrat) berlatar belakang pendidikan barat. Hasil pemikiran para pakar itu diterjemahkan ke dalam bentuk repelita (Leirissa, Ohorella, dan Tangkilisan, 2012: 99-100).

Dengan ekonomi berencana (repelita)...kemudian dicapai kemajuan. Secara makro boleh dibilang sukses. Pertumbuhan ekonomi rata-rata 6% setahun. Dan juga yang menarik adalah berkurangnya mereka yang berada di bawah garis kemiskinan dari 54 juta tahun 1976 menyusut menjadi 27 juta pada 1990 (*Tempo*, 1993: 12).

Lahirnya repelita membawa dampak ekonomi yang cukup signifikan karena fokus pembangunan negara yang berorientasi meningkatkan kesejahteraan masyarakat, lebih terukur, dan jelas target capaiannya. Pada masa ini, iklim investasi sangat didukung dengan diberikannya ruang untuk mengakselerasi pertumbuhan industri dengan beberapa kebijakan seperti perombakan sistem devisa yang mana transaksi luar negeri menjadi lebih bebas dan disederhanakan agar bahan baku dan modal tidak sukar diperoleh. Contohnya kain dan zat pewarna yang diperlukan oleh

pengusaha-pengusaha batik yang tidak tersedia dari dalam negeri di impor dan terbentuknya *Inter-Governmental Group on Indonesia* (IGGI) yang memberikan pinjaman jangka panjang untuk proses pembangunan dalam negeri (Leirissa, Ohorella, dan Tangkilisan, 2012: 101).

Industri batik di Indonesia umumnya merupakan industri rumah tangga, kecil, dan menengah (UMKM) yang menjadi mata pencaharian utama sebagian besar masyarakat di daerah pinggiran kota (Nurainun, H & Rasyimah, 2008: 124). Menurut Indi Sutopo (2011: 103) keberadaan usaha (UMKM) di Indonesia adalah penting dengan beberapa alasan (Beery, 2001); sebagai sumber potensial dalam menciptakan lapangan kerja, memacu pertumbuhan ekonomi, sebagai sumber produksi substitusi impor barang konsumsi yang murah dan diperolehnya devisa melalui ekspor. Industri batik mengalami pertumbuhan terutama setelah diberlakukannya Undang-Undang Penanaman Modal Asing (UU PMA) dan Undang-Undang Penanaman Modal dalam Negeri (UU PMDN) masing-masing diberlakukan pada 1967 dan 1968.

Menurut Leirissa, Ohorella, dan Tangkilisan (2012: 103), penancangan undang-undang penanaman modal asing dan penanaman modal dalam negeri dimaksudkan untuk menumbuhkan industri-industri baru yang dapat mengurangi perbedaan (kesenjangan) antar daerah. Namun, angka-angka Badan Koordinasi Penanaman Modal (BKPM) menunjukkan bahwa 70% proyek industri yang direkomendasikannya berlokasi di Pulau Jawa, salah satunya Provinsi Jawa Barat.

Jawa Barat pada masa Orde Baru memiliki jumlah angkatan kerja yang besar namun jumlah lapangan pekerjaan yang tersedia sangat terbatas, hal inilah yang mengakibatkan Jawa Barat memiliki upah pekerja yang rendah. Alasan ini memungkinkan Jawa Barat menjadi surga bagi para pemilik perusahaan asing dan

dalam negeri yang berorientasi pada “*labour intensive*”.

[...] kebanyakan perusahaan tekstil dan pakaian jadi, buruh di perusahaan ini bekerja dengan jam kerja yang panjang dan upah yang rendah. Dibagi dalam tiga *shift*³, proses kerja (produksi) berlangsung 24 jam tanpa henti. Artinya, tanpa lembur, seorang buruh per *shift* bekerja selama tujuh jam sehari atau 40 jam seminggu (upah dibayar mingguan). Terdapat pula *non-shift*, yakni buruh perawatan yang bekerja setiap hari pukul 08.00 – 16.00 (Djajusman, 1993: 52).

Fenomena ini akan bertahan selama perpaduan yang tidak berimbang antara jumlah pekerja yang terus meningkat dan fasilitas-fasilitas lapangan pekerjaan yang berkembang lambat (*Tempo*, 1971). Alasan di atas dibuat oleh pihak manajemen untuk menjamin kelancaran produksi dari pabrik tersebut, melalui berbagai kontrol, tertulis maupun lisan, formal maupun informal serta tidak ada pilihan lain bagi tenaga kerja (buruh) kecuali tunduk pada disiplin perusahaan yang berorientasi mengejar keuntungan bagi pengusaha dan investor dalam dan luar negeri (Djajusman, 1993).

3. Industri Batik di Bandung

Industri batik di Bandung apabila dipetakan dalam kontestasi dunia perbatikan di Jawa Barat bisa dikatakan tidak ada sama sekali, besar kemungkinan mengapa di Bandung tidak terdapat perajin batik atau bahkan industri batik dilatarbelakangi oleh kuatnya pengaruh budaya *Indische* (campuran) antara gaya hidup pribumi dan Belanda. Sejak masa pemerintahan Wiranatakusumah IV, ibu kota Keresidenan Priangan dipindahkan ke Bandung dari Cianjur berdasarkan *besluit* No. 18 tanggal 17 Agustus 1864 (Katam, 2014: 15).

³ Pagi (06.00 – 14.00), Siang (14.00 – 22.00) dan Malam (22.00 – 06.00)

Konsekuensi logis dari berpindahnya Ibu Kota Keresidenan Priangan ke Bandung adalah semakin banyaknya orang Belanda yang tinggal menetap di Bandung terutama para *Binenland Bestuur* yang menyertai tugas seorang Residen. Meskipun, Bandung dikenal dengan sebutan “*Parijs van Java*” yang menunjukkan sifat metropolisnya setelah Gubernur Jenderal van Heutz menetapkan status Bandung (Ibu Kota Kabupaten) menjadi *Gemeente* (Pemerintah Kota) pada 1 Maret 1906 (Katam, 2014: 16). Tetapi kelompok *menak* (penguasa) dari kalangan pribumi (Bupati/Patih/Wedana dst) tetap memegang adat kebiasaan berpakaian layaknya seorang *menak* menggunakan jas kurung dan sarung batik.

Memasuki tahun 1975 di Kota Bandung terdapat industri batik skala rumah tangga milik seorang migran asal Pekalongan yang bekerja sebagai Dosen di FSRD ITB. Nama perusahaannya *Hasan Batik's*, sesuai dengan nama pemiliknya Hasanuddin. Hasanuddin lebih sering dipanggil Hasan, beliau adalah seorang putra daerah yang berasal dari sebuah kota yang memiliki julukan kota batik dan mempunyai budaya batik pesisiran yang sangat terkenal sepanjang pantura (Sari, wawancara, 9 September 2019). Selain itu, orang pantura juga dikenal dengan mobilitasnya yang tinggi.

Kedatangan Hasan sewaktu muda ke Bandung dilatarbelakangi oleh motif ekonomi dan pendidikan. Dua daya tarik untuk bermigrasi terutama bagi para pemuda, menurut Dorothy Thomas dalam (Lee, 1976: 4) dan kawan-kawannya berkesimpulan bahwa satu-satunya generalisasi yang dapat dibuat mengenai diferensial untuk migrasi dalam negeri bahwa migrasi itu kebanyakan dilakukan oleh remaja yang paling tua berumur 19 tahun. Hal ini senada dengan yang dilakukan Hasan muda untuk bermigrasi ke Bandung selepas lulus SLTA, keadaan ini turut dipengaruhi oleh keadaan sosial-ekonomi di Pekalongan.

Banyak perusahaan batik gulung tikar antara lain disebabkan pasaran-pasaran seperti Jepang dan Singapura telah berhasil memproduksi batik sendiri secara lebih cepat dan murah. Disamping rongrongan pajak yang konon dirasakan terlalu menghambat, intervensi perjudian (*lotere buntut*) juga memperlemah daya tahan pengusaha batik yang memang sudah tidak begitu kuat lagi (Tempo, 1971: 19).

Akumulasi alasan-alasan di atas semakin memperkuat Hasan muda untuk melakukan migrasi, “pedagang-pedagang batik meninggalkan usahanya dan meloncat ke bidang lain seperti perusahaan pangan, perhotelan atau pindah keluar kota dan berusaha di sana” (Tempo, 1971: 19).

Hasan muda adalah salah satu anak keluarga perajin batik yang memutuskan migrasi temporer ke Bandung, sebelum nantinya memutuskan untuk migrasi secara permanen.

Penulis berpendapat motif Hasan muda untuk menuntut ilmu di Bandung selain menjadi kota pusat pendidikan tinggi di Jawa Barat, alasan lainnya adalah tingkat pertumbuhan ekonomi daerah tersebut cukup pesat. Selain itu, daya beli masyarakatnya pun rata-rata lebih tinggi dibandingkan di daerah Jawa Tengah.

Berbagai alasan tadi mendukung konsep migrasi dan jarak “migran yang menempuh jarak yang jauh umumnya lebih suka menuju ke pusat-pusat perdagangan dan industri yang penting” (Lee, 1976: 2). Bandung pada saat itu merupakan pusat perekonomian terbesar di Jawa Barat sehingga menarik minat para pemuda untuk melakukan urbanisasi dalam rangka meningkatkan kesejahteraan.

Bakat dan minatnya terhadap seni, tidak bisa dilepaskan dari unsur ikatan kebudayaan. Ikatan kebudayaan adalah suatu karya tidak terlepas dari lingkungan tempat kebudayaannya berasal. Daerah asalnya (Pekalongan) merupakan daerah yang sudah berabad-abad lamanya menjadi

sentra batik pesisiran di Pantai Utara Jawa Tengah. Batik juga dikenal sebagai salah satu warisan budaya masyarakat di Pulau Jawa baik di daerah *vorstenlanden* (Kasunanan Surakarta, Kadipaten Mangkunegaran, Kesultanan Yogyakarta, dan Kadipaten Pakualaman) maupun di daerah Pesisir Utara Pulau Jawa (Indramayu, Cirebon, Pekalongan, Lasem, Tuban dan lain-lain). Jadi bukan suatu kebetulan jika Hasan menjadi seorang pengusaha batik berbakat dan ternama di Kota Bandung.

Saat memutuskan untuk pergi ke Bandung dan melanjutkan pendidikan di di FSRD ITB, Hasan muda sudah menekuni dunia seni batik jauh sebelum kedatangannya ke Bandung. Hal ini juga yang memotivasinya untuk membuka usaha batik dengan merek dagang *Hasan Batik's* yang kelak dikenal luas di pasaran lokal dan mancanegara, disebabkan inovasinya dalam pengembangan motif batik tambal sulam (*patchwork*) adalah motif batik yang didasarkan pada pola berulang yang menjadi ciri khas dari *Hasan Batik's* (Sari, wawancara, 9 September 2019).

Hasan Batik's pada mulanya beralamat di daerah Muararajeun, sebelum pindah ke Cigadung pasca terjadinya kebakaran di rumah, industri batik, dan gudang penyimpanannya yang masih dalam satu lingkup kawasan. Akibat dari kebakaran itu peralatan dan hampir semua stok batik yang tersedia di gudang serta peralatan membatik habis tak bersisa, begitu pula dengan berbagai surat-surat berharga, catatan administrasi, dan keuangan usaha pun tidak ada yang bisa diselamatkan (Sari, wawancara, 9 September 2019).

Hasan Batik's kemudian pindah ke Kelurahan Cibeunying, Desa Cigadung, Bandung akibat kebakaran yang menimpa pabrik dan rumahnya. Tempat *workshop* dan rumah baru di Cigadung selesai dibangun pada awal 1990-an. Semua proses produksi *Hasan Batik's*, tempat kursus membatik, dan *outlet* penjualannya

pun semenjak itu sudah di Cigadung (Sari, wawancara, 9 September 2019).

Tabel 1. Kondisi Pekerja *Hasan Batik's* Tahun 1975-1998

Tahun	Jumlah Pekerja	Rata-rata Usia	Rata-rata Pendidikan
1975	5		SLTP
1980	10		Sederajat
1985	10-15	12-55 Tahun	
1990	20		SLTA
1995	>20		Sederajat
1998	<10		

Sumber: Wawancara dengan Sania Sari. 37 Tahun. *General Manager Studio Hasan Batik's*. 9 September 2019 di *Studio Hasan Batik's*, Kota Bandung.

Tingkat daya serap tenaga kerja *Hasan Batik's* sebagai industri rumah tangga-kecil, tidak terlalu berperan dalam membuka lapangan pekerjaan bagi masyarakat di daerah sekitarnya (Muararajeun dan Cigadung). Hal ini tentu dibatasi oleh keterbatasan modal, daya saing produk, dan ketersediaan pasar di Bandung. Namun, tingkat kesejahteraan para perajin relatif sejahtera karena besaran upah yang diterima cukup untuk memenuhi kebutuhan dasar dan mayoritas konsumen *Hasan Batik's* dari kalangan menengah ke atas yang memiliki kemampuan daya beli tinggi (Sari, wawancara, 9 September 2019).

4. Industri Batik di Cirebon

Berbicara mengenai peta persebaran budaya dan industri batik di Jawa Barat, Cirebon adalah episentrum di bagian utaranya. Secara geografis Cirebon berbatasan secara langsung dengan daerah Jawa, salah satunya Tegal, tetangga Pekalongan sebuah daerah yang dijuluki kota batik di Pesisir Utara Jawa Tengah.

Cirebon secara budaya lebih kuat dan *ajeg* dibandingkan dengan dua daerah lainnya (Bandung dan Tasikmalaya). Kedua daerah di Priangan itu tidak

memiliki sistem pemerintahan tradisional yang senantiasa melestarikan budaya leluhur seperti Kesultanan Cirebon. Seiring berjalannya waktu Kesultanan Cirebon terbagi menjadi tiga wilayah kekuasaan: Kasepuhan, Kanoman, dan Kacirebonan (Erwantoro, 2012: 179).

Pada perkembangannya urusan administratif pemerintahan dipegang oleh seorang Residen karena Cirebon merupakan sebuah ibu kota Keresidenan yang mencakup Indramayu, Cirebon, Majalengka, dan Kuningan (Verbeek, & Fennema, 1896). Cirebon juga dikenal sebagai wilayah yang kosmopolitan karena terjadi akulturasi antara berbagai budaya asing (Arab, Cina, Eropa, India, dan Persia) dan pribumi.

Akulturasi berbagai budaya di atas tercermin dari beberapa motif batik khas Cirebon yakni Gajah Payung, *Bouroq*, dan *Paksinagaliman* (Atik, 2010: 15, 18, 32-33). Secara historisitas menurut S. Ken Atik, Komarudin Kudiya, Herman Jusuf, Djalu Djatmiko, dan Zaini Rais (2010: 9) batik Cirebon terdiri dari beberapa versi, yaitu versi Keraton atau Klasik dan versi Kenduruan yang disebut batik Cina serta versi Trusmi yang diproduksi di sentra pembatikan Desa Trusmi dan sekitarnya. Batik versi Keratonan dimulai sejak 1430 M oleh Pangeran Cakrabuana setelah beliau menunaikan ibadah haji. Pangeran Cakrabuana juga dikenal sebagai seniman. Perlambang pokok yang menjadi ciri motif keratonan adalah perlambang rohaniah dengan lambang-lambang Kangkungan, Manggisian, Wadisan, Pandanan dan sebagainya. Sedangkan kelompok kedua adalah perlambang yang bersifat jasmaniah atau kelompok fisik-material dengan lambang berupa Wuluhan, Mega Mendung, Kerisan, dan lain-lainnya.

Cirebon disebut kaya akan berbagai budaya disebabkan oleh sebagian besar kota-kota dagang terletak di tepi pantai. Contohnya Banten, adapula yang berkedudukan di muara sungai seperti Makassar (Leirissa, Ohorella, dan Tangkilisan, 2012: 27). Salah satu pusat

perekonomian Cirebon selain sebagai kota perdagangan di Pesisir Utara Jawa Barat, Cirebon memiliki industri batik yang terkenal yakni Trusmi yang terletak di Kecamatan Plered, Kabupaten Cirebon. Berbicara mengenai Trusmi dalam dinamika kehidupan masyarakatnya, nyaris tidak ada yang berprofesi sebagai petani. Masyarakat lebih akrab pada tradisi membatik yang sudah berlangsung secara turun-temurun sejak abad ke-16 M, proses perkembangan Desa Trusmi yang kemudian dimekarkan menjadi Desa Trusmi Kulon dan Trusmi Wetan. Sejarahnya tidak terlepas dari peranan Ki Buyut Trusmi (pengikut setia) Sunan Gunung Jati yang memilih Trusmi sebagai daerah dalam menyebarkan Islam sekaligus melestarikan tradisi membatik di wilayah Kesultanan Cirebon (Kudiya, 2011: 15).

Bekerja sebagai perajin batik di Cirebon khususnya Trusmi adalah salah satu bentuk dari *etnopreneurship* yang sudah berlangsung secara turun-temurun. Salah satunya *Batik Katura* milik Katura, bila dirunut secara genealogis beliau adalah generasi ke delapan dari keluarganya yang berprofesi sebagai perajin sekaligus pengusaha batik (Septiani, wawancara, 13 Januari 2020).

Pengembangan industri batik di Desa Trusmi mengalami perkembangan yang signifikan pada tahun 1950-an, terutama setelah para pengusaha batik di sana memutuskan untuk mendirikan *Koperasi Batik Budi Tresna* (KBBT) pada 1955. Koperasi ini berada di bawah naungan (GKBI). KBBT memiliki tugas untuk melayani para anggota (pengusaha batik) yang ingin membeli alat-alat dan bahan membatik, serta menerima penjualan hasil karya industri batik di Desa Trusmi (Emalia, 2017: 223-224).

Batik Katura baru didirikan pada 1975, oleh pasangan suami-istri Katura dan Kuri'ah keduanya berasal dari keluarga perajin dan pengusaha batik di Cirebon. Katura dan Kuri'ah selain bertindak sebagai pemilik, juga bertindak sebagai

perajin batik. Sebelum memiliki toko sendiri, proses penjualan produk *Batik Katura* dilakukan melalui paguyuban perajin batik keluarga yang bernama Batraman (Septiani, wawancara, 13 Januari 2020). Setelah memiliki toko tahun 1997, proses penjualan dilakukan secara langsung kepada konsumen.

Batik Katura dikenal telah menjadi pusat pembelajaran membatik sejak 1980-an, para pengunjung yang datang untuk belajar membatik di *Batik Katura* sangat beragam mulai dari wisatawan lokal hingga mancanegara (Asia dan Eropa) (Septiani, wawancara, 13 Januari 2020). *Katura* selalu dijadikan rujukan bagi siapapun yang ingin belajar membatik, karena beliau dikenal sebagai seorang seniman sekaligus pengusaha batik Trusmi, Cirebon.

Perkembangan industri batik di Trusmi tidak terlepas dari peranan para pengusaha batik yang merintis dan mengembangkan usaha disana, diantaranya H. Masina, H. Madmil dan H. Suhendro (Kudiya, 2011: 17). Setelah itu, baru berkembang lebih banyak lagi para pengusaha batik generasi selanjutnya. Salah satunya adalah *Katura*.

Tabel 2. Kondisi Pekerja Industri Batik Trusmi Tahun 1975-1998

Tahun	Jumlah Pekerja	Rata-rata Usia	Rata-rata Pendidikan
1975	1.280		
1982	1.260		
1983	1.190		
1985	1.125		Tidak
1986	1.107		Sekolah,
1987	1.107	12 – 55 Tahun	Putus
1992	410		Sekolah, SD dan SMP.
1993	405		
1994	405		
1995	400		
1998	200		

Sumber: Feriadi, 2011.

Jumlah perajin batik dari 1955 sejak berdirinya KBBT cenderung menurun. Hal

itu disebabkan banyaknya produk-produk tekstil bermotif batik yang membanjiri daerah-daerah yang sebelumnya didominasi oleh produk-produk batik asal Trusmi seperti Majalengka dan Kuningan. Produk tekstil bermotif batik itu, sebagian besar berasal dari Jawa Tengah.

Keadaan semakin diperparah dengan semakin banyaknya penyelundupan yang kabarnya sebagian besar berupa tekstil. Penyelundupan merupakan salah satu faktor utama yang memukul industri tekstil dalam negeri seperti batik (*Tempo*, 1971). Tidak heran jika jumlah perajin batik Trusmi dari masa keemasannya 1955 sampai 1998 terus menurun, selain kalah bersaing dalam hal efisiensi dan modal produksi. KBBT pun semakin melemah dengan banyaknya pengusaha yang bangkrut dan perajin batik yang beralih profesi ke pekerjaan yang lebih stabil pemasukannya dan dapat menjamin kesejahteraan di hari tua.

5. Industri Batik di Tasikmalaya

Tasikmalaya adalah daerah yang tumbuh secara berkelanjutan dari sektor usaha rumah tangga, kecil, dan menengah. Salah satu yang cukup dominan ialah industri batik yang pada awal kemerdekaan merupakan usaha yang bersifat swadaya. Tasikmalaya memiliki beberapa wilayah yang fokus memproduksi batik di antaranya di Desa Sukapura (Kecamatan Sukaraja), Desa Parakannyasag (Kecamatan Indihiang), dan Desa Nagarasari (Kecamatan Cipedes). Selain itu, batik Tasikmalaya banyak dipengaruhi oleh batik asal Jawa Tengah hal ini didasarkan pada alasan kedekatan geografis dengan Purwokerto dan Banyumas sebagai tempat produksi batik Keraton (Pradito, 2010: 42).

Saat jaman kolonial Belanda sektor perdagangan dan ekonomi kerakyatan didominasi serta cenderung dimonopoli oleh warga negara kelas dua yakni etnis Timur Asing (Cina, Arab, Jepang, India dan lain-lain) khususnya etnis Cina. Akibat monopoli yang dilakukan etnis Cina

membuat para pengusaha pribumi mengalami kesulitan dalam mendapatkan bahan-bahan baku untuk membatik dengan harga terjangkau, tidak lama kemudian sebagai bentuk perlawanan pengusaha batik pribumi di Tasikmalaya terhadap pedagang Cina. Mereka memutuskan untuk mendirikan *Koperasi Mitra Batik* sebagai jalan alternatif untuk mencari pendanaan dan bahan-bahan baku membatik secara terjangkau.

Lahirnya *Koperasi Mitra Batik* didasarkan pada sebuah kegelisahan bersama pengusaha pribumi. Menurut (Prananta, 2019: 12) gerakan seperti ini biasanya muncul akibat masalah dominasi kekuasaan politik penguasa, opresi, kesenjangan masyarakat negara yang dibagi sesuai ras, dan berujung pada upaya 'mengakhiri' kondisi tersebut. Kondisi ekonomi-sosial Tasikmalaya sudah terkenal dengan perkumpulan pengusaha batik yang memiliki inisiatif dan jiwa wirausaha yang tinggi. Hal ini turut mendorong lahirnya *Koperasi Mitra Batik* yang diinisiasi oleh Naseh, Enie, dan Dion. Industri batik Tasikmalaya kemudian berkembang pesat seiring dengan semakin luasnya pangsa pasar di Priangan.

Saat pertama kali Asep mengembangkan usaha batik keluarga pada 1945, Asep termasuk generasi pertama pengusaha batik Tasikmalaya pasca kemerdekaan Indonesia dan generasi kedua dari keluarganya. Saat itu, kondisi perekonomian Indonesia sedang mengalami masa-masa tersulit setelah lepas dari cengkraman para penjajah. Keadaan berangsur-angsur membaik setelah memasuki era Orde Baru 1967.

... lembaga baru, seperti koperasi desa, akan mempunyai peranan integratif yang lebih besar kalau ia tidak justru membagi-bagi masyarakat desa ke dalam kelompok-kelompok ekonomi (Kuntowijoyo, 2018: 92-93).

Asep melanjutkan usaha milik keluarga yang telah diwariskan secara turun-temurun. Asep mengembangkan

usaha keluarga yang terletak di Desa Parakannyasag, Kecamatan Indihiang, Kabupaten Tasikmalaya dengan memperkerjakan beberapa perajin batik tulis (*pangeuyeuk tulis*) di daerah sekitar tempat industri batiknya didirikan. Umumnya selain mempekerjakan para *pangeuyeuk tulis* yang sudah mahir, Asep juga membuka kesempatan bagi generasi yang lebih muda untuk bisa belajar membatik tulis kepada para *pangeuyeuk tulis* yang lebih berpengalaman sambil magang (Supriyadi, wawancara, 17 November 2018).

Asep adalah salah satu di antara sekian banyak pengusaha batik di Tasikmalaya yang turut bergairah dengan seiring membaiknya perekonomian masyarakat Indonesia. Hal ini berimplikasi terhadap daya beli masyarakat yang lebih baik dan permintaan dari pasar domestik senantiasa meningkat meskipun cenderung fluktuatif dan relatif kurang stabil karena adanya produk tekstil yang lebih murah. Pada 1970-an adalah awal-mula kehancuran industri batik di Tasikmalaya, karena adanya mesin cetak kain tekstil bermotif batik (*printing*), mesin *printing* itu awalnya berkembang dari Jawa Tengah (Supriyadi, wawancara, 18 Januari 2020).

Dalam proses membuat desain batik, Asep memperkerjakan beberapa desainer batik yang berasal dari daerah Pekalongan. Mereka banyak yang bekerja ke Tasikmalaya setelah lesu dan hancurnya industri batik di Pekalongan, akibat invasi kain tekstil bermotif batik dari Jawa Tengah (Supriyadi, wawancara, 18 Januari 2020). Tidak heran, jika berbagai motif batik Tasikmalaya cenderung banyak yang menggunakan warna cerah khas batik pesisiran akibat pengaruh para perajin batik Pekalongan yang bermigrasi ke Tasikmalaya.

Industri Batik milik Asep di Desa Parakannyasag, Kecamatan Indihiang menjadi sumber mata pencaharian masyarakat sekitar yang memiliki keterampilan dalam membatik. Umumnya tahun 1965-1980-an akhir mereka yang

bekerja di industri ini adalah masyarakat berusia 50 tahun ke atas. Hal ini dipengaruhi oleh derasnya arus urbanisasi ke kota-kota besar di Jawa Barat (Bandung, Karawang, Bekasi, Bogor, dan Depok). Memasuki tahun 1990-an mulai banyak masyarakat yang bekerja di tempat kelahirannya dengan rata-rata usia > 30 tahun.

Tabel 3: Kondisi Pekerja *Asep Batik* 1967-1998

Tahun	Jumlah Pekerja	Rata-rata Usia	Rata-rata Pendidikan
1967	5		
1970			
1975		>50	Sekolah Rakyat
1980	>100	Tahun	
1985			
1990			
1995		>30	SMP Sederajat
1998	50	Tahun	

Sumber: Wawancara dengan Deden Supriyadi. 53 Tahun. Pemilik Deden Batik. 18 Januari 2020 di Bengkel Deden Batik, Kota Tasikmalaya.

Akhir 1990-an produksi di daerah kampung batik Desa Parakannasag, Kecamatan Indihiang pun terdampak krisis moneter yang berimbas menurunnya tingkat produksi. Banyak perajin yang “dirumahkan” untuk sementara waktu sampai keadaan perekonomian negara membaik.

Kerugian akibat pesanan yang masih dikerjakan lumayan banyak, sehingga beban kerja sebagian perajin batik yang masih bekerja cukup berat karena harus menyelesaikan pekerjaan dua hingga tiga kali lipat dari beban kerja semula. Demi mencapai target produksi yang telah disetujui sebelumnya, meskipun merugi *Asep Batik* tidak gulung tikar. Jumlah anggota *Koperasi Mitra Batik* yang semula memiliki anggota berkisar 700-an, menurun drastis menyisakan 400 anggota aktif pada 1998 akibat krisis moneter (Supriyadi, wawancara, 18 Januari 2020).

Hal serupa disampaikan oleh Amin Mudzakkir (2005) dalam skripsinya yang berjudul *Kaum Santri Kota: Pengusaha, Perubahan Ekonomi, dan Islam di Kota Tasikmalaya, 1930-1980-an. Koperasi Mitra Batik* berkembang pesat pada 1950-an, ditandai dengan didirikannya pabrik kain mori, kemudian merosot di era Orde Baru dan akhirnya kolaps menjelang krisis moneter 1998 (Mudzakkir, 2017: 59).

D. PENUTUP

Persebaran industri batik di Bandung, Cirebon, dan Tasikmalaya 1967-1998 dilatarbelakangi oleh peristiwa sejarah dan diaspora masyarakat dari abad ke-17 hingga abad ke-20 di Pulau Jawa. Persinggungan antara dua budaya yang berbeda (Sunda dan Jawa) saling memengaruhi satu sama lain yang tergambarkan dengan adanya budaya membatik di beberapa daerah dan perbedaan dalam tradisinya di Jawa Barat.

Apabila di masyarakat Jawa motif batik menandakan stratifikasi sosial sedangkan, di masyarakat Sunda tidak demikian keadaannya. Industri batik di Bandung dan Tasikmalaya karena tidak dibesarkan oleh lingkungan pemerintahan tradisional (kesultanan) seperti di Cirebon, pemakaian batik di kalangan masyarakat lebih egaliter. Berbeda dengan Cirebon yang terpengaruh oleh kultur hierarkis Jawa yang memisahkan motif pakaian Raja, Priyayi, dan Kawula seperti di Surakarta dan Yogyakarta.

Tingkat kesejahteraan masyarakat akibat adanya industri batik bisa terbilang tidak terlalu signifikan, karena bekerja sebagai perajin batik terkategori sebagai pekerja informal yang bersifat kontraktual. Hal ini juga didorong oleh kurangnya kesempatan untuk memperluas pasar hingga ke luar negeri, akibat keterbatasan modal, manajemen yang dijalankan secara tradisional, dan efisiensi dalam produksi yang serba terbatas karena kemampuan produksi yang berbanding lurus dengan jumlah pekerja yang tersedia dan terampil. Jauh akan lebih baik jika

pemerintah berinisiatif untuk melakukan pembinaan usaha dan membantu regenerasi perajin batik yang sampai saat ini jumlahnya sangat terbatas dan langka.

DAFTAR SUMBER

- Achmad, S. W. (2016). *Sejarah Kerajaan-Kerajaan Besar di Nusantara*. Yogyakarta: Araska.
- Atik, S. K., Kudiya, K., Jusuf, H., Djatmiko, D., dan Rais, Z. (2010). *Buku Saku Batik Jawa Barat Jilid II*. Bandung: Yayasan Batik Jawa Barat (YBJB).
- Basundoro, P. (2016). *Pengantar Sejarah Kota*. Yogyakarta: Ombak.
- Boow, J. (1988). *Symbol and Status in Javanese Batik*. Monograf Series No. 7. Asian Studies Centre: University of Western Australia.
- Djajusman, D. S. (1993). Di Seberang Gerbang Pabrik: Asrama Buruh Perempuan. *Prisma* 21, 51-58.
- Emalia, I. (2017). Geliat Ekonomi Kelas Menengah Muslim di Cirebon: Dinamika Industri Batik Trusmi 1900-1980. *Al-Turas*, 23 (2), 211-230.
- Erwantoro, H. (2012). Sejarah Singkat Kerajaan Cirebon. *Jurnal Patanjala*, 4 (1), 170-183.
- Feriadi. (2011). *Perkembangan Industri Batik Trusmi 1955-2005*. Skripsi Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran.
- Katam, S. (2014). *Gemeente Huis*. Bandung: Kiblat Buku Pustaka.
- Kudiya, K. (2011). *Batik Eksistensi untuk Tradisi*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Kuntowijoyo. (2018). *Demokrasi & Budaya Birokrasi*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Lee, E. S. (1976). Laporan penelitian: *Suatu Teori Migrasi*. Yogyakarta: Lembaga Kependudukan Universitas Gadjah Mada.
- Leirissa, R. Z., Ohorella, G. A., dan Tangkilisan, Y. B. (2012). *Sejarah Perekonomian Indonesia*. Yogyakarta: Ombak.
- Mudzakkir, A. (2017). Konservatisme Islam dan Intoleransi Keagamaan di Tasikmalaya. *Multikultural & Multireligius*, 16 (1), 57-74.
- Mulyana, A. (2018). *Negara Pasundan 1947-1950*. Yogyakarta: Ombak.
- Noer, D. (2015). *Mohammad Hatta*. Jakarta: Buku Kompas.
- Nurainun, Heriyana dan Rasyimah. (2008). Analisis Industri Batik di Indonesia. *Fokus Ekonomi*, 7 (3), 124-135.
- Permanasari, I. & Cahonar, P (Ed). (2019). *Kisah Goresan Malam*. Jakarta: Kompas.
- Pradito, D., Jusuf, H., dan Atik, S. K. (2010). *The Dancing Peacock Colours and Motifs of Priangan Batik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Prananta, A. W. (2019). *Sejarah Kelas Menengah (Dari Zaman Kerajaan hingga Indonesia Modern)*. Malang: Intrans Publishing.
- Salam, M. (2017). Sanghyang Siksa Kandang Karesian, diakses 24 Februari 2020, dari <http://soekapoera.or.id/2017/04/02/sanghyang-siksa-kandang-karesian/>
- Sari, S. (9 September 2019). *Wawancara*.
- Septiani, M. (13 Januari 2020). *Wawancara*.
- Sunarya, Y. Y. (2010) Batik Priangan Modern dalam Konstelasi Estetik dan Identitas. *Pendidikan Seni KAGUNAN*, 4 (2), 1-11.
- Supriyadi, D. (17 November 2018). *Wawancara*.
- Supriyadi, D. (18 Januari 2020). *Wawancara*.
- Sutopo, I. (2011) Produktivitas dan Ketahanan Bisnis Industri Kecil (Studi Empiris Industri Batik Tulis Trusmi Kecamatan Plered Kabupaten Cirebon). *Dinamika Keuangan dan Perbankan*, 3 (1), 102-112.
- Tempo. (1993, Mei, 15). Kemiskinan dan Kesenjangan. *Tempo*, 12.
- Tempo. (1971, Agustus, 14). Kota Tanpa Batik. *Tempo*, 19-20.
- Tempo. (1971, Juli, 3) Tentang Buruh Murah Indonesia. *Tempo*, 46.
- Tempo. (1971, Juni, 19). Jang Terlindung dan Terpukul. *Tempo*, 43.
- Trade Research & Development Agency. (2008). *Indonesian Batik A Cultural*

Beauty. Jakarta: Departemen Perdagangan Republik Indonesia.

Verbeek, R. D. M & Fennema, R. (1896). "*Geologische Beschrijving van Java en Madoera*" dalam *Uitgegeven Op Last Van Zijne Excellentie Den Gouverneur-Generaal Van Nederlandsch-Indie*. ATLAS. Amsterdam: Joh. G. Stemler Cz.

Warsito, R. (2017). *Antropologi Budaya*. Yogyakarta: Ombak.

**POLITIK TUBUH
DALAM SERAT KAWRUH SANGGAMA
KARYA RADEN BRATAKESAWA AWAL ABAD XX**

*POLITICS OF THE BODY IN THE SERAT KAWRUH SANGGAMA
BY RADEN BRATAKESAWA IN THE EARLY 20TH CENTURY*

Adi Putra Surya Wardhana¹, Fiqih Aisyatul Farokhah²

¹ Universitas Sebelas Maret Surakarta

Jalan Ir. Sutami 36A, Kentingan, Surakarta, Jawa Tengah, Indonesia

² Institut Agama Islam Tarbiyatut Tholabah Lamongan, Indonesia

Jalan Deandels No. 1 Kranji Paciran, Lamongan, Jawa Timur, Indonesia

e-mail: adiputra.48697@gmail.com, fiqhaisya@iai-tabah.ac.id

Naskah Diterima: 17 November 2020

Naskah Direvisi: 2 Maret 2021

Naskah Disetujui :30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.699

Abstrak

Hal-hal yang berkaitan dengan seksualitas selalu menarik untuk dikaji meskipun diikat oleh tabu. Pada awal abad XX, naskah-naskah soal seksualitas cukup populer, apalagi sudah dicetak dalam bentuk buku yang diperjualbelikan di lapak-lapak buku. Salah satu naskah yang memuat seksualitas adalah Serat Kawruh Sanggama. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkap bentuk, fungsi, dan makna politik tubuh dalam Serat Kawruh Sanggama. Metode yang digunakan adalah analisis data kualitatif-interpretatif dengan pendekatan teori politik tubuh. Hasil penelitian menunjukkan, Serat Kawruh Sanggama ditulis di Kediri dan disebarluaskan oleh penerbit Boekhandel Tan Khoen Swie Kediri. Bentuk politik tubuh berupa narasi tentang tata cara atau aturan bersenggama. Naskah ini mengandung politik tubuh yang berfungsi untuk menundukkan, mengontrol, dan mendominasi tubuh perempuan. Namun demikian, naskah ini dapat dimaknai sebagai upaya laki-laki untuk memahami misteri tubuh perempuan. Selain itu, naskah ini dimaknai pula sebagai daya perempuan, sehingga laki-laki harus berusaha untuk memahami seluk beluk tubuh perempuan.

Kata kunci: *Serat Kawruh Sanggama, politik tubuh, seksualitas, perempuan.*

Abstract

Despite a taboo subject amongst society, the matters related to sexuality are always interesting to study. In the early twentieth century, texts on sexuality were quite popular and had even been printed in the form of books that were sold in the book stalls. One of those was Serat Kawruh Sanggama. The purpose of this study was to analyze the form, the function, and the meaning of the politics of the body in the Serat Kawruh Sanggama. The method used in the research was the qualitative-interpretative data analysis combined with the approach of the Politics of the Body. The results of the study have shown that Serat Kawruh Sanggama was written in Kediri and then disseminated by the publisher of the Boekhandel Tan Khoen Swie Kediri. The elements of the Politics of the Body revealed in the text are in the form of narratives related to the procedures or rules of sexual intercourse. It is evident that the elements of the Politics of the Body found on the text served as an instrument of subjugating, controlling, and dominating the female body. This text can be interpreted as an attempt by men to understand the mystery of the female body. However, on the other hand, the text can also be interpreted as an attempt by men to understand the mystery

of the female body. In addition, it represented woman's power that encourages men to understand the ins and outs of the female body.

Keywords: *Serat Kawruh Sanggama, politics of the body, sexuality, women.*

A. PENDAHULUAN

Seksualitas memiliki pesona untuk selalu diperbincangkan (Arnez & Dewojati, 2010: 7; Mayasari et al., 2013: 22; Mustofa, 2006: 48). Hal yang lebih menarik lagi adalah persoalan persenggamaan sebagai bagian dari seksualitas dan tentang tubuh perempuan, baik dalam media massa maupun dalam karya-karya sastra (Akin, 2017: 111; Chen, 2010: 75; Handajani, 2006: 52; Sarjono, 2017: 19).

Persoalan-persoalan seksualitas seolah menyimpan banyak selubung misteri sehingga selalu membangkitkan keingintahuan. Pada masa kekinian pun artikel-artikel berita daring yang membahas mengenai persenggamaan sangat banyak. Demikian juga dengan soal seksualitas. Cara paling sederhana melihat seberapa banyak ulasan tentang hal-hal tersebut dapat dilihat dari pencarian pada situs google.com dengan setelan pencarian khusus artikel berita berbahasa Indonesia sejak 1 Januari hingga 14 September 2020.

Hasil penelusuran melalui mesin pencari *google* menunjukkan ada sekitar 5.660 hasil dengan kata kunci "seksualitas". Hasil tersebut menampilkan berita mulai dari sejarah kekuasaan dan ekspresi seksualitas di Asia Tenggara, masalah pendidikan reproduksi anak-anak, orientasi seksual, kesehatan seksual, hiperseksual, orgasme, hingga cara berhubungan intim yang memuaskan.

Pencarian kata "seks" pada mesin pencari *google* memunculkan sekitar 1.780.000 artikel. Pencarian soal seks tentu berkaitan pula dengan pendidikan seks, jenis kelamin, dan hubungan seks. Kemudian, jika mencari kata "hubungan seks" akan muncul sekitar 107.000 hasil. Mencari kata "hubungan suami istri" akan muncul sekitar 131.000 hasil. Hasil

pencarian kata "hubungan intim" memperoleh jumlah 47.300 artikel.

Hasil lebih besar diperoleh jika menggunakan kata kunci "hubungan seksual", yaitu 76.600 hasil. Untuk pencarian kata "berhubungan badan" memperoleh jumlah 87.000 hasil. Kata kunci "bersetubuh" mendapat 16.600 hasil, "bersenggama" 2.560 hasil. Sementara itu, kata pencarian "orgasme" mencapai 20.000 hasil. Kata pencarian "payudara" memperoleh hasil sebanyak 72.900 hasil. Organ kelamin penis mencapai 16.600 hasil dan vagina mencapai 18.000 hasil.

Cara ini tentu tidak akurat, tetapi cukup menggambarkan besarnya produksi pengetahuan tentang seksualitas dalam artikel berita daring yang menggunakan bahasa Indonesia. Meskipun demikian, jumlah pencarian ini mengindikasikan tentang besarnya keingintahuan tentang hal-hal yang berkaitan dengan seks dan seksualitas. Padahal hal-hal tersebut merupakan tabu untuk diperbincangkan secara terbuka.

Seksualitas merupakan aspek inti manusia yang terdiri dari kelamin, identitas dan gender, erotisme, orientasi seksual, kenikmatan, kemesraan, dan reproduksi (Kali, 2013:57). Hal-hal yang berhubungan dengan ilmu persenggamaan merupakan bagian dari produksi pengetahuan dalam diskursus seksualitas. Ini karena relasi kuasa dijalin melalui konstruksi pengetahuan tentang seks dan seksualitas (Foucault, 1978:97-102).

Bagaimana dengan kondisi di masa lampau? Berkenaan dengan diskursus seksualitas, pada abad XIX hingga awal abad XX pun telah digarap banyak naskah Jawa tentang persenggamaan. *Serat Gatholoco, Serat Darmogandhul, Serat Susila Sanggama, Serat Candraning Wanita, Suluk Lonhang, Suluk Sujinah, Serat Murtasiah, Serat Nitimani,* dan

Serat Pengetan Lelampahanipun Bandara Raden Mas Sumahatmaja merupakan beberapa naskah yang mengandung narasi persenggamaan dalam ruang lingkup diskursus seksualitas.

Selain beberapa naskah tersebut, ada sebuah naskah Jawa yang membahas soal ilmu persenggamaan. Naskah tersebut adalah *Serat Kawruh Sanggama*. *Serat Kawruh Sanggama* merupakan sebuah serat atau naskah Jawa yang membahas mengenai ilmu persenggamaan yang selesai ditulis pada 1926. Penulisnya anonim atau tidak diketahui namanya.

Isi dari serat adalah ajaran cara melakukan hubungan seksual yang baik sehingga memperoleh keturunan yang baik pula. Naskah ini terdiri dari delapan bagian. Bagian pertama membahas tentang asal mula cara bersenggama. Bagian kedua membicarakan tentang sarana bersenggama untuk pria. Bagian ketiga membahas tentang sarana bersenggama untuk perempuan. Keempat, naskah berisi tentang mantra asmaragama. Kelima, naskah membahas tentang halangan bersenggama dan cara mengatasinya. Bagian keenam berisi soal perawatan tubuh. Bagian ketujuh adalah tentang terbentuknya benih kehidupan yang baik. Terakhir, naskah membahas tentang empat tahap ilmu asmaragama.

Bisa jadi, naskah ini merupakan pengembangan dari naskah-naskah Jawa yang telah terbit terlebih dahulu seperti *Serat Centhini*. Untuk mengungkapnya, ada beberapa permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini. Pertama, bentuk politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama* yang diproduksi pada awal abad XX. Kedua, fungsi (tujuan dan manfaat) politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*. Ketiga, makna politik tubuh pada *Serat Kawruh Sanggama* terhadap kekuasaan perempuan dalam rumah tangga. Tujuan dari penelitian ini adalah mengisi kekosongan penelitian budaya tentang politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*.

Penelitian ini menggunakan pendekatan teori politik tubuh untuk mengkaji *Serat Kawruh Sanggama*. Politik tubuh (*politics of the body*) merupakan sebuah konsep dan teori yang mengkaji cengkraman kekuasaan pada tubuh secara sistemik sehingga menimbulkan perlawanan terhadap cengkraman tersebut (Bordo, 1993:190).

Politik tubuh melihat tubuh bukan secara murni biologis tetapi konstruksi sejarah dan kontrol sosial (Bordo, 1993:181). Tubuh secara biologis berarti ditinjau dari segi fisik sebagai organisme manusia yang terdiri dari kepala hingga ujung kaki beserta seluruh organ-organnya.

Yang dimaksud dengan tubuh sebagai konstruksi sejarah adalah refleksi pandangan atau pemaknaan masyarakat tentang tubuh yang selalu berubah-ubah pada setiap zaman. Tubuh bisa dimaknai sebagai sesuatu yang privat pada suatu periode, sementara yang lain memaknainya sebagai sesuatu yang bersifat publik pada periode yang lain. Sementara tubuh sebagai kontrol sosial berarti tubuh memiliki fungsi komunikasi dan hubungan sosial yang harus taat terhadap nilai-nilai "kenormalan" yang dianut oleh masyarakat pada periode tertentu. Oleh sebab itu, politik tubuh menganalisis relasi kuasa di balik kontrol terhadap tubuh.

Inti dari politik tubuh adalah penguasaan melalui kontrol ide dalam pikiran. Dalam kasus ini, naskah Jawa digunakan untuk membangun kontrol ide dalam pikiran melalui produksi pengetahuan tentang ilmu bersenggama berdasarkan budaya Jawa.

Muslifah (2004) dalam tesis berjudul "Serat Centhini episode Centhini Naratologi dan pendekatan Gender Analisis Fabula" menjelaskan tentang sifat pasif perempuan dalam dialog pada naskah *Serat Centhini*. Menurut Muslifah, dialog perempuan hanya mengulang dialog dari laki-laki. Perempuan bertindak sebagai pelengkap cerita yang memiliki tugas untuk melayani laki-laki yang menjadi pusat cerita. Penelitian Muslifah tersebut

bermanfaat untuk memahami ideologi patriarkat dalam sebuah naskah. Namun demikian. Muslifah hanya membahas tentang *Serat Centhini*, bukan membahas tentang *Serat Kawruh Sanggama*.

Nancy K. Florida (2020) dalam *Jawa-Islam di Masa Kolonial* membahas mengenai naskah-naskah yang mengandung relasi gender. Naskah-naskah tersebut ada yang berbentuk sastra piwulang maupun suluk. Ia mengkaji bahwa produksi dan reproduksi naskah piwulang dibuat untuk mendominasi tubuh perempuan pada abad XIX. Hanya saja, Florida tidak membahas mengenai politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*.

Endah Susilantini (2015) dalam “Pendidikan Seks dalam Serat Nitimani Karya Raden Mas Tumenggung Haryosugondo” menjelaskan tentang etika hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan dalam *Serat Nitimani*. Susilantini menerangkan bahwa tujuan etika hubungan seksual adalah memperoleh keturunan yang baik secara jasmani dan rohani. Etika hubungan seksual merupakan bentuk pendidikan seksual sesuai dengan tuntunan budaya Jawa yang terdiri dari ajaran mental, ajaran moral, ajaran spiritual, dan ajaran senggama. Namun demikian, Susilantini tidak membahas politik tubuh yang menjadi kajian utama penelitian ini.

Furqon dan Busro (2017) dalam “Serat Gatholoco: Tubuh Menggugat Agama” mengkaji tentang munculnya naskah Gatholoco sebagai kritik praktik keagamaan dan eksplorasi pada erotisme vulgar. Naskah ini dianggap mengandung bahasan tentang orientasi dan afirmasi pada tubuh. Hanya saja, Furqon dan Busro tidak membahas mengenai politik tubuh pada naskah tersebut. Oleh sebab itu, penelitian ini cukup berbeda dengan penelitian tentang politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*.

Fitriana (2019) dalam “Representasi Perempuan Jawa dalam Serat Wulang Putri: Analisis Wacana Kritis” menjelaskan pendisiplinan terhadap

perempuan. Perempuan diwajibkan untuk menjaga sikap, perilaku, hati, pikiran, dan rasa. Dalam naskah tersebut, perempuan dicitrakan sebagai sosok yang lemah sehingga harus patuh pada perintah dan harapan laki-laki. Penelitian Fitriana sangat penting untuk memahami bentuk-bentuk pendisiplinan tubuh perempuan yang direpresentasikan oleh naskah Jawa. Namun, objek penelitian Fitriana berbeda dengan penelitian tentang politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*.

Acri (2019) dalam “*Becoming a Bhairava in 19th-century Java*” menjelaskan tentang pandangan Zoetmulder terhadap pengaruh mistisisme Jawa di dalam karya-karya suluk. Dalam kasus ini, Zoetmulder menganalisis pengaruh tantrik dan sufi dalam kisah “Santri Birahi dan Lebe Lonhang”. Acri berpandangan bahwa terdapat kesinambungan antara ajaran tantra dengan sufi yang tercermin dalam kisah-kisah seksual-spiritual dalam naskah Jawa. Oleh sebab itu, kisah-kisah ini menjadi sebuah *Bhairava* (ketangguhan/ kehebatan) pada abad kesembilan belas. Penelitian Acri jelas berbeda dengan penelitian tentang politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*. Meskipun demikian, wacana spiritualitas dalam kisah yang mengandung relasi seksual menjadi inspirasi dalam penelitian ini.

Sri Wahyu Widayati (2001) dalam “Seksualitas Menurut Masyarakat Jawa: Kajian Filologis terhadap Teks *Serat Kawruh Sanggama*: Laporan Penelitian” setebal 78 halaman mengkaji naskah *Serat Kawruh Sanggama* dari sudut pandang filologi. Artinya, penelitian tersebut mengkaji deskripsi teks, pembacaan teks, transliterasi teks, suntingan teks, terjemahan teks, pemaknaan, kandungan nilai dan moral dalam hal ini ialah seksualitas menurut masyarakat Jawa. Hanya saja, penelitian tersebut tidak menggunakan sudut pandang kajian kritis dalam ruang lingkup Kajian Budaya sebagaimana yang dilakukan penelitian ini. Widayati tidak mengkaji seksualitas

berdasarkan konsep Foucauldian, khususnya konsep politik tubuh. Penelitian tersebut tidak mengkaji tentang relasi kuasa-pengetahuan. Widayati hanya mengkaji nilai-nilai seksualitas menurut orang Jawa, tetapi tidak menganalisis secara kritis adanya pendisiplinan tubuh yang terkandung dalam naskah tersebut seperti yang dilakukan oleh penelitian ini. Penelitian ini juga memberikan gambaran kondisi sosial saat naskah ditulis sedangkan penelitian Widayati tidak mengkaji hal tersebut.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan perspektif Kajian Budaya dengan metode penelitian analisis data kualitatif. Ratna menyatakan bahwa analisis data kualitatif mengkaji secara mendalam tentang makna tersembunyi atau pun disembunyikan melalui interpretasi data (Ratna, 2010: 94 & 306). Untuk mengkaji produksi budaya secara tidak langsung, suatu penelitian yang menggunakan data kualitatif memerlukan analisis teks. Cara pengkajiannya adalah dengan membuat deduksi dan menganalisis kondisi sosial saat produksi budaya berlangsung (Davis, 2008). Data dalam penelitian ini berupa teks yang berasal dari naskah Jawa, yaitu *Serat Kawruh Sanggama*.

Tahap-tahap penelitian dimulai dengan mengumpulkan data kualitatif dalam bentuk tekstual tentang politik tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*. Tahap berikutnya, data tekstual tersebut diseleksi atau direduksi. Lalu, data-data tersebut disajikan dan diinterpretasi secara mendalam. Terakhir, data yang telah diinterpretasi tersebut disusun menjadi narasi akademik yang empirik.

C. HASIL DAN BAHASAN

Pada awal abad XX, pembicaraan tentang masalah seksual dalam karya sastra Jawa masih digemari masyarakat. Karya-karya tersebut terinspirasi dari naskah-naskah klasik yang marak beredar pada abad XIX. Kondisi sosial, politik, ekonomi, dan

budaya pada abad XX mendukung penyusunan sastra Jawa bertema masalah seksual. Wacana tersebut mengandung suatu politik tubuh. Oleh sebab itu, hal pertama yang dibahas dalam penelitian ini adalah kondisi Jawa sebelum dan saat naskah *Serat Kawruh Sanggama* ditulis. Setelah itu, tulisan ini membahas tentang inti dari penelitian ini, yaitu bentuk, fungsi, dan makna dari politik tubuh yang terkandung dalam naskah tersebut.

1. Masyarakat Jawa Awal Abad XX

Jawa pada awal abad XX memasuki masa modern jalur-jalur kereta api yang dibangun melewati kota-kota besar hingga pelosok Jawa. Jawa pun berkalung besi. Pembukaan jalur kereta api bertujuan untuk menyokong perdagangan, perkebunan, dan pengendalian keamanan daerah yang bergejolak dan terisolir (Warto, 2017:194). Trem dengan lokomotif tenaga uap (*stoomtram*) melintasi pusat Kota Surakarta hingga mencapai Boyolali dan Wonogiri (Bruggen et al., 1998: 43 & 171; Subarkah, 1993). Tidak hanya wilayah *vorstenlanden* (wilayah penguasa tradisional Jawa), daerah-daerah Gubernur pun berpacu dalam kemajuan.

Eropanisasi berkembang pesat. Pada 1904, pemerintah kolonial memberlakukan *hormat circulaire*, yaitu surat edaran tentang etiket yang membatasi penggunaan tanda-tanda kebesaran para pejabat pribumi seperti penggunaan payung kebesaran, jumlah pelayan, tanda kebesaran, dan sebagainya. Prestise, kekuasaan, dan kewibawaan elite tradisional mencapai titik paling rendah (Ricklefs, 2008: 280).

Pada awal abad XX, pemerintah kolonial mengeluarkan kebijakan reorganisasi agraria yang menghilangkan tanah *apanage* di wilayah *Vorstenlanden*. Tanah *apanage* merupakan lahan yang diberikan penguasa lokal kepada para abdinya sebagai pengganti gaji. Penghapusan ini menguntungkan para penyewa tanah karena mereka tidak lagi

memberikan uang sewa dan pajak kepada para pemegang *apanage*. Apalagi, para pemegang *apanage* sering meminta sejumlah uang tambahan dan hadiah kepada para penyewa tanah (Padmo, 1998:79–80).

Para petani semakin sengsara karena kehidupannya menjadi bergantung kepada penyewa tanah yang orang Eropa ataupun orang Tionghoa. Kaum perempuan dan anak-anak diberi upah sangat murah oleh pemodal. Jumlah upah anak-anak tiga perempat upah laki-laki dewasa atau separuh dari upah perempuan (Darmarastri, 2017:359).

Petani yang tidak memiliki tanah mencapai 40,15%. Mayoritas hanya memiliki tanah kurang dari 1 bau sebesar 41,15%. Bau adalah satuan ukur yang didasarkan pada tenaga penggarap di suatu wilayah (1 bau setara dengan $\frac{1}{4}$ ha atau 7.000-7.500 meter persegi). Persentase petani kaya yang memiliki tanah di atas 6 bau berjumlah kurang dari 1%. Sebanyak 17,3% petani memiliki tanah antara 1 bau hingga 4 bau. Peraturan yang dikeluarkan penguasa lokal *Vorstenlanden* semakin memperkecil lahan pengolahan petani karena separuh lahan pertanian di daerah perkebunan dikuasai oleh pemilik modal (Yulianti, 1999:6).

Dengan sempitnya lahan yang diolah, petani tidak dapat menghidupi keluarganya jika hanya bergantung pada hasil tani. Produk-produk industri pun sudah menjangkau desa-desa terpencil di Jawa sehingga muncul kebutuhan-kebutuhan baru. Untuk memenuhi kebutuhan hidup tidak cukup dengan bekerja di perkebunan. Para petani pun mulai mengenal sistem kredit tradisional yang disebut dengan *minding*. Mereka meminjam uang dan kredit barang dengan bunga antara 5,4% hingga 6,7% tiap minggu apabila menggunakan sistem *minggon* (mingguan) (Yulianti, 1999:8–11).

Kehidupan serba susah menimbulkan kesadaran progresif dari kaum tani. Tindakan represif aparat keamanan kolonial justru menimbulkan aksi

kerusakan (Larson, 1990:185). Aksi kecu dan perbanditan terjadi di berbagai wilayah di Jawa seperti Batavia, Banten, Pasuruan, Probolinggo, Yogyakarta, dan Surakarta. Aksi kriminalitas tersebut merupakan bentuk perlawanan rakyat kecil terhadap penderitaan, kemiskinan, tekanan pajak, kerja wajib, dan kondisi sosial yang merugikan mereka (Rahmana, 2018:55).

Kehidupan *kawula alit* menjadi lebih sulit saat Jawa diserang oleh *pagebluk* Pes dan Flu Spanyol. Pertumbuhan penduduk menjadi labil selama kurun 1905 hingga 1920. Hal ini disebabkan oleh tingginya angka kematian, yaitu 32,5 hingga 35 per seribu jiwa. Tingkat kematian tertinggi terjadi pada 1918, yaitu saat *pagebluk* Flu Spanyol membunuh puluhan ribu jiwa sehingga pertumbuhan penduduknya sangat rendah, malahan terjadi pengurangan di beberapa daerah di Jawa. Pada 1920, pertumbuhan penduduk berangsur normal, bahkan cenderung sangat cepat (Mirawati, 2012: 17–18).

Ricklefs mencatat, terdapat 34,4 juta jiwa di Jawa dan Madura pada 1920. Pada sensus yang dilaksanakan pada 1930, jumlah penduduk Jawa adalah 40,9 juta jiwa (Ricklefs, 2008:326). Pertumbuhan jumlah penduduk Jawa antara 1920 hingga 1930 mencapai 17,6 per seribu jiwa (Yulianti, 1999:4). Hal ini mengindikasikan, pasca penderitaan rakyat awal abad XX, hasrat untuk bereproduksi meluap-luap. Boleh jadi, hubungan seksual menjadi media pelepas penat *kawula alit* dari segala bentuk tekanan di tanah kolonial.

Tingginya intensitas hubungan seksual masa itu juga direpresentasikan oleh aktivitas seksual kaum elit Jawa. Paku Buwana X merupakan seorang raja yang banyak selir. Jadwal hubungan seksual sang “Kaisar Tanah Jawa” pun relatif tinggi. Paku Buwana X juga gemar bersenggama dengan *abdi dalem bedhaya* (penari *bedhaya*) dan *kenya* (pembantu) (Soeratman, 1989:91–99). Untuk menunjang aktivitas seksualnya, resep jamu “kuat” pun dibuat. Jumlah selir Paku

Buwana X terus bertambah mencapai empat puluh perempuan sampai ia mangkat pada 1939 (De Sumatra Post, 20 Februari 1939; Sumodiningrat & Wulandari, 2014: 19–26).

Para priayi lain pun gemar menghabiskan waktu dengan ronggeng atau penari tayub. Para priayi suka memasukkan uang ke dalam kemben penari sembari menggerayangi isinya (payudara). Uang priayi bisa habis karena terlalu banyak memberikannya kepada para penari.

Tayub sejatinya berhubungan dengan ritus kesuburan. Hanya saja, muncul praktik-praktik prostitusi di luar pementasan yang hanya mengumbar syahwat, bukan lagi sebagai ritus. Gejala urbanisasi yang disebabkan semakin intensifnya relasi desa-kota turut mendorong berkembangnya prostitusi baik di desa maupun kota. Hal ini masih ditambah dengan faktor ekonomi atau kebutuhan hidup yang semakin tinggi. Perkebunan, stasiun, dan pelabuhan menjadi tempat maraknya praktik-praktik prostitusi di Jawa.

Pusat-pusat prostitusi dapat dijumpai di berbagai kota di Jawa seperti Surakarta, Semarang dan Surabaya. Di Surakarta, pusat-pusat prostitusi berada di Banjarsari, Cinderejo, Sangkrah, Turisari, Alun-alun Kidul, Semanggi, Sangkrah, dan sepanjang jalan Pasar Legi. Di Semarang, pusat prostitusi dapat ditemukan di Stasiun Tawang. Di Surabaya, pusat-pusat prostitusi terletak di Tanjung Perak, Banyu Urip Pelabuhan Tandes, dan Kremil (Ingleson, 1986; Mahardika, 2020: 27).

Jejak-jejak historis tersebut menunjukkan tingginya hasrat seksual orang Jawa pada awal abad XX. Hanya saja, kemampuan seksual laki-laki tidak pernah lebih unggul dari hasratnya sendiri. Oleh sebab itu, laki-laki perlu jamu atau pun obat kuat. Laki-laki juga perlu mempelajari ilmu bersenggama.

2. *Serat Kawruh Sanggama: Bentuk-bentuk Politik Tubuh*

Serat Kawruh Sanggama merupakan sebuah naskah Jawa yang selesai ditulis di Kediri pada awal abad XX, tepatnya pada tanggal 14 Ruwah warsa Be, 1856 (AJ) atau Februari 1926 M. Naskah ini dihimpun oleh Raden Bratakesawa. Berdasarkan pengantar dari pengarangnya, naskah ini didasarkan pada isi gubahan naskah-naskah kuno yang membahas tentang persenggamaan atau hubungan seksual. Beberapa naskah yang menjadi sumber referensi pengarangnya, di antaranya *Weddha Asmara*, *Asmaragama*, dan naskah-naskah lain bertema sama.

Ditinjau dari periodisasi sastra berdasarkan pendapat Padmosoekotjo, naskah *Kawruh Sanggama* dikategorikan sebagai naskah zaman sekarang (abad XX) (Padmosoekotjo, 1953:118). Naskah ini dapat pula digolongkan sebagai Sastra Jawa Modern karena selesai ditulis pada periode setelah Ranggawarsita meninggal, yaitu Sang Pujangga Penutup. Selain itu, naskah *Kawruh Sanggama* terbit pada periode yang sama dengan sastra Jawa kanon Balai Pustaka.

Serat Kawruh Sanggama aslinya ditulis dan dicetak dalam huruf Jawa. Naskah tersebut kemudian diterbitkan oleh sebuah percetakan bernama *Boekhandel Tan Khoen Swie* yang beroperasi di Kediri, Jawa Timur. Menurut Ricklefs, percetakan Tan Khoen Swie memainkan peran penting dalam menyokong literatur Jawa pada awal abad XX (Ricklefs, 2007:138). Dari namanya saja, percetakan ini dimiliki oleh seorang keturunan etnis Tionghoa. Tan Khoen Swie merupakan seorang pegiat literasi yang berdomisili di Kediri, Jawa Timur. Ia merupakan peranakan Tionghoa yang dilahirkan di Goenoeng Legong, Doeren Siwo, bawah Woerjantoro, Wonogiri pada 1884. Ia meninggal di Kediri pada 1953 (Wisnu, 2019: 49; Wisnu et al., 2017: 11736).

Meskipun beroperasi di wilayah Kediri, buku-buku terbitan *Boekhandel Tan Khoen Swie* sangat mudah ditemukan

di wilayah Vorstenlanden. Tidak hanya itu, buku-buku terbitan Tan Khoen Swie diedarkan di Cilacap, Ngawi, Bojonegoro, Surabaya, Lumajang, dan secara luas dibaca oleh orang-orang di luar Jawa (Wisnu et al., 2017: 11735).

Bahasa yang digunakan dalam buku-buku terbitan Tan Khoen Swie terdiri dari bahasa Melayu dengan huruf latin, bahasa Jawa dengan huruf latin, dan bahasa Jawa dengan aksara Jawa (Kristyowidi, 2020:96). Penggunaan bahasa dan tulisan tersebut memudahkan para pembaca yang masih awam sekalipun.

Di antara berbagai macam buku yang diterbitkan, *Serat Kawruh Sanggama* menjadi salah satu terbitan yang sangat menarik untuk dibaca khususnya laki-laki Jawa. Buktinya adalah pada halaman judul ditulis bahwa buku sudah dicetak sebanyak empat kali hingga 1932. Cetakan kedua dibuat pada 1927. Buku yang dicetak ulang hingga lebih dari dua kali biasanya sangat diminati oleh para pembaca.

Kawruh Sanggama berarti ilmu bersenggama atau berhubungan seksual. Pada halaman judul dijelaskan bahwa buku berisi tentang cara dan doa untuk berhubungan seksual yang dapat memuaskan perempuan hingga memperoleh putra.

Amarsitakaken patrap sarta mantranipun saresmi, ingkang saged karaos marem-carem tumrap wanita, tuwin prayogi kadadossaning putra (Bratakesawa, 1932:i).

[Menerangkan cara dan doa bercinta, yang dapat memuaskan rasa kenikmatan seksual terhadap perempuan, dan juga dapat memiliki putra].

Sejak awal bab, naskah ini sudah menyinggung soal pentingnya mempelajari ilmu berhubungan seksual. Narasi yang dibangun adalah bahwa rasa suka antara laki-laki dan perempuan merupakan sebuah kodrat. Rasa suka berkembang

menjadi keinginan untuk menyatukan jiwa dan berhubungan seksual. Hubungan tersebut mendapat restu dari Tuhan sesuai perintah-Nya untuk beranak pinak atau berketurunan. Ketaatan pada perintah-Nya mendapat ganjaran berupa kenikmatan selama berhubungan seksual. Hal ini dapat diinterpretasi sebagai sebuah wacana untuk mengontrol tubuh seseorang agar melakukan hubungan seksual dengan tujuan mencapai kenikmatan dan memperoleh keturunan.

Mênggah bakunipun ingkang kinajêngakên dhatêng ingkang ngagêm aji asmaragama wau wontên kalih prakawis, inggih punika: 1. Tumrap dhatêng rahsaning wanita. Sagêda wanita ingkang sinanggama punika karaos lêga, rêna, marêm, carêm, satêmah mantêp, têtên, ambangun turut dhatêng priya. 2. Tumrap dhatêng putra. Sagêda apêputra ingkang kenging sinêbut utami. Mila aji Asmara Gama wau ugi kawastanan, Asmara Dwi Paedah, tegesipun kalih pigunanipun, rahsaning wanita tuwin putra (Bratakesawa, 1932: 1).

[Sehubungan dengan pokok yang diharapkan terhadap yang menggunakan ilmu asmaragama tadi ada dua hal, yaitu: 1. Terhadap perasaannya perempuan. Dapatlah perempuan yang bersenggama itu merasakan lega, senang, puas, nikmat, menjadi mantap, sebenarnya, membangun kepatuhan terhadap laki-laki. 2. Terhadap anak, dapatlah memiliki anak yang dapat disebut utama. Oleh karenanya ilmu asmaragama tadi dapat dipegang, Asmara Dwi Faedah, yang berarti dua kegunaan, rasa seksual perempuan dan juga beranak].

Petikan naskah tersebut merepresentasikan dua hal pokok dalam

ilmu asmaragama atau ilmu bercinta, yaitu kepuasan seksual perempuan dan memiliki anak sebagai sebuah keutamaan. Namun, tujuan memuaskan perempuan secara seksual rupanya adalah agar perempuan tunduk terhadap laki-laki. Tuntutan untuk tunduk kepada laki-laki ditegaskan dalam petikan naskah berikut ini.

Saiba bĕgjanipun, manawi priya sagĕd amĕngku garwa ingkang ambangun turut, bĕkti ing laki, tuwin kagungan putra ingkang utami, sangsaraning sangsara manawi kataman kosokwangsulipun. Mila, kainan sangĕt manawi priya botĕn karsa marsudi sarta ngagĕm aji asmaragama punika. Kacariyos mĕnggah aji asmaragama punika ing kinanipun, ingkang ngagĕm namung panjĕnĕnganipun para dewa tuwin para nabi, lajĕng tumurun dhatĕng para sinatriya ingkang linangkung (Bratakesawa, 1932: 2).

[Sebuah keberuntungan apabila laki-laki memperoleh istri yang menurut, berbakti kepada laki-laki, dan juga memiliki anak yang utama, sengsaranya kesengsaraan apabila yang terjadi adalah sebaliknya. Oleh sebab itu, sangat lalai apabila laki-laki tidak mau mempelajari dan menggunakan ilmu asmaragama. Dikisahkan sehubungan dengan ilmu asmaragama itu pada zaman dulu digunakan di antaranya oleh para dewa hingga para nabi, lalu diturunkan kepada para ksatria unggul].

Dari petikan naskah tersebut, ilmu asmaragama merupakan ilmu yang hanya perlu dimiliki oleh laki-laki saja. Motivasi tindakannya pun adalah agar perempuan patuh terhadap laki-laki dan memiliki anak sebagai keutamaan. Perempuan masih dipandang berdasarkan fungsi reproduksinya. Dalam pandangan dunia

Jawa, memiliki anak khususnya seorang putra atau anak laki-laki merupakan keutamaan seorang istri. Laki-laki yang gagal menundukkan perempuan dan tidak memiliki putra atau anak akan mengalami kesengsaraan dalam hidup.

Untuk memperkuat politik tubuh, kisah para dewa dan para nabi yang menurunkan ilmu asmaragama pun dibangun. Ilmu asmaragama dikonstruksi sebagai sebuah ilmu yang diturunkan kepada kaum ksatria, sebuah strata sosial yang sangat dihormati di Jawa. Dari garis keturunan merekalah raja-raja Jawa dan para priayi diturunkan. Artinya, ada rancang bangun pengetahuan dalam wacana ilmu asmaragama yang mengandung relasi kuasa untuk mengendalikan tubuh perempuan.

Untuk mengontrol tubuh perempuan, seorang laki-laki mesti memahami fungsi alat reproduksi agar lebih kuat saat bersenggama. Pada bab “*Pirantosing Cumbana Tumrap Priya*” (alat reproduksi laki-laki), dijelaskan bahwa alat reproduksi laki-laki terdiri dari enam hal pokok, yaitu zakar atau penis yang kuat, *palandhungan* (buah zakar), *satwa mani maya* (sel sperma), *peh* (wadah air mani), dan *purus* (saluran kemih) (Bratakesawa, 1932: 3-4).

Pada bagian ketiga dari naskah ini adalah “*Pirantosipun Cumbana Tumrap Wanita*” (alat reproduksi perempuan). Naskah menjelaskan, pada organ reproduksi perempuan terdiri dari *parji* atau alat kelamin perempuan yang terdiri dari beberapa bagian, di antaranya *babathuk* atau dahi vagina, bibir vagina, bibir besar, bibir kecil, *purana* atau *waga prana* (klitoris), daging *song* (ceruk/goa), saluran kencing, selaput dara, dan *kuwungkuwung* (saluran dari selaput dara sampai belakang rahim).

Organ reproduksi perempuan yang berikutnya adalah *pranakan* atau rahim, yaitu tempat jabang bayi bertumbuh dan berkembang. Selanjutnya adalah *sopanaan tiga* atau saluran telur. Organ berikutnya adalah ovarium.

Setelah mengetahui bagian-bagian organ reproduksi laki-laki dan perempuan, naskah *Kawruh Sanggama* menjelaskan mengenai cara bersenggama sebagai berikut.

Patrap utawi pratingkahing sarêsmi punika warni-warni, kados ta: miring, anjêngking, lênggah, mangku, ngadêg, sukuning wanita dipun panggul, wanita wontên ing nginggil, sapanunggilanipun, ingkang murih sukaning galih. Ananging patrap ingkang makatên wau sayêktosipun kirang mikantuki tumrap sakalih-kalihipun, sarta kenging kabasakakên kêkathahên polah botên prasaja (Bratakesawa, 1932: 7).

[Cara atau perilaku berhubungan badan bermacam-macam, di antaranya: miring, bersujud, duduk, dalam pangkuan, berdiri, kaki perempuan dipanggul, perempuan di atas, dan lain sebagainya, yang bertujuan menyenangkan hati. Akan tetapi cara tersebut sejatinya kurang diperbolehkan terhadap pasangan (laki-laki dan perempuan), dan dapat dikatakan terlampau banyak tingkah yang kurang baik].

Petikan naskah tersebut merepresentasikan tentang cara dan gaya berhubungan seksual. Gaya-gaya bercumbu tersebut menjadi pemicu pada Kitab *Kamasutra* dari India, sebuah kitab ensiklopedia hubungan seks. Hanya saja, naskah tersebut membangun pengetahuan bahwa terlalu banyak gaya bersenggama justru kurang baik bagi pasangan. Hal ini karena ilmu asmaragama merupakan sebuah ilmu yang harus mengikuti etika bersenggama (*susila sanggama*). Menurut naskah tersebut, bersenggama bukan sekadar mencari kesenangan, bukan pula mainan, tetapi sebuah laku agar dapat memuaskan rasa sejati. Artinya, ada wacana spiritualitas dalam konstruksi

pengetahuan tentang hubungan seksual dalam naskah *Kawruh Sanggama*. Pengetahuan tentang cara berhubungan seksual yang dibalut dengan wacana spiritualitas dijelaskan sebagai berikut.

Manawi badhe matrapakên sacumbana, punika utaminipun priyantun kakung kalihan putri lênggah rumiyin ajêng-ajengan, ardaning driya dipun asrêp-asrêpa, pāncadriya kalêrêmna, sawarni kados badhe muja sêmèdi. (Bratakesawa, 1932: 8).

[Apabila akan melakukan hubungan seksual, hal utama seorang laki-laki dan perempuan adalah duduk terlebih dulu berhadap-hadapan dengan perasaan meluap-luap yang menenangkan, pancaindera menjadi tenang, semuanya memuja semedi].

Kutipan naskah di atas merepresentasikan konstruksi pengetahuan tata aturan bersenggama yang baik. Dalam tata cara bersenggama, laki-laki mesti membuat perempuan merasa nyaman. Laki-laki tidak boleh terlalu menggebu-gebu, sabar, dan penuh ketenangan agar dapat menggapai kebahagiaan rasa sejati. Bersenggama merupakan laku atau jalan puja semedi. Artinya, dalam pandangan pengarangnya, bersenggama merupakan laku spiritual.

Setelah membuat perempuan merasa nyaman, laki-laki merebahkan posisi perempuan untuk bersiap melakukan senggama. Sebelum itu, laki-laki harus membaca mantra. Laku spiritual dalam bersenggama diperjelas dalam *Catur Brata Aji Asmaragama* yang terdiri sebagai berikut.

1. *Lila*, sebuah laku kesediaan untuk menuruti permintaan istri.
2. *Narima* berarti menerima pelayanan dan apa pun yang disajikan oleh istri.
3. *Temen* berarti tidak suka melukai dalam membangun relasi.

4. *Sabar* berarti tidak suka berduka dan memaafkan kesalahan perempuan (Bratakesawa, 1932:13-15).

Catur Brata bisa dipahami sebagai upaya seorang laki-laki untuk melayani perempuan sebagai belahan jiwa. Langkah-langkah tersebut merupakan langkah untuk menaklukkan hati perempuan.

Selain itu, seorang laki-laki perlu memupuk *ênêng*, *êning*, *awas*, dan *eling*. *Ênêng* (ketenangan batin) memperdalam rasa dan memperkuat benih sehingga jika memperoleh putra akan memiliki umur yang panjang. *Êning* (pikiran jernih) membuat rasa *ningmat* menjernihkan benih sehingga menjadi putra yang memiliki watak berguna dan kuat. *Awas* (waspada) dapat memeriksa ekspresi wajah tatapan sekilas perempuan yang dapat memengaruhi keburukan-kebaikan benih. *Eling* (ingat) berarti mengingat rahasia perempuan dan juga ingat memperbaiki benih yang baik atau melebur benih yang buruk.

Agar memiliki benih yang baik, pemilihan waktu bersenggama juga sangat penting. Waktu terbaik untuk bercumbu adalah tengah malam hingga menjelang pagi. Dalam pandangan tersebut, memiliki benih yang baik merupakan tujuan dari laku spiritual selama bersenggama.

Selain ilmu asmaragama, ada beberapa ilmu-ilmu lainnya yang berkaitan dengan asmara. *Pertama*, *asmara sabda* merupakan ilmu asmara yang terdiri dari dua kata, yaitu asmara yang berarti menyukai dan sabda yang berarti perkataan. *Asmara sabda* berarti rasa suka yang disebabkan oleh perkataan sehingga menimbulkan perasaan suka untuk melakukan asmaragama. *Kedua*, *asmara cipta* merupakan ilmu asmara yang berarti rasa suka melalui daya cipta, pikiran, atau angan-angan. *Ketiga*, *asmara wanita* adalah rasa suka terhadap kesejatan perempuan untuk diketahui. Guna asmara wanita ada dua, yaitu membuka rasa perempuan dan pengasih. *Keempat*, *asmara tantra* merupakan rasa suka yang dibangun dengan partner atau orang

banyak. Kegunaan *asmara tantra* adalah bersenggama dengan bukan hanya satu perempuan tetapi juga bisa menyenangkan banyak perempuan yang pernah bersenggama sekalipun (Bratakesawa, 1932: 18-25).

Dalam realitas awal abad XX, banyak priayi gemar bermain perempuan. Seorang bangsawan dipergoki bercumbu dengan seorang *sedap malam* (perempuan publik) desa kala mengiring keluarga Sunan Paku Buwana X di sebuah Pesanggrahan yang ada di Tegalgondo. Ia ketahuan karena gubuk yang digunakan sebagai kamar memadu kasih rubuh diterjang angin kencang. Hal ini diungkapkan oleh Kuntowijoyo saat membaca *Darmo Konda*, 16 Juli 1906 (Kuntowijoyo, 2006: 58-66).

Memiliki banyak selir masih menjadi gaya hidup dari seorang priayi kala itu. Soal jumlah selir bergantung pada derajat dan kekayaan yang dimiliki priayi tersebut. Selain priayi, saudagar juga memiliki kesempatan untuk memiliki banyak istri. Motivasi tindakan untuk memiliki banyak istri tentu sangat beragam sehingga relasi antara kekuasaan, dorongan kenikmatan, dan ekspresi spiritualitas sulit untuk dipisah-pisahkan.

Ilmu-ilmu asmara pun menjadi seperangkat aturan dalam konstruksi pengetahuan tentang senggama yang mengikat bagi para pembaca dan pelakunya. Ilmu-ilmu tersebut menjadi pedoman untuk menaklukkan perempuan di atas ranjang. Tata cara bersenggama yang dijelaskan secara rinci menjadi pedoman agar dapat meraih kenikmatan sejati. Hubungan seks tidak lagi dipahami sebagai sesuatu yang terjadi secara natural di antara laki-laki dan perempuan, tetapi sebuah ilmu pengetahuan yang harus dipraktikkan agar dapat merasakan nikmat yang sejati. *Kawruh Sanggama* menjadi buku yang mendisiplinkan tubuh. Demikianlah bentuk-bentuk politik tubuh dalam *Kawruh Sanggama*.

3. Fungsi dan Makna Politik Tubuh dalam *Serat Kawruh Sanggama*: Sebuah Relasi Kuasa

Serat Kawruh Sanggama merupakan naskah yang mengatur tata cara bersenggama. Naskah mengandung ilmu pengetahuan tentang organ kelamin dan reproduksi baik laki-laki maupun perempuan. Naskah membangun pengetahuan untuk memahami misteri organ reproduksi perempuan. Pengarangnya menyuguhkan pengetahuan tentang titik-titik kenikmatan perempuan. Dalam *Kawruh Sanggama* memang membahas bahwa kepuasan perempuan sangat penting untuk diusahakan oleh laki-laki agar dapat meraih kepuasan batin dan spiritual.

Produksi pengetahuan dalam naskah *Kawruh Sanggama* yang telah dicetak dalam bentuk buku disebarluaskan kepada para pembacanya, yaitu golongan melek literasi. Pada awal abad XX, kaum melek literasi terdiri dari golongan kelas menengah hingga kaum elit. Nordholt mengistilahkannya sebagai warga negara budaya (*cultural citizens*) (Nordholt, 2011: 437). Kelas menengah tersebut terdiri dari priayi (tingkat terendah hingga tertinggi), guru, para medis, pekerja perusahaan kereta, pekerja perusahaan Eropa, dan para jurnalis. Merekalah pembaca *Kawruh Sanggama* yang mengandung politik tubuh.

Politik tubuh dalam *Kawruh Sanggama* memiliki beberapa fungsi. Fungsi-fungsi tersebut tersembunyi atau disembunyikan dalam rancang bangun pengetahuan yang ada di dalam *Kawruh Sanggama*. Hal ini berarti ilmu pengetahuan tersebut bukan semata untuk memahami tubuh, organ seksual, dan reproduksi perempuan. Teks-teks dalam naskah tersebut memiliki fungsi sebagai pengontrol tubuh perempuan. Dalam *catur brata*, seorang laki-laki memang dituntut untuk *lila*, *narima*, *temen*, dan sabar terhadap istri. Akan tetapi, tujuannya adalah untuk menundukkan tubuh perempuan. Menyenangkan perempuan

dianggap akan membawa timbal balik sehingga istri akan ikhlas untuk menyerahkan segenap tubuh dan jiwanya kepada suami yang beristri banyak sekalipun.

Kepasrahan total seorang istri kepada suami merupakan konsep ideal dalam perkawinan Jawa. Hal ini dibutuhkan karena kalangan priayi biasanya memiliki banyak istri. Istri yang banyak mengharuskan seorang laki-laki untuk mengendalikan semua perempuan yang ada di dalam kediamannya. Dominasi terhadap perempuan hanya dapat diperoleh dengan pendisiplinan tubuh.

Selain itu, terdapat konstruksi untuk mendominasi banyak perempuan sekaligus. Ada hasrat laki-laki untuk bercinta dengan banyak perempuan. Hal ini dibuktikan dalam konstruksi pengetahuan tentang *asmara tantra* sebagai kemampuan untuk memuaskan hasrat kenikmatan bukan hanya pada satu perempuan, tetapi juga banyak perempuan. Tidak hanya itu, *asmara tantra* berdasarkan pandangan penulis bisa memuaskan banyak perempuan yang sudah pernah bersenggama sekalipun. Artinya, ada imajinasi laki-laki Jawa untuk memuaskan hasrat perempuan yang sudah berpengalaman dalam urusan ranjang sekalipun.

Konstruksi pengetahuan tentang *asmara tantra* agaknya berfungsi sebagai pendisiplinan terhadap banyaknya istri yang dimiliki seorang laki-laki. Jumlah istri yang banyak kerap menimbulkan perselisihan atau perang urat syaraf di antara para istri. Persaingan tidak sehat di antara para istri dapat mengganggu kehidupan sosial, ekonomi, dan politik sang suami. Hal ini tentu mengakibatkan kecemasan dari sang suami. Oleh sebab itu, *asmara tantra* bisa menjadi jalan bagi laki-laki untuk dapat berkuasa dan dominan dalam rumah tangga yang terdiri dari banyak istri.

Dalam hubungannya dengan pendisiplinan tubuh, Foucault pernah mengatakan bahwa disiplin adalah sebuah

anatomi politik yang detail. Pendisiplinan memungkinkan kontrol cermat atas operasi tubuh yang menjamin ketundukan secara konstan dan memaksa relasi kepatuhan-utilitas (Foucault, 1995: 137–139). Dalam *History of Sexuality* (Foucault, 1978: 32–34), seks menjadi sistem operasi untuk mendisiplinkan tubuh dalam hubungannya dengan kekuasaan. Kekuasaan di sini bukan berarti dalam ruang lingkup politik, tetapi daya yang dimiliki setiap individu untuk memengaruhi satu sama lainnya. Hal ini berarti, kekuasaan berkaitan dengan daya pengaruh seorang individu untuk mendominasi seseorang.

Sementara itu, pandangan dunia Jawa tentang seksualitas yang menghubungkan antara kenikmatan dan spiritualitas paralel dengan pandangan Foucault tentang *ars erotica*. Dalam *ars erotica*, kenikmatan seks merupakan praktik dan pengalaman sebagai pantulan tubuh dan jiwa. Kenikmatan bukan dipahami dalam relasinya terhadap hukum absolut yang diizinkan atau pun dilarang. Kenikmatan dinilai dari segi intensitasnya, kualitas spesifiknya, durasinya, gaungnya dalam tubuh dan jiwa (Foucault, 1978: 57). Sementara itu, dalam *scientia sexualis*, seksualitas dipandang sebagai prosedur untuk mengatur produksi kebenaran. Kebenaran soal seks menghasilkan cara-cara pendisiplinan tubuh sebagai sebuah objek moral.

Keberadaan naskah *Kawruh Sanggama* yang dibukukan cukup menggambarkan adanya peralihan antara *ars erotica* menjadi *scientia sexualis*. Namun demikian, teori tersebut sangat dipengaruhi oleh cara pandang orang Eropa sehingga kurang cocok digunakan untuk menganalisis pandangan dunia Jawa soal seksualitas. Dalam kasus ini, perbedaan *ars erotica* dan *scientia sexualis* tidak bisa diterapkan secara mentah-mentah begitu saja.

Dalam pandangan dunia Jawa yang direpresentasikan *Kawruh Sanggama*, hubungan seks bukan hanya dipandang sebagai sebuah ekspresi kenikmatan dalam

tubuh dan jiwa tetapi juga dipandang sebagai pendisiplinan terhadap tubuh. Ada hal-hal yang wajib dilakukan dan tidak boleh dilakukan dalam *Kawruh Sanggama*. Selain itu, kenikmatan seks diilmukan karena kata *kawruh* dalam bahasa Jawa berarti ilmu pengetahuan yang dibukukan.

Pembahasan tentang bagian-bagian alat reproduksi laki-laki dan perempuan lengkap dengan penjelasan titik-titik kenikmatannya juga merupakan sebuah pengilmuan dari hubungan seks. Akan tetapi, poin penting dari hubungan seks dalam pandangan *Kawruh Sanggama* tetap pada kenikmatan yang dirasakan antara laki-laki dan perempuan. Dalam konteks spiritualitas pun hubungan seks bukan sekadar untuk mendapat kenikmatan, tetapi merupakan upaya pembebasan sebagaimana dalam ajaran Tantra maupun sufi.

Meskipun *Kawruh Sanggama* mengandung teks soal spiritualitas, teks-teks indoktrinasi terhadap perempuan justru menjadi pokok dari penggunaan ilmu asmaragama. Hal ini dibuktikan dengan teks soal *asmara dwi faedah* yang terdiri dari dua fungsi ilmu asmaragama, yaitu rasa kenikmatan perempuan dan juga beranak. Hal ini menunjukkan, perempuan ditinjau dari fungsi seksual dan fungsi reproduksinya. Menaklukkan perempuan dalam kenikmatan berhubungan seksual merupakan sebuah kemenangan atas “pertempuran” di atas ranjang bagi laki-laki. Kemenangan ini dibutuhkan sebagai pelampiasan atas tekanan-tekanan modernitas dan pemerintah kolonial yang kian mencengkram erat masyarakat Jawa.

Sementara itu, *Kawruh Sanggama* dapat dimaknai sebagai usaha laki-laki untuk memahami tubuh perempuan. Penulis naskah ini adalah seorang laki-laki. Hingga penelitian ini dilakukan, belum ditemukan naskah sejenis yang ditulis oleh perempuan. Nyai Tumenggung Adisara sebagai pujangga *estri* (perempuan) istana lebih banyak menulis tentang daya spiritual perempuan dalam hubungannya menyokong kuasa laki-laki (Florida, 2020:

116–117). Oleh sebab itu, pengetahuan yang dibangun berdasarkan pengalaman laki-laki terhadap perempuan, bukan atas pengalaman perempuan itu sendiri.

Kawruh Sanggama dapat pula dimaknai sebagai daya atau kuasa perempuan yang membuat laki-laki mesti mempelajari seluk beluk tubuh perempuan. Dalam *Serat Kawruh Sanggama*, seorang laki-laki harus memahami setiap bagian tubuh perempuan. Pemahaman tersebut sangat penting agar perempuan dapat menikmati hubungan seksual. Mengapa? Perempuan cenderung sulit untuk mencapai puncak kenikmatan dibandingkan laki-laki. Hanya dengan kepuasan batinlah perempuan dapat mencapai puncak kenikmatan saat berhubungan seksual dengan laki-laki. Oleh sebab itu, laki-laki pun didisiplinkan oleh *Kawruh Sanggama* dalam konteks kewajiban untuk memahami tubuh perempuan.

D. PENUTUP

Kehidupan sosial dan ekonomi masyarakat Jawa pada awal Abad XX berada di bawah tekanan. Modernitas mengakibatkan terjadinya perubahan sosial yang cepat. Eksploitasi kolonial dan masuknya pemodal asing di berbagai wilayah di Jawa membawa pengaruh psikis terhadap masyarakat Jawa baik terhadap *kawula alit* maupun kaum priayi. Hubungan seks menjadi pelampiasan atas tekanan-tekanan tersebut.

Serat Kawruh Sanggama merupakan himpunan dari berbagai ilmu pengetahuan bersenggama yang didasarkan pada etika bersenggama dalam kebudayaan Jawa. Naskah tersebut mengandung bentuk-bentuk politik tubuh. Naskah tersebut berisi tentang tata cara atau aturan bersenggama yang mendisiplinkan tubuh. Wacana spiritual dibangun untuk menguatkan pendisiplinan tersebut. Narasi yang dibangun memang untuk memberi perhatian khusus kepada perempuan, tetapi perempuan masih dipandang dalam fungsi reproduksinya, yaitu menghasilkan

keturunan unggul untuk sang laki-laki. Artinya, tubuh perempuan masih dijadikan sebagai objek.

Politik tubuh dalam naskah memiliki fungsi. Pertama, teks memiliki tujuan untuk menundukkan tubuh perempuan dalam wacana rumah tangga yang ideal. Kedua, teks berfungsi sebagai ekspresi kenikmatan dalam berhubungan seksual. Ketiga, teks berfungsi sebagai pengontrol tubuh perempuan agar tidak melawan laki-laki. Keempat, naskah ini memiliki fungsi pendukung kemenangan laki-laki dalam “pertempuran” di atas ranjang terhadap perempuan. Makna *Serat Kawruh Sanggama* adalah sebagai usaha laki-laki untuk memahami misteri tubuh perempuan. Naskah ini dapat pula dimaknai sebagai daya perempuan sehingga laki-laki mesti berupaya untuk memahami seluk beluk tubuh perempuan. Dengan demikian, perempuan bisa mengadakan negosiasi dan berjuang di tengah dominasi laki-laki dalam budaya patriarkat.

Meskipun masih jauh dari sempurna, penelitian ini dapat dijadikan referensi bagi pengkajian naskah Jawa dalam perspektif Kajian Budaya. Penelitian ini masih perlu disempurnakan oleh penelitian-penelitian lainnya yang mengkaji persebaran naskah sejenis pada kurun waktu yang sama. Perbandingan kajian yang membahas naskah-naskah sejenis dapat memberi gambaran jiwa zaman dan alam pikir masyarakat Jawa pada awal abad XX.

DAFTAR SUMBER

- Acari, A. (2019). Becoming a Bhairava in 19th-century Java. *Indonesia and the Malay World*, 47(139), 285–307. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/13639811.2019.1639925>
- Akin, B. (2017). Exiles and Desire Crossing Female Bodies: Nina Bouraoui’s *Garçon Manqué* and Rabih Alameddine’s *I, the Divine*. *The Wenshan Review of Literature and Culture*, 10(2), 111–133.

- Arnez, M., & Dewojati, C. (2010). Sexuality, Morality and the Female Role: Observations on Recent Indonesian Women's Literature. *Asiatische Studien Études Asiatiques*, *LXIV*(1), 7–38.
- Bordo, S. (1993). Feminism, Foucault, and the Politics of the Body. In *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism* (pp. 179–202). London: Routledge.
- Bratakesawa, R. (1932). *Serat Kawruh Sanggama* (4th ed.). Kediri: Boekhandel Tan Khoen Swie.
- Bruggen, M. . van, Wassing, R. S., Hering, B. B., Voskuil, R. P. G. A., & Heshusius, C. A. (1998). *Djokja en Solo Beeld van de Vorstenlanden*. Nederland: Asia Maior.
- Chen, K. (2010). The Concept of Virginity and Its Representations in Eighteenth-Century English Literature. *Wenshan Review of Literature and Culture*, *3.2*, 75–96.
- Darmarastri, H. A. (2017). Pekerja Anak di Surakarta Masa Kolonial: Dari Pekerja Keluarga Menjadi Pekerja Upah. *Sasdaya*, *2*(1), 351–364. Retrieved from <https://jurnal.ugm.ac.id/sasdayajournal/index>
- Davis, A. (2008). Investigating Cultural Producers. In M. Pickering (Ed.), *Research Methods for Cultural Studies* (pp. 53–67). Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- De Sumatra Post. (1939, February 20). De Soesoehoenan van Solo Overleden. *De Sumatra Post*.
- Fitriana, A. (2019). Representasi Perempuan Jawa dalam Serat Wulang Putri: Analisis Wacana Kritis. *Paradigma Jurnal Kajian Budaya*, *9*(3), 213–230. <https://doi.org/DOI:10.17510/paradigma.v9i3.322>
- Florida, N. K. (2020). *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, santri, dan Pujangga Jawa*. (I. Afifi, Ed.). Piyungan: Buku Langgar.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Furqon, S., & Busro. (2017). Serat Gatholoco: Tubuh Menggugat Agama. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, *2*(1), 15–28.
- Handajani, S. (2006). Female Sexuality in Indonesian Girls' Magazines: Modern Appearance, Traditional Attitude. *Antropologi Indonesia*, *30*(1), 49–63.
- Ingleson, J. (1986). Prostitution in Colonial Java. In D. P. Chandler & M. C. Ricklefs (Eds.), *Nineteenth and Twentieth Century Indonesia, Essays in Honor of Professor J.D. Legge*. Victoria: Southeast Asian Studies.
- Kali, A. (2013). *Diskursus Seksualitas Michel Foucault*. Maumere: Ledalero.
- Kristyowidi, B. I. (2020). Multikulturalisme dalam Terbitan Boekhandel Tan Khoen Swie 1916-1953. *Kenosis*, *6*(1), 85–102.
- Kuntowijoyo. (2006). *Raja, Priyayi, dan Kawula*. Yogyakarta: Ombak.
- Larson, G. D. (1990). *Masa Menjelang Revolusi: Kraton dan Kehidupan Politik di Surakarta, 1912-1942*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mahardika, M. D. G. (2020). Prostitusi di Surabaya pada Akhir Abad ke-19. *Sejarah dan Budaya*, *14*(1), 22–30. <https://doi.org/10.17977/um020v14i12020p22>
- Mayasari, G. H., Rahayu, L. M., & Hidayatullah, M. I. (2013). Gambaran Seksualitas dalam Novel Trilogi Ronggeng Dukuh Paruk Jilid Catatan Buat Emak Karya Ahmad Tohari. *Meta Sastra*, *6*(1), 22–33.
- Mirawati, I. (2012). Kependudukan Masa Kolonial dalam Sumber Arsip. *Majalah Arsip*, 16–19.
- Muslifah, S. (2004). *Serat Centhini Episode Centhini: Naratologi dan Pendekatan Gender Analisis Fabula*. Universitas Gadjah Mada.
- Mustofa, A. (2006). Ketika Seksualitas Menjadi Ideologi: Sastra Indonesia Seksualitas dan Seksualitas Sastra Indonesia. *Lentera, Jurnal Studi Perempuan*, *2*(1), 48–61.

- Nordholt, H. S. (2011). Modernity and cultural citizenship in the Netherlands Indies: An illustrated hypothesis. *Journal of Southeast Asian Studies*, 42(3), 435–457. <https://doi.org/10.1017/S002246341100035X>
- Padmo, S. (1998). Reorganisasi Agraria di Surakarta pada 1918 dan Akibatnya terhadap Petani dan Perusahaan Belanda. *Humaniora*, 8, 72–81.
- Padmosoekotjo, S. (1953). *Ngénggréngan Kasusastran Djawa*. Yogyakarta: Toko Buku Hien Ho Sing.
- Rahmana, S. (2018). Sarekat Islam: Mediasi Perkecuan di Surakarta Awal Abad ke-20. *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, 2(1), 52–58.
- Ratna, N. K. (2010). *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricklefs, M. C. (2007). *Polarising Javanese Society Islamic and Other Visions*. Singapore: NUS Press.
- Ricklefs, M. C. (2008). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008*. Jakarta: Serambi.
- Sarjono. (2017). Diksi Seksualitas dalam Novel Trilogi Ronggeng Dukuh Paruk karya Ahmad Tohari. *Bastra*, 4(1), 19–28.
- Soeratman, D. (1989). *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830-1939*. Yogyakarta: Penerbit Tamansiswa.
- Subarkah, I. (1993). *Sekilas 125 tahun Kereta Api: 1867-1992*. Bandung.: Grafika.
- Sumodiningrat, G., & Wulandari, A. (2014). *Paku Buwana X 46 Tahun Berkuasa di Tanah Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Susilantini, E. (2015). Pendidikan Seks dalam Serat Nitimani Karya Raden Mas Tumenggung Haryosugondo. *Walasuji*, 6(1), 31–44.
- Warto. (2017). Hutan Jati Berkalung Besi: Pengangkutan Kayu Jati di Jawa pada Akhir Abad ke-19 dan Awal Abad ke-20. *SASDAYA, Gadjah Mada Journal of Humanities*, 1(2), 184–198. Retrieved from <https://jurnal.ugm.ac.id/sasdayajournal>
- Widayati, S. W. (2001). *Seksualitas Menurut Masyarakat Jawa: Kajian Filologis terhadap Teks Serat Kawruh Sanggama: Laporan Penelitian*. Surabaya.
- Wisnu. (2019). Boekhandel Tan Khoen Swie Kediri: The Agent Of Javanese Culture. *Paramita: Historical Studies Journal*, 29(1), 43–57. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15294/paramita.v29i1.14523>
- Wisnu, Alrianingrum, S., & Artono. (2017). Manuscript Controversy Issue Boekhandel Tan Khoen Swie Kediri (Historical Studies). *Advanced Science Letters*, 23(12), 11735–11738. <https://doi.org/doi:10.1166/asl.2017.10506>
- Yulianti, I. (1999). Minding di Pedesaan Jawa pada Awal Abad ke-20 (1901-1930). *Lembaran Sejarah*, 2.

LUH AYU MANIK MAS SEBAGAI REPRESENTASI SUPERHERO PEREMPUAN BALI DALAM KOMIK

LUH AYU MANIK MAS AS THE REPRESENTATION OF A BALINESE FEMALE SUPERHERO IN COMICS

Hanifah P. Utami¹, Aquarini Priyatna², Tisna Prabasmoro³

^{1,2,3} Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran

Jl. Raya Bandung Sumedang KM.21, Hegarmanah, Kec. Jatinangor, Kabupaten Sumedang
e-mail: hanifahpujutami08@gmail.com, aquarini@unpad.ac.id, tisna.prabasmoro@unpad.ac.id

Naskah Diterima: 9 Desember 2020

Naskah Direvisi: 10 Maret 2021

Naskah Disetujui :30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.718

Abstrak

Penelitian ini berangkat dari minimnya penggambaran karakter beridentitas Indonesia dan maraknya marginalisasi karakter perempuan dalam komik superhero. Salah satu komik yang mewujudkan tradisi budaya dan kearifan lokal Indonesia adalah Luh Ayu Manik Mas, yang menampilkan kebudayaan Bali. Tulisan ini membahas bagaimana Luh Ayu Manik Mas merepresentasikan perempuan Bali yang terwujud dalam karakternya sebagai superhero. Penelitian ini dilakukan menggunakan metode analisis isi terhadap empat edisi komik Luh Ayu Manik Mas. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Luh Ayu Manik Mas ditampilkan memanifestasi identitas lokal melalui sumber kekuatan, yang dinamakan dengan gelang Tri Datu, dan kepercayaannya pada Tri Hita Karana. Tri Datu diyakini sebagai sumber kekuatan hidup, sedangkan Tri Hita Karana diyakini sebagai prinsip hidup yang menjamin keharmonisan dalam setiap aspek kehidupan. Agama dan Budaya merupakan hal yang berbeda. Luh Ayu Manik Mas merepresentasikan superhero perempuan Bali yang dimuliakan oleh ajaran agama Hindu (sebagai agama dominan di Bali), ketika budaya Bali masih tunduk pada sistem patriarki.

Kata Kunci: *Luh Ayu Manik Mas, komik superhero, identitas lokal, dan perempuan Bali.*

Abstract

This research is motivated by two reasons, namely the lack of the presence of characters with the Indonesian identities, and the marginalization of female characters in superhero comics. One of the comics that is quite representative of presenting Indonesia's cultural traditions and local wisdom is Luh Ayu Manik Mas, which contains the Balinese culture. This paper discusses how Luh Ayu Manik Mas has represented the Balinese women through her character as a superhero. The research is carried out using the content analysis method on the four comic editions of Luh Ayu Manik Mas. The results of this study have shown that Luh Ayu Manik Mas was designed to appear to be a manifestation of local identity, such as a source of strength from the Tri Datu bracelet, and the belief in the Tri Hita Karana. Tri Datu is believed to be the source of life force and Tri Hita Karana as the principle of life that ensures harmony in every aspect of life. Religion and culture are two different things. Luh Ayu Manik Mas, represents the figure of a Balinese female superhero who is glorified by the teachings of Hinduism as the dominant religion in Bali, is in contrast to Balinese culture which is still subject to the patriarchal system.

Keywords: *Luh Ayu Manik Mas, superhero comic, local identity, Balinese women*

A. PENDAHULUAN

Komik termasuk bagian dari budaya populer yang menjadi fenomena global dalam 80 tahun terakhir karena mengadopsi unsur sosial budaya, ekonomi, dan politik dalam setiap ceritanya. Salah satu genre komik yang populer di kalangan masyarakat adalah komik *superhero*. Komis jenis ini biasanya mengisahkan tentang perjalanan seorang *superhero* berkekuatan super dalam memperjuangkan nilai-nilai kebaikan untuk kepentingan masyarakat umum.

Komik *superhero* seringkali hanya membahas karakter-karakter *superhero* laki-laki saja, tidak banyak komik yang memberikan ruang pada perempuan untuk menjadi tokoh *superhero* (Palmer, 2004). Media secara berat sebelah telah menegaskan hierarki ideologi, sosial, politik dan ekonomi yang lebih berpihak kepada kaum laki-laki, dalam hal ini dengan menjadikan laki-laki sebagai skenario dasar tokoh *superhero*. Hal ini dapat dikaitkan dengan gagasan bahwa genre *superhero* seringkali disebut sebagai genre milik laki-laki, karena Schatz sebagaimana dikutip oleh Cawelti dalam Coogan (2018) menyebutkan bahwa genre ini identik dengan petualangan yang menampilkan individu atau kelompok pahlawan dalam mengatasi rintangan dan bahaya untuk menyelesaikan beberapa misi. Padahal, *superhero* perempuan juga telah menetapkan standar kekuatan mereka layaknya *superhero* laki-laki (Palmer, 2004). Selain itu, Salsabil (2019) juga menjelaskan dalam tulisannya bahwa perempuan selalu dikonotasikan sebagai pekerja domestik yang tidak dapat memberikan kontribusi secara aktif di luar ranah tersebut, sehingga peran *superhero* tidak sesuai dengan “pekerjanya”.

Meskipun demikian, kehadiran *superhero* perempuan dalam industri budaya populer bukanlah hal yang baru. Ajidarma sebagaimana dikutip oleh Kurniawan (2019) menjelaskan bahwa nilai-nilai ke-*superhero*-an dalam tokoh perempuan muncul dalam komik sebagai

salah satu bentuk pemberontakan kultural. Salah satu bentuk pemberontakan tersebut dapat dilihat dari kekuatan maskulin yang dimiliki *superhero* perempuan dan penggambaran kostum feminin yang dikenakan (Salsabil, 2019). Perempuan juga seringkali menjadi subjek melalui gambarannya sebagai simbol seks, pencuri perhatian laki-laki, serakah, dan rapuh (Pratiwi, 2013).

Kajian mengenai *superhero* perempuan dalam komik Indonesia telah dilakukan oleh Salsabil (2019) terhadap komik *superhero* “Valentine”. Kajian tersebut menunjukkan bahwa tubuh *superhero Valentine* dibentuk dan dihias menggunakan kostum yang seksi sebagai penegas sosok feminin, sedangkan otot-otot yang terdapat pada bagian tubuhnya menunjukkan sisi maskulinitas atau perempuan kuat. Kehadiran *Valentine* dan *superhero* perempuan lainnya dianggap mengganggu dikotomi gender karena menggambarkan sosok perempuan yang kuat secara fisik dengan karakter superior dan feminin di waktu yang bersamaan (Salsabil, 2019). Dalam kaitannya dengan penelitian Salsabil, kami mengemukakan dua hal yang sejalan dalam penelitian ini, yaitu (a) penggambaran kostum *superhero* perempuan dalam komik Indonesia dan (b) konsep kekuatan *superhero* perempuan dalam komik Indonesia. Dua hal tersebut akan kami kaitkan dengan kebudayaan lokal Bali.

Munculnya kebudayaan lokal dan penokohan perempuan dalam komik *superhero* di Indonesia dipengaruhi oleh bagaimana kondisi sosial, budaya, politik dan ekonomi suatu kelompok masyarakat. Ajidarma sebagaimana dikutip oleh Kurniawan (2019) dalam tulisannya menjelaskan bahwa komik bergenre *superhero* di Indonesia muncul dengan mengadopsi unsur-unsur mitologi lama, tradisi dan unsur-unsur budaya yang sudah lama ada di Indonesia. Kajian mengenai kebudayaan lokal dalam komik juga telah dibahas oleh Prabowo (2012) dalam penelitiannya yang berjudul “Representasi

Identitas Lokal Sebagai Sebuah Subculture : Analisa Kritis pada Komik Garudayana". Ia menjelaskan bahwa komik menjadi sebuah ranah dari kontestasi kebudayaan, komik Garudayana yang menjadi objek penelitiannya mengkolaborasi konten lokal pewayangan dan visualisasi manga khas Jepang. Alur cerita komik, setting tempat dan penokohan bersandar pada hal-hal yang sarat akan kebudayaan Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa komik lokal Garudayana hadir sebagai sebuah kemasan bauran antara budaya populer dan identitas lokal, sekaligus menunjukkan bahwa eksistensi komik lokal bukan merupakan budaya tandingan (*counter culture*) terhadap komik impor. Ridho (2014) dalam tulisannya juga menjelaskan bahwa Garudayana memiliki elemen identitas hibrida. Identitas tersebut ditampilkan melalui penokohan, konsep cerita, penggambaran visual, tempat, dan tokoh binatang-binatang khas Nusantara yang memperkuat kesan lokalitas Indonesia. Sementara itu, elemen-elemennya ditampilkan melalui *manga* sebagai gaya gambar dan identitas kultural Jepang yang memiliki elemen identitas hibrida berupa kode visual dan kode linguistik.

Salah satu komik yang mengangkat unsur-unsur kebudayaan lokal dengan tokoh *superhero* perempuan adalah *Luh Ayu Manik Mas* yang diciptakan oleh Tim Basabali Wiki. Tim Basabali Wiki menamai proyek komik *superhero* ini dengan proyek *Luh Ayu Manik Mas*. Komik *Luh Ayu Manik Mas* menggunakan kebudayaan lokal secara spesifik dalam penceritaannya, yaitu Bali. Berdasarkan data dari siaran langsung instagram oleh akun @kinokuniya bersama Tim Basabali Wiki, Ni Nyoman Ayu Suciartini selaku penulis komik *Luh Ayu Manik Mas* edisi keempat menyebutkan bahwa masih sedikitnya tokoh *superhero* perempuan Bali yang dituliskan dalam teks komik. Selain itu, visi misi Tim Basabali Wiki dalam proyek ini adalah mengupayakan pemberdayaan kaum perempuan. Dengan demikian, kajian mengenai komik lokal ini

menjadi penting karena jumlah tokoh *superhero* perempuan dan *superhero* Bali yang masih terbatas.

Sebagai karya teks yang merupakan representasi dari nilai-nilai, mitos, ideologi dan gagasan budaya, *Luh Ayu Manik Mas* membantu para pembacanya dalam mengenal kebudayaan masyarakat Bali. Komik ini menggambarkan kehidupan masyarakat Bali pada umumnya, dilengkapi dengan beberapa bagian mengenai tradisi dan kepercayaan yang menjadi pedoman hidup orang Bali dalam bermasyarakat. Beberapa kegiatan yang dilakukan tokoh-tokoh dalam komik ini merupakan seperangkat mekanisme kontrol yang disebut sebagai kebudayaan. Kebudayaan dalam hal ini juga meliputi pembelajaran tentang penerimaan tradisi, sifat bawaan, bahasa, agama, keturunan dari suatu kehidupan masyarakat. Identitas Indonesia dan perempuan yang dimasukkan oleh Tim Basabali Wiki dalam komik ini menjadi kekuatan; unsur-unsur yang merujuk pada identitas budaya Bali diciptakan dan disesuaikan dengan konsep-konsep yang secara historis telah menjadi stereotipe yang baku.

Hingga Juni 2020, Tim Basabali Wiki sudah meluncurkan empat edisi komik yang hadir sejak Mei 2019 (BASAbali, 2020). Pada tahun 2019, Tim Basabali Wiki sebagai penerbit komik ini telah menerima dua penghargaan dari *Asia Foundation*. Penghargaan pertama diberikan atas terjemahan sejumlah buku cerita dari bahasa Indonesia ke dalam bahasa Bali, sedangkan penghargaan kedua diberikan atas penciptaan karakter *superhero* perempuan Bali (Prawireng Putri Bali) beserta penulisan empat kisah petualangannya. Komik *Luh Ayu Manik Mas* sebagai salah satu komik *superhero* perempuan memberikan pandangan baru dalam industri komik Indonesia setelah tokoh Sri Asih, Puteri Bintang dan lainnya.

Luh Ayu Manik merupakan siswi kelas delapan asli Bali yang menjelma menjadi *superhero* perempuan *Luh Ayu Manik Mas* dengan balutan kostum khas

perempuan Bali. Seperti *superhero* pada umumnya, *Luh Ayu Manik Mas* memiliki *alter-ego* sehingga dirinya mempunyai dua identitas (manusia biasa dan manusia super). Selanjutnya kami menyebut nama “*Luh Ayu*” untuk identitas dirinya sebagai manusia biasa dan “*Manik Mas*” untuk identitas dirinya sebagai manusia super atau *superhero*. Secara umum, *Luh Ayu* digambarkan sebagaimana anak gadis remaja pada umumnya, yang melakukan kegiatan bersekolah, bermain bersama teman-teman, membantu orang tua, membaca buku, menonton televisi, melakukan ibadah, dan mengikuti kegiatan masyarakat di lingkungan tempat tinggalnya. Terdapat beberapa hal terkait praktik kebudayaan Bali yang disisipkan dalam cerita komik, hal tersebut menunjukkan ciri khasnya secara jelas sebagai orang Bali. Praktik kebudayaan tersebut tergambar melalui kekuatan super, pakaian *Manik Mas*, bahasa yang digunakan oleh para tokoh dalam komik, bahasa yang disajikan dalam karya teks, dan jenis kegiatan yang diikuti oleh *Luh Ayu* dan teman-temannya.

Manik Mas merupakan *superhero* perempuan Bali yang turut melestarikan lingkungan alam dan budaya Indonesia menggunakan kekuatan supernya. Tidak dituliskan secara spesifik kekuatan yang dimiliki *Manik Mas*, namun kekuatan yang dimilikinya sangat beragam dalam setiap edisi komik. Pada edisi pertama dan kedua, kekuatannya seperti sebuah deru angin, pukulan tangan, dan tendangan kaki. Sedangkan pada edisi ketiga dan keempat, kekuatannya berupa deru air kuat yang berasal dari sebuah tongkat kecil dan cambuk tiga warna. Sebuah tongkat mulai terlihat ketika *Luh Ayu* melakukan transformasi menjadi *Manik Mas* dengan memanfaatkan gelang tiga warna di tangannya. Jadi, proses transformasinya melibatkan empat hal penting, yaitu gelang tiga warna, tongkat kecil, dan wujud kekuatannya (angin, air atau cambuk tiga warna). Deru angin, air, dan cambuk tiga warna tersebut digunakan oleh *Manik Mas*

untuk melawan monster-monster yang dihadirkan dalam komik. Monster-monster tersebut diceritakan sebagai monster yang mengganggu lingkungan dan masyarakat Bali. *Manik Mas* di sini berperan sebagai tokoh *superhero* perempuan yang menjaga tanah Bali dari kejahatan-kejahatan dalam aspek lingkungan.

Mengingat tujuan penelitian ini adalah untuk menggambarkan *Luh Ayu Manik Mas* sebagai representasi dari *superhero* perempuan Bali, untuk itu kami membahas isu ini dalam perspektif identitas kultural dan gender. Seperti yang dikemukakan Hall (1997) bahwa representasi mampu menghubungkan konsep-konsep dalam benak individu untuk memproduksi makna yang bekerja dengan melibatkan penggunaan bahasa (*language*), tanda, dan gambar. Representasi kemudian dikaitkan dengan konsep *Superhero* (Coogan, 2018), dan Prinsip Hidup Masyarakat Bali (Punia & Nugroho, 2020). Selain itu, kami juga melengkapi bahasan tersebut dengan tulisan Robb (2014) mengenai karakteristik *superhero*, sistem penamaan Bali (Temaja, 2017), Perempuan dalam Agama Hindu (Rahmawati, 2016), dan Filosofi Hidup *Tri Datu bagi* masyarakat Bali (Merthawan, 2017).

Komik *superhero* menjadi salah satu hal yang penting untuk dibahas karena terbatasnya penelitian mengenai komik *superhero* di Indonesia. Menurut Ajidarma sebagaimana dikutip oleh Kurniawan (2019) bahwa hal ini dapat dilihat dari salah satu fakta bahwa sejarah komik Indonesia yang sudah terentang selama 80 tahun lebih, namun hanya sedikit karya ilmiah yang mengkaji komik Indonesia. Minimnya perkembangan karakter *superhero* dengan identitas perempuan dalam komik lokal menjadi urgensi dalam penelitian ini.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian tekstual ini mengkaji karakter *Luh Ayu Manik Mas* yang merepresentasikan perempuan Bali dalam komik *Luh Ayu Manik Mas*. Objek

penelitian adalah empat edisi komik *Luh Ayu Manik Mas* yang terbit sejak Mei 2019 hingga Juni 2020. Keempat edisi komik yang dipilih untuk menjadi objek penelitian adalah *Tresna Ring Alas*, *Ngae Perpustakaan Keliling*, *Pahlawan Lingkungan*, dan *Nglawan Luu Palastik*. Metode penelitian yang dilakukan adalah analisis isi, dengan melakukan pembahasan mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis atau tercetak dalam media massa. Analisis yang dipelopori oleh Lasswell ini dijelaskan sebagai analisis yang menafsirkan atau menginterpretasikan semua petanda yang terdapat dalam teks media (Sobur, 2001). Dengan demikian, kami tidak hanya menganalisis gambar dalam komik yang secara mendalam, melainkan seluruh bagian yang tercetak dalam komik menjadi objek analisis penelitian ini.

Kami menggunakan metode penelitian ini dengan mengambil data berupa gambar, rincian detail mengenai sebuah situasi dan uraian naratif tentang situasi sosial yang tersirat dalam narasi komik. Kami melakukan pengamatan setiap panel dan teks dalam komik. Proses ini dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus menerus sampai tuntas hingga datanya jenuh. Dengan demikian, hasil analisis dari empat edisi komik ini mampu menampilkan bagaimana *Luh Ayu Manik Mas* merepresentasikan *superhero* perempuan Bali dalam komik.

C. HASIL DAN BAHASAN

Salah satu genre komik yang populer di kalangan masyarakat adalah komik *superhero*. Karakter dalam komik layak disebut sebagai “*superhero*” jika memenuhi beberapa kriteria; seorang *superhero* adalah “karakter heroik” dengan misi, kekuatan super dan identitas khusus yang dapat dikenali (Coogan, 2018). Karakteristik *superhero* banyak ditetapkan dalam komik aksi terbitan pertama komik DC; *Superman* yaitu memiliki misi altruistik (hanya mempedulikan orang lain), memiliki kekuatan super, kelemahan

yang fatal, berdedikasi kuat tanpa pamrih, serta memiliki konflik dengan alter-egonya (Robb, 2014). Tokoh *superhero* perempuan Indonesia pertama adalah *Sri Asih* karya Raden Ahmad Kosasih yang muncul pada tahun 1953. Selain *Sri Asih*, lahir pula tokoh-tokoh *superhero* perempuan Indonesia lainnya seperti *Siti Gahara* (Hasian & Mardika, 2017), *Puteri Bintang* karya John Lo (Kurniawan, 2019), dan *Nina Gadis Rimba*.

Selain tokoh-tokoh *superhero* perempuan legendaris tersebut, komik Indonesia lainnya yang menampilkan tokoh *superhero* perempuan dengan kebudayaan lokal adalah *Luh Ayu Manik Mas*. Komik *Luh Ayu Manik Mas* pertama kali diterbitkan oleh Tim Basabali Wiki pada tahun 2019. Sebelum analisis dilakukan pada keempat edisi komik, terlebih dahulu dipaparkan mengenai gambaran umum budaya masyarakat dan lingkungan alam Bali yang tergambar dalam komik. Melalui gambaran tersebut, proses analisis mengenai *Luh Ayu Manik Mas* sebagai representasi dari *superhero* perempuan Bali dapat dikaitkan dengan prinsip hidup yang diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari oleh masyarakat Bali. Hasil analisis dari keempat edisi komik *Luh Ayu Manik Mas* menghasilkan uraian naratif dengan sub bab: Lingkungan Alam Bali dalam Gambaran Komik dan *Luh Ayu Manik Mas* sebagai Representasi *Superhero* Perempuan Bali.

1. Lingkungan Alam Bali dalam Gambaran Komik

Bali sebagai bagian dari negara Indonesia dikenal dengan sejarah dan budaya warisan leluhur yang masih kental. Tradisi agama Hindu sebagai agama mayoritas di Bali menjadi “napas” dari budaya Bali itu sendiri, karena secara historis, kultur yang dibangun di Bali lebih dominan berada dalam pengaruh Agama Hindu. Mayoritas masyarakat Bali bertumpu pada angka tiga dalam berbagai hal karena identik dengan konsep-konsep teologi Hindu Bali yang selalu menyisipkan unsur angka tiga atau

tri, seperti *Tri Datu*, *Tri Hita Karana*, *Tri Murti*, *Tri Kaya Parisudha*, dan sebagainya (Punia & Nugroho, 2020).

Seperti halnya agama Hindu memiliki tiga kerangka dasar dalam kehidupan, yaitu *tatwa* (filsafat keagamaan), *susila* (moral keagamaan), dan *upacara* (upacara keagamaan). Masyarakat Hindu Bali memegang kepercayaan “*Panca Crada*” yang dimaknai dengan kepercayaan pada satu Tuhan dalam bentuk konsepsi *Tri Murti*. *Tri Murti* berwujud dalam tiga Dewa yaitu Brahmana (yang menciptakan), Wisnu (yang melindungi dan memelihara), dan Syiwa (yang melebur segala yang ada).

Salah satu filosofi hidup masyarakat Bali yang terkenal adalah konsep *Tri Hita Karana*. Konsep ini memiliki makna tiga penyebab kesejahteraan, di mana *Tri* bermakna tiga, *Hita* bermakna sejahtera, dan *Karana* berarti penyebab. Kehidupan masyarakat Bali berlandaskan pada konsep *Tri Hita Karana* yang dijiwai oleh ajaran agama Hindu. Hal ini menekankan pentingnya falsafah *Tri Hita Karana* dalam penerapannya di kehidupan sehari-hari, bahwa keharmonisan hubungan manusia dengan Tuhan (*parhyangan*), manusia sesama manusia (*pawongan*), dan manusia dengan lingkungan alam (*palemahan*) sangat penting untuk mencapai kesejahteraan. Keharmonisan yang dimaksud dalam tujuan ini merupakan aplikasi hal-hal baik dan suci dalam pikiran, perkataan, dan perbuatan.

Konsep filosofis hidup lainnya, *Tri Datu* diartikan oleh Merthawan (2017) sebagai susunan benang dengan nilai filosofis yang diyakini oleh umat Hindu memiliki kekuatan. Benang *Tri Datu* digunakan dalam bentuk gelang oleh masyarakat Bali sebagai pelengkap upacara keagamaan tertentu. Ketiga warna dalam benang *Tri Datu* melambangkan konsep Ajaran *Tri Murti* sebagai lambang kesucian, warna merah melambangkan Dewa Brahma (pencipta), warna hitam melambangkan Dewa Wisnu (pemelihara) dan warna putih melambangkan Dewa

Siwa (pelebur) sebagai manifestasi *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* (sebutan bagi Tuhan yang Maha Esa dalam agama Hindu Dharma pada masyarakat Bali). Berkaitan dengan tiga dewa dalam ajaran agama Hindu di Bali, masing-masing dewa memiliki simbol. Air sebagai simbol dari Dewa *Wisnu*, api sebagai simbol dari Dewa *Brahma* dan angin sebagai simbol Dewa *Siwa*.

Kami mengaitkan prinsip hidup *Tri Hita Karana* dan Benang *Tri Datu* dalam analisis ini. Masyarakat Hindu Bali menjadikan kedua prinsip ini sebagai prinsip hidup untuk menciptakan keharmonisan dan kesejahteraan dalam kehidupan. Salah satu hubungan yang ditekankan dalam konsep *Tri Hita Karana* adalah hubungan manusia dengan lingkungan. Dalam konsep *Tri Hita Karana*, tanah Bali merupakan wujud dari *palemahan* atau lingkungan alam yang dijaga. Dalam komik ini, *Manik Mas* digambarkan sebagai sosok *superhero* perempuan yang menggunakan kekuatannya untuk melestarikan lingkungan alam dan budaya Indonesia. Hal tersebut digambarkan dalam setiap edisi komik. Ia berupaya untuk menjaga kelestarian pohon di hutan (komik edisi pertama), memanfaatkan buku-buku bekas dengan membuka perpustakaan keliling (komik edisi kedua), dan membersihkan sampah-sampah di sungai dan pantai (edisi ketiga dan keempat). *Manik Mas* berupaya untuk membangun hubungan yang harmonis antara manusia dan lingkungan melalui perbuatannya sebagai *superhero* perempuan. Konsep *Tri Hita Karana* ini menekankan bahwa masyarakat Hindu Bali memandang alam sebagai suatu sistem yang dikendalikan oleh nilai keseimbangan, dan diwujudkan dalam bentuk perilaku.

Masyarakat Hindu percaya bahwa alam semesta diciptakan oleh Tuhan dan dengan Tuhan pula alam semesta ini akan dikembalikan. Manusia yang menjadi titik sentral dalam pelestarian kesucian semesta alam, jika kesucian tersebut

terbangun dengan sempurna, maka alam semesta pun akan menjadi sempurna. *Luh Ayu* dan *Manik Mas* melakukan penjagaan alam semesta secara turun temurun sebagai wujud rasa syukur terhadap Tuhannya, dengan harapan bahwa alam semesta akan mampu mengalami proses kelahiran, kehidupan dan kematian yang berulang-ulang. Untuk itulah hubungan harmonis yang dilakukannya bertujuan untuk mewujudkan kesejahteraan masyarakat, khususnya memberi pelajaran bagi masyarakat Bali yang melanggar norma-norma lingkungan di daerah tersebut dan memberikan kedamaian bagi masyarakat lainnya.

Pemeliharaan lingkungan tergambar berulang kali dalam cerita komik *superhero Luh Ayu Manik Mas*. Panel komik lain yang juga menceritakan hubungan manusia dengan lingkungan adalah penebangan pohon ilegal pada komik edisi pertama. *Luh Ayu* bersama teman-temannya mencari tahu pelaku penebangan pohon di hutan, dan berupaya untuk menanam kembali pohon untuk menjaga kelestarian pohon. Dalam mitologi Hindu Bali, terdapat istilah mengenai pelestarian pohon yaitu *kayu larangan* (kayu yang dilindungi kerajaan) yang dipercaya oleh masyarakat Hindu sebagai tradisi yang harus ditaati. Masyarakat Bali di kawasan *tri danu* percaya bahwa jika menebang pohon secara ilegal tanpa memohon kepada pihak desa adat atau melanggar tradisi tersebut akan mendapat kutukan dari para leluhur (Candrawan, 2015). Hal ini menjadi salah satu kepercayaan yang berkaitan dengan dua unsur konsep *Tri Hita Karana*: lingkungan dan Tuhan. Diceritakan pula dalam komik bahwa *Manik Mas* melapor kepada polisi hutan yang mengerti akan peraturan pemerintah mengenai penebangan pohon ilegal. Tindakan *Manik Mas* menunjukkan bahwa adanya hukum formal, baik berupa Perda ataupun Undang-Undang yang berperan penting terhadap pelaksanaan kearifan lokal yang berkaitan dengan pelestarian lingkungan di

Bali sesuai dengan prinsip hidup *Tri Hita Karana*. Dalam upaya mencapai keharmonisan manusia dengan lingkungan, *Luh Ayu* dan *Manik Mas* mewujudkannya melalui tindakan.

Ketika *Luh Ayu* dan teman-temannya bermain di pantai dalam cerita komik edisi pertama, ombak besar dan angin kencang pun datang secara tiba-tiba. *Luh Ayu* mengingatkan teman-temannya untuk menjauhi pantai dan menepi ke perumahan warga untuk mencari perlindungan. Salah satu teman *Luh Ayu*, *Luh Putu Suastini* mulai khawatir karena ia teringat bahwa ayahnya masih berada di sawah ketika badai datang. *Luh Ayu* dengan rasa empatinya segera menenangkan *Luh Putu Suastini* dengan meyakinkan bahwa ayahnya tidak akan celaka dan akan segera mencari perlindungan di sekitar sawah. *Luh Ayu* digambarkan memberikan perlindungan dan kekuatan mental kepada temannya dengan mengucapkan ucapan baik yang menenangkannya. Hubungan antara manusia dengan manusia tergambar melalui perlindungan yang diberikan *Luh Ayu* untuk teman-temannya. Ia berusaha untuk membangun hubungan harmonis antara dirinya dengan teman-temannya melalui perkataan dan perbuatan baik.

Pada komik edisi kedua, *Luh Ayu* juga berusaha untuk membangun hubungan harmonis antar manusia. Ketika pulang sekolah, ia melihat kejahatan terjadi pada seorang turis laki-laki. Sebuah gawai, dompet, laptop, dan dokumen penting dirampas oleh dua orang pengendara motor. Melihat tindakan tersebut, *Luh Ayu* dengan sigap turun dari motor dan bertransformasi menjadi *superhero Manik Mas* untuk mengejar kedua perampas. Setelah berhasil melawan perampas, *Manik Mas* segera mengembalikan barang-barang rampasan ke turis selaku korban. Turis tersebut berterimakasih kepada *Manik Mas* dan memberinya buku sebagai imbalan atas pertolongannya. Meskipun tidak saling kenal, *Luh Ayu* melakukan pertolongan kepada turis sebagai bentuk upayanya dalam membangun hubungan

harmonis antar manusia. Hubungan harmonis tersebut berhasil diciptakan antara *Luh Ayu* dan turis laki-laki yang ditampilkan melalui ucapan terimakasih dan pemberian buku sebagai imbalan oleh turis. Bentuk keharmonisan antar manusia juga ditampilkan berulang kali oleh *Luh Ayu* dan *Manik Mas* kepada beberapa tokoh dalam komik pada edisi ketiga dan keempat. Keharmonisan tersebut tergambar melalui bantuan yang diberikan *Luh Ayu* kepada neneknya untuk membuat sesajen sebelum melakukan ritual *banyu pinaruh* di pantai.



Gambar 1. Hubungan Harmonis antara *Luh Ayu*, *Manik Mas*, dan Beberapa Tokoh dalam Komik.

Sumber: <https://dictionary.basabali.org/>

Keharmonisan hubungan manusia dengan Tuhan (*parhyangan*) dalam konsep *Tri Hita Karana* tergambar dalam kedua edisi terakhir komik ini. Pada komik edisi ketiga, *Luh Ayu* bersama masyarakat sekitar melaksanakan ritual *pangrupukan* yang termasuk bagian dari susunan perayaan hari raya Nyepi. Ritual *pangrupukan* ini diselenggarakan satu hari sebelum hari raya Nyepi, tepatnya pada hari mati (*tilem*) *sasih kasanga* dalam kalender agama Hindu. Masyarakat Hindu Bali percaya bahwa pelaksanaan upacara ini mampu menjaga keseimbangan alam semesta dan manusia dari gangguan *bhuta kala*. *Bhuta kala* merupakan makhluk halus ciptaan Tuhan yang dapat mengganggu alam semesta (*bhuana agung*) dan manusia (*bhuana alit*) (Suwena, 2017). *Bhuta kala*

dipandang lebih rendah derajatnya daripada manusia oleh masyarakat Bali. *Luh Ayu* bersama teman dan masyarakat desa lainnya merayakan upacara ini dengan menonton pertunjukan ogoh-ogoh yang diiringi bunyi-bunyian dari alat musik tradisional Bali. Secara simbolis, ogoh-ogoh yang ditampilkan dalam komik pada upacara ini merupakan manifestasi dari *bhuta kala* yang ditampilkan dengan wujud besar seperti raksasa dengan mata melotot dan mulut terbuka.



Gambar 2. *Luh Ayu* Melakukan Ritual Keagamaan Bersama Kerabat

Sumber: <https://dictionary.basabali.org/>

Ibu *Luh Ayu* turut berpartisipasi dalam pelaksanaan upacara *pangrupukan*, diceritakan dalam komik berbelanja ke pasar untuk membeli bahan guna membuat *caru*. *Caru* dijelaskan oleh Suwena (2017) sebagai kurban berupa nasi (juga dapat menggunakan binatang) yang dimaksudkan sebagai seserahan (*sesajen*) yang disajikan dan dihaturkan kepada *bhuta kala* dalam upacara *pangrupukan*. Ritual keagamaan *pangrupukan*, kepercayaan terhadap *bhuta kala*, dan seserahan yang disajikan dalam komik ini merupakan bentuk upaya yang dilakukan *Luh Ayu* dan tokoh lainnya untuk mencapai keharmonisan hubungan manusia dengan

Tuhannya. *Luh Ayu* sebagai perempuan Bali memercayai sesuatu yang tidak terlihat dan menjalankan ragam ritual keagamaan sebagai bentuk besar kepercayaannya terhadap Tuhannya.

Sedangkan pada komik edisi keempat, *Luh Ayu* melakukan ritual keagamaan yang disebut dengan *Banyu Pinaruh* bersama neneknya. *Banyu Pinaruh* merupakan bagian dari susunan pelaksanaan perayaan hari raya *Siwaratri*. Ritual *Banyu Pinaruh* dijelaskan oleh Suarnada and Ritawati (2017) sebagai ritual yang dilakukan untuk memohon sumber air pengetahuan untuk membersihkan kotoran atau kegelapan pikiran (*awidya*) yang melekat dalam tubuh manusia. Ritual ini dilakukan dengan mencari sumber air sebagai media peluruhan kotoran, biasanya masyarakat Bali akan pergi ke pantai untuk melakukan ritual ini pada pagi hari setelah perayaan hari raya *Siwaratri*. *Luh Ayu* dan neneknya pergi ke pantai yang merupakan salah satu sumber air di daerahnya dengan membawa sesajen guna membersihkan dirinya dari hal-hal kotor yang melekat. Air digunakan sebagai media peluruhan kotoran dalam tubuh manusia dalam ajaran agama Hindu karena air diyakini masyarakat Bali sebagai hal yang bernilai keramat atau suci. Kegiatan keagamaan yang dilakukan *Luh Ayu* bersama neneknya merupakan bentuk keharmonisan yang ia upayakan untuk mendapatkan kesejahteraan antara Tuhan dan manusia. Keharmonisan yang dimaksud dalam tujuan ini merupakan aplikasi hal-hal baik dan suci dalam pikiran, perkataan, dan perbuatan.

Manik Mas sebagai *superhero* perempuan Bali direpresentasikan dalam komik *Luh Ayu Manik Mas* sebagai perempuan Bali yang menjunjung tinggi konsep *Tri Hita Karana* sebagai pedoman hidupnya. *Luh Ayu* dan *Manik Mas* melakukan kontrol diri atas pikiran, perkataan dan perbuatan atas dasar prinsip hidup *Tri Hita Karana*. Prinsip hidup masyarakat Bali selanjutnya, *Tri Datu* tergambar dalam penggunaan aksesoris gelang *Tri Datu* oleh tokoh *Luh Ayu* dan

Manik Mas, yang selanjutnya dijelaskan pada bab *Luh Ayu Manik Mas* sebagai representasi perempuan Bali.

Jika melihat tokoh *Luh Ayu* dan *Manik Mas*, nama yang ditampilkan adalah nama khas perempuan Bali yaitu dengan menggunakan “*Luh*” dan “*Ayu*”. Temaja (2017) dalam penelitiannya menjelaskan bahwa sistem penamaan orang Bali didasarkan pada tiga aspek, yaitu jenis kelamin, urutan kelahiran, dan kasta. Penggunaan nama “*Luh*” dan “*Ayu*” menandai nama seorang perempuan, yang mana penamaan ini dipilih berdasarkan pemisahan jenis kelamin. Sedangkan dari sistem kastanya, nama “*Ayu*” digunakan oleh beberapa kasta pada masyarakat Bali sebagai penanda jenis kelamin perempuan.

Sistem penamaan Bali yang digunakan dalam komik ini merupakan bentuk petanda adanya kearifan lokal dalam komik yang menempatkan perempuan sebagai sosok yang sakti. Sistem ini menjadi suatu keunikan tertentu bagaimana budaya Bali memengaruhi aspek lingual penamaan. Selain nama *Luh Ayu* dan *Manik Mas*, nama teman-temannya juga yang termasuk dalam sistem penamaan Bali seperti *Luh Putu Suastini*, *I Madé Anjasmara*, *Ketut Suprabawa*, *Ayu Kinandari*, *I Wayan*, *Pak Budiadnyana*, dan *Putu Nita*. Komik ini menampilkan bagaimana sistem kebudayaan Bali dengan sentuhan-sentuhan modern berlaku di masyarakat, dan menjadi ciri khas komik *Luh Ayu Manik Mas*.

Tim Basabali Wiki menyajikan komik *Luh Ayu Manik Mas* dalam tiga bahasa, yaitu bahasa Bali sebagai bahasa utama, bahasa Indonesia, dan bahasa Inggris. Tim Basabali Wiki menggunakan bahasa Bali sebagai bahasa utama dalam komik ini dengan tujuan untuk melestarikan bahasa ibu bagi masyarakat Bali. Namun, kami melihat sesuatu yang tersirat dari keputusan pemilihan ketiga bahasa tersebut. Selain sebagai bentuk pemeliharaan bahasa lokal, pemilihan ketiga bahasa sebagai media penyampaian

komik ini juga merupakan terapan dari prinsip hidup *Tri* dalam masyarakat Bali. Jumlah bahasa yang dipilih adalah tiga, sesuai dengan keyakinan masyarakat Bali yang bertumpu pada angka tiga dalam berbagai hal karena identik dengan konsep-konsep teologi Hindu Bali. Bahasa Inggris dipilih karena merupakan bahasa internasional, bahasa Indonesia dipilih sebagai bahasa nasional, dan bahasa Bali dipilih sebagai bahasa lokal.

2. Luh Ayu Manik Mas sebagai Representasi *Superhero* Perempuan Bali

Tokoh *superhero* perempuan *Manik Mas* merupakan perempuan beridentitas Bali. Perempuan dalam ajaran agama Hindu, sebagai ajaran yang diyakini kebenarannya secara dominan oleh masyarakat Bali sangat dimuliakan, bahkan perempuan dipuja sebagai dewi, dianggap “sakti” (perwujudan dari aspek perempuan Tuhan) dan memiliki kekuatan mistis bagi laki-laki (Rahmawati, 2016). Kata “sakti” di sini juga melambangkan keaktifan, energi, asas dinamis dan kekuatan feminin yang dimiliki perempuan. Jika *superhero* biasanya ditampilkan dalam wujud laki-laki, pemilihan karakter perempuan untuk tokoh *superhero* menjadi sebuah kekuatan. Tokoh *superhero* *Luh Ayu* dan *Manik Mas* dalam komik merepresentasikan sosok perempuan dalam ajaran agama Hindu yang memiliki kekuatan, energi, dan kekuatan feminin dalam dirinya.

Masing-masing dari wujud *Tri Murti* yang merupakan perwujudan Tuhan dalam agama Hindu dilukiskan berpasangan dengan dewi. Dewi-dewi tersebut adalah Dewi Saraswati (*Hyangning Pangaweruh*/Dewi Ilmu Pengetahuan), Dewi Sri dan Dewi Laksmi (melambangkan kemakmuran dan kesejahteraan), serta Dewi Uma dan Dewi Durga yang merupakan lambang dari sifat pengasih, penyayang serta dapat melebur kejahatan (Kiriana, 2017). Para dewi yang sudah dianggap sebagai Tuhan perempuan dalam agama Hindu merupakan

manifestasi dari kekuatan perempuan. Kekuatan tersebut ditampilkan melalui aspek pengetahuan dan beberapa sifat feminin. *Luh Ayu* sebagai *superhero* Bali memiliki kekuatan dalam bidang pengetahuan yang terlihat dari statusnya sebagai pelajar SMP. Hal ini menandakan bahwa ia memiliki kesempatan untuk menempuh pendidikan. Selain itu, teks di bawah ini juga menunjukkan kekuatannya dalam pengetahuan:

“*Sujatine di tasne ane mawarna selem ento misi majalah remaja, misi masih buku-buku pameran lukisan ane tekaina dugas i puan ajak Memenne*” (Dwijyanthi, 2019).

Teks tersebut diartikan “sebenarnya, di dalam tasnya yang berwarna hitam terdapat beberapa majalah remaja, buku-buku pameran lukisan yang pernah didatanginya bersama ibunya”. Kepemilikan majalah dan buku serta kebiasannya yang selalu membawa buku di tasnya merupakan bentuk penanda bahwa ia adalah murid yang rajin membaca dan berpengetahuan luas. Selain pengetahuan, *Luh Ayu* dan *Manik Mas* juga memiliki sifat-sifat feminin seperti halnya kekuatan para dewi, yaitu rasa peduli, kasih sayang, empati, dan sifat kepemimpinannya. *Luh Ayu* dan *Manik Mas* dalam komik ini digambarkan sebagai sosok *superhero* perempuan yang memanifestasi sifat-sifat para dewi sebagai dewi yang diagungkan dalam ajaran agama Hindu.

Perempuan dalam ajaran agama Hindu memegang peranan sangat penting dalam kehidupan bermasyarakat seperti kegiatan keagamaan, pendidikan, maupun ekonomi (*triple roles*). Dalam ritual keagamaan, perempuan bertugas membuat persembahan upacara, perempuan menjadi kunci dalam kegiatan panen, perempuan dituntut untuk mempersiapkan semua sesajian serta hal-hal yang berhubungan dengan persiapan kegiatan adat atau keagamaan. Dapat dikatakan bahwa tanpa perempuan, upacara adat atau keagamaan

di Bali tidak akan berjalan dengan baik. Hal ini tergambar dalam komik melalui peran Ibu *Luh Ayu* yang turut berpartisipasi dalam pelaksanaan upacara *pangrupukan* pada komik edisi ketiga. Selain itu, *Luh Ayu* bersama teman-teman perempuan juga turut menyemarakkan kegiatan keagamaan tersebut. Peran *Luh Ayu* dalam komik ini adalah sebagai perempuan yang aktif dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam bidang ekonomi, kami berasumsi bahwa ibu *Luh Ayu* merupakan perempuan yang bertanggung jawab atas kebutuhan ekonomi keluarga secara keseluruhan. Sejak komik terbitan pertama, tidak terlihat sekalipun sosok ayah sebagai kepala keluarga dalam keluarga *Luh Ayu*. Hal ini menguatkan asumsi kami mengenai beban ekonomi yang ditanggung ibu *Luh Ayu*.

Dalam komik ini, *Manik Mas* menggunakan kekuatannya untuk menolong korban-korban kejahatan. Hal yang menjadi poin utama adalah beberapa korban kejahatan atau seseorang yang dilindungi *Manik Mas* menggunakan kekuatan fisiknya adalah laki-laki. Melalui analisis yang sudah dilakukan, tokoh laki-laki yang hadir dalam keempat edisi komik *Luh Ayu Manik Mas* adalah *I Wayan*, *I Made*, gambaran tokoh pejabat pemerintah yang korupsi, penambang pohon ilegal, polisi, turis asing, dan pembuang sampah. Seluruh tokoh laki-laki yang ada di komik ini digambarkan sebagai tokoh yang penakut, membutuhkan perlindungan, pelanggar aturan, dan tidak memiliki sopan santun dalam bersosialisasi dengan manusia maupun alam sekitar. Hal ini menunjukkan bahwa *Manik Mas* ditampilkan sebagai sosok perempuan yang memperkuat peran perempuan dalam kehidupan masyarakat Bali yang masih tunduk pada sistem patriarki.

Tokoh *superhero* perempuan *Luh Ayu* dan *Manik Mas* yang dihadirkan dalam komik merupakan manifestasi dari ajaran agama Hindu yang memuliakan perempuan. *Luh Ayu* dan *Manik Mas*

sebagai perempuan Bali justru menampilkan kekuatan perempuan yang bertolak belakang dengan adat budaya Bali yang identik dengan sistem kekerabatan patrilineal. Kami mengatakan bahwa hal tersebut bertolak belakang dengan budaya patriarki yang mewarnai adat budaya Bali, karena Bali identik dengan sistem kekerabatan patrilineal. Sistem ini dijelaskan oleh Punia and Nugroho (2020) sebagai sistem yang hubungan kekerabatannya diperhitungkan melalui garis keturunan ayah dan laki-laki, serta mempunyai kedudukan yang tinggi dalam kehidupan masyarakat. Sejak kecil, perempuan Bali sudah dibentuk dan dipersiapkan untuk menjadi keluarga milik orang lain. Sistem kekerabatan patrilineal yang ditaati di Bali menjadikan laki-laki sebagai tolak ukur garis keturunan, sehingga laki-laki berperan lebih dominan dalam segala aspek kehidupan di Bali dibandingkan perempuan. *Luh Ayu* dan *Manik Mas* digambarkan sebagai tokoh *superhero* perempuan yang memperjuangkan hak-haknya untuk melawan sistem budaya masyarakat Bali yang tunduk pada nilai-nilai budaya patriarkis, namun tidak terlepas dari akar budaya Bali dan agama Hindu. Perlawanannya itu ditunjukkan melalui kekuatan *superhero* yang dimiliki, kebebasan untuk bertindak dan berpikir, serta keberlangsungan hidup yang tergambar dalam komik.

Clara Listya Dewi sebagai Direktur Komunikasi Tim Basabali Wiki menjelaskan bahwa pemilihan usia 14 tahun sebagai usia untuk *superhero* perempuan Bali didasari atas pertimbangan karakter. Pada usia tersebut, remaja memasuki masa pembentukan karakter sehingga mudah untuk dibentuk melalui informasi-informasi yang didapatkannya. Selain itu, pemilihan usia 14 tahun juga merepresentasikan remaja yang peduli akan isu lingkungan, literasi, dan isu sosial.

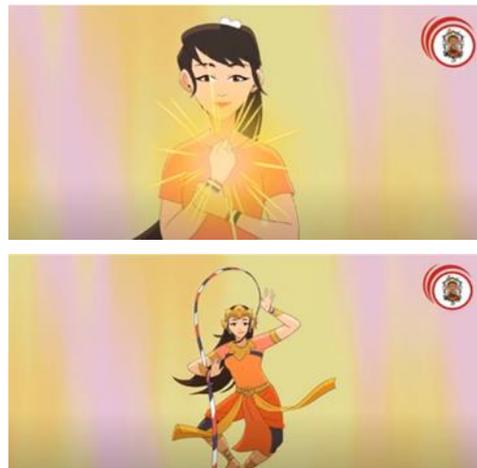
Seperti yang kami jelaskan pada bab pendahuluan bahwa kekuatan yang dimiliki *Manik Mas* sangat beragam dalam setiap edisi komiknya. Pada komik edisi pertama dan kedua, kekuatannya ditampilkan seperti sebuah deru angin, pukulan tangan, dan tendangan kaki. Angin dalam sistem budaya tradisional Bali merupakan salah satu dari lima elemen yang membentuk alam semesta (*Panca Mahabhuta*). Lima elemen tersebut adalah tanah (bumi: *pertiwi*), air (*Apah*), api (*Teja*), angin (udara: *Bayu*), dan ruang (*Akasa*). Tubuh manusia diartikan sebagai wujud yang membutuhkan elemen udara ini untuk beraktivitas dan menjalankan proses metabolisme. Berkaitan dengan elemen angin, kekuatan deru angin yang dimiliki *Manik Mas* merupakan manifestasi dari istilah *panca mahabhuta* sebagai pedoman dasar dalam penyusunan alam semesta (*bhuana agung*) oleh manusia (*bhuana alit*). Hal ini juga berkaitan dengan penjagaan alam seperti yang dijelaskan dalam konsep *Tri Hita Karana*.

Pada edisi ketiga, kekuatan *Manik Mas* ditampilkan berupa deru air kuat yang berasal dari gelang tiga warna di tangannya yang berubah menjadi tongkat kecil. Gelang tiga warna digunakan *Luh Ayu* dan *Manik Mas* sebagai aksesoris di kedua pergelangannya. Gelang tersebut terbuat dari tiga benang berwarna merah, hitam, dan putih atau disebut dengan gelang *Tri Datu*. Seperti yang sudah dijelaskan pada pendahuluan bahwa *Tri Datu* diartikan sebagai susunan benang dengan nilai filosofis yang diyakini oleh umat Hindu memiliki kekuatan. *Tri Datu* memiliki arti benang (*datu*) berwarna tiga. Benang *Tri Datu* bukanlah sesuatu yang asing bagi masyarakat Hindu di Bali. Selain diperuntukkan sebagai pelengkap upacara-upacara tertentu, benang *Tri Datu* banyak digunakan sebagai identitas diri seseorang.



Gambar 3. *Wujud Gelang Tri Datu*
Sumber: <https://dictionary.basabali.org/>

Merthawan (2017) menjelaskan dalam penelitiannya bahwa ketiga warna dalam benang *Tri Datu* melambangkan konsep Ajaran *Tri Murti* sebagai lambang kesucian. Warna merah melambangkan Dewa Brahma (pencipta), warna hitam melambangkan Dewa Wisnu (pemelihara) dan warna putih melambangkan Dewa Siwa (pelebur) sebagai manifestasi *Ida Sang Hyang Widhi Wasa* (sebutan bagi Tuhan yang Maha Esa dalam agama Hindu Dharma pada masyarakat Bali). Penggunaan gelang *Tri Datu* ini merupakan penanda identitas diri *Luh Ayu* dan *Manik Mas* sebagai perempuan Bali yang berpedoman pada prinsip hidup *Tri Datu* sebagai sumber kekuatan dalam hidup untuk mendapatkan perlindungan dari para dewa.



Gambar 4. *Proses Transformasi Superhero Manik Mas*
Sumber: <https://dictionary.basabali.org/>

Dalam proses transformasi *Luh Ayu*, ia memanfaatkan gelang *Tri Datu* ini sebagai media untuk bertransformasi. Sebuah tongkat kecil mulai terlihat ketika *Luh Ayu* melakukan transformasi menjadi *Manik Mas* dengan memanfaatkan gelang tiga warna di tangannya. Tongkat tersebut mampu mengeluarkan deru air kuat yang kemudian dimanfaatkan *Manik Mas* sebagai *superhero* perempuan Bali untuk melawan musuh. Musuh *Manik Mas* yang ditampilkan dalam komik ini merupakan monster berukuran besar dengan taring tajam, wajah menyeramkan, dan bersumber dari tempat-tempat yang banyak dijadikan tempat sampah dan barang-barang yang jarang digunakan lagi bagi manusia. Pada komik edisi kedua monster muncul dari rak buku, sedangkan pada edisi keempat monster muncul dari tengah laut. Di bawah ini terdapat beberapa panel yang menunjukkan *Manik Mas* sedang melawan musuh menggunakan kekuatan *superheronya*.



Gambar 5. *Kekuatan Deru Air Superhero Manik Mas pada komik edisi ketiga.*
Sumber: <https://dictionary.basabali.org/>

Teologi Hindu Bali memandang air sebagai hal yang istimewa. Air merupakan anugerah pertama dan utama dalam pandangan agama Hindu. Air mendapat tempat dan penghormatan istimewa dalam kehidupan umat Hindu di Bali. Dewa *Wisnu* merupakan salah satu Dewa *Tri Murti* yang menggunakan air sebagai simbol, selain api sebagai simbol Dewa *Brahma* dan angin sebagai simbol Dewa

Siwa (Utama, 2009). Penggunaan air sebagai sumber kekuatan *superhero Manik Mas* merepresentasikan *Manik Mas* sebagai *superhero* perempuan Bali yang mengagungkan dan memuliakan air sebagai sumber kekuatannya. Tidak ada satupun dari ritual keagamaan dalam agama Hindu di Bali yang tidak melibatkan air dalam pelaksanaannya. Bahkan air secara spesifik juga digambarkan sebagai kekuatan *Luh Ayu Manik Mas* pada komik edisi ketiga. Dengan demikian, agama Hindu seringkali disebut dengan Agama *Tirtha* atau Agama air (Anadhi, 2016).

Perspektif masyarakat Bali yakin bahwa memelihara siklus air berarti menjaga kemakmuran kehidupan, memelihara kedamaian hati, dan ketenteraman pikiran, sehingga air disebut *tirtha panglukatan* (air sebagai pembersihan), dan *tirtha amrta sanjiwani* (air sebagai sumber kemakmuran). Masyarakat Bali sangat menghormati keberadaan air karena dipercaya sebagai wujud dari Dewa *Wisnu*. Kekuatan deru air yang dimiliki *superhero* perempuan *Manik Mas* sebagai kekuatan utama merupakan bentuk upaya pemeliharaan kemakmuran kehidupan, kedamaian hati, dan ketentraman pikiran. Kemakmuran kehidupan di sini merujuk pada kehidupan masyarakat Bali yang bersih, mentaati segala peraturan yang berlaku, dan tidak berperilaku sembarang terhadap lingkungan. Sedangkan kedamaian hati dan ketentraman pikiran yang ditujukan dalam kekuatan air *Manik Mas* merujuk pada rasa tenang sebagai hasil yang dirasakan oleh manusia dan makhluk hidup lainnya ketika lingkungan alam terjaga dengan baik. Hal-hal tersebut dilakukan karena masyarakat Bali menganggap kemuliaan tertinggi dalam kehidupan adalah hidup selaras damai dengan alam (Utama, 2009).



Gambar 6. *Manik Mas Bertemu dengan Dewa Wisnu di Dasar Laut*

Sumber: <https://dictionary.basabali.org/>

Dalam komik edisi keempat, terdapat satu panel yang menceritakan *Manik Mas* tenggelam ke dalam laut dan bertemu dengan seseorang dengan wujud manusia besar di dalamnya. Saat itu, *Manik Mas* berhasil dikalahkan oleh monster besar yang muncul dari laut dan menenggelamkannya. Namun, setelah ia bertemu dengan seseorang yang berada di dalam laut ia diberikan sebuah berlian yang berkilau, kemudian seketika mendapatkan kekuatannya kembali dan berhasil mengalahkan monster. Wujud manusia besar yang ditemui *Manik Mas* di dalam laut kami asumsikan sebagai Dewa Wisnu yang merupakan salah satu *Tri Murti* dalam ajaran agama Hindu. Kami mengasumsikan demikian mengingat bahwa air merupakan simbol utama dari Dewa Wisnu. Meskipun kekuatan yang dimiliki *Manik Mas* melebihi kekuatan manusia pada umumnya, ia tetap memiliki kelemahan sehingga mampu dikalahkan oleh monster laut. *Manik Mas* dalam komik ini ditampilkan sebagai *superhero* perempuan Bali yang memiliki kekuatan super untuk melawan sesuatu yang tampak, namun hidup, dan matinya tetap berada dalam perlindungan dewa-dewa.

Pada edisi keempat, kekuatannya adalah berupa cambuk tiga warna yang digunakan *Manik Mas* untuk melawan monster laut. Cambuk juga ditampilkan secara visual dengan tiga warna yang serupa dengan warna gelang *Tri Datu* yang digunakan *Luh Ayu* dan *Manik Mas*. Dengan demikian disimpulkan bahwa *Manik Mas* memiliki kekuatan deru angin kuat, deru air kuat, cambuk tiga warna,

pukulan tangan, dan tendangan kaki. Jenis kekuatan angin, air, dan cambuk tiga warna memanifestasikan prinsip hidup masyarakat Bali yang bertumpu pada *Tri Hita Karana* dan *Tri Datu*. Hal ini menunjukkan bahwa seluruh kekuatan *Manik Mas* merupakan hal-hal yang berkaitan ajaran agama Hindu di Bali.

Identitas pahlawan super biasanya terkandung dalam kostum ikonik, yang mampu mengekspresikan biografi, karakter, serta kekuatan yang dimilikinya. Melalui kostum yang digunakan, identitas *superhero* tersebut disembunyikan oleh tokoh *superhero*. Kostum yang digunakan *Manik Mas* dalam identitasnya sebagai *superhero* merupakan kostum yang memiliki unsur-unsur identitas Bali. Di bawah ini terdapat potongan beberapa gambar dari keempat edisi komik *Luh Ayu Manik Mas*.



Gambar 7. *Busana Superhero Manik Mas*

Sumber: <https://dictionary.basabali.org/>

Gambar pertama menampilkan dua wujud *Luh Ayu* dan *Manik Mas* dalam dua identitasnya, yaitu wujud perempuan biasa dan wujud *superhero* perempuan. Gambar kedua menampilkan *Manik Mas* bersama musuhnya yang ditampilkan dalam wujud monster berwarna biru dengan taring yang besar. Ketika *Luh Ayu* bertransformasi menjadi *superhero*, ia dibalut dengan busana khusus dan aksesoris lainnya yang didominasi oleh warna merah dan emas. Secara umum, kostum ini serupa dengan kostum *Sri Asih* yang mengandung estetika lokal, namun detailnya berbeda.

Kostum tersebut terdiri dari mahkota emas, hiasan bahu, gelang emas, gelang tiga warna, gelang emas pada lengan, selendang (*senteng*), hiasan emas pada pinggang, dan kain *kamen* khas Bali berwarna merah. Jenis pakaian dan hiasan yang digunakan *Manik Mas* merupakan rangkaian dari busana adat Bali yang banyak digunakan oleh masyarakat Bali sebagai pakaian dalam acara keagamaan. Seperti yang dijelaskan dalam peraturan gubernur Bali nomor 79 tahun 2018 tentang hari penggunaan busana adat Bali: busana Bali digunakan sebagai wujud perlindungan budaya yang mencerminkan sifat kesantunan, keteduhan, kedamaian, dan kebanggaan bagi pemakainya. *Manik Mas* menggunakan pakaian adat Bali sebagai bentuk perlindungan budaya dan penanda identitas perempuan Bali bagi dirinya.

Jika dibandingkan dengan *superhero* perempuan lainnya, *Manik Mas* merupakan *superhero* yang tidak tunggal (sendirian) dalam menjalankan misi, karena selalu merangkul teman-temannya untuk menyelesaikannya (Priyatna, 2020). *Manik Mas* memperjuangkan keharmonisan lingkungan Bali dengan menjaga bumi (*palemahan*) melalui tindakan-tindakan, pemikiran, dan perkataan yang baik dan suci. Tindakan-tindakan tersebut bersandar pada konsep ajaran agama Hindu, *Tri Hita Karana*. Selain lingkungan, tokoh *superhero* *Luh Ayu* dan *Manik Mas* juga memperjuangkan kesetaraan gender melalui hal-hal yang tersirat dalam cerita komik. Kesetaraan gender yang dimaksud merupakan pemberontakan terhadap marjinalisasi perempuan dalam dunia *superhero* dan adat budaya Bali. *Manik Mas* hadir sebagai *superhero* perempuan lokal di tengah minimnya karakter perempuan dalam dunia *superhero*, terutama Indonesia. *Manik Mas* juga hadir sebagai perempuan Bali yang dimuliakan oleh ajaran agama Hindu (agama dominan di Bali), di tengah budaya patriarkis yang masih sangat kental di Bali.

D. PENUTUP

Dari hasil analisis atas empat edisi komik *Luh Ayu Manik Mas* diperoleh beberapa atribusi yang menunjukkan bagaimana *Luh Ayu Manik Mas* merepresentasikan *superhero* perempuan Bali. *Luh Ayu Manik Mas* direpresentasikan sebagai *superhero* perempuan Bali yang dimuliakan oleh agama Hindu melalui kekuatannya. Kekuatan tersebut menunjukkan bentuk-bentuk perlawanan terhadap budaya patriarkis di Bali.

Sebagai tokoh *superhero* perempuan beridentitas Bali, *Manik Mas* memanifestasi identitas lokal yang ditampilkan melalui kekuatan *Manik Mas* sebagai *superhero*. Kekuatan tersebut merupakan deru angin dan deru air kuat yang keluar dari gelang *Tri Datu* yang ia gunakan di pergelangan tangannya. Gelang *Tri Datu* yang digunakan *Luh Ayu* dan *Manik Mas* sebagai sumber senjata angin dan air merepresentasikan perempuan Bali yang berpedoman pada prinsip hidup *Tri Datu* sebagai sumber kekuatan. Selain dua kekuatannya, *Manik Mas* juga melawan musuhnya menggunakan cambuk tiga warna yang juga merupakan manifestasi dari prinsip hidup *Tri Datu* sebagai sumber kekuatannya.

Beberapa kegiatan yang dilakukan *Luh Ayu* dan *Manik Mas* dalam komik ini merepresentasikan dirinya sebagai *superhero* perempuan Bali yang menyandarkan seluruh kehidupan pada konsep *Tri Hita Karana*. Prinsip hidup ini dijadikan landasan bagi *Luh Ayu* dan *Manik Mas* untuk melakukan kegiatan di kehidupan sehari-hari. Hal tersebut dilakukan untuk mewujudkan keharmonisan hubungan antara manusia-Tuhan (*parhyangan*), manusia-manusia (*pawongan*), dan manusia-lingkungan alam (*palemahan*). Melalui gambaran-gambaran di atas, *Luh Ayu* dan *Manik Mas* menunjukkan bahwa dirinya merupakan *superhero* perempuan yang memperjuangkan lingkungan Bali dari kejahatan, juga memperjuangkan

kesetaraan gender dalam dunia *superhero* dan adat budaya Bali.

DAFTAR SUMBER

- Anadhi, I. M. G. (2016). Wisata Melukat : Perspektif Air pada Era Kontemporer. *Jurnal Studi Kultural*, 1(2), 105 - 109.
- BASAbali. (2020). Cerita Perjalanan Luh Ayu Manik Mas Pahlawan Putri Bali. <https://dictionary.basabali.org/>.
- Candrawan, I. B. G. (2015). Kosmologis Masyarakat Hindu di Kawasan Tri Danu Dalam Pelestarian Lingkungan. *Jurnal Dharmasmrti*, 13(26), 1 - 135.
- Coogan, P. (2018). Wonder Woman : Superheroine, Not Superhero. *Journal of Graphic Novels and Comics*.
- Dwijayanthi, N. M. A. (2019). *Komik Luh Ayu Manik Mas: Ngae Perpustakaan Keliling*. Balil: Yayasan BASAbali Wiki.
- Hall, S. (1997). *Representation : Cultural Representation and Signifying Practices*. London SAGE Publication.
- Hasian, I., & Mardika, A. S. (2017). Pengaruh Komik Asing Terhadap Visualisasi Perkembangan Komik di Indonesia. *Jurnal Magenta*, 1(1).
- Indonesia, R. (2018). Peraturan Gubernur Bali Nomor 79 Tahun 2018 Tentang Hari Penggunaan Busana Adat Bali.
- Kiriana, I. N. (2017). Kewajiban dan Hak Wanita Hindu Dalam Keluarga dan Masyarakat. *Jurnal Kajian Gender & Anak*, 12(2).
- Kurniawan, R. A. (2019). Kemunculan Komik Adipahlawan Indonesia dan Faktor yang Mempengaruhinya. *Art & Culture Journal*, 2(1).
- Merthawan, G. (2017). Pemahaman Penggunaan Benang Tri Datu Pada Remaja Hindu di Kota Palu. *Jurnal Ilmiah Pendidikan, Agama dan Kebudayaan Hindu*, 8(2), 11 - 17.
- Palmer, E. (2004). Superheroes and Gender Roles, 1961-2004. *Entertainment Studies Interest Group*.
- Prabowo, W. (2012). *Representasi Identitas Lokal Sebagai Sebuah Subculture : Analisa Kritis Pada Komik Garudayana*. (Sarjana), Universitas Indonesia, Depok.
- Pratiwi, S. S. (2013). *Women's Portrayal in the Comic Books: A Visual Grammar of the Heroines' Portrayals in the Selected Comic Books Published by DC Comics and Marvel*. (Sarjana), Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung.
- Priyatna, A. (2020). *Indonesian Female Superheroes: Forging the Feminine in the Masculine World*.
- Punia, I. N., & Nugroho, W. B. (2020). Bali Diaspora di Daerah Transmigrasi : Representasi Kearifan Lokal Bali di Kabupaten Bolaang Mongondow, Sulawesi Utara. *Journal of Bali Studies*, 10 (1).
- Rahmawati, N. N. (2016). Perempuan Bali dalam Pergulatan Gender (Kajian Budaya, Tradisi, dan Agama Hindu). *Jurnal Studi Kultural*, 1(1), 58 - 64.
- Ridho, L. F. (2014). Memahami Identitas Hibrida pada Komik Indonesia Kontemporer. *Jurnal Ilmu Komunikasi*, 2 (2).
- Robb, B. J. (2014). *A Brief History of Superheroes*. Philadelphia Running Press Book Publishers.
- Salsabil, R. (2019). Superhero Perempuan dalam Komik di Indonesia (Kajian Feminis - Marxis). *Jurnal Perpustakaan ISI Yogyakarta*.
- Sobur, A. (2001). *Analisis Teks Media*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya Offset.
- Suarnada, G. M., & Ritawati, N. N. (2017). Persepsi Remaja Hindu Terhadap Perayaan Hari Raya Siwaratri di Kota Palu. *Jurnal Ilmiah Pendidikan, Agama dan Kebudayaan Hindu*, 8(2), 1 -10.
- Suwena, I. W. (2017). *Fungsi dan Makna Ritual Nyepi di Bali*. Universitas Udayana, Denpasar.
- Temaja, I. G. B. W. (2017). Sistem Penamaan Orang Bali. *Jurnal Humanika*, 24(2), 60 - 72
- Utama, I. W. B. (2009). *Air Pada Era Kontemporer: Sekularisasi Alam Batin Orang Bali*. Paper presented at the 3rd South and Southeast Association for the Study of Culture and Religion (SSEASR), Denpasar, Bali.

REPRESENTASI MASKULINITAS DALAM RITUAL *ETU* DI KAMPUNG ADAT TUTUBHADA KABUPATEN NAGEKEO, NUSA TENGGARA TIMUR

THE REPRESENTATION OF THE MASCULINITY IN THE RITUALS OF 'ETU' IN KAMPUNG ADAT TUTUBHADA IN NAGEKEO REGENCY, EAST NUSA TENGGARA

**Adinda Sanita Putri Khinari¹, Ni Made Yuni Sugiantari², Dania Nabila Lubis³,
Ni Kadek Ari Marlina⁴, Ni Putu Indah Juliyanti⁵, A. A. Ayu Isna Surya Dewi⁶,
Rochtri Agung Bawono⁷**

^{1,2,3,4,5,6} Mahasiswa Pecinta Alam "Wanaprastha Dharma" Universitas Udayana
Jalan Doktor Goris Nomor 7A Denpasar 80234

⁷ Universitas Udayana

Jalan Pulau Nias Nomor 13 Denpasar 80114

e-mail : 9g.adindasanita@gmail.com, yunisugiantari00@gmail.com, nabilaputridania@gmail.com,
arimarlina07@gmail.com, indahjuliyanti44@gmail.com, isnasurya93@gmail.com,
rabawono@gmail.com

Naskah Diterima: 29 September 2020

Naskah Direvisi: 15 Maret 2021

Naskah Disetujui : 30 April 2021

DOI: 10.30959/patanjala.v13i1.677

Abstrak

Etu atau tinju tradisional yang dilaksanakan di Kabupaten Nagekeo merupakan salah satu tahapan dari ritual pasca panen (Gua Meze). Etu dipercaya sebagai ungkapan rasa syukur masyarakat lokal atas berkah dalam panen musim panas dan wujud bagi kaum laki-laki untuk mempresentasikan kembali maskulinitas dirinya melalui Etu. Penelitian di Kampung Adat Tutubhada Desa Rendu Tutubhada Kecamatan Aesesa Selatan Kabupaten Nagekeo dilakukan dengan tujuan untuk mengetahui bagaimana representasi maskulinitas seorang laki-laki pada ritual Etu. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif. Sumber data disusun berdasarkan studi pustaka penelitian terdahulu, pengamatan di lapangan, wawancara, dan dokumen. Hasil yang dicapai dalam penelitian ini adalah penjelasan mengenai rangkaian, pelaku, perlengkapan, dan aturan dari Etu di Kampung Adat Tutubhada, eksistensi Etu di masa kini, serta bagaimana Etu dapat merepresentasikan maskulinitas laki-laki selaku pelaku ritual.

Kata kunci: tinju tradisional, representasi, maskulinitas, laki-laki, syukur panen

Abstract

'Etu', which is a traditional form of ceremonial boxing practiced in Nagekeo Regency, is one stage of the post-harvest rituals Gua Meze. 'Etu' is believed to be a form of expression of gratitude offered by the local community for the blessings that have been received in the harvest and at the same time also serves as a form to represent the masculinity. The research which has been conducted in Kampung Adat Tutubhada - which is situated in the village of Rendu Tutubhada in South Aesesa District, Nagekeo Regency - aims to reveal how the masculinity is represented in 'Etu'. The research used the descriptive qualitative method. Sources of data in the research were compiled based on the literature study of previous research, field observations, interviews, and documents. The results achieved in this study explain in detail 'Etu' in Kampung Adat Tutubhada

that includes a sequence of activities, performers, equipment, and rules, the current existence of 'Etu' as well as to draw how 'Etu' can represent the masculinity of men as the ritual performers.

Keywords: *traditional boxing, men, identity, existence, harvest festival*

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara yang memiliki keberagaman budaya. Indonesia memiliki total 1.340 suku bangsa yang tersebar dari Sabang sampai Merauke. Salah satu suku bangsa tersebut yaitu suku Rendu yang berada di Nusa Tenggara Timur (BPS Indonesia, 2010). Nusa Tenggara Timur memiliki 22 kabupaten/kota yang tersebar di berbagai pulau dengan tiga pulau besar di antaranya yaitu Pulau Sumba, Pulau Timor, dan Pulau Flores. Di Pulau Flores terdapat salah satu kabupaten yang masih memegang erat kebudayaan dan kepercayaannya yaitu Kabupaten Nagekeo.

Kepercayaan masyarakat mengenai keberadaan leluhur terdahulu di Kabupaten Nagekeo masih sangat kental. Kabupaten Nagekeo juga memiliki ragam budaya berupa benda maupun takbenda yang masih diterapkan oleh masyarakat lokal di zaman modern ini. Banyak kebudayaan di Kabupaten Nagekeo yang belum terekspos secara luas dan apabila dikembangkan dapat menjadi sesuatu yang dapat mendukung kesejahteraan masyarakatnya. Namun, dokumentasi berupa gambar maupun tulisan mengenai aktivitas budaya ini, masih sangat minim. Hal inilah yang membuat peneliti melakukan penelitian lebih dalam mengenai *Etu* atau tinju tradisional yang menjadi salah satu ritual kebanggaan masyarakat, sehingga dapat memperkuat keberadaan *Etu* sebagai salah satu warisan budaya takbenda yang telah ditetapkan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan pada tahun 2015 dengan nomor registrasi 201500253 (Sada, 2019).

Menurut ilmu antropologi, kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar (Koentjaraningrat, 2009: 153).

Ritual *Etu* merupakan salah satu bagian dari kebudayaan tersebut. Melihat bahwa ritual ini hanya dapat diperankan oleh laki-laki, peneliti tertarik untuk meneliti bagaimana representasi maskulinitas seorang laki-laki pada ritual *Etu*.

Etu di Kampung Adat Tutubhada ini dilaksanakan pada bulan Juni atau Juli yang dipercaya sebagai ungkapan rasa syukur masyarakat lokal kepada leluhur atas berkah dalam panen musin panas. *Etu* juga ditujukan bagi kaum laki-laki untuk melakukan baku hantam di dalam arena yang telah dipersiapkan sebelumnya. Baku hantam tersebut merupakan salah satu bentuk olahraga tradisional di Indonesia yang termasuk dalam objek kebudayaan menurut UU RI No. 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan. Menurut Laksono sebagaimana dikutip oleh Dewi Primawati Susanti (2014) dijelaskan bahwa olahraga tradisional harus memenuhi dua persyaratan yaitu berupa olahraga dan bagian dari aktivitas budaya, baik berupa tradisi, maupun ritual adat yang berkembang selama beberapa generasi, atau sesuatu yang terkait dengan tradisi budaya suatu bangsa secara lebih luas.

Ritual *Etu* termasuk ke dalam nilai budaya yang merupakan bagian dari sistem budaya. Dalam kaitan itu, sistem nilai budaya adalah sejumlah pandangan mengenai soal-soal yang paling berharga dan bernilai dalam hidup. Sistem nilai budaya menjiwai semua pedoman yang mengatur tingkah laku warga pendukung kebudayaan yang bersangkutan. Pedoman tingkah laku itu adalah adat-istiadatnya, pandangan hidup dan ideologi pribadi (Budiman, 2013). Kaitannya dengan *Etu*, yaitu olahraga yang memperlihatkan baku hantam di arena tinju ini tetap memiliki aturan-aturan yang mengedepankan nilai kebudayaan demi terlaksananya ritual syukur panen di Kampung Adat

Tutubhada.

Etu tidak hanya dimainkan oleh laki-laki dewasa saja, namun anak laki-laki juga melakukan olahraga tinju ini. Dalam melakukan olahraga ini, tidak ada keseriusan yang terjadi, sehingga dapat dikatakan permainan yang bertujuan untuk melatih keberanian dari anak laki-laki saat sudah dewasa nanti. Berdasarkan perbedaan sifat permainan, Roberts, Arts, dan Bush sebagaimana dikutip oleh Danandjaja (2002) mengungkapkan bahwa permainan rakyat (*folk games*) dapat dibagi menjadi dua golongan besar, yaitu permainan untuk bermain (*play*) dan permainan untuk bertanding (*game*). Melihat hal tersebut, *Etu* yang melibatkan anak-anak ini termasuk ke dalam golongan bermain karena Rusmana (2010) mengatakan bahwa sebelum permainan berkembang menjadi sebuah perilaku yang bermakna, bermain merupakan bagian dari sebuah ritual budaya dan agama sehingga anak-anak yang terlibat menunjukkan bentuk ekspresi dan kelebihan energi sekaligus mengikuti sebuah rangkaian budaya.

Etu di Kampung Adat Tutubhada menjadi ritual tahunan yang dilaksanakan karena masyarakat lokal menganggap ritual ini sakral dan harus dilaksanakan. Masyarakat setempat percaya bahwa apabila ritual tidak terlaksana, dapat menimbulkan malapetaka yang akan menimpa daerah tersebut, (Kalvaristo, 2007). Hal ini menandakan bahwa masyarakat lokal masih menjunjung tinggi unsur-unsur kebudayaan.

Berdasarkan latar belakang tersebut, rumusan masalah yang diangkat dalam penelitian ini yaitu bagaimana representasi maskulinitas dalam ritual *Etu*. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan secara deskriptif mengenai peran laki-laki yang dipresentasikan kembali berdasarkan ritual ini. Penelitian ini dapat bermanfaat sebagai bahan komparasi untuk penelitian serupa dan pengembangan selanjutnya pada *Etu*. Batasan permasalahan pada penelitian ini adalah peran laki-laki di dalam proses

pelaksanaan *Etu* dan lokasi penelitian yang hanya berfokus di Kampung Adat Tutubhada.

Sesuai dengan judul penelitian dapat dijelaskan bahwa representasi menurut Chris Barker adalah kajian utama dalam *cultural studies* yang mengartikan sebagai langkah dalam mengkonstruksikan secara sosial tentang penyajian makna kepada masyarakat dan oleh masyarakat di dalam pemaknaan yang berbeda. Dalam kajian kebudayaan ini tentu saja akan lebih fokus pada individu tentang bagaimana proses pemaknaan sebuah arti masalah sosial/fakta sosial terhadap representasi (pemaknaan setiap individu-individu). Kemudian, maskulinitas dapat dijelaskan sebagai peran sosial, perilaku dan makna-makna tertentu yang dilekatkan pada laki-laki. Menurut Barker (2001) maskulin merupakan sebuah bentuk konstruksi kekelakian terhadap laki-laki. Laki-laki tidak dilahirkan begitu saja dengan sifat maskulinnya secara alami, maskulinitas dibentuk oleh kebudayaan. Hal yang menentukan sifat perempuan dan laki-laki adalah kebudayaan. Secara umum, maskulinitas tradisional menganggap tinggi nilai-nilai antara kekuatan, kekuasaan, ketabahan, aksi, kendali, kemandirian, kepuasan diri, kesetiakawanan laki-laki, dan kerja.

Penelitian pertama yang menjadi rujukan adalah penelitian oleh Kalvaristo pada tahun 2007 yang berjudul Ritual *Etu* Masyarakat Kampung Olaewa Flores 1978-1981. Dalam penelitian tersebut peneliti berfokus pada sejarah perkembangan *Etu* pada kurun waktu 1978 hingga 1981, peran *Etu* dalam masyarakat pada masa itu, serta dampak ritual terhadap kehidupan bermasyarakat di Kampung Olaewa seiring dengan adanya modernisasi. Perbedaan penelitian milik Kalvaristo dengan penelitian ini terletak pada variabel penelitian dan lokasi penelitian. Penelitian ini berfokus pada representasi maskulinitas pada pelaksanaan ritual *Etu* yang berlokasi di Kampung Adat

Tutubhada, Kecamatan Aesesa Selatan, Kabupaten Nagekeo NTT. Sementara itu, persamaan penelitian ini dengan penelitian terdahulu terletak pada objek penelitian yaitu rangkaian ritual *Etu* serta metode penelitian.

Penelitian lain mengenai *Etu* ditulis oleh Silvester Teda Sada selaku sekretaris Dinas Pariwisata Kabupaten Nagekeo pada tahun 2019. Silvester Teda Sada (2019) menjelaskan mengenai proses dan perlengkapan *Etu* di Kampung Nataia Kecamatan Aesesa, sementara artikel ini menjelaskan mengenai proses dan perlengkapan *Etu* di Kampung Adat Tutubhada Kecamatan Aesesa Selatan.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif deskriptif. Pada penelitian ini peneliti mendeskripsikan atau memaparkan hasil-hasil wawancara mendalam terhadap subjek penelitian sebagaimana adanya sesuai dengan situasi dan kondisi ketika penelitian. Tujuan dari metode ini adalah untuk memahami secara luas dan mendalam terhadap suatu masalah secara detail pada suatu permasalahan yang sedang dikaji.

Pengumpulan data dimulai dengan studi pustaka yang dilakukan sebelum dan sesudah penelitian lapangan berlangsung. Studi pustaka ini dimaksudkan untuk mendapatkan data sekunder baik sebelum menuju ke lokasi penelitian maupun saat penyusunan laporan (Angelita, Sugiantari, Khinari, dan Manurung, 2018). Saat di lokasi, pengamatan atau observasi dilakukan untuk memperoleh data terkini terkait *Etu*. Kemudian, wawancara dilakukan untuk memperoleh informasi secara langsung guna menjelaskan suatu hal atau situasi dan kondisi tertentu, (Arifin, 2011). Narasumber dari wawancara yang dilakukan meliputi tokoh masyarakat, pemerintah desa, masyarakat dan pihak-pihak yang terlibat dalam *Etu*

juga dilakukan untuk memperoleh data primer. Pencarian data tersebut didukung dengan studi dokumentasi sebagai penguat perolehan data baik saat wawancara maupun observasi. Analisis data yang digunakan yaitu deskriptif kualitatif dengan cara interpretatif data yang berarti merangkum, memilah dan menguraikan segala informasi yang diperoleh selama di lapangan sesuai dengan rumusan dan tujuan penelitian.

Lokasi penelitian ini dilaksanakan di Kampung Adat Tutubhada (Dusun Tutubhada), Desa Rendu Tutubhada Kecamatan Aesesa Selatan Kabupaten Nagekeo Pulau Flores Provinsi Nusa Tenggara Timur dengan titik koordinat $8^{\circ} 37' 36,6''$ S dan $121^{\circ} 13' 38,3''$ E. Peta lokasi penelitian dapat dilihat pada gambar 1 di bawah ini.



Gambar 1. Lokasi Penelitian
Sumber: Google Maps, 2019.

C. HASIL DAN BAHASAN

1. Gambaran Umum Desa Rendu Tutubhada

Desa Rendu Tutubhada terletak di Kecamatan Aesesa Selatan, Kabupaten Nagekeo, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 12 Tahun 2007 Tanggal 12 Maret 2007 mengenai Daftar Isian Potensi Desa dan Kelurahan, Desa Rendu Tutubhada berbatasan langsung dengan Langedhawe di sebelah utara, dan Tengtiba, Rendu Teno, serta Wajomara di sebelah selatan. Sebelah timur Desa Rendu Tutubhada berbatasan langsung dengan Ngededhawe dan Wajomara, serta Rendu Teno dan Langedhawe di sebelah barat. Desa Rendu Tutubhada memiliki empat dusun yang meliputi Dusun Tutubhada, Tasikapa, Paupada, dan Denanunu (BPS Kabupaten Nagekeo, 2018).

2. Kondisi Geografis Desa Rendu Tutubhada

Secara topografi, bentang wilayah yang dimiliki oleh Desa Rendu Tutubhada yaitu dataran tinggi. Jarak Desa Rendu Tutubhada dengan Kota Mbay yang merupakan Ibukota Kabupaten Nagekeo yaitu ± 10 kilometer. Perjalanan tersebut dapat ditempuh menggunakan kendaraan bermotor baik sepeda motor maupun mobil dengan aksesibilitas lancar dan mudah.

Desa Rendu Tutubhada memiliki total luas wilayah sebesar 513 ha dengan 78 ha dipergunakan sebagai permukiman, 100 ha untuk perkebunan yang rata-rata ditanami jagung, 40 ha untuk pekarangan, 10 ha merupakan lahan kritis, 3 ha untuk sarana dan prasarana, kuburan 1 ha dan perkantoran 1 ha, serta 280 ha sisanya merupakan lahan terlantar. Luas wilayah yang ditanami oleh jagung menghasilkan 70 ton di tiap hektarnya sekali panen. Hasil panen tersebut merupakan pencapaian yang didapat oleh masyarakat Rendu, sehingga melakukan ritual *Gua Meze* pada Juni-Juli. Menurut BPS (2016), Kecamatan Aesesa Selatan memiliki curah hujan 1207 mm yang memiliki tingkat kelembapan

sedang dengan 62 hari hujan per tahunnya. (BPS Kabupaten Nagekeo, 2018).

3. Data Kependudukan dan Mata Pencaharian Masyarakat Desa Rendu Tutubhada

Desa Rendu Tutubhada terdiri atas 161 KK dengan 401 orang laki-laki dan 421 orang perempuan. Pekerjaan masyarakat Desa Rendu Tutubhada yaitu mayoritas petani dengan 297 orang laki-laki dan 291 orang perempuan, sedangkan lainnya bekerja sebagai pegawai negeri sipil dan bidan. Keseluruhan penduduk Desa Rendu Tutubhada beragama Khatolik. Adapun jumlah masyarakat Desa Rendu Tutubhada berdasarkan usia dapat dilihat pada tabel 1. Pembagian usia tersebut berdasarkan petarung ritual *Etu* yaitu *Etu co'o* dilakukan oleh anak yang memasuki sekolah taman kanak-kanak hingga SMP, sedangkan *Etu meze* dilakukan oleh anak SMA hingga usia yang tidak ditentukan, (Watu, wawancara, 18 Juli 2019).

Tabel 1. Usia masyarakat Desa Rendu Tutubhada

Usia (tahun)	Laki-Laki	Perempuan
0-5	30	32
6-12	43	41
13-15	19	22
16-18	24	18
19-25	24	24
26-35	53	55
36-50	69	88
>50	120	139

Sumber: Isian profil Desa Rendu Tutubhada, 2018.

4. Temuan Penelitian

Pada tahun 2019 Ritual *Etu* dilaksanakan di Bulan Juli dan peneliti dapat memberikan informasi mengenai rangkaian *Etu*, pelaku *Etu* yang terlibat, perlengkapan yang digunakan saat *Etu*, aturan pada saat *Etu* berlangsung, dan eksistensi *Etu* yang masih bertahan hingga kini.

a. Rangkaian *Etu*

Ritual *Etu* merupakan salah satu tahapan dari ritual *Gua Meze* atau ritual syukuran. Sebelum Ritual *Etu* dilaksanakan, terdapat beberapa ritual yang dilakukan untuk menyambut pagelaran tinju tradisional ini yang meliputi:

1) *Maki*

Ritual *Maki* biasa dilaksanakan pada malam hari yang diawali dengan berkumpulnya kaum laki-laki di tengah lapangan Kampung Adat Tutubhada yang kemudian bersama-sama menuju bagian hulu atau sebelah selatan kampung adat melalui *wesa*.

Wesa yaitu dua kayu sebagai pintu gerbang masuk Kampung Adat Tutubhada. Kaum laki-laki berjalan menuju *wesa* diikuti dengan nyanyian yang bernama "*Diyo*".



Gambar 2. *Wesa*

Sumber : Dokumentasi penulis, 2019.

Ritual dilanjutkan oleh para tetua adat yang menanyakan siapa saja bagian keluarga yang tidak ikut dalam kegiatan ritual *Gua Meze*. Orang yang tidak mengikuti ritual tersebut akan mendapatkan makanan dari siapa saja yang hadir dalam kegiatan tersebut.

2) *Gedho Peko/Peko*

Ritual *Gedho Peko* merupakan kegiatan menumbuk padi. Ritual *Gedho Peko* dilakukan di dua tempat dengan membagi masyarakat Kampung adat Tutubhada menjadi dua kelompok yang dianggap

sebagai hulu dan hilir kampung adat, (Zakarias Isa Laja, wawancara, 13 Juli 2019). Pembagian kelompok bergantung pada letak rumah adat. Bagian hulu atau selatan akan mengikuti kelompok di rumah Opa Zakarias, sementara rumah adat yang berada di bagian hilir atau utara mengikuti ritual di rumah Opa Alo.



Gambar 3. Denah Kampung Adat Tutubhada

Sumber: Google earth project, 2020.

Ritual ini dilakukan oleh kaum laki-laki. Kaum laki-laki yang menumbuk padi tidak memiliki syarat khusus, siapa saja boleh mengikuti *Gedho Peko* ini. Padi yang ditumbuk merupakan padi yang digunakan saat ritual pembuka dari *Gua Meze*. Padi yang telah ditumbuk kemudian ditapis dengan dibantu kaum wanita.



Gambar 4. Menumbuk Padi

Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.



Gambar 5. Menapis Padi

Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

Ritual *Gedho Peko* tidak dipimpin oleh tetua adat, kegiatan langsung dilanjutkan untuk menyiapkan beras guna dimasak di ritual selanjutnya.

3) *Naka api*

Ritual *Naka Api* atau curi api dilakukan oleh salah satu perwakilan anak laki-laki dari masing-masing kelompok untuk mengambil api. Ritual diawali dengan dibawa turunnya bara api dari rumah Opa Zakarias dan Opa Alo, kemudian dilanjutkan oleh perwakilan kelompok hilir yang pergi menuju kelompok hulu untuk mengambil kayu yang berisi api untuk dibawa ke rumah adatnya dengan berlari. Saat perwakilan anak dari kelompok hilir berlari membawa api, perwakilan anak dari kelompok hulu mengikuti untuk menangkap atau menggagalkan aksi curi api yang dilakukan kelompok hilir dan begitulah sebaliknya.

Jika api yang berhasil dicuri di tengah perjalanan, maka menandakan kelompok tersebut akan mengeluarkan banyak darah saat *Etu* berlangsung, (Zakarias Isa Laja, wawancara, 13 Juli 2019). Dalam ritual ini, perwakilan dari masing-masing kelompok bertugas untuk menjaga api yang dibawanya dan berusaha merebut api milik kelompok lawan.

4) *Pedhe Pene*

Ritual *Pedhe Pene* merupakan kegiatan memasak nasi di halaman depan rumah adat pada kelompok hulu dan hilir. Beras yang telah ditapis akan dimasukkan ke dalam periuk kecil dan dimasak menggunakan kayu bakar dari masing-masing rumah perwakilan kelompok tersebut. Ritual *Pedhe Pene* dilakukan dengan teliti dan hati-hati agar air tidak tumpah dari periuk nasi, karena jika air meluap menandakan kelompok tersebut akan banyak mengeluarkan darah saat *Etu* berlangsung.



Gambar 6. Memasak Nasi
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

Nasi yang telah masak kemudian ditutup rapat, disimpan, dan dijaga oleh salah satu tetua rumah adat dari masing-masing kelompok. Nasi di dalam periuk ini akan diberikan kepada anak laki-laki yang akan mengikuti ritual *Etu Co'o* keesokan harinya, (Zakarias Isa Laja, wawancara, 13 Juli 2019).

5) *Sagu Alu*

Sagu Alu adalah sebuah tarian yang menggunakan media bambu. Tarian ini menjadi salah satu pertanda dari banyaknya darah yang keluar saat *Etu* berlangsung.

Apabila semakin banyak kaki penari yang terjepit oleh bambu, maka semakin banyak darah yang akan keluar. Penari tidak boleh terjatuh saat menari di atas bambu, jika terjatuh penari harus melakukan upacara pemulihan bagi dirinya setelah kegiatan tersebut dilaksanakan. Nama penari *Sagu Alu* yaitu "*Jai Sagu Alu*" dan bagi pemegang atau pemain bambunya disebut "*Dhego*". Tidak ada kriteria khusus untuk menjadi *Jai Sagu Alu* maupun *Dhego*, semua masyarakat Kampung Adat Tutubhada dapat melakukan tarian ini. Menarikan *Sagu Alu* membutuhkan kelincahan para penari. Terdapat irama khusus untuk memainkan bambu *Sagu Alu*, yang iramanya itu disesuaikan dengan gerakan kaki para penari.



Gambar 7. Tarian *Sagu Alu*
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

Tarian ini dilakukan hanya di satu tempat sebagai pertanda semua lingkaran kampung adat dari hulu dan hilir akan bermuara di tempat itu. Bambu yang digunakan untuk *Sagu Alu* merupakan bambu khusus yang disimpan di rumah Opa Zakarias (salah satu rumah tetua adat) yang akan diganti hanya ketika bambu tersebut sudah rusak. *Sagu Alu* menjadi pertanda bahwa *Etu* akan segera dilaksanakan dan juga menjadi tanda untuk tarian lainnya dan gong sudah dapat dimainkan. Tarian *Sagu Alu* dimulai dari pukul 05.00 WITA dan berakhir sampai matahari terbit, (Ngada, wawancara, 13 Juli 2020).

6) *Lo Pene*

Ritual *Lo Pene* adalah kegiatan menurunkan periuk nasi yang dilakukan sore hari sekitar pukul 15.00 WITA. Periuk nasi yang telah diturunkan akan diambil nasinya sedikit dan dikepalkan oleh salah satu tetua adat dari masing-masing kelompok kemudian dilemparkan ke arah kelompok lawan.

Pelemparan nasi tersebut diikuti dengan ucapan "*Boka woka lau*" yang artinya "sekalipun kau berdarah, kau akan selamat dan sembuh".

Nasi di periuk tersebut dibagikan ke anak laki-laki di masing-masing kelompok dengan cara diambilkan oleh perwakilan *tetua* masing-masing kelompok kemudian diletakkan di wadah kecil. Nasi yang telah diletakkan di wadah kecil kemudian dimakan oleh anak laki-laki di kelompok tersebut. Kegiatan makan nasi ini bertujuan untuk membuat anak laki-laki kuat pada saat tinju tersebut. Kegiatan tersebut dilakukan di dalam arena tinju yaitu di lapangan terbuka dan dibagi menjadi dua tempat yaitu hulu dan hilir. Tidak ada pembagian khusus bagi anak-anak untuk memakan nasi tersebut (Seda, wawancara, 19 Juli 2019).



Gambar 8. Melemparkan kepalan nasi.
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

7) *Etu*

Etu yang merupakan tinju tradisional ini dilakukan oleh kaum laki-laki baik anak-anak (*Etu Co'o*) maupun dewasa (*Etu Meze*). Saat *Etu* berlangsung, petarung akan saling baku hantam di dalam arena pertarungan yang terletak di tengah lapangan Kampung Adat Tutubhada. *Etu* dilaksanakan di berbagai daerah di Kabupaten Nagekeo dan Kabupaten Ngada dengan perbedaan yang terletak pada alat yang digunakan maupun istilahnya. Salah satu daerah yang mengadakan *Etu* yaitu Kampung adat Tutubhada.

Etu di Kampung adat Tutubhada memiliki persamaan dengan *Etu* di Kampung Rendu Ola Desa Rendu Tutubhada karena merupakan satu suku yang sama yaitu Suku Rendu. Kampung

adat Tutubhada menjadi anak kampung atau hilir dari suku Rendu, sementara induknya berada di Kampung Rendu Ola yang menjadi hulu suku. Persamaan *Etu* pada kedua kampung tersebut meliputi penyebutan nama *Etu*, pelaku *Etu*, peralatan *Etu*, dan aturan *Etu*. Perbedaannya hanya terletak pada waktu pelaksanaan yang berbeda satu hari dan lokasi pelaksanaan yang berada pada kampung masing-masing tersebut, (Alosius Lepa, wawancara, 13 Juli 2019).

b. Pelaku *Etu*

Pelaku *Etu* merupakan orang-orang yang terlibat dalam pelaksanaan *Etu* yang meliputi petarung, *seka*, *sike*, dan *pai*.

1) Petarung

Seperti pertarungan tinju pada umumnya, *Etu* juga melibatkan dua laki-laki untuk bertarung dalam satu arena. Petarung *Etu* terbagi menjadi dua macam yang dibedakan berdasarkan usia petarung yaitu:

a) *Etu Co'o*

Etu co'o merupakan sebuah ritual tinju dimana petarung dari tinju tersebut merupakan sepasang anak-anak. *Etu co'o* dilakukan setelah *Lo Pene* atau sehari sebelum *Etu Meze* dilakukan. Anak-anak yang menjadi petarung *Etu Co'o* merupakan anak berusia sekitar 5-15 tahun. Anak laki-laki yang akan bertarung tidak ditentukan darimana asalnya, namun dalam praktiknya petarung yang datang dari sebelah utara Desa Rendu Tutubhada akan menjadi petarung kelompok hilir dan yang datang dari sebelah selatan desa akan menjadi petarung kelompok hulu. Lawan petarung tidak memiliki aturan khusus hanya saja harus sepadan yang berarti kisaran umurnya tidak terlalu jauh dan ukuran fisik yang sama. *Etu Co'o* dilakukan dengan harapan anak-anak sudah terbiasa dengan *Etu* saat dewasa nanti, (Seda, wawancara, 20 Juli 2019).



Gambar 9. *Etu Co'o*

Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

b) *Etu Meze*

Petarung *Etu Meze* merupakan sepasang laki-laki dewasa dengan kisaran umur 15 tahun ke atas atau anak laki-laki yang sudah memasuki jenjang sekolah menengah atas (SMA). Petarung *Etu Meze* juga tidak memiliki persyaratan khusus, asalkan lawan yang dihadapi memiliki kesamaan ukuran fisik, (Seda, wawancara, 20 Juli 2019).



Gambar 10. laki-laki yang sedang bertarung.

Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

2) *Seka*

Seka atau wasit merupakan penengah pada saat *Etu* berlangsung. *Seka* akan dipilih berdasarkan kesepakatan forum pada hari sebelum *Etu* berlangsung. Seseorang akan dipilih menjadi *seka* karena dianggap mampu serta memiliki sifat adil dan sportif. Pemilihan *seka* tidak ditentukan berdasarkan latar belakang tertentu. *Seka* yang terpilih juga tidak ada upacara khusus yang dilakukan sesudah maupun sebelum *Etu* berlangsung.

Seorang *seka* harus melerai petarung ketika emosi salah satu atau kedua petarung tidak terkontrol. *Seka* akan melerai saat petarung memeluk satu sama lain, salah

satu petinju dalam bahaya, dan suasana dalam pertandingan sudah tidak kondusif. Apabila seorang *seka* tidak mampu bersikap adil dan menimbulkan kekacauan antarkedua pihak, *seka* tersebut harus langsung diganti dan dikenakan sanksi setelah ritual selesai. Sanksi adat tersebut berupa beras dan daging babi untuk diberikan kepada masyarakat Rendu untuk dimakan bersama. Saat pertandingan telah usai, *seka* bertugas untuk mendamaikan petarung.

3) *Sike*

Sike merupakan seseorang yang memegang atau mengontrol petarung dengan cara memegang kain yang digunakan petarung (*ngeu*) dari belakang. *Ngeu* harus dipegang dari bawah agar pegangan kuat dan tidak mudah terlepas. *Sike* harus memahami teknik *Etu*, sehingga *sike* tidak menjadi penghalang atau membatasi gerak petarung. Seorang *sike* boleh mendorong petarung untuk mendukung serangan tinju ke lawan, dan tidak boleh menarik atau menahan petarung sehingga pergerakannya tidak leluasa. *Sike* boleh melepaskan kain petarung ketika arus dari petarung lawan sangat kuat dengan tujuan menyelamatkan diri atau menghindari serangan lawan. *Sike* harus mampu memberikan semangat kepada petarung baik dengan kata-kata maupun tarian. *Sike* dipilih berdasarkan kesepakatan forum dan tidak ada pantangan maupun upacara khusus sesudah dan sebelum *Etu* dilaksanakan, (Ngada, wawancara, 22 Juli 2019).



Gambar 11. *Sike* sedang menahan petarung.
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

4) *Pai*

Seseorang yang menjadi komunikator antara hulu dan hilir disebut dengan *pai*. *Pai* bertugas menjadi komunikator yang menghubungkan dua kelompok petarung untuk mencari lawan seimbang dengan persetujuan kedua petarung yang akan bertarung. *Pai* juga ditentukan oleh forum sebelum *Etu* berlangsung dan tidak ada pantangan atau upacara khusus sebelum maupun sesudah *Etu* berlangsung, (Ngada, wawancara, 22 Juli 2019).

c. Perlengkapan *Etu*

Etu memiliki berbagai macam perlengkapan yang digunakan oleh petarung maupun masyarakat Rendu untuk memberikan semangat saat pertarungan berlangsung. Perlengkapan tersebut meliputi:

1) *Kepo*

Kepo merupakan sarung tinju yang digunakan saat *Etu*. Masyarakat Desa Rendu Tutubhada biasa membuat *kepo* baru jika *Etu* akan dilaksanakan. *Kepo* terbuat dari beberapa bahan yaitu serabut kelapa (*robanio*), tulang lontar (*tokokoli*), dan kulit pohon (*nuka*) yang sudah dipintal untuk nantinya digunakan sebagai tali saat mengikat *kepo*, serta tali rafia sebagai pengikat tambahan. Cara pembuatannya yaitu dengan memilin kecil tulang lontar dan digumpal hingga sesuai dengan gengaman tangan laki-laki. Tulang lontar yang sudah digumpal, selanjutnya dibungkus dengan serabut kelapa hingga menutupi seluruh bagiannya dan hanya menyisakan rongga di bagian ujung tulang lontar. Rongga inilah yang nantinya akan digunakan untuk melukai lawan. *Kepo* yang sudah setengah jadi tersebut lalu diikat di bagian ujungnya dengan menggunakan tali rafia, serta *nuka* yang diikatkan pada bagian akhir dari *kepo* sebagai pengikat di tangan petarung yang akan melakukan tinju, (Ngada, wawancara, 22 Juli 2019).



Gambar 12. *Kepo*
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

2) *Sada Etu*

Sada Etu merupakan kain tradisional seperti sarung yang digunakan oleh pelaku *Etu* selama pertandingan berlangsung dan orang lain yang tidak menggunakan *sada* tidak diperbolehkan masuk ke dalam arena *Etu*. *Sada* merupakan salah satu busana khas masyarakat Rendu.

Petarung menggunakan kain ini sebagai bawahan dan tidak memakai baju. *Sada Etu* yang digunakan tidak ada yang khusus, pelaku *Etu* dapat menggunakan kain yang dimilikinya masing-masing, (Ngada, wawancara, 21 Juli 2019).



Gambar 13. *Sada Etu*
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

3) *Ngeu*

Ngeu adalah selendang yang digunakan petarung saat melakukan *Etu*. *Ngeu* akan diikatkan di pinggang petarung setelah memakai *sada*. *Ngeu* tersebut akan dipegang oleh *sike* yang ada di arena, agar nantinya bisa ditarik jika ada petarung yang emosinya tidak terkendali, (Ngada, wawancara, 21 Juli 2019).



Gambar 14. Petarung menggunakan *ngeu*.
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

4) *Gong dan Kendang*

Saat *Etu* berlangsung, terdapat gong dan kendang yang digunakan untuk mengiringi kegiatan ritual. Gong dan kendang yang digunakan yaitu berupa 1 buah kendang dan 5 buah gong berukuran kecil. Jumlah gong tersebut tidak dapat ditambah maupun dikurangi karena bunyi yang ditimbulkan dari keenam alat musik tersebut sudah sesuai dengan nada yang diinginkan dan hal tersebut sudah berlangsung sejak dari nenek moyang di Desa Rendu Tutubhada, (Ngada, wawancara, 21 Juli 2019).

Gong dan kendang yang digunakan dalam kegiatan *Etu* berasal dari rumah Opa Zakarias. Gong dan kendang tersebut bukan kendang asli yang diwariskan secara turun-temurun melainkan hanya kendang biasa yang selalu digunakan dalam setiap kegiatan yang ada di desa, sedangkan kendang asli disimpan di

rumah Opa Alo, yaitu wakil ketua suku di Desa Rendu dan hanya boleh digunakan saat upacara pembedahan rumah adat dan dibutuhkan upacara khusus sebelum diturunkan dari rumah adat.

Pemukulan gong dan kendang tersebut tidak ada aturan, hal tersebut tergantung pada bakat seseorang yang memainkannya. Gong dan kendang ini biasa dimainkan saat petarung telah memasuki arena dan saat petarung telah memulai pertarungannya, gong akan berhenti dimainkan. Saat petarung sudah kembali berdamai, akan diikuti dengan teriakan “haiyahaiyaya” dan barulah gong kendang kembali dibunyikan, (Ngada, wawancara, 21 Juli 2019).



Gambar 15. Gong dan Kendang
Sumber: Dokumentasi penulis, 2019.

d. Aturan *Etu*

Saat bertarung, petarung *Etu* hanya diperbolehkan menggunakan kedua tangan yang mana salah satu tangannya memukul dengan menggunakan *kepo* dan satu lagi berfungsi untuk menangkis serangan dari lawan. Petarung *Etu* dilarang menyerang lawan dengan menggunakan kaki dan memeluk lawan. Jika ronde pertama telah diselesaikan oleh *seka*, petarung dapat meminta ronde bertarung berikutnya dengan memberi isyarat kepada *sike* yang memegang mereka atau memberi isyarat langsung kepada *seka*. Pertarungan ini dilakukan bukan untuk mencari pemenang, sehingga *Etu* akan diakhiri oleh *seka* ketika salah satu dari petarung sudah menyerah atau mulai mengeluarkan darah. Petarung yang mengeluarkan darah tidak ditangani

secara medis karena kepercayaan masyarakat bahwa luka yang ada akan sembuh dalam tiga hari. Darah yang keluar saat *Etu* dianggap sebagai ajakan bagi setiap generasi berikutnya untuk memahami dan mau belajar mengenai sikap kebersamaan, sikap konsisten, serta saling menghargai, (Ngada, wawancara, 22 Juli 2019).

e. Eksistensi *Etu* di Masa Kini

Etu di Kampung adat Tutubhada telah menjadi tradisi masyarakat Rendu sejak kurang lebih 150 tahun yang lalu apabila dilihat dari jumlah tanduk kerbau yang ada di dalam rumah adat. Menurut kepercayaan tokoh masyarakat, satu tanduk kerbau melambangkan 30 tahun usia rumah adat dan rumah adat tertua memiliki lima buah tanduk kerbau. *Etu* yang telah berusia 150 tahun masih dilaksanakan oleh masyarakat Rendu saat ini karena beberapa faktor, yang meliputi:

1) Kepercayaan Terhadap Pantangan Nenek Moyang

Salah satu unsur penting di dalam melestarikan nilai-nilai budaya dalam masyarakat adalah upacara-upacara yang berkaitan dengan kepercayaan dan religi yang mereka anut (Rusnandar, 2013). Di balik modernisasi akibat globalisasi, ritual *Etu* menjadi salah satu tradisi budaya yang masih kental dengan ketradisionalannya. Masyarakat Rendu yang tetap menghadirkan ritual *Etu* sebagai bentuk syukur panen menjadi salah satu contoh bahwa masih adanya kepercayaan terhadap pantangan nenek moyang yang jika tidak dilaksanakan maka roh-roh nenek moyang akan murka yang dapat menyebabkan gagal panen, (Ilwan, Dirman, dan Wardani, 2019). Selain itu, Orang yang berada di arena diusahakan agar tidak terjatuh karena dianggap ada hal buruk di dalam diri orang yang terjatuh tersebut. Kepercayaan masyarakat Rendu Tutubhada mengenai keberadaan nenek moyang masih sangat kental, sehingga Ritual *Etu* dapat terjaga hingga kini, (Alosius Lema, wawancara, 14

Juli 2020). Sesuai skema budaya masyarakat Tuhan, roh leluhur dan roh alam adalah sumber kekuatan spiritual dan moral utama yang sangat menentukan keberadaan, keberlanjutan, dan keberlanjutan hidup masyarakat sebagai manusia dan masyarakat untuk kehidupan di dunia menuju kehidupan akhirat yang kekal dan abadi (Labur, 2019).

2) Mata Pencaharian Masyarakat Rendu Sebagai Petani

Menurut data kependudukan dan mata pencaharian masyarakat Desa Rendu Tutubhada, sekitar 70% masyarakatnya hidup dari sektor pertanian. Lahan yang dimilikipun tidak hanya di area Desa Rendu Tutubhada, namun juga tersebar hingga Kota Mbay. Hasil panen yang didapat setiap tahun menjadi persediaan pangan serta modal untuk dijual oleh para petani Rendu. Hal itulah yang menjadi salah satu faktor ritual syukur panen masih dilaksanakan hingga kini karena *Gua Meze* merupakan cara masyarakat Rendu untuk bersyukur atas hasil panen di musim sebelumnya dan memohon kesuburan dari nenek moyang untuk musim selanjutnya, (Watu, wawancara, 18 Juli 2020).

3) Masih Adanya Pelaku Ritual

Hingga kini, pelaku ritual yang merupakan tetua adat masih ada dan turut andil dalam pelaksanaan ritual. Tetua adat yang dimaksud adalah mereka yang menerima nilai-nilai mengenai *Etu* dari generasi sebelumnya dan paham mengenai segala hal yang berkaitan dengan *Etu* dimulai dari rangkaian, perlengkapan, nyanyian, serta aturannya. Tetua-tetua adat tersebut hingga saat ini mewariskan nilai-nilai mengenai *Etu* kepada generasi selanjutnya.

Tetua di setiap rumah adat Tutubhada akan mengajarkan kepada generasi selanjutnya dengan berlatih nyanyian, doa-doa, maupun memahami makna dari setiap tahapan ritual sehingga dapat memimpin beberapa kegiatan di ritual. Hal itu yang tetap menjaga nilai-nilai dan tatanan ritual, sehingga tidak

banyak mengalami perubahan dari generasi ke generasi. Namun, untuk ritual-ritual yang dianggap sakral dan melibatkan komunikasi langsung dengan nenek moyang masih dilakukan oleh tetua adat, seperti ritual pembukaan *Gua Meze*.

4) Adanya Pendidikan Sejak Dini

Anak usia dini adalah sosok individu yang sedang menjalani suatu proses perkembangan dengan pesat serta memiliki karakteristik dan potensi yang harus dikembangkan dengan memberikan kesempatan pada anak untuk mengeksplorasi berbagai pengalaman yang disesuaikan dengan tahapan perkembangan anak sehingga pendidikan pada anak usia dini digunakan sebagai tempat untuk menstimulasi setiap perkembangan dan kebutuhan anak. Anak usia dini pada dasarnya sedang mengalami pertumbuhan dan perkembangan.

Pengenalan ritual *Etu* di Desa Rendu, Tutubhada sudah dilakukan pada anak usia dini, anak laki-laki yang masih berusia 5 tahun ke atas sudah diperbolehkan mengikuti pertandingan *Etu*, sedangkan anak perempuan meramaikan dengan menari pada saat ritual *Etu* berlangsung. Pembelajaran tersebut diterapkan dari pra ritual *Etu* hingga pasca ritual *Etu*. Anak-anak terlihat gembira dan bersemangat saat melaksanakan sejumlah rangkaian ritual *Etu* yang disimulasikan. Orang tua anak-anak Desa Rendu, Tutubhada mengatakan, kegiatan keagamaan seperti ritual *Etu* yang dilakukan sejak dini sangat bermanfaat dalam membantu membentuk karakter anak-anak mereka, (Seda, wawancara, 20 Juli 2019). Salah satu orang tua yang memiliki anak sebagai petarung di *Etu Co'o* mengatakan bahwa tidak takut ataupun khawatir saat melihat anaknya melakukan tinju saat ritual karena kepercayaan akan luka yang ada dapat sembuh dalam tiga hari tanpa bantuan medis. Selain itu, anak yang mengikuti *Etu Co'o* akan berlatih dan belajar berani serta

ikut melestarikan budaya, (Duka, wawancara, 22 Juli 2019).

5) Adaptif

Dalam perkembangannya, *Etu* mengalami beberapa perubahan dalam pelaksanaannya. Hal ini dilihat dari beberapa benda yang saat ini tidak banyak tersedia di alam, sehingga harus dicarikan penggantinya. Adaptif yang terjadi dalam pelaksanaan *Etu* yaitu:

a) *Sagu alu*

Penari dalam ritual *sagu alu* ini seharusnya dilakukan oleh anak-anak muda yang penuh energi, tetapi karena kurangnya antusias dan banyaknya anak yang takut dengan pamali maka mereka tidak ingin memainkan tarian tersebut. Hal ini membuat *sagu alu* hanya dilakukan oleh tetua adat di Kampung adat Tutubhada.

b) *Loka bue roga*

Loka bue roga merupakan salah satu kegiatan berbalas pantun yang dilakukan setelah *Etu Meze*. *Loka bue roga* yang dilakukan oleh kaum muda untuk mencari pasangan sudah tidak dilakukan di masa kini karena perkembangan teknologi yang pesat sehingga mencari jodoh melalui balas pantun tidak lagi memiliki esensi bagi kaum muda.

c) *Kepo*

Salah satu bahan pembuatan *kepo* yaitu tali yang terbuat dari kulit pohon, namun karena tali tersebut sudah jarang ditemukan dan terdapat bahan alternatif lain, maka untuk mengikat *kepo* tersebut diganti dengan tali rafia.

6) Ketersediaan Lokasi

Etu di Kampung Adat Tutubhada yang merupakan hilir kampung akan terus dilaksanakan di lapangan kampung adat karena apabila akan ke tempat lain tokoh masyarakat akan meminta persetujuan nenek moyang dengan bacaan-bacaan doa tertentu dan apabila dilakukan di tempat lain maka masyarakat Kampung adat

Tutubhada percaya akan terjadi petaka, (Laja, wawancara, 13 Juli 2019).

7) Adanya Dukungan dari Pemerintah

Ritual *Etu* menjadi salah satu daya tarik masyarakat luar untuk mengunjungi Desa Rendu Tutubhada. Selain dapat mempertahankan eksistensi *Etu* di masa kini, ritual ini juga memiliki potensi untuk menyejahterakan masyarakat Rendu. Potensi pengembangan daya tarik tersebut didukung oleh pemerintah Desa Rendu Tutubhada dengan bentuk pengadaan amenitas untuk menunjang aktivitas pariwisata baik dalam bentuk fasilitas pendukung seperti lahan parkir, rumah singgah, dan toilet. Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Nagekeo juga telah mengadakan pelatihan pemandu wisata bagi masyarakat Desa Rendu Tutubhada untuk mendampingi wisatawan yang datang dan ingin mempelajari budaya di Kampung Adat Tutubhada. Ritual *Etu* yang telah masuk ke dalam daftar warisan tak benda pada tahun 2015 juga merupakan salah satu bentuk dukungan pemerintah untuk mempertahankan eksistensi *Etu* hingga kini.

8) Atraktif

Etu merupakan ritual yang menarik, sehingga dapat digunakan untuk menarik wisatawan ke Kampung Adat Tutubhada ini. Indonesia memiliki potensi yang besar dalam pengembangan pariwisata, karena selain memiliki alam yang indah juga aneka ragam budaya dan adat istiadat. Setiap dilaksanakannya *Etu*, Kampung Adat Tutubhada didatangi oleh pengunjung dari berbagai daerah di Pulau Flores. Namun, kedatangan pengunjung yang sangat tinggi belum dikelola dengan baik oleh masyarakat Rendu, sehingga potensi yang belum tergarap secara optimal. Hal itu mungkin dikarenakan alasan dana maupun sumber daya manusia yang belum siap (Rostiyati, 2013). Meskipun demikian, eksistensi *Etu* masih terjaga sampai sekarang karena mempunyai daya tarik yang meliputi motif tinju tradisional ini

adalah murni bagian dari adat tanpa melihat darimana asal petarung, dilaksanakan satu tahun sekali di waktu tertentu, dan tidak dipungut biaya untuk menontonnya.

5. Representasi Maskulinitas dalam *Etu*

Ritual *Gua Meze* menjadi ritual tahunan bagi masyarakat Rendu sebagai tanda syukur atas hasil panen yang berhasil dilakukan. Dalam Ritual *Gua Meze* memiliki beberapa rangkaian ritual yang dilakukan dan ritual *Etu* menjadi salah satu ritual inti perayaannya. Ritual *Etu* dilaksanakan sebagai tanda sorak gembira masyarakat yang diwujudkan dengan pertarungan di arena tinju. Namun dalam pelaksanaannya, yang dapat terlibat dalam seluruh rangkaian ritual *Etu* hanyalah kaum laki-laki karena dianggap sebagai makhluk yang keras dan berani (Alosius Lepa, wawancara, 13 Juli 2019). Dari seluruh rangkaian Ritual *Etu* yang hanya dapat melibatkan kaum laki-laki tersebut menunjukkan adanya representasi maskulinitas melalui ritual ini.

Pada Ritual *maki*, wanita tidak dapat mengikuti ritual ini karena adanya pamali yaitu tentang kepercayaan nenek moyang bahwa kaum wanita merupakan kaum yang terkenal halus kata dan perilaku, sehingga tidak sesuai dengan Ritual *maki* yang harus mengeluarkan kata-kata kasar. Dalam ritual ini hanya dapat diikuti oleh kaum laki-laki karena laki-laki memiliki watak kasar dan keras, (Ngada, wawancara, 17 Juli 2019). Representasi maskulinitas pada kaum laki-laki terlihat dalam pengambilan peran untuk meluapkan emosi kepada penduduk kampung adat yang tidak mengikuti ritual sebelumnya. Hal tersebut dapat menjelaskan bahwa laki-laki memiliki kemampuan mengontrol dan ucapannya mampu memengaruhi dalam pengambilan keputusan. Maskulinitas kembali dipresentasikan dalam Ritual *gedho peko*. Kegiatan menumbuk padi ini dilakukan oleh laki-laki yang menunjukkan kuasa maskulinitasnya dalam mengambil pekerjaan yang berat. Dalam ritual ini,

karakter laki-laki yang berjiwa keras dan kuat dihadirkan melalui kegiatan menumbuk padi yang tidak boleh diambil alih oleh kaum perempuan. Kaum perempuan hanya dapat membantu pada saat menapis padi. Pada Ritual *naka api* juga menampakkan maskulinitas laki-laki yaitu peran tanggungjawab dalam menjaga api supaya tidak dicuri menandakan bahwa laki-laki diberikan kepercayaan untuk mencapai tujuan yang telah diamanahkan.

Ritual *Etu* yang dilakukan bukan hanya pertarungan yang digunakan sebagai pelampiasan amarah dengan saling memukul, tetapi memiliki makna kebersamaan dan saling menghargai yang tercermin pada pelaku *Etu*. Makna kebersamaan dan saling menghargai dilihat dari seluruh rangkaian yang direncanakan dan diwujudkan melalui musyawarah untuk mufakat antarkaum laki-laki sebagai kepala rumah tangga, sehingga diharapkan dapat memberikan keputusan-keputusan yang mewakili seluruh keluarga di Kampung Adat Tutubhada. Musyawarah tersebut dilakukan untuk menetapkan waktu serta menentukan pelaku-pelaku *Etu* yang akan terlibat.

Etu yang dilakukan oleh laki-laki menunjukkan kewibawaan dan kekuatan yang diwariskan oleh nenek moyang saat perang, sehingga hari ini *Etu* menjadi bukti kewibawaan dan harga diri laki-laki (Mammilianus, 2010). Meskipun makna tersebut dipegang erat oleh masyarakat Rendu, tidak ada paksaan bagi kaum laki-laki untuk menjadi pelaku *Etu* baik petarung maupun peran pendukung *Etu*. Hal tersebut juga menjadi wujud dari makna saling menghargai yang dipegang erat oleh masyarakat Rendu, (Ngada, wawancara, 22 Juli 2019).

Tinju tradisional yang dilakukan oleh dua orang laki-laki yang saling hantam ini menunjukkan bahwa terdapat penanda maskulinitas seperti kekuatan, ketabahan, pengendalian diri, kepuasan diri, dan kesetiakawanan di dalamnya. Kekuatan ditunjukkan dengan aksi tinju atau saling memukul satu sama lain.

Ketabahan ditunjukkan dengan kemampuan petarung saat menerima kekalahan dalam pertarungan. Pengendalian diri dapat terlihat dari kemampuan petarung mengontrol emosi agar *Etu* atau tinju tidak melewati batas dan melenceng dari maksud ritual. Kepuasan diri ditunjukkan dengan gerakan meninju sekuat tenaga dan meluapkan emosi, tetapi masih di bawah kendali. Kemudian kesetiakawanan laki-laki dapat dilihat pada aksi berpelukan sesuai tinju dilaksanakan yang menandakan bahwa persahabatan masih tetap terjalin dan pertarungan tidak akan terjadi di luar ritual *Etu*.

Ritual *Etu* tidak memperbolehkan wanita terlibat langsung dan menjadi pelaku *Etu* karena dianggap sebagai sosok yang suci, berwatak halus, dan memelihara. Bahkan, kaum wanita tidak diperbolehkan memasuki arena tinju dan melintasi jalur keluar masuknya petarung menuju arena. Hal ini dipercayai dapat mengakibatkan banyaknya pertumpahan darah yang terjadi saat *Etu* berlangsung dan memperparah luka yang diderita petarung. Meskipun darah yang keluar dari petarung merupakan lambang keberkahan yang melimpah selama satu tahun, tetapi petarung tidak akan melanjutkan pertarungan jika salah satu dari petarung sudah terluka. Kepercayaan ini masih dipegang oleh masyarakat *Rendu* sehingga kaum wanita hanya dapat berdiam di pinggir arena sambil bernyanyi dan menarikan lagu "*diyo*" untuk meramaikan dan memberi semangat kepada petarung.

D. PENUTUP

Dari beberapa pembahasan mengenai *Etu* di Kampung Adat Tutubhada di atas dapat ditarik simpulan sebagai berikut:

- Kegiatan yang dilakukan sebelum ritual *Etu* dilangsungkan meliputi ritual *maki*, *gedho peko*, *naka api*, *pedhe pene*, *sagu alu*, dan *lo pene*.
- Pelaku *Etu* meliputi petarung, *sike*, *seka*, dan *pai*.
- Perlengkapan *Etu* yang digunakan

meliputi *kepo*, *sada Etu*, *ngeu*, serta gong dan kendang.

- Aturan *Etu* meliputi tindakan yang boleh dan tidak boleh dilakukan oleh petarung, serta batasan pertandingan yang dapat dilakukan.
- Eksistensi *Etu* di masa kini tetap terjaga karena adanya beberapa faktor yang meliputi kepercayaan terhadap pantangan nenek moyang, mata pencaharian masyarakat Rendu sebagai petani, masih adanya pelaku ritual, adanya pendidikan sejak dini, adaptif, adanya dukungan dari pemerintah, dan atraktif.
- *Etu* hanya dapat dilakukan oleh kaum laki-laki sebagai sosok yang keras dan berani, sehingga maskulinitas kaum laki-laki yang dipresentasikan kembali dalam *Etu* dalam bentuk kekuatan, ketabahan, pengendalian diri, kepuasan diri, dan kesetiakawanan. Kaum wanita tidak diperbolehkan terlibat dalam Ritual *Etu* karena dianggap sebagai kaum yang suci dan memelihara, sehingga tidak sesuai dengan karakteristik pertarungan yang bersifat keras dan mengeluarkan darah.
- Melalui rangkaian Ritual *Etu* yang dilaksanakan, kaum wanita hanya berperan sebagai pendukung dari kegiatan yang dilakukan oleh kaum laki-laki dan kaum laki-laki menjadi pelaku utama dari seluruh rangkaian Ritual *Etu*.

Saran yang dapat peneliti sampaikan kepada pemerintah berkaitan dengan *Etu* di Kampung Adat Tutubhada ini yaitu meningkatkan upaya pelestarian dengan memperkenalkan *Etu* kepada masyarakat luas. Salah satu cara yang bisa disarankan yaitu dengan menjadikan Kampung Adat Tutubhada menjadi desa wisata budaya yang didukung dengan berbagai kegiatan pameran, *event*, pertunjukan dan juga publikasi yang baik kepada masyarakat luas. Namun tidak hanya itu, pelatihan-pelatihan sumber daya manusia juga sangat diperlukan sehingga masyarakat siap menerima kedatangan tamu untuk

menyaksikan *Etu* sebagai ritual kebanggaan masyarakat Kampung Adat Tutubhada.

Saran untuk masyarakat setempat adalah masyarakat harus lebih meningkatkan dan mempererat kerukunan, gotong-royong, dan persatuan sehingga *Etu* bisa berkembang. Kesadaran akan pentingnya pendidikan harus lebih ditanamkan, sehingga masyarakat lokal mendapatkan ilmu pengetahuan dan informasi yang luas dan menyadari penuh akan tradisi yang dimilikinya harus dijaga dan dilestarikan. Masyarakat juga diharapkan lebih kreatif dan inovatif dalam mengembangkan *Etu* yang menjadi salah satu daya tarik wisatanya, sehingga dapat meningkatkan kunjungan wisatawan.

Kelompok sadar wisata (pokdarwis) Desa Rendu Tutubhada harus lebih meningkatkan pelayanan terhadap wisatawan sehingga dapat mencapai standar nasional maupun internasional dan lebih berkonsentrasi dalam mempromosikan potensi wisata. Saran untuk tokoh adat agar mewariskan ilmu pengetahuan mereka mengenai *Etu* dan tradisi di Kampung Adat Tutubhada kepada generasi muda untuk melanjutkan tradisi di masa yang akan datang.

UCAPAN TERIMA KASIH

Terselesaikannya penelitian ini tidak lepas dari dukungan dan doa dari berbagai pihak, sehingga dengan segenap hati penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada:

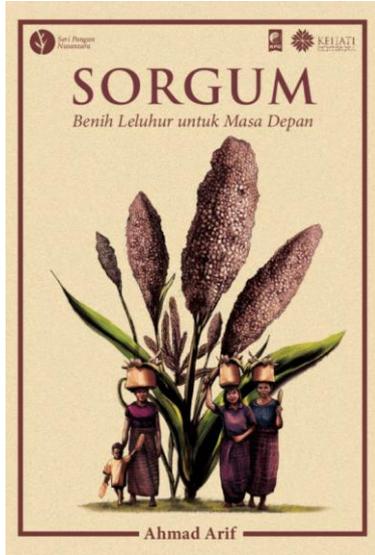
- Desa Rendu Tutubhada, tokoh masyarakat serta masyarakat Kampung Adat Tutubhada atas informasi, fasilitas, dan dukungannya.
- Sponsor *Udayana Scientific Excursion* (USE) 2019 meliputi BPD, Serenity, dan BPR Lestari.
- Seluruh anggota Mapala “Wanaprastha Dharma” Universitas Udayana yang telah memberikan dukungan, sehingga USE 2019 dapat terlaksana dengan baik.

DAFTAR SUMBER

- Angelita, C., Sugiantari, N. M. Y., Khinari, A. S. P., dan Manurung, R. F. (2018). *Laporan penelitian: Udayana Scientific Excursion Divisi Studi Budaya pada Bangunan Uma Lengge Desa Maria Kabupaten Bima NTB*. Denpasar: Mapala Wanaprastha Dharma Universitas Udayana.
- Arifin, Z. (2011). *Penelitian Pendidikan*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- BPS Kabupaten Nagekeo (2018). *Kabupaten Nagekeo Dalam Angka 2018*. Nagekeo: Badan Pusat Statistik Kabupaten Nagekeo.
- Budiman, H. G. (2013). Makna dan Nilai Budaya Tapis Inuh pada Masyarakat Pesisir di Lampung Selatan. *Patanjala*, 5 (3), 522.
- Danandjaja, J. (2002). *Folklor Indonesia*. Jakarta: Grafiti.
- Duka, F. (22 Juli 2019). *Wawancara*.
- Ilwan, I., & Wardani, A. K. (2019). Ritual Mewuhiha Limano Bhisa dalam Menyambut Pesta Panen pada Masyarakat Desa Morindino Kecamatan Kambowa Kabupaten Buton Utara. *Jurnal Kelisanan Sastra dan Budaya*, 2 (2), 37-38.
- Kalvaristo, K. Y. (2007). *Etu Masyarakat Kampung Olaewa Flores 1978 – 1981*. Ilmu Sejarah Fakultas Sastra Universitas Sanata Dharma Yogyakarta.
- Khinari, A. S. P., Dewi, A. A. A. I. S., Lubis, D. N., Juliayanti, N. P. I., Sugiantari, N. M. Y., Marlina, N. K. A. (2019). *Laporan penelitian: Udayana Scientific Excursion Divisi Studi Budaya mengenai Ritual Etu di Kampung Adat Tutubhada Desa Rendu Tutubhada Kecamatan Aesesa Selatan Kabupaten Nagekeo Provinsi Nusa Tenggara Timur*. Denpasar: Mapala “Wanaprastha Dharma” Universitas Udayana.
- Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Labur, B. H. K. (2019). *Nilai-Nilai Religius dalam Ritual Tudak Pentu di Kampung Teber-Manggarai Timur (Telaah Atas Upacara Syukuran Hasil Panen dalam*

- Etnis Budaya Manggarai*). Diploma thesis Universitas Katolik Widya Mandira.
- Laja, Z. I. (13 Juli 2019). *Wawancara*.
- Lepa, A. (13 Juli 2019). *Wawancara*.
- Lepa, A. (14 Juli 2019). *Wawancara*.
- Mammilianus, S. (2010). Tinju Adat Nagekeo: Kewibawaan dan Harga Diri. Diakses 13 Maret 2021 dari tribunnews.com/tribunners/2010/08/02/ke-wibawaan-dan-harga-diri
- Ngada, B. (13 Juli 2019). *Wawancara*.
- Ngada, B. (17 Juli 2019). *Wawancara*.
- Ngada, B. (21 Juli 2019). *Wawancara*.
- Ngada, B. (22 Juli 2019). *Wawancara*.
- Republik Indonesia. (2003). Undang Undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2003, Nomor 4301. Jakarta: Sekretariat Negara.
- Republik Indonesia. (2017). Undang Undang No. 5 Tahun 2017 tentang Pemajuan Kebudayaan. Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2017, Nomor 104. Jakarta: Sekretariat Negara.
- Rostiyati, A. (2013). Potensi Wisata di Lampung dan Pengembangannya. *Patanjala*, 5 (1), 148-162.
- Rusmana. D. D. A. (2010). Permainan Congklak: Nilai dan Potensinya bagi perkembangan Kognitif Anak. *Patanjala*, 2 (3), 538.
- Rusnandar, N. 2013. Seba: Puncak Ritual Masyarakat Baduy di Kabupaten Lebak Provinsi Banten. *Patanjala*, 5 (1), 84.
- Sada, S. T. (2019). *Ritual Etno Nataia*. Artikel milik Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Nagekeo.
- Seda, T. (19 Juli 2019). *Wawancara*.
- Seda, T. (20 Juli 2019). *Wawancara*.
- Susanti, D. P. 2014. *Dampak Permainan Tradisional Kelompok terhadap Perilaku Sosial Siswa Tunarungu*. Diakses dari: repository.upi.edu
- Watu, A. (18 Juli 2019). *Wawancara*.

Tinjauan Buku



Judul Buku : *Sorgum : Benih Leluhur Untuk Masa Depan*
 Penulis : Ahmad Arif
 Penerbit : KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)
 Tahun : Mei 2020
 Halaman : xiii + 149 hlm

Sorgum dan Diversifikasi Pangan Lokal

Buku berjudul *Sorgum : Benih Leluhur Untuk Masa Depan* menelusuri dan mengupas berbagai hal terkait dengan dinamika keberadaan, dan pemanfaatan salah satu sumber pangan di Nusantara yang bernama sorgum (*Sorghum bicolor*). Penulisnya ialah Ahmad Arif, seorang wartawan di harian Kompas dan penulis buku. Aik, begitu ia kerap disapa, secara konsisten meliput dan menulis tentang kebencanaan, lingkungan hidup, sains, dan pangan lokal. Aik memiliki latar belakang sebagai sarjana arsitektur dan magister sosiologi, pernah pula mengikuti berbagai pelatihan pada bidang jurnalisme. Sebelum menulis buku ini, ia telah menulis beberapa buku, di antaranya *Jurnalisme Bencana*, *Bencana Jurnalisme* (2010); *Hidup Mati di Negeri Cincin Api* (2012); *Tambora Mengguncang Dunia* (2014); dan *Sagu Papua untuk Dunia* (2019). Buku yang disebut terakhir dan buku *Sorgum* ini termasuk ke dalam buku Seri Pangan Nusantara yang diterbitkan atas kerjasama Kepustakaan Populer Gramedia dan Yayasan Keanekaragaman Hayati Indonesia (KEHATI).

Buku ini berisi lima bab, dengan tambahan bab ‘Epilog’, namun tanpa menyertakan bab ‘Prolog’ pada awal buku. Aik membuka narasi sorgum dengan kisah mitologi benih tanaman dalam cerita Tonu Wujo pada masyarakat Lamaholot di bagian Timur Pulau Flores, Pulau Adonara, dan Solor. Cerita yang mengkisahkan mengenai asal mula beragam benih sumber pangan seperti padi, sorgum, jagung, jawawut, mentimun, labu dan umbi-umbian. Cerita rakyat ini didapatnya dari tuturan para petani di Flores.

Menariknya, Aik sekilas membandingkan cerita mitologi Tonu Wujo dengan mitologi Dewi Sri pada masyarakat Jawa yang menceritakan mengenai asal mula beragam benih. Penjelasan tentang Dewi Sri menjadi menarik ketika dalam catatan kaki dijelaskan bahwa “narasi umum yang dikenal masyarakat Jawa saat ini menyebutkan bahwa Dewi Sri hanya menjadi dewi padi”, padahal dalam kisahnya disebutkan beragam tanaman selain padi, seperti pohon aren, pohon kelapa, talas, umbi-umbian dan pohon buah-buahan

(hlm.3). Hal ini menimbulkan pertanyaan bagi pembaca: mengapa padi (beras) yang mendominasi, bagaimana dinamika sumber pangan selain padi? Hal ini menarik untuk ditelusuri lebih lanjut, baik dengan perspektif kultural, maupun struktural. Buku ini menjawab sebagian dari pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Pada bab pertama, ia menyebutkan adanya berbagai praktik ritual dan pengetahuan lokal terkait sorgum, tidak hanya di Flores tapi juga di Ende Nusa Tenggara Timur. Salah satu pengetahuan lokal yang menjadi kearifan lokal masyarakat yaitu penempatan beragam tanaman pangan melalui teknik penanaman secara tumpang sari untuk meminimalisir kerugian akibat serbuan burung. Pada bagian ini pula dipaparkan mengenai sejarah penyebaran dan keberadaannya di berbagai negara sebagai sumber pangan. Dijelaskan pula tentang sorgum dari sudut pandang ilmu botani. Penyajiannya informatif dengan dilengkapi gambar ilustrasi, tabel, grafik dan peta berwarna.

Bab selanjutnya, Aik menceritakan hasil penelusuran mengenai penyebaran sorgum yang ada di Nusantara. Di Indonesia keberadaan sorgum ada di berbagai daerah. Hal ini ditandai dengan sorgum yang memiliki beragam nama lokal, yaitu *gandrung, gandrung, jagung cetrik, degem, kumpay* (Sunda); *cantel, jagung pari, jagomutri* (Jawa); *oncer* (Madura); *Garai* (Minangkabau); *jaba bendil, jaba bengkok* (Batak); *battari, jawaras, jagung rote* (Melayu); *batar, batara tojeng* (Makassar); *bata* (Bugis); *wata belolong, watar solor, lolo* (Flores); *watar hamu, watar willi* (Sumba); *watar holo* (Lembata); *Batar ainaruk, penmina, penbuka* (Timor); *jagung rote* (Rote); *terae hawu* (Savu); *pela hae, pela hik* (Rote) (hlm. 25).

Bukti-bukti awal keberadaan sorgum di Nusantara telah ada sejak dulu. Hal ini ditandai dari adanya mitologi (cerita rakyat), bukti arkeologis dapat dilihat pada relief candi Borobudur. Sorgum tercatat pula dalam naskah kuna Serat Centhini, serta tertulis dalam catatan perjalanan yang ditulis abad ke 12 – 13 Masehi. Beragam hasil kajian mengenai sejarah dan pemanfaatan sorgum dimanfaatkan untuk membangun argumentasi, dan dilengkapi dengan data statistik serta sumber berita. Kemudian dipaparkan pula kondisi sorgum di Indonesia pada masa kolonial, revolusi hijau, dan pasca orde baru; baik dari segi produksi, konsumsi dan kebijakan. Pada bagian akhir bab ini, Aik mengkritisi praktik yang dilakukan pemerintah bahwa “...sorgum memang tidak diperhitungkan sebagai sumber bahan pangan di negeri ini, meskipun keberagaman pangan nonberas kerap diwacanakan” (hlm.45).

Sesuai judul pada bab ketiga buku ini, yaitu *Tantangan Pangan Kini dan ke Depan*, Aik memotret betapa bahayanya narasi penyeragaman pangan yang berakibat pada runtuhnya kedaulatan pangan. Sebagai ilustrasinya ialah kisah warga salah satu desa di Sumba Timur yang mengalami perubahan dari kondisi ketahanan pangan yang baik dengan aneka ragam sumber pangan, menjadi rentan kelaparan akibat pola penyeragaman pangan, khususnya beras melalui program revolusi hijau. Lebih jauh, Aik melihat bahwa kebijakan penyeragaman pangan telah “mematikan kearifan lokal petani” dan “menggantikan kemandirian dengan ketergantungan” (hlm. 50). Selain itu, praktik penyeragaman pangan menjadi ancaman pula bagi ekosistem. Tantangan lainnya ialah kondisi perubahan iklim dunia, serta ketersediaan dan aksesibilitas terhadap pangan berkualitas. Salah satu solusi yang ditawarkan buku ini ialah kembali kepada pangan berbasis keberagaman, yaitu memanfaatkan kekayaan keragaman hayati yang ada di Nusantara sebagai sumber pangan yang sesuai dengan kondisi ekologi dan budaya wilayah setempat. Dengan kata lain, mengupayakan diversifikasi pangan lokal dengan pertanian berkelanjutan.

Terkait adanya tantangan pangan hari ini dan masa yang akan datang, Aik melihat bahwa sorgum dapat menjadi salah satu jawaban dalam menghadapi masalah pangan tersebut. Hal ini dipaparkan pada bab empat yang menguraikan bagaimana sorgum memiliki potensi yang dibutuhkan, yaitu tahan terhadap perubahan iklim yang sedang terjadi; memiliki daya adaptasi tinggi terhadap beragam kondisi iklim dan tanah; serta memiliki beragam manfaat, baik dalam hal nutrisi pangan, bebas gluten serta mengandung kadar tanin. Terkait zat tanin tersebut, dapat dilihat sebagai kelemahan sekaligus kelebihan, tergantung dari sisi mana memandangnya. Beragam olahan pangan dari sorgum diperlihatkan dengan foto berwarna yang menarik.

Bab terakhir dari buku ini mengupas mengenai berbagai narasi terkait pengembangan sorgum di Flores dan sekitarnya. Faktor-faktor terkait iklim, ekonomi, budaya dan kesehatan diungkapkan melalui cerita masyarakat desa di ranah individu, rumah tangga, maupun komunitas. Dinamika kisah penuh asa, hambatan, dan praktik baik menjadi pelajaran berharga ke depannya. Dalam epilog buku ini, penulis mencantumkan beberapa rekomendasi dari *policy paper* yang dikeluarkan KEHATI pada tahun 2019 tentang keberagaman hayati dan budaya sebagai kunci kedaulatan pangan Nusantara. Narasi buku ini ditutup oleh Aik pada halaman 131 dengan paragraf yang berbunyi “*Sorgum ... tanaman yang telah memiliki akar sangat panjang dalam kebudayaan bertani kita ini harusnya bisa menjadi salah satu alternatif pangan masa depan*”.

Pada cover belakang buku ini tertulis bahwa “*Buku ini menyajikan selayang pandang mengenai awal mula masuknya sorgum ke Nusantara, arti pentingnya, dan tantangan yang dihadapi*”. Sebuah buku selayang pandang, namun mendalam dengan paparan data hasil dari peliputan jurnalistik di berbagai daerah, wawancara dan riset pustaka dengan jumlah seratus lebih sumber rujukan yang terdiri dari buku, jurnal ilmiah, laporan, makalah dan berita media massa.

Penulisannya bergaya *feature* dengan kalimat bernas dan enak dibaca. Buku ini menampilkan narasi, deskripsi dan kutipan yang mengandung *human interest*. Secara visual, tampilan buku ini menarik. Di sepanjang narasi yang dibangun oleh penulisnya, penjelasan tekstual diperkaya oleh beragam visual yang berwarna, mulai dari foto, gambar ilustrasi, peta, tabel, grafik, peta hingga infografis. Hasil kerja sama tim yang apik, selain Ahmad Arif sebagai penulis, terdapat tiga orang kontributor, dua orang editor, satu orang perancang sampul, dan seorang penata letak yang menjadikan buku ini menarik dan enak dibaca. Secara konsisten, pada setiap awal bab di buku ini dibuka dengan kutipan pernyataan dari orang-orang yang pernah diwawancarai penulis perihal sorgum; cara membuka tulisan yang cukup efektif untuk menggambarkan secara singkat isi bahasan setiap babnya. Sebuah buku yang membuka wawasan melalui argumen kritis berdasarkan data dan fakta; sekaligus informatif dan komunikatif.

(Arief Dwinanto)

BIODATA PENULIS



A. A. AYU ISNA SURYA DEWI lahir di Denpasar, 9 Maret 2000. Saat ini sedang menempuh pendidikan sarjana di Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana.



ADI PUTRA SURYA WARDHANA adalah alumnus Ilmu Sejarah dan Kajian Budaya Universitas Sebelas Maret Surakarta. Ia dilahirkan di Sukoharjo, 19 Agustus 1992. Saat ini, ia adalah peneliti lepas yang mengkaji Sejarah dan Kajian Budaya. Dalam kepengurusan Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Komisariat Wonogiri, ia dipercaya untuk mengampu Bidang Riset dan Pendidikan. Salah satu karyanya adalah *Asketisme Perempuan Jawa dalam Bayang Hedonisme Priayi Surakarta (abad XIX-Awal Abad XX)* (Patrawidya, 2020).



ADINDA SANITA PUTRI KHINARI lahir di Malang pada 12 Agustus 1999. Saat ini sedang menempuh pendidikan sarjana di Program Studi Pariwisata Fakultas Pariwisata Universitas Udayana. Adapun karya tulis yang telah dipublikasikan dalam tiga tahun terakhir ini yaitu *Pengaruh Uma Lengge terhadap Kehidupan Sosial dan Budaya Masyarakat Desa Maria Kecamatan Wawo Kabupaten Bima* (2019).



AYU SEPTIANI, lahir di Depok, 28 September 1988. Menyelesaikan jenjang sarjana di Program Studi Sejarah Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran pada 2010. Selanjutnya jenjang Magister diselesaikan di Pascasarjana Fakultas Ilmu Budaya Program Studi Ilmu-Ilmu Sastra Konsentrasi Ilmu Sejarah pada 2013. Saat ini bekerja sebagai Dosen dengan jabatan Asisten Ahli di Program Studi Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran. Adapun karya buku yang telah dipublikasikan di antaranya berjudul *Sejarah Universitas Padjadjaran (1957-2016)*.



AZIZ ALI HAERULLOH, lahir di Bandung, 30 Oktober 1998. Menyelesaikan jenjang sarjana di Program Studi Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran pada 2020. Saat ini bekerja sebagai *fellow* di Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Jawa Barat, dan *Relationship Manager* Dana BRI Kantor Cabang Cianjur. Adapun karya tulis ilmiah yang telah dipublikasikan di antaranya berjudul Muatan Lokal Membatik pada Kurikulum SMP dan SMA sebagai Upaya Melestarikan Kebudayaan diterbitkan pada 2019 dan *Bulk Store as an Effort to Reduce Marine Debris in Bajo Pulau* diterbitkan pada 2020.



DANIA NABILA lahir di Medan, 20 Oktober 1999. Saat ini sedang menempuh pendidikan sarjana di Program Studi Arsitektur Lanskap Fakultas Pertanian Universitas Udayana.



ETTY SARINGENDYANTI, lahir di Jakarta, 30 Juli 1959. Menyelesaikan jenjang sarjana di Program Studi Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Indonesia pada 1984. Kemudian jenjang Magister diselesaikan di Pascasarjana Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia pada 1996 dan Doktor diselesaikan di Pascasarjana Fakultas Ilmu Budaya Program Studi Ilmu Sastra Bidang Ilmu Sejarah pada 2018. Saat ini bekerja sebagai Dosen dengan jabatan Lektor Kepala di Program Studi Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjadjaran. Adapun karya buku yang telah dipublikasikan di antaranya berjudul *Panjalu dari Masa ke Masa* (Anggota Penulis).



FIKRUL HANIF SUFYAN, dilahirkan di Padang pada 2 Januari 1980. Ia menyelesaikan jenjang pendidikan S1 pada program studi Ilmu Sejarah Universitas Andalas di tahun 2003. Kemudian melanjutkan studi Ilmu Sejarah Universitas Andalas jenjang S2 dan lulus pada 2011. Pernah menjadi reporter di *Harian Rakyat Merdeka* (2004-2006) dan menjadi editor di *Sari Ilmu Pratama* (2006-2008). Saat ini aktif sebagai dosen di STKIP Abdi Pendidikan dan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas. Beberapa penelitian yang pernah dilakukan di antaranya: *Hikmah dan Aksi Gempa 2009* (2018), *Samik Ibrahim: Potret Saudagar Islam Berkemajuan* (2019), *Kulliyatul Muballighin: Dari Padang Panjang untuk Indonesia* (2020).

Biodata Penulis



FIQIH AISYATUL FAROKHAH dilahirkan di Lamongan, 12 Juli 1993. Ia merupakan alumnus Sastra Inggris UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Ia lulus S2 Kajian Budaya Universitas Sebelas Maret pada 2019. Saat ini mengabdikan sebagai pengajar di Institut Agama Islam (IAI) Tarbiyatut Tholabah Lamongan. Beberapa penelitian yang pernah dihasilkan di antaranya, *A Coffee Culture Story: Café and Warung Kopi as Representation of Trans-Cultural Encounters in Dewi Lestari's Filosofi Kopi* (International Journal of Diaspora & Cultural Criticism, The Center for Asia & Diaspora, Konkuk University, South Korea, 2018); *Money Contestation: Prostitution Snare Sales Promotion Girl in Indah Hanaco's The Curse of Beauty* (Jural Aksara, 2019).



HANIFAH P. UTAMI dilahirkan di Bekasi pada 04 Agustus 1995. Hanifah P. Utami mendapatkan gelar Sarjana Ilmu Komunikasi dari Universitas Pancasila pada tahun 2018. Saat ini, Hanifah melanjutkan pendidikan Magister pada program studi Kajian Budaya di Universitas Padjajaran sejak 2019. Selain sebagai mahasiswa, Hanifah juga bekerja sebagai Media Analyst di Digivla, Jakarta sejak tahun 2019. Adapun karya ilmiah yang pernah dipublikasikan dalam 3 tahun terakhir adalah "*Pencarian Sensasi Pada Pengalaman Perempuan Pendaki Gunung (Studi Pada Pendaki Perempuan di Komunitas Wanita dan Gunung*" yang dipublikasikan oleh Jurnal Narasi, Institut Teknologi Bandung pada tahun 2020.



NI KADEK ARI MARLINA lahir di Denpasar 7 Januari 2000. Saat ini sedang menempuh pendidikan sarjana di Program Studi Arkeologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana.



NI MADE YUNI SUGIANTARI lahir di Sobangan, 4 Juni 1999. Saat ini sedang menempuh pendidikan S1 Ilmu Komunikasi di Universitas Udayana. Adapun karya tulis yang telah dipublikasikan yaitu *Pengaruh Uma Lengge terhadap Kehidupan Sosial dan Budaya Masyarakat Desa Maria Kecamatan Wawo Kabupaten Bima* (2019).



NI PUTU INDAH JULIYANTI lahir di Jembrana, 14 Juli 2000. Saat ini sedang menempuh pendidikan sarjana di Program Studi Akuntansi Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Udayana.



ROCHTRI AGUNG BAWONO lahir di Ambarawa, Semarang pada 19 November 1974. Sejak 2003 hingga sekarang bekerja sebagai dosen tetap di Program Studi Arkeologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Udayana. Menyelesaikan pendidikan S1 di Arkeologi Universitas Udayana pada tahun 1998 dan menamatkan pendidikan S2 di Ilmu Lingkungan Universitas Gadjah Mada pada tahun 2003. Selain sebagai pengajar, aktif dalam berbagai seminar dan penelitian khususnya dalam bidang Prasejarah - Protohistori, Arkeologi Lingkungan, etnoarkeologi, dan *Cultural Heritage Management*. Publikasi ilmiah yang terbaru antara lain: *Reconstruction of The First Millennium AD Harbor Site of Sembiran and Analysis of Its Tradeware* (2020), *Artefak Rijang Situs Gua Pawon* (2019), *Evaluasi Standar Operasional Prosedur dan Pola Sirkulasi Pengunjung Museum Tjong A Fie: Kajian Historical House Museum* (2018).



ROIS LEONARD ARIOS, lahir di Belawan 9 Agustus 1972. Tahun 1995 menyelesaikan pendidikan S1 di Jurusan Antropologi Universitas Sumatera Utara. Tahun 2017 menyelesaikan pendidikan Magister Sosiologi di Universitas Andalas Padang. Mengawali karir di BKSNT Jayapura Irian Jaya (kini Papua) dan tahun 2001 – kini bekerja sebagai peneliti di Balai Pelestarian Nilai Budaya Sumatera Barat. Beberapa karya tulis yang pernah diterbitkan antara lain: *Pertukaran Sosial Dalam Tradisi Pantawan Bunting Pada Suku Bangsa Besemah di Kota Pagaralam Provinsi Sumatera Selatan* (Patanjala, 2019), *Tradisi Bimbang Bebalai Pada Etnis Serawai: Sebuah Analisis Fungsional Struktural* (Handep, 2020), bersama Hanura Rusli menulis artikel *Interaksi Etnis Tionghoa Muslim dan Non Muslim di Kota Padang Propinsi Sumatera Barat* (Pangadereng, 2020), *Identitas Budaya Orang Enggano di Pulau Enggano: Kompromi Budaya Lokal dan Pendatang* (Prosiding pada International Conference on Indonesia Culture:Connectivity and Sustainability : Fostering Cultural Commons in Indonesia, tahun 2020).

Biodata Penulis



SILVIA DEVI, lahir di Tanjung Karang 16 Juni 1981. Pendidikan S1 ditempuh di Universitas Andalas pada jurusan Antropologi, dan dilanjutkan dengan S2 Program Studi Sosiologi di kampus yang sama. Bergabung di Balai Pelestarian Nilai Budaya Sumatera Barat sebagai peneliti nilai budaya sejak tahun 2009. Beberapa karya yang diterbitkan antara lain: *Adaptasi Masyarakat di Tuapejat Kabupaten Kepulauan Mentawai Propinsi Sumatera Barat* (2017), *Strategi Bertahan Hidup Nelayan Jaring Robin Studi Kasus Nelayan di Nagari Lansano Taratak, Pesisir Selatan Sumatera Barat* (2019), *Sampan Boleang di Linggosari Baganti Pesisir Selatan Sumatera Barat* (2020).

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 Pertama¹, Penulis Kedua², Penulis Ketiga³
(Times New Roman 11, Bold, spasi 1, tanpa menyebut gelar)

¹ Lembaga Afiliasi Pertama

Alamat Lembaga Afiliasi Pertama

² Lembaga Afiliasi Kedua

Alamat Lembaga Afiliasi Kedua

³ 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 permasalah, tinjauan pustaka, teori, Albertus Extra Bold ukuran 10) konsep-konsep, tujuan, dan ruang lingkup (materi dan wilayah). Tinjauan pustaka tidak sekadar menilai isi buku, tetapi apa yang membedakan artikel penulis dengan

Pendahuluan ditulis dengan huruf Times New Roman ukuran 11, spasi 1. Pendahuluan memuat latar belakang,

kajian terdahulu. Unsur-unsur dalam pendahuluan tersebut tidak perlu dieksplicitkan 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 dapat 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. *Sociological 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 Koncowikingking: Penguatan 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 titik 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.



KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA JAWA BARAT
Jln. Cinambo No. 136. Ujungberung, Bandung 40294
No.Telepon/Faksimile (022) 7804942