



**Menelusuri Asal Usul dan  
Perkembangan Kesenian *Jaipong*  
Oleh : Rosyadi**

**Kesetiaan: Anjing Sebagai Subjek  
dalam Penciptaan Karya Seni Patung  
Oleh : Tetty Mirwa**

***Song-osong Lombhung*  
Masyarakat Desa Kotah Sampang Madura  
Oleh : Siti Munawaroh**

**Tradisi *Manten Mubeng Gapura*  
Di Masjid Loram Kulon  
Oleh : Suwarno**

***Sintuwu Maroso Ri Tana Poso:*  
Analisis Kapasitas Modal Sosial  
Masyarakat Poso dalam Membangun  
Integrasi Sosial Pascakonflik  
Oleh : Bambang Hendarta Suta Purwana**

**Prostitusi dan Perdagangan Wanita:  
Praktik Eksploitasi Wanita  
di Jawa dan Sumatra, Abad XIX - Awal Abad XX  
Oleh : Indra Fibiona**

**Pengembangan Institusi Budaya  
*Alek Nagari* Sebagai Penguatan Modal Sosial  
Oleh : Noni Sukmawati**

**Modernisasi Kota-kota Indonesia  
Oleh : Sarkawi B. Husain**





**Patrawidya** merupakan seri penerbitan hasil penelitian Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I. Yogyakarta dan peneliti tamu, serta penulis undangan yang meliputi bidang sejarah dan budaya. **Patrawidya** terbit secara berkala empat bulan sekali, yaitu pada bulan April, Agustus dan Desember. Nama Patrawidya berasal dari gabungan dua kata “**patra**” dan “**widya**”, yang berasal dari bahasa sansekerta, yang kemudian menjadi kata serapan dalam bahasa Jawa Kuna. Kata “**patra**” berasal dari kata “*patra*”, dari akar kata *pat*=melayang, yang kemudian diartikan sayap burung; bulu; daun; daun bunga; tanaman yang harum semerbak; daun yang digunakan untuk ditulisi; surat; dokumen; logam tipis atau daun emas. Adapun kata “**widya**” berasal dari kata “*vidyā*”, dari akar kata *vid*=tahu, yang kemudian diartikan ‘ilmu pengetahuan’. “**Patrawidya**” diartikan sebagai ‘lembaran yang berisi ilmu pengetahuan’.

#### DEWAN REDAKSI PATRAWIDYA

|                           |   |
|---------------------------|---|
| Pelindung                 | : Direktur Jenderal Kebudayaan<br>Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan   |
| Penanggung Jawab          | : Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I. Yogyakarta   |
| Mitra Bestari             | : Prof. Dr. Djoko Suryo (Sejarah)<br>Prof. Dr. Su Ritohardoyo, M.A. (Geografi)<br>Prof. Dr. Wasino, M.Hum (Sejarah)                                     |
| Penyunting Ahli           | : Prof. Dr. Suhartono Wiropranoto (Sejarah)<br>Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A.<br>(Antropologi)   |
| Penyunting Bahasa Inggris | : Drs. Edi Pursubaryanto, M.Hum. (Sastra Inggris)   |
| Ketua Dewan Redaksi       | : Dra. Dwi Ratna Nurhajarini, M.Hum. (Sejarah)  |
| Sekretaris                | : Ernawati Purwaningsih, S.Si., M.Sc. (Geografi)<br>Indra Fibiona, S.S (Sejarah)  |
| Dewan Redaksi             | : Dra. Sumintarsih, M.Hum. (Antropologi)<br>Dra. Suyami, M.Hum.<br>Yustina Hastrini Nurwanti, S.S.<br>Drs. Bambang H. Suta Purwana, M.Si. (Antropologi) |
| Distributor               | : Drs. Sumardi, MM  |

#### Alamat Redaksi:

Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I. Yogyakarta  
Jalan Brigjen Katamso 139, *Dalem* Jayadipuran Yogyakarta 55152  
Telp. (0274) 373241, 379308, Fax. (0274) 381555  
e-mail: patrawidya@bnpb-jogja.info | Website: <http://www.bnpb-jogja.info>

#### PETUNJUK SINGKAT BAGI PENULIS PATRAWIDYA

1. Patrawidya menerima, naskah hasil penelitian bidang sejarah dan budaya dalam bahasa Indonesia dan belum pernah diterbitkan.
2. Naskah yang diterbitkan melalui proses seleksi dan editing.
3. Jumlah halaman setiap artikel 30-40 halaman, diketik 1,5 spasi, dengan huruf *times new roman, font 12*. Abstrak dalam bahasa Indonesia dan Inggris maksimal 100-125 kata diketik *italic* satu spasi, dan kata kunci.
4. Judul harus informatif dan diketik dengan huruf kapital tebal (*bold*), maksimum 11 kata yang mencerminkan inti tulisan. Dewan redaksi boleh merubah judul dengan sepengetahuan penulis. Nama penulis diketik lengkap di bawah judul dan diberi tanda asterisk (\*). Keterangan tanda ditulis di bagian bawah naskah yang memuat : identitas penulis, instansi, alamat.
5. Penulisan naskah disajikan dengan sistematika sebagai berikut : Bab. Pendahuluan berisi latar belakang, permasalahan, tujuan, kerangka pikir, metode. Bab selanjutnya berisi tentang deskripsi dari penelitian/obyek penelitian. Selanjutnya Bab Inti memuat tentang pembahasan/analisis bisa disertai tabel, skema, grafik, gambar, foto, peta. Pada Bab Penutup berisi kesimpulan dan saran. Naskah dilengkapi Daftar Pustaka dalam Daftar Informan/Referensi.
6. Penulisan kutipan
  - a. Kutipan langsung, adalah kutipan pendapat orang lain dalam suatu karya ilmiah yang diambil persis seperti aslinya; Kutipan langsung pendek, kutipan yang tidak melebihi tiga baris ketikan dalam baris-baris tubuh karangan dengan memberikan tanda kutip; Kutipan langsung panjang, kutipan ditulis dalam alinea tersendiri terpisah dari tubuh karangan . Kutipan diketik setelah lima ketukan garis tepi sebelah kiri atau sejajar dengan permulaan paragraf baru, jarak 1 spasi.
  - b. Kutipan tidak langsung, kutipan yang ditulis dengan bahasa penulis sendiri, ditulis terpadu dalam tubuh karangan, tanpa tanda kutip.
  - c. Mengutip ucapan sevara langsung (pidato, ceramah, wawancara, dan lain-lain) dapat dikutip secara langsung maupun tidak langsung, kutipan dengan tanda kutip.
7. Referensi sumber dicantumkan dalam kurung di dalam teks (*body note*) dengan susunan: nama pengarang, tahun karangan, nomor halaman yang dikutip. Penulisan Daftar Pustaka dengan susunan sebagai berikut: nama pengarang, tahun, judul karangan, nama kota, dan nama penerbit.  
Contoh Buku  
Fic, V. M., 2005. *Kudeta 1 Oktober 1965: Sebuah Studi Tentang Konspirasi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.  
Contoh artikel dalam sebuah buku  
Koentjaraningrat, 1985. "Persepsi Tentang Kebudayaan Nasional" dalam *Persepsi Masyarakat Tentang Kebudayaan*, Alfian (ed). Jakarta: UI  
Contoh artikel dalam majalah  
Tambunan, T., 1990. "The Role of Small Industry in Indonesia: A General Review". *Ekonomi Keuangan Indonesia*, 37 (1): 85-114.  
Pengacuan pustaka 80% terbitan 10 tahun terakhir dan 80% berasal dari sumber acuan primer. Catatan kaki (*footnote*) hanya berisi penjelasan tentang teks, dan diketik di bagian bawah dari lembar teks yang dijelaskan.
8. Istilah lokal dan kata asing, harus ditulis dengan huruf miring (*italic*).
9. Pengiriman naskah bisa dilakukan melalui e-mail, ataupun pos dengan disertai file/CD, dialamatkan kepada: Dewan Redaksi Patrawidya, Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta, Jalan Brigjen Katamso 139, Yogyakarta 55152, Telp (0274) 373241, Fax (0274) 381555. E-mail: patrawidya@bnpb-jogja.info
10. Penulis yang naskahnya dimuat akan mendapat tiga eksemplar buku Patrawidya dan dua reprint.

## PENGANTAR REDAKSI

Puji syukur dipanjatkan kehadirat Tuhan Yang Maha Esa karena perkenanNya Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta dapat menerbitkan hasil penelitian yang dikemas dalam jurnal Patrawidya Seri Sejarah dan Budaya Vol. 17 No. 2, Agustus 2016. Jurnal Patrawidya edisi ini memuat tujuh artikel dalam bidang sejarah dan budaya dan satu tinjauan buku.

Jurnal Patrawidya sampai hadapan para pembaca berkat bantuan dan kerjasama dari berbagai pihak. Oleh karena itu dalam kesempatan ini Dewan Redaksi Patrawidya dengan segala kerendahan hati mengucapkan terima kasih kepada para Mitra Bestari yang telah meluangkan waktu untuk membaca semua artikel dan memberi pertimbangan terhadap isi artikel. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada editor bahasa Inggris.

Pada tahun 2016, Patrawidya terbit dalam tiga (3) edisi yakni bulan April, Agustus dan Desember. Patrawidya edisi No. 2, Agustus 2016 diawali dengan artikel yang membahas tentang jaipong, kesenian Sunda yang awal kemunculannya dimotori oleh H. Suwanda dan Gugum Gumbira. Jaipong saat ini berkembang dan menyebar ke daerah dan banyak sanggar seni yang mengajarkan kesenian ini kepada para muridnya. Ulasan secara lengkap dapat ditemui dalam tulisan Rosyadi berjudul *Menelusuri Asal Usul dan Perkembangan Kesenian Jaipong*.

Artikel menarik tentang hubungan persahabatan antara anjing dengan manusia dilihat oleh Tetty Mirwa. Relasi antara manusia dengan anjing (hewan yang memiliki rasa setia terhadap majikan, jujur dan memiliki indera penciuman yang tajam) dapat dilihat dari berbagai literatur yang menggambarkan tentang persahabatan tersebut. Kesetiaan anjing menjadi sumber inspirasi para seniman dalam penciptaan karya seni. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang *Kesetiaan Anjing sebagai Subyek dalam Penciptaan Karya Seni Patung* dapat di temukan di dalam artikel yang ditulis oleh Tetty Mirwa.

Siti Munawaroh hadir dengan artikel yang berjudul *Song-osong Lombhung Masyarakat Desa Kotah Sampang Madura*. Menurut Munawaroh *song-osong lombhung* atau gotong royong di masyarakat Kotah terimplementasikan dalam kehidupan di bidang ekonomi, teknologi, dan religi, yang muncul dalam bentuk *tos-atosan, royongan, rembugan, jung rojung, ka'jegan, thok-othok dan pak- opak eling se ekapajung*. Song-osong lumbhung juga sarat dengan nilai-nilai luhur seperti kebersamaan, kekeluargaan, saling menghormati, nilai ekonomi, kepedulian sosial dan kedisiplinan.

Suwarno menulis tentang sebuah tradisi unik yang berasal dari Desa Loram Kulon, Jaten, Kudus, Jawa Tengah tentang *Tradisi Manten Mubeng Gapura*. Menurut Suwarno, tradisi tersebut masih bertahan dan dilakukan oleh masyarakat karena tradisi itu diyakini dapat membawa kemaslahatan dalam kehidupan. Tradisi *Manten Mubeng Gapura* adalah sebuah tradisi yang dilakukan oleh masyarakat di Loram Kulon, Kudus, yakni pengantin yang sudah melakukan upacara ijab qobul kemudian berjalan mengelilingi gapura masjid di Loram Kulon searah jarum jam. Pada masa Hindhu dan Budha ada istilah *pradaksina* atau mengelilingi candi searah jarum jam. Tradisi *Manten Mubeng Gapura* memiliki kemiripan dengan konsep *pradaksina* dalam kepercayaan Hindu dan Budha.

Bambang H. Suta Purwana menyumbang sebuah artikel yang berjudul *Sintuwu Maroso Ri Tana Poso*. Artikel tersebut menganalisis kapasitas modal sosial yang terbentuk dari pranata adat *sintuwu maroso* dalam proses rekonsiliasi pascakonflik di Poso. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa modal sosial yang terbentuk dari pranata *sintuwu maroso* memiliki fungsi social bounding yang mengikat ke dalam kelompok kekerabatan



dan komunitas. Namun juga bersifat intrakomunal sehingga gagal untuk membangun rekonsiliasi masyarakat Poso yang plural.

Artikel berikutnya membahas tentang praktik prostitusi dan perdagangan wanita dan dampaknya terhadap korban maupun terhadap lingkungannya di masa kolonial. Artikel yang ditulis Indra Fibiona tersebut menemukan bukti-bukti bahwa bentuk eksploitasi wanita di Hindia Belanda dikemas melalui kesenian dan melalui perekrutan tenaga kerja. Belanda bersikap mendua dalam memerangi prostitusi. Satu sisi melarang praktik tersebut tetapi disisi lain menarik pajak dari para pelaku dalam bisnis tersebut. Kegiatan prostitusi membawa dampak sosial berupa penurunan nilai moral, sehingga banyak reaksi yang muncul dari masyarakat dan organisasi pergerakan yang menentang praktik prostitusi. Maraknya kegiatan prostitusi mendapat sorotan yang tajam hingga menjadi bahan perbincangan di Konferensi Liga Bangsa-Bangsa di Bandung tahun 1937.

Edisi kali ini juga memuat artikel yang berjudul *Pengembangan Institusi Budaya Alek Nagari sebagai Penguatan Modal Sosial* tulisan Noni Sukmawati yang berisi ikatan-ikatan sosial yang menopang anak nagari di dalam konteks “kembali ke nagari”. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tujuh tahun sejak dicanangkannya ‘kembali ke nagari’ tahun 2000, proses penguatan nagari masih banyak menemui kendala yakni partisipasi sosial anak nagari yang masih lemah.

Edisi ini ditutup dengan sebuah artikel menarik yang mengupas tentang *Modernisasi Kota-Kota Indoonesia*. Artikel yang ditulis Sarkawi tersebut merupakan sebuah tinjauan buku yang berjudul *Cars, Conduits, and Kampongs: The Modernization of the Indonesian City, 1920-1960*, dengan editor Freek Colombijn & Joost Coté. Buku terbitan Brill tahun 2015. Menurut Sarkawi kehadiran buku itu penting untuk diapresiasi. Buku tersebut membahas situasi Indonesia tahun 1920-1960 an dan pembaca dapat menemukan berbagai aspek lain dari kehidupan masyarakat yang jauh dari ‘riuh-rendah’ politik. Selain itu, para penulis yang berasal dari berbagai negara dan disiplin ilmu, membuat buku ini berhasil menyuguhkan berbagai perspektif dalam memahami beberapa bagian dalam sejarah Indonesia, khususnya pada dekade kedua hingga ke enam abad XX. Buku ini tidak hanya penting bagi sejarawan, tetapi juga bagi sosiolog, antropolog, perencana kota, dan bagi mereka yang tertarik pada persoalan masyarakat, teknologi, dan ruang.

Ibarat pepatah “tiada gading yang tak retak”, penerbitan jurnal *Patrawidya* Seri Sejarah dan Budaya Vol. 17 No. 2, Agustus, 2016 ini masih ada kekurangannya. Namun begitu kami berharap semoga hasil terbitan ini dapat bermanfaat bagi yang membutuhkan. Terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penerbitan jurnal ini. Selamat membaca.



**Seri Sejarah dan Budaya**

**PATRAWIDYA**

---

**Seri Penerbitan Penelitian Sejarah dan Budaya**

- Pengantar Redaksi
- Daftar Isi
- Abstrak

Rosyadi – Menelusuri Asal Usul dan Perkembangan  
Kesenian *Jaipong*

Tetty Mirwa – Kesetiaan: Anjing Sebagai Subjek dalam  
Penciptaan Karya Seni Patung

Siti Munawaroh – *Song-osong Lombhung*  
Masyarakat Desa Kotah Sampang Madura

Suwarno – Tradisi *Manten Mubeng Gapura*  
Di Masjid Loram Kulon

Bambang Hendarta Suta Purwana – *Sintuwu Maroso Ri Tana Poso:*  
Analisis Kapasitas Modal Sosial Masyarakat Poso  
dalam Membangun Integrasi Sosial Pascakonflik

Indra Fibiona – Prostitusi dan Perdagangan Wanita:  
Praktik Eksploitasi Wanita di Jawa dan Sumatra,  
Abad XIX - Awal Abad XX

Noni Sukmawati – Pengembangan Institusi Budaya *Alek Nagari*  
Sebagai Penguatan Modal Sosial

Sarkawi B. Husain – Modernisasi Kota-kota Indonesia

## **EXPLORES THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF JAIPONG**

**Rosyadi**

### **Abstract**

This study intends to explore the origin of the creation of art Jaipong, to answer polemics about who and where the creator of Jaipong art first appeared. This Researchis also tried to explore the development of the arts of Jaipong which until now still remains popular with the public. This research was conducted in two places, namely in Padepokan Suwanda Group in Karawang, and Genter Malati Studio Arts in Bandung. The method for this research is descriptive qualitative approach. Study found that two figures of Sundanese artists who played a major role in the creation of Jaipongis H. Suwanda and Gugum Gumbira. Jaipongis one of the Sundanese Traditions that durable and competitive. Its able to survive, even developed in the midst of a wave of modern art. Thanks to the creativity of its creator, Jaipong has crossed the world. Currently Jaipong is growing, marked by the increasing number of Jaipong art studios.

**Keywords:** traditional art, jaipong, and arts performing.

## **LOYALTY: DOG AS THE SUBJECT IN THE SCULPTURE CREATION**

**Tetty Mirwa**

### **Abstract**

The targets of this creation is want to create the artworks that can be harmonize the human and animals relationship, especially dogs who is being very close in a human life. Dogs are known as a loyal animal, honest and has an ability sense of hearing and its smell are sharper than humans, have been friends with humans since ancient times, it can be seen from some of the literature that wrote in the story of the humans and dog friendship in the past. The loyalty of the dog is a source inspiration of this creation. Dogs who have a loyal character and then human amazed him like an exotic animals, beside they amazed to its original form, his loyalty in the friendship is the beauty in relationship and these dogs subsequently became a concept in this creation. Implementation of the concept into three-dimensional shape will be depict the dog in the story of a friendship since ancient times to the present time, it is expected to be an inspiration to contemporary man in value loyalty in friendship and adds insight into the behavior associated with each other God's creatures. The process of the creation of this work is consists of: the exploratory stage, the design and the realization, as well as the analysis describes the visualization of ideas, forms, media, as well as moral message contained. Further work has been proceeding through the stages of history and studio experiments will test the feasibility and ability to interact with the community of art lovers.

**Keywords:** artwork, human, and dog.



## **SONG-OSONG LOMBHUNG MASYARAKAT DESA KOTAH SAMPANG MADURA**

**Siti Munawaroh**

### **Abstract**

*The study, “Song-Osong Lombhung or the Mutual Cooperation” was conducted at the total, District Jrengik, Sampang, Madura. This study aims to determine the shape and the existence of mutual cooperation, and the values implicit in mutual assistance in the total village community. This research uses descriptive method by taking some informants, by observation. The results showed that Song-Osong Lombhung or mutual assistance conducted in various areas of life activities such as economics, technology, social and religious fields. The form is tos otosan (agriculture), royongan, rembugen (shared facilities and infrastructure needs of the village), jung rojung, ka’jegan, thok-othok (gathering), and pack-opaque mindful se ekapajung (remind people that make mistakes). The values contained in song-osong lombhung is the value of togetherness, brotherhood, mutual respect, economic value, value or sense of social awareness, and the value of discipline.*

**Keywords:** *song-osong lombhung, society, Kotah Sampang Madura*

## **MANTEN MUBENG GAPURA TRADITION IN LORAM KULON MOSQUE**

**Suwarno**

### **Abstract**

*This paper discusses ablut manten mubeng gapura tradition in Loram Kulon village, Kecamatan Jaten, Kabupaten Kudus, Central Java Province. The problem formulation is the appearance and realization of the tradition. This paper tries to describe the background of the appearance of manten mubeng gapura tradition and the realization nowadays. This data was taken from field research using interview, observation, and library research methods. The result shows that manten mubeng gapura tradition realization was initially based on syiar of Islamic religion. The tradition is an effort to remember and to close new family to Allah SWT. The appearance of the tradition is still unknown, but it is possible from acculturation of Islam and previous tradition (Hindu and Budha). In Hindu Budha culture there is pradaksina term; walking around temple in clockwise direction. Pradaksina is appreciation to God and it deals with worship ceremony. It seems that pradaksina has been adopted in syiar Islam, so that it appears as manten mubeng gapura tradition. This tradition is not obligation in marriage, but some people think that it can give prosperity in living among society, so that this tradition is still going on so far.*

**Keywords:** *tradition, manten, mubeng gapura, Loram Kudus.*

**SINTUWU MAROSO RI TANA POSO:  
ANALISIS OF SOCIAL CAPITAL CAPACITY OF POSO IN BUILDING  
A POST CONFLICT SOCIAL INTEGRATION**

**Bambang Hendarta Suta Purwana**

**Abstract**

Poso conflict has stimulated social segregation that separate settlement of Moslem and Christian. Most of settlement in Poso city and Poso coastal area are Moslem; on the other hand, most of settlements in Tentena are Christian. Various social elements in Poso had tried several time in reconciliation effort by re-actualize custom regulation *sintuwu maroso*, but it was failed. This paper tries to analyze social capital capacity that is formed from custom regulation *sintuwu maroso* in post-conflict reconciliation process in Poso. The primary data in this paper is field research, supported by secondary data from library research. All the data was analyzed using qualitative descriptive technique. Social capital that is formed from *sintuwu maroso* regulation has social bounding function or bind up to kinship group or districts (*kampung*) community and intra-communal, so that it failed to build social reconciliation on plural society in Poso.

**Keywords:** conflict, reconciliation, social capital, trust, social bounding, social bridging.

**PROSTITUTION AND WOMEN TRAFFICKING :  
PRACTICING THE EXPLOITATION OF WOMEN IN JAVA  
AND SUMATRA, XIX CENTURY - EARLY XX CENTURY**

**Indra Fibiona**

**Abstract**

Prostitution in the Netherlands Indies, especially in Java and Sumatra preached in many newspapers in the Dutch East Indies. Prostitution is growing along with the development of industrialization made colonial especially in some areas of Java and Sumatra. The problem that arises is how the practice of prostitution and trafficking in women in the colonial era, and what the impact on victims and social environment? This study uses historical method with the main study of social history. The results showed that the form of exploitation of women in the Dutch East Indies packed with arts and recruitment as industrial workers or domestic workers. Dutch stands on two feet in implementing policies to combat prostitution, by collecting taxes. The impact of prostitution and the women trafficking deeply felt with moral decline at that time. Strong reaction raised from the citizen of East Indie and the nationwide organizations. The issue of prostitution in the Dutch East Indies even raised in the league nations conference in 1937 in Bandung. Prostitution in the Dutch colonial era does not recede, it is compounded when the arrival of the Japanese in the Dutch East Indies with the presence of Japanese military prostitution.

**Keywords:** prostitution, woman trafficking, Java, Sumatra



## **DEVELOPMENT OF CULTURAL INSTITUTION ALEK NAGARI TO STRENGTHEN THE SOCIAL CAPITAL**

**Noni Sukmawati**

### **Abstract**

*This research discusses the social bonds supporting anak nagari, in the context of “kembali ke nagari” (back to nagari) which has been imposed by the provincial government of West Sumatera since 2000. Seven years after “back to nagari” was in place, the process of strengthening nagari as a unit of applying customary law has seen a number of obstacles. The main obstacle lies on the social participation of anak nagari Minangkabau, especially in its relation with the development of cultural institution of alek nagari (village festivity). Besides, this research is also aimed to view the socio-cultural bonds of anak nagari Minangkabau which may be effective as accelerator of nagari development in West Sumatera. The concept of anak nagari as cultural concept of Minangkabau based on matrilineal system has a multiple definitions. Anak nagari in a nagari, refers not only to the dwellers living in the nagari, but also those who have left and live outside the nagari (rantau). Therefore, anak nagari who lives in rantau can be considered as social potency of the nagari.*

**Keywords:** *institution, culture, festivity, village*





## **MENELUSURI ASAL USUL DAN PERKEMBANGAN KESENIAN JAIPONG**

**Rosyadi**

Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Bandung  
Jalan Cinambo 136 Ujungberung – Bandung  
ochadroki@yahoo.com

### **Abstrak**

*Penelitian ini bermaksud menelusuri asal usul terciptanya kesenian Jaipong, untuk menjawab polemik mengenai siapa pencipta dan di mana kesenian Jaipong ini pertama kali muncul. Penelitian ini juga berusaha menelusuri perkembangan kesenian Jaipong yang hingga saat ini keberadaannya masih tetap digemari masyarakat. Penelitian ini dilakukan di dua tempat, yakni di Padepokan Suwanda Grup di Kabupaten Karawang, dan Sanggar Seni Genter Malati di Kabupaten Bandung. Metode yang digunakan adalah deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Hasil penelitian menemukan adanya dua orang tokoh seniman Sunda yang berperan besar dalam penciptaan kesenian Jaipong. Kedua orang tokoh itu adalah H. Suwanda dan Gugum Gumbira. Kesenian Jaipong termasuk kesenian tradisional Sunda yang memiliki daya tahan dan daya saing yang cukup tangguh. Ia mampu bertahan, bahkan berkembang di tengah arus gelombang kesenian modern. Berkat kreativitas penciptanya, kesenian Jaipong telah melanglang dunia. Saat ini kesenian Jaipong semakin berkembang yang ditandai dengan semakin banyaknya sanggar-sanggar seni Jaipong.*

**Kata kunci:** *kesenian tradisional, jaipong, seni pertunjukan.*

## **EXPLORES THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF JAIPONG**

### **Abstract**

*This study intends to explore the origin of the creation of art Jaipong, to answer polemics about who and where the creator of Jaipong art first appeared. This Researchis also tried to explore the development of the arts of Jaipong which until now still remains popular with the public. This research was conducted in two places, namely in Padepokan Suwanda Group in Karawang, and Genter Malati Studio Arts in Bandung. The method for this research is descriptive qualitative approach. Study found that two figures of Sundanese artists who played a major role in the creation of Jaipongis H. Suwanda and Gugum Gumbira. Jaipongis one of the Sundanese Traditions that durable and competitive. Its able to survive, even developed in the midst of a wave of modern art. Thanks to the creativity of its creator, Jaipong has crossed the world. Currently Jaipong is growing, marked by the increasing number of Jaipong art studios.*

**Keywords:** *traditional art, jaipong, and arts performing.*

## **I. PENDAHULUAN**

Seni tidak dapat dilepaskan dari kehidupan manusia. Dalam kehidupan sehari-hari, seni tidak selalu diwujudkan dalam bentuk seni musik, seni rupa, seni vokal ataupun bentuk-bentuk pengekspresian lainnya, melainkan lebih bersentuhan dengan aspek rasa. Dalam seni terkandung rasa keindahan, yang terkait langsung dengan kebutuhan batiniah. Unsur seni inilah yang jelas membedakan manusia dari makhluk-makhluk lainnya di muka bumi ini, yaitu bahwa di samping manusia dikaruniai akal pikiran, manusia juga dikaruniai rasa keindahan.

Seni adalah aktivitas daya kreativitas manusia dalam mengolah rasa dan semua aktivitas emosional yang menghasilkan karya yang indah. Pada umunya, seni merupakan

ekspresi daya kreativitas manusia yang paling umum dan dikenali, dan dianggap sebagai keunggulan daya cipta manusia. Walaupun begitu, agak sukar untuk memberi batasan tentang seni karena setiap seniman mempunyai aturan dan sekatan tersendiri bagi setiap hasil kerja mereka. Setiap orang mempunyai pendapat tersendiri mengenai apa yang boleh dianggap seni.

Dalam kehidupan manusia, keindahan sangat erat kaitannya dengan urusan batin dan rasa. Kemampuan manusia dalam mengolah rasa, batin, dan akal pikiranlah yang kemudian melahirkan seni. Dalam hal ini, Djelantik menjelaskan bahwa hal-hal yang diciptakan dan diwujudkan oleh manusia, yang dapat memberi rasa kesenangan dan kepuasan dengan pencapaian rasa-indah kita sebut dengan kata seni (Djelantik, 1999:16).

Kesenian berkaitan erat dengan ilmu estetika. “Estetika adalah ilmu yang mempelajari segala sesuatu yang berkaitan dengan keindahan, mempelajari semua aspek yang disebut keindahan”. (Sachari, 2002:3).

Dalam konteks kebudayaan, kesenian merupakan bagian penting dan tak terpisahkan dari kebudayaan manusia. Bahkan, dalam pandangan sempit, tidak jarang orang mengartikan dan mengidentikkan kebudayaan sebagai kesenian. Arthur S. Nalan (2008), dalam sebuah makalahnya mengatakan bahwa akibat pemahaman ini, melahirkan produk-produk hukum dengan segala peraturan pemerintah menjadi terbatas, kecil, dan pada gilirannya berpengaruh pada perencanaan anggaran bagi pengembangan kebudayaan itu sendiri. Kesenian dalam konteks kebudayaan merupakan ungkapan kreativitas dari kebudayaan itu sendiri. Ia menciptakan, memberi peluang untuk bergerak, memelihara, menularkan, mengembangkan untuk kemudian menciptakan kebudayaan baru lagi (Koentjaraningrat, 1990:69). Berkesenian adalah salah satu kebutuhan hidup manusia dalam bentuk pemenuhan kebutuhan akan rasa keindahan. Unsur keindahan seni dapat dilihat dalam gerak-gerak tari, alunan musik, lukisan, dan sebagainya

Masyarakat Sunda memiliki khasanah seni budaya yang amat kaya dan beragam. Kreativitas seniman tradisional Sunda telah menciptakan berbagai jenis kesenian tradisional yang mampu mengangkat kebudayaan Sunda. Satu di antaranya adalah kesenian *Jaipong*. Proses penciptaan dari tarian *Jaipongan* ini merupakan sebuah hasil inspirasi yang berasal dari gerakan-gerakan yang dilakukan oleh para penari ronggeng yang lincah dan atraktif pada setiap pertunjukannya. Menurut Gugum, dalam Caturwati (2007:137), ronggeng merupakan sebuah intan yang selama ini dia cari, kemudian dia jadikan sebagai sumber inspirasi bagi seorang Gugum dalam menciptakan gerakan-gerakan baru. Menurut Gugum bahwa karya-karya seni tari yang diciptakan dari gerak tari pencak dan *ketuk tilu*, merupakan suatu koreografi yang dapat ditarikan sebagai bentuk tari pertunjukan.

*Jaipong* termasuk ke dalam *genre* seni tari yang mengutamakan keindahan gerak tubuh. Seni tari merupakan gerak-gerak yang memiliki unsur keindahan, di dalamnya memiliki pola-pola gerak khusus sesuai dengan masing-masing tariannya. Adapun yang membedakan gerakan-gerakan tari dengan gerak-gerak tubuh lain pada umumnya adalah terletak pada pola-pola, unsur keindahan, dan ekspresi. Royce (2007:4) menjelaskan, bahwa dasar semua definisi tari adalah *anggitan* ritme atau gerak yang terpola. Definisi ini belum cukup untuk membedakan gerak tari dari berbagai aktivitas ritmis yang lain, seperti olah raga, baris berbaris, dan aktivitas gerak lainnya. Uraian selanjutnya menjelaskan bahwa walaupun orang sudah berhati-hati dengan definisi sedemikian sempit karena disingkirkannya kelompok fenomena yang mungkin sah di atas untuk dipertimbangkan, kita mestinya mampu memberikan batasan dengan fenomena yang khas sehingga dapat memisahkan dari kategorinya yang terlalu umum. “Gerak dalam sebuah tarian harus ekspresif atau mengungkapkan sesuatu”. (Murgiyanto, 2002:10). Jadi, gerak tari itu ditandai dengan sebuah ekspresi yang lebih daripada gerak biasanya.

Kemunculan *Jaipongan* sebagai sebuah bentuk seni tari yang atraktif dan dinamis, telah membuat menarik perhatian masyarakat, khususnya masyarakat Sunda, sehingga kesenian ini digemari masyarakat luas. Ada beberapa pendapat mengenai asal usul kesenian *Jaipong*; dari mana asal usul kesenian *Jaipong* dan siapakah penciptanya. Kurnia (2003:12), dan Herdiani (2011:2), menyebutkan bahwa *Jaipongan* merupakan salah satu bentuk seni tari yang mulai dikenal di Tatar Sunda sejak awal tahun 1980-an. Tarian ini lahir dari sebuah keinginan Gugum Gumbira untuk mengangkat seni rakyat yang saat itu berfungsi sebagai seni hiburan menjadi seni pertunjukan yang dapat dinikmati oleh semua kalangan masyarakat. Sementara itu, Sayutini (2012:42), dan Team Indonesian Report (2016) berpendapat bahwa *Jaipongan* tercipta dari proses kreatif tangan dingin seorang maestro Sunda, H. Suanda, sekitar tahun 1976 di Karawang. Polemik inilah yang menjadi fokus bahasan pada tulisan ini, yaitu menelusuri asal usul kesenian *Jaipong* dan mengidentifikasi perkembangan dan keberadaannya pada masa kini.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Penelitian deskriptif adalah suatu bentuk penelitian yang ditujukan untuk mendeskripsikan fenomena-fenomena yang ada, baik fenomena alamiah maupun fenomena buatan manusia. Fenomena itu bisa berupa bentuk, aktivitas, karakteristik, perubahan, hubungan, kesamaan, dan perbedaan antara fenomena yang satu dengan fenomena lainnya (Sukmadinata, 2006:72)

Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan kualitatif, yaitu suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metodologi yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Pada pendekatan ini, peneliti membuat suatu gambaran kompleks, meneliti kata-kata, laporan terinci dari pandangan responden, dan melakukan studi pada situasi yang alami (Cresswell, 1994: 15). Bogdan dan Taylor, dalam (Moleong, 2004: 3) mengemukakan bahwa metodologi kualitatif merupakan prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis maupun lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.

Danim (2002:51) menyatakan bahwa: penelitian kualitatif bersifat deskriptif, yaitu data yang terkumpul berbentuk kata-kata, gambar bukan angka-angka. Kalaupun ada angka-angka, sifatnya hanya sebagai penunjang. Data yang diperoleh meliputi transkrip interview, catatan lapangan, foto, dokumen pribadi dan lain-lain. Di samping pengumpulan data di lapangan, juga dilakukan studi pustaka guna mendapatkan data dari sumber-sumber tertulis (data sekunder).

Penelitian ini dilakukan di Padepokan Suwanda Grup di bawah pimpinan H. Suwanda yang berdomisili di Kampung Karangsembung RT.06/05 Kelurahan Tanjung Mekar, Kecamatan Karawang Barat - Kabupaten Karawang, Jawa Barat, dan di Padepokan Genter Malati, di Kecamatan Katapang Kabupaten Bandung.

## II. HASIL DAN BAHASAN

### A. Asal-usul Kesenian *Jaipong*

Seni tari sudah sejak jaman dulu dikenal oleh masyarakat Sunda. Kesenian *ronggeng*, *doger*, dan *ketuk tilu*, misalnya, merupakan jenis-jenis kesenian tradisional masyarakat Sunda yang sudah ada sejak jaman dulu. Dalam khasanah seni pertunjukan, *ronggeng*, *doger*, dan *ketuk tilu* termasuk ke dalam *genre* seni tari yang dalam setiap pertunjukan sangat menonjolkan unsur-unsur gerak ritmis diiringi hentakan musik gamelan. Penarinya adalah satu atau beberapa perempuan yang sudah dilatih secara khusus dengan gerakan-gerakan tubuh yang lemah gemulai.

Agam (2010) dalam sebuah tulisannya yang berjudul “*Ronggeng Kaler ti Ciamis Pakaleran*”, menyebutkan bahwa kesenian *ronggeng* dan *ketuk tilu* pada awal kelahirannya

merupakan tarian sakral yang berkaitan dengan kepercayaan masyarakat setempat terhadap Dewi Sri, sebagai dewi padi. Perwujudan tari pada masa itu diduga merupakan refleksi dari satu kebulatan kehidupan masyarakat agraris yang terkait dengan adat istiadat, kepercayaan, dan norma kehidupannya secara turun temurun. Biasanya penyajian tari terkait dengan upacara ritual yang bersifat magis dan sakral. Jenis-jenis tarian ini biasanya menampilkan gerak tari yang sederhana dan mengutamakan ekspresi spontan dari pelakunya. Ciri-ciri tersebut tampaknya merupakan kondisi dasar yang hampir sama di wilayah-wilayah etnik yang agraris.

Salah satu kesenian tradisional Sunda yang telah mampu mengangkat seni budaya Sunda ke gelanggang internasional adalah kesenian *Jaipong*. *Jaipong* adalah salah satu jenis seni pertunjukan rakyat yang lahir dan berkembang di Tatar Sunda Jawa Barat. Mengenai penamaan *Jaipong*, Soepandi, (1998:49) menjelaskan bahwa penamaan *Jaipong* berasal dari masyarakat Karawang. *Jaipong* pada mulanya sebagai istilah kepada bunyi-bunyi (*onomotofe*) kendang iringan tari rakyat yang menurut mereka berbunyi/*Jaipong*/, *Jaipong*/. Tepak kendang *Jaipong* yang pada mulanya sebagai iringan tari pergaulan dalam *bajidoran* di daerah Subang dan Karawang, selanjutnya dijadikan nama jenis tari pergaulan kreasi baru, yaitu *Jaipong*. Tepak atau bunyi kendang tersebut merupakan asal-muasal lahirnya sebutan tari *Jaipong*.

Hingga saat ini masih terdapat tarik-menarik pendapat mengenai siapa pencipta kesenian *Jaipong*. Berbicara tentang asal usul kesenian *Jaipong*, tidak dapat dilepaskan dari dua orang maestro seniman besar Sunda, yaitu H. Suwanda dan Gugum Gumbira. H. Suwanda adalah seorang seniman dari Karawang yang memiliki keahlian dalam memainkan gendang. Melalui tangan dinginnya pula lahir kesenian *Jaipong*, seperti yang dituturkan kepada penulis ketika ditemui di kediamannya yang beralamat di Kampung Karangsambung RT.06/05 Kelurahan Tanjung Mekar, Kecamatan Karawang Barat - Kabupaten Karawang, Jawa Barat.

“Jaipong adalah asli ciptaan saya yang diciptakan pada tahun 1976 di padepokan ini (Padepokan Suwanda Group). Ketika itu saya masih cerdas, saya coba meramu dari tepak-tepak gendang ketuk tilu, wayang, kendang penca (pendak silat), doger, banjet, dan bahkan tarling. Semua kesenian itu saya ramu yang kemudian melahirkan seni Jaipong. Ketika itu hasil-hasil karya saya sudah mulai direkam, tapi dengan cara yang sederhana karena terbentur faktor ketiadaan modal. Tapi Alhamdulillah hasil ciptaan saya itu diterima baik oleh masyarakat, sehingga semenjak saat itu Karawang “geunjeung” (santer) dengan kesenian Jaipongnya. Hampir pada setiap hajatan selalu ditampilkan kesenian Jaipong.

“Tahun 1976 saya ditarik ke Bandung oleh Gugum Gumbira untuk bergabung dengan group Jugala yang dipimpin oleh Gugum Gumbira. Di Jugala Group, saya menjadi pemukul gendang sekaligus penata karawitanya. Gugum Gumbira sendiri sangat mengapresiasi kemampuan saya dalam memainkan gendang, sehingga dengan keahliannya dalam bidang koreografi, Gugum Gumbira menciptakan beberapa tarian Jaipong. Akhirnya kerjasama saya dengan Gugum Gumbira mampu mengangkat Jaipong menjadi kesenian Sunda yang sangat populer, bukan hanya di dalam negeri, melainkan telah memancanegara...”

Demikian penuturan H. Suwanda.

*Jaipong* lahir melalui proses kreatif dari tangan dingin H. Suwanda sekitar tahun 1976 di Karawang. *Jaipong* merupakan garapan yang menggabungkan beberapa elemen seni tradisi Karawang seperti pencak silat, wayang golek, *topeng banjet*, *ketuk tilu* dan lain-lain. *Jaipong* di Karawang pesat pertumbuhannya di mulai tahun 1976, ditandai dengan munculnya rekaman *Jaipong SUANDA GROUP* dengan instrumen sederhana yang terdiri dari *kendang*, *ketuk*, *kecrek*, *goong*, *rebab* dan *sinden* atau *juru kawih*. Dengan media kaset rekaman tanpa label tersebut, *Jaipong* mulai didistribusikan secara swadaya oleh H. Suwanda di wilayah Karawang dan sekitarnya. Ternyata *Jaipong* mendapat sambutan yang sangat antusias dari masyarakat Karawang, sehingga *Jaipong* menjadi sarana



hiburan masyarakat Karawang dan mendapatkan apresiasi yang cukup besar dari segenap masyarakat Karawang. *Jaipong* pun menjadi fenomena baru dalam ruang seni budaya Karawang, khususnya seni pertunjukan hiburan rakyat. Posisi *Jaipong* pada saat itu menjadi seni pertunjukan hiburan alternatif dari seni tradisi yang sudah tumbuh dan berkembang lebih dulu di Karawang seperti penca silat, *topeng banjet*, *ketuk tilu*, *tarling*, dan wayang golek. Keberadaan *Jaipong* memberikan warna dan corak yang baru dan berbeda dalam bentuk pengemasannya, mulai dari penataan pada komposisi musikalnya hingga bentuk komposisi tariannya.

Seorang seniman Sunda lainnya yang juga berperan besar dalam proses penciptaan kesenian *Jaipong* adalah Gugum Gumbira. Ia adalah pimpinan sebuah grup kesenian Sunda di Bandung yang diberi nama *Jugala Grup*. *Jugala* adalah akronim dari Juara dalam Gaya dan Lagu. Kecintaannya pada seni tari, telah melambungkan Gugum Gumbira menjadi seorang seniman besar tari yang telah melahirkan karya-karya besar. *Jaipong* adalah salah satu di antara hasil karyanya.

Gugum sangat tertarik dengan kemampuan Suwanda dalam memukul gendangnya yang enerjik, dinamis, dan khas. Gugum Gumbira pun akhirnya merekrut Suwanda ke dalam grup *Jaipong* yang dipimpinnya. Bergabungnya Suwanda ke *Jugala Grup* semakin mendorong Gugum Gumbira untuk menciptakan tarian-tarian kreasi baru yang diolah dari tari-tari tradisional. Tarian karya Gugum Gumbira pada awal munculnya disebut “*ketuk tilu* perkembangan”, karena memang dasar tarian itu merupakan pengembangan dari *ketuk tilu*.

Karya awal Gugum Gumbira itu masih sangat kental dengan warna *ibing ketuk tilu*, baik dari segi koreografis maupun iringannya. Kemudian, tarian itu menjadi populer dengan sebutan *Jaipong*. Kurnia, (2003:12) menjelaskan bahwa *Jaipong* adalah seni tari yang lahir dari kreativitas seorang seniman asal Bandung, Gugum Gumbira. Ia terinspirasi pada kesenian rakyat yang salah satunya adalah *ketuk tilu* menjadikannya mengetahui dan mengenal betul perbendaharaan pola-pola gerak tari tradisi yang ada pada *kliningan* atau *bajidoran* atau *ketuk tilu*, sehingga ia dapat mengembangkan tarian atau kesenian yang kini dikenal dengan nama *Jaipong*. Tari kreasi baru ini diciptakan dan dikembangkan oleh Gugum Gumbira, yang pada akhirnya membudaya di Jawa Barat dan di seluruh Indonesia.

Karya *Jaipong* pertama yang mulai dikenal oleh masyarakat adalah tari *daun pulus keser bojong* dan *rendeng bojong*” yang keduanya merupakan jenis tari putri dan tari berpasangan (putra dan putri). Awal kemunculan tarian tersebut semula dianggap sebagai gerakan yang erotis dan vulgar, namun semakin lama tari ini semakin populer dan mulai meningkat frekuensi pertunjukannya, baik di media televisi, hajatan, maupun perayaan-perayaan yang diselenggarakan oleh pemerintah atau oleh pihak swasta.

## **B. *Jaipong* sebagai Seni Pertunjukan Rakyat**

*Jaipong* adalah salah satu kesenian tradisional Sunda yang termasuk kedalam jenis seni pertunjukan rakyat. Sayutini (2012:20) memaparkan bahwa seni pertunjukan rakyat merupakan sebuah bentuk kegiatan seni yang dipentaskan dalam bentuk tarian atau pertunjukan musik yang ditujukan kepada masyarakat. Dalam seni pertunjukan masyarakat ada yang dinamakan aksi dan reaksi. Aksi berarti sebuah penampilan atau pertunjukan kesenian, baik itu tari-tarian maupun pertunjukan musik dengan segala teknik-tekniknya untuk mendapatkan respon dari orang yang menyaksikannya, sedangkan reaksi adalah sebuah respon atau akibat dari aksi yang dipertunjukkan oleh seniman dalam panggung seni. Reaksi dapat berupa senyuman, tawa, canda, maupun tepuk tangan dari penonton ketika melihat sebuah pertunjukan seni. Lebih lanjut ia menjelaskan, bahwa seni pertunjukan masyarakat melibatkan dua unsur. Pertama, adanya komunikator dalam sebuah pertunjukan seni. Komunikator adalah pihak yang menyampaikan pesan berupa kata-kata, gambar, maupun gerak-gerak tubuh. Komunikator yang dimaksud adalah para

pelaku seni (seniman) yang sedang mementaskan sebuah pertunjukan seni. Misalnya, penari Topeng Klana Cirebon atau penari *Jaipong* memperagakan tariannya yang disaksikan oleh penontonnya, maka ia disebut komunikator karena pada praktiknya menyampaikan sebuah pesan berupa gerak-gerak tariannya. Gerak-gerak tariannya dengan gerak tubuh yang menghibur dimaknai sebagai sebuah pesan atau komunikasi oleh para penontonnya. Unsur yang kedua dari seni pertunjukan adalah komunikan, yaitu pihak yang menerima pesan komunikasi berupa lambang-lambang verbal maupun non verbal. Dalam hal ini, yang menjadi komunikan adalah penonton atau penikmat seni. Mereka memaknai gerak-gerak tubuh penari sesuai dengan persepsinya masing-masing, sehingga antara seniman (komunikator) dan penontonnya (komunikan) terjadi interaksi atau hubungan timbal balik di antara keduanya dalam sebuah pertunjukan seni.

Dalam seni pertunjukan *Jaipong*, komunikasi antara penari dengan penonton terjalin dengan erat. Penonton dapat pula terlibat secara aktif dalam seni pertunjukan *Jaipong*. Soedarsono (2002:58) menjelaskan, bahwa biasanya di Indonesia bentuk pertunjukan yang berfungsi sebagai sarana hiburan pribadi disajikan oleh wanita, dan yang ingin mendapatkan hiburan adalah pria yang bisa menari bersama penari wanita tersebut. Di Jawa Tengah bentuk-bentuk pertunjukan seperti ini terkenal dengan nama *tayuban* dan *lenggeran*. Di Jawa Barat banyak sekali bentuknya, antara lain *ketuk tilu*, *longser*, *topeng banjet*, *bangreng*, *ronggeng gunung*, *bajidoran*, dan yang paling mutakhir adalah *Jaipong*. Dalam seni pertunjukan *Jaipong* penari wanita melenggang lenggok di atas panggung menyajikan tariannya bagi penikmatnya, kemudian penari laki-laki dari kalangan penikmatnya ikut menari bersama. Sang penari laki-laki dari kalangan penonton dikenal dengan sebutan "*bajidor*". Dalam seni pertunjukan *Jaipong*, penari laki-laki yang berasal dari kalangan penikmatnya ("*bajidor*") tidak dituntut untuk menari sama persis dengan penari wanitanya; Tidak ada aturan ketat bagi penari laki-laki yang ikut menari bersama penari wanitanya. Sang penari laki-laki dapat menari sesuka hati sesuai kemampuannya, mengikuti iringan tepukan gendang yang dominan dalam pertunjukan seni *Jaipong*. Artinya, ada keleluasaan bagi penari laki-laki untuk mengekspresikan tariannya. Hal ini menjadikan keunikan tersendiri dari seni pertunjukan *Jaipong* yang berfungsi sebagai sarana hiburan pribadi, yang mampu menciptakan suasana kebersamaan, keakraban, dan kegembiraan. Lain halnya dengan penari wanita, yang merupakan seniman di atas pentas yang wajib memperagakan tariannya sesuai dengan pola-pola latihan yang ditekuninya.

### C. *Jaipong*: Seni Tari Kreasi Baru

Tari kreasi baru adalah tari bentuk baru yang penggarapannya mengarah kepada kebebasan koreografer dalam berekspresi. Tari kreasi merupakan inovasi dari seorang koreografer atau pencipta tari untuk menciptakan suatu bentuk tariannya baru. Menurut Endang Caturwati (2007 : 165), tari kreasi merupakan karya yang dihasilkan atas kreativitas individual atau kelompok, sebagai karya yang ditata dengan sentuhan atau cita rasa baru.

Kendatipun seni *Jaipong* termasuk ke dalam *genre* seni tari, akan tetapi terdapat tiga unsur dominan dalam penampilan kesenian ini. Kesenian *Jaipong* merupakan perpaduan seni karawitan (*gamelan/kliningan*), seni vokal (*sinden*), dan seni tari. Ketiga unsur ini diolah dan dipadu secara apik, menciptakan nuansa keindahan, kemeriahan, keakraban dalam paduan nada yang harmonis dan dinamis dengan gerak-gerak tari yang indah dan atraktif.

#### 1. Unsur Karawitan

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa kesenian *Jaipong* merupakan perpaduan dan pengembangan dari kesenian *ketuk tilu*. Demikian pula dalam hal karawitan, waditra atau peralatan gamelan yang digunakan adalah pengembangan dari karawitan *ketuk tilu*. Kalau waditra *ketuk tilu* terdiri atas: *kendang*, *kempul*, *gong*, *rebab*, dan *kecrek*,

maka dalam kesenian *Jaipong* waditranya ditambah dengan *peking*, 2 buah *saron*, *demung*, *bonang*, *rincik*, *rebab*, *kenong* (*jengglong*), dan dilengkapi pula dengan gambang laras salendro.

Rismawanti (2015:62) mengemukakan, bahwa terwujudnya tari *Jaipong* sangat dipengaruhi dan diilhami oleh rangsangan musik/karawitan iringannya terutama kendang. Musikalitas tari *Jaipong* didominasi oleh tepak kendang yang sangat berperan dalam menghidupkan tari karena kendang merupakan penentu dalam mewujudkan dinamika suatu tari. Musik/karawitan memberi peluang untuk pengembangan gerak dan terwujudnya gerakan yang tidak selamanya paralel dengan iringannya. Misalnya pada gerak *mincid* irama kendang cepat tetapi pelaksanaan irama gerak *mincid* lambat. Kontras semacam ini digunakan sebagai variasi dalam irama dan gerak agar menghilangkan unsur monoton.

## 2. *Unsur Sinden*

Munajar (2004: 211) menjelaskan bahwa yang dimaksud *sinden* adalah istilah untuk menamakan wanita penyanyi *kawih* dalam pertunjukan wayang golek atau *kliningan*. Munculnya istilah *sinden* tersebut sebenarnya adalah untuk mengganti istilah *ronggeng*, yaitu penyanyi wanita dalam pertunjukan wayang golek atau *kliningan*. Penggantian istilah itu dilakukan oleh beberapa kalangan seniman karena sebutan *ronggeng* dianggap identik dengan kehidupan wanita penggoda. Perubahan istilah ini merupakan hasil dari pertemuan yang diprakarsai, antara lain oleh R. Aripin, Moch. A. Affandie, R. Partasuanda, dan Arnesah, pada tahun 1948. Kemudian pada tahun 1955, R.A. Darya yang kala itu menjabat sebagai Kepala Siaran RRI Bandung, memprakarsai *sawala* atau musyawarah dengan para seniman-seniwati se-Jawa Barat. Hasil dari pertemuan tersebut muncul istilah *juru sekar* sebagai pengganti istilah *sinden*. Tampaknya dalam perjalanannya upaya penggantian istilah untuk menamakan penyanyi wanita itu terus berlanjut mengalami perubahan. Pada dekade 70-an muncul istilah *juru kawih* untuk menyebut sinden atau *juru sekar*. Penggantian istilah tersebut dimaksudkan untuk meningkatkan citra sinden di lingkungan masyarakat.

## 3. *Unsur Penari*

Seni tari merupakan kesenian yang diciptakan dengan kemahiran menggunakan gerakan tubuh manusia. Gerakan tangan dan kaki ketika seorang penari menarik sebuah tarian akan indah dipandang mata jika yang melakukannya adalah seorang ahlinya. Menari membutuhkan keterampilan dan latihan khusus, karena gerak-gerak tari berbeda dengan gerak tubuh pada umumnya.

Rustiyanti (2010:7) menjelaskan bahwa menari membutuhkan kelenturan tangan dan kaki, sehingga para penari akan terlihat luwes ketika menggerakkan anggota tubuhnya. Kemahiran menggunakan gerakan tangan maupun kaki ketika menari adalah kesenian dalam arti *socio-technological*.

Abdurachman dan Rusliani (1979:11-42), membagi seni tari ke dalam 2 golongan, yaitu tari tradisional dan tari kreasi baru. Tari tradisional adalah tari-tarian yang sudah cukup lama berkembang sampai saat ini sebagai warisan budaya yang turun temurun dari leluhurnya. Tari tradisional dibagi lagi ke dalam 2 jenis, yaitu: Tari Tradisional Folklorik, Tari Tradisional Klasik. Sedangkan tari kreasi baru adalah tari yang digarap untuk mengungkapkan nilai-nilai baru, baik menggunakan meteri lama atau pun baru berdasarkan wilayah adatnya. Tari kreasi baru dibedakan menjadi 2 jenis, yaitu tari kreasi baru yang merupakan perkembangan dari tari tradisional, dan tari kreasi baru yang lepas sama sekali dari ikatan serta penggunaan materi tradisi, atau sering disebut tari kontemporer.

Menurut penggolongan ini, tari *Jaipong* termasuk ke dalam jenis tari kreasi baru yang merupakan pengembangan dan penggabungan dari dua pola gerak tarian tradisional, yaitu

*ketuk tilu pakidulan* (Priangan) dan *ketuk tilu kaleran* (Indramayu dan Karawang yang disebut *banjet*), serta gerakan-gerakan yang terdapat dalam *penca* (pencak silat).

Terkait dengan masalah tari tradisional, dalam khasanah kebudayaan Sunda, dikenal istilah *ronggeng*. *Ronggeng* adalah penari wanita dari kalangan bawah yang menerima bayaran, rata-rata berusia muda, mempunyai daya tarik pada penampilan fisik dan memiliki keterampilan menari serta seni suara. Penampilan fisik wanita mempunyai daya tarik karena wanita mempunyai label (*stereotype*) yang dapat memancing lawan jenisnya (Herdianti, 2006: 216).

Keterangan yang menyangkut *ronggeng* diperoleh dari buku karangan Anis Djatisunda (t.t) “Carita Pantun Bogor: *Ronggeng Tujuh Kalasirna*”, yang dituturkan oleh *juru pantun* Aki Buyut Baju Rombeng. Cerita pantun ini mengangkat profesi gadis di dalam pantun tersebut. Dikisahkan ‘*Sang hiyang kala*’ mengutus tujuh bidadari untuk menjadi *ronggeng* di ‘jagat manusia’ guna mencegah terjadinya ‘Perang Sanekala’. Ketujuh putri yang diutus menjadi *ronggeng* itu diberi nama ‘*Ronggeng Tantu Kawissaya*’ dan pimpinan *panjaknya* dengan nama ‘*Ki Golapalara*’ dengan tarian khusus bernama ‘*Sapta Cinde*’. Salah seorang dari ketujuh bidadari, yaitu *Nyi Arum Tineung* ketika menyamar menjadi *ronggeng* namanya diganti menjadi *Ragati* atau *Nyi Ragati*. Dalam penyamarannya, *Nyi Ragati* berperan sebagai *tukang ngigel* (juru tari), sekaligus sebagai *juru kawih* (sinden). Teks di dalam naskah tersebut yang menjelaskan mengenai keberadaan penari wanita adalah sebagai berikut:

“...Igel dia igel jaman; igel jaman ngigelan jaman. Kawih dia lagu kasedih ku kapeurih; kapeurih kasedih saban awewe anu salila jaradi ewe, ku salaki teh teu eureun-eureun; disalingkuhan dipangranyedkeun, laur anak ngantep lapar; laju sina sangsara sanggeus dieret....”.

Terjemahan:

“...Menarilah dengan tarian yang seiring dengan zaman; lagu yang menyedihkan dengan kepedihan setiap perempuan yang selama menjadi istri oleh suaminya tak henti-hentinya diselingkuhi, disakiti, menelantarkan anak dan membiarkan perutnya lapar, hingga membuatnya sengsara setelah diperas...”

Maksud dari ungkapan tersebut bisa diartikan bahwa menari harus bisa mengikuti perkembangan jaman, dapat menyesuaikan diri seiring dengan jaman. Dalam penyamarannya sebagai *ronggeng*, sang penari mengemban tugas untuk membela kaum perempuan yang menjadi istri, para istri yang selalu disakiti oleh lelaki (suami). Kaum perempuan harus bisa membalas perlakuan lelaki yang selalu menyakiti kaum perempuan (istri) agar laki-laki juga bisa merasakan penderitaan perempuan, dengan cara digoda dengan muslihat lewat cumbuan, rayuan, serta bujukan dengan gaya penampilan nyanyian maupun tarian.

Sehubungan dengan penyamarannya sebagai *ronggeng*, ada dua hal yang mesti dilakukan agar jangan sampai lupa dalam perjalanannya, yaitu sebagai berikut:

*Hiji, ngarorodkeun kabeungharan sakur pangkat anu bae rucah; ngarorodkeun kabeungharan sakur anu nyunyusah bae jeung ngarugikeun bae nagara; nyudakeun kajembaran jeung kasenangan sakur lalaki anu bae nganyeunyeuri ewe arinyana. Dua, ngaburihan jeung ngabayuwan sakur ewewe anu najan dinyeunyeuri bae salaki, tetep bae sabar bae sanajan sangsara; bari hade peta hade lampah sanajan loba gogoda.*

Pertama, mengambil kekayaan dari yang mempunyai kedudukan atau jabatan yang suka mengumbar napsu, merampas kekayaan dan yang senantiasa merugikan negara (koruptor); mengurangi kebahagiaan dan kesenangan setiap lelaki yang selalu menyakiti istri. Kedua, membantu dan memberi bekal keperluan hidup sehari-hari kepada istri-istri yang sabar walaupun terus menerus disakiti dan disengsarakan suaminya, istri yang selalu berperilaku baik walaupun menghadapi banyak godaan.



Pesan yang terkandung dalam ungkapan di atas adalah, bahwa apa yang dilakukan oleh Nyi Ragati alias Nyi Putri Arum Tineung dan para *ronggeng* yang lainnya, dimaksudkan untuk membela kaum perempuan yang lemah, menumpas kejahatan ketidakadilan, dan kesewenang-wenangan.

Sebagai sebuah seni tari, *Jaipong* memiliki gerakan yang khas dan berbeda dengan tari-tari dari daerah lain. Tari *Jaipong* termasuk tarian yang berirama cepat dan bersemangat. Lagu *Jaipong* pun memiliki irama yang khas dengan berbagai macam tempo; ada lagu dengan tempo yang pelan, dan ada juga lagu dengan tempo yang cepat. Tangan, bahu, dan pinggul selalu menjadi bagian dominan dalam pola gerak yang lincah, diiringi oleh pukulan gendang.

Menurut Narawati (2003:205), seorang penari *Jaipong* dituntut memiliki kelenturan tubuh dan kecepatan gerak yang lebih dibandingkan dengan menarikan tari tradisi Sunda lainnya. Perpindahan gerak, arah hadap, level maupun perubahan tenaga berlangsung dengan lebih cepat. Tuntutan estetis tari jaipongan seperti itu hanya bisa ditarik dengan baik oleh penari yang memiliki karakteristik gerakan yang dinamis serta kelenturan tubuh prima. Sikap dasar tari *jaipong* adalah sikap tubuh tegak, dada lebar, dan kaki *rengkuh* (ditekuk rendah) dengan jarak lebar, yang memberikan kesan gagah dengan keindahan wanita yang lebih ditonjolkan.

Tarian *Jaipong* lebih banyak dibawakan oleh penari perempuan. Kalau pun ada penari laki-laki, hanyalah sebagai pasangan bagi penari perempuan dalam tampilan tarian berpasangan. Seluruh gerakan tarian *Jaipong* selalu dibarengi dengan senyum manis dan kerlingan mata dari penarinya.

Setiap gerakan dalam tari *Jaipong* memiliki sebutan dengan arti tertentu. Sebuah tarian *Jaipong* biasanya mengandung sebuah cerita atau menggambarkan suatu situasi tertentu. Situasi itu bisa berupa suasana hati, seperti kesedihan, kegembiraan, kegelisahan, ataupun kasmaran. Suasana atau cerita tersebut dilantunkan dalam "*rumpaka*" (*lyric*) lagunya. Oleh karena itu, untuk menciptakan sebuah tarian *Jaipong* biasanya terlebih dahulu dibuatkan sinopsis ceritanya. Dari sinopsis cerita itu kemudian dibuat tatanan gerak dan musik yang serasi, yang secara keseluruhan mengandung sebuah cerita yang utuh yang dilantunkan melalui alunan tembang seorang sinden.

Narawati (2003:205) menjelaskan, bahwa motif gerak yang terdapat pada *jaipongan* sama dengan yang terdapat pada *ketuk tilu* dan *tari kursus* (klasik), di antaranya: *lontang*, *selut*, *ukel*, *capang*, *galeong*, *geser*, *sawang*, *trisik*, dsb. Adapun dari penca: *besot*, *gibas*, *jeblag*, *tonjok*, *kocet*, dsb. Namun demikian, pada *ketuk tilu* dan apalagi *tari kursus* kualitas geraknya lebih halus dan mengalun karena terkendali oleh *sejak* dan *tedak*. Gerak *jaipongan* yang bersumber dari motif gerak pencak, memiliki persamaan dalam kualitas tenaga dan kualitas gerak.

Tari *Jaipong* bisa dibawakan secara perorangan (tari tunggal), bisa juga dibawakan berpasangan, atau bahkan bisa dibawakan oleh lebih dari 3 orang (kelompok). Jumlah ideal dalam tarian yang dibawakan dalam kategori kelompok adalah minimal 3 orang dan idealnya 5 orang. Hal ini karena dalam kategori tari pasangan atau kelompok ada yang namanya "pola lantai", yaitu gerakan-gerakan perpindahan tempat maupun posisi yang terpola yang tidak hanya sekedar variasi, melainkan bagian tak terpisahkan dari polariannya itu sendiri. Pola lantai itu harus ada karena itulah yang membuat tarian menjadi lebih hidup dan lebih indah untuk dilihat. Jadi dalam menari tidak hanya gerakan saja yang diperhatikan, tetapi posisi tatanan gerak perpindahan pun harus menjadi perhatian.

Sebagai sebuah karya seni tari, sudah barang tentu *Jaipong* memiliki unsur-unsur gerak dan olah tubuh yang sangat mengutamakan keindahan dan keserasian. Tari *Jaipong* merupakan perkembangan dari tari pergaulan *ketuk tilu*. Gerakan-gerakan tari *Jaipong*

merupakan pengembangan dari gerakan dasar tari yang lebih variatif dengan memasukkan unsur silat dan gerakan dinamis lainnya yang mengeksplor kelenturan tubuh penari sehingga tari *Jaipong* lahir sebagai tarian yang berbeda dengan tarian lainnya.

Bila dilihat dari segi gerakannya, maka gerakan dalam tari *Jaipong* dapat diklasifikasikan menurut anatomi tubuh, seperti badan, tangan, kaki, kepala, bahu, dan pinggul. Beberapa gerakan dasar yang biasa dipertunjukkan dalam tari *Jaipong*, antara lain: gerakan tangan memutar, melambai, dan mengayun; gerakan kaki mengayun, jinjit, dan melangkah; gerakan bahu berputar dan turun naik; gerakan kepala berputar dan mengangguk; dan gerakan pinggul goyangan senggol ke kiri dan ke kanan.

Sehubungan dengan tari *Jaipong* yang berkembang sekarang, rangkaian gerakan dasar tari tersebut *dirumpaka* atau ditata sedemikian rupa oleh seniman ketika dituangkan ke dalam satu tarian yang utuh. Untuk memudahkan dalam menghafal gerakan, setiap gerakan diberi nama dengan bahasa daerah atau dialek masyarakat pendukungnya.

#### **4. Perkembangan Kesenian Jaipong**

Era modernisasi dan globalisasi membawa dua sisi dampak bagi keberadaan kesenian-kesenian tradisional. Di satu sisi, modernisasi dan kemajuan iptek membawa dampak negatif bagi keberadaan kesenian tradisional. Berbagai jenis kesenian tradisional yang pada masanya dulu sempat “berjaya”, seiring dengan semakin derasnya arus kebudayaan dan kesenian asing, eksistensi kesenian tradisional pun menjadi terancam. Ia mulai terpinggirkan dan tersisihkan oleh kehadiran kesenian-kesenian baru yang belum tentu sesuai dengan nafas budaya bangsa kita. Tidak jarang pula terjadi proses “pendangkalan” terhadap kesenian-kesenian tradisional. Padahal sesungguhnya ekspresi kesenian yang merupakan bagian integral dari kesenian itu sendiri telah sering kali membanggakan kita ketika bangsa lain di dunia mengaguminya.

Kondisi ini banyak dialami oleh kesenian-kesenian tradisional, sehingga tidak jarang kesenian-kesenian tradisional, khususnya yang ada di daerah-daerah, kini tengah mengalami krisis, bahkan ada beberapa di antaranya yang sudah mulai punah. Sebaliknya, jenis-jenis kesenian yang berkembang dan banyak diminati oleh masyarakat adalah justru kesenian-kesenian yang telah mengalami “proses pendangkalan”, dan mengikuti selera pasar.

Yayat (2004), dalam sebuah tulisannya di *Harian Umum Pikiran Rakyat* menjelaskan bahwa seni tradisi di Jawa Barat tengah berjalan menuju kepunahan. Hal ini dibuktikan dengan punahnya 55 jenis seni tradisi di Jawa Barat. Sedangkan 77 jenis kesenian lainnya dalam kondisi tidak dapat berkembang. Seni tradisi itu sudah masuk daftar museum, karena sudah sulit diidentifikasi dan dideskripsikan, serta pelakunya sudah tiada. Sementara itu 78 seni tradisi lainnya dapat berkembang.

Di sisi lain, modernisasi dan kemajuan iptek mampu mendukung perkembangan kesenian tradisional. Berbagai bentuk kesenian baru dan kontemporer bermunculan. Kreativitas para seniman pun semakin dipacu untuk menciptakan bentuk-bentuk kreasi seni yang baru. Bentuk-bentuk kreasi seni yang baru ini merupakan hasil karya cipta kreatif dari para seniman dalam mengkolaborasi jenis-jenis kesenian tradisional dengan kesenian baru, ataupun pengembangan kesenian-kesenian tradisional yang diolah dengan media teknologi, sehingga menghasilkan bentuk kesenian baru tanpa menghilangkan unsur dasar dari kesenian tradisional itu sendiri. Sebagai contoh, kesenian *wayang ajen* yang dikembangkan oleh Wawan, mengkolaborasikan kesenian tradisional wayang dengan kemajuan dunia teknologi. Demikian pula kesenian tari *Jaipong* tergolong ke dalam jenis kesenian hasil kreasi seniman yang mampu mengemas unsur-unsur tradisi ke dalam sebuah suguhan pertunjukan yang menarik. Hal ini membuat kesenian *Jaipong* mampu mengikuti perkembangan zaman di tengah-tengah terpaan arus seni modern.

Dalam konteks ini, Enoch Atmadibrata dalam sebuah makalahnya (1992: 3), menjelaskan bahwa tidak semua yang datang dari luar itu jelek serta tidak semuanya akulturasi itu membunuh kultur asli/pribumi, bila ia secara baik terjaring dan tersaring. Dalam hal ini diperlukan ketahanan budaya dari masyarakatnya, seniman atau budayawan itu sendiri. Ketahanan budaya ini dapat terjadi berkat kehandalan para tokoh budaya atau seniman serta lembaga-lembaga kebudayaannya.

Kondisi semacam ini dialami juga oleh beberapa jenis kesenian tradisional Sunda di Jawa Barat. Beberapa jenis kesenian tradisional Sunda kini tengah ada dalam kondisi kritis, dan bahkan tidak sedikit pula yang telah punah. Namun ada juga beberapa jenis kesenian tradisional Sunda yang hingga kini tetap bertahan. Kondisi seperti ini tidak lepas dari peranserta para senimannya yang menaruh perhatian penuh terhadap keberadaan kesenian tradisional.

Begitu pun halnya dengan seni tradisi yang berada di tengah-tengah kemajuan teknologi dan informasi yang semakin pesat, kreativitas seniman tradisi harus terus lahir agar tidak terjadi kemandegan dalam berkarya. Dengan pengalaman berkesenian, pendidikan, lingkungan, dan bakat dari garis keturunan diharapkan para seniman tradisi dapat melahirkan karya-karya baru. Namun, hal itu seakan percuma saja jika tidak dibarengi dengan motivasi, kepercayaan diri, dan keberanian dalam menciptakan karya-karya baru. Senada dengan pernyataan tersebut, Saepudin (2007:52) mengutarakan pandangannya mengenai kreativitas, bahwa kreativitas akan muncul karena hasil kreatif seorang kreator. Seorang kreator dalam pemantapan ide-ide serta gagasannya tidak mudah untuk mendapat sesuatu yang baru. Dalam proses pembuatan karya baru, seorang kreator harus memiliki kemampuan yang maksimal, berbagai pengalaman, pendidikan, bahkan lingkungan, dan garis keturunan. Ketika seorang kreator melihat fenomena yang sedang terjadi dari pengalamannya, maka akan muncul sebuah renungan atau imajinasi untuk melakukan suatu perubahan. Dengan motivasi dan keberaniannya, seorang kreator akan melakukan proses kreatif dengan kemampuan yang dimilikinya.

Selain upaya inovasi dan kreativitas terhadap kesenian tradisi, penting juga untuk diperhatikan bagaimana mengembangkan pertunjukan seni tradisional dengan cara memperbesar volume penyajian dan aspek promosi. Dengan memperbesar volume penyajian dari segi kuantitas dan meluaskan pengenalan seni tradisional ke berbagai tempat diharapkan akan dapat memperkokoh eksistensi seni tradisional.

Hal itu pun tak boleh luput dari senimannya dalam rangka upaya mengembangkan dan melestarikan seni tradisi agar menarik perhatian masyarakat luas, sehingga seni tradisi Indonesia dapat bertahan lama yang menjadi ciri pembeda dengan seni lainnya, khususnya kesenian Barat. Hal tersebut senada dengan pernyataan Sedyawati (2002:50-51), bahwa istilah mengembangkan lebih mempunyai konotasi kuantitatif daripada kualitatif; artinya membesarkan, meluaskan. Dalam pengertiannya yang kuantitatif itu, mengembangkan seni pertunjukan tradisional Indonesia berarti membesarkan volume penyajiannya, meluaskan wilayah pengenalannya. Tetapi ia juga harus berarti memperbanyak tersedianya kemungkinan-kemungkinan untuk mengolah dan memperbaiki wajah, suatu usaha yang mempunyai arti sebagai sarana untuk timbulnya pencapaian kualitatif. Kualitas suatu karya seni pertama-tama ditentukan oleh lahir atau tidaknya seniman yang mengerjakannya, halmana tergantung pada perkenan alam untuk memunculkan mutiara-mutiarnya.

Pada tahun 1979 *Jaipong* mengalami proses transformasi dan penataan (*stilisasi*), baik dalam pola tepak gendang maupun dalam *ibing* (tarian), juga dalam penciptaan komposisi tembang (lagu). Melalui tangan dingin seorang seniman asal Bandung, yaitu Gugum Gumbira, maka mulai saat itu *Jaipong* yang terlahir di Karawang dibesarkan dalam khasanah kemasan seni yang mutakhir dan lebih modern. Semua bentuk dan model tepak gendang disusun dan diberikan pola yang lebih terstruktur yang kemudian diurai dan dituangkan

ke dalam beberapa komposisi lagu yang sesuai dengan tuntutan pasar (*commercial*). Maka muncullah pada saat itu di Kota Bandung grup kesenian *Jaipong* yang melegenda, yaitu *JUGALA* (Juara dalam gaya dan Lagu) dengan tembang hitsnya seperti “*Daun Pulus Keser Bojong*”, “*Serat Salira*”, “*Randa Ngora*” dan banyak lagi. Komposisi yang dibawakan oleh *Jugala* berbeda dengan komposisi awal yang dimainkan oleh *Suwanda Grup* selaku pelopor dari lahirnya musik *Jaipong* di Karawang, meskipun *Suwanda* sendiri terlibat di dalamnya sebagai penabuh gendang. Ini disebabkan *Suwanda* memainkan gendang berdasarkan pada pola yang sudah disusun secara cermat oleh komposernya, yaitu Gugum Gumbira. Gaya dari bentuk elemen *Jaipong* serta kualitas dan ekspresinya dikemas dalam pola-pola yang terbaru, sehingga sosok *Jaipong* seolah terlahir kembali dengan balutan gaya modern.

Puncaknya, pada tahun 1984, *Suwanda* bersama *Jugala Grup* melanglang buana ke Jerman Barat. Seperti pernyataan yang terdapat di dalam dokumen Asep Saepudin (2007:25), bahwa: *Suwanda* bersama *Jugala* melanglang buana ke Jerman Barat. Bagi *Suwanda*, saat melanglang buana ke Jerman, merupakan pengalaman yang paling berkesan dalam menjalani hidupnya sebagai seniman. “Saya bersama rombongan manggung di beberapa kota di Jerman,” ungkap *Suwanda* tanpa menyebutkan nama kotanya. Ternyata orang luar negeri sangat menghargai kesenian kita. Mereka sangat antusias, ada beberapa di antaranya, ketika musik melantun turut serta *ngibing*, meskipun tidak sesuai dengan irama gendang.

Keterlibatan sarjana-sarjana seni dalam upaya untuk mengembangkan dan mencari bentuk-bentuk seni pertunjukkan tradisional di Jawa Barat juga menjadi penyebab utama menggeliatnya seni pertunjukan *Jaipong* dan menjadi besar seperti sekarang ini.

Kehadiran *Jaipong* memberikan kontribusi yang cukup besar terhadap para penggiat seni tari untuk lebih giat lagi menggali jenis-jenis tarian tradisional lainnya. Di Kabupaten Kuningan misalnya, para seniman Kuningan telah mampu mengkreasi sebuah tarian “Cingcowong” yang bersumber dari tradisi upacara meminta hujan, yaitu “Upacara Cingcowong”. Demikian pula di Kabupaten Majalengka, senimannya telah mengkreasi tarian “Babangkongan” yang juga bersumber dari tradisi upacara meminta hujan.

Munculnya tari *Jaipong* pun telah mampu membuka peluang usaha baru bagi para penggiat seni tari khususnya, dengan membuka lembaga-lembaga kursus tari *Jaipong*. *Jaipong* pun telah dimanfaatkan oleh para pengusaha hotel dan pub sebagai pemikat datangnya para tamu. Peluang usaha semacam ini dibentuk oleh para penggiat seni tari sebagai usaha pemberdayaan ekonomi dengan nama Sanggar Tari, Padepokan, atau grup-grup di beberapa daerah di wilayah Jawa Barat.

Dewasa ini tari *Jaipong* boleh disebut sebagai salah satu identitas kesenian Jawa Barat. Hal ini nampak pada beberapa acara-acara penting yang berkenaan dengan tamu dari negara asing yang datang ke Jawa Barat seringkali disambut dengan pertunjukan tari *Jaipong*. Demikian pula dengan misi-misi kesenian ke manca negara senantiasa dilengkapi dengan tari *Jaipong*.

Tari *Jaipong* banyak memengaruhi kesenian-kesenian lain yang ada di masyarakat Jawa Barat, baik pada seni pertunjukan wayang, *degung*, *genjring/terbangan*, *kacapi Jaipong*, dan hampir semua seni pertunjukan rakyat maupun pada musik dangdut modern yang dikolaborasikan dengan *Jaipong* menjadi kesenian *pong-dut (Jaipong Dangdut)*.

### III. PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Selama ini terdapat polemik perihal asal usul siapa pencipta, dan di mana kesenian *Jaipong* dilahirkan. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa kesenian *Jaipong* yang



menjadi salah satu kesenian unggulan masyarakat Sunda tercipta sebagai buah karya dua orang seniman besar Sunda, yaitu H. Suwanda dan Gugum Gumbira. Kedua orang ini memiliki keahlian yang berbeda, yaitu Suwanda, seorang *juru kendang*, dan Gugum Gumbira, seorang koreografer. Suwanda, melalui keahlian memainkan gendangnya telah menciptakan *tepak kendang* dalam *wanda Jaipong*. Sedangkan Gugum Gumbira dengan keahlian koreografernya menciptakan gerakan-gerakan tari *Jaipong*, sekaligus lagu-lagu yang mengiringinya. Kedua orang dengan dua latar belakang keahlian ini berkolaborasi dan mampu menciptakan sebuah bentuk seni yang termasuk ke dalam *genre* seni tari, dan dikenal dengan kesenian *Jaipong*.

Proses regenerasi melalui pelatihan di sangar-sanggar seni, dan penciptaan tari-tari *jaipong* kreasi baru membuat kesenian *jaipong* memiliki daya tahan dan daya saing cukup tangguh. Di samping itu, upaya-upaya yang telah dilakukan oleh para seniman jaipongan dalam mengembangkan pertunjukan seni tradisional dengan cara memperbesar volume penyajian dan aspek promosi, telah memperkokoh eksistensi kesenian *Jaipong*. Di saat kesenian tradisional lain mengalami degradasi, kesenian *Jaipong* tetap bisa bertahan, bahkan berkembang.

Bila dibandingkan dengan pada awal kelahirannya, penyajian kesenian *Jaipong* telah mengalami perkembangan yang cukup pesat. Pada awalnya musik pengiring kesenian *Jaipong* sangatlah sederhana. Dalam perkembangan selanjutnya, kesenian *Jaipong* ini mengalami penataan yang lebih menyempurnakan penampilannya, baik dari segi kostum penari, gerak tari, maupun musik pengiringnya (*waditranya*). Demikian pula lagu-lagunya mengalami perkembangan yang cukup pesat. Dewasa ini kesenian *Jaipong* tersebar, bukan hanya di Jawa Barat, melainkan telah menasional, bahkan telah dikenal di beberapa negara.

## B. Saran

Memperhatikan hal-hal tersebut di atas, berikut kami sampaikan beberapa saran. Pertama, eksistensi kesenian *Jaipong* di kalangan masyarakat Sunda di Jawa Barat tidaklah terlalu mengkhawatirkan, karena kesenian ini hingga kini masih tetap hidup dan berkembang serta diminati oleh masyarakat luas. Namun ini tidak berarti bahwa kesenian ini lepas dari perhatian pemerintah ataupun para *stakeholder*. Upaya-upaya pembinaan, sosialisasi, dan regenerasi tetap harus dilakukan, karena bila tidak, niscaya kesenian ini akan mengalami nasib yang sama dengan beberapa jenis kesenian tradisional lain yang kini kondisinya sangat mengkhawatirkan. Tidak kalah pentingnya adalah kreativitas dan peran serta para seniman dan lembaga-lembaga seni yang berkiprah dalam kesenian tradisional dalam mengembangkan kesenian *Jaipong* ini.

Kedua, adanya perbedaan pendapat mengenai asal-usul kesenian *Jaipong* perlu disikapi dengan arif. Apa pun pendapat masyarakat atau seniman mengenai asal usul kesenian ini adalah sah sah saja, karena memang hingga kini belum ada bukti-bukti otentik dan empiris mengenai asal-usul kesenian ini. Adanya perbedaan pendapat ini perlu ditindaklanjuti dengan kajian-kajian yang mendalam mengenai sejarah asal usul kesenian *Jaipong* yang didukung dengan data-data yang sah dan otentik.

Ketiga, perlu upaya-upaya untuk lebih mengangkat lagi popularitas kesenian *Jaipong* ke tingkat nasional, bahkan didaftarkan ke UNESCO sebagai kekayaan budaya milik bangsa Indonesia.

\*\*\*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurachman dan Rusliana. 1979. *Seni Tari III*. Jakarta. Penerbit C.V. Angkasa.
- Agam R. "Ronggeng Kaler ti Ciamis Pakalera", dalam Galura Nomor 13 tahun ke-22 edisi Minggu 1 Juli 2010
- Alwasilah, Ch. 2002. *Pokoknya Kualitatif*. Jakarta. Penerbit Kiblat Buku Utama.
- Atmadibrata, E. "Pola Pembinaan dan Pengembangan Kesenian daerah Jawa Barat". Makalah disampaikan pada Pekan Kebudayaan Daerah Jawa Barat tahun 1992.
- Caturwati, E. 2007. *Tari di Tatar Sunda*. Bandung. Penerbit Sunan Ambu STSI Prees Bandung
- Creswell, John. W. 1994. *Reserch Design Qualitative & Quantitative Approaches*. California: Sage Publications.
- Dagun, S. M. 1997. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Lembaga Pengkajian Kebudayaan Nusantara.
- Danim, S. 2002. *Menjadi Peneliti Kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia.
- Djatisunda, A. (t.t). Ronggeng Tujuh Kalasirna, Cerita Pantun Bogor yang dituturkan oleh Aki Buyut Baju Rambeng, Buku Kumpulan Cerita, Koleksi Pribadi, Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun, I-IV.
- Djelantik. 1999. *Estetika Sebuah Pengantar*. Jakarta. Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia
- Herdiani, E. 2006. "Peran dan Citra Perempuan dalam Tari Sunda". Panggung No. 4 Vol. 17, Jurnal Seni STSI Bandung.
- , 2011. "Jaipongan Dan Karakteristik Perempuan Sunda Kekinian". Makalah, disampaikan dalam Seminar Internasional "Reformasi dan Transformasi Kebudayaan Sunda" Tanggal 9-10 Februari 2011 di Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran
- Koentjaraningrat. 1990. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Cet. ke-7. Jakarta: Dian Rakyat.
- Kurnia, G., dan Arthur S. Nalan. 2003. *Deskripsi Kesenian Jawa Barat*. Bandung. Dinas Kebudayaan Pariwisata Jawa Barat & Pusat Dinamika Pembangunan UNPAD.
- L. Parani, J. "Seni Pertunjukan Indonesia Lompat Katak Menuju Ekonomi Kreatif". Makalah disampaikan pada Kongres Kebudayaan Indonesia 10 – 12 Oktober 2008 di Bogor.
- Moleong. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Munajar, M.N, 2004. *Sinden Kabupaten Subang, Jawa Barat. Suatu Kajian tentang Realitas Perjalanan Ulang-alik Kehidupan Sinden dalam Timbal - Balik*. Tesis. Yogyakarta, Program Pasca Sarjana Universitas Gajah Mada.
- Murgiyanto, 2002. *Kritik Tari Bekal & Kemampuan Dasar*. Jakarta: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia.
- Nalan, A. S. "Banyak Catatan" Untuk Seni Pertunjukan Milik Kita Sebagai Bangsa: Dari Strategi Kebudayaan sampai Strategi Kesenian", Makalah disampaikan pada Kongres Kebudayaan Indonesia 10 – 12 Oktober 2008 di Bogor.
- Narawanti, T. 2003. "Gaya Tari Tiga Koreografer Bandung", dalam Juju Masunah & Tati Narawati, *Seni dan Pendidikan Seni – Sebuah Bunga Rampai*, hal. 205-207. Bandung: P4STI UPI

- Sayutini, A. 2012. “*Proses Belajar Tari Jaipong Di Suwanda Group Desa Tanjung Mekar Kabupaten Karawang*”. Skripsi Universitas Pendidikan Indonesia.
- Rismawanti, A. C. 2015. *Tari Kembang Tanjung Sebagai Materi Gerakan Dasar Jaipong pada Sanggar Seni Citra di Kabupaten Sukabumi*. Skripsi. Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta
- Royce, A. P. 2007. *Antropologi Tari*. Bandung: Sunan Ambu Press.
- Rustiyanti, S. 2010. *Menyingkap Seni Pertunjukan Etnik Di Indonesia*. Bandung: Sunan Ambu Press.
- Sachari, A. 2002. *Eстетika Makna, Simbol dan Daya*. Bandung: ITB.
- Saepudin, A. 2007. *Aktivitas H. Suwanda Dalam Penciptaan Pola-Pola Tepak Kendang Jaipong*. Yogyakarta: Institut Seni Indonesia.
- Sedyawati, E. (ed). 2002. *Indonesian Heritage: Seni Pertunjukan*. Edisi bahasa Indonesia. Jakarta: Buku Antar Bangsa untuk Glorier Unternational.
- Soedarsono, RM. 2002. *Seni Pertunjukan Indonesia Di Era lobalisasi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Soepandi, A. 1998. *Ragam Cipta Mengenal Seni Pertunjukan Jawa Barat*. Bandung: Beringin Sakti.
- Sukmadinata, N S. 2006. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Team Indonesian Report (2016)
- Yayat, “Seni Tradisi Jawa Barat Menuju Kepunahan”, dalam Harian Umum *Pikiran Rakyat*, 23 Maret 2004.

#### **Sumber Lisan/Informan**

- Hesti Baranyay, pimpinan Sanggar Seni Genter Malati. Alamat: Jl. Kiaraeunyeuh No. 10 Desa Banyusari Kec. Katapang Kab. Bandung.
- H. Suwanda (seniman), Pimpina Sanggar Seni SUWANDA GROUP. Kampung Karangsambung RT.06/05 Kelurahan Tanjung Mekar, Kecamatan Karawang Barat - Kabupaten Karawang, Jawa Barat.
- Mas Nanu Munajar (Dosen ISBI), alamat: Komp. Bumi Panyileukan Blok G Kel. Cipadung Kidul, Kec. Panyileukan, Kota Bandung.





## KESETIAAN: ANJING SEBAGAI SUBJEK DALAM PENCIPTAAN KARYA SENI PATUNG

Tetty Mirwa

Kampus Pascasarjana ISI Yogyakarta, Jalan Suryodiningratan, No. 8, Yogyakarta,  
e-mail: mirva\_215@yahoo.com, telp. 081260499774

### **Abstrak**

*Tujuan penelitian ini adalah menciptakan karya yang mencerminkan hubungan manusia dengan hewan khususnya anjing yang keberadaannya sangat dekat dalam kehidupan manusia. Anjing diketahui sebagai hewan yang setia dan jujur; yang mempunyai kemampuan indera pendengaran dan penciuman lebih tajam ketika sudah bersahabat dengan manusia. Hal ini dapat dilihat dari beberapa literatur yang menuliskan kisah perjalanan persahabatan anjing dengan manusia pada masa silam. Kesetiaan anjing itu menjadi sumber inspirasi dalam penciptaan karya seni ini. Kesetiaan dalam persahabatan adalah sebuah keindahan tersendiri yang selanjutnya menjadi ide dasar dalam artikel ini. Implementasi konsep ke dalam bentuk tiga dimensi akan menggambarkan sosok anjing dalam kisah persahabatan dengan manusia sejak zaman purba hingga masa kini, yang dapat membangun kesadaran manusia masa kini dalam menghargai kesetiaan dalam persahabatan serta menambah wawasan tentang perilaku berhubungan dengan sesama makhluk ciptaan Tuhan. Proses penciptaan karya ini terdiri dari: tahap eksplorasi, perancangan, dan perwujudan, yang menguraikan tentang visualisasi gagasan, bentuk, media, dan pesan moral yang terkandung. Selanjutnya hasil karya yang terwujud melalui tahap kajian dan eksperimen ini diuji kelayakan dan kelayakannya dalam berinteraksi dengan masyarakat penikmat seni.*

**Kata kunci:** karya seni, manusia, anjing.

## ***LOYALTY: DOG AS THE SUBJECT IN THE SCULPTURE CREATION***

### **Abstract**

*The targets of this creation is want to create the artworks that can be harmonize the human and animals relationship, especially dogs who is being very close in a human life. Dogs are known as a loyal animal, honest and has an ability sense of hearing and its smell are sharper than humans, have been friends with humans since ancient times, it can be seen from some of the literature that wrote in the story of the humans and dog friendship in the past. The loyalty of the dog is a source inspiration of this creation. Dogs who have a loyal character and then human amazed him like an exotic animals, beside they amazed to its original form, his loyalty in the friendship is the beauty in relationship and these dogs subsequently became a concept in this creation. Implementation of the concept into three-dimensional shape will be depict the dog in the story of a friendship since ancient times to the present time, it is expected to be an inspiration to contemporary man in value loyalty in friendship and adds insight into the behavior associated with each other God's creatures. The process of the creation of this work is consists of: the exploratory stage, the design and the realization, as well as the analysis describes the visualization of ideas, forms, media, as well as moral message contained. Further work has been proceeding through the stages of history and studio experiments will test the feasibility and ability to interact with the community of art lovers.*

**Keywords:** artwork, human, dog.

## **I. PENDAHULUAN**

Sebagai makhluk Tuhan yang dikaruniai akal dan pikiran, manusia berada di tingkat yang tertinggi derajatnya di bumi ini, sedangkan hewan hanya dikaruniai naluri atau insting. Namun hewan dapat bersahabat dengan spesies lain, atau hewan juga dapat bersahabat dengan manusia dalam bentuk persahabatan yang penuh kasih dan kesetiaan. Di sinilah

terlihat kelebihan dan kekurangan masing-masing spesies namun mereka saling melengkapi satu sama lain.

Dalam persahabatan antarspesies terdapat nilai persahabatan yang seringkali merefleksikan tentang kesetiaan dalam menjalani kesepakatan yang telah disepakati secara konsisten. Dalam hal ini Gleeson menyatakan (1997: 110) bahwa kesetiaan mempunyai nilai tertinggi dalam persahabatan. Hewan yang hanya dikaruniai insting justru sering sangat peka dalam memahami sahabatnya, baik dari kalangan manusia maupun sesamanya. Dengan nalurinya hewan dapat mengetahui siapa yang akan bersahabat atau bermusuhan dengan dirinya.

Sebagai bukti eratnya hubungan manusia dengan binatang, Leung (2006, 13), dalam bukunya yang berjudul *An Overview of Pacific Northwest Native Indian Art* menuliskan bahwa persahabatan manusia dengan hewan sudah dimuali sejak lama. Persahabatan manusia dengan binatang yang biasa kita lihat sekarang contohnya adalah persahabatan manusia dengan anjing, namun persahabatan manusia dengan anjing hanya dapat diterima kalangan terbatas. Hal itu karena sebagian masyarakat menganggap anjing adalah binatang yang tidak berguna dan layak untuk dibasmi keberadaannya. Masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim, keberadaan anjing dianggap sebagai najis yang harus dijauhan dari lingkungan, meskipun di dalam ajaran Al-Qur'an keberadaan anjing diakui didalam surah Al-Kahfi ayat 10-26.

Anjing diketahui sebagai hewan yang setia dan jujur yang mempunyai kemampuan indera pendengaran dan penciuman yang sangat tajam. Sebagai hewan sosial yang hidup berdampingan dengan manusia, anjing mempunyai perilaku seperti halnya manusia juga. Kedekatan pola perilaku anjing dengan manusia menjadikan anjing dapat dilatih, diajak bermain, tinggal bersama manusia, dan diajak bersosialisasi dengan manusia atau anjing yang lain. Kesetiaan dan pengabdian yang ditunjukkan anjing sangat mirip dengan konsep manusia tentang persahabatan. Persahabatan yang erat ini menjadikan manusia selalu ingin berdekatan dengan hewan peliharaannya, ada pula yang mengekspresikan kedekatannya dengan hewan kesayangannya dengan menciptakan karya seni.

Sebagai salah satu contoh ekspresi hubungan manusia dengan hewan adalah menciptakan karya seni patung yang inspiratif, kreatif, dan representatif, seperti yang akan dibahas dalam tulisan ini. Karya ini diharapkan secara perlahan dapat memberi inspirasi masyarakat tentang eratnya persahabatan manusia dengan hewan, khususnya anjing. Selanjutnya masyarakat dapat lebih memahami maupun lebih menghargai anjing sebagai makhluk Tuhan yang sudah sejak lama bersahabat dengan manusia.

Setelah mengadakan beberapa kali observasi tentang sahabat dan persahabatan manusia dengan anjing ini, maka terciptalah istilah persahabatan yang artinya adalah hubungan timbal balik antara manusia dengan anjing di dalam kehidupan sehari-hari. Selanjutnya istilah ini menjadi sebuah judul bagi penciptaan karya seni patung yang diberi judul: *Anjing Sebagai Subjek Penciptaan Karya Seni Patung*.

### **Hubungan manusia dengan binatang dalam Islam**

Islam adalah ajaran yang menebarkan kasih sayang dan rahmat kepada seluruh alam semesta. Tidak hanya membatasi kasih sayang hanya kepada sesama manusia saja, namun makhluk lain juga harus mendapatkan imbas rahmaniyah dari ajaran Islam ini. Hal ini disebabkan karena Allah telah menciptakan kehidupan binatang bersinggungan dengan kehidupan manusia, bahkan mempermudah kehidupan manusia, dalam seperti firman Allah dalam surat An Nahl. (An Nahl [16]: 5-8) dan dalam Hadis Abu Hurairah (Baqi, 2002: 152), dari surat dan hadis ini dinyatakan bahwa Islam amat memuliakan binatang. Memenuhi kebutuhan binatang dihitung sebagai sebuah shadaqah, seperti juga memberi kepada manusia.

Dalam sejarah peradaban Islam sendiri, hubungan harmonis antara manusia dengan binatang terjalin dengan baik, sebagai contoh adalah eratnya hubungan antara Ashabul Kahfi dengan anjing mereka, Islam juga menjauhkan pemeluknya dari perbuatan zalim terhadap binatang. (Baqi, 2002: 622). Dari beberapa hadis di atas dapat diambil kesimpulan bahwa hubungan antara manusia dengan binatang sebenarnya telah diatur dalam Islam, keberadaan anjing sebenarnya tidak dilarang jika keberadaannya untuk menjaga diri dari bahaya yang akan mengancam, misalnya kekayaan dan rumah. Namun, harus berhati-hati terhadap najisnya. Agama mengajarkan kebaikan dan kelembutan pada hati umatnya, baik pada sesama manusia, maupun pada hewan, dengan demikian manusia sebagai makhluk yang sempurna wajib faham dan mengerti tatacara mencurahkan rasa kasih sayang antarsesama makhluk ciptaannya.

### **Tinjauan tentang subjek anjing**

Banyak binatang peliharaan yang hidup di sekitar manusia, di antaranya burung, ayam, anjing, kambing, dan sapi. Pada masa lalu anjing dikenal sebagai bahan makanan manusia. Anjing diburu dan kemudian ditenakkan, namun lama kelamaan manusia belajar dari sifat baik dari peliharaannya ini. Selanjutnya anjing tidak lagi dijadikan sebagai bahan pangan, tetapi diajak sebagai teman berburu dan sebagai penjaga lingkungan mereka dari serangan binatang buas.

### ***Dog art***

Seni menggambarkan binatang dalam kehidupan manusia sudah dimulai sejak jaman purba, temuan lukisan di dinding-dinding gua menunjukkan adanya hasrat manusia purba untuk merasakan sesuatu kekuatan yang melebihi kekuatan dirinya. Lukisan-lukisan dibuat dalam bentuk cerita upacara penghormatan nenek moyang, upacara perkawinan, kesuburan, meminta hujan, berburu dan sebagainya. Selanjutnya pada masa orang purba sudah mulai bercocok tanam, mereka mulai tinggal di huma-huma di tepian hutan, setelah hutannya mulai tidak subur mereka mulai berpindah dalam kelompok kecil mencari penghidupan baru di hutan lain. Pada masa bercocok tanam dan beternak ini manusia purba mulai bersosialisasi dengan hewan, ada kalanya hewan digunakan sebagai sarana untuk berburu. Lukisan-lukisan pada gua-gua yang menggambarkan binatang buruan merupakan sebuah ritual kepercayaan untuk menambah kekuatan dalam keberhasilan berburu bahan pangan, sebagai contoh adalah hasil penelitian Dr Josep Roder dalam Claire Holt (Holt, 2000:5-6).

Tradisi menggambarkan hewan secara tidak disadari menjadi akar kreativitas manusia modern, karena pada dasarnya kreativitas itu telah dimulai sejak jaman purba. Dewasa ini penggambaran hewan oleh manusia pada umumnya untuk sebuah alasan eksotisme binatang tersebut, atau karena si seniman adalah salah seorang pecinta binatang. Dari beberapa alasan yang ditemui, sebenarnya tujuan utama manusia modern menciptakan karya bersosok binatang masih tetap seperti yang dialami manusia purba, yaitu untuk membangun spirit atau kekuatan dari jenis binatang yang disayanginya dalam bentuk yang lebih modern, salah satu contoh adalah *Dog art*.

*Dog art* adalah seni yang melulu menggambarkan tentang anjing. Seorang seniman yang berkarya pada 'warna' *Dog art* umumnya adalah pecinta anjing. Untuk menggambarkan subjek anjing ini, seseorang haruslah mengenali anjing secara mendalam, sehingga ia dapat memahami, anatomi, proporsi, kebiasaan, jenis, postur dan sebagainya tentang anjing yang menjadi objek gambarnya.

Berbicara tentang eksotisme binatang, manusia selalu terpujau pada pengabdian dan kesetiaan binatang yang dipikirkannya, diabadikan dalam bentuk karya seni. Dalam lukisan atau patung, anjing biasanya berperan sebagai aksesoris, hamba atau simbol status, namun dari semua itu, anjing adalah simbol kesetiaan dan pengabdian sepanjang masa. Seniman

yang selalu menggambarkan anjing dalam berkarya, mereka biasanya dikelompokkan dalam seniman *Dog art*. Karya mereka dapat dilihat dalam bentuk patung, lukisan, kriya, fotografi, film dan sebagainya.

## II. LANDASAN PENCIPTAAN DAN TEMUAN KONSEP PENCIPTAAN

### A. Subjek Studi

Penciptaan ini memerlukan subjek studi sebagai kajian sumber untuk memperdalam dan mematangkan konsep, terutama membetuk struktur karya yang memiliki dasar pemikiran yang kuat, dan dapat dijadikan sebagai sumber inspirasi penciptaan seni. Tinjauan sumber penciptaan ini dapat diperoleh dari sumber tertulis atau tekstual dan visual; sumber tekstual yaitu buku, novel, dan internet, sumber visual di antaranya adalah gambar, lukisan, patung dan relief.

#### 1. Tinjauan kesejarahan

Pendekatan sejarah dalam proses penciptaan tidak dilakukan seperti yang dilakukan pada penelitian dengan mendeteksi peristiwa di masa lampau pada umumnya, tetapi dilakukan hanya untuk mencari dan membantu memahami peristiwa di masa lalu, baik dalam bentuk teks tertulis maupun visual, untuk memahami pesan yang terkandung di dalamnya, sehingga pesan itu dapat dimaknai kembali pada masa kini.

Anjing (*Canis lupus familiaris*) merupakan keturunan dari satu atau lebih populasi serigala liar (*Canis lupus*). Seperti bisa dilihat dari tata nama (nomenklatur) untuk anjing, leluhur anjing adalah serigala. Anjing juga dapat kawin silang dengan serigala, berbagai teori sejarah telah dikembangkan untuk mengetahui asal-usul anjing yang diduga berasal dari serigala.

Manusia kuno mengandalkan keistimewaan anjing untuk keperluan sehari-hari dengan memanfaatkan kelebihan yang dimiliki anjing dalam hal ini, Budiana menuliskan bahwa pada zaman Neolithic yang terjadi 8.000 tahun silam, manusia mulai hidup dengan bercocok tanam, memelihara sapi, kambing dan domba, pada saat itu anjing dipelihara untuk menjaga dan menggiring ternak ketika masuk ke kandang. Peran anjing pemburu sudah berubah menjadi anjing penjaga (Budiana, 2002:8).

Sebuah penelitian menemukan bahwa nenek moyang anjing berasal dari serigala yang masih liar kemudian menjadi jinak setelah berteman dengan manusia kemudian mereka mulai mengkonsumsi makanan manusia. Kebiasaan mengkonsumsi makanan manusia ini lambat laun mengubah genetik serigala dan membuat mereka beradaptasi dengan manusia. Anjing yang bisa beradaptasi dengan mengonsumsi makanan manusia yang akhirnya menjadi teman manusia. Ini berarti hanya serigala yang bisa beradaptasi dengan makanan manusia yang kemudian menjadi nenek moyang anjing, (Budiana 2002:6).

#### 2. Teori persepsi budaya

Persahabatan manusia dengan hewan yang telah terjalin sejak jaman purba dapat dilihat dari bentuk-bentuk totem yang diciptakan manusia purba. Adapun totem ini dibuat sebagai bentuk penggambaran persahabatan, partisipasi, dan saling menjadi bagian antara manusia dan binatang. Dalam persahabatan itu manusia primitif percaya bahwa ia akan memperoleh kekuatan yang luar biasa.

Dalam hal ini Van Baal (1987:102) dan Malinowski dalam Ball (1988:71) menyatakan dalam Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya bahwa ada hubungan gaib antara manusia dengan makhluk lain di bumi ini dan hubungan ini digambarkan mereka dalam bentuk-bentuk totem yang berfungsi sebagai perangkat ritual.

Berdasarkan beberapa pendapat di atas dapat disimpulkan bahwa hubungan manusia dengan binatang sudah dimulai pada kehidupan masyarakat primitif, contoh yang lainnya adalah, di Polinesia, Afrika, dan Indonesia binatang-binatang tertentu secara tersendiri (kadal di Selandia Baru, buaya suci di Afrika, ikan belut atau harimau di Indonesia) menjadi objek pujaan dari suatu kelompok lokal, contohnya adalah tempat ibadah Parmalim yang berbentuk gereja di Tanah Batak; pada atap bangunan ini terdapat lambang tiga ekor ayam. Lambang tiga ayam ini mempunyai warna yang berbeda, yaitu hitam sebagai lambang keberanian, putih lambang kesucian dan, merah sebagai lambang kekuatan atau kekuasaan. Contoh lainnya lagi di Tanah Toraja, kerbau atau dalam bahasa setempat disebut Tedong atau Karembau, tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sehari-hari. Selain sebagai hewan untuk memenuhi kebutuhan hidup sosial, ritual maupun kepercayaan tradisional, kerbau juga menjadi alat takaran status sosial. Pada saat ini perilaku manusia maupun hewan sudah berubah, bukan hanya persahabatan sebagai tempat berlindung saja tetapi sudah menuju ke arah yang lebih baik.

### 3. Kajian sosial budaya

Persahabatan manusia dengan anjing dewasa ini mengalami pasang surut, banyak yang mengkaji dari berbagai sudut pandangan agama maupun suatu kepercayaan, diantaranya adalah:

#### a. Anjing dalam pandangan Islam

Budaya masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam pemeliharaan anjing dianggap tabu namun ada beberapa pendapat yang tetap menghormati anjing sebagai ciptaan Illahi, dan keberadaannya dianggap sama dengan keberadaan hewan yang lain. Sebagai agama rahmatan lil alamin, Islam memberikan bimbingan kepada umat manusia dalam perannya sebagai Khalifah di bumi Allah dalam menjaga keseimbangan alam. Dengan amanah yang diembannya itu manusia memiliki kemampuan untuk berinteraksi dengan berbagai macam spesies yang ada di bumi, dan juga peraturan hubungan antara manusia dan anjing, di dalam Al-Quran surat Al-Kahfi ayat 18 (Al-Qur'an). Ayat Ashabul Kahfi mengisahkan tentang sekelompok pemuda dan seekor anjing yang tertidur selama 309 tahun.

Banyak pendapat pro dan kontra seputar persahabatan manusia dengan anjing, beberapa pendapat menyatakan boleh saja asalkan masih dalam batas-batas tertentu, misalnya pendapat yang menyatakan bahwa barangsiapa memelihara anjing, selain anjing pemburu atau penjaga tanaman dan binatang, maka pahalanya akan berkurang setiap hari satu qirat" (Riwayat Jamaah). Syekh Qaradhawi mengatakan bahwa larangan memelihara anjing itu hanya makruh, bukan haram, sebab kalau sesuatu yang haram sama sekali tidak boleh diambil/dikerjakan baik pahalanya itu berkurang atau tidak.

Namun ada beberapa hal yang harus kita cermati bahwa seseorang dapat mengambil hikmah pelajaran dari kehidupan seekor anjing. Terdapat 10 karakteristik yang dimiliki oleh seekor anjing yang dapat dicontoh oleh setiap mu'min sejati, yakni ketiadaan status dihadapan Tuannya, kepaan dalam kepemilikan, seluruh alam adalah tempat istirahatnya, sering merasakan lapar, tidak akan pernah meninggalkan pintu rumah Tuannya walaupun setelah mendapatkan 100 cambukan, menjaga rumah Tuannya dan melindungi, keterjagaan di setiap malam untuk Tuannya, mengerjakan tindakannya dengan diam, tercukupi dengan apapun yang Tuannya berikan, ketika mati ia tidak meninggalkan beban apapun.



b. Anjing di dalam kepercayaan Kristen.

Dalam mitologi kristen, kisah Aashabul Kahfi lebih dikenal dengan nama *The Seven Sleepers* (Tujuh Orang Pemuda yang tertidur dari Ephesus). Menurut sejarah Kristen pada Kekaisaran Romawi, sekitar tahun 249-251 M, yang mengisahkan penindasan seorang kaisar yang penentang agama Kristen dan melakukan penindasan terhadap umat Kristen yang menentang perintahnya.

c. Pandangan agama Hindu terhadap keberadaan anjing

Dalam rangkaian upacara Panca Bali Krama banyak digunakan sarana hewan. Penggunaan hewan itu memiliki makna luas dan mendalam. Anjing adalah simbol kesetiaan, dalam kitab Cinakata atau fragmen cerita anjing dinyatakan hewan taat dan setia membela majikannya. Berahi anjing juga tidak sembarangan. Kalau sedang Sasih Kesanga barulah muncul berahinya. Ini artinya anjing itu lambang yang memotivasi manusia agar jangan sembarangan mengumbar nafsu berahinya.

Anjing dalam berbagai kepercayaan memiliki posisi sendiri-sendiri, ada yang memandang dari sisi positif dan ada yang melihatnya dari sisi negatif, namun sebagai manusia yang berpendidikan tentulah kita diajari untuk selalu berpandangan positif, setidaknya kita dapat menghargai alam dan ciptaan Illahi, karena Tuhan tidak akan menciptakan sesuatu selain karena ada maksudnya.

Dari berbagai tulisan di atas dapat disimpulkan bahwa sebenarnya anjing diciptakan Tuhan dengan sesuatu maksud tertentu, manusialah yang mengatur perannya di dunia ini, hati dan pikiran anjing sudah ditakdirkan untuk setia dan mengabdikan pada tuannya, manusia jugalah yang mengajarkan kejahatan maupun kebaikan padanya, baginya berbuat setia dan bersahabat pada sesosok tuannya adalah sebuah takdir yang telah digariskan dalam hidupnya sejak dia dilahirkan.

Selanjutnya dalam kaitannya dengan penciptaan karya ini, memahami peran dan kesetiaan anjing dalam kehidupan manusia akan sangat membantu dalam penciptaan karya, dengan demikian tema dan tujuan penciptaan karya ini tidak akan menjadi bias ke mana-mana, peran yang melekat di dalam diri seekor anjing, manusia jugalah yang menatanya, baik itu berfungsi sebagai pekerja atau juga berperan sebagai dewa penyelamat.

## B. Karya-karya Terdahulu

### 1. Sumber tekstual:

Kisah persahabatan manusia dengan anjing tidaklah selamanya berjalan dengan mulus, kadang kala dalam persahabatan ini juga terjadi hubungan yang kurang harmonis, hal ini dapat dilihat dari beberapa literatur yang menuliskan kisah perjalanan persahabatan anjing dengan manusia pada masa silam.

Bastian dan Judy K. Mitchell (2004:88) di dalam bukunya *Hanbook of Native American Mythology* menuliskan bahwa di Greenland pada masa silam ada sebuah kisah yang berjudul *Dog Husband*, kisah ini menggambarkan keadaan seorang gadis yang dinikahkan orangtuanya dengan seekor anjing. Di Indonesia, kisah anjing yang menikah dengan manusia dijumpai pada dongeng rakyat dari Jawa Barat yaitu kisah Sangkuriang, seperti diceritakan kembali oleh Emha Yudhistira (2008:14).

Cerita di atas mengajarkan tentang moral kesetiakawanan, namun ada juga kisah mengerikan tentang perilaku anjing terhadap manusia, diantaranya adalah kisah *Little Red Riding Hood*. Kisah ini menceritakan tentang perjalanan seorang anak kecil berjubah merah menyusuri hutan belantara untuk mengunjungi rumah neneknya di tepi hutan. Di

perjalanan si anak berjubah merah diintai oleh seekor serigala kelaparan dan siap untuk memakan anak tersebut, namun dengan segala akal dan bantuan dari neneknya akhirnya si gadis kecil itu dapat terhindar dari marabahaya. (Grimm, 1993:128).

Cerita *Little Red Riding Hood* ini di Indonesia dikenal sebagai cerita pengantar tidur bagi anak-anak, pesan moral yang ingin disampaikan oleh kisah ini adalah nasihat untuk selalu waspada bagi seorang gadis yang telah memasuki masa remajanya. Pesan intinya adalah: Jangan berbicara dengan orang yang tidak dikenal. Selanjutnya, kisah tentang kesetiaan anjing Jindo yang dijual oleh pemiliknya, namun kembali ke rumah majikannya setelah berjalan sejauh 300 kilometer juga terdapat di Korea, hal ini diceritakan kembali oleh Simamora (2010:48).

Dari beberapa data di atas dapat disimpulkan bahwa hubungan persahabatan manusia dengan anjing secara tertulis sudah dimulai sejak lama, dan sekarang hubungan ini berkembang ke arah yang lebih positif, walaupun ada beberapa pendapat di masyarakat yang berusaha untuk tidak melihat sejarah hubungan manusia dan binatang ini di masa lampu, namun hal ini tentulah tidak akan mengubah sejarah, bahkan justru menjadikan pemicu bagi peneliti agar berusaha lebih jauh menggali dan selanjutnya dapat memberi pencerahan kepada masyarakat.

#### Sumber visual

Hubungan timbal balik persahabatan manusia dan anjing ini kadangkala begitu eratny sehingga manusia menjadi begitu terkesan atas jasa anjing yang dipeliharanya dan adakalanya manusia berusaha dengan bersusah payah membuat monumen bagi hewan kesayangannya tersebut. Sebagai contoh adalah patung *Romulus* dan *Remus* yang sedang menyusu pada seekor anjing serigala di Italia:

Gbr. 1: *Serigala menyusui Romulus dan Remus*, Akhir abad 15 – awal abad 16, Bahan: Perunggu. Sumber: Richler, Martha, (1998), *National Gallery of Art Washington*, Scala Books, an imprint of Philip Wilson Publishers.

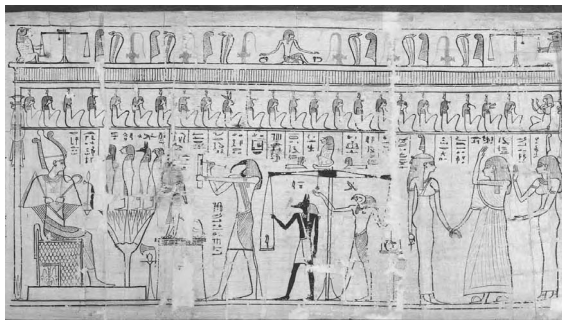


Dalam mitologi Romawi kuno, dikisahkan tentang proses berdirinya kota Roma, Richler (1998: 36). Selanjutnya dalam mitologi Yunani juga disebutkan tentang Cerberus, yaitu anjing penjaga milik dewa Hades (Pluto), dalam hal ini Edith Hamilton (2009 : 19), menceritakan tentang Cerberus anjing berkepala tiga penjaga pintu neraka.



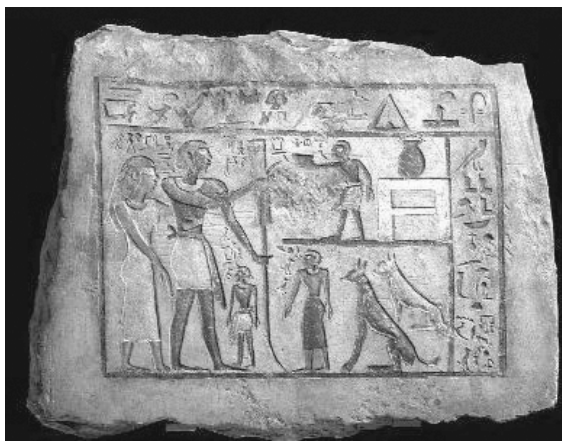
Gbr. 2: *Cerberus*, berasal dari mitologi Yunani. Sumber: *Legenda Yunani*, Rob Shone, (2008), Kepustakaan Populer, Gramedia, Jakarta.

Kemudian di Mesir penggambaran anjing sudah dikenal sejak lama, contohnya adalah Anubis yang disebut sebagai Dewa Anjing yang bertugas memumifikasi jenazah dan penjaga kuburan. Pinch menyatakan bahwa Anubis adalah dewa anjing yang bertugas memimpin mumifikasi jenazah dan penjaga kuburan. Dia biasanya ditampilkan sebagai sosok serigala hitam duduk atau sebagai sosok seorang pria berkepala anjing. Anubis bertugas membantu menilai dosa orang yang telah mati (Pinch, 2002:104).



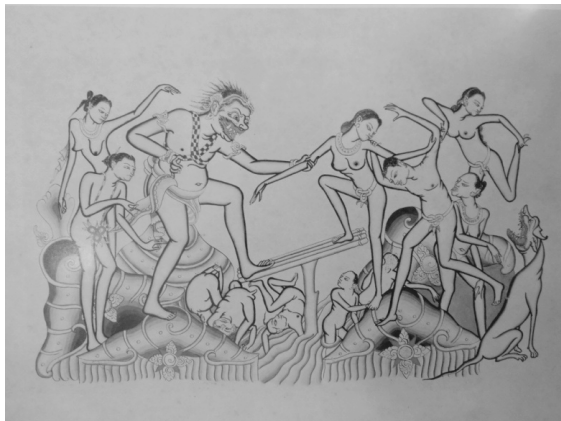
Gbr. 3: *ANUBIS (ANPU, INPW)*. Sumber: Pinc, Geraldine, (2002), *Hand book of Egyptian Mythology*, ABC-CLIO Inc. Santa Barbara, California.

Sementara itu di Mesir Tengah juga terdapat kuburan serdadu perang bangsa Nubian yang bernama Nenu, Wohlauer (200:42), menyatakan bahwa di dalam kuburan ini ditemukan tugu peringatan yang menggambarkan keadaan manusia yang meninggal ditemani dengan dua ekor anjing berbulu keriting.



Gbr. 4: *Stele of the Nubian soldier Nenu* (Tugu peringatan Serdadu Nubian, Nenu), Egypt (Jebelein), Mesir. Sumber: Wohlauer, Gilian Shallcross, (2001) *MFA A Guide to the Collection of the Museum of Fine Arts, Boston*, Museum of Fine Arts, Boston.

Di Pulau Bali juga terdapat mitologi tentang anjing dari neraka yang bertugas menghukum orang yang berdosa karena telah membunuh janinnya, penggambaran suasana ini dilukiskan oleh seniman I Gusti Nyoman Lempad dari Bali, seperti yang di nyatakan oleh Karnadi (2010: 26), bahwa orang yang penuh dosa akan disambut dengan lolongan anjing di neraka.



Gbr. 5: *Titi Ugal-agil*, karya I Gusti Nyoman Lempad, Bali. Sumber: Karnadi, Koes, (2010), *Modern Indonesian Art*, Koes Artbooks, Bali

Kemudian seorang pematung dari Jogjakarta Agapetus, menggambarkan anjing sebagai sosok yang melambangkan kejalangan atau kejahatan. Di sini digambarkan seekor anjing yang meminum air seninya sendiri, karya ini terinspirasi dari puisi Chairil Anwar yang berjudul *Aku*. Puisi ini apabila dihubungkan dengan penampilan patung *Binatang Jalang* karya Agapetus, yang diwakili oleh sosok anjing Doberman Pinscher yang dalam kesehariannya bersifatnya galak, kuat dan setia dalam membela amanah tuannya, tentu saja sangat sesuai apabila diberi judul *Binatang Jalang*, karena, Chairil Anwar juga menggambarkan dirinya sebagai binatang jalang yang setia dan siap membela negaranya walaupun peluru menembus kulitnya.



Gbr. 6: *Binatang Jalang*, karya patung Agapetus, tahun 2010, ukuran 125 x 100 x 125 cm, dari bahan aluminium, di sini anjing Doberman Pinscher digambarkan sebagai semangat perjuangan yang tak kenal lelah. Foto oleh Tetty Mirwa, 20 april 2011

Selanjutnya Walt Disney's juga menciptakan tokoh anjing di dalam serial kartun untuk anak, yaitu tokoh Gufi. Gufi adalah tokoh anjing sahabat Miki Tikus, Gufi digambarkan sebagai tokoh yang bodoh namun ia mempunyai identitas rahasia sebagai Super Gufi pembela kebenaran, kadang kala ia juga muncul bersama tokoh Donald Bebek.





Gbr. 7: Gufi dalam cerita Game Virtual. Sumber: Disney's, Walt, (2001), Donal Bebek, Gramedia, Jakarta.

Dari beberapa data visual di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa hubungan manusia dengan anjing sudah terjalin sejak zaman dahulu hingga sekarang masih dipelihara, manusia masa kini masih ingin menampilkan sisi kebaikan dan kepahlawanan anjing dalam membela manusia dan kadang kala manusia ingin mengakrabkan hubungan ini dengan cara menciptakan cerita anak dengan tujuan agar generasi selanjutnya tidak memutuskan hubungan dengan hewan ciptaan Tuhan itu.

### C. Konsep Penciptaan

Konsep penciptaan merupakan landasan utama ketertarikan penulis dalam mengangkat kesetiaan anjing pada manusia. Posisi anjing yang citranya kurang baik di mata masyarakat menjadikannya sebagai perkara yang layak untuk diangkat menjadi sebuah permasalahan dalam proses penciptaan karya seni rupa. Landasan utama dalam penciptaan ini adalah pengalaman dalam berinteraksi yang telah menjadi bagian dari kehidupan penulis, Melalui pengamatan secara mendalam penulis banyak mengalami peristiwa- peristiwa yang mengganggu emosi dan pikiran karena adanya pandangan kurang menghargai anjing sebagai hewan yang telah mengabdikan pada manusia melalui sifat kesetiiaannya.

Tindakan kurang menghargai pengabdian seekor anjing pada manusia ini kadangkala didasari atas rendahnya pengetahuan seseorang tentang sejarah hubungan timbal balik manusia dan anjing sejak zaman dahulu, hal ini kadangkala sangat merugikan hewan yang berada di sekitar manusia tersebut.

Pengalaman akan kurangnya penghargaan terhadap anjing itu menimbulkan kekacauan pikiran dan perasaan *chaos*. Perasaan *chaos* bisa dikendalikan dan dilewati apabila disadari, dihayati dan direnungkan secara mendalam, selanjutnya hal ini akan menjadi energy positif dalam pembentukan karya, misalnya menciptakan karya seni. Menurut Deluze dan F. Guattari (1994: 270- 271), seni selalu berhubungan dengan *chaos*, oleh karena itu seni menghendaki seniman untuk merobek cakrawala dan terjun langsung ke dalam *chaos*. Hanya dengan resiko mengoyak inilah seniman dapat mengalahkan *chaos*. *Chaos* dalam penciptaan ini adalah kondisi di mana penulis merasakan tekanan perasaan berat yang berhubungan dengan pengalaman bersahabat dengan anjing di lingkungan masyarakat yang mayoritas beragama Islam. Kondisi ini membangkitkan semangat berkreasi dalam bentuk patung guna mengungkapkan rasa keprihatinan.

Lebih lanjut Deluze dan Guattari (dalam St. Sunardi 2012: 14- 15) Vodka dan Birahi Seorang "Nabi" Esai-Esai Seni dan Estetika, menyatakan: "Konon seni *wants to create the finite that restores the finite*". Maksudnya, seni ingin menciptakan sesuatu yang terhingga namun dapat dipakai untuk mengembalikan pengalaman yang tak terhingga yang pernah dialami dan ingin dialami kembali secara terus- menerus oleh manusia. Seni ingin



menciptakan sebuah karya yang dapat diukur dengan akal sehat, dapat dikomunikasikan dan – ini yang penting dapat memulihkan kembali *the infinite* atau yang sering dinamakan *chaos*. Seni menciptakan jalan untuk mengintip yang tak terbatas, seni menghadirkan *the finite* dengan *the finite*. Rumusan ini sebetulnya hanya untuk mengatakan apa yang sering kita sebut “imajinasi”. Seni memberikan ruang pada kita untuk melampaui ruang seni itu sendiri. Dalam hal ini, seni dibedakan dengan filsafat dan ilmu yang masing masing- masing bertugas “*to save the infinite by giving it consistency*” dan “*relinquishes the infinite in orde to gain reference*”.

Bisa dikatakan bahwa definisi di atas merupakan sebuah strategi dalam menghadapi *chaos*, walaupun definisi ini membatasi kita dalam mendefinisikan seni, namun kita dapat juga memaknai bahwa seni bertugas sebagai media untuk menyimpan sesuatu yang tak terbatas dengan memberi ketakterbatasan sebagai suatu ketetapan dalam bertindak, serta seni bisa melepas yang tidak terbatas untuk menjadi refrensi.

Jadi pengalaman tak terhingga yang berhubungan dengan penciptaan ini adalah keterlibatan langsung pada peristiwa- peristiwa yang diakibatkan dari kondisi ketidak harmonisan hubungan manusia dengan anjing yang telah menyatu dalam kehidupan penulis, hal ini menjadi kekuatan bagi penulis dalam berbuat arif dan bijaksana dalam menanggapi hidup berdampingan dengan hewan, salah satunya adalah dengan menciptakan karya seni, dengan demikian keadaan yang chaos akan tertata kembali.

Pada dasarnya hidup beriringan dengan makhluk lain itu indah, selama tidak ada yang merugikan dan tidak membuat masalah dengan mereka. Penulis merasa hewanpun bisa diajak untuk berdamai dan hidup bersama, khususnya anjing dalam proyek penciptaan ini, manusia yang diciptakan sempurna dan dibekali akal dan pikiran, seharusnya lebih arif dan bijaksana dalam menerima kehadiran makhluk lain di sekitarnya karena saling menghargai dan menghormati adalah hal penting dan mutlak diterapkan dalam hidup agar kehidupan dapat memberi makna bagi sesama.

Manusia sebagai individu, memahami dan melaksanakan kehidupan bermakna melalui: (1) apa yang diberikan kepada hidup, dengan memberi nilai-nilai kreatif; (2) melalui apa yang diambil dari hidup menemukan keindahan, kebenaran maupun cinta dengan memberi nilai-nilai eksperiensial, dan (3) melalui sikap yang diberikan terhadap ketentuan mengikat (deterministik) yang tidak bisa diubah, dengan memberikan nilai- nilai bersikap (*attitudinal values*).

Berdasarkan tulisan di atas maka, pada landasan penciptaan ini penulis sebagai pencipta berada pada posisi sebagai pemakna peristiwa kehidupan dan memberi nilai kehidupan dengan jalan yang kreatif, salah satunya adalah dengan berkesenian. Menciptakan karya seni yang menyuarakan persahabatan manusia dengan anjing dengan tujuan untuk memberi makna dalam kehidupan.

Sejatinya proses penciptaan dimulai dari timbulnya kesadaran di dalam diri, kesadaran akan lingkungan di sekitar dan selanjutnya kesadaran itu mengingatkan akan adanya makhluk lain selain manusia sebagai ciptaan Tuhan Yang Maha Esa. Makhluk ciptaan Tuhan yang beraneka jenis ini mempunyai keistimewaan masing-masing, karena Tuhan menciptakan makhluknya dengan maksud dan tujuan tertentu, selanjutnya manusia diharapkan mengasah keimanannya dan semakin taat pada Tuhannya.

Kesadaran tentang ciptaan Tuhan oleh seniman dimaknai melalui pendekatan diri dalam dimensi keagamaan yang dipercayainya. Dimensi keagamaan menurut Hamdy Salad (2000: 17), baik yang bersifat individual maupun sosial, berhubungan secara progresif dalam berbagai aksi kebudayaan. Dengan demikian, keberadaan agama menjadi lebih leluasa untuk dihayati dan dihayati sebagai pencerah akal budi manusia di luar institusi, ibadah, ritualisme, sakramenta dan upacara- upacara. Dalam penciptaan ini, pencerahan

akal budi menuntun kepada usaha dalam pencarian makna penciptaan yang berguna bagi kehidupan pribadi maupun orang lain.

Selanjutnya dalam berkesenian antara rasio dan rasa saling bekerjasama untuk mendapatkan keseimbangan. Dalam hal ini J. W. M. Bakker (1984: 46) dalam bukunya yang berjudul *Filsafat Kebudayaan* menyatakan bahwa kesenian, keindahan, estetika, mewujudkan nilai rasa dalam arti luas dan wajib diwakili dalam kebudayaan lengkap. Kedwisesatuan manusia yang terdiri atas budi dan badan tak dapat mengungkapkan pengalaman secara memadai dengan akal murni saja. Rasa mempunyai kepekaan terhadap kenyataan yang tidak ditemukan oleh akal. Dalam istilah sanskerta, “rasa” sering diterjemahkan dengan bahasa Inggris sebagai *sentiment* atau *aesthetic emotion* (perasaan keindahan seni) dan dimiliki oleh setiap seniman (Anand, 1957: 59).

Seseorang yang memiliki kepekaan rasa akan mengontrol kondisi emosinya ketika ia berhadapan dengan karya yang sedang dibangunnya, contohnya seorang seniman seni patung akan menyalurkan energi dan pikirannya dalam membentuk karya visualnya.

Olah rasa dan pikir dalam seni berhubungan erat dengan moralitas. Pada awalnya seni merupakan sarana untuk menanamkan moral kebaikan pada masyarakat melalui patung-patung, lukisan kaca dan kidung-kidung, di sini masyarakat diberi contoh watak cita-cita moral yang tinggi dengan membandingkannya pada yang “buta” moral. Dalam hal ini sebuah pendapat menyatakan bahwa seni masih berlangsung sampai sekarang untuk memperbaiki moral manusia. (Sutrisno, 2010: 118). Pesan moral yang ingin disampaikan lewat persahabatan manusia dengan anjing bertujuan untuk penyadaran diri bagi masyarakat tentang rasa kesetiaan yang ada pada seekor hewan adalah sebuah rasa cinta tak bersyarat.

Mengingat karya seni selalu mengandung pesan dan makna, oleh karenanya dibutuhkan penafsiran kembali dalam memaknainya (Marianto, 2006: 78), lebih lanjut Dwi Marianto mengutip pendapat K. Berten (1996: 247-75) bahwa menafsirkan sebuah teks bukan mengadakan suatu relasi inter subjektif pembaca, melainkan hubungan antara dua wacana, yaitu: wacana teks dan wacana tafsir bercampur baur menjadi satu. Dalam hal ini kesetiaan yang ada pada seekor anjing berbaur menjadi satu dengan wacana penafsiran cara pandang seseorang.

Untuk menafsirkan kisah kesetiaan anjing, penulis memposisikan diri sebagai seorang peneliti sekaligus sebagai kritikus untuk mengetahui makna yang terkandung di dalam hubungan persahabatan itu. Kedudukan interpretasi dalam penciptaan ini adalah penafsiran tentang kehidupan berdampingan dengan hewan peliharaan dalam konsep kesetiaan. Selanjutnya konsep ini diinterpretasikan ke dalam karya seni rupa dengan menggunakan media baru, dan dengan pemaknaan baru pula. Kedudukan kisah persahabatan dalam kesetiaan saat ini sangat dibutuhkan guna mengembangkan cara pandang yang baik dan perilaku arif.

Dengan demikian kedudukan kesetiaan seekor anjing begitu menarik untuk diangkat sebagai sebuah pelajaran yang jarang ditemukan di bangku akademis pada umumnya, diantara pelajaran yang diperoleh itu adalah, belajar mendengarkan, menaklukkan rintangan, belajar menyembuhkan, belajar menjadi lebih baik hati dan belajar tentang cinta tak bersyarat

#### **D. Temuan Konsep**

Sesuai dengan hasil penafsiran tentang kehidupan seekor anjing, maka subyek anjing menjadi tokoh tunggal dalam penciptaan ini. Anjing adalah binatang yang dapat memberi pelajaran kesetiaan pada manusia agar dapat lebih santun hidup berdampingan dengan hewan. Anjing sebagai makhluk yang dahulu sangat dibutuhkan sebagai hewan pelindung dan sahabat manusia kini keberadaannya adakalanya dideskripsikan, anjing tidak dapat

membela dirinya sendiri dalam hidupnya rasa setia pada Tuannya terpatri tanpa syarat, pengabdianya sepenuh jiwa dan kadangkala dibayar dengan nyawa. Kehidupannya yang serba terpinggirkan kadangkala membuat hati penyayang binatang menjadi miris.

Dari hasil penelitian dan mencermati kisah-kisah tentang hubungan persahabatan manusia dengan anjing dapat disimbolkan bahwa anjing sebagai sahabat sejati manusia dengan sifat kesetiannya Ia dapat menjadi contoh perilaku yang baik dalam sebuah hubungan persahabatan.

a. Anjing sahabat setia

Anjing adalah salah satu hewan peliharaan manusia paling favorit, dimulai dari anjing bertubuh mungil seperti cihuahua maupun anjing bertubuh besar seperti Golden Retriever. Kebanyakan anjing peliharaan memiliki loyalitas yang sangat tinggi pada majikannya, menuruti apa yang diinginkan majikannya. Anjing juga sangat penyayang terutama terhadap anak-anak. Melalui persahabatan ini manusia dapat belajar banyak tentang kesetiaan dan persahabatan.

b. Pengalaman pribadi

Memelihara anjing bagi seorang muslim adalah sebuah pilihan yang dianggap kurang tepat, namun untuk alasan tertentu banyak umat muslim memercayakan penjagaan harta benda mereka dalam perlindungan seekor atau beberapa ekor anjing.

Anjing boleh dipelihara dengan suatu keperluan. Bisa sebagai anjing penjaga (*guard dog*) atau sebagai alarm anti maling karena anjing tidur tidak senyenyak manusia. Banyak peristiwa-peristiwa heroik dimana anjing dapat mencium hal-hal yang tidak beres, kemudian menyelamatkan nyawa manusia. Banyak teman-teman kita sesama muslim mengaji, tapi mereka tidak mengkaji suatu dalil yang dituliskan. Melalui karya patung dengan subyek anjing ini penulis berharap wawasan masyarakat terbuka sehingga tabir penghalang pandangannya terhadap anjing dapat menjadi positif. Selanjutnya proses temuan konsep penciptaan ini akan mempermudah dalam mengidentifikasi subyek anjing setia dalam konteks penciptaan karya, pengalaman pribadi akan memperkuat konsep dalam penciptaan.

c. Relevansi edukasi kesetiaan anjing

Anjing adalah hewan yang paling setia pada manusia, hal ini disebabkan karena dalam kesehariannya anjing adalah binatang peliharaan yang paling intens berinteraksi dengan manusia atau pemiliknya, hubungan ini menjadikan insting anjing menjadi terbiasa berdekatan dengan manusia, di samping itu pemilik anjing yang selalu selalu merawat anjingnya secara otomatis membuat hewan tersebut terbiasa berdekatan dengan manusia. Penelitian membuktikan bahwa anjing memang telah berevolusi untuk menjadi peliharaan manusia.

d. Ide bentuk visual

Gagasan penciptaan yang sdh dirancang secara filosofis dan konseptual untuk selanjutnya akan diwujudkan dalam bentuk visual. Bentuk yang mewakili dan sesuai dengan konsep yang sudah dirancang adalah bentuk yang dirasa mewakili gambaran kesetiaan seekor anjing pada manusia.

e. Ide rancangan dan media

Anjing sebagai subjek penciptaan karya patung menggambarkan sifat kesetiaan. Dalam proses pengenalan dan pengamatan secara mendalam ditemukan beberapa kisah

yang mendasari kesetiaan anjing pada manusia. Karakter setia ini kemudian menjadi dasar dalam merancang bentuk dan media yang akan digunakan dalam membentuk karya. Rancangan patung tunggal di ciptakan untuk mewakili anjing yang berdiri sendiri dalam menunjukkan kepahlawanannya.

### III. PROSES PENCIPTAAN

Proses penciptaan karya seni selalu dihubungkan dengan proses kerja yang bersifat intuitif dan personal. Proses ini kadangkala dianggap tidak metodis, karena melewati proses yang tidak runut dan tidak masuk akal, karena tahapan yang dilakukan tidak dapat ditentukan dengan waktu yang tepat. Secara keseluruhan proses penciptaan seni itu memiliki kemiripan dengan proses penciptaan untuk memperoleh kebenaran, yang terdiri dari tahapan merumuskan masalah, menganalisis, memverifikasi data dan menyimpulkan semua tahapan tersebut agar dapat dilaksanakan dengan sistem metodologis.

Setiap seniman dapat menggunakan metode yang dianggap cocok dengan dirinya dalam proses penciptaan karya seninya. Metode tersebut adalah tahapan-tahapan yang dipilih untuk dilalui dalam menyatukan pandangan dan nilai-nilai yang harus dihadirkan di dalam karya ciptaannya.

Graham Wallas dalam buku *The Art of Thought* dalam Djelantik (2001:64) menyatakan bahwa proses penciptaan karya seni terdiri dari: persiapan (*preparation*), inkubasi (*incubation*), inspirasi/ ilham (*inspiration*), elaborasi/ perluasan/ pemantapan (*elaboration*). Tahap-tahap ini terjadi tetapi tidak teratur urutan waktunya seperti halnya dalam pemikiran masalah ilmiah. Kadang kala tidak ada tahap pertama, atau tahap kedua mengambil waktu yang lama sekali karena belum mendapat inspirasi (ilham). Ilham bisa datang kapan saja, bisa saja kesalahan mencoret kemudian mendapatkan ilham baru.

Pada penjabaran di bagian Bab ini, kerangka pembicaraan diarahkan untuk lebih meyakinkan bahwa sebuah proses kerja intuitif yang selama ini dianggap tidak metodis sebenarnya juga merupakan kerja ilmiah. Secara garis besar, proses kreatif intuitif itu berbeda dengan dengan sebuah proses kerja metodis jika dan hanya jika dalam tahapan metode. Seorang seniman dihadapkan pada pilihan metode spontan (serta merta) atau terencana. Saat tersebut adalah tahapan pemilihan metode dalam rangka visualisasi ide. Kedua metode tersebut telah berada dalam wilayah operasional. Kedua tipe tersebut dapat bergerak atau dioperasionalkan karena menyesuaikan instruksi dari perangkat yang lebih abstrak yaitu paradigma, pendekatan, dan teori dalam keseluruhan proses penciptaan yang teralur logis.

Menurut Campbell (1986:18), seorang seniman yang masuk dalam kategori seniman kreatif, biasanya mencapai ide, gagasan, pemecahan, penyelesaian, cara kerja, melalui beberapa tahap dengan urutan, sebagai berikut: 1). Persiapan (*Preparation*) meletakkan dasar, mempelajari latar belakang perkara, seluk-beluk dan problematikanya. (2). Konsentrasi (*Concentration*), sepenuhnya memikirkan, masuk luluh, terserap dalam perkara yang dihadapi. (3). Inkubasi (*Incubation*), mengambil waktu santai, mencari kegiatan-kegiatan yang bisa melepaskan diri dari kesibukan pikiran mengenai perkara yang dihadapi. (4). Illuminasi (*Illumination*), pada tahap ini biasanya seniman mendapatkan ide gagasan, pemecahan, penyelesaian, cara kerja, jawaban baru. (5). Verifikasi/Produksi (*Verification/Production*), menghadapi dan memecahkan masalah-masalah praktis sehubungan dengan perwujudan ide, gagasan, pemecahan, penyelesaian, cara kerja, jawaban baru, seperti menghubungi, meyakinkan dan mengajak orang, menyusun rencana kerja, dan melaksanakannya.

Selanjutnya merujuk pada Campbell (1986), perwujudan karya akan melalui beberapa langkah yaitu:

#### **A. Persiapan**

Tahap persiapan ini mempunyai 5 langkah dalam proses perwujudan ide karya:

##### **1. Gagasan**

Tahap Persiapan (Preparation) merupakan dasar seorang seniman dalam berkarya, mempelajari latar belakang perkara, seluk-beluk dan problematikanya. eksplorasi sebagai langkah awal dari proses penciptaan, dalam proses ini seniman akan menemukan gagasan penciptaan melalui keterlibatan langsung dan melakukan dialog terus menerus dengan objek yang akan diteliti. Di sini seniman mulai berfikir dan berbicara pada diri sendiri, serta mencari jalan agar yang diinginkannya dapat tersampaikan kepada orang lain, tahap ini disebut juga sebagai tahap bereksplorasi Soeprpto (2002:220).

Proses persiapan ini diawali dengan persiapan mempelajari latar belakang objek yang akan digambarkan, dalam persiapan ini penulis harus menyiapkan diri untuk mencari data sejarah hubungan anjing dengan manusia sejak awal peradaban hingga sekarang

Oleh karena anjing adalah binatang yang memiliki banyak jenis dengan ragam karakter yang berbeda-beda, maka kegiatan pengamatan dan pengenalan obyek secara mendalam sangat diperlukan, hal ini juga untuk menyesuaikan bentuk karya dengan tema yang akan diangkat. Pada tahap persiapan ini dikaji kembali tentang asal muasal anjing dan sejarah persahabatannya dengan manusia.

##### **2. Konsentrasi**

Proses konsentrasi merupakan suatu proses di mana seniman mulai memikirkan dan terlibat secara luhur dan menyerap perkara yang dihadapinya, kondisi ini disebut juga sebagai kondisi keterlibatan secara mendalam seorang seniman dengan objek yang menarik perhatiannya. Pada kondisi ini seniman menggali kembali pengalaman masa kecil. Kedekatan dengan dunia binatang menjadi modal dasar dalam merencanakan perwujudan karya.

##### **3. Inkubasi**

Inkubasi merupakan proses mengambil waktu santai, mencari kegiatan-kegiatan yang bisa melepaskan diri dari kesibukan pikiran mengenai perkara yang dialaminya. Pada kondisi ini seorang pencipta karya mengendapkan dan merasakan pengalaman mendalam dengan subjek patung yang akan diciptakannya.

Data tertulis yang diperoleh secara empirik, kepustakaan, internet, maupun hasil olah pikir yang ada hubungannya dengan kesetiaan anjing dikumpulkan sebagai bank data. Pengumpulan data visual anjing dilakukan dengan bantuan kamera, mengunduh data anjing yang menjadi inspirasi tulisan ini, mencari foto-foto dan sketsa anjing yang selanjutnya data tersebut dipilah dan dipilih untuk direnungkan dan dipikirkan untuk penciptaan karya.

##### **4. Iluminasi**

Tahap seniman menentukan ide gagasan, pemecahan cara kerja, dan jawaban baru. Pada tahap ini visual anjing setia dia diselaraskan dengan konsep bentuk subjek anjing dalam penciptaan. Tokoh dan karakter anjing disesuaikan dengan elemen pendukung



agar sesuai dengan tema karya. Proses iluminasi ini memerlukan kecermatan, karena hal ini berhubungan dengan permasalahan yang harus diangkat. Proses identifikasi data juga memerlukan dukungan kajian yang dapat memperluas wawasan, tema, maupun persoalan penciptaan.

Identifikasi terhadap materi subjek yang dijadikan tokoh dalam penciptaan ini dimulai dari penelusuran bentuk anjing secara realis. Hal ini untuk mendapat gambaran tentang bentuk anjing secara realis yaitu, anatomi, proporsi. Gerak, posisi dan komposisi yang akan mendukung penampilan juga dipertimbangkan dengan cermat.

#### 5. Verifikasi/ Produksi

Tahap terakhir adalah produksi, pada tahap ini seniman memecahkan masalah masalah praktis sehubungan dengan perwujudan ide, gagasan, pemecahan, penyelesaian, cara kerja, jawaban baru, seperti menghubungi, meyakinkan dan mengajak orang, menyusun rencana kerja dan melaksanakan perwujudan karyanya.

### B. Pembentukan

Pembentukan berhubungan dengan perwujudan karya, dalam tahap pembentukan ini dilakukan perancangan mulai dari perancangan sketsa, hal ini dibuat untuk mempermudah perwujudan karya, melalui bentuk dasar sketsa ukuran dan bentuk patung sudah dapat dirancang. Dan melalui beberapa sketsa yang telah dibuat kegiatan pembentukan dapat dicapai dengan lebih cepat dan terarah tanpa kendala yang berarti. Dalam perjalanan perwujudan ini terjadi pula eksperimen media dan teknik dalam mematung.

Pada tahap selanjutnya, disain direalisasikan ke dalam bentuk tiga dimensi dengan memerhatikan unsur-unsur pembangun dalam seni patung, yaitu: bentuk, tema, gaya, teknik dan material. Pembentukan karya sangat ditentukan oleh keputusan (kesenangan) senimannya. Bagi penulis, teknik modeling sangat sesuai untuk diterapkan, karena masih dimungkinkan terjadinya eksplorasi ketika proses pembuatan model berjalan

### C. Hasil

Karya seni sebagai hasil dari kemampuan berolah rasa seorang seniman akan dianalisa dengan mengupas ide penciptaan, ide bentuk, proses dan perwujudan karyanya, karena konsep penciptaan seni bukan saja memikirkan tentang wujud akhir karya sebagai konsep teksnya, tetapi juga konsep konteks sebagai bentuk kesadaran terciptanya karya.

Setelah melalui proses panjang yang berliku maka terciptalah beberapa buah karya patung yang menggambarkan kesetiaan dalam persahabatan antara manusia dengan anjing. Karya-karya yang diciptakan ini akan mengajak manusia berpikir dan merenungkan tentang apa yang sudah diingkari tentang ciptaan Tuhan. Beberapa karya tersebut dapat dilihat di bawah ini:



Gambar 9: Judul: *Kontradiksi*, Bahan: Paper Clay, Tahun: 2016  
Menggambarkan tentang kontradiksi anjing dalam kehidupan manusia, anjing yang kadangkala baik, dapat juga jahat pada manusia, demikian juga sebaliknya



Gambar 10: Judul: *Setia dalam penjagaan*, Bahan: mix media, Tahun: 2016, Setia dalam penjagaan adalah keadaan realita seekor anjing, mahkota yang dipakai merupakan beban yang dipikul seumur hidup, karena dengan adanya mahkota yang berat maka sikap harus tetap siaga.



Gambar 11: Judul: *Belajar dari alam*, Bahan: Paper Clay, Tahun 2015, Belajar dari alam adalah gambaran pentingnya manusia belajar dari kearifan alam, misalnya dari beberapa sikap yang dimiliki seekor anjing dalam menjalani hidupnya.

## IV. PENUTUP

### A. Kesimpulan

Saat persahabatan menjadi langka dan manusia menjadi semakin beringas terhadap sesamanya, kisah-kisah persahabatan antara manusia dan anjing bisa menjadi refleksi yang baik. Kisah jalinan persahabatan purba antar spesies berbeda sejak ribuan tahun silam ini dapat menunjukkan kepada kita bahwa ada hal yang lebih penting dari “kepentingan” itu sendiri, yaitu kesetiaan dan persahabatan.

Persahabatan dengan anjing memberikan pelajaran dan tentang beberapa sifat baik yang harus dimiliki manusia yaitu, pertama: keadaan anjing yang selalu merasa lapar, hal ini mengingatkan penulis akan keadaan orang saleh yang rohaninya selalu lapar akan harapan dan rindu untuk dicintai Tuhan Yang Maha Esa, kedua: anjing tidak pernah menginginkan tempat yang mewah, hal ini menunjukkan sifat yang pasrah, sama pasrahnya dengan orang yang memasrahkan dirinya pada Tuhan dan menyerahkan hidupnya pada Nya, ketiga: anjing adalah hewan yang tidurnya hanya sebentar, seperti orang yang punya kecintaan besar pada Tuhan dengan selalu berzikir, keempat: anjing tidak memiliki harta, ia merasa cukup dengan apa yang diberikan Tuhan padanya, kelima: anjing tidak meninggalkan tuannya sendirian, walaupun tuannya tidak menghiraukannya, hal ini seperti sifat orang yang selalu ingin dekat dengan Tuhannya. keenam: anjing rela ditempatkan di mana saja, hal ini seperti sifat orang yang tawadhu, ketujuh: anjing rela diusir kemana saja, hal ini seperti sifat orang yang ridha kepada kehendak Tuhan, kedelapan: jika seekor anjing dipukul, dan lain hari

diberi sesuatu, ia akan kembali tanpa dendam, hal ini seperti sifat orang yang khusu'. Subjek anjing dengan kedelapan sifatnya ini menjadi dasar penciptaan karya patung yang selanjutnya melalui proses pencarian panjang telah sampai pada bentuk karya yang dikehendaki, yang kemudian proses penciptaannya disimpulkan dengan beberapa temuan, antara lain yaitu: 1). Temuan Material, pemanfaatan bahan kertas daur ulang untuk karya seni tiga dimensi diletakkan pada posisi bahan utama. Temuan ini juga sangat membantu apabila diterapkan pada tempat-tempat atau lokasi di mana bahan berkarya seni sangat minim, 2) Temuan teknik, teknik mematung dengan cara membangun konstruksi rangka yang telah dikerjakan ini merupakan teknik yang mudah diikuti bagi orang lain, terutama bagi mereka yang ingin bekerja sendiri tanpa bantuan orang lain, 3). Temuan Metodik, metoda mematung yang dimulai dari pengenalan obyek secara mendalam sangat membantu dalam membentuk karakteristik karya seni ini, 5). Temuan Wacana, cara pandang negatif manusia terhadap anjing selama ini dianggap kurang pada tempatnya, melalui hasil akhir proyek ini diharapkan manusia mempunyai kesadaran dalam memahami suatu kebenaran yang selanjutnya dapat menghormati ciptaan Tuhan, 6). temuan konseptual, setelah melalui proses penciptaan yang panjang untuk menemukan ide penciptaan tentang anjing sebagai subyek penciptaan dalam lingkup persahabatan manusia dengan binatang maka ditemukan konsep persahabatan abadi antara anjing dengan manusia.

## B. Saran

Keanekaragaman bentuk cerita tentang kesetiaan hewan pada manusia yang bersumber dari hubungan dekat dengan kearifan alam belum begitu populer di Indonesia, hal ini kemungkinan besar dipengaruhi oleh budaya masyarakat yang sebagian besar masih memandang anjing secara negatif dan dengan persepsi yang keliru pula, hal ini berbanding terbalik dengan di negara lain yang telah banyak menuliskan kisah persahabatan manusia dengan anjing tidak saja dalam bentuk teks namun sudah menggunakan teknologi modern dalam bentuk animasi 3D, film atau karya seni lainnya.

Persahabatan manusia dengan anjing mengandung pembelajaran tentang nilai kesetiakawanan, persahabatan yang murni tanpa melihat status sahabatnya dan persahabatan anjing dengan manusia adalah persahabatan sejati yang tingkatan ini jarang sekali diperoleh manusia. Pesan moral tentang kesetiaan, kejujuran dan kasih sayang yang disampaikan oleh karya ini perlu disimak agar masyarakat terutama generasi muda lebih mudah menghargai kejujuran, kesetiaan dan kasih sayang, dengan demikian akan timbul kecerdasan spiritual maupun intelektual di lingkungan masyarakat yang saat ini sedang beranjak menjadi manusia modern dan cerdas.

## DAFTAR PUSTAKA

- Anand, M. R., 1957. *The Hindu View of Art*. Bombay, Calcuta, New Delhi, Madras: Asia Publishing House.
- Al-Quran dan Terjemahannya*. Semarang: PT. Karya Toba Putra.
- Baal, J. Van., 1987. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya, Jilid I*. Terjemahan J. Piry. Jakarta: Gramedia.
- Baal, J. Van., 1988. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya, Jilid II*, Terjemahan J. Piry. Jakarta: Gramedia.
- Bakker, J.W.M, S.J., 1984. *Filsafat Kebudayaan*. Sebuah Pengantar. Yogyakarta: Kanisius.
- Baqi, F.A.M., 2002. *Al- Lu' lu' Wal Marjan*. Semarang: Al-Ridha (Toha Putra Group).
- Budiana N.S, 2009. *Anjing*. Jakarta: Penebar Swadaya.

- Bastian, D.E. and Judy K. Mitchell., 2004. *Hand Book of Native American Mythology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Campbell, D., 1986. *Mengembangkan Kreatifitas, (Saduran A.M. Mangunharjana)*. Yogyakarta: Kanisius.
- Deleuze, G. dan Felix Guattari. 1995. *What is Philosophy, Reinterpretasi Atas Filsafat, Sain Dan Seni*, Terjemahan Muh. Indra Purnama. Bandung: Jalasutra.
- Disney's, W., 2001. *Donal Bebek*. Jakarta: Gramedia Majalah.
- Djelantik, A.A.M., 2001. *Estetika*. Bandung: MSPI.
- Gleeson, C.Sj., 1997. *Menciptakan Keseimbangan Mengajarkan Nilai dan Kebebasan*. Jakarta: PT. Gtamedia Widiasarana Indonesia.
- Hamilton, E., 2009. *Mitologi Yunani*. Yogyakarta: Logung Pustaka.
- Holt, C., 2000. *Melacak Jejak Perkembangan SENI: DI INDONESIA*, Terjemahan Prof. Dr. R.M Soedarsono. Bandung: MSPI.
- Karnadi, K., 2010. *Modern Indonesian Art*. Bali: Koes Artbooks.
- Marianto, M.D., 2006. *Quantum Seni*. Semarang: Dahara Prize.
- Pinc, G., 2002. *Hand book of Egyptian Mithology*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO Inc.
- Richler, M., 1998. *National Gallery of Art Washington*. London: Scala Book, an imprint of Philip Wilson Publisher.
- Salad, H., 2000. *Agama Seni, Refleksi Teologi Dalam Ruang Estetik*. Yogyakarta: Yayasan Semesta.
- Shone, R., 2008. *Legenda Yunani*. Jakarta: Kepustakaan Popoler, Gramedia.
- Sianipar, N.D., dkk., 2009. *Merawat dan Melatih Anjing Penjaga*. Jakarta: Agromedia Pustaka.
- Simamora, M., dkk., 2010. *Lassie, Dongeng Animasi 3D*. Jakarta: B.I.P.
- Soeprapto, R.H.R., 2002. *Interaksionisme Simbolik*. Malang: Averroes Press.
- Sunardi, S.T., 2012, *Vodka dan Birahi Seorang "Nabi". Esai-esai Seni dan Estetika*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Sutrisno, M. dan Hendar Putranto (editor)., 2010. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Wohlauer, G.S., 2001. *MFA A Guide to the Collection of the Museum of Fine Arts, Boston*. Boston: Museum of Fine Arts.
- Yudhistira, E., 2008. *Legenda Sangkuriang*. Surabaya: Serba Jaya.

### **Ebook**

- Grimms', *Grimms' Fairy Tales*, [www.fablepublishing.com](http://www.fablepublishing.com)
- Leung, C., 2006. *An Overview of Pacific Northwest Native Indian Art*, <http://www.FreeSpiritGallery.ca>





## **SONG-OSONG LOMBHUNG MASYARAKAT DESA KOTAH SAMPANG MADURA<sup>1</sup>**

**Siti Munawaroh**

Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta  
Jln. Brigjen Katamsa 139, Yogyakarta, 55152  
E-mail: *sitisubrata@gmail.com*

### **Abstrak**

*Penelitian “Song-Osong Lombhung atau Gotong Royong” dilakukan di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bentuk dan eksistensi gotong royong, dan nilai-nilai yang tersirat dalam gotong royong di lingkungan masyarakat Desa Kotah. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif dengan mengambil beberapa informan, dengan teknik wawancara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Song-osong Lombhung atau gotong royong dilakukan dalam berbagai bidang kegiatan kehidupan seperti ekonomi, teknologi, kemasyarakatan dan religi. Bentuknya adalah tos otosan (pertanian), royongan, rembugen (kebutuhan bersama sarana dan prasarana desa), jung rojung, ka’jegan, thokothok (arisan), dan pak-opak eling se ekapajung (mengingatkan masyarakat yang khilaf). Nilai-nilai yang terkandung di dalam song-osong lombhung adalah nilai kebersamaan, kekeluargaan, saling menghormati, nilai ekonomis, nilai kepedulian atau rasa sosial, dan nilai kedisiplinan.*

**Kata kunci:** *song-osong lombhung, masyarakat, Kotah Sampang Madura*

### **Abstract**

*The study, “Song-Osong Lombhung or the Mutual Cooperation” was conducted at the total, District Jrengik, Sampang, Madura. This study aims to determine the shape and the existence of mutual cooperation, and the values implicit in mutual assistance in the total village community. This research uses descriptive method by taking some informants, by observation. The results showed that Song-Osong Lombhung or mutual assistance conducted in various areas of life activities such as economics, technology, social and religious fields. The form is tos otosan (agriculture), royongan, rembugen (shared facilities and infrastructure needs of the village), jung rojung, ka’jegan, thokothok (gathering), and pack-opaque mindful se ekapajung (remind people that make mistakes). The values contained in song-Osong lombhung is the value of togetherness, brotherhood, mutual respect, economic value, value or sense of social awareness, and the value of discipline.*

**Keywords:** *song-osong lombhung, society, Kotah Sampang Madura*

## **I. PENDAHULUAN**

Manusia sebagai makhluk sosial tidak dapat hidup sendiri, melainkan memerlukan orang lain dalam berbagai hal. Seperti yang dikemukakan oleh Kayam (1987), sejak manusia bergabung dalam suatu masyarakat, keselarasan menjadi suatu kebutuhan. Manusia hidup bermasyarakat jauh lebih menguntungkan, efisien dan efektif daripada sendirian. Pada waktu itu pula manusia belajar untuk bersikap toleran terhadap yang lain serta untuk menjaga kelangsungan hidupnya membutuhkan bekerja bersama dan kemudian mengikat diri dalam suatu masyarakat. Selain itu, juga belajar memahami suatu pola kerjasama yang terdapat dalam hubungan antara anggota masyarakat.

Kerjasama, gotong royong dan tolong menolong menjadi strategi dalam pola hidup yang saling meringankan beban masing-masing pekerjaan, terutama masyarakat yang

---

<sup>1</sup> Versi laporan lengkap diterbitkan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta (BPNB) 2013 dalam bentuk Bunga Rampai dengan judul “Kearifan Lokal”. Satu artikel yang mengungkap tentang Song-Osong Lombhung Sistem Gotong Royong Masyarakat Desa Kotah, Sampang Madura

berada di desa, bahkan di kota pun beberapa hal tertentu memerlukan semangat gotong royong. Adanya kerjasama semacam ini merupakan suatu bukti adanya keselarasan hidup antarsesama warga, terutama yang menghormati dan menjalankan nilai-nilai kehidupan. Mengutip dari Sugiarto (2004), satu dari sekian kekuatan yang dimiliki dan telah terbukti sangat besar manfaatnya dalam sejarah kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di Indonesia adalah gotong-royong. Semangat kebersamaan dan gotong royong menunjukkan kehidupan yang rukun dan damai dalam masyarakat, karena gotong royong tidak akan ada kalau tidak ada kerukunan dan kedamaian.

Menurut Koenjaraningrat (1987:64-65), sistem nilai budaya yang melatarbelakangi adanya semangat kegiatan gotong royong dalam masyarakat, dapat dikelompokkan ke dalam empat konsep, yaitu (1) Manusia itu tidak dapat hidup sendiri di dunia ini, tetapi di lingkungan oleh masyarakat dan alam sekitarnya. Didalam sistem makrokosmos tersebut manusia merasakan dirinya hanya sebagai unsur kecil saja, yang ikut terbawa oleh proses peredaran alam semesta yang maha besar; (2) Pada hakekatnya manusia tergantung pada semua aspek kehidupan bersama dengan sesamanya; (3) Karena itu manusia harus berusaha sedapat mungkin memelihara hubungan baik dengan sesamanya, terdorong oleh jiwa samarata, sama rasa; dan (4) Selalu berusaha untuk sedapat mungkin bersifat *conform*, berbuat sama dan bersama dengan sesamanya dalam komunitas, terdorong oleh jiwa sama-tinggi sama-rendah.

Mengutip dari Sumintarsih (2011:20), gotong royong bukan “barang baru” bagi masyarakat Indonesia, dan merupakan bentuk solidaritas sosial karena adanya bantuan dari pihak lain, untuk kepentingan pribadi ataupun kelompok, sehingga di dalamnya terdapat sikap loyal dari setiap warga sebagai satu kesatuan. Walaupun setiap sukubangsa mengenalnya dengan istilah yang berbeda-beda, tetapi memiliki makna yang sama, yakni adanya rasa kebersamaan, setia kawan, empati, solidaritas, dan semangat komunal yang tebal. Misalnya, orang Bali menyebutnya dengan *Ngayah*, orang Jember (Jawa Timur) menyebutnya *Sambatan*, orang Tapanuli (Sumatra Utara) menyebutnya *Siadapari*, Nusa Tenggara Timur menyebutnya *Pawonda*, Sumatra Selatan menyebutnya *Ammossi*, orang Papua menyebutnya *Helem Foi Kenambai*, Kalimantan Timur menyebutnya *Paleo*, Ternate (Maluku Utara) menyebutnya *Bari*, Sumatra Barat menyebutnya *Hoyak Taboik*, orang Minahasa (Sulawesi Utara) menyebutnya dengan istilah *Mapalus*, dan orang Madura menyebutnya dengan istilah *Song- Osong Lombhung* (Bank BCA, 2013).

Gotong royong adalah satu dari sekian bentuk aktivitas kebudayaan tercipta atas dasar rasa ingin saling membantu dalam kehidupan bermasyarakat. Aktivitas masyarakat yang berinteraksi dan bergaul dalam gotong royong akan menciptakan suasana keterbukaan dan saling percaya, sehingga pada akhirnya akan terjalin hubungan timbal-balik yang bersifat saling memberi dan menerima (*reciprocity*). Dengan demikian, gotong royong sangat penting serta berharga bagi kehidupan manusia dan masyarakatnya, dalam membangun rasa kebersamaan dan sepenanggungan menghadapi berbagai masalah yang dihadapi (Sumintarsih, 2011). Gotong royong sebagai suatu sistem pengerahan tenaga dan berdasarkan sifatnya, dapat dikategorikan menjadi dua, yakni gotong royong tolong-menolong dan gotong royong kerja bakti (Koentjaraningrat, 2002, lihat juga Ahimsa-Putra, 2009). Menurut Subagyo (2012) gotong royong adalah sebagai pengerahan tenaga manusia tanpa bayaran untuk suatu proyek atau pekerjaan yang bermanfaat bagi umum atau yang berguna bagi pembangunan. Gotong royong dapat terwujud dalam bentuk spontan, dilandasi pamrih, atau karena memenuhi kewajiban sosial. Tujuan dari bentuk kerjasama itu dapat beraneka ragam sesuai dengan bidang dan kegiatan sosial (Lakebo, at.all, 1982:2). Konsep gotong royong sangat erat kaitannya dengan kehidupan masyarakat, khususnya petani (Koentjaraningrat, 2002). Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika gotong royong tumbuh dengan subur dalam kehidupan masyarakat pedesaan, termasuk di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang, Madura.

Masyarakat Desa Kotah, seperti masyarakat pada umumnya memiliki budaya dan tradisi sendiri. Satu dari sekian tradisi yang ada adalah gotong royong atau istilah mereka *song-osong lombhung*. Maksudnya adalah mengerjakan suatu pekerjaan secara bersama-sama tanpa adanya imbalan atau upah, dan dilakukan lebih dari satu orang. Menurut *Klebun* Desa Kotah gotong royong dengan upah adalah bukan gotong royong. Masih menurut mereka gotong royong atau *ghutong rojhung* ini menjadikan kehidupan berkelompok lebih berdaya dan sejahtera, karena dengan gotong royong berbagai permasalahan kehidupan bersama bisa terpecahkan secara mudah. Sebagai contohnya perilaku gotong royong yang ada saat ini yang ditemukan pada warga Desa Kotah belum banyak mengalami perubahan yakni tercermin dalam menggarap ladang, bila punya acara hajatan, membuat dan memperbaiki rumah.

*Song-osong lombhung*, dalam penelitian ini lebih fokus pada unsur gotong-royong yang ada pada masyarakat Desa Kotah. Untuk itu, pendekatan yang dilakukan dalam penelitian ini adalah pendekatan fungsional, yaitu melihat fungsi gotong-royong dalam masyarakat Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang. Fungsi adalah kegunaan sesuatu baik yang berupa kebendaan maupun non-kebendaan (aktivitas) yang dimaksudkan untuk memuaskan suatu rangkaian dari sejumlah kebutuhan naluri makhluk manusia yang berhubungan dengan seluruh kehidupannya (Koentjaraningrat, 1980:171). Fungsi sosial yang dimaksud dalam penelitian ini adalah fungsi gotong royong dalam kaitannya dengan kehidupan bersama dalam lingkungan warga masyarakat Desa Kotah.

Selain melihat fungsi gotong royongnya, juga akan dilihat nilai yang terkandung di dalamnya. Menurut Berry John W, dkk (1999), nilai merupakan suatu konsep yang dikukuhkan individu atau anggota suatu kelompok secara kolektif mengenai sesuatu yang diharapkan dan berpengaruh terhadap pemilihan cara maupun tujuan tindakan dari beberapa alternatif. Mengutip dari Koentjaraningrat, (1987:11), nilai bersifat abstrak dan ada di kepala (benak) setiap orang. Oleh karena sifatnya yang demikian, maka tidak dapat diraba atau difoto. Nilai baru akan kelihatan ketika diwujudkan dalam bentuk aktivitas (tingkah laku). Nilai yang terkandung dalam gotong royong dapat diperoleh melalui pendekatan *emik* (tineliti) dan *etik* (peneliti). Artinya, secara emik nilai gotong royong akan dikaji menurut masyarakat pendukungnya, sedangkan yang dimaksud dengan pendekatan secara etik adalah nilai yang diperoleh dari tafsir peneliti terhadap aktivitas dalam proses gotong royong. Dalam penelitian ini akan dibahas berkaitan dengan nilai dan fungsi gotong bagi masyarakat, sehingga tidak hanya mendeskripsikan data dan informasi tentang nilai-nilai yang terkandung dalam gotong royong saja, melainkan juga bagaimana gotong royong berfungsi dalam kehidupan masyarakat.

Di kalangan masyarakat Sampang, gotong royong dikenal dengan istilah *Song Osong Lombhung*. *Osong* merupakan kata kerja = *angka'*, *ateng* - diangkat dengan dipikul. *Ngosong*: *ngangka'*, *nganteg*-mengangkat sesuatu (Tim Pakem Maddhu Pamekasan, 2007). Pada awalnya *Song-osong Lombhung* dilakukan khusus pada kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, mulai dari membuka lahan sampai memetik hasil atau panen. Kegiatan gotong royong semacam ini berlangsung sesuai permintaan atau sesuai giliran. Informasi dari *Klebun*, gotong royong ini dilakukan tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan juga diterapkan dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, dan hampir di segala bidang kehidupan, seperti dalam mendirikan dan membuat rumah, upacara adat atau hajatan, perkawinan, supitan maupun dalam kematian.

Masyarakat Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang Madura gotong royong atau *song-osong lombhung* ini diyakini memiliki nilai yang mengikat dan juga merupakan semangat yang telah dimiliki dan berakar dalam kehidupan masyarakatnya. Gotong royong juga merupakan pranata sosial yang berfungsi dalam kehidupan masyarakat sejak dulu hingga sekarang. Sehubungan dengan hal tersebut, penelitian ini berusaha mengungkapkan

bagaimana bentuk dan eksistensi gotong royong dan nilai apa saja yang ada dalam gotong royong sehingga kegiatan gotong royong tetap berlangsung. Eksistensi artinya keberadaan (Tim Penyusun KBBI, 2002). Berdasarkan hal tersebut, maka yang dimaksud dengan eksistensi gotong royong adalah suatu keberadaan kegiatan gotong royong atau *song-osng lombhung* yang berada di Desa Kotah yang saat ini masih dilaksanakan.

Pengumpulan data diperoleh dari data primer dan data sekunder. Mengutip dari Arikunto (2002: 132), data primer dilakukan melalui serangkaian wawancara. Wawancara adalah sebuah dialog yang dilakukan untuk memperoleh informasi dari terwawancara. Wawancara dilakukan dengan pedoman pertanyaan yang sifatnya terbuka. Pengambilan narasumber dilakukan dengan menentukan terlebih dahulu narasumber kunci (Kades Desa Kotah/*klebun*), kemudian dari narasumber kunci diupayakan memperoleh rekomendasi-rekomendasi narasumber lainnya yang dapat memberikan informasi berkaitan dengan permasalahan yang diangkat dalam penelitian. Untuk menjaga keakuratan data hasil wawancara, dilakukan proses pencatatan dengan alat tulis maupun perekaman. Observasi lapangan, yakni pengamatan langsung meliputi kegiatan pemuatan perhatian terhadap suatu obyek dengan menggunakan seluruh alat indra. Observasi ditujukan untuk menggumpulkan data secara langsung tentang proses kegiatan gotong royong sebagai suatu gejala yang dapat diamati. Pada proses ini dilakukan pemotretan dan usaha merekam semua gejala sosial atau realita mengenai gotong royong saat penelitian berlangsung. Data sekunder dilakukan dengan studi literatur dan pengambilan data di instansi. Studi literatur dilakukan untuk mengetahui teori-teori yang relevan dengan permasalahan dan tujuan penelitian. Sumber kepustakaan yang digunakan adalah buku, mass media termasuk internet.

## II. GAMBARAN UMUM DESA KOTAH

Desa Kotah merupakan satu di antara 14 desa yang berada di wilayah Kecamatan Jrengik Kabupaten Sampang (Madura). Sarana jalan desa maupun dusun sudah diaspal dan diperkeras atau dibuat *makadam*. Untuk mencapai wilayah desa tersebut cukup mudah karena terdapat angkutan umum bus jurusan Surabaya–Madura yang menjadi transportasi antara Kabupaten Bangkalan, Sampang, Pamekasan dan Kabupaten Sumenep.

Desa Kotah terbagi kedalam 5 dusun, yakni Dusun Kotah, Magug, Tengah, Ginanjah, dan Dusun Dampul. Secara administratif, Desa Kotah berbatasan dengan daerah lain di antaranya: sebelah utara berbatasan dengan Desa Karanganyar, Kecamatan Tambelangan, sebelah selatan Desa Kalangan Prao, Kecamatan Jrengik, sebelah timur Desa Jungkarang, Kecamatan Jrengik, dan di sebelah barat berbatasan dengan Desa Jrengik, Kecamatan Jrengik.

Kontur tanah dan topografi Desa Kotah adalah perbukitan dengan ketinggian 500 meter di atas permukaan laut. Pada umumnya tanah berupa tegalan atau ladang. Dari potensi desa, luas yang ada untuk permukiman dan pekarangan sebanyak 45, 363 ha/m<sup>2</sup>, tanah sawah irigasi setengah teknis 28, 000 ha/m<sup>2</sup>, tegalan/lahan kering 263, 955 ha/m<sup>2</sup>, dan lahan yang di gunakan sebagai fasilitas umum, seperti kuburan, jalan desa, dusun atau lingkungan, dan lapangan sebanyak 5, 610 ha/m<sup>2</sup>.

Berkaitan dengan kependudukan, berdasarkan data tahun 2013 jumlah penduduk 3.290 jiwa, terdiri dari sebanyak 1.649 (50, 1%) jiwa laki-laki dan 1.641 (49, 9%) jiwa perempuan, dengan 716 kepala keluarga (KK). Kepadatan penduduk secara agraris sebesar 945, 16 jiwa/km<sup>2</sup>. Bila dilihat dari matapencaharian, pekerjaan utama penduduk Desa Kotah yang paling menonjol adalah di bidang pertanian, kemudian diikuti bidang jasa, dan perdagangan. Data potensi Desa Kotah jumlah penduduk yang pekerjaan utamanya sebagai petani sebesar 351 orang laki-laki dan 226 orang perempuan, penduduk yang bekerja sebagai buruh tani sebesar 611 orang laki-laki dan 413 orang perempuan. Penduduk yang



bekerja sebagai pedagang baik yang berdagang di lingkungan Desa Kotah maupun yang berdagang hingga ke luar desa hanya jumlahnya kecil.

Perekonomian masyarakat Desa Kotah pada umumnya bermata pencaharian sebagai petani (48, 7%), perdagangan (9, 6%), dan jasa (27, 2%). Keadaan ekonomi tersebut dapat mempengaruhi tingkat kemakmuran penduduk, terutama menyangkut kebutuhan pokok yang paling mendasar, yakni pangan, sandang, dan papan. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, anggota keluarga ikut bekerja membantu untuk menambah penghasilan keluarga. Data potensi desa tahun 2013 tercatat sebanyak 681 rumah (17, 0%) kondisi rumah sudah tembok atau sudah permanen, 87 (5, 9%) rumah kayu dan bata atau semi permanen, dan sebesar 478 atau 70, 1% rumah bambu atau non permanen. Apabila dilihat dari tingkat kesejahteraan keluarga sebesar 30, 8 % termasuk keluarga prasejahtera, 23, 7% sejahtera I, 41, 1% sejahtera II, 3, 9% sejahtera 3, dan 0, 5% keluarga sejahtera III plus.

Seperti pada umumnya masyarakat Madura, masyarakat Desa Kotah 100% memeluk agama Islam. *Religiusitas* ini terlihat dari pemandangan adanya masjid-masjid dan pesantren, madrasah atau tempat menimba ilmu bagi penduduk. Dari data potensi desa, tercatat ada 5 dusun 4 dusun sudah diantaranya memiliki masjid dan satu sedang membangun tepatnya di Dusun Magug, sedangkan mushola atau langgar ada 15 buah.

Desa Kotah yang terletak di dataran tinggi dan berbatu pada dasarnya memiliki jenis tanah yang tidak subur, bahkan dapat dikatakan sebagai tanah tandus. Tanah/ladang di Kotah hanya bisa ditanami beberapa jenis tanaman seperti padi, jagung, kedelai, kacang tanah, ubi kayu atau singkong, dan cabe. Tidak dapat ditanami jenis tanaman yang membutuhkan banyak air. Kondisi tersebut mengakibatkan status ekonomi masyarakat rendah karena mayoritas masyarakatnya bergantung pada hasil pertanian yang tidak terlalu melimpah dan komoditas hasil pertaniannya terbatas.

Tingkat pendidikan, masyarakat Desa Kotah pada umumnya hanya sampai menamatkan tingkat sekolah dasar. Walaupun untuk generasi muda sekarang sudah banyak yang lulus atau tamat setingkat SLTP, SMA dan bahkan sudah ada penduduk yang masuk ke perguruan tinggi dan sudah lulus ada 5 orang. Namun, ada yang mengikuti kursus-kursus, seperti menjahit, tukang, kerajinan, pertanian, dan pendidikan agama (*madrasah* atau pesantren). Sarana pendidikan yang ada dari data potensi desa SD/MI ada 6, *madrasah* khusus agama atau pesantren ada sejumlah 3 gedung.

### **III. SONG-OSONG LOMBHUNG MASYARAKAT DESA KOTAH**

Mengutip dari Sumintarsih (2011) gotong royong sebagai salah satu bentuk aktivitas kebudayaan yang tercipta atas dasar rasa ingin saling membantu dalam kehidupan bermasyarakat. Aktivitas masyarakat yang berinteraksi dan bergaul dalam gotong royong akan menciptakan suasana keterbukaan dan saling percaya, sehingga pada akhirnya akan terjalin hubungan timbal-balik yang bersifat saling memberi dan menerima (*reciprocity*). Oleh karenanya, gotong royong akan dirasa penting serta berharga bagi kehidupan manusia dan masyarakatnya, dalam membangun rasa kebersamaan dan sepenanggungan menghadapi berbagai masalah yang dihadapi, termasuk bagi masyarakat Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang Madura.

Di kalangan masyarakat Desa Kotah, gotong royong atau *ghutong rojhung* dikenal dengan istilah *song-osong lombhung*. Pada awalnya *song-osong lombhung* dilakukan khusus pada kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, mulai dari membuka lahan sampai memetik hasil atau panen. Kegiatan gotong royong semacam ini berlangsung sesuai permintaan atau sesuai giliran. Ketika seorang anggota masyarakat akan melakukan pekerjaan yang membutuhkan banyak tenaga kerja, maka yang bersangkutan menyampaikan



kepentingan pada tetangganya atau lingkungannya untuk ikut membantu. Bila di antara orang-orang yang telah memberi bantuan tersebut menghadapi kondisi serupa pada suatu saat, maka orang yang telah dibantu tersebut akan membalas membantunya.

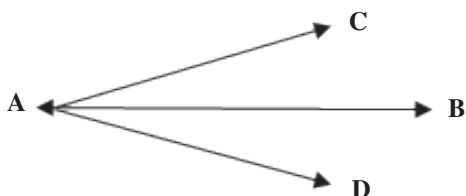
Dalam perkembangannya kemudian kegiatan *song-osong lombhung* dilakukan tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan juga diterapkan dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, dan hampir di segala bidang kehidupan, seperti dalam kegiatan-kegiatan upacara adat, mendirikan rumah, perkawinan, khitanan maupun kematian.

## A. Bentuk dan Eksistensi *Song-Osong Lombhung*

### 1. Bentuk-bentuk *Song-Osong Lombhung*

#### a. *Tos Otolan*

Kegiatan *tos otolan*, merupakan sebutan gotong royong atau *ghutong rojhung* bagi masyarakat Desa Kotah Sampang Madura dalam hal kegiatan pertanian atau mata pencaharian penduduk pada umumnya. *Tos otolan* berasal dari kata *otos* yang berarti utusan atau wakil untuk membantu pekerjaan orang lain, tanpa adanya upah. Hanya saja, biasanya orang yang 'diutus' mendapat makanan dan minuman dari tuan rumah. Kegiatan *tos otolan* ini berawal dari adanya rasa sosial masyarakat Desa Kotah, khususnya dalam kegiatan bercocok tanam di lahan kering. Adapun bentuk-bentuk atau wujud *tos otolan* pada kegiatan pertanian di antaranya membajak sawah, menanam, menyiangi rumput, irigasi, panen, dan kegiatan yang berhubungan dengan pertanian lainnya.



Menurut informan bantuan tenaga sangat dibutuhkan sekali pada petani di lahan kering, mulai dari saat membuka lahan sampai mengerjakan lahan pertanian dan diakhiri di saat panen yang dilakukan secara bergantian. Hal ini karena tenaga keluarga yang tidak bisa untuk mencukupi atau tidak bisa mengolah dengan cepat dan pola tanam bersamaan, sehingga perlu adanya bantuan tenaga kerja orang lain. Kondisi tersebut yang akhirnya terjadi saling tolong menolong dan bantu membantu dengan asas timbal balik atau bergantian atau *gantean* istilah masyarakat Desa Kotah. Menurut Sumintarsih (2011:94), apabila digambar hubungan gotong royong dalam bidang pertanian dengan sistem timbal balik atau *gantean* (bergantian) termasuk juga yang berada di Desa Kotah adalah sebagai berikut.

Masih menurut Sumintarsih, bahwa tolong menolong dengan sistem bergantian atau timbal balik ini tergantung kepada yang membutuhkan untuk minta dibantu. Petani yang telah membantu akan membalas kepada petani yang telah ikut membantu atau dalam hal tolong menolong di sini sifatnya lebih ke individu, yaitu membalas apa yang telah dikerjakan, namun waktu membalas tidak bisa dipastikan kapan. Misalnya A dibantu C, B, dan D, maka pada saatnya akan membantu C, lain waktu akan membantu B, dan D. Pada umumnya di Desa Kotah kegiatan ini berkelompok, antara 4-6 keluarga dan dibantu anggota keluarga masing-masing

#### b. *Royongan*

Istilah *royongan* berasal dari kata *royong* yang artinya bekerjasama dalam hal berbagai bidang kehidupan masyarakat. Adapun latar belakang adanya kegiatan *royongan* ini adalah adanya rasa sosial kemasyarakatan penduduk di Desa Kotah. *Royongan* timbul dari adanya kepentingan dan kebutuhan bersama terhadap suatu fasilitas atau sarana tertentu. Persamaan kebutuhan dan kepentingan ini menimbulkan adanya rasa atau keinginan untuk bersama-sama mewujudkannya.

*Royongan* ini biasanya dilakukan untuk kegiatan atau kepentingan bersama misalnya pembangunan sarana dan prasarana desa, seperti; pembangunan jalan lingkungan, jembatan, gapura, sarana pendidikan, tempat peribadatan masjid, mushola atau langgar, dan sarana prasarana lainnya. Mereka yang terlibat dalam kegiatan baik laki maupun perempuan. Kaum laki-laki biasanya yang mengerjakan kegiatan membuat jalan misalnya ibu-ibu biasanya menyiapkan makan, cemilan, dan minuman.



Foto 1: *Royongan* membuat jalan dusun

Berbagai kegiatan *royongan* tersebut, yang sangat menonjol dan sangat antusias adalah kegiatan *royongan* bangunan tempat rumah ibadah seperti pembuatan masjid, mushola atau langgar. Menonjolnya adalah baik laki-laki maupun perempuan bersemangat ikut dalam kegiatan gotong royong ini baik yang berjud materi, tenaga maupun pikiran. Hal ini karena masyarakat Madura sebagai masyarakat yang memperhatikan nilai-nilai keagamaan. Oleh karena itu tidak heran jika di setiap dusun membangun dan membuat masjid begitu juga setiap rumah mempunyai mushola atau langgar, agar ingat pada Allah.

Bentuk *royongan* yang disumbangkan oleh warga masyarakat khususnya masjid adalah materi, tenaga, dan ide atau fikiran. Sumbangan fikiran ini masyarakat setempat menyebutnya dengan istilah *rembugen*. *Rembugen* menurut informan adalah berasal dari kata *rembug* yang artinya musyawarah. Karena adanya permasalahan yang menyangkut kepentingan berbagai pihak, sehingga dalam penyelesaiannya memerlukan sumbangan pendapat dan fikiran dari warga masyarakat. Seperti membuat masjid, *membangket* jalan, dan membuat jalan maupun *makadam* jalan lingkungan. Hal tersebut senada dalam tulisan Sodik (2007:23), yang menguraikan bahwa latar belakang diadakannya kegiatan *rembugen* ini adalah selain karena musyawarah dan mufakat merupakan salah satu identitas etnis Madura.

Mengenai sumbangan dalam kegiatan *royongan* masjid, dari hasil wawancara, bisa dikatakan cukup tinggi, diungkapkan oleh informan<sup>1</sup> bahwa semua masyarakat terlibat dan melibatkan diri baik yang merantau atau tidak. Adapun wujud dari gorong royong adalah berwujud tenaga, fikiran, maupun materi. Hal ini karena etnik Madura memiliki pandangan kemasyarakatan yakni bangga akan identitasnya yakni memiliki sifat tolong-menolong, kebersamaan dan persatuan. Dalam pandangan kebersamaan dan persatuan etnik Madura, tersirat dalam kutipan puisi yang diberi judul “Blibis Mole Karabana” yang menceritakan tentang seorang anak laki-laki pulang kampung halamannya di Madura setelah sekian lama merantau ke daerah lain. Masyarakat Madura percaya bahwa kebersamaan merupakan hal yang dapat membuat komunitas bersatu. Kebersamaan dapat terwujud bila semua bagian dari komunitas berkumpul bersama (Julian, 2012:6).

Kecintaan masyarakat Madura khususnya Desa Kotah terhadap kampung halamannya dapat dirasakan dalam puisi “Maduraku, Budayaku dan Tumpah Darahku”. Dalam puisi tersebut, menyiratkan masyarakat Madura untuk senantiasa bangga akan kelahiran kekayaan seni budaya, budaya sopan santun, tanah kelahiran merupakan tanah tumpah darah yang harus diakui karena kemuliaannya serta merupakan tempat para pahlawan, orang yang berbudi pekerti luhur dan dekat dengan yang spiritual dan Ilahiah. Ungkapan Madura *basa nantowagi bangsa* atau bahasa menentukan bangsa yang bermakna keharusan untuk selalu mengakui dan bangga akan identitas yang melekat pada diri.

1 M. Sirajudin (50 tahun), Petani, Wakil BPD dan Takmir Masjid Dusun Magug, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura.

Begitu juga peminta *amal-amal*<sup>2</sup> ikut berperan juga dalam kegiatan *royongan* masjid ini. Menurut informan Bapak Sirajudin pengurus takmir masjid, bahwa dari hasil yang diperoleh setelah dikurangi untuk beli makan dan rokok sisanya kurang lebih 95% diberikan pada pengelola masjid (*takmir*) atau disumbangkan untuk pembangunan terutama masjid di lingkungannya termasuk di Desa Kotah ini. Untuk pembuatan mushola maupun langgar, karena ini sifatnya milik perseorangan maka yang terlibat dalam kegiatan *royongan* adalah masyarakat lingkungan sekitar dengan wujud tenaga dan oleh yang punya *gawe* disediakan makan dan minum, sehingga kegiatan tersebut dilakukan secara bergantian. Misalnya A membuat mushola, B, C, dan D membantu, begitu sebaliknya pada saatnya A akan membantu B dan lain kali akan membantu C, dan D.

c. *Jung Rojung*

*Jung rojung* berasal dari kata *rojung* yang artinya saling membantu. *Jung rojung* ini merupakan sebutan untuk gotong royong atau *ghutong rojhung* dalam lingkup aktivitas keluarga. Di lingkungan masyarakat Madura ikatan hubungan saudara atau kerabat itu masih kuat, tidak hanya dalam lingkup masyarakat setempat tetapi juga keluarga yang sudah keluar (merantau) dari lingkungannya pun ikatan hubungan kekerabatan itu masih bertahan. Gotong royong ini terbentuk dan dilatarbelakangi oleh adanya rasa kekeluargaan atau saling menolong dalam lingkup keluarga.

Kegiatan *jung rojung* di Desa Kotah, dalam perkembangannya tidak hanya dalam anggota keluarga saja, akan tetapi juga ke warga masyarakat sekitar. Kegiatan *jung rojung* bisa terlihat pada saat ada anggota keluarga yang mempunyai *hajat* perkawinan, khitanan, naik haji, sakit, meninggal, dan kesusahan lainnya, bahkan dalam membuat rumah. Menurut informan kegiatan tersebut sudah dilakukan sejak lama dan masih berlaku sampai sekarang saling tolong menolong dan bantu membantu secara bergantian atau timbal balik. Bila ditanyakan seberapa besar pengaruhnya atau andil bagi para warga dan tetangga pada acara tersebut, informan<sup>3</sup> :

*“sangat berpengaruh, karena kita tinggal di desa jadi satu sama lain masih saling membutuhkan untuk saling membantu kalau ada hajatan dan keperluan lainnya atau istilahnya gantian, bisa berupa tenaga, barang, maupun uang”.*

Bila digambarkan misalnya A sedang mempunyai hajatan perkawinan, khitanan, atau hajatan yang lainnya B, dan C membantu, begitu sebaliknya pada saatnya A akan membantu juga B dan lain kali akan membantu C.

Adapun bentuk bantuan atau sumbangan istilah setempat *run dhurun*, baik dari keluarga maupun tetangga sekitar bisa berupa tenaga, barang maupun uang. Tetangga atau masyarakat sekitar, perempuan atau ibu-ibu *run dhurun* dalam perkawinan atau hajatan lain misalnya barang yang mereka bawa pada umumnya berupa beras 2 kg, mi, dan gula teh kurang lebih seharga Rp 35.000 – Rp 50.000, untuk laki-laki pada hajatan perkawinan dan khitanan berupa uang minimal Rp 20.000.

---

2 Peminta amal-amal menurut Bapak Sirajudin adalah orang yang meminta-minta dengan cara berdiri ditengah jalan (garis tengah) sambil melambaikan tangan. Bahkan, ada yang menggunakan alat (tempat uang) sambil disodorkan pada pengguna jalan. Peminta amal ini banyak terlihat di sepanjang jalan Madura.

3 Ahmad Husairi (50 tahun) PLT Sekretaris Kecamatan (Sekcam) Jrengik, Kabupaten Sampang Madura



Foto 2 dan 3: Kiri barang bawaan tetangga, kanan Bapak-bapak membantu mendirikan tenda untuk acara pernikahan

Menurut informan, dalam kegiatan ini yang terpenting bisa silaturahmi, berkumpul dengan sanak keluarga yang datang dari jauh dan tidak sering ketemu dan membantu seikhlasnya. Masih berkaitan dengan hajatan perkawinan atau yang lainnya, bahwa ada kebiasaan di masyarakat Desa Kotah bila ibu-ibu ada yang *run dhurun* berupa barang, setelah mereka pulang oleh yang punya hajatan *baskom* tadi diisi nasi, lauk, dan kue yang dihidangkan oleh yang punya hajatan (waktu penelitian gulai dan sate kambing serta kue *coro* dan *onde-onde*). Sedangkan untuk menengok orang sakit dan orang meninggal biasanya berupa uang, makanan maupun barang. Bahkan apabila masih ada ikatan keluarga dan hubungan cukup dekat, dalam memberikan bantuan atau *jung rojung* bisa lebih atau sesuai dengan kehendak hati mereka, ada yang sampai memberi bantuan jutaan rupiah. Namun dalam hal orang sakit dan meninggal tidak ada pengembalian sehingga sepenuhnya keikhlasan. Dalam pembuatan rumah *run dhurun* yang dilakukan oleh masyarakat Desa Kotah, perempuan ada yang membawa gula dan teh, sedangkan laki-laki ikut membantu dalam hal tenaga.

#### d. *Ka'ajegen*

*Ka'ajegen* berasal dari kata *ajeg* yang artinya mengajak. Bentuk kegiatan gotong royong ini merupakan kegiatan yang sifatnya mengajak untuk membantu pada pihak yang mempunyai kepentingan. *Ka'ajegen* dapat terwujud dalam kegiatan kehidupan kemasyarakatan maupun dalam kegiatan *relegius* atau agama. *Ke'ajegen* dalam kehidupan kemasyarakatan di Desa Kotah, dilatarbelakangi oleh beratnya suatu pekerjaan dan bila dilakukan sendiri tidak mampu, sehingga perlu mengajak orang lain untuk membantunya tanpa harus mengeluarkan biaya. Seperti yang diungkapkan oleh informan<sup>4</sup> sebagai berikut:

“Kegiatan *ka'ajegen* dalam kehidupan kemasyarakatan di Desa Kotah dalam memperbaiki rumah, rehap rumah, membuat kandang, membuat kue. Yang sifatnya kegiatan *religious* atau agamis seperti pengajian yasinan, tahlilan tadarus Al-Quran, dan pengajian seperti *Israk mikrad*, *nuzul Quran*, dan *rejapan*. Ibu-ibu pada umumnya membantu dalam kegiatan penyediaan konsumsi, sedangkan bapak-bapak maupun remaja laki-laki untuk membantu dalam penyelesaian pekerjaan memasang deklit, menyembelih ayam, maupun kambing”.

Seperti juga yang diungkapkan oleh informan<sup>5</sup> lainnya sebagai berikut:

“Kegiatan *ka'ajegen* yang dilakukan oleh masyarakat di Desa Kotah banyak yang sifatnya kegiatan yang *religious* atau agamis. Ini dilakukan karena dilatarbelakangi oleh tingginya rasa kebersamaan dan ketaatan kepada Allah SWT, (dalam kehidupan masyarakat Madura yang

---

4 M. Sirajudin (50 tahun), petani, Wakil BPD dan Takmir Masjid Dusun Magug, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura.

5 Dhofiri (55 tahun), petani, pengusaha dan perajin Batik Kotah, Sampang Madura.



secara umumnya yakni memeluk agama Islam atau Islami). Adapun bentuk kegiatannya saat hari raya Idul Fitri, Adha, peringatan kelahiran Nabi Muhammad atau Maulid Nabi Muhammad SAW atau acara *molodhan*, *isrok mikrod*, *istigosah* atau berzikir bersama untuk kesejahteraan desa. Pada saat mengadakan peringatan tersebut warga masyarakat dalam hal ini setiap kepala keluarga membantu sesuai kemampuannya yang bentuknya ada berupa uang maupun barang secara bergantian. Bentuknya berupa barang ada yang membawa kue, buah, gula dan teh. Semuanya itu dikumpulkan untuk menjamu para tamu yang hadir, sedangkan uang sebagian untuk ustad atau kiai yang diundang atau istilah setempat *chabis*. *Chabis* merupakan bentuk rasa terima kasih atas segala hal baik yang telah dilakukan oleh kiai dalam kegiatan yang dilakukan”.

Berbagai kegiatan keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Desa Kotah tersebut di atas ada satu perayaan yang dilakukan dengan kurun waktu selama satu bulan berkeliling di rumah-rumah warga dan dengan mengundang tetangga sekitar, yaitu perayaan Maulid Nabi (*molodhan*). Pada waktu *molodhan*, tetangga sekitar datang ke rumah keluarga yang memiliki hajat untuk membaca sholawat dan doa bersama. Tentunya hal ini membutuhkan biaya tambahan untuk konsumsi para undangan yang hadir. Nah dalam kegiatan ini masyarakat saling bantu membantu secara bergantian agar lebih ringa jalannya kegiatan tersebut. Menurut informan<sup>6</sup>, bahkan ada pula masyarakat dengan status ekonomi menengah ke bawah yang mensakralkan *molodhan* dan ingin mengadakannya di rumah dan harus rela berutang kepada tetangga serta saudara agar dapat menyelenggarakan *molodhan* dengan mendatangkan penceramah terkenal ke rumah mereka.



Foto 4, 5: Kiri Ibu-ibu sedang membuat kue leper untuk pengajian *isrok mikrod*, kanan ibu-ibu membuat kue untuk hajatan perkawinan

*Molodhan* dalam perspektif masyarakat Desa Kotah merupakan satu bentuk perayaan upacara keagamaan yang harus dilakukan oleh tiap keluarga secara bergantian dengan tetangga-tetangga lainnya. Pada saat bulan Maulud umumnya anggota keluarga yang merantau akan pulang. Acara atau ritual ini juga merupakan kesempatan bagi seluruh keluarga untuk berkumpul dan mendengarkan siraman rohani dari kiai yang diundang. Menurut informan bahwa seluruh usaha yang mereka lakukan dalam penyelenggaraan *molodhan* bertujuan untuk memperoleh keberkahan dari Allah SWT dan syafaat dari Rasulullah di akhirat kelak, sehingga jangankan tenaga, materi berutang sekalipun akan mereka lakukan untuk melaksanakan dan menggelar sholawatan di rumahnya agar bisa melaksanakan.

---

6 M. Sirajudin (50 tahun), petani, Wakil BPD dan Takmir Masjid Dusun Magug, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura.



e. *Thok-othok*

*Thok-othok* adalah kegiatan gotong royong atau *ghotung rojung* sejenis kegiatan arisan yang bersifat formal dan terkoordinir, sehingga dalam kegiatan ini anggota harus disiplin dan harus mengikuti peraturan-peraturan yang mengikat seluruh anggota yang terlibat di dalamnya. Mereka dituntut untuk bersedia dan rela mematuhi serta mentaati aturan yang telah disepakati bersama. Hal ini yang menunjukkan kedisiplinan mereka sebagai bagian dari suatu masyarakat dalam menjalankan kegiatan untuk kepentingan bersama.

Kedisiplinan dapat menjadi tolok ukur atas keberhasilan pelaksanaan suatu kegiatan. Dengan adanya pemahaman para anggota masyarakat terhadap arti pentingnya nilai kedisiplinan, dapat dipastikan kegiatan *song-osong lombhung* dalam kegiatan *thok-othok* dapat berlangsung dengan baik dan lancar sesuai harapan bersama. Kondisi ini menjadi bukti nyata, bahwa kedisiplinan para peserta *song-osong lombhung (thok-othok)* dalam memenuhi dan melaksanakan hak serta kewajiban masing-masing telah berjalan seimbang. Secara lahiriah memang mereka terikat pada hak dan kewajiban sebagai anggota masyarakat yang harus patuh dan taat pada peraturan, sedangkan secara batiniah mereka juga terikat untuk saling mengerti, menghormati, dan menghargai satu sama lain.

Keterikatan para anggota dalam *song-osong lombhung* kegiatan *thok-othok* memberikan arah sekaligus menyatakan, bahwa mereka tidak dapat bertindak semaunya tanpa persetujuan dan kesepakatan bersama. Lancar tidaknya suatu kegiatan tergantung pada kedisiplinan setiap anggota dalam menjalankan tugasnya. Kedisiplinan patut dimiliki oleh setiap individu dalam menjalankan segala bentuk kegiatan, baik yang berhubungan dengan orang banyak, dalam lingkungan keluarga, maupun bagi dirinya sendiri.

Kegiatan *thok-othok* bisa dilakukan oleh kaum laki-laki, perempuan atau laki dan perempuan dan tidak memandang dari mana tempat tinggal mereka. Dilakukan masih lingkup dusun, desa, kecamatan, maupun lingkup kabupaten tergantung relasi-relasi mereka. Di Desa Kotah, kegiatan ini ada di setiap lingkungan RT, dusun, maupun antar dusun. Akan tetapi *thok-othok* umumnya dilakukan ibu-ibu di setiap lingkungan RT dan tempatnya menetap di ketua RT. Menurut informan<sup>7</sup>, sebagai contohnya kegiatan *thok-othok* di lingkungan RT, kegiatan pertemuan dilakukan setiap bulan sekali. Peserta berkumpul di tempat Bu RT, semua orang yang ikut hadir dan memberi sejumlah uang pada ketua (Bu RT) yang kemudian di catat oleh sekretaris dan uangnya dihitung oleh bendahara. Cara mendapatkan arisan oleh ketua lintingan yang sudah ada namanya masing-masing peserta di kocok dan dikeluarkan satu dan yang keluar itulah yang mendapatkan arisan. Mereka yang mendapatkan arisan tidak ada persyaratan tertentu, dalam arti yang mendapat tidak ditarik untuk keperluan organisasi, jadi keseluruhan uang diserahkan yang mendapatkan. Kegiatannya selain arisan ada juga iuran untuk dana sosial, dan iuran dana sosial ini diperlukan untuk anggota dan keluarganya bila kena musibah, seperti sakit, meninggal maupun kecelakaan. Besarnya iuran setiap pertemuan Rp 2.000, bila ada anggota dan keluarganya kena musibah, anggota ditarik sebesar Rp 5.000. Selanjutnya tarikan dikumpulkan pada seseorang dan dibulatkan sebesar Rp 200.000, kemudian secara bersama-sama anggota menengok. Dari setiap anggota selain juga ikut iuran, banyak juga yang membawa sendiri-sendiri (pribadi), baik berupa barang ataupun uang.

f. *Pak-opak Eling Se Ekapajung*

Bagi masyarakat Madura khususnya yang berada di Desa Kotah, *pak-opak eling se ekapajung* mengandung makna atau arti mengingatkan mereka yang lupa, baik dalam perbuatan maupun berperilaku. Namun masyarakat di Desa Kotah berkaitan *pak-opak eling*

---

<sup>7</sup> Ahmad Husairi (50 tahun) PLT Sekretaris Kecamatan (Sekcam) Jrengik, Kabupaten Sampang Madura

*sekapanjung* ini yang disampaikan tidak hanya yang kurang baik akan tetapi yang baik-baik pula diingatkan. Misalnya ada masyarakat yangarganya sedang sakit dilain dusun, ada warga lain yang mau mengadakan acara *molodan*, hajatan kelahiran, melakukan perilaku salah seperti minuman yang memabukkan, maupun mencuri. Adapun yang berkewajiban memberi tahu adalah orang yang dituakan dalam keluarga. Dengan demikian *pak-opak eling se ekapajung* yang dimaksudkan adalah tolong menolong untuk mengingatkan pada masyarakat yang khilaf. Oleh karena itu, budaya saling mengingatkan ini dilestarikan, akan terjalin dan tercipta masyarakat yang hidup sesuai dengan tuntunan hukum adat dan agama. Sesuai dengan kehidupan sehari-hari etnik Madura yang memiliki pandangan terhadap pribadi. Dalam hidup manusia akan berhadapan dengan berbagai masalah. Oleh karena manusia harus bersabar menghadapi masalah, jika tidak manusia akan terjebak pada perilaku buruk dan masyarakat Madura percaya bahwa setiap perilaku buruk dapat berdampak buruk (Julian, 2012:7).

g. *Khadhisah*

*Khadisah* berasal dari dua kata, yaitu *ka* yang artinya pergi dan *dhisah* yang artinya desa. Sehingga kata *khadisah* menurut arti katanya berarti pergi ke desa. Sedangkan untuk pengertian *kadhisah*, menurut fakta yang ada di lapangan adalah suatu kegiatan pergi atau datang ke suatu tempat di desa, dalam rangka mengadakan selamatan desa. Latar belakang kegiatan *kadhisah*, pada awalnya adalah adanya keinginan dari warga desa dan pemerintah desa untuk menjaga keselamatan warga dan kesejahteraan desa. Bentuk kegiatan *kadhisah* berupa berkumpul bersama. Kegiatan yang dilakukan diantaranya adalah mendengarkan petuah dari sesepuh dan tokoh agama yang ada di desa setempat, bahkan kadang ada undangan dari luar desa dan diakhiri dengan hiburan kesenian terbangun serta makan bersama. Namun sekarang *kadhisah* ini tidak dilakukan, hanya doa bersama akhir dan awal tahun di bulan *Sura* atau *istigosah* dilakukan di masjid masing-masing dusun untuk kesejahteraan dan keselamatan warga dusun. Dalam kegiatan *kadhisah* ini juga memerlukan konsumsi untuk menjamu para tamu yang hadir. Pada waktu *acara kegiatan kadhisah* ini perangkat desa dan tetangga sekitar datang ke rumah *klebun* yang bertempat kegiatan untuk memberi bantuan baik tenaga, pikiran, maupun barang keperluan kegiatan.

Berdasarkan dari berbagai bentuk kegiatan gotong royong atau *song-osong lombhung* yang berada di Desa Kotah tersebut, maka dapat dikelompokkan ke dalam empat kegiatan kehidupan seperti bidang ekonomi atau matapencaharian, kepentingan umum/kemasyarakatan dan bidang religi atau kepercayaan. Bidang ekonomi yang terlihat adalah pada kegiatan *tos otosan* atau utusan atau wakil untuk membantu pekerjaan di kegiatan pertanian. Kepentingan umum yakni pada kegiatan *royongan* yang memiliki maksud bekerja sama seperti merehap gedung madrasah, jalan, gorong-gorong, maupun membuat jalan. Pada umumnya kegiatan *royongan* dilakukan untuk kepentingan bersama dalam pembangunan sarana dan prasarana desa, ada pembangunan masjid, langgar atau mushola, jalan, jembatan, dan pendidikan.

Selanjutnya bidang kemasyarakatan, terlihat dalam kegiatan *jung rojung* dan *ka'jegen*, *pak-opak eling se ekapajung*, *rembugen*, *run dhurun*, dan *khadisah*. *Jung rojung* memiliki maksud saling membantu, seperti bila dalam anggota keluarga mempunyai kegiatan hajatan pernikahan, khitanan, maupun sakit. Kemudian bidang religi atau kepercayaan, ini terlihat dalam kegiatan *song-osong lombhung ka'jegen* yang memiliki maksud mengajak. *Ka'jegen* dapat dilihat dalam kegiatan kemasyarakatan dan *religious*. Kegiatan ini terlihat dalam pembangunan rumah, membantu memasak kue untuk keperluan hajatan dan pengajian-pengajian (*molodhan*, *isrok mikrod*, *istigosah* atau berzikir bersama untuk kesejahteraan desa).

## 2. Eksistensi Song-osong Lombhung

Tradisi gotong royong atau *song-osong lombhung* masyarakat yang berada di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik Madura tampak dalam kehidupan masyarakatnya, pada awalnya dilakukan khusus kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, namun sekarang tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan juga diterapkan dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, dan hampir di segala bidang.

Berdasarkan hasil penelitian, diketahui berbagai bentuk dan jenis gotong royong yang ada di Desa Kotah, antara lain dalam kegiatan *tos otosan*, *royongan*, *jung rojung*, *ka'ajegan*, *rembugen*, *thok-othok*, *rembugen*, *khadisah*, dan *pak-opak eling se ekapajung*. Dari berbagai bentuk dan jenis gotong royong atau *Song-osong lombhung* tersebut, dapat diklasifikasikan atau dikelompokkan menjadi empat bidang kegiatan kehidupan antara lain: (1). Bidang kemasyarakatan (*tos otosan*, *jung rojung*, *ka'ajegan*, *pak-opak eling se ekapajung*, dan *rembugen*), (2) Gotong royong kepentingan umum (*royongan*, dan *rembugen*), (3) Bidang religi atau kepercayaan (*ka'ajegan*, dan *rembugen*), dan (4) Bidang ekonomi (*tos otosan*, *thok-othok* atau arisan).

Dilihat dari berbagai kegiatan *Song-osong lombhung* yang berada di Desa Kotah tersebut, ternyata hingga saat ini masih eksis atau keberadaan kegiatan gotong royong yang ada masih dilakukan dalam kehidupan masyarakatnya. Hal ini karena bentuk-bentuk dari kegiatan gotong royong tersebut masih dilestarikan. Menurut informan Sirajudin, eksisnya gotong royong karena menyadari tidak bisa hidup sendiri keberadaannya memerlukan orang lain untuk tetap hidup. Sehingga dalam kehidupan bermasyarakat setiap warga yang terlibat di dalamnya memiliki hak untuk dibantu dan kewajiban untuk membantu walaupun di dalamnya terdapat azas timbal balik. Dari berbagai gotong royong yang berada di Desa Kotah tetap bertahan, kemungkinan karena didalam praktik balas-membalas terus berlangsung sehingga matarantai dari balas-membalas dan timbal balik tersebut tidak akan putus dan tetap bertahan.

Bentuk gotong royong saat ini yang keberadaannya sudah ditinggalkan oleh masyarakat hanya pada kegiatan istilah setempat *kadhisah* atau selamatan desa. Namun sebetulnya tradisi selamatan desa masih ada, hanya sekarang dialihkan ke dalam kegiatan doa bersama yakni doa akhir dan awal tahun yang dilakukan pada awal bulan *Sura* atau *istogosah* yang dilakukan di masing-masing dusun. Dulu kegiatan *Khadisah* ini dilakukan di tempat Klebun atau Bapak lurah, dan selain itu di lingkungan masing-masing dusun pun juga masih mengadakan selamatan. Oleh karena itu, mengingat kondisi geografis dan ekonomi maka sekarang kegiatan di lakukan di masing-masing dusun dan bertempat di masjid. Dalam kegiatan gotong royong ini yang dilakukan oleh masyarakat adalah membawa makanan sebagai jamuan masyarakat yang menghadiri acara doa akhir dan awal tahun (*kadhisah*).

Tabel: Macam-Macam Bentuk Kegiatan Song-Osong Lombhung Masyarakat Di Desa Kotah, Jrengik, Sampang Madura

| No. | Osong-Osong Lombhung                              | Bidang   | Tenaga  | Pelaksanaan  | Tujuan   | Sifat  |
|-----|---|--|---|--|--|--|
| 1.  | Tos otosan ((Sifatnya Individu)                   | - Ekonomi dan matapencapaian (pertanian, pernikahan, dan kematian)   | - Pertanian (kelompok antara 4-6 orang bergantian)<br>- Pernikahan & kematian setempat, sanak keluarga baik laki maupun perempuan).     | - Pertanian (membajak, tanam, dan panih)<br>- Pernikahan & kematian (memasak, nyiapakan masakan, mencuci) dan laki mendirikan tenda dan menggali kubur | - Meringankan baik materi maupun tenaga<br>- Rasa sosial<br>- Saling menghormati<br>- Mendoakan      | - Sosial kemasya-rakatan<br>- kekeluargaan<br>- memberi makan dan minum                        |
| 2.  | Jung Rojung (Sifatnya Individu)                   | - Kemasyaraka-tan (khsus keluarga) dan berkembang untuk umum antara lain hajat pernikahan, khitanan, sakit, meninggal, kesusahan, dan naik haji              | - Sanak keluarga, tetangga sekitar baik laki dan perempuan (tenaga dan materi)  | - Laki-laki membangun tenda<br>- Perempuan memasak, menyiapkan makan, dan mencuci peralatan dapur  | - Meringankan tenaga dan materi<br>- Rasa sosial<br>- Saling menghormati<br>- Mendoakan              | - Kekeluargaan<br>- Sosial kemasya-rakatan<br>- Setengah komersial karena adanya timbale balik |
| 3.  | Ka ajegan (Sifatnya Individu dan Masyarakat)      | - Kemasyarakatan (membangun rumah, acara pernikahan)<br>- Religi atau kepercayaan (peringatan Maulid nabi, isrok mi'rad, rejejan, nuzul Quran dan istigosah) | - Warga masyarakat setempat, sanak keluarga laki dan perempuan<br>- Laki maupun perempuan (tenaga, materi)                              | - Laki-laki membangun tenda<br>- Perempuan memasak, menyiapkan makan, dan mencuci peralatan dapur  | - Meringankan tenaga dan materi<br>- Ikt memiliki Rasa sosial<br>- Saling menghormati<br>- Mendoakan | - Sosial kemasya-rakatan<br>- Setengah komersial   |
| 4.  | Thok-othok (sifatnya Individu dan Masyarakat)     | - Ekonomi (artisan)  | - Warga lingkungan, luar bahkan hingga warga Madura, baik laki maupun perempuan<br>- Lingkup kelbun/kepala desa sampai 500 orang        | - Bergiliran, acaranya bisa dalam hajatan, kelahiran, khitanan, maupun hajatan lain  | - Saling mengerti, menghormati, dan menghargai   | - Komersial  |
| 5.  | Royongan (Sifatnya Masyarakat)                    | - Kepentingan umum dan bersama)  | - Warga masyarakat setempat, warga yang merantau, tokoh pemerintah setempat, dan khusus laki-laki<br>- Tenaga, materi, ide dan rembugan | - Membuat & merehap rumah, masjid dan mushola<br>- Membuat gapura<br>- Perbaikan jalan, parit<br>- Sarana pendidikan dan dikerjakan laki-laki          | - Kebersamaan di antara warga<br>- Ikt memiliki Rasa sosial<br>- Saling menghormati                  | - Setengah komersial (tukang poko dibayar)<br>- Sosial dan kebersamaan                         |
| 6.  | Pak-opak Eling Se Ekapajung (Sifatnya Masyarakat) | - Kemasyarakatan   | - Keluarga, tokoh masyarakat dan kiai baik laki maupun perempuan  | - Dalam pertemuan muslimat, fatayat, dan pengajian <sup>2</sup>  | - Kekeluargaan dan kebersamaan   | - Kekeluargaan dan kebersamaan   |
| 7.  | Kadhisah (Sifatnya Masyarakat)                    | - Kemasyarakatan<br>- Religi atau kepercayaan  | - Warga masyarakat setempat, tokoh agama/kiai, laki dan perempuan   | - Di masjid, langgar, dan atau di rumah kiebun/kepala desa   | - Kekeluargaan<br>- Kebersamaan<br>- Mendoakan   | - Sosial<br>- Kekeluargaan dan keber-samaan  |

Sumber: Data Primer Tahun 2013

## **B. Nilai-nilai yang Tersirat dalam *Song-osong Lombhung***

Menurut Kontjaraningrat (1987) bahwa nilai budaya berkenaan dengan hakekat hubungan antarmanusia adalah yang mengandung empat konsep, yaitu: (1) Manusia tidak hidup sendiri tetapi dikelilingi oleh komunitasnya, masyarakatnya, dan alam semesta sekitarnya. Dalam sistem makrokosmos ia merasa dirinya hanya sebagai unsur kecil yang ikut terbawa oleh proses peredaran alam semesta yang maha besar; (2) Segala aspek kehidupan manusia pada hakekatnya bergantung dengan sesamanya; (3) Oleh karena itu, harus berusaha untuk memelihara hubungan baik dengan sesamanya, terdorong oleh jiwa sama rata-sama rasa; dan (4) Berusaha untuk bersifat *conform*, berbuat sama dan hidup bersama dengan sesamanya dalam komunitas, terdorong oleh jiwa sama tinggi-sama rendah.

Berdasar konsep tersebut, maka *song-osong lombhung* yang dilakukan oleh masyarakat Desa Kotah mengandung nilai-nilai yang dapat dijadikan acuan dalam hidup bermasyarakat. Kegiatan gotong royong atau *song-osong lombhung* bukan hanya sekadar aktivitas masyarakat yang saling tolong demi tercapainya kebutuhan, atau hanya sebagai perwujudan dari interaksi antar-manusia sebagai makhluk sosial. Di balik kegiatan tersebut terkandung nilai-nilai luhur yang ditanamkan secara turun-temurun, yang dapat dijadikan sebagai pedoman hidup bagi masyarakat pada umumnya dan khususnya masyarakat Desa Kotah. Nilai tersebut adalah kebersamaan dan atau kekeluargaan, kedisiplinan, kepedulian atau rasa sosial, dan nilai ekonmi. Nilai-nilai tersebut tercermin dalam kegiatan *song-osong lombhung* atau gotong royong yang dilakukan baik yang bersifat individu maupun kepentingan umum dan juga tidak hanya bersifat materi tetapi juga non materi yang diberikan.

### 1. Nilai kebersamaan

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat hidup menyendiri dalam memenuhi kebutuhan dan kelangsungan hidupnya. Oleh karena akan bergaul dengan individu-individu lainnya dalam suatu masyarakat, baik di dalam maupun di luar keluarga. Mereka akan berinteraksi dengan makhluk sosial lainnya. Interaksi sosial merupakan hubungan sosial yang dinamis, yang menyangkut hubungan antara orang perorangan serta antara kelompok-kelompok manusia (Soekanto, 1986).

Dalam berinteraksi atau bergaul akan muncul rasa saling membutuhkan, yang antara lain diwujudkan dengan saling menolong atau saling memberi dan menerima. Dengan adanya interaksi sosial yang demikian, akan memupuk dan menghidupkan rasa kebersamaan di antara anggota-anggota suatu kelompok lingkungan masyarakat.

Kebersamaan, kekeluargaan di antara orang-orang yang terlibat dalam kegiatan *song-osong lombhung* merupakan salah satu faktor yang sangat penting dalam pelaksanaan serta kelangsungan kegiatan tersebut. Keikutsertaan warga masyarakat di Desa Kotah dalam kegiatan *song-osong lombhung* menandakan suatu sikap yang bersedia dan rela untuk membantu warga masyarakat maupun keluarga lainnya secara bersama-sama.

Di Desa Kotah sebelum kegiatan *song-osong lombhung* dilakukan baik itu dalam bentuk *tos otosan*, *royongan*, *jung rojung*, *ka'ajegan*, *rembugen*, *thok-othok*, *khadisah*, dan *pak-opak eling se ekapajung*, biasanya diadakan musyawarah untuk mengatasi permasalahan yang kemungkinan akan timbul. Menurut informan<sup>8</sup>, sampai sejauh ini, pelaksanaan kegiatan *song-osong lombhung* masyarakat di Desa Kotah dapat berlangsung dengan baik karena ada unsur musyawarah untuk mencapai mufakat. Hal tersebut, secara tidak langsung menunjang rasa kebersamaan, kekeluargaan di antara warga masyarakat

---

8 Mad Bahri (44 tahun), *Kelbun* atau Kepala Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura.



yang terlibat dalam berbagai kegiatan *song-osong lombhung*. Dengan penuh kesadaran anggota masyarakat yang lain akan membantu keluarga atau warga yang menyelenggarakan kegiatan atau pekerjaan, karena sebagai makhluk sosial yang berbudaya mereka adalah bagian dari masyarakat yang harus saling memperhatikan dan menghormati. Nilai kebersamaan, kekeluargaan ini mengikat para warga atau anggota masyarakat untuk tidak bertindak sendiri dalam menghadapi suatu pekerjaan atau masalah yang sebenarnya membutuhkan bantuan orang lain.

## 2. Nilai kedisiplinan

Disiplin adalah suatu sikap mental yang mengarahkan manusia untuk senantiasa mentaati serta mematuhi tata tertib dan peraturan yang berlaku dalam masyarakat. Disiplin sangat diperlukan dalam setiap aktivitas kehidupan, baik secara individual maupun dalam kelompok. Sebagai suatu sikap mental, disiplin dimanifestasikan dalam berbagai bentuk tindakan yang nyata sesuai dengan situasi dan kondisi. Disiplin terwujud dalam sikap dan perilaku manusia dalam kelompoknya serta lingkungannya (Djamarah, 2002:12). Dengan demikian, konsep disiplin berfungsi sebagai pengarah seseorang di dalam menentukan tingkah laku dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam kegiatan *song-osong lombhung* yang memiliki nilai kedisiplinan adalah dalam kegiatan *royongan* dan *thok-othok*. Dalam kegiatan *royongan* seperti pembangunan jalan lingkungan, jembatan, gapura, tempat peribadatan (langgar/mushola atau masjid). Kedua macam kegiatan tersebut, diberlakukan aturan-aturan yang mengikat seluruh anggota yang terlibat di dalamnya. Aturan yang telah disepakati antara lain, bahwa setiap ada kegiatan *royongan* di setiap kepala keluarga harus ada yang datang, apabila tidak datang harus ada yang mewakilinya. Namun demikian aturan tersebut tidak mengikat, dalam arti apabila dalam satu kepala keluarga akan ada yang hadir lebih dari satu orang diperbolehkan.

Menurut informan, warga diharapkan untuk bersedia dan rela mematuhi serta mentaati aturan yang telah disepakati bersama. Hal ini, karena kedisiplinan dapat menjadi tolok ukur atas keberhasilan pelaksanaan suatu kegiatan. Dengan adanya pemahaman para anggota masyarakat terhadap arti pentingnya nilai kedisiplinan, dapat dipastikan kegiatan *song-osong lombhung* dalam kegiatan *thok-othok* maupun *royongan* dapat berlangsung dengan baik dan lancar sesuai harapan. Kondisi ini menjadi bukti nyata, bahwa kedisiplinan para peserta kegiatan *song-osong lombhung* (*thok-othok*) dan *royongan* dalam memenuhi dan melaksanakan hak serta kewajiban masing-masing telah berjalan sesuai kesepakatan.

Keterikatan para anggota dalam *song-osong lombhung* kegiatan *thok-othok* dan *royongan* memberikan arah sekaligus menyatakan, bahwa mereka tidak dapat bertindak sembarangan tanpa persetujuan dan kesepakatan bersama. Kedisiplinan patut dimiliki oleh setiap individu dalam menjalankan segala bentuk kegiatan, baik yang berhubungan dengan orang banyak, dalam lingkungan keluarga, maupun bagi dirinya sendiri.

## 3. Nilai kepedulian atau rasa sosial

*Song-osong lombhung* yang terdapat nilai kepedulian atau rasa sosial bagi masyarakat Desa Kotah ditunjukkan dalam kegiatan *royongan*, *jung rojung*, dan *ka'ajegan*. Disampaikan oleh informan, karena tinggal di desa jadi satu sama lain masih saling membutuhkan dan saling membantu di kala suka maupun duka atau istilahnya gantian. Informan juga menyampaikan bahwa sebagai sesama makhluk sosial, seseorang selayaknya memiliki rasa kepedulian yang tinggi terhadap orang lain, apalagi bila orang tersebut sedang menghadapi kesulitan atau pekerjaan besar yang membutuhkan bantuan orang lain. Mereka yang secara spontan dan tanpa pamrih memberi bantuan dalam bentuk apa pun terhadap yang membutuhkan, berarti mereka memiliki kepedulian yang tinggi terhadap sesamanya.

Sikap peduli tersebut sangat dibutuhkan dalam kegiatan *song-osong lombhung*, oleh karena prinsip dari kegiatan ini adalah sosial kemasyarakatan tanpa imbalan atau upah. Apalagi pada peristiwa-peristiwa duka, keluarga yang tertimpa kemalangan sangat membutuhkan bantuan orang lain untuk meringankan bebannya. Tanpa adanya kepedulian dari orang lain akan menambah beban orang yang bersangkutan, sebab harus mengerjakan sendiri segala sesuatunya di tengah rasa kedukaannya.

#### 4. Nilai ekonomis

Manusia sebagai makhluk sosial memerlukan materi untuk memenuhi kebutuhan dalam rangka upaya mempertahankan hidupnya. Sandang, pangan, serta papan merupakan kebutuhan hidup utama manusia, sedangkan komponen lain di luar kebutuhan primer tersebut merupakan kebutuhan sekunder. Komponen-komponen kebutuhan ini tidak terlepas dari nilai ekonomi, karena berkaitan dengan kebendaan atau materi. *Song-osong lombhung* sangat bernilai ekonomis bagi masyarakat Desa Kota, yang akan menyelenggarakan suatu kegiatan atau pekerjaan, seperti kegiatan *royongan*, *jung rojung*, dan *ka'ajegan*.

Dalam hal ini, keluarga yang menyelenggarakan kegiatan tersebut dapat menghemat biaya, karena banyak warga lain yang membantu menyediakan segala sesuatu yang dibutuhkan, baik berupa uang, bahan, maupun makanan. Apalagi dalam peristiwa kedukaan, yang mana keluarga yang tertimpa kedukaan harus mengeluarkan cukup banyak biaya, bebannya akan terasa ringan dengan adanya bantuan dari warga-warga lain. Oleh sebab itu, kegiatan *song-osong lombhung* (*royongan*, *jung rojung*, dan *ka'ajegan*) menjadi sangat penting artinya bagi kehidupan masyarakat Desa Kotah khususnya. Nilai ekonomis yang terkandung dalam kegiatan *song-osong lombhung* sangat membantu mereka, terutama dalam hal penghematan biaya, karena dengan demikian mereka dapat sekaligus memenuhi kebutuhan hidup lainnya yang muncul secara bersamaan.

## IV. PENUTUP

### A. Kesimpulan

*Song-osong lombhung* atau gotong royong adalah bagian dari kehidupan masyarakat di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Kabupaten Sampang Madura. Nilai-nilai dan perilaku gotong royong bagi masyarakat sudah menjadi pandangan hidup, sehingga tidak bisa dipisahkan dari aktivitas kehidupannya sehari-hari. Pola ini merupakan bentuk nyata dari solidaritas mereka dalam kehidupan bermasyarakat, sehingga setiap warga yang terlibat di dalamnya memiliki hak untuk dibantu dan kewajiban untuk membantu atau di dalamnya terdapat azas timbal balik. Gotong royong menjadikan kehidupan masyarakat lebih berdaya dan sejahtera, karena dengan gotong royong berbagai permasalahan kehidupan bersama bisa terpecahkan secara mudah dan murah.

Pada awalnya *Song-osong Lombhung* atau gotong royong di Desa Kotah, dilakukan khusus pada kegiatan yang berkaitan dengan bidang pertanian, namun sekarang tidak hanya terbatas di bidang pertanian, melainkan diterapkan juga dalam setiap kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, bahkan hampir ada di segala bidang kehidupan. Bila dikategorikan, ada berbagai macam bidang jenis gotong royong, yang berada di Desa Kotah, Kecamatan Jrengik ini, seperti bidang ekonomi atau mata pencaharian, kemasyarakatan dan bidang religi atau kepercayaan.

Di Desa Kotah *song-osong lombhung* di bidang ekonomi, terlihat pada kegiatan gotong royong yang diistilahkan *tos otosan* dan *thok-othok* atau arisan. Bidang teknologi pada kegiatan *royongan* dalam pembangunan sarana dan prasarana desa. Bidang kemasyarakatan pada kegiatan bentuk gotong royong *jung rojung*, *ka'ajegan*, *pak-opak eling se ekapajung*,

*rembugen, run dhurun, dan khadisah.* Kemudian bidang religi atau kepercayaan, terlihat kegiatan *ka'jegen* yang dapat dilihat dalam kegiatan pengajian *israk mi'rad, nuzul Quran, rejepan, dan istigosah.*

Berbagai bentuk atau macam jenis kegiatan gotong royong atau *song-song lombhung* tersebut, yang masih eksis dilakukan oleh masyarakat hingga sekarang adalah bidang ekonomi *tos otosan*, teknologi *royongan*, kemasyarakatan bentuk *jung rojung, rembugen*, dan bidang religi pada bentuk gotong royong pada *ka'jegan.*

Kegiatan gotong royong atau *song-osong lombhung* yang dilakukan di Desa Kotah, tidak hanya aktivitas masyarakat yang saling tolong demi tercapainya kebutuhan, atau hanya sebagai perwujudan dari interaksi antar-manusia sebagai mahluk sosial. Akan tetapi kegiatan tersebut terkandung nilai-nilai luhur yang ditanamkan secara turun-temurun, yang dapat dijadikan sebagai pedoman hidup bagi masyarakat pada umumnya dan khususnya masyarakat Desa Kotah. Nilai-nilai yang tersirat adalah nilai kebersamaan dan atau kekeluargaan, kedisiplinan, kepedulian atau rasa sosial, saling menghormati, dan nilai ekonomi.

## **B. Saran**

Masyarakat Desa Kotah tetap perlu mempertahankan *song-osong lombhung* atau gotong royong yang telah ada, karena berperan sangat kuat dalam menjaga persatuan dan kesatuan di antara warga masyarakat. Selain itu, kerjasama yang sudah terjalin cukup baik harus tetap dijaga agar gotong royong tetap eksis dan tanpa ada yang merasa keberatan.

## **DAFTAR PUSTAKA**

- Ahimsa-Putra, H.S. 2009. "Gotong-royong" (*Makalah dalam Diskusi Pembuatan Proposal Gotong-royong*), Jakarta, 17-18 Mei 2009.
- Arikunto, S. 2002. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta
- Berry, J W. dkk. 1999. *Psikologi Lintas-Budaya: Riset dan Aplikasi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Djamarah. 2002. *Prestasi Belajar dan Kompetensi Guru*. Surabaya: Usaha Nasional
- Julian, R. 2012. *Pandangan Hidup Etnik Madura Dalam Kumpulan Puisi Nemor Kara*. Malang: Sastra Indonesia Universitas Negeri Malang.
- Kayam, U. 1987. *Keselarasn dan Kebersamaan: Suatu Penjelajahan Awal*. Jakarta: LP3ES
- Koentjaraningrat. 1980. *Sejarah Teori Antropologi I*. Jakarta: UI-Press.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Beberapa Pokok Antroologi Sosial*. Jakarta Dian Rakyat
- \_\_\_\_\_. 2002. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.
- Lakebo, B. at. Al.1982. *Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Sulawesi Tenggara*. Jakarta:Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Potensi Desa Kotah. 2013. *Potensi Desa Kotah: Pemerintahan Desa Kotah, Kecamatan Jrengik, Sampang, Madura*
- Sadik, A.S. 2007. Revitalisasi Semangat Bhuppa' Bhabhu Ghuru Rato dalam Melihat Madura Ke Depan. Madura: *Jurna Karsa Universitas Madura (UNIRA)*, Vol. XI No. 1 April 2007
- Soekanto, J. 1986. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: CV. Rajawali

Subagyo. 2012. "Pengembangan Nilai dan Tradisi Gotong Royong Dalam Bingkai Konservasi Nilai Budaya". Semarang: *Indonesia Journal of Conservation*, Vol. 1 No. 1-Juni 2011.

Sugiarto. 2004. "Gotong royong Besar Manfaatnya". <http://www.suaramerdeka.com>, diakses tanggal 10 Februari 2013.

Suparlan, P. 1995. *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan*. Bandung Alumi

Sumintarsih. 2011. *Identifikasi Organisasi Sosial Gotong Royong Di Kabupaten Jember, Jawa Timur*. Jakarta: Direktorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni, Dan Film. Kementerian Kebudayaan Dan Pariwisata.

Tanggalan Bank BCA 2013. "Melihat Indahnya Kebersamaan Lewat Foto". <http://yatirido.blogspot.com>, diakses 8 Februari 2013

Tim Pakem Maddhu Pamekasan. 2007. *Kamus Bahasa Madura-Madura-Indonesia*, Pemkab Pamekasan: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan.

Tim Penyusun KBBI. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka

<http://bapemas.jatimprov.go.id/index.php/program/kegiatan-sosbud/308-bulan-bhakti-gotong-royong-masyarakat-prov-jawa-timur>, diakses 20 Mei 2013.

#### DAFTAR INFORMAN

| No  | Nama           | Umur (th) | Pendidikan | Pekerjaan                       |
|-----|----------------|-----------|------------|---------------------------------|
| 1.  | Mad Bahri      | 44        | SMA        | <i>Kelbun/Kepala Desa Kotah</i> |
| 2.  | M. Sirajudin   | 50        | SMA        | Wakil ketua BPD dan takmir      |
| 3.  | Ahmad Husairi  | 50        | Sarjana    | PLT. Sekcam Jrengik             |
| 4.  | Dhofiri        | 55        | SD TT      | Perajin Batik                   |
| 5.  | Mas Ali        | 28        | SMA        | Pedagang                        |
| 6.  | Rokhim Mawardi | 54        | Sarjana    | Kasi Budpar                     |
| 7.  | Bu Ida         | 42        | SMP        | Kader Yandu                     |
| 8.  | Songgowono     | 25        | SMA        | PNS/Sekdes Desa Kotah           |
| 9.  | Moh. Najib     | 42        | SMA        | Tokoh masyarakat                |
| 10. | Slawi          | 52        | SMP        | Petani                          |





## **TRADISI MANTEN MUBENG GAPURA<sup>1</sup> DI MASJID LORAM KULON**

**Suwarno**

Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta  
Jln. Brigjen Katamso139 Yogyakarta  
e-mail: Suwarno1955@yahoo.com

### **Abstrak**

*Tulisan ini membahas tentang tradisi manten mubeng gapura yang terdapat di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jaten, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Permasalahan yang dikaji adalah mengenai munculnya dan pelaksanaan tradisi tersebut. Tulisan ini bertujuan untuk mendiskripsikan latar belakang munculnya tradisi manten mubeng gapura dan pelaksanaannya sekarang ini. Materi tulisan diambil dari hasil penelitian lapangan yang menggunakan metode wawancara, pengamatan dan kajian pustaka. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa pelaksanaan tradisi manten mubeng gapura pada mulanya dilatarbelakangi oleh syiar agama Islam. Tradisi itu merupakan upaya mengingatkan dan mendekatkan cikal bakal keluarga baru agar selalu dekat dengan Allah SWT. Munculnya tradisi manten mubeng gapura secara pasti belum diketahui, namun dimungkinkan tradisi tersebut sebagai bentuk akulturasi kebudayaan Islam dengan kebudayaan sebelumnya (kebudayaan Hindu-Budha). Dalam kebudayaan Hindu-Budha ada istilah pradaksina; yaitu berjalan mengelilingi candi dengan arah mengkanankan candi. Pradaksina merupakan penghormatan terhadap dewa dan karenanya berkenaan dengan upacara pemujaan. Tampaknya pradaksina telah diadopsi dalam syiar Islam, sehingga muncul sebagai tradisi manten mubeng gapura. Tradisi manten mubeng gapura bukan merupakan sebuah kewajiban dalam perkawinan, tetapi karena tradisi tersebut diyakini dapat membawa kemaslahatan hidup dalam masyarakat pendukungnya, oleh karena itu keberadaannya dapat berlangsung sampai sekarang.*

**Kata kunci:** *tradisi, manten, mubeng gapura, Loram Kudus*

## **MANTEN MUBENG GAPURA TRADITION IN LORAM KULON MOSQUE**

### **Abstract**

*This paper discusses ablut manten mubeng gapura tradition in LoramKulon village, sub district Jaten, district Kudus, Central Java Province. The problem formulation is the appearance and realization of the tradition. This paper tries to describe the background of the appearance of manten mubeng gapura tradition and the realization nowadays. This data was taken from field research using interview, observation, and library research methods. The result shows that manten mubeng gapura tradition realization was initially based on syiar of Islamic religion. The tradition is an effort to remember and to close new family to Allah SWT. The appearance of the tradition is still unknown, but it is possible from acculturation of Islam and previous tradition (Hindu and Budha). In Hindu Budha culture there is pradaksina term; walking around temple in clockwise direction. Pradaksina is appreciation to God and it deals with worship ceremony. It seems that pradaksina has been adopted in syiar Islam, so that it appears as manten mubeng gapura tradition. This tradition is not obligation in marriage, but some people think that it can give prosperity in living among society, so that this tradition is still going on so far.*

**Keywords:** *tradition, manten, mubeng gapura, Loram Kudus.*

---

1 Versi laporan lengkap diterbitkan oleh BPNB Yogyakarta tahun 2013 dalam bentuk Bunga Rampai dengan judul "Kearifan Lokal". Satu artikel yang mengupas tentang Tradisi Mubeng Gapura Masjid Loram di Loram Kulon.

## I. PENDAHULUAN

Setiap malam pergantian, malam tahun baru Hijriah atau 1 Muharam di wilayah Yogyakarta/ dikenal dengan 1 suro, ada sebuah tradisi yang dapat disebut unik untuk saat sekarang ini. Tradisi itu disebut Mubeng beteng atau berjalan mengelilingi benteng Kraton Kasultanan Yogyakarta. Mubeng beteng adalah tradisi yang terbuka untuk umum, siapa saja boleh ikutmelaksanakan dengan syarat diam tidak berkata-kata serta harus berjalan kaki memutar sejauh kurang lebih empat km di seputaran benteng selama sekali, tiga kali ataupun lebih asalkan dalam jumlah yang ganjil. Tradisi “mubeng beteng” bukan hanya jalan biasa tetapi sebuah ritual berjalan tanpa berbicara yang dilakukan tepat pada tengah malam. Tradisi tersebut memiliki makna sebagai ungkapan rasa prihatin, introspeksi, serta ungkapan rasa syukur atas kelangsungan negara dan bangsa. Oleh sebab itu, tidak berbicara (tapa bisu) ketika ritual ini berlangsung merupakan simbol dari keheningan yang merupakan bentuk refleksi manusia terhadap Tuhannya. Diharapkan dengan sikap prihatin, mereka lebih mawas diri dan tidak berpuas diri terhadap segala sesuatu yang telah diraih pada tahun-tahun sebelumnya. *Mubeng beteng* merupakan tradisi asli Jawa yang berkembang sejak abad ke-6 sebelum Mataram-Hindu. Pada awalnya tradisi tersebut dinamakan *muser* atau *munjer* (memusat) yang artinya mengelilingi pusat, dalam hal ini pusat wilayah desa. Ketika pedesaan akhirnya berkembang menjadi kerajaan, maka *muser* pun menjadi sebuah tradisi mengelilingi pusat wilayah kerajaan. Sumber lain mengatakan, *Mubeng beteng* merupakan tradisi Jawa-Islam yang dimulai ketika Kerajaan Mataram (Kotagede) membangun benteng mengelilingi Kraton yang selesai pada tanggal satu Suro 1580. Para prajurit Kraton ketika itu rutin mengelilingi (*mubeng*) benteng untuk menjaga Kraton dari ancaman musuh. Setelah kerajaan membangun parit di sekeliling benteng, tugas keliling dialihkan kepada abdi dalem Kraton.

Jika di Yogyakarta terdapat tradisi *mubeng beteng* yang memiliki makna yang dalam, untuk mendapatkan keselamatan, maka di Jawa Tengah terdapat tradisi *manten mubeng gapura*. Tulisan ini tidak menyoal tentang tradisi *mubeng beteng* di Yogyakarta dengan segala maknanya, tetapi membahas mengenai aktivitas dari sekelompok masyarakat di masa lalu dalam menjaga utuhnya sebuah perkawinan. Aktivitas tersebut sekarang menjadi tradisi, yaitu *tradisi manten mubeng gapura*. Yang terdapat di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jaten, Kabupaten Kudus.

Kudus merupakan salah satu Kabupaten di Propinsi Jawa Tengah yang terletak di sebelah timur laut kota Semarang. Kota Kudus selain dikenal sebagai kota industri dan perdagangan juga dikenal sebagai kota sejarah dan budaya karena memiliki banyak peninggalan purbakala baik dari masa prasejarah, klasik Hindu/ Budha, masa Islam, masa kolonial dan masa kemerdekaan. Pada masa pemerintahan Kerajaan Demak, daerah Kudus *kilen* (barat) dikenal sebagai daerah elit, tempat bermukimnya para bangsawan dan saudagar. Di daerah ini bekas-bekas lingkungan tempat tinggal yang menggambarkan masyarakat elite masih tampak nyata. Gambaran itu dapat diketahui melalui rumah-rumah tradisional dengan *gebyok* atau dinding kayu berukir indah, rumit, unik dan spesifik atau yang lebih dikenal dengan sebutan rumah tradisional Kudus (Supani dkk, 2009:5).

Masyarakat Kudus adalah komunitas masyarakat yang sangat taat menjalankan ibadah dan syariat agama Islam. Seperti diketahui, di Kudus juga terdapat seorang *wali* yang bergelar sunan, yaitu Sunan Kudus, hal itu tentu berpengaruh terhadap masyarakatnya. Konon Kota Kudus sendiri didirikan oleh Sunan Kudus atau Raden Jafar Shodiq, pada tanggal 1 Ramadhan 956 H atau bertepatan tanggal 23 September 1549 M (Supani dkk, 2009:5). Nama Kudus berasal dari bahasa Arab Al Quds, yang berarti suci. Awalnya Kudus merupakan daerah *perdikan* yang pada awal abad ke-15-17 berkembang menjadi “*Nagari*

Kudus". Pada akhirnya Kudus tumbuh sebagai pusat kekuasaan politik dan keagamaan dari Kerajaan Demak Bintoro.

Sebagai pusat kegiatan agama Islam, Kudus mempunyai banyak peninggalan bersejarah yang tersebar hampir di seluruh wilayah Kabupaten. Peninggalan itu antara lain berupa masjid, makam, dan gapura. Peninggalan berupa masjid antara lain: Masjid Menara Kudus di Kauman, Kecamatan Kota Kudus, Masjid Bubar di Demangan, Masjid Madureksan di Kerjasan, Masjid Langgardalem di Kecamatan Kota, Masjid Sunan Muria di Dawe, Masjid Baitul Azis Hadiwarno di Mejobo, Masjid Nganguk Wali di Desa Kramat, dan Masjid Loram di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jaten. Peninggalan berupa makam di antaranya adalah makam Sunan Kudus, makam Kyai Telingsing, kompleks makam Sunan Muria, makam Kaliyitno, dan makam Pangeran Puger. Adapun peninggalan yang berupa gapura antara lain: Gapura Paduraksan Kidul Menara di Kecamatan Kota Kudus, Gapura Masjid Jepang di Mejobo, Gapura Makam Sedomoekti di Kecamatan Kota, Gapura Gerbang Tajug, Gapura samping di kompleks Menara Kudus, Gapura Kembar di serambi Masjid Agung, dan Gapura Paduraksa Masjid Loram Kulon di Kecamatan Jaten. Peninggalan-peninggalan tersebut disamping sebagai peninggalan sejarah, ternyata juga merupakan karya arsitektur yang bernilai tinggi baik dari segi tata ruang maupun segi estetik.

Di antara beberapa peninggalan yang berupa gapura tersebut, tampaknya hanya gapura Paduraksa Masjid Loram yang masih memiliki keterkaitan dengan tradisi masyarakat sekitar. Tradisi itu disebut *manten mubeng gapura*, yaitu mengelilingi Gapura Paduraksan Masjid Desa Loram Kulon. Masyarakat atau para orang tua di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jaten, Kabupaten Kudus mempunyai tradisi yang sangat unik khususnya di dalam melaksanakan upacara pernikahan dan khitanan. Dalam menikahkan putra putrinya atau mengkhitanan anaknya, para orang tua menyelenggarakan upacara *kirab* sebagai kelengkapan upacara pernikahan atau khitanan. Dalam upacara *kirab temanten* diawali upacara pernikahan yang kemudian dilanjutkan upacara *kirab*. Kedua mempelai *temanten* putra dan putri yang didampingi oleh orang tua, saudara dan sanak famili serta para kerabat *dikirabkan* dengan mengelilingi Gapura Paduraksa Masjid Loram Kulon, biasanya dilaksanakan satu kali putaran. Upacara *kirab* khitanan dilaksanakan sebelum upacara khitanan, diawali kegiatan khataman, anak yang akan dikhitankan dinaikan kuda dengan didampingi oleh orang tua, saudara, sanak famili dan para kerabat serta masyarakat dengan membawa kembar *manggar*, diiringi musik terbang *jidur* dan seni *barongan*.

Upacara *manten mubeng gapura* biasanya dilaksanakan pada bulan Jawa *Sawal*, *Besar*, *Rejeb* dan *Ruwah*. Masyarakat sangat meyakini bahwa dengan melaksanakan upacara *kirab* mengelilingi Gapura Paduraksa akan mendapat ridho dan barokah dari Allah SWT, sehingga akan diberi kesehatan, umur panjang, rukun dalam keluarga serta diselamatkan di dunia dan akherat. Sebaliknya apabila tidak melaksanakan upacara *kirab* takut akan terjadi sesuatu hal yang tidak diinginkan seperti sakit, keluarga tidak harmonis yang diakhiri dengan perceraian dan sebagainya.

Bertolak dari latar belakang di atas, ada dua masalah yang dikemukakan dalam penelitian ini yakni pertama bagaimana munculnya tradisi *manten mubeng gapura* di masjid Loram Kulon. Kedua bagaimana pelaksanaan tradisi itu sekarang. Maksud penelitian ini hendak mengkaji latar belakang munculnya *tradisi manten mubeng gapura* dan pelaksanaannya sekarang ini.

Penelitian ini memiliki tujuan untuk mendiskripsikan latar belakang *munculnya tradisi manten mubeng gapura* di Loram Kulon serta pelaksanaannya dari awal hingga akhir. Manfaat dari penelitian ini adalah untuk memberi informasi dan pemahaman pada masyarakat, khususnya generasi muda bahwa masyarakat Loram Kulon pada zaman dahulu telah memiliki kearifan lokal terkait dengan permasalahan perkawinan.

Peneliti belum menemukan hasil penelitian yang secara khusus membahas tentang tradisi *manten mubeng gapura* di Loram. Namun demikian, ada beberapa tulisan yang penulis anggap dapat dijadikan acuan terkait dengan penelitian tersebut antara lain:

Buku berjudul *Memahami Kebudayaan* tulisan Mudjahirin Tohir (2007), menjelaskan bahwa berbagai upacara dan tradisi dilakukan umumnya karena untuk mengurangi bahkan menghilangkan rasa tegang dalam satu segi, dan dapat tercapainya harapan dalam segi yang lain. Buku ini dapat dijadikan acuan dalam memahami kosmologi masyarakat daerah penelitian

Tulisan berjudul *Mubeng Beteng, Aktivitas Spiritual Masyarakat Yogyakarta* yang ditulis Endah Susilantini (2007), membahas tentang aktivitas *Mubeng Beteng Kraton Kasultanan Yogyakarta*. Menurut penjelasan penulis, *Mubeng Beteng* memiliki makna, baik menurut konsep *Kejawen*, Konsep Islam maupun konsep Modernitas.

Buku berjudul *Revitalisasi Ritual Adat Dalam Rangka Ketahanan Budaya Lokal: Kasus Ritual Nyanggring Di Desa Tlemang Lamongan* yang ditulis Agus Indiyanto dkk (2012), kiranya juga akan sangat membantu dalam penelitian ini. Buku tersebut menjelaskan tentang kosmologi masyarakat Jawa khususnya di Desa Tlemang. Disamping itu, tulisan ini juga menjelaskan bergabungnya aliran “*Kejawen*” dengan agama Islam yang akhirnya menciptakan sebuah aliran baru yakni “*Islam Kejawen*”. Menurut Indiyanto orang Jawa melakukan praktik mistisme bertujuan untuk menemukan pengalaman yang berarti bagi kehidupan mereka. Selanjutnya dijelaskan bahwa dalam budaya Jawa ada keyakinan hubungan antara ritual dengan kekuatan adikodrati. Hidup harus ada keselarasan antara alam dunia dan akherat, alam nyata dan alam gaib, dunia atas dan bawah.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Lokasi penelitiannya di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jaten, Kabupaten Kudus. Teknik pengumpulan data yang dipergunakan dalam penelitian adalah dengan melakukan observasi, wawancara, dan studi pustaka. Observasi dilakukan langsung terhadap lingkungan masyarakat seperti lokasi, perilaku yang tampak pada masyarakat. Wawancara dilakukan secara mendalam kepada beberapa informan yang dianggap mengetahui tentang seluk beluk tradisi *manten mubeng gapura*. Studi kepustakaan untuk melengkapi data yang belum diperoleh di lapangan. Sumber data yang digunakan adalah sumber benda, tempat, peristiwa, dan informan.

## II. GAPURA MASJID LORAM SEBAGAI RUANG BUDAYA

### A. Sejarah Pembangunan Masjid Loram Kulon.

Tidak diketahui dengan jelas sejak kapan tradisi *manten mubeng gapura* masjid di Desa Loram Kulon ini dilakukan. Namun hasil wawancara dengan beberapa informan menyatakan bahwa tradisi *manten mubeng gapura* telah dilakukan masyarakat Loram Kulon, Kecamatan Jaten, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah, sejak lama. Tradisi ini berhubungan erat dengan sejarah masjid Wali atau Al-Taqwa di Desa Loram Kulon. Berdasarkan informasi yang turun-temurun, tradisi *mubeng gapura* sudah dilakukan sejak zaman Islam awal di Kudus. Hal itu terekam dalam cerita siar agama Islam dan pembangunan masjid Wali atau Al-taqwa di Kudus. Dalam kontinuitas pelaksanaan tradisi *manten mubeng gapura* masih tetap berlangsung hingga sampai sekarang.

Dalam siar agama Islam di Desa Loram tidak terlepas dari peranan Sultan Hadirin dan Patih Bandar Duwung. Dalam menjalankan dakwahnya ke dua tokoh tersebut telah menemui kendala yang cukup berat, karena kalau salah langkah dapat terjadi benturan yang sangat dahsyat dan berakibat buruk. Sultan Hadirin dan Patih Badar Duwung mengambil satu strategi akulturasi antara Islam dan budaya lokal.



Langkah pertama aksi dakwah yang dilakukan oleh Sultan Hadirin dan Patih Badar Duwung adalah membangun masjid sebagai pusat kegiatan ibadah, pendidikan, dan sosial. Tampaknya hal ini juga sejalan dengan strategi dakwah yang pernah dilakukan oleh Rasulullah SAW dalam kasus pendirian masjid Quba di kota Madinah, yang didiami Nabi sesaat setelah momentum hijrah bersama kaum Mujahirin (Mas'ud, A, 2004:52). Dalam hal ini masjid menjadi semacam perwujudan aktual dari dunia lain, dimana pendiriannya harus menjadi prioritas di atas kebutuhan lain yang memiliki orientasi duniawi.

Dengan didirikannya masjid Loram, meski awalnya dalam bentuk yang sederhana, dalam perspektif budaya, Sultan Hadirin tampaknya sadar akan pentingnya ruang budaya dalam melakukan transformasi sosial. Masjid dalam hal ini menjadi semacam nilai simbolik babak baru dalam melakukan transmisi nilai, meski dari segi struktur bentuk masjid masih tetap memperhatikan budaya lokal yang mirip bangunan pura, tempat ibadah bagi umat Hindu. Bangunan demikian menyiratkan bahwa nilai-nilai lama yang tidak bertentangan dengan Islam yang dimiliki oleh Hindu tidak serta merta dihilangkan secara total.

Gapura Masjid Loram yang terletak sekitar dua kilometer dari jalan raya Kudus-Semarang itu, dibangun oleh Patih Sungging Badar Duwung dan Sultan Hadirin atas permintaan Sunan Kudus. Masjid itu didirikan pada tahun 1596/1597. Pada awalnya bangunan masjid itu sangat sederhana, menyerupai bangunan masjid-masjid kuna pada umumnya, bedanya hanya di depan bangunan masjid dibuat pagar dengan dua gapura yang berbentuk paduraksa. Gapura pertama terletak di bagian selatan dan biasanya digunakan sebagai jalan masuk menuju masjid (Lihat Foto 1). Gapura ke dua masih dalam deretan pagar yang sama, tetapi terletak pada bagian utara dan biasanya digunakan untuk pintu ke luar masjid (Lihat Foto 2). Pada awalnya bangunan masjid Loram Kulon terbuat dari bahan kayu, sehingga mudah rapuh dan sisa-sisa bangunannya tidak dapat terdokumentasi dengan baik (wawancara dengan Aminudin, tgl 15-8- 2013). Sampai sekarang, karena tuntutan umat yang semakin berkembang dan keadaan bangunan masjid yang semakin rapuh maka sudah selayaknya kalau bangunan tersebut sudah beberapa kali dilakukan renovasi.



Foto 1. Gapura pertama di sebelah selatan yang berbentuk paduraksa.  
Sumber: Dok. Penulis



Foto 2. Gapura masjid bagian utara yang berbentuk Paduraksa  
Sumber: Dok. Penulis

Pada awal tahun 1990, bangunan masjid tersebut direnovasi karena kayu-kayunya sudah lapuk termakan usia. Hasil renovasi masjid yang semula ber dinding papan dan berangka kayu itu pun berubah menjadi masjid yang ber dinding tembok dan berangka beton. Tata letaknya yang dulu agak jauh ke dalam dari pintu gapura sekarang dapat dilihat, bangunan masjid menjadi semakin ke depan sehingga jarak antara bangunan masjid dengan pintu gapura semakin dekat.



Adapun artefak yang berupa pagar gapura sekarang masih kelihatan utuh dan dapat disaksikan dengan baik. Kedua gapura itu diberi daun pintu dari bahan kayu jati yang dapat dibuka dan ditutup untuk ke luar masuk masjid. Pagar gapura dibangun dari bahan batu bata merah dan terletak di depan masjid membujur dari arah selatan ke utara sehingga menutup bangunan masjid dari arah depan. Pada mulanya jarak bangunan masjid dengan pagar gapura cukup jauh. Akan tetapi setelah beberapa kali dilakukan renovasi jarak ke duanya semakin dekat, hal tersebut disebabkan karena meningkatnya jumlah jamaah masjid sehingga membutuhkan ruang yang semakin luas dan bangunan yang semakin besar.

## **B. Dua Tokoh Siar Islam Di Loram**

Di depan sudah disinggung bahwa Patih Badar Duwung dan Sultan Hadirin adalah dua orang tokoh yang diminta oleh Sunan Kudus untuk ikut menyebarkan Islam di wilayah Kudus bagian selatan, termasuk Loram. Tentang siapa Patih Sungging Badar Duwung itu hingga sekarang kita tidak banyak mengetahui. Sebuah cerita menuturkan bahwa dia adalah seorang pengembara Muslim dari Campa, China yang mendarat di Jepara semasa pemerintahan Ratu Kalinyamat. Pada waktu itu Jepara masih dibawah kekuasaan Kerajaan Demak. Pada mulanya dia telah bekerja dalam bidang pemerintahan di Kerajaan Jepara yang pada waktu itu diperintah Ratu Kalinyamat yang dalam sumber cerita tersebut disebut dengan nama julukan Sinuhun Kalinyamat. Seiring berjalannya waktu, dalam jenjang kariernya Sungging Badar Duwung yang nama aslinya Tjie Wie Gwan telah berhasil mencapai pangkat yang tinggi sebagai patih, namun nama asli Tionghoa yang ia sandang tidak ada yang mengetahui. Oleh karena setelah itu setelah memeluk agama Islam ia tidak mau disebut dengan nama aslinya lagi.

Di samping pandai memerintah Patih Cina tersebut juga pandai sekali mengukir. Keahliannya dalam bidang yang satu ini dibawanya dari Tiongkok. Di tengah-tengah kesibukannya sebagai Mangkubumi Kerajaan Jepara ia masih sering mengukir di atas batu, yang khusus di datangkan dari negeri leluhurnya. Bahkan ia mengajarkan keahlian yang dimilikinya itu pada penduduk di Jepara. Oleh karena batu yang ditemukan di daerah Jepara tidak cocok untuk diukir, sedangkan jumlah batu yang didatangkan dari negeri Tiongkok juga tidak dapat mencukupi kebutuhan, penduduk Jepara mempraktekkan pelajaran yang diterimanya di atas kayu. Konon kabarnya dari sinilah lambat laun telah tumbuh seni ukir di kalangan masyarakat Jepara. Patih Cina itu sendiri, karena teramat mahirnya mengukir di atas batu akhirnya mendapat nama julukan Patih Sungging Badar Duwung.

Di lingkungan Kerajaan Jepara status Sungging Badar Duwung di samping sebagai Patih juga menjadi ayah angkat Sultan Hadirin (suami Ratu Kalinyamat). Sungging Badar Duwung juga dipercaya menyebarkan agama Islam di Kudus. Bersama Sultan Hadirin yang juga menantu Sunan Kudus, Tjie Wie Gwan membuat masjid dengan gapura menyerupai pura di Bali. Sedangkan mustaka masjidnya merupakan peninggalan Sultan Hadirin atau yang lebih dikenal dengan Sunan Mantingan Kalinyamat Jepara (Supani S.D, 2009:22). Pangeran Hadirin adalah selain sebagai murid juga menantu Sunan Kudus, dia beristrikan Ratu Kalinyamat. Tokoh tentang Pangeran Hadirin (Hadiri) ini ternyata ada beberapa sumber, sumber dari cerita rakyat dan sumber babad.

Dalam cerita rakyat seperti yang dituturkan juru kunci kompleks makam Mantingan, Pangeran Hadirin adalah putera Sultan Aceh. Dia bernama Raden Toyib dan diangkat ayahnya menggantikan kedudukan ayahnya sebagai sebagai Sultan di Aceh. Akan tetapi karena sesuatu hal Raden Toyib lebih senang berkelana dan sampailah dia di negeri Tiongkok. Sampai di Tiongkok Raden Toyib diambil anak angkat seorang patih Tiongkok (Hadi, M : 2010:29).

Lebih kurang lima tahun lamanya Raden Toyib berada di negeri Tiongkok. Pada suatu hari orang tua angkat Raden Toyib mendapat tugas untuk memperbaiki sebuah perhiasan

intan Raja yang rusak. Tugas itu bagi patih (orang tua angkat Raden Toyib) menjadikan permasalahan, karena disamping pengerjaannya sangat sulit, waktu yang diberikannyapun sangat singkat. Melihat keadaan yang demikian Raden Toyib turun tangan dan mengambil alih tugas ayah angkatnya untuk memperbaiki perhiasan yang rusak tersebut. Akhirnya Raden Toyib dapat menyelesaikan pekerjaan itu dengan baik. Kaisar merasa puas melihat hasil karya Raden Toyib, sehingga dia mengundang Raden Toyib untuk menghadap ke istana. Melihat Raden Toyib dan prestasi kerjanya yang sangat bagus, Kaisar Tiongkok sangat tertarik, oleh karenanya Raden Toyib akan dijadikan anak angkatnya. Akan tetapi Raden Toyib menolak, karena ingin meneruskan perjalanannya ke Jepara.

Sampai di Jepara Raden Toyib menuju ke istana Ratu Kalinyamat, kepada penjaga istana dengan terus terang Raden Toyib menyampaikan maksudnya ingin menghadap Kanjeng Ratu Kalinyamat. Raden Toyib ingin sekali mengabdikan, dan keinginan tersebut dikabulkan. Kanjeng Ratu Kalinyamat memberinya pekerjaan kepada Raden Toyib sebagai tukang kebun.

Pada suatu hari Ratu Kalinyamat memeriksa pekerjaan Raden Toyib dan menanyakan perihal asal-usulnya. Ratu Kalinyamat merasa curiga bahwa Raden Toyib bukan manusia *sembarangan* (biasa), karena konon Raden Toyib adalah seorang pemuda yang tampan dan gagah. Akan tetapi Raden Toyib tidak mau mengaku secara terus terang. Sebagai akibatnya dia dijebloskan dalam penjara. Setelah beberapa waktu lamanya meringkuk dalam penjara, Raden Toyib akhirnya bersedia juga membuka rahasia hidupnya kepada Kanjeng Ratu. Raden Toyib dengan terus terang mengatakan berasal dari Aceh, bahkan pernah menjadi Sultan di Aceh. Hati Ratu Kalinyamat menjadi berdebar-debar. Dia segera teringat pada ramalan mending ayahnya: bahwa laki-laki yang akan menjadi jodohnya kelak bukan berasal dari kalangan masyarakat pribumi Jawa, tetapi berasal dari negeri seberang. Ratu Kalinyamat merasa bukan mustahil Raden Toyib memang merupakan calon suami bagi dirinya. Singkat cerita dalam waktu tidak lama Raden Toyib menjadi suami Ratu Kalinyamat. Setelah menikah Kanjeng Ratu menyerahkan takhta Kerajaan Jepara kepadanya. Raden Toyib diberi nama baru Pangeran Hadiri.

Cerita yang dituturkan oleh juru kunci makam Mantingan tersebut berbeda dengan apa yang ada dalam "*Serat Kandaning Ringgit Purwa*" naskah KBG No. 7. Dalam naskah itu dijelaskan bahwa awalnya Pangeran Hadiri merupakan seorang pedagang Tionghoa yang datang ke pulau Jawa membawa tiga buah kapal yang sarat dengan barang-barang dagangan dari negeri Tiongkok. Adapun nama aslinya dalam naskah itu hanya disebut "juragan Wintang".

Dalam perjalanannya, sampai di ujung Elor semua kapal juragan Wintang tenggelam. Orang-orang Tionghoa yang berada di dalamnya meninggal. Waktu sampai di daratan, juragan Wintang merasa malu pada orang-orang Tionghoa yang telah bertempat tinggal di Pulau Jawa. Hatinya merasa sedih, harta bendanya telah hilang, dan badanya rusak. Juragan Wintang pergi ke sana ke mari tidak tentu arah tujuannya. Pikirannya sangat kusut, dan akhirnya juragan Wintang sampai ke suatu tempat bernama Jung Mara (sekarang Jepara). Di tempat itu juragan Wintang bertapa mati raga. Selama bertapa juragan Wintang bermimpi mendengar suara yang memberinya wangsit, jika ia ingin mendapatkan kembali harta bendanya, hendaknya ia memeluk agama Islam pada Sunan Kudus dan melakukan semua perintahnya. Selesai terjaga dari tidurnya juragan Wintang cepat-cepat pergi ke Kudus.

Setelah berjumpa dengan Sunan Kudus, juragan Wintang segera memberikan hormat. Sunan Kudus menanyakan maksud kedatangannya. Juragan Wintang menjawab sambil menyembah dengan menggunakan bahasa Tionghoa. Kebetulan sekali Sunan Kudus mempunyai seorang murid orang Tionghoa, Ki Rakin namanya. Ki Rakin inilah yang kemudian bertindak sebagai juru bahasa. Begitu Sunan Kudus mempersilahkan memeluk agama Islam dan menjadi muridnya, juragan Wintang diberi nama Rakit dan dipersilahkan

bertempat tinggal di pinggir sungai Kalinyamat. Lama kelamaan tempat tinggalnya menjadi desa. Sunan Kudus memberinya nama Kalinyamat (Hendra, E, 1989:205).

Keterangan “*Serat Kandaning Ringgit Purwa*” Naskah KBG No. 7, nampaknya dapat dipercaya. Sebagaimana dikemukakan oleh De Graaf dan Pigeaud, ada kemungkinan setelah bertemu dengan Sunan Kudus dan memeluk Islam, juragan Wintang yang telah kehilangan semua kapal dan barang-barang dagangannya, telah mendapat bantuan yang diambilkan dari “baitulmal” hasil pengumpulan zakat, yang menurut hukum Islam antara lain memang digunakan untuk memberi bantuan pada orang-orang yang sedang mengalami nasib malang seperti juragan Wintang itu (De Graaf dkk, 1985:270).

### C. Bentuk Gapura Masjid Loram

Gapura masjid Loram terletak di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jaten, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Gapura itu berukuran panjang 1.500 cm; lebar 148 cm; dan Tinggi 553 cm. Bahan untuk pembuatan berupa batu bata merah dan kayu jati. Di atas disebutkan bahwa gapura masjid Loram memiliki bentuk menyerupai Pura di Bali. Hal tersebut kiranya dapat dijelaskan melalui proses sejarah yang pernah terjadi di Indonesia pada umumnya, dan daerah Kudus pada khususnya.

Dalam sejarahnya, bangsa Indonesia telah mengenal kebudayaan tersendiri sebelum kedatangan bangsa asing. Oleh karena itu ketika orang-orang muslim masuk dengan agamanya di Indonesia, unsur-unsur Islam itu berbaur dengan kebudayaan asli yang datang sebelumnya yaitu kebudayaan Indonesia-Hindu (Ambari, H.M, 1970:1). Berakhirnya setiap tahap kebudayaan tidak berbentuk secara mendadak, tetapi secara perlahan-lahan untuk kemudian digantikan oleh kebudayaan berikutnya. Meskipun demikian kebudayaan terdahulu tidak hilang begitu saja, tetapi masih ada pengaruhnya terhadap kebudayaan berikutnya. Ada kalanya kedua bentuk kebudayaan tersebut bergabung untuk kemudian membentuk kebudayaan baru tanpa meninggalkan kebudayaan aslinya.

Percampuran ke dua bentuk kebudayaan maupun lebih disebut dengan akulturasi. Hasil akulturasi sudah ada jauh sebelum masa Islam. Pada masa Indonesia Hindu, hasil akulturasi antara lain dapat dilihat pada bentuk bangunan candi. Candi pada masa Indonesia Hindu dianggap sebagai replika Gunung Meru yang menggambarkan kahyangan dan merupakan tempat para dewa (Geldern, R.H; 1982:5). Kepercayaan yang mewarnainya berasal dari kepercayaan Indonesia asli sedang bentuk fisik gunung Meru tersebut berasal dari kebudayaan Hindu-Budha yang datang dari India. Pada waktu itu gunung juga dianggap sebagai pusat dari segala kekuatan gaib, sehingga bangunan yang didirikan di atas gunung dan menyerupai gunung (Zigurat) sering disebut sebagai *Mountain of God* atau *House of Mountain*, dan merupakan pusat pemujaan terhadap roh nenek moyang yang sudah didewakan. Menurut kepercayaan, gunung beserta arwah nenek moyang yang menempatnya merupakan sesuatu kekuatan gaib yang abadi. Hal itu dapat membuat kemakmuran bagi manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan dan kekayaan bagi keturunan selanjutnya (Wales, Q; 1958:7-8).

Pada masa pengaruh Islam hasil akulturasi antara lain dapat dilihat pada bentuk bangunan masjid yang mempunyai atap bertingkat. Bentuk atap seperti ini sebelumnya dapat dilihat pada bangunan pemujaan masa Indonesia Hindu dan sampai sekarang masih dapat dijumpai di Bali dalam berbagai struktur yang tidak ada hubungannya dengan Islam (Pijper, 1947:275). Di samping pada bangunan masjid, pengaruh kebudayaan Indonesia-Hindu terhadap kebudayaan Indonesia Islam terlihat pada bentuk gapura candi bentar maupun paduraksa baik yang berada di kompleks makam dan masjid. Bentuk-bentuk semacam ini sudah dikenal sejak zaman Majapahit (Tjandrasasmita, U. 1979:2). Reliefnya dapat dilihat pada sebagian relief di Trowulan, (Kempers, B; 1959: Foto 28 8), sebagian relief candi Jago dan sebagian relief candi Tegawangi (Callenfels, Van Stein; 1925: gb 10b

dan 13). Bentuk-bentuk gapura tersebut ditemukan juga di kompleks makam Mantingan, Jepara, makam Sunan Drajad dan Sendang Duwur, di Lamongan.

### **III. TRADISI *MANTEN MUBENG GAPURA* DI MASJID LORAM**

#### **A. Latar Belakang Tradisi *Manten Mubeng Gapura***

Sebuah tradisi dapat berlangsung terus, biasanya karena mempunyai landasan atau latar belakang sejarah tertentu yang mengiringinya. Seringkali sejarah tersebut dibumbui dengan mitos-mitos agar tradisi tersebut tetap eksis dan dapat dilaksanakan (Indiyanto, A. dkk: 2012:69). Tradisi seperti itu sampai sekarang masih dapat ditemukan di Desa Loram Kulon, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Masyarakat Desa Loram menyebut ritual tersebut sebagai tradisi *Manten Mubeng Gapura*. Tradisi *Manten Mubeng Gapura* sudah merupakan adat kebiasaan warga Loram Kulon dan sekitarnya yang sudah ada sejak ratusan tahun yang lalu. Tradisi itu terkait dengan syiar agama Islam yang dilakukan oleh Sungging Badar Duwung dan Sultan Hadirin sekitar tahun 1400-an. Pada waktu itu ke dua tokoh tersebut diminta oleh Sunan Kudus untuk ikut menyebarkan ajaran Islam di Kudus bagian selatan. Sultan Hadirin pada waktu itu memilih Loram sebagai tempat berdakwah. Seperti halnya Sunan Kudus, Sultan Hadirin dalam menjalankan dakwahnya melalui jalan damai dengan strategi rekonsiliasi dengan nilai, kebiasaan dan budaya lokal (Said, N, 2010:57). Mungkin karena sebab itulah, sehingga wujud Islam yang ada di Loram dan sekitarnya sekarang menjadi “Islam Jawa”. Hal tersebut nampak pada adat-istiadat, praktik-praktik keagamaan dan tata cara hidup sehari-hari orang Loram yang notabeneanya adalah orang Jawa. Masyarakat Jawa pada umumnya mempunyai pandangan atau keyakinan sinkretik. Keyakinan tersebut sangat dipengaruhi oleh ajaran-ajaran animisme-dinamisme, Hindu, Budha, dan Islam yang disatupadukan, sehingga padangan demikian ini disebut sebagai sinkretisme (Mulder; 1992: 235). Pandangan sinkretik itu pada masa lalu di Desa Loram tampaknya telah mendasari pola pemikiran masyarakat yang kebanyakan bermatapencaharian sebagai petani. Dalam dunia pertanian terdapat hal ketidakpastian. Arti ketidakpastian di sini menunjuk kepada “berhasil atau tidaknya suatu tanaman” sangat tergantung pada derma alam yakni atas dasar “kebaikan” penguasa alam.

Karena alasan itulah, maka para petani Jawa yang hidup pada era pra-Islam, memiliki kegemaran-kegemaran untuk mengidentifikasi kekuatan-kekuatan gaib yang dipersonifikasikan sebagai dewa-dewa. Ada banyak dewa yang dikenal, akan tetapi semua dapat diklasifikasikan dalam dua kategori yaitu dewa penolong dan dewa perusak. Dewa perusak dianggap dapat menghadirkan malapetaka. Adanya konsep tentang dewa dengan sifat-sifat yang berbeda itu, melahirkan kecenderungan kaum petani untuk “mendekati” dewa-dewa yang baik agar mereka dibantu terbebaskan dari dewa-dewa perusak. Di samping itu mereka masih mempercayai adanya makhluk-makhluk lain selain manusia, dan sangat mempercayai adanya Tuhan. Sebagai masyarakat yang sangat mempercayai Tuhan (pengenalan Tuhan dianggap sudah diketahui sejak masuknya agama-agama sebelum Islam, yakni kepercayaan asli, agama Hindu dan agama Budha). Adapun “ke-Jawa-an” yang dulunya dipengaruhi oleh agama-agama sebelum masuknya Islam dianggap sebagai aliran “Kejawen”. Selanjutnya aliran “Kejawen” beradaptasi dengan agama baru yang masuk ke tanah Jawa yaitu Islam. Penggabungan kedua aliran yang berbeda itu, kemudian berusaha menyatu dengan mempertimbangkan adat-istiadat yang sudah berlaku sejak lama, dan akhirnya menciptakan sebuah aliran baru, yakni “Islam Kejawen” (Indiyanto; 2012:39).

Keberadaan benda cagar budaya seperti gapura Masjid Loram, bentuk arsitektur, mitos dan kisahnya cukup memberi bukti bahwa Desa Loram merupakan salah satu desa yang



masuk dalam wilayah Islam “Kejawen”. Hal itu juga terlihat adanya beberapa tradisi yang sampai sekarang masih dilaksanakan.

Kepercayaan kepada adanya dunia gaib, dalam masyarakat Islam “Kejawen” tampaknya masih tetap berlangsung. Kepercayaan ini telah melahirkan kecenderungan pada manusia untuk mendekatinya agar mereka terbebaskan dari pengaruh-pengaruh buruk dan jahat. Kecenderungan semacam itu akhirnya diekspresikan ke dalam berbagai upacara dan ritual. Tradisi *Nganten Mubeng Gapura* kemungkinan merupakan salah satu dari ritual yang dilakukan dalam konteks seperti ini.

Kebutuhan untuk mendekati kepada dunia gaib seperti itu, oleh van Peursen (1985) dilihat sebagai ciri-ciri dari tahapan pemikiran mistis. Dalam pemikiran mistis itu, manusia merasa terkungkung oleh kekuatan-kekuatan gaib. Manusia dalam hidupnya lantas disibukan untuk melakukan upacara-upacara guna menemukan hubungan-hubungan kepada kekuatan-kekuatan gaib tersebut. Pada tahap selanjutnya, terjadi suatu tahapan ontologis. Pada tahapan ini, manusia tidak merasa lagi terkungkung oleh kekuatan-kekuatan gaib karena antara manusia dengan kekuatan itu sudah ada. jarak dan pembagian wilayah kekuasaan. Ada wilayah kekuasaan makhluk gaib yang dibedakan dari atau berada di luar wilayah kekuasaan manusia. Tetapi karena waktu bergerak dan manusia juga bergerak dalam lintasan ruang dan waktu, maka dapat mengalami tabrakan yang tidak disengaja. Sistem kategori waktu (seperti siang dan malam), kategori ruang (seperti ruang propan dan ruang sakral) merupakan ciri dari kebudayaan ontologis. Kalau orang Jawa menyuruh anak-anaknya untuk berhenti bermain saat pergantian waktu yaitu pada sore hari, adalah karena bertolak pada anggapan bahwa saat pergantian waktu itulah makhluk-makhluk gaib memulai kehidupannya. Kalau tidak hati-hati, bisa jadi bertabrakan dengan anak-anak setan dan sejenisnya sehingga mereka marah dan memperdayanya. Konsep sakit seperti *kesambet*, *kesurupan*, dan sejenisnya, biasanya dipersepsi sebagai karena melewati waktu dan wilayah tempat para makhluk gaib itu ada. Oleh karena itu, berbagai ritual dapat dilihat sebagai semacam ijin melewati daerah atau negoisasi untuk damai (Thohir, M: 2007:149). Tradisi *manten mubeng gapura* yang merupakan salah satu bagian dari rangkaian keseluruhan upacara perkawinan, kiranya juga dapat dipahami dalam konteks yang demikian itu. Karena perkawinan pada dasarnya juga merupakan masa peralihan, baik terkait dengan waktu ataupun status seseorang.

## **B. Jalannya Ritual Tradisi *Manten Mubeng Gapura***

Dalam lima tahun terakhir ini angka perceraian di Indonesia terus meningkat. Berdasarkan data dari Badan Peradilan Agama Makamah Agung, dalam lima tahun terakhir ini kasus perceraian meningkat sebanyak 59-80 persen. Jumlah tersebut benar-benar sudah mencemaskan sekaligus memprihatinkan. Sepertinya sangat mudah bagi masyarakat Indonesia untuk memutuskan bercerai. Perceraian terjadi bukan saja karena ketidakcocokan dan faktor ekonomi saja, tetapi banyak hal lain yang menyebabkan suami istri terpaksa berpisah atau bercerai. Semestinya keputusan perceraian dipikirkan secara matang, terutama bagi pasangan yang sudah memiliki anak, karena akan mem berikan dampak negatif yang besar pada anak-anak.

Ritual *manten mubeng gapura* konon menurut beberapa tokoh masyarakat Loram Kulon merupakan upaya mengingatkan dan mendekatkan cikal bakal keluarga baru agar selalu dekat dengan Allah SWT<sup>1</sup>. Tradisi *manten mubeng gapura* adalah sebuah ritual yang tidak memiliki jadwal waktu yang jelas. Pelaksanaannya dapat dilakukan kapan saja; dapat pagi hari, siang hari, sore hari, bahkan pada malam hari. Oleh karena tradisi

---

1 wawancara dengan Ngasirun tanggal 7 Agustus 2013 di Loram.



tersebut merupakan bagian dari rangkaian keseluruhan sebuah upacara pernikahan, maka pelaksanaannya juga sering terjadi pada bulan-bulan yang oleh sebagian masyarakat Desa Loram dianggap sebagai bulan yang baik.

Menurut beberapa informan, masyarakat Desa Loram Kulon dalam memilih hari dan bulan untuk pelaksanaan upacara perkawinan mengacu pada penanggalan Jawa. Bulan-bulan seperti: Sawal dan Besar dianggap sebagai bulan-bulan yang baik dan penuh berkah. Oleh sebab itu, bulan-bulan tersebut bagi orang-orang tua merupakan waktu yang tepat untuk melangsungkan pernikahan bagi putera-puterinya. Terkait dengan itulah maka pada bulan-bulan tersebut tradisi *manten mubeng gapura* juga sering dilakukan. Sebenarnya tradisi *manten mubeng gapura* bukan merupakan sebuah kewajiban bagi calon pasangan suami isteri yang akan melaksanakan pernikahan. Akan tetapi karena ritual tersebut sudah menjadi tradisi yang berlangsung turun-temurun, maka banyak calon mempelai yang tetap melakukan<sup>2</sup>.

### ***Pelaku Ritual***

Dalam ritual *manten mubeng gapura*, pelaku utamanya tentu saja sepasang mempelai berdua. Kemudian ada yang diikuti oleh pengiring dari keluarga pengantin putra dan putri. Namun kadangkala ritual itu hanya dilakukan oleh ke dua mempelai saja. Selain mempelai berdua, ritual *manten mubeng gapura* juga melibatkan seseorang yang ditunjuk sebagai pemimpin upacara. Orang tersebut adalah Afroh, yang merupakan salah satu pengurus masjid yang membidangi perihal kebudayaan. Pada saat ini kebetulan dia juga berstatus pegawai negeri sipil yang bertugas sebagai juru pelihara Masjid Loram Kulon. Afroh sudah beberapa tahun ini memimpin ritual *manten mubeng gapura*. Menurut pernyataannya, dalam pelaksanaan ritual perkawinan dapat dikategorikan dalam tiga hal yakni:

1. Perkawinan yang dilaksanakan di dalam Masjid Loram Kulon
2. Perkawinan yang dilaksanakan di rumah calon penganten dan
3. Perkawinan yang dilaksanakan di KUA atau tempat lain.

### ***Prosesi 1. Perkawinan yang dilaksanakan di dalam masjid***

Pada zaman dahulu, masjid bukan hanya berfungsi sebagai tempat ritual dan ibadah saja, tetapi juga mempunyai banyak fungsi. Pada waktu itu masjid biasanya juga digunakan para wali (ulama) untuk menyusun siasat mengangkat manusia dari kebodohan dan keterpurukan, melaksanakan paguyuban pengajian dan pendidikan serta kegiatan musyawarah lain untuk kemaslahatan umat. Untuk yang terakhir ini masjid juga sering dijadikan sebagai tempat kenaiiban untuk sebuah acara pernikahan. Terkait dengan tradisi *manten mubeng gapura*, maka pernikahan yang dilaksanakan di dalam masjid prosesinya dapat dijelaskan sebagai berikut: Setelah dilaksanakan pernikahan di dalam masjid dan kedua mempelai berhasil melakukan ijab qobul, selanjutnya kedua mempelai ke luar masjid untuk melaksanakan ritual *mubeng gapura*. Prosesi diawali dengan penjelasan pemimpin upacara kirab kepada mempelai berdua tentang tata cara kirab. Penjelasan itu antara lain berisi :

*“Penjenengan nikah menika diniati kanti ibadah, mugu-mugu niat ibadah samangke saget dados keluarga ingkang, sakinah, mawadah, lan waromah. Minangka tiyang muslim menika ngiras pantes nepangaken bilih benjang menawi gadahi putera kita didik ibadahipun wonten masjid. Anggenipun kirab cekap namung sepindah, dene pengin ajeng kaping kalih lan salajengipun nyumanggaaken. Penjenengan maos doa ingkang wonten ing papan, mugu-mugu kanti doa mekaten menapa ingkang panjenengan sedyo Gusti Alloh tansah ngijabahi. Allohuma Bariklana Bilqoir. Amin!”*

---

2 wawancara dengan Giana tanggal 9 Agustus 2013 di Loram.

### Arti terjemahannya

“Kamu menikah ini dengan niat untuk ibadah, semoga niat ibadah ini nantinya dapat menjadikan keluarga yang *sakinah, mawadah, dan waromah*. Sebagai orang muslim ini sekaligus memperkenalkan bahwa besuk kalau mempunyai anak kita didik ibadahnya di masjid. Melakukannya kirab, cukup sekali saja, akan tetapi kalau mau dua kali atau lebih dipersilahkan. Kalian baca doa yang tertulis di papan tulis itu, semoga dengan membaca doa itu apa yang kalian cita-citakan Tuhan Alloh selalu mengabulkan. Ya Alloh berkahilah kebaikan pada kami. Amin!”

Setelah menerima penjelasan seperti itu, mempelai berdua dan pengiringnya dipersilahkan bersiap-siap di depan pintu gapura sebelah selatan. Selanjutnya setelah persiapan dirasakan cukup, ritual dilaksanakan; pertama diawali ke dua mempelai dan pengiringnya berjalan memasuki pintu gapura sebelah selatan, selanjutnya berjalan dengan pelan-pelan sambil membaca doa yang baru saja diberikan (*Allahuma Bariklana Bilqoir*). Sampai di depan masjid berbelok ke arah utara (barjalan di depan masjid) dan selanjutnya berbelok kembali berjalan ke luar melalui pintu gapura sebelah utara. Pada zaman dahulu, jarak pintu gapura dengan bangunan masjid agak begitu jauh. Di lingkungan depan masjid ditumbuhi pohon-pohon besar, sehingga prosesi perjalanannya juga agak panjang. Berjalan di dalam lingkungan tempat yang sakral sambil mengucapkan doa di dalam hati, dibawah rindangnya pohon-pohon dirasa membuat suasana menjadi sejuk, mencekam, dan penuh mistis<sup>3</sup>. Setelah keluar dari pintu gapura sebelah utara *prosesi manten mubeng gapura* dianggap sudah selesai.

Pada saat ini, sebagai akibat renovasi bangunan masjid menjadi semakin ke depan sehingga jarak antara bangunan masjid dengan pintu gapura semakin dekat. Terkait dengan hal itu pelaksanaan tradisi *mubeng* gapurapun waktunya juga semakin cepat. Biasanya usai melakukan prosesi, ke dua penganten dan keluarganya sebelum pulang menyempatkan diri berpose foto bersama dengan latar belakang *gapura masjid*.

### *Prosesi 2. Perkawinan yang dilaksanakan di rumah.*

Perkawinan yang dilaksanakan di rumah maksudnya perkawinan itu ijab qobulnya dilakukan di rumah orang tua calon pengantin perempuan atau laki-laki. Dalam Islam, ijab qobul merupakan syarat utama syahnya sebuah perkawinan. Oleh sebab itu ijab qobul mutlak harus dilaksanakan. Pelaksanaan ijab qobul dapat dilakukan di manapun dan kapan saja. Ijab qobul dalam sebuah perkawinan yang paling lazim dilakukan di masjid, di rumah ataupun di kantor urusan agama. Terkait dengan tradisi *mubeng gapura* di Desa Loram Kulon yang pelaksanaan ijab qobulnya dilakukan di rumah orang tua calon pengantin baik perempuan maupun laki-laki, maka pelaksanaan ritualnya dapat dijelaskan sebagai berikut:

Setelah mempelai berhasil melaksanakan ijab qobul dan menyelesaikan ritual lainnya seperti upacara *panggih (temu manten)*, serah terima *manten* dan seterusnya, maka selanjutnya ke dua mempelai diarak menuju Masjid Loram Kulon untuk melakukan tradisi *mubeng* gapura. Pada zaman dahulu ke dua mempelai diikuti rombongan dari keluarga, sanak famili pengantin laki-laki dan perempuan (sekarang umumnya juga masih diikuti rombongan pengiring). Kalau rumah yang digunakan untuk pelaksanaan ijab qobul berjarak agak jauh dari Masjid Loram, maka mempelai dan rombongan menggunakan kendaraan andong dan dokar yang ditarik oleh beberapa ekor kuda (wawancara dengan Afroh. tgl14-8-2013). Bagi seseorang yang memiliki stratifikasi sosial tinggi dan mampu secara finansial, rombongan pengiring yang ikut mengantar mempelai jumlahnya lebih besar. Oleh karena itu, kendaraan yang digunakan juga lebih banyak, sehingga terjadi iring-iringan yang

---

3 wawancara dengan Kasuri tgl.6 Agustus 2013

panjang. Iring-iringan kendaraan yang panjang menuju masjid dengan penumpang yang berwajah ceria secara tidak langsung telah menunjukkan pada khalayak bahwa mempelai berdua telah syah menjadi suami istri.

Perbedaan nampak sekali dengan orang-orang yang memiliki rumah yang berdekatan dengan Masjid Loram. Bagi mereka yang tinggal berdekatan dengan masjid, maka dalam melaksanakan tradisi *mubeng gapura* mempelai dan rombongan pengiring dari rumah menuju masjid cukup berjalan kaki. Hal itu tentu saja kalau serangkaian upacara perkawinan sudah diselesaikan. Setelah mempelai dan pengiringnya sampai di depan pintu gapura, maka ada salah seorang yang ditunjuk sebagai wakil rombongan masuk ke dalam masjid untuk mengatakan maksud kedatangannya kepada petugas yang biasa memimpin jalannya ritual. Dalam pembicaraan itu orang yang ditunjuk sebagai wakil dari rombongan mempelai mengisi khas sekedarnya ke dalam kotak yang sudah disediakan. Setelah mengisi buku tamu, dan penjelasannya dirasa sudah cukup ritual segera dimulai. Pelaksanaan ritualnya tidak berbeda dengan yang sudah dijelaskan di depan.

### *Prosesi 3. Perkawinan yang dilaksanakan di KUA atau tempat lain.*

Berdasarkan keterangan para informan, masyarakat Desa Loram Kulon hampir 99% memeluk agama Islam. Oleh karena itu penulis mempersepsikan bahwa selain perkawinan dilakukan di dalam mesjid dan di rumah yang lebih dominan juga dilaksanakan di Kantor Urusan Agama. Adapun perkawinan di tempat lain maksudnya perkawinan orang-orang Desa Loram Kulon yang berada di perantauan, tetapi orang-orang tersebut masih melaksanakan tradisi *mubeng gapura* di Desa Loram.

Perkawinan di zaman sekarang memang lazim dilaksanakan di KUA setempat. Bahkan di daerah tertentu di Yogyakarta, pernikahan dilaksanakan sesuai dengan jam kerja pemerintah. Sehingga hari Jum'at pada bulan-bulan tertentu merupakan hari yang padat untuk jadwal pernikahan. Terkait dengan tradisi *mubeng gapura* di Desa Loram Kulon yang pelaksanaan ijab qobulnya dilakukan di KUA maka pelaksanaan ritualnya dapat dijelaskan sebagai berikut:

Setelah mempelai berhasil melaksanakan ijab qobul di KUA, dan menyelesaikan segala urusan administrasi selanjutnya ke dua mempelai tidak langsung pulang. Akan tetapi lebih dahulu diarak menuju Masjid Loram Kulon untuk melakukan tradisi *mubeng gapura*. Sesampainya di depan pintu Masjid Loram ke dua mempelai beserta rombongan pengiring berhenti sejenak untuk mempersiapkan diri melakukan ritual. Ketika rombongan berada dalam penantian maka ada salah seorang yang dipercaya mewakili masuk ke dalam masjid untuk mengatakan maksud kedatangannya kepada petugas yang biasa memimpin jalannya ritual. Dalam pembicaraan itu wakil rombongan tersebut juga mengisi khas sekedarnya ke dalam kotak yang memang sudah disediakan. Selanjutnya petugas memberikan penjelasan kepada ke dua mempelai dan rombongan. Setelah wakil rombongan mengisi buku tamu, dan penjelasannya dianggap cukup, ritual segera dilaksanakan. Pelaksanaan ritualnya sama dengan yang sudah dijelaskan di depan. Kedua mempelai dan rombongan memasuki pintu gerbang gapura sebelah selatan menuju halaman masjid dan berjalan ke arah masjid. Sampai di sudut depan masjid bagian selatan belok ke arah kanan berjalan ke arah utara melewati tepat di depan masjid. Selanjutnya sampai di depan sudut masjid bagian utara, ke dua mempelai dan rombongan belok ke kanan berjalan ke arah timur menuju pintu keluar di gapura masjid bagian utara. Selama dalam perjalanan, sejak memasuki pintu gapura sebelah selatan hingga ke luar pintu gapura sebelah utara ke dua mempelai diwajibkan membaca doa yang baru saja diberikan oleh petugas yaitu *Allahuma Bariklana Bilqoir*. Setelah ke luar dari pintu gapura sebelah utara prosesi *mubeng gapura* dianggap sudah selesai.

Dalam masyarakat Jawa, ada kepercayaan bahwa alam semesta ini terdiri dari *makrokosmos* dan *mikrokosmos*. *Makrokosmos* dikenal sebagai *jagad gede* atau alam

semesta ini, sedangkan *mikro kosmos atau jagad cilik* yaitu manusia itu sendiri. Agar kehidupan tetap dapat berlangsung, manusia harus dapat menjaga hubungan yang serasi dan seimbang, baik secara vertikal maupun secara horisontal. Secara vertikal artinya hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan secara horisontal, artinya hubungan antara manusia dengan manusia dalam kehidupan sosialnya. Untuk menciptakan hubungan yang serasi dan seimbang manusia perlu melaksanakan upacara ritus. Tujuan utama dalam pelaksanaan ritus adalah untuk mendapatkan perlindungan dan ketenteraman hidup bagi masyarakat (Koentjaraningrat, 1999:252). Dalam pelaksanaan upacara ritus itu sering digunakan simbol-simbol yang berfungsi sebagai alat penghubung antara sesama manusia, antara manusia dengan benda, dan sebagai mediator antara dunia nyata dengan alam gaib (Suparlan, 1981).

Dalam kaitannya dengan konsep *kejawen*, tradisi *manten mubeng gapura* memiliki arti sebagai praktik mistisme yang bertujuan untuk menemukan pengalaman yang berarti bagi kehidupan mereka (mempelai berdua). Mereka yakin adanya hubungan antara ritual dengan kekuatan adikodrati. Hidup harus ada keselarasan antara alam dunia dan akherat, alam nyata dan alam gaib, dunia atas dan bawah. Dalam konsep *kejawen*, sebagian manusia Indonesia masih percaya bahwa tempat-tempat, benda-benda dan pohon-pohon tertentu memiliki kekeramatan. Kekeramatan sebuah benda umumnya karena memiliki latar belakang yang unik, seperti sejarahnya, penemuannya, bentuk yang luar biasa, dan kelangkaannya. Oleh karena itu manusia di dalam berhubungan dengan tempat-tempat dan benda-benda tersebut harus bersikap berhati-hati, hal itu untuk menghindari bahaya gaib yang ditimbulkannya. Manusia merasa rendah diri dalam menghadapinya sehingga timbul penghormatan dan pemujaan terhadap benda-benda tersebut yang dianggap memiliki kekuatan alam supernatural, yang sulit dipecahkan oleh akal manusia. Gapura masjid Loram termasuk dalam kategori benda tersebut (wawancara dengan Kasuri 6-8-2013). Oleh karenanya dijadikan salah satu *uborampe* dalam tradisi *manten mubeng gapura*. Tradisi *manten mubeng gapura* merupakan bentuk nyata dari usaha untuk mencapai keselarasan, keseimbangan, dan kesejahteraan.

### ***Terkait dengan konsep Islam***

Upacara tradisional adalah wujud dari sistem sosial suatu kebudayaan dari unsur agama atau religi. Seperti beberapa bentuk kebudayaan fisik yang mencerminkan keanekaragaman jenis, upacara-upacara juga demikian halnya. Keanekaragaman itu menunjukkan adanya daya serap yang berbeda dari kekuatan tradisi setempat di dalam penganutan agama. Dengan demikian, walaupun beberapa daerah masyarakatnya menganut satu agama, namun mereka tetap meneruskan atau melengkapi upacara keagamaan dengan upacara yang dilaksanakan menurut tradisi mereka masing-masing. Sebagai akibatnyadi samping menunjukkan kesamaan juga timbul berbagai upacara yang berbeda-beda (Tim LRKN-LIPI, 1984:30).

Upacara-upacara tradisional dalam pelaksanaannya sering melengkapi upacara yang dijalankan menurut agama, hal itu disebabkan karena upacara tradisional dipadukan ke dalam upacara agama. Dalam suatu acara pernikahan biasanya pelaksanaan upacara agama pada dasarnya sama hanya dalam waktu singkat dan sederhana. Namun demikian upacara yang sederhana ini dilengkapi dengan upacara tradisional yang lebih rumit pengaturannya. Hal demikian tidak terkecuali pada masyarakat Jawa yang sudah memeluk agama Islam. Dalam pandangan mereka perkawinan bukan hanya merupakan perkawinan antara dua insan belaka, tetapi merupakan perkawinan dua keluarga. Atas dasar inilah upacaranya pun menjadi tanggung jawab keluarga, karena menyangkut keselamatan, keharmonisan, keserasian dan nama baik mereka pula. Dalam kerangka pemikiran yang demikian ini, maka ada beberapa ketentuan dalam upacara itu yang menyangkut tidak hanya yang bersangkutan, melainkan juga kedua anggota keluarga mereka.

Di samping itu dalam konsep Islam, berjalan kaki mengelilingi gapura masjid dapat dikatakan sebagai bersuci yang dapat membawa kesegaran jasmani. Dengan kesegaran jasmani setiap orang dimaksudkan memiliki kesegaran badan, otot, daging, kulit, tulang dan sungsum, sehingga aktivitas tersebut membawa ketenangan hati dan menghilangkan *keruwetan batin*. Di samping itu tradisi *manten mubeng gapura* termasuk ibadah, dengan melakukan aktivitas fisik dan batin, termasuk berdoa adalah merupakan upaya manusia untuk membersihkan diri dari segala macam nafsu keduniawian, mengendalikan dirinya dari penguasaan hawa nafsu untuk selalu mengingat kepada Tuhan, agar dirinya selamat dan sejahtera. Dengan *laku* secara fisik manusia dapat mendekati diri kepada sang pencipta.

Dalam kaitannya dengan konsep modern tradisi ritual *manten mubeng gapura* dapat dimaknai sebagai usaha untuk menyelamatkan benda-benda kuna yang mengandung nilai kepurbakalaan. Benda-benda kuna yang dimaksud adalah gapura dan masjid Loram Kulon. Dalam masyarakat Indonesia masih ada sebagian yang percaya bahwa benda kuna mempunyai banyak nilai baik yang menyangkut, nilai historis, arsitektur, seni, pengetahuan, atau nilai budaya yang lain. Oleh karena itu keberadaannya perlu dipelihara dengan baik dan diselamatkan. Adanya tradisi *manten mubeng gapura* memberikan dampak pada gapura masjid karena menjadi bersih, terpelihara dan masyarakat merasa saling memiliki sehingga dengan sadar atau tidak telah ikut menjaga kelestariannya.

Tradisi *manten mubeng gapura* menunjukkan bahwa masyarakat Loram Kulon pada masa lalu sudah memiliki kearifan terkait dengan masalah perkawinan. Hal itu dapat menjadi inspirasi bagi generasi sekarang atau selanjutnya bahwa, perkawinan harus dipahami bukan saja bertemunya hati dua insan yang berlainan jenis, tetapi merupakan peristiwa sakral yang harus dihormati. Banyak nilai budaya terkandung di dalamnya. Oleh karena itu, keberadaannya perlu dipelihara, dijaga, dan dilestarikan. Harmonisasi keluarga dan rumah tangga merupakan prioritas utama yang harus senantiasa diciptakan agar perkawinan tetap utuh tidak terjadi perceraian. Sehebat apapun dibidang karier namun bila gagal membangun rumah tangga maka disebut sebagai orang yang gagal, sekalipun di bidang karier biasa saja namun berhasil membangun rumah tangga maka disebut sebagai orang yang sukses. Tradisi *manten mubeng gapura* tampaknya merupakan bentuk kearifan lokal untuk mewujudkan cita-cita tersebut bagi masyarakat Desa Loram Kulon, Kabupaten Kudus.

## IV. PENUTUP

### A. Kesimpulan

Tradisi *manten Mubeng Gapura* adalah salah satu tradisi yang sampai sekarang masih berlangsung di Desa Loram, Kecamatan Jati, Kabupaten Kudus Pronpinsi Jawa Tengah. Dari latar sejarahnya ternyata tradisi tersebut terkait dengan siar agama Islam yang dilakukan Patih Sungging Badar Duwung bersama Sultan Hadirin. Sebelum agama Islam masuk di daerah Kudus, termasuk Desa Loram, masyarakat di daerah tersebut sudah mengenal dan memeluk agama Hindu, Budha disamping kepercayaan asli yang berupa animisme dan dinamisme.

Patih Sungging Badar Duwung dan Sultan Hadirin dalam aktivitas dakwahnya selalu mengikuti apa yang telah digariskan oleh Sunan Kudus. Dalam aktivitas dakwahnya Sultan Hadirin menggunakan pendekatan “bilhikmah” (bijaksanaan) yang secara teologis merujuk pada semangat Alqur’an. Pendekatan “bilhikmah” yang dijalankan Sultan Hadirin lebih ditekankan pada jalur pendekatan kultural. Pendekatan ini dapat dicermati melalui penciptaan ruang budaya dengan pembangunan masjid, akulturasi, dan pelestarian tradisi-tradisi lama yang dianggap memiliki nilai-nilai yang tidak bertentangan dengan Islam seperti tradisi ampyangan dan *manten mubeng gapura*.



Tradisi *manten mubeng gapura* mengingatkan kegiatan *pradaksina* dalam agama Hindu. *Pradaksina* adalah berjalan mengelilingi candi dengan arah mengkanankan candi. *Pradaksina* merupakan penghormatan terhadap dewa dan karenanya berkenaan dengan upacara pemujaan (*dewayajna*). Dalam *pradaksina* arah Timur-Laut adalah titik terakhir, oleh karena itu di sini pulalah berakhirnya sesuatu perjalanan keliling pada umumnya.

Dengan melihat tradisi *manten mubeng gapura* dan *pradaksina* kemungkinan keduanya ada keterkaitan. Tradisi *manten mubeng gapura* merupakan wujud akulturasi antara Islam dengan nilai-nilai budaya Hindu. Oleh karena itu aktivitasnya hampir sama, walaupun dalam nuansa yang berbeda.

Tradisi *manten mubeng gapura* sudah berlangsung ratusan tahun dan dilakukan secara turun-temurun, untuk menghormati dan mentaatinya warga masyarakat sekitar masih selalu mengikuti ritual tersebut.

### C. Saran

Tradisi *manten mubeng gapura* merupakan tradisi langka yang keberadaannya hanya dapat ditemukan di Desa Loram Kulon, Kabupaten Kudus. Tradisi tersebut merupakan upaya mengingatkan dan mendekatkan cikal bakal keluarga baru agar selalu dekat dengan Allah SWT. Banyak hal terkandung dalam pelaksanaan tradisi tersebut, baik yang terkait dengan pengetahuan sejarah, nilai-nilai budaya, dan mindset masyarakat yang melahirkannya. Oleh karena itu perlu diberikan pemahaman yang berkesinambungan kepada generasi muda tentang tradisi *manteng mubeng gapura* sehingga dapat terjaga kelestariannya.

### DAFTAR PUSTAKA

- Ambari, HM., 1970 "Catatan Singkat Tentang Masuknya Islam Di Cirebon" *Paper* dalam Seminar Sejarah Nasional II Di Yogyakarta.
- Callenfels, V.S., 1925 "Sudamala in de Hindoe Javaansche Kunst", *VBG*, LXVI, Batavia: Albreche & Co.
- De Graaf dkk, 1985 *Kerajaan-kerajaan Islam Di Jawa, Peralihan Dari Majapahit ke Mataram*, Jakarta: PT. Grafiti Pers.
- Geldern, HR., 1982 *Konsepsi Tentang Negara dan Kedudukan Raja di Asia Tenggara* diterjemahkan oleh Delier Noer, Jakarta: CV. Rajawali
- Hadi, M., 2010, *Ratu Kalinyamat*, Yogyakarta: Pustaka Sastra LKIS.
- Hendra, E.P., 1989 "Pola Perkotaan dan Pemukiman Kuno di Jepara", dalam *PIAV*, Yogyakarta 4-7 Juli.
- Holt, C., 1961, *Art in Indonesia, Continuities and Change*, Ithaca New York: Cornell Univ. Press.
- Indiyanto, A, dkk, 2012, *Revitalisasi Ritual Adat Dalam Rangka Ketahanan Budaya Lokal: Kasus Ritual Nyanggring di Desa Tlemang Kabupaten Lamongan*, Yogyakarta: FIB BPNB Yogyakarta bekerjasama UGM.
- Koentjaraningrat, 1980, *Sejarah Teori Antropologi*, Jakarta: Universitas Indonesia (UI Press)
- Kempers, B, 1959, *Ancient Indonesian Art*, Cambridge, Massachusett: Harvard University Press.
- Mas'ud, A., 2004, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKIS
- Mulder, N., 1992, "Sinkretisme Agama atau Agama Asia Tenggara?" Yogyakarta: *Basis*.
- Murtadho, H., 2010 *Ratu Kalinyamat*, Yogyakarta: Pustaka Sastra LkiS.

- Peursen, c.a. van, 1985, *Strategi Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius
- Pijper, GF., 1947 "The Minaret in Java", *India Antiqua*, Leiden: EJ. Brill.
- , 1990, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta
- Said, N., 2010, *Jejak Perjuangan Sunan Kudus*, Bandung: Brillian Media Utama.
- Suparlan, P., 1981, *Kebudayaan, Masyarakat dan Agama*, Bandung: Alumni
- Supani, S.D, dkk, 2009, *Benda Cagar Budaya Peninggalan Sejarah dan Purbakala Kabupaten Kudus*, Kudus: Dinas BudPar Kudus.
- Susilantini, E., 2007 "Mubeng Beteng, Aktivitas spiritual Masyarakat Yogyakarta" dalam *Jantra*, Yogyakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata BPSNT.
- Thohir, M, 2007, *Memahami Kebudayaan, Teori, Metodologi, dan Aplikasi*, Semarang: Fasindo Press.
- TIM LRKN, 1984, LIPI
- Tjandrasasmita, U., 1979, "Some Note on Traditional Art of Majapahit and Demak-Jepara Found in Cirebon" *Paper IAHA*, Yogyakarta, 26-30 Agustus.
- Wales, Q., 1958, *The Mountain of God*, London: Bernard Quaritch Ltd.

#### DAFTAR INFORMAN

| <b>N0</b> | <b>Nama</b> | <b>Umur Tahun</b> | <b>Pekerjaan</b> | <b>Alamat</b> |
|-----------|-------------|-------------------|------------------|---------------|
| 1         | Afroh       | 49                | Ta'mir           | Loramkulon    |
| 2         | Aminudin    | 53                | Pedagang         | Loramkulon    |
| 3         | Kasuri      | 71                | Pensiunan        | LoramKulon    |
| 4         | Ngasirun    | 48                | PNS              | Kudus Kota    |
| 5         | Giana       | 52                | PNS              | Kudus Kota    |



# **SINTUWU MAROSO RI TANA POSO<sup>1</sup>: ANALISIS KAPASITAS MODAL SOSIAL MASYARAKAT POSO DALAM MEMBANGUN INTEGRASI SOSIAL PASCA KONFLIK**

**Bambang Hendarta Suta Purwana**

Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta  
Jln. Brigjen Katamso 139 Yogyakarta  
E-mail: bambangsuta@ymail.com

## **Abstrak**

*Konflik Poso telah menyebabkan segregasi sosial yang memisahkan permukiman orang Islam dan Kristen, hampir seluruh penduduk di Poso Kota dan Poso Pesisir beragama Islam, sebaliknya, hampir seluruh penduduk di Tentena beragama Kristen. Berbagai elemen masyarakat di Poso telah mencoba beberapa kali upaya rekonsiliasi dengan mereaktualisasi pranata adat sintuwu maroso namun mengalami kegagalan. Tulisan ini bermaksud menganalisis kapasitas modal sosial yang terbentuk dari pranata adat sintuwu maroso dalam proses rekonsiliasi pascakonflik Poso. Data primer dalam tulisan ini hasil penelitian lapangan, didukung data sekunder dari studi pustaka, semua data dianalisis dengan teknik deskriptif kualitatif. Modal sosial yang terbentuk dari pranata sintuwu maroso memiliki fungsi social bounding atau mengikat ke dalam kelompok kekerabatan dan komunitas kampung serta bersifat intrakomunal sehingga gagal untuk membangun rekonsiliasi masyarakat plural di Poso.*

*Kata kunci: konflik, rekonsiliasi, modal sosial, kepercayaan, ikatan sosial, jembatan sosial.*

## **SINTUWU MAROSO RI TANA POSO: ANALYSIS OF SOCIAL CAPITAL CAPACITY OF POSO IN BUILDING A POST CONFLICT SOCIAL INTEGRATION**

### **Abstract**

Poso conflict has stimulated social segregation that separate settlement of Moslem and Christian. Most of settlement in Poso city and Poso coastal area are Moslem; on the other hand, most of settlements in Tentena are Christian. Various social elements in Poso had tried several time in reconciliation effort by re-actualize custom regulation *sintuwu maroso*, but it was failed. This paper tries to analyze social capital capacity that is formed from custom regulation *sintuwu maroso* in post-conflict reconciliation process in Poso. The primary data in this paper is field research, supported by secondary data from library research. All the data was analyzed using qualitative descriptive technique. Social capital that is formed from *sintuwu maroso* regulation has social bounding function or bind up to kinship group or districts (*kampung*) community and intra-communal, so that it failed to build social reconciliation on plural society in Poso.

**Keywords:** *conflict, reconciliation, social capital, trust, social bounding, social bridging.*

## **I. PENDAHULUAN**

“Hidup tidak pernah sama lagi sejak peristiwa konflik di Poso terjadi. Kenyataan ini dialami seluruh masyarakat Poso saat ini. Peristiwa di bulan Desember 1998 menjadi awal dari perubahan tatanan kehidupan masyarakat Poso secara drastis. Para perempuan, laki-laki dewasa, orang tua, remaja, anak-anak, lanjut usia, segala usia dari segala lapisan dan latar belakang, tanpa terkecuali, terseret, dipaksa masuk dalam tepian dan pusaran konflik kekerasan

---

1 *Sintuwu Maroso ri Tana Poso* artinya Bersatu Teguh di Tanah Poso.

berdarah yang berkepanjangan. Sebagian dipaksa terlibat untuk sekedar bertahan atau untuk menyerang demi mempertahankan diri” (Gogali, 2009:1).

Selama ini dalam persepsi orang luar, konflik di Poso dipahami sebagai konflik antarkelompok agama. Agama sering digunakan untuk menyembunyikan atau memperhalus pertarungan kepentingan ekonomi dan politik dari lapisan elite lokal. Agama menjadi instrumen untuk memicu kekerasan agar agenda tersembunyi tersebut dapat terhindar dari pantauan masyarakat. Kasus Poso diawali oleh peristiwa kriminal biasa yang kemudian dihembuskan secara cepat sebagai isu agama, dan bersambut dengan kekisruhan politik yang bermuara pada perebutan jabatan pemerintahan di tingkat kabupaten.

Kasus Poso menunjukkan masyarakat ‘asli’ Poso berada di bukit-bukit luar kota, terdesak ke pedalaman, sementara kota dikuasai kelompok Kristen Minahasa dan Islam Jawa, Gorontalo dan Bugis. Justru kelompok pendatang inilah yang mengawali konflik dan jelas keduanya tidak terikat dan tidak beradaptasi dengan kearifan lokal orang Poso yang disebut *Sintuwu Maroso* (Tim Peacebuilding CRS, 2003:177). Dengan demikian dapat dimaklumi meskipun telah dilakukan upaya perdamaian namun potensi konflik laten di Poso masih cukup besar dan setiap saat dapat meledak menjadi konflik manifes karena selama ini upaya-upaya perdamaian hanya mempertemukan tokoh-tokoh agama yang lebih merepresentasikan kepentingan orang luar atau kaum pendatang di Poso.

Pertemuan Malino untuk perdamaian Poso tanggal 11-12 Februari 2002 lebih menekankan *top-down approach* dan hanya melibatkan lapisan elite dari kedua kelompok agama yang bertikai. Pola *top-down* ini menempatkan masyarakat sebagai obyek dari sebuah proses rekonsiliasi. Hal ini dapat mematikan daya kreasi masyarakat lokal yang secara kontekstual lebih mengetahui atas konflik yang terjadi dan dalam mencari alternatif-alternatif pola rekonsiliasi yang sebaiknya dilakukan (Malik, 2005:320-321). Belum ada upaya mendasar untuk menggali potensi nilai-nilai budaya dan institusi sosial guna membangun bina perdamaian di Poso. Selama ini pemerintah belum melihat kearifan lokal merupakan salah satu jembatan yang efektif untuk merekat dan menjaga perdamaian (Ruagadi, dkk, 2007:266).

Masyarakat Poso semenjak ratusan tahun yang lalu telah terbentuk menjadi masyarakat multietnis. Di sekitar Danau Poso terdapat puluhan komunitas etnis ‘asli’ dan beberapa komunitas etnis pendatang yang telah lama menetap dan hidup berdampingan secara damai. Mereka telah mengembangkan ‘nilai-nilai budaya’ dan mekanisme sosial yang mengatur hubungan antarwarga dari berbagai latar belakang agama dan suku bangsa. *Sintuwu maroso* adalah filosofi budaya atau nilai budaya dan sekaligus merupakan institusi sosial yang mengatur tata kehidupan yang harmonis dalam masyarakat Poso yang plural.

Kearifan lokal masyarakat Poso memang cenderung semakin diabaikan oleh warga masyarakat dan pemerintah terutama semenjak semakin banyak orang dari berbagai daerah dengan latar budaya dan agama yang berbeda-beda datang dan menetap di Poso. Melemahnya mekanisme kearifan lokal di Poso merupakan akibat ikatan budaya tidak secara sama mengikat kelompok warga pendatang dengan warga ‘asli’.

Konflik Poso yang terjadi sejak tahun 1998 telah mengubah konstruksi identitas sebagian kelompok-kelompok suku bangsa di sekitar Danau Poso. Konflik Poso telah mendorong orang-orang dari berbagai komunitas etnis untuk mengambil sikap parsial, sektarian, intoleran, mendominasi dan acap kali bahkan mengubah mereka menjadi pembunuh atau penyokong pembunuh. Keadaan demikian berarti mereka telah melupakan sejarah panjang kehidupan suku-suku bangsa di sekitar Danau Poso yang hidup damai selama berabad-abad. Sejarah seharusnya dihormati karena sejarah mewadahi semua yang telah dibangun selama berabad-abad: ingatan, lambang-lambang, pranata-pranata, bahasa dan semua hal lain tempat orang-orang dari berbagai latar budaya dan kepercayaan yang berbeda saling berinteraksi.



Upaya bina perdamaian di Poso telah berusaha mereaktualisasikan konsep-konsep kearifan tradisional yang pada masa lalu untuk menjembatani hubungan antarsuku bangsa dan antarkelompok agama secara damai di sekitar Danau Poso sebagai suatu mekanisme resolusi konflik dan rekonsiliasi yang berhasil. Hal ini membutuhkan upaya kontekstualisasi yang tidak sederhana dan melakukan transformasi sistem budaya tradisional suku-suku bangsa di sekitar Danau Poso dalam konteks permasalahan baru yang mereka hadapi.

Tindak kekerasan kolektif yang telah beberapa kali terjadi di Poso menggambarkan buruknya hubungan antara sesama warga sipil di daerah ini. Hal ini mungkin merupakan kondisi awal atau justru dampak dari buruknya hubungan antarkelompok warga yang menandakan lemahnya nilai-nilai saling percaya (*trust*), solidaritas sosial, toleransi dan penghormatan atas harkat dan martabat sesama manusia serta pengakuan atas hak dan eksistensi sesama warga dalam praktek hidup keseharian warga di daerah ini. Insiden-insiden kekerasan kolektif yang melibatkan kelompok-kelompok agama ini ternyata telah menciptakan segregasi hampir total antara komunitas-komunitas agama yang pernah bertikai di daerah ini. Konflik Poso telah menyebabkan segregasi sosial yang memisahkan permukiman orang Islam dan Kristen, hampir seluruh penduduk di Poso Kota dan Poso Pesisir beragama Islam, sebaliknya, hampir seluruh penduduk di Tentena beragama Kristen.

Apapun faktor-faktor penyebab terjadinya kekerasan antarkelompok agama, pertahanan paling kokoh dalam membendung kecenderungan-kecederungan yang dapat membawa kelompok-kelompok warga melakukan tindak kekerasan kolektif adalah kemampuan internal kelompok-kelompok warga dalam membangun jaringan-jaringan antarwarga (*networks of civil life*). Jaringan antarwarga ini dapat dibagi menjadi dua: jaringan yang bersifat keseharian (*quotidian*) dan bersifat asosiasional. Diantara keduanya, jaringan asosiasional antarwarga adalah yang lebih tangguh. Jejaring sosial antarwarga yang bersifat asosiasional ini mensyaratkan nilai-nilai saling percaya, solidaritas sosial, toleransi dan penghormatan atas harkat martabat sesama manusia serta pengakuan atas hak dan eksistensi sesama warga itulah yang oleh Fukuyama disebut modal sosial (Fukuyama, 2001:7-20).

Artikel ini bermaksud menganalisis modal sosial yang terbentuk dari kearifan lokal *sintuwu maroso* yang dahulu pernah mempersatukan berbagai suku bangsa yang tinggal di sekitar Danau Poso. Pertanyaan yang akan dijawab apakah modal sosial yang terbentuk dari kearifan lokal *sintuwu maroso* dapat dipergunakan sebagai cara membangun bina perdamaian pascakonflik di Poso? Data primer dalam tulisan ini diperoleh dari penelitian lapangan pada bulan Desember 2012 dan didukung data sekunder dari berbagai literatur pendukung. Semua data dianalisis dengan teknik deskriptif kualitatif.

## **II. KONSTRUKSI WACANA KONFLIK POSO SEBAGAI KONFLIK AGAMA**

Ada kecenderungan umum yang memandang konflik Poso sebagai konflik agama atau setidaknya terkait dengan perseteruan antara dua kelompok agama besar di wilayah tersebut. Pandangan itu secara faktual didasarkan pada hancurnya simbol-simbol keagamaan yang terdapat di Poso, seperti terbakarnya masjid atau gereja, penghancuran permukiman-permukiman yang penduduknya secara dominan menganut agama Kristen atau Islam, penyerangan silih berganti dari dua kelompok massa yang menggunakan atribut dua agama tersebut, serta jatuhnya korban jiwa yang diidentifikasi dari dua kelompok agama yang bertikai tersebut (Putranti dan Subagya, 2005:38). Pemerintah mengakui adanya berbagai gerakan yang bertujuan membentuk konstruksi pemahaman bahwa konflik Poso adalah 'Perang Suci' atau 'Perang Jihad' di kalangan kelompok orang yang beragama Islam dan 'Perang Salib' bagi kelompok orang yang beragama Kristen (Pemerintah bersama Masyarakat, 2002:2).

Konflik Poso oleh Mappangara dipandang sebagai konflik antara dua kelompok pemeluk agama, meskipun secara implisit dan berhati-hati juga diduga adanya keterlibatan militer dalam konflik tersebut meskipun bukan dalam kapasitas institusional namun lebih pada keterlibatan personal karena terbawa arus emosional kekerabatan dan keagamaan (Mappangara, 2000). Tampaknya bagi orang awam, wartawan, dan peneliti yang berada di pusaran konflik Poso, berbagai tragedi kekerasan yang terjadi di sana dipandang sebagai pertikaian antara kelompok Muslim dan Kristen (Putranti dan Subagya, 2005:45).

George Junus Aditjondro memiliki pandangan yang sangat berbeda tentang akar permasalahan konflik Poso. Konflik Poso merupakan wahana perjuangan komunitas-komunitas pribumi Poso khususnya suku Lore, Pamona dan Mori untuk merebut kembali kedaulatan mereka di kampung halaman mereka sendiri. Ritus-ritus yang dijalankan untuk menyiapkan penyerangan sampai dengan pantangan menyembelih hewan piaraan di kampung, selama milisi pergi menyerang, bukan digali dari tradisi Kristen namun lebih banyak dari tradisi Pamona pra-Kristen. Semboyan yang ditanamkan pada para anggota milisi adalah mereka berperang untuk merebut kembali tanah adat mereka dari para pendatang yang telah mencemarkan tanah adat mereka (Aditjondro, 2004).

Mengapa petani lokal banyak kehilangan tanah? Para petani gurem pegunungan dengan cepat kehilangan tanah mereka yang jatuh ke para petani yang berjiwa wiraswasta tinggi. Cokelat, tanaman komoditi ekspor, sudah mengalami *boom* selama satu dekade ketika krisis moneter 1998 membuat harga biji cokelat melonjak tinggi. Ketika hal itu terjadi, banyak orang baru terjun ke bisnis itu. Tak lama kemudian kebun-kebun cokelat memenuhi sisi-sisi bukit sepanjang jalan baru yang menghubungkan Poso dengan Palu. Meluasnya tanaman cokelat telah menciptakan kelas-kelas petani kaya dan miskin. Beberapa petani kaya adalah orang-orang lokal yang mampu beradaptasi, yang lain adalah wiraswasta luar atau pendatang kemudian berhasil menguasai tanah. Orang-orang yang paling menonjol dalam mengakumulasi kepemilikan tanah adalah migran etnis Bugis dari Sulawesi Selatan. Orang-orang miskin lokal menjadi lebih terbebani hutang dan seringkali tidak mempunyai tanah untuk diwariskan pada anak-anak mereka (Klinken, 2007:125-126).

Kerangka berpikir para peneliti, para elite politik dan kelompok agama serta wartawan yang mempunyai akses terhadap pembentukan wacana publik, pada akhirnya mempengaruhi warga masyarakat secara keseluruhan bahwa konflik di Poso adalah konflik antara dua kelompok penganut agama. Lian Gogali menyatakan bahwa masyarakat Poso secara bertahap pemikiran mereka tentang konflik dikonstruksikan oleh berbagai informasi yang diterima dan pada akhirnya mereka percaya bahwa konflik Poso adalah konflik antar pemeluk agama (Gogali, 2009:25).

”..... masyarakat Poso ‘menyesuaikan diri’ dengan isu yang berkembang di publik tentang adanya ”perang antar komunitas agama: Islam dan Kristen” demi bertahan hidup. Tanpa sadar namun dengan sengaja meskipun tidak mengerti, hampir setiap individu diseret untuk ‘menyesuaikan diri’ dengan wacana konflik Poso sebagai konflik antaragama. Mereka ‘menyesuaikan diri’ dalam narasi dan perilaku sehari-hari, antarindividu, antarkomunitas. Mereka ‘dipaksa’ untuk mempercayai bahwa memang benar mereka berada dalam konflik antaragama. Meskipun, mereka tidak mengerti dari mana datangnya ide itu.” (Gogali, 2009:25).

Mengapa konstruksi wacana ‘konflik agama’ berhasil meyakinkan sebagian besar warga masyarakat Poso? Di Poso banyak organisasi-organisasi keagamaan yang sangat berpengaruh terhadap infrastruktur politik. Organisasi-organisasi keagamaan itu menyediakan kapital simbolis bagi para pemuka agama sehingga para pemimpin organisasi keagamaan memiliki basis legitimasi yang kuat untuk berbicara atas nama orang lain, dan sekaligus memiliki kekuasaan untuk menciptakan ‘versi resmi dunia sosial’. Kapital simbolis membentuk lembaga resmi pemerintah maupun dunia budaya informal yang melingkupinya. Hal ini membantu menjelaskan mengapa dalam masyarakat yang taat beragama seperti di Poso

tidak bebas dari politik. Klinken mengutip pendapat Lorraine Aragon yang pada tahun 1980 mendapati bahwa orang-orang kebanyakan menyebut Sulawesi Tengah sebagai 'wilayah perbatasan' antara Minahasa yang Kristen di bagian utara dan Sulawesi Selatan yang Muslim di bagian selatan. Subteks religiusitas yang tersembunyi mewarnai kapital simbolis yang menggambarkan persaingan diam-diam antara dua agama besar yaitu Islam dan Kristen Protestan (Klinken, 2007:129-130).

Wacana konflik agama semakin menguat ketika muncul dan berdatangan 'laskar-laskar pembela Tuhan' seperti Laskar Manguni dan Laskar Kristus yang mulai eksis semenjak Mei-Juni 2000 dan kemudian 'medan peperangan' menjadi semakin memanas ketika datang 'Laskar Jihad' dari Jawa pada bulan Juni 2001 (Mashad dan Yustiningrum, 2006: 56-57; Ecip, 2002:44-49). Lorraine V. Aragon membedakan laskar Kristen dengan sebutan 'pasukan merah', 'kelelawar merah', dan 'kelelawar hitam' sedangkan laskar Muslim disebut 'pasukan putih' (Aragon, 2001:67). Laskar Manguni dari Manado, berbeda dengan milisi dari kelompok Islam, milisi Kristen relatif tertutup sehingga sulit untuk melakukan identifikasi (Ruagadi dkk, 2007:235). Konsekuensi logis dari kondisi seperti itu, informasi mengenai milisi sipil dari kelompok Islam jauh lebih banyak sehingga Laskar Jihad Ahlu Sunnah Wal Jamaah menjadi sangat terkenal, selain itu juga dikenal Laskar Jundullah dan beberapa tokoh dari milisi Islam sering dikaitkan dengan jaringan teroris Jamaah Islamiyah dan al Qaeda (Ruagadi dkk, 2007:142-145).

Apabila mereka telah berpikir bahwa konflik di Poso adalah konflik antarkelompok agama maka sikap dan perilaku mereka akan menyesuaikan dengan apa yang mereka anggap benar. Sikap mereka yang parsial, sektarian, dan intoleran apabila berhadapan dengan masalah hubungan sosial antarwarga berbeda agama, dapat dipahami sebagai hasil dari proses konstruksi wacana konflik di Poso. Mereka hanya percaya kepada *kitorang* yakni komunitas agamanya sendiri dan mereka cenderung tidak percaya bahkan benci terhadap orang lain yang masuk dalam kategori *dorang*, yaitu kelompok orang yang beragama lain. Kata *kitorang* adalah singkatan dari kata dalam percakapan sehari-hari 'kita orang' yang berarti kita atau komunitas kita. *Dorang* atau dalam bahasa Indonesia berarti mereka, berasal dari kata 'dia orang', menunjuk pada orang atau komunitas lain yang sedang dibicarakan yang tidak seagama dengan orang yang berbicara (Gogali, 2009:67). Mereka hanya merasa aman apabila mereka tinggal dan menetap di kawasan tempat tinggal orang-orang yang seiman, bahkan mereka rela tinggal di kawasan permukiman orang yang memiliki kesamaan agama meskipun mereka hanya memiliki status sebagai pengungsi dan meninggalkan tanah, kebun dan saudara yang memiliki hubungan darah di daerah asalnya. Keadaan seperti inilah yang terjadi, orang-orang Kristen yang dahulu berasal dari Poso Kota dan Poso Pesisir meninggalkan kampung halamannya untuk menjadi pengungsi atau menumpang hidup di Tentena. Demikian juga orang-orang Islam dari Tentena juga pergi mengungsi ke Poso Kota dan Poso Pesisir. Sebagian besar dari mereka sudah kehilangan rasa saling percaya dengan saudara, sahabat, dan tetangganya yang dahulu di antara mereka saling tolong-menolong dalam kehidupan sehari-hari.

Setelah konflik mereda sebagian besar orang masih tetap menaruh kecurigaan terhadap orang-orang yang berbeda agama karena diantara mereka yang beragama lain (*dorang*) setiap saat dapat berkhianat untuk 'menusuk dari belakang' melalui tangan orang lain. Hilangnya kepercayaan tergambar pada percakapan ibu-ibu di desa dimana hanya rumah warga Muslim saja yang terbakar dan hanya orang Muslim saja yang terbunuh. Meskipun seluruh penduduk desa itu baik yang Islam maupun Kristen secara bersama-sama mengungsi ke hutan, tetapi kenyataan bahwa hanya rumah-rumah penduduk Islam yang terbakar demikian juga hanya penduduk Islam yang dibunuh, menimbulkan prasangka yang tajam orang-orang tertentu dari pihak orang Kristen yang berkhianat. Hal yang sama dan sebaliknya terjadi di desa lain. Penembakan beruntun, peledakan bom disertai

pembakaran rumah pada subuh hari di desa tersebut hanya terjadi pada penduduk yang beragama Kristen. Saat peristiwa terjadi, yang menjaga desa adalah aparat dari TNI AD 711 Kawanua. Penduduk desa Kristen memberi istilah peristiwa tersebut sebagai peristiwa 'Tuju Sebelah'. Istilah ini menggambarkan kejadian di mana hanya sebelah / sebagian desa terbakar sedangkan sebagian lagi tidak (Gogali, 2009:116-117).

Fenomena konflik yang berlangsung cukup lama di Poso telah mengakibatkan korban jiwa serta harta benda yang tidak sedikit dan menghancurkan pilar-pilar integrasi sosial masyarakat Poso. Hal tersebut mengundang keprihatinan banyak pihak seperti pemerintah, LSM, peneliti dan organisasi sosial kemasyarakatan lainnya untuk mencari solusi menuju perdamaian yang lestari di Poso. Pemerintah telah melakukan upaya perdamaian dengan mengadakan pertemuan antara tokoh-tokoh masyarakat Poso yang bertikai tanggal 11-12 Februari 2002 di Malino, Sulawesi Selatan. Meskipun pertemuan tersebut telah melahirkan kesepakatan damai, namun ada sementara pihak yang menyebutkan hal itu sebagai 'perjanjian gencatan senjata', pendekatan yang digunakan juga bersifat elitis, digagas oleh pemerintah serta tidak mengelaborasi kekayaan kultural masyarakat Poso untuk membangun saling pemahaman budaya guna mendorong terbangun semangat multikultural diantara warga masyarakat yang berbeda etnitas budayanya.

### III. TANTANGAN PELESTARIAN DAN PENGEMBANGAN MODAL SOSIAL MASYARAKAT POSO

Konflik Poso telah membelah pengelompokan permukiman warga Poso berdasarkan agama, hampir seluruh penduduk di Poso Kota dan Poso Pesisir beragama Islam, sebaliknya, hampir seluruh penduduk di Tentena atau dataran tinggi di sekitar Danau Poso beragama Kristen (Putranti dan Subagya, 2005:30). Pertimbangan utama bagi warga masyarakat dalam menentukan daerah tempat mengungsi dan memutuskan kembali ke tempat asalnya atau pindah ke tempat yang baru berdasarkan pertimbangan wilayah mayoritas dan minoritas agama yang dianut masyarakat setempat. Kecenderungan umum, pengungsi mau kembali ke tempat asalnya karena agama yang dianut mayoritas di desa, sebaliknya pengungsi tidak mau kembali ketempat asalnya karena merasa agama yang dianutnya minoritas (Gogali, 2009: 129). Konflik tersebut juga semakin memperkuat solidaritas kelompok keagamaan mereka masing-masing. Pemilahan sosial terjadi berdasarkan agama yang dianut seseorang. Setiap orang akan mengidentifikasi dirinya dengan sesama penganut agama sebagai *kitorang* dan mereka yang berbeda agama sebagai kelompok *dorang*. Semua orang yang memiliki kesamaan agama atau iman disebut *kitorang* dan semua orang yang berbeda agama masuk dalam kategori *dorang* (Gogali, 2009:67). Namun kategori dikotomis ini hanya berlaku bagi orang Kristen dan Islam, masing-masing pihak akan memposisikan kelompok orang yang berbeda agama sebagai yang "lain", "berbeda" dan bahkan "musuh". Kategori dikotomis ini tidak berlaku bagi penganut agama Hindu dan Buda karena mereka tidak terlibat dalam pusaran konflik di Poso.

Menguatnya *in-group solidarity* komunitas-komunitas keagamaan ini menggambarkan hancurnya rasa saling percaya, solidaritas, dan toleransi antarwarga berbeda agama seperti yang pernah ada sebelum konflik Poso. Jauh sebelum tahun 1998, rasa kebersamaan antarorang Kristen dan Islam berlangsung secara harmonis, ketika hari Natal saudara-saudara yang beragama Islam datang memberi bantuan kue, makanan dan minuman, demikian juga hal yang sebaliknya ketika Idul Fitri, demikian juga ketika terjadi *halal bil halal* di Masjid Jami Tentena maka warga Kristen juga akan membantu proses penyelenggaraan acara *halal bil halal* tersebut. Konflik Poso telah menghancurkan modal sosial yang mempersatukan orang Islam dan Kristen di Poso. Namun optimisme harus tetap diutamakan karena kekayaan nilai budaya, tradisi, dan institusi sosial yang merupakan modal sosial untuk membangun



kehidupan yang damai dan harmonis tidak semua hilang. Berbagai pola relasi sosial yang mempertautkan pertukaran ekonomi, sosial, budaya dan politik dari berbagai kelompok yang memiliki entitas sosial budaya yang berbeda masih dapat ditemukan (Rahmawati dkk, 2006).

Fenomena konflik antarkomunitas agama yang terjadi di Poso perlu dicarikan alternatif jalan pemecahannya. Langkah yang perlu dilakukan adalah dengan mengidentifikasi nilai-nilai budaya dan institusi-institusi sosial yang pada masa lalu maupun sekarang menjadi wahana interaksi sosial antarwarga dari komunitas-komunitas etnis dan komunitas-komunitas agama yang berbeda.

Kemungkinan untuk merevitalisasi nilai-nilai budaya dan institusi sosial yang dapat mengintegrasikan seluruh masyarakat Poso masih terbuka. Ada banyak kisah tentang pribadi-pribadi orang Muslim dan Kristen dalam situasi konflik yang sangat berbahaya namun masih berjuang keras untuk menyelamatkan saudara-saudaranya, para tetangga dan bahkan orang lain yang tidak dikenal secara pribadi meskipun mereka yang ditolong itu berbeda agama (Rahmawati dkk, 2006).

#### **IV. DINAMIKA PERUBAHAN DEMOGRAFI, SOSIAL DAN POLITIK DI POSO**

Latar belakang konflik Poso dapat dirunut dari aspek historis penyebaran agama di wilayah ini. Pemerintah Hindia Belanda memfasilitasi penyebaran Kristen dalam bentuk dukungan finansial. Keberpihakan pemerintah kolonial ini sebenarnya bukan dilandaskan pada semangat keagamaan, namun lebih pada kepentingan politik, terutama karena aksi pembangkangan pribumi umumnya dimobilisir tokoh Islam. Pemerintah kolonial membantu fasilitas pendidikan, yang alumnusnya disalurkan ke birokrasi level tertentu yang dikhususkan untuk pribumi. Politik agama peninggalan kolonial ini akhirnya telah membangun dua *image* utama dalam konstelasi politik Poso yakni Poso identik dengan komunitas Kristen, dan birokrasi di Poso secara historis menjadi domain orang Kristen (Mashad dan Yustiningrum, 2006:42).

Komposisi demografi di Poso secara perlahan berubah. Jika tahun 1938 populasi umat Kristen Poso mencapai angka 41, 7%, data tahun 1997 memperlihatkan bahwa muslim Poso mencapai angka 62, 33%, sedangkan Kristen Protestan 34, 78% dan Katolik hanya 0, 51% selain itu merupakan penganut Budha dan Hindu. Perubahan populasi penganut agama ini bukan akibat konversi agama melainkan akibat migrasi kewilayahan sehingga komposisi penduduk mengalami pergeseran (Mashad dan Yustiningrum, 2006:42-43).

Di masa Orde Baru, pembangunan yang disponsori negara mengubah lanskap di sekitar Poso. Jalan Raya Trans-Sulawesi, yang dibangun secara bertahap tetapi akhirnya diselesaikan pada awal 1990-an, menghubungkan ibukota Provinsi Sulawesi Tengah di pantai barat dengan Palopo di Sulawesi Selatan dan terhubung dengan semua titik di selatan kota besar Makassar. Jalan itu melewati kota Poso dan menembus jantung wilayah Kristen di Danau Poso, yang sering disebut surga pedesaan yang sangat indah sehingga Aragon (2000) etnografer Poso, memberi judul bukunya *Fields of the Lord*. Di sepanjang jalan raya berdatanglah para warga baru dari luar kabupaten. Sebagian besar pendatang berasal dari Sulawesi Selatan dan warga pendatang lain yang cukup dominan berasal dari Jawa melalui program transmigrasi. Angka-angka pemerintah menunjukkan bahwa pada akhir Orde Baru, Kabupaten Poso mempunyai proporsi pendatang tertinggi di provinsi itu. Hampir seperempat dari populasi berasal dari daerah lain, sementara 17% di antaranya sudah lebih dari lima tahun menetap di Poso (Klinken, 2007:122-123).

Lorraine V. Aragon menyatakan migrasi penduduk dari Sulawesi Selatan dan program transmigrasi berpengaruh terhadap penambahan populasi penduduk Poso beragama Islam



dan Hindu serta mendorong Poso berkembang dari kota pelabuhan perikanan kecil dan kota pertanian menjadi ibukota kabupaten yang ramai.

*In eastern Central Sulawesi, both voluntary migration from South Sulawesi and government-sponsored transmigration programs for Javanese and Balinese, which began as early as the 1950s, augmented mainly the Muslim and Hindu populations. With the new roads and development projects initiated during the Suharto regime, Poso grew from a tiny fishing port and farming town to a bustling regency capital. The ambitiously named Trans-Sulawesi Highway was built along the coasts wherever possible, but transected the mountainous interior directly south of Poso via Tentena enroute to South Sulawesi. (Aragon, 2001:55)*

Kaum migran Muslim Bugis atau Makassar tumbuh menjadi lapisan menengah pedagang dan pekerja swasta melalui jaringan *patron-client*, orang Protestan dataran tinggi secara tradisional tidak memiliki pengalaman dalam bidang perdagangan. Mereka banyak terjatuh hutang dengan bunga tinggi yang ditawarkan oleh pedagang atau pemilik kios warga pendatang sehingga para petani Protestan terpaksa menggadaikan tanaman mereka sebelum panen (Aragon, 2001:56). Kondisi seperti ini menurut Aditjondro bisa terjadi karena strategi penginjilan dan pendidikan yang diterapkan oleh para misionaris Belanda yang kemudian dilanjutkan oleh GKST (Gereja Kristen Sulawesi Tengah) tidak menumbuhkan kelas menengah yang mampu berwiraswasta dan bersaing dengan para pendatang. Strategi pendidikan *Zending* dan peran GKST lebih memfasilitasi transformasi profesi dari petani menjadi pegawai (*ambtenaar*), baik pegawai pemerintah maupun pegawai gereja (Aditjondro, 2004:13).

Munculnya 'kelas menengah' baru dari kalangan orang Bugis ini memiliki implikasi politik agama karena para pendatang Bugis memiliki 'loyalitas keislaman' yang kuat, hampir selalu membangun tempat ibadah di setiap komunitas mereka tinggal. Realitas ini tidak saja menandai terjadinya pergeseran komunitas etnis, namun juga pergeseran komunitas keagamaan. Fakta pergeseran komunitas ini akhirnya berpengaruh pada konstelasi politik Poso. Kaum terdidik dari kalangan Muslim bermunculan, dan berikutnya mulai ikut bersaing dalam lapangan birokrasi. Dari sisi inilah, politik komunitas keagamaan mulai bermain pula dalam dunia kepegawaian, antara lain: (1) Kristen yang semula dominan mulai dihadapkan pada saingan baru kalangan Islam. (2) Jabatan strategis yang semula didominasi Kristen, secara alamiah terjadi peralihan tangan. Dalam situasi inilah politik agama dalam konteks birokrasi kepegawaian mulai merasuk dalam kehidupan masyarakat Poso. Persaingan komunitas keagamaan yang merambah ranah politik birokrasi membawa imbas berupa pembagian berbagai proyek pada orang-orang dekat, menjadi wacana penting dalam mencermati kondisi masyarakat Poso sebelum konflik manifes terjadi (Mashad dan Yustiningrum, 2006:44-45).

Penduduk 'asli' Poso yang biasanya menempati posisi birokrasi serta memiliki status yang menonjol dalam bidang ekonomi dan politik lokal menjadi terpinggirkan dalam masa akhir dari Orde Baru. Selanjutnya Subagya mengatakan :

*"The growing number of migrants with their distinguished cultural background and mostly identified as Moslem transform and alternate the very existing socio-economic structure. The social segregation of ethnic and religious groups and class also became apparent in the everyday life"* (Subagya, 2007: 9).

Hasil dari Pemilu tahun 1999, lembaga legislatif Poso lebih banyak dikuasai oleh tokoh-tokoh politik dari kalangan orang Islam dan kemudian jabatan bupati dan sekretaris daerah juga dikuasai oleh orang Islam. Keadaan seperti ini menimbulkan sikap resisten tokoh masyarakat dari komunitas orang Kristen yang secara historis selalu memegang kekuasaan di Kabupaten Poso. Konflik Poso dianggap sebagai perluasan dari konflik perebutan dominasi politis dan jabatan strategis dalam birokrasi pemerintahan di Kabupaten Poso (Hasrullah, 2009).

Pada sisi lain, derasnya kaum migran dan transmigran memasuki daerah Poso menyebabkan Poso berkembang menjadi daerah yang sangat plural dan memiliki ciri masyarakat majemuk. Salah satu ciri masyarakat majemuk adalah sistem nilai yang dianut oleh berbagai kesatuan sosial yang menjadi bagian-bagiannya beserta para anggotanya kurang memiliki loyalitas terhadap masyarakat, secara keseluruhan kurang memiliki homogenitas kebudayaan dan bahkan kurang memiliki dasar-dasar untuk saling memahami satu dengan lainnya. Poso memiliki karakteristik masyarakat majemuk juga ditandai dengan terjadinya segmentasi kedalam bentuk kelompok-kelompok sub kebudayaan yang berbeda satu sama lain. Masing-masing komunitas etnis di Poso tetap mempertahankan karakteristik budayanya. Selain itu, masyarakat Poso juga kurang mengembangkan konsensus diantara para anggotanya terhadap nilai-nilai yang bersifat dasar.

## **V. PERMASALAHAN MODAL SOSIAL DI POSO**

### **A. *Sintuwu Maroso* sebagai Modal Sosial Intrakomunal di Poso**

*Sintuwu maroso* adalah nilai budaya yang menjadi kerangka rujukan orang Poso dalam menjalin hubungan persaudaraan dan saling tolong menolong antarsesama orang Poso maupun orang Poso dengan warga pendatang. *Sintuwu maroso* bisa diartikan sebagai budaya damai dalam bentuk saling menghargai perbedaan-perbedaan dan pembauran dalam berbagai kegiatan masyarakat (Tim Peacebuilding CRS, 2003:170). *Sintuwu maroso* sebagai modal sosial masyarakat Poso yang sudah ada semenjak nenek moyang mereka mendiami tanah Poso. *Sintuwu maroso* merupakan ungkapan tradisional yang sangat terkenal di Poso sehingga digunakan oleh berbagai pihak untuk menegaskan identitas budaya Poso seperti Universitas Sintuwu Maroso di Kota Poso. Dalam wujudnya sebagai norma, *sintuwu maroso* ini telah menjadi landasan hidup turun temurun masyarakat Poso dan menjadi tali perekat serta persaudaraan yang mendalam antara penduduk ‘asli’ dengan warga pendatang. *Sintuwu maroso* sebagai praktik sistem relasi sosial antarwarga masyarakat Poso yang memiliki latar budaya etnis dan agama yang beragam dapat hidup berdampingan secara damai. *Sintuwu maroso* berasal dari tradisi orang Pamona atau *to Pamona*, salah satu kelompok etnis ‘asli’ Poso.

*Sintuwu* berasal dari kalimat *simpande raya tuwu-simpande raya mate* yang artinya keinginan tulus untuk hidup berdampingan memikul suka duka bersama. Pada dasarnya kesatuan hidup pada masyarakat Poso diikat oleh suatu hubungan sosial yang dikenal dengan *sintuwu maroso* tersebut sebagai dasar pijakan hubungan interaksi antarkomunitas di Poso bahkan juga dasar pijakan dalam hubungan antardesa. *Sintuwu maroso ri Tana Poso* artinya “dalam persekutuan kita kuat atau bersatu kita teguh di Tana Poso” (Ruagadi dkk, 2007:202 dan 258).

*Sintuwu maroso* dalam kehidupan sehari-hari warga masyarakat diwujudkan dalam bentuk kerja sama saling tolong menolong dalam suasana suka maupun duka. Dalam praktik pertukaran sosial-ekonomi, *sintuwu maroso* direalisasikan secara material dan simbolis yang merupakan kegiatan gotong royong antarsesama warga masyarakat dalam bidang sosial. Dalam kegiatan upacara perkawinan, warga masyarakat memberikan bantuan material berupa bahan makanan, uang dan tenaga. Semua bentuk bantuan baik material dan tenaga disebut *posintuwu*. Kegiatan memberikan *posintuwu* disebut *mosintuwu* yang berarti memberikan bantuan baik berupa materi, tenaga maupun dukungan moril. Norma *sintuwu maroso* masih berlaku lintas komunitas agama pada masa konflik dan paska konflik. Ketika terjadi konflik, terjadi segregasi penduduk, komunitas Kristen dan Islam masing-masing tinggal mengelompok dan terpisah, namun pada saat ada upacara perkawinan atau kematian, mereka yang terikat dalam satu hubungan kekerabatan akan menunjukkan rasa

*mosintuwu*, tidak peduli sekalipun mereka berbeda agama. Budaya ini merupakan warisan turun-temurun dan adat yang memiliki sanksi tidak tertulis yakni siapa yang mengabaikan adat *posintuwu* akan terputus dari hubungan kekerabatan dan tolong menolong (Ruagadi dkk, 2007:258-259).

*Posintuwu* yang berarti bantuan dalam bentuk materi, tenaga dan bantuan moril dari warga masyarakat kepada keluarga yang sedang berduka karena kematian dan pesta perkawinan merupakan bentuk 'investasi sosial' dalam terminologi Bourdieu dan Wacquant (Halpern, 2005:7) sehingga menimbulkan rasa kewajiban kepada keluarga yang diberi *posintuwu* untuk memberi balasan yang minimal setara dalam ukuran kualitas *posintuwunya*.

David Halpern (2005:12) menunjukkan cara sederhana untuk memahami modal sosial ialah dengan melihat contoh dalam kehidupan sehari-hari. Kebanyakan orang merupakan bagian dari jaringan dan asosiasi sosial yang berbeda-beda. Setiap orang memiliki beberapa orang teman. Seseorang pergi bekerja dan bergaul dengan rekan-rekannya. Seseorang mungkin menjadi bagian dari asosiasi profesional yang memungkinkan ia berhubungan dengan kalangan profesional yang sama di luar konteks pekerjaannya sendiri. Dalam kehidupan di rumah, seseorang menjadi bagian dari suatu keluarga, lingkungan tempat tinggal dan mungkin anggota komunitas agama atau etnis. Itu semua adalah jejaring dalam kehidupan sehari-hari, termasuk berbagai kebiasaan dan ikatan sosial yang menjaga mereka semua, itulah yang dimaksud dengan modal sosial.

Putnam mengidentifikasi modal sosial sebagai seperangkat modal takbenda yang penting bagi kehidupan sehari-hari masyarakat seperti niat baik, persahabatan, rasa simpati, hubungan sosial antara individu dan keluarga yang membentuk suatu unit sosial. Menurut Bourdieu dan Wacquant, modal sosial adalah sejumlah sumber daya yang terhutang kepada individu atau kelompok berdasarkan hubungan saling mengenal dan mengakui dalam jaringan yang terlembagakan. Coleman mendefinisikan modal sosial dari fungsinya, bukan merupakan entitas tunggal tetapi terdiri dari berbagai entitas yang berbeda, dengan dua elemen yang sama: mereka semua terdiri dari beberapa aspek struktur sosial, dan mereka memfasilitasi tindakan tertentu dari aktor --apakah orang atau aktor korporasi-- dalam struktur itu. Seperti bentuk-bentuk lain dari modal, modal sosial adalah produktif dan memungkinkan pencapaian tujuan tertentu (Halpern, 2005:6-7). Secara ringkas pengertian modal sosial mengacu pada corak dari organisasi sosial seperti jaringan, norma, dan kepercayaan sosial yang memfasilitasi koordinasi dan kerjasama yang saling menguntungkan.

Modal sosial menurut Bank Dunia adalah mengacu pada institusi, hubungan, dan norma-norma yang membentuk kualitas dan kuantitas interaksi sosial suatu masyarakat. Semakin banyak bukti menunjukkan bahwa kohesi sosial sangat penting bagi masyarakat untuk mencapai kesejahteraan ekonomi dan pembangunan berkelanjutan. Modal sosial tidak hanya jumlah dari lembaga-lembaga sosial yang mendukung masyarakat namun modal sosial merupakan 'lem' yang merekatkan mereka bersama (Halpern, 2005:16).

*Sintuwu maroso* sebagai suatu bentuk sosiabilitas atau kemampuan melakukan sikap dan tindakan relasional, telah berlangsung lama sehingga terkait dengan kenangan masa lalu ketika warga Poso hidup dalam suasana damai dan rukun tanpa memandang agama mereka. Sosiabilitas adalah kemampuan melakukan sikap dan tindakan relasional. Ada tiga jalan menuju sosiabilitas yakni, pertama, didasarkan pada keluarga dan kekerabatan; kedua, didasarkan pada asosiasi-asosiasi sukarela yang ada di luar kekerabatan seperti sekolah-sekolah, klub-klub, dan organisasi profesional; ketiga, negara (Fukuyama, 2002: 13 dan 93). Warga Poso memiliki kebiasaan saling mengunjungi antara warga Muslim dan warga Kristen selama hari-hari perayaan Natal, dan sebaliknya kunjungan warga Kristen pada warga Muslim selama hari raya Idul Fitri, telah menjadi sebuah tradisi yang kokoh dari generasi ke generasi (Ruagadi, 2006a:50). Aziz Lapatoro sebagai warga Muslim

sangat rindu untuk bersilaturahmi dengan saudara-saudara yang beragama Kristen yang mengungsi ke Tentena. Aziz Lapatoro mengatakan, “Saya rindu suasana ketika kita orang bersaudara bertemu di sini, tinggal bersama, berbagai rasa. Saya ingin situasi itu balik kembali”, Kerinduan untuk bertemu dengan saudara-saudaranya yang beragama Kristen itu mendorong Aziz Lapatoro untuk nekat pergi ke Tentena dalam suasana konflik yang masih mencekam (Ruagadi, 2006b:35).

Contoh nyata dari modal sosial yang tercermin dari penerapan norma *sintuwu maroso* adalah kisah akhir kehidupan *Pak Tua* Mispar di Tentena. Pada saat konflik Poso mencapai titik eskalasi yang tertinggi semua orang Islam di Tentena pergi mengungsi ke kota Poso atau daerah lain yang dihuni mayoritas penduduk Muslim. *Pak Tua* Mispar dan istrinya sebagai orang Islam tetap bertahan di Tentena, para tetangganya yang semua beragama Kristen berulang kali membujuk agar ia bersedia pergi mengungsi namun *Pak Tua* Mispar tetap tidak mau mengungsi karena ia percaya orang-orang Kristen yang selama hidupnya menjadi tetangga yang baik pasti akan melindunginya. *Pak Tua* Mispar adalah keturunan orang Jawa yang lahir dan besar di Tentena, semua anak-anaknya tinggal di kota Poso. Pada masa konflik, *Pak Tua* Mispar dan istrinya adalah ‘satu-satunya’ keluarga Islam di Tentena. Pada saat yang bersamaan, datang ribuan pengungsi Kristen dari daerah Poso dan daerah sekitar dengan membawa kemarahan dan kebencian karena terusir dari kampung halaman mereka. Akibatnya, rumah-rumah warga Muslim di Tentena diserbu dan dirusak massa pengungsi Kristen. Dalam situasi seperti itu, Mispar dan istrinya tetap pergi ke pasar untuk berdagang. Karena kesederhanaan sikap dan keberaniannya, para tetangga dan pengungsi Kristen justru bersikap hormat serta melindungi Mispar beserta istrinya. Dua tahun kemudian, Mispar meninggal dunia dengan tenang. Warga Kristen ikut berdukacita atas meninggalnya Mispar namun kemudian timbul masalah karena di Tentena tidak ada orang Islam yang bisa mengurus pemakaman secara Islam. Orang Kristen Tentena mengirim utusan ke Poso untuk mencari ustad atau orang Islam yang bisa mengurus jenazah Mispar namun tidak ada orang Poso yang berani datang ke Tentena. Akhirnya seorang imam Muslim daerah Morowali, bagian timur Tentena yang tidak terkena konflik, bersedia datang dan menjalankan perannya. Mispar pun dikuburkan menjelang siang hari, diiringi dukacita penduduk Kristen Tentena (Lempadely dkk, 2006:69-72).

Modal sosial yang tertanam dalam struktur keluarga orang Pamona atau penduduk ‘asli’ Poso adalah contoh kuatnya *trust* yang terbangun dalam struktur keluarga luas orang Poso. Agustanti Ruagadi dalam suatu kesempatan wawancara bercerita ketika ia melangsungkan akad pernikahan di Tentena dalam situasi puncak eskalasi konflik, beberapa orang saudara Agustanti dari Poso yang beragama Islam datang menyerahkan *posintuwu*. Rombongan saudara Agustanti yang beragama Islam diterima di dalam kamar keluarga yang tertutup supaya tidak diketahui oleh warga Kristen lainnya dan menimbulkan reaksi yang negatif pada para tetangganya yang beragama Kristen.

Benarkah *sintuwu maroso* sebagai pranata adat begitu ideal? Ataukah wacana tentang pranata adat tersebut ‘lebih indah dari warna aslinya’?. Perspektif kritis ini perlu dikemukakan supaya tidak terjebak pada glorifikasi pranata adat (Aditjondro, 2007:310-313). Suatu kenyataan bahwa beberapa kali upaya masyarakat untuk membangun bina perdamaian dengan menggunakan pranata adat *sintuwu maroso* mengalami kegagalan. Warga masyarakat Poso melakukan beberapa inisiatif perdamaian antara lain, dua komunitas Islam dan Kristen melakukan pertemuan di Tagolu pada tanggal 27 Desember 1998, Kepala Desa Tokorondo yang mewakili komunitas Muslim bertemu dengan Kepala Desa Masani yang mewakili komunitas Kristen dan berjanji akan bahu-membahu menghalau kelompok penyerang baik dari laskar Kristen maupun Islam yang datang dari luar, pertemuan ini disebut pertemuan Tokorondo pada tanggal 25 Mei 2000, kemudian muncul inisiatif Rujuk Sintuwu Maroso pada tanggal 21 Agustus 2001 yang dihadiri Presiden Abdurrahman Wahid



dan dihadiri tokoh adat dari 13 kecamatan yang ada di Poso. Semua inisiatif perdamaian tersebut mengalami kegagalan karena kekerasan dan pertumpahan darah terus berlangsung di Poso.

Kegagalan implementasi falsafah *sintuwu maroso* dalam membangun gerakan perdamaian itu terjadi pada tataran hubungan antarkomunitas ketika konflik berada dalam titik puncak ekskalasinya sehingga pendekatan bina perdamaian melalui pranata adat tidak berhasil. Pada sisi lain, dalam konteks hubungan antarkeluarga dan antarindividu yang terikat hubungan kekerabatan, prinsip *sintuwu maroso* masih efektif dalam membangun kembali pola relasi sosial yang harmonis antarkeluarga orang Pamona Islam dan Kristen.

*Sintuwu maroso* sebagai modal sosial merupakan jaringan kehidupan kewargaan intrakomunal, hanya mengikat dan mempertautkan mereka yang memiliki hubungan darah atau jaringan kekerabatan dalam konteks budaya orang Pamona sebagai penduduk “asli” Poso dan jaringan kehidupan keseharian (*quotidian*) yakni jaringan hubungan sosial antara warga satu kampung yang saling mengenal secara pribadi. Dengan demikian *sintuwu maroso* sebagai modal sosial hanya bersifat mengikat ke dalam (*social bounding*) komunitas baik itu komunitas kekerabatan atau komunitas kampung, namun tidak memiliki daya kekuatan untuk membangun *trust* antarkomunitas atau interkomunal.

Ashutosh Varshey (2002) berdasarkan hasil penelitiannya di India, menyatakan konflik agama atau konflik etnis dapat diredam melalui keberadaan jaringan kewargaan interkomunal yang dapat menghimpun berbagai komunitas yang berbeda agama dan etnis. Jaringan interkomunal ini berbentuk asosiasional ikatan kewargaan, contohnya asosiasi bisnis, organisasi profesi, klub olahraga, serikat buruh dan partai politik berbasis kader. Jaringan kehidupan keseharian juga bisa bersifat interkomunal seperti kebiasaan saling kunjung antara keluarga Hindu dan keluarga Muslim, kegiatan makan bersama, berpartisipasi bersama dalam acara-acara perayaan, serta mengizinkan anak-anak mereka untuk bermain bersama di lingkungan. Apabila kuat, kedua bentuk ikatan baik asosiasional ikatan kewargaan dan jaringan kehidupan keseharian, dapat mendorong terwujudnya kedamaian. *Sintuwu maroso* sebagai modal sosial merupakan bentuk jaringan kehidupan keseharian oleh karena daya jangkau sosiabilitasnya juga hanya sebatas pada orang-orang yang saling mengenal secara pribadi dan terbangun dalam konteks hubungan ketetanggaan dan kekerabatan. Dengan demikian, kapasitas modal sosial *sintuwu maroso* tidak cukup memadai untuk menggalang upaya perdamaian interkomunal yang mempersatukan komunitas-komunitas yang berbeda agama dan etnis. *Sintuwu maroso* hanya efektif untuk mengikat jaringan kekerabatan orang Pamona dan dalam beberapa kasus hubungan ketetanggaan di kampung.

Saling memberi *posintuwu* sebagai realisasi dari filosofi *sintuwu maroso* yang diwujudkan dalam bantuan uang, material, tenaga dan dukungan moril dalam sistem kekerabatan orang Pamona memiliki akar dalam budaya sistem perekonomian subsisten perladangan pada masa sebelum kedatangan orang Belanda di wilayah Poso. Schrauwers (2000: 130-140) menyatakan pada masa pra-kolonial, *posintuwu* diberikan pada saat persiapan upacara pemakaman sekunder dan pernikahan. *Posintuwu* memiliki fungsi ganda, sebagai kontribusi material yang memungkinkan suatu upacara atau pesta dapat diselenggarakan. Fungsi kedua, sebagai simbol bahwa pemberi dan penerima berada dalam keadaan *mosintuwu* yakni hidup dalam suasana damai dan persahabatan. *Posintuwu* menandakan suatu keberlangsungan ikatan dua kelompok kerabat. *Posintuwu* oleh Schrauwers disebut sebagai mekanisme *shared poverty* dalam konteks ekonomi subsisten perladangan orang Pamona.

*Sintuwu maroso* tidak dapat digunakan sebagai kerangka umum pendekatan budaya dalam membangun rekonsiliasi di Poso, terbukti Rujuk Sintuwu Maroso tanggal 22 Agustus 2000 yang dihadiri Presiden Abdurrahman Wahid hanya merupakan ritual seremonial yang tidak berpengaruh terhadap proses perdamaian di Poso. Kemajemukan



etnis dan latar budaya penduduk Poso kurang diperhitungkan oleh mereka memanfaatkan *sintuwu maroso* sebagai modal sosial dalam membangun perdamaian di Poso. Di wilayah ini terdapat beberapa suku bangsa lokal seperti Pamona, Ta'a, Bare'e, Bada, Togian dan suku bangsa pendatang seperti Gorontalo, Bugis serta Jawa. Penduduk Poso yang berasal dari luar daerah seperti orang Bugis, Gorontalo dan Jawa pada umumnya tidak memahami filosofi *sintuwu maroso*. Dapat dikatakan, *sintuwu maroso* merupakan modal sosial yang bersifat intrakomunal yakni mengikat ke dalam jaringan kekerabatan orang Pamona dan komunitas warga kampung namun tidak memiliki kapasitas dalam menciptakan sosiabilitas yang melampaui batas orang-orang yang dikenalnya secara pribadi.

## **B. Pudarnya Modal Kultural Tokoh Adat di Poso**

Kegagalan upaya perdamaian melalui implementasi nilai-nilai budaya yang terkandung dalam falsafah *sintuwu maroso* tersebut juga menggambarkan lemahnya modal kultural yang dimiliki oleh para tokoh adat di Poso. Peran sosial budaya tokoh-tokoh adat sudah diambil-alih oleh tokoh-tokoh agama baik dari kalangan Kristen maupun Islam. Modal kultural atau *cultural capital* dapat diartikan sebagai "*wealth in the form of knowledge or ideas, which legitimate the maintenance of status and power*" (Jary & Jary, 1991:135). Dalam diskursus ilmu sosial, modal kultural dapat dibedakan dengan modal sosial dari aspek pemanfaatan nilai-nilai budaya dan jaringan relasi sosial yang ada dalam masyarakat. Dalam kajian mengenai modal sosial, nilai-nilai budaya seperti rasa saling percaya serta ajaran tolong menolong antarkerabat dan tetangga dipandang sebagai dasar pembentukan integrasi sosial yang mempersatukan warga masyarakat. Sedangkan kajian tentang modal kultural lebih menekankan pada pemanfaatan nilai-nilai budaya, mitologi, adat istiadat dan bahasa untuk memperkuat posisi sosial, ekonomi dan politik lapisan elit dalam masyarakat. Dalam kajian tentang modal kultural, berbagai unsur kebudayaan masyarakat dimanfaatkan oleh lapisan elit untuk melegitimasi atau meneguhkan pengaruh dan kekuasaannya. *Cultural capital* juga dimaknai sebagai: "*...the notion of cultural capital extends the Marxist idea of economic capital. It is suggested that possessors of this form of capital exert considerable power over other groups, using it to gain preferred occupational positions and to legitimate their claims to a greater share of economic capital. Thus a dominant class has the symbols --language, culture and artifact-- through which it can establish hegemony*" (Jary & Jary, 1991:135).

Modal kultural yang dimiliki para tokoh adat di Poso sangat lemah, pengetahuan mereka tentang adat istiadat dan praktik kehidupan mereka sehari-hari yang dilandasi budaya lokal Poso tidak memberikan legitimasi apapun bagi mereka dalam memperoleh status sosial dan kekuasaan. Para pengamat masalah sosial biasanya menyatakan bahwa melemahnya peran sosial ekonomi dan politik tokoh-tokoh adat ini karena implementasi UU No.5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa yaitu ketika pemerintah memaksakan penyeragaman sistem pemerintahan desa di seluruh Indonesia yang menggeser sistem pemerintahan di tingkat desa atau kampung yang semula diatur oleh pranata adat menjadi lembaga birokrasi pemerintahan modern. Menurut Schrauwers (2000:73) di Poso, khususnya di wilayah Kecamatan Tentena atau wilayah-wilayah kampung yang mayoritas penduduknya beragama Kristen, semenjak masa pemerintahan Hindia Belanda, modal kultural yang dimiliki oleh para pemimpin tradisional seperti *kabosenya* telah dikooptasi untuk mendukung proses penyebaran agama di Kristen di dataran tinggi Poso. *Kabosenya* adalah pemimpin desa atau perkampungan tradisional pada masyarakat Pamona di dataran tinggi Poso. Proses *zending* di dataran tinggi Poso bisa berlangsung dengan baik ketika tahun 1912 Albert C. Kruyt sebagai pemimpin *zending* berhasil membujuk *kabosenya* menjadi anggota *penatua gereja* atau *church elders*. Dengan cara demikian para rohaniawan penyebar agama Kristen

memperoleh legitimasi kultural dari masuknya pemimpin adat ke dalam mejelis pimpinan gereja.

Proses mudarnya modal kultural para pemimpin adat terus terjadi ketika gereja menerapkan strategi enkulturasi dengan cara memasukan ritual adat ke dalam kerangka ritual gereja. Ritual yang berkaitan aktivitas pertanian dan kematian yang disertai dengan aktivitas makan bersama diambil-alih menjadi bagian dari ritual gereja dan dipimpin langsung oleh pendeta. Bahkan Kruyt sebagai perintis *zending* mengatakan pesta atau aktivitas makan bersama panen padi dan upacara pemakaman yang diselenggarakan oleh orang Pamona mirip dengan upacara *slametan* di Jawa (Schrauwers, 2000:74). Melalui strategi enkulturasi seperti ini para rohaniawan Kristen telah mengambil-alih modal kultural yang sebelumnya melekat dalam diri tokoh-tokoh adat orang Pamona sebagai penduduk “asli” Poso.

Pada masa pemerintahan Orde Baru, Gereja Kristen Sulawesi Tengah (GKST) sebagai kelanjutan *zending* yang dirintis Kruyt di Poso telah tumbuh sebagai organisasi keagamaan yang sangat berpengaruh dalam pembangunan infrastruktur pendidikan dan pelayanan publik khususnya bidang kesehatan. Pada sisi lain, komunitas Islam yang sebageian besar merupakan warga pendatang juga mengembangkan organisasi yang bergerak dalam bidang pendidikan berbasiskan ajaran agama Islam dalam wadah organisasi Al Khairat dan mengembangkan ratusan sekolah Al Khairat dari tingkat SD sampai dengan SLTA di Poso. Menurut Gerry van Klinken (2007:129-130), organisasi-organisasi keagamaan ini sangat berpengaruh terhadap infrastruktur politik di Poso. Organisasi-organisasi keagamaan ini menyediakan *cultural capital* bagi para pemuka agama sehingga para pemimpin organisasi keagamaan memiliki basis legitimasi yang kuat untuk berbicara atas nama orang lain, dan sekaligus memiliki kekuasaan untuk menciptakan ‘versi resmi dunia sosial’. Fenomena yang menggambarkan mudarnya *cultural capital* tokoh adat Poso bisa dilihat dari kejadian pemukulan seorang tokoh adat Poso oleh orang Pamona sendiri yang tidak setuju dengan inisiatif perdamaian yang digalangnya (Basyar dkk, 2004:122).

### C. Diperlukan Modal Sosial Interkomunal Masyarakat Sipil di Poso

Modal sosial seperti *sintuwu maroso* yang memiliki fungsi *social bounding* atau mengikat ke dalam kelompok kekerabatan dan komunitas kampung yang saling mengenal secara pribadi, tidak dapat dimanfaatkan untuk membangun mekanisme rekonsiliasi masyarakat plural di Poso. Oleh karena itu diperlukan adanya modal sosial yang dapat menjembatani berbagai kepentingan masyarakat Poso yang plural. Tim Peneliti Pusat Penelitian Politik LIPI menunjukkan bahwa Deklarasi Malino menjadi gambaran dari masyarakat sipil di Poso tidak mampu berbuat efektif melakukan resolusi konflik di antara mereka, sehingga memerlukan bantuan dari pemerintah pusat. Kenyataan ini merupakan resultan dari lemahnya saling percaya, lemahnya jaringan sosial dan lemahnya norma, nilai dan kepastian hukum yang dirasakan dan ditaati bersama. Keadaan masyarakat sipil, khususnya organisasi-organisasi yang ada tidak disertai dengan kepemilikan modal sosial yang menjembatani berbagai kepentingan masyarakat plural di Poso (Basyar dkk, 2004:122).

Masyarakat sipil dalam gagasan konvensional ilmu-ilmu sosial, mengacu pada ruang yang ada dalam suatu masyarakat, (a) berada di antara tingkat keluarga dan tingkat negara, (b) memungkinkan terjadinya saling kaitan antarindividu atau antarkeluarga, (3) bersifat independen dari negara. Masyarakat sipil juga diartikan sebagai ruang kewargaan yang diorganisasikan dalam asosiasi-asosiasi yang berupaya memenuhi kebutuhan budaya, sosial, ekonomi dan politik warga negara, asosiasi-asosiasi tersebut bersifat modern dan bersifat sukarela, bukan bersifat askriptif (Varshney, 2002: 4, 39-40). Masyarakat sipil dikonsepsikan sebagai antitesis dari militer yakni pihak-pihak yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi dan mengutamakan dialog atau negosiasi dalam setiap perumusan kesepakatan atau dalam

merespon setiap permasalahan dalam masyarakat. Terdapat beberapa ciri pokok dari masyarakat sipil, yaitu kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self-generating*) dan keswadayaan (*self-supporting*), kemandirian yang tinggi berhadapan dengan negara dan keterikatan pada norma-norma atau nilai-nilai sosial serta hukum yang disepakati bersama. Masyarakat sipil terbentuk karena di dalamnya terdapat semangat egalitarianisme, toleransi dan pluralisme, penghargaan pada prinsip meritokrasi, keterbukaan pada partisipasi seluruh masyarakat, penegakan hukum dan keadilan serta musyawarah (Basyar, 2004:120).

Beberapa contoh dari peran masyarakat sipil dalam mengupayakan perdamaian antara lain peran para pedagang dalam sistem pasar tradisional. Para pedagang di pasar maupun pedagang keliling memiliki peran yang sangat besar bagi proses awal bina perdamaian di Poso. Jauh sebelum Deklarasi Malino tahun 2002, para pedagang di pasar maupun pedagang keliling telah merintis jalan komunikasi dan pertukaran informasi antara warga komunitas Kristen dan Muslim. Peledakan bom, kasus penembakan misterius dan penyerangan perkampungan Muslim maupun Kristen terjadi silih berganti sebelum maupun setelah perjanjian perdamaian di Malino, namun para pedagang bertaruh nyawa untuk menjual barang dagangannya di berbagai tempat yang mayoritas warga masyarakatnya beragama lain. Pedagang sayur-mayur dari Desa Silanca yang hampir seluruh penduduknya beragama Kristen, berani mengambil risiko menjual dagangannya di Pasar Poso. Demikian sebaliknya pedagang ikan dari Poso Pesisir yang beragama Islam dan memiliki latar belakang budaya etnis Bugis berani masuk ke perkampungan orang Kristen bahkan berani memasarkan ikannya di Tentena yang dikenal sebagai pusat gerakan *zending* pada masa kolonial dan pada saat ini bisa disebut sebagai ‘Vatikan’nya umat Kristen di Poso. Dahulu sebelum konflik, sebagian besar pedagang di Pasar Tentena adalah orang-orang Muslim, namun setelah konflik orang-orang Kristen dari Tentena yang mulai berperan sebagai pedagang. Para pedagang Muslim khususnya pedagang ikan hanya datang pada pagi hari, menjual dagangannya kepada pedagang pengecer di Tentena dan siang hari pulang kembali ke Poso.

Para pedagang ini menjadi sumber informasi bagi para pembelinya untuk menanyakan keadaan tempat konsentrasi pemukiman komunitas yang berbeda agama. Institusi pasar menjadi wahana persemiaan benih-benih rekonsiliasi di Poso. Fungsi utama pasar sebagai wahana transaksi yang bersifat ekonomi yang terjadi karena kebutuhan melakukan pertukaran barang dan saling ketergantungan ekonomi antara berbagai komunitas yang berbeda agama. Dari resiprositas ekonomi antarpedagang dan antara pedagang dengan pembeli kemudian secara perlahan menjadi wahana resiprositas sosial yakni dari saling tegur sapa kemudian berlanjut bertukar informasi yang menumbuhkan rasa saling percaya. Apabila terjadi peledakan bom atau penembakan misterius, para pedagang ini menunggu sekitar satu sampai dua minggu untuk kembali berdagang di wilayah komunitas agama yang berbeda.

Pendeta Neli Alamako dari Desa Silanca mengatakan bahwa ia semenjak awal konflik Poso sering bertanya kondisi keamanan Poso Kota dan Poso Pesisir kepada pedagang ikan yang sering berdagang keliling di desanya. Sebaliknya para pedagang sayur dan komoditas pertanian yang beragama Kristen dari Desa Silanca juga berusaha memasuki pasar induk di kota Poso. Para pedagang itu berani mengambil risiko terhadap keselamatan jiwanya karena desakan kebutuhan ekonomi keluarganya. Para pedagang ikan dan hasil pertanian ini memiliki peran sebagai informan bagi komunitas Kristen maupun Muslim tentang keadaan ‘wilayah’ komunitas agama yang berbeda.

Penjual ikan dan sayur keliling ini sering menjadi sasaran amuk massa karena dianggap melakukan tindakan *bakuterek* yakni tindakan yang menunjukkan rasa tidak hormat yang diduga dilakukan secara sengaja atau ‘mencari masalah’ di wilayah komunitas yang beragama lain yang sedang berduka karena ada warganya yang menjadi korban pembunuhan seperti penembakan misterius, peledakan bom dan mutilasi. Aturan tidak tertulisnya adalah jangan

memasuki wilayah mayoritas agama yang menjadi mayoritas korban dari sebuah peristiwa karena hal tersebut berarti menghina kedukaan yang dirasakan masyarakat (Gogali, 2009: 134-135).

Dalam konteks pasar tradisional, kaum perempuan di Poso memegang peran penting dalam proses 'rekonsiliasi alamiah', perempuan sebagai mayoritas penjual dan pembeli telah membuka ruang 'bertemu' dalam proses tawar menawar harga yang tidak membutuhkan pertanyaan apa agamamu. Hal ini mungkin saja terlihat sederhana namun sering terjadi pertemuan-pertemuan tidak terduga antarkerabat, antarteman dan antartetangga. Pasar tradisional sebagai ruang publik telah memberikan 'ruang' atau kesempatan interaksi sosial antara perempuan dari komunitas Kristen dan Muslim (Gogali, 2009:162).

Pasca Deklarasi Malino 11-12 Februari 2002 tindakan kekerasan berdarah terus berlangsung yang mengkondisikan dua komunitas agama yang berseteru terus waspada. Namun masyarakat sipil dari kedua belah pihak mencoba melakukan tindakan terobosan memulai proses rekonsiliasi. Pada awal tahun 2003, Ibu Pendeta Neli Alamako berinisiatif melakukan kunjungan silaturahmi warga Kristen dari Desa Silanca kepada warga Muslim di Desa Kandada, Kecamatan Tojo Barat dengan melakukan pertandingan persahabatan bola voli dan sepakbola. Rombongan kunjungan persahabatan itu berjumlah lebih dari 300 orang dengan mengendarai 8 buah truk dan sejumlah sepeda motor. Di Desa Kandada, rombongan umat Kristen dari Desa Silanca ini disambut secara meriah dan hangat oleh pemuka umat Muslim dan warga masyarakat setempat. Semua biaya transportasi dan makanan disediakan secara swadaya oleh warga masyarakat, mereka datang juga tidak dikawal oleh aparat keamanan. Masyarakat Desa Silanca secara sengaja tidak menyertakan aparat keamanan karena ingin menunjukkan bahwa warga masyarakat juga bisa menjaga ketertiban mereka sendiri, selain itu juga untuk 'memberi pelajaran' terhadap beberapa oknum aparat keamanan yang diduga sering melakukan 'bisnis pengawalan'.

Konflik Poso sering diwacanakan sebagai konflik agama antara komunitas orang Pamona yang beragama Kristen melawan orang Bugis dan warga pendatang lain yang beragama Islam. Upaya untuk mendekonstruksi wacana tersebut muncul dari inisiatif pemuda-pemuda Muslim Tentena yang merupakan keturunan penduduk 'asli' Poso, Etnis Pamona membentuk organisasi Muslim To Poso yang memberikan dampak psikologis kepada masyarakat Poso bahwa asal-usul mereka dari nenek moyang yang sama meskipun sekarang mereka berlainan agama (Basyar dkk, 2004:124).

Keengganan untuk bertemu dengan komunitas yang berbeda atau berada bersama-sama dengan komunitas berbeda karena rasa kebencian, rasa dendam, sakit hati dan amarah luar biasa. Pada akhirnya rasa ini seperti luka atau 'penyakit' yang menjalari seluruh sendi kehidupan. Mengobatinya dengan melakukan sebanyak mungkin pertemuan, atau bertemu merupakan tahapan penting. Para aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat dan warga masyarakat Poso berinisiatif pertemuan lintas agama yang disebut rekonsiliasi tingkat akar rumput, berbeda dengan pertemuan antaragama yang diadakan pemerintah dengan hanya mempertemukan para tokoh agama atau tokoh masyarakat. Akhirnya pertemuan akbar yang melibatkan warga pengungsi dari wilayah Tentena dan sekitarnya serta Poso dan sekitarnya berlangsung pada tanggal 25-26 Februari 2004 di Tentena. Pertemuan tersebut menjadi ajang temu rindu antara kerabat yang terpisah atau berpisah karena konflik. Teriakan gembira dan bahagia, tangis haru dan pelukan mewarnai pertemuan tersebut. Kata-kata sulit mengungkapkan makna dari kegembiraan yang terpancar, terekspresikan dari wajah-wajah dan tingkah para orang tua, pemuda, perempuan, anak-anak, dan lanjut usia yang mengikuti pertemuan tersebut. Pertemuan tersebut dihadiri ribuan orang korban konflik Poso dari pihak Kristen dan Islam, silih berganti para pemimpin adat dari berbagai daerah membacakan pantun atau ungkapan tradisional tentang indahnya hidup bersama dan hidup



bersaudara, disambut dengan tepuk tangan yang bergemuruh dari hadirin (Gogali, 2009: 158-159).

Hal yang menarik dari pertemuan akbar di Tentena itu lahir kesepakatan dari para pemuda Kristen dan Muslim To Poso untuk membentuk satu Forum Siwagi Lembah dengan berusaha mengakomodir kedua kelompok agama dan adat untuk membicarakan masa depan Poso yang damai. Kegiatan pertemuan tersebut dibiayai secara mandiri oleh mereka dengan cara *mosintuwu* yang merupakan salah satu pilar dari implementasi prinsip *sintuwu maroso*. Mereka tidak meminta bantuan pemerintah dan tidak melibatkan aparat keamanan karena mereka berprinsip mempertemukan keluarga yang telah berpisah hanya karena konflik (Gogali, 2009:158-159).

Berbagai upaya masyarakat sipil untuk mendekonstruksi wacana konflik agama di Poso terus berlangsung. Pada waktu diadakan upacara Natal Wanita GKST di Desa Matakko, Kecamatan Tojo Barat tanggal 5 Desember 2007, para wanita Al Khairat dengan mengenakan jilbab menjadi penerima tamu yang berbaris di depan gereja menyambut, menyapa dan bersalaman dengan seluruh jama'ah Kristen dari GKST Desa Matakko. Hal serupa juga terjadi di Desa Tampi Madoro, Kecamatan Lage pada upacara Natal wanita GKST tanggal 7 Desember 2009, penerima tamu gabungan wanita Muslimah yang berjilbab dan berbaur dengan wanita Kristen, pada waktu ibadah Natal tidak diikuti oleh wanita Muslimah.

Dari aspek kesenian daerah Poso, anak-anak muda Kristiani dan Muslim memiliki kesenangan terhadap musik dan tari *dero* pada pesta perkawinan, ulang tahun dan upacara syukuran panen padi. Apabila ada *dero* di Desa Silanca, pemuda Muslim dari Desa Labuan, Tongko dan Male berdatangan untuk berkumpul bersama dengan pemuda Kristiani, mereka makan, minum serta bernyanyi dan menari bersama. Fenomena ini serupa dengan temuan tim peneliti LIPI yang menyatakan bahwa warga komunitas Islam di daerah pinggiran kota Poso bersikap relatif moderat dan akomodatif untuk menerima tarian *dero* dalam berbagai pesta perkawinan dengan dalih hal itu merupakan suatu urusan yang tidak diatur secara definitif dalam Al-Qur'an. Hal yang berbeda terjadi di Poso Kota, tokoh-tokoh Islam sangat terbebani ideologisasi agama sehingga bersikap 'anti budaya' dan dengan keras menolak penyelenggaraan *dero* (Basyar dkk, 2004:163).

Pemerintah Provinsi Sulawesi Tengah berusaha membangun kembali kebersamaan masyarakat Poso melalui Festival Danau Poso pada tanggal 6-10 Desember 2007. Festival ini pertama kali digelar di Kota Tentena oleh Dinas Pariwisata pada 1989 untuk mempromosikan keragaman budaya Sulawesi Tengah. Festival yang setiap tahun digelar ini terhenti pada 1997 akibat konflik sosial yang melanda Poso. Festival ini merupakan ajang pentas budaya seperti lomba perahu hias, perahu dayung dan pagelaran seni tradisional dari beberapa kabupaten dan kota di Sulawesi Tengah. Dalam Festival Danau Poso ini banyak warga Muslim dari Poso Kota dan Poso Pesisir yang datang dan menginap di Tentena.

Dalam usaha semakin memperkuat integrasi sosial komunitas Kristen dan Muslim, khususnya generasi muda, Lembaga Budaya Adat Tana (Lembata) bekerja sama dengan Himpunan Pemuda Al Khairat Poso mengadakan Pamona Idol 2009, festival lomba menyanyi, menari dan baca puisi yang diikuti oleh peserta dari kaum muda Muslim Poso dan Kristen Pamona. Pamona Idol yang diselenggarakan bulan November 2009 merupakan inovasi untuk memadukan pertunjukan para pemuda dengan tujuan untuk menyemaikan rasa damai diantara mereka. Empat puluh dua finalis berhasil dijaring dari hasil audisi yang berasal dari 19 kelompok pemuda Muslim dan Kristiani di Poso dan Tentena. Para finalis dikarantina selama beberapa hari di Tentena sebelum pertunjukan untuk berlatih dan tinggal bersama, dan masing-masing dipasangkan dengan mereka yang memeluk agama lain. Karantina ini memberi kesempatan kepada mereka untuk saling mengenal sehingga dapat mengikis prasangka dan kecurigaan yang sebelumnya ada.



Semua upaya bina perdamaian tersebut telah memberikan pemahaman baru bahwa sebagian besar warga masyarakat Poso tetap merindukan hidup berdampingan secara damai, dilandasi nilai toleransi, rasa saling percaya dan kerjasama antarwarga masyarakat tanpa memandang latar agama dan suku bangsanya. Rasa kebencian, dendam dan amarah antarwarga masyarakat yang berbeda agama mulai padam namun rasa saling percaya belum sepenuhnya pulih, segregasi sosial dalam hal tempat tinggal masih terjadi, sebagian besar warga Muslim dari Tentena masih memilih tinggal di wilayah Poso Kota atau daerah yang mayoritas penduduknya Muslim. Demikian juga dengan orang Kristen dari Poso Kota lebih senang tinggal menetap di Tentena atau daerah lain yang mayoritas penduduknya Kristen.

## VI. PENUTUP

### A. Kesimpulan

Modal sosial yang terbentuk dari pranata *sintuwu maroso* memiliki fungsi *social bounding* yakni fungsi mengikat solidaritas ke dalam kelompok kekerabatan orang Pamona dan mengikat solidaritas warga komunitas kampung yang saling mengenal secara pribadi. Modal sosial yang terbentuk dari pranata *sintuwu maroso* ini bersifat intrakomunal sehingga berbagai upaya bina perdamaian di Poso dengan cara merevitalisasi pranata *sintuwu maroso* gagal karena masyarakat Poso yang bersifat plural dari sisi latar budaya etnis dan agama. Pranata *sintuwu maroso* tidak dapat dijadikan landasan bina perdamaian pada masyarakat yang bersifat interkomunal di Poso. Modal sosial yang terbentuk dari pranata sosial *sintuwu maroso* tidak bisa digunakan sebagai landasan bina perdamaian paskakonflik di Poso bagi kelompok-kelompok sosial yang tidak saling mengenal secara pribadi.

### B. Saran

Dalam berbagai upaya bina perdamaian di Poso, peran masyarakat sipil nampak cukup signifikan dalam membangun modal sosial berupa jaringan kewargaan interkomunal yang dapat menghimpun berbagai komunitas yang berbeda agama dan etnis atau bersifat interkomunal. Modal sosial dalam masyarakat sipil tersebut berwujud ruang kewargaan yang diorganisasikan dalam asosiasi-asosiasi yang berupaya memenuhi kebutuhan budaya, sosial, ekonomi dan politik warga negara, asosiasi-asosiasi tersebut bersifat modern dan bersifat sukarela, bukan bersifat primordial.

Masa depan masyarakat Poso yang damai akan terbentuk apabila berkembang luas modal sosial dalam masyarakat sipil yang terdiri dari ruang-ruang kewargaan yang diorganisasi dalam asosiasi-asosiasi yang bersifat sukarela, modern, dan inklusif. Melalui modal sosial seperti ini diharapkan akan terbangun *trust* antarkomunitas atau interkomunal sehingga terjadi interaksi sosial yang harmonis antara komunitas Kristen dan Muslim di Poso. Modal sosial dalam masyarakat sipil seperti ini memiliki fungsi sebagai *social bridging* yang menjembatani hubungan sosial dan kerjasama antara warga komunitas Kristen dan Muslim di Poso. Berkembangnya peran masyarakat sipil ini juga akan mendorong berkembangnya *cultural capital* baru bagi para tokohnya yang dibangun tidak berbasiskan aspek primordialisme kesukuan dan keagamaan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Aditjondro, G.J., 2004, "Kerusuhan Poso dan Morowali, Akar Permasalahan dan Jalan Keluarnya", makalah yang dipresentasikan pada forum Diskusi bertema "Penerapan Keadaan Darurat di Aceh, Papua dan Poso", di Ruang Seruni Hotel Santika Jakarta 7 Januari.

- , 2007, “*Motambu Tana, Pranata Resolusi Konflik atau Landasan Pelebaran Konflik?*”, dalam Alpha Amirrachman, *Revitalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso*. Jakarta : International Center for Islam and Pluralism (ICIP) dan European Commission (EC).
- Aragon, L.V., 2000, *Fields of the Lord: Animism, Christian Minorities, and State Development in Indonesia*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- , 2001, “*Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People Eat Fish and Fish Eat People*”, *Indonesia Volume 72 (October)*. Cornell University : Cornell Modern Indonesia Project, hal 45-80.
- Basyar, M.H., dkk., 2004, *Konflik Poso: Perbedaan Intensitas Konflik dan Efektivitas Upaya Penyelesaiannya*. Jakarta: Pusat Penelitian Politik – LIPI.
- Ecip, S.S., 2002, *Rusuh Poso Rujuk Malino*. Jakarta: Cahaya Timur.
- Fukuyama, F., 2001, “Civil Society and Development”, *Third World Quarterly Volume 22 Number 1*.
- , 2002, *Tust: Kebajikan Sosial dan Penciptaan Kemakmuran*. Yogyakarta: Qalam.
- Gogali, L., 2009, *Konflik Poso: Suara Perempuan dan Anak Menuju Rekonsiliasi Ingatan*. Yogyakarta: Galang Press.
- Halpern, D., 2005, *Social Capital*. Cambridge: Polity Press.
- Hasrullah, 2009, *Dendam Konflik Poso (Periode 1998-2001): Konflik Poso dari Perspektif Komunikasi Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Jary, D. & J. Jary., 1991, *Collins Dictionary of Sociology*. Glasgow: Harper Collins Publishers.
- Klinken, G.van, 2007, *Perang Kota Kecil : Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*. Jakarta ; Yayasan Obor Indonesia dan KITLV-Jakarta.
- Lempadely, S., dkk, 2006, “Pak Tua Mispar: Merayakan Idul Fitri Sendirian”, dalam Arifah Rahmawati, dkk, (Editor), *Perlawanan Tanpa-Kekerasan: Cerita-cerita dari Daerah Konflik di Indonesia*. Yogyakarta : CSPA Books.
- Malik, I., 2005, “Diplomasi Perdamaian Malino dalam Penyelesaian Konflik di Poso dan Maluku”, dalam Dewi Fortuna Anwar; Helene Bouvier; Glenn Smith; dan Roger Tol (Editor), *Konflik Kekerasan Internal: Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik, dan Kebijakan di Asia Pasifik*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, LIPI, LASEMA-CNRS, KITLV-Jakarta.
- Mappangara, S., (Editor), 2000, *Respon Militer terhadap Konflik Sosial di Poso*. Palu: Yayasan Bina Warga Sulawesi Tengah.
- Mashad, D. dan E. Yustiningrum., 2006, “Negara dan Masyarakat Dalam Resolusi Konflik di Poso”, dalam Syafuan Rozi; dkk, *Kekerasan Komunal : Anatomi dan Resolusi Konflik di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Penelitian Politik-LIPI.
- Pemerintah Bersama Masyarakat, 2002, *Laporan Kronologis Penyelesaian Konflik Poso*. Jakarta: Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat.
- Putranti, B. D. dan Y. T. Subagya, 2005, *Jerat Bantuan, Jerit Pengungsi: Penanganan Kesehatan reproduksi di Poso Pascakonflik*. Yogyakarta: Ford Foundation dan Pusat Studi Kependudukan dan Kebijakan Universitas Gadjah Mada.
- Rahmawati, A., dkk, (Editor), 2006, *Perlawanan Tanpa-Kekerasan: Cerita-cerita dari Daerah Konflik di Indonesia*. Yogyakarta: CSPA Books.
- Ruagadi, A., 2006a, “Ibu Tati”, dalam Arifah Rahmawati; Moch. Faried Cahyono; Frans de Djalong (Editor), *Perlawanan Tanpa-Kekerasan: Cerita-cerita dari Daerah Konflik di Indonesia*. Yogyakarta: CSPA Books.

- Ruagadi, A., 2006b, "Aziz Lapatoro: Rindu Silaturahmi yang Fitri", dalam Rahmawati, A., dkk, (Editor), *Perlawanan Tanpa-Kekerasan: Cerita-cerita dari Daerah Konflik di Indonesia*. Yogyakarta: CSPA Books.
- Ruagadi, A., dkk, 2007, "Bersatu Kita Teguh di Tana Poso", dalam Alpha Amirrachman (Editor) *Revitalisasi Kearifan Lokal: Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso*. Jakarta: International Center for Islam dan Pluralism (ICIP) dan European Union (EU).
- Schrauwers, A., 2000, *Colonial 'Reformation' in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press.
- Subagya, Y.T., 2007, *The Struggle from the Ruis of Life : Women Voice for Peace Building and Reconciliation in Poso, Central Sulawesi, Indonesia*. Yogyakarta: The Center for History and Political Ethics. PUSDEP University of Sanata Dharma.
- Tim Peacebuilding CRS, 2003, *Perangkat Pembangun Perdamaian: Contoh-contoh kerja dari para aktivis perdamaian di Indonesia*. Jakarta: Catholic Relief Services.
- Varshney, A., 2002, *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindhus and Muslims in India*. Second Edition. New Heaven & London: Yale University Press.

## **PROSTITUSI DAN PERDAGANGAN WANITA : PRAKTIK EKSPLOITASI WANITA DI JAWA DAN SUMATRA, ABAD XIX – AWAL ABAD XX**

**Indra Fibiona**

Balai Pelestarian Nilai Budaya D.I. Yogyakarta  
Jln. Brigjen Katamso 139 Yogyakarta  
indrafibiona@yahoo.com

### **Abstrak**

*Prostitusi di Hindia Belanda khususnya di wilayah Jawa dan Sumatra banyak diberitakan di surat kabar di Hindia Belanda. Prostitusi tersebut berkembang seiring dengan berkembangnya industrialisasi yang dilakukan kolonial terutama di beberapa wilayah Jawa dan Sumatra. Permasalahan yang timbul yaitu bagaimana praktik bisnis prostitusi dan perdagangan wanita di era kolonial, dan apa dampaknya terhadap korban dan lingkungan sosial? Penelitian ini menggunakan metode sejarah dengan kajian sejarah sosial. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bentuk eksploitasi wanita di Hindia Belanda berkembang dari masa ke masa bahkan hingga dikemas melalui kesenian dan melalui perekrutan tenaga kerja sebagai pekerja industri atau pekerja rumah tangga. Belanda berdiri di dua kaki dalam kebijakan memerangi prostitusi, dengan menarik pajak tetapi melarang prostitusi. Dampak prostitusi dan perdagangan wanita sangat terasa dengan penurunan moral waktu itu. Reaksi keras timbul dari masyarakat dan organisasi pergerakan nasional. Isu prostitusi di Hindia Belanda bahkan diangkat dalam konferensi liga bangsa bangsa tahun 1937 di Bandung. Prostitusi pada zaman penjajahan Belanda tidak surut, justru diperparah saat kedatangan Jepang di Hindia Belanda dengan hadirnya prostitusi militer Jepang.*

**Kata kunci:** *prostitusi, perdagangan wanita, Jawa, Sumatra*

## **PROSTITUTION AND WOMEN TRAFFICKING : PRACTICING THE EXPLOITATION OF WOMEN IN JAVA AND SUMATRA, XIX CENTURY - EARLY XX CENTURY**

### **Abstract**

*Prostitution in the Netherlands Indies, especially in Java and Sumatra preached in many newspapers in the Dutch East Indies. Prostitution is growing along with the development of industrialization made colonial especially in some areas of Java and Sumatra. The problem that arises is how the practice of prostitution and trafficking in women in the colonial era, and what the impact on victims and social environment? This study uses historical method with the main study of social history. The results showed that the form of exploitation of women in the Dutch East Indies packed with arts and recruitment as industrial workers or domestic workers. Dutch stands on two feet in implementing policies to combat prostitution, by collecting taxes. The impact of prostitution and the women trafficking deeply felt with moral decline at that time. Strong reaction raised from the citizen of East Indie and the nationwide organizations. The issue of prostitution in the Dutch East Indies even raised in the league nations conference in 1937 in Bandung. Prostitution in the Dutch colonial era does not recede, it is compounded when the arrival of the Japanese in the Dutch East Indies with the presence of Japanese military prostitution.*

**Keywords:** *prostitution, woman trafficking, Java, Sumatra*

### **I. PENDAHULUAN**

Prostitusi yang berkembang di Hindia Belanda, khususnya wilayah Jawa, dan Sumatra memiliki sejarah panjang. Awal perkembangan prostitusi di Jawa bermula dari kepemilikan nyai atau *gundik*. Baik *nyai* maupun *gundik* memiliki perbedaan dengan pelaku prostitusi

(pelacur) secara umum. Perbedaannya tersebut terletak pada para penggunanya. Pelacur digunakan oleh banyak orang (berganti pasangan), sedangkan *nyai* dipelihara oleh satu orang, dan biasanya orang tersebut memiliki kekuasaan dan tingkat ekonomi yang cukup tinggi. Nyai merupakan perempuan yang dipelihara elit pemerintah kolonial maupun pejabat swasta Belanda yang kaya, tanpa ikatan pemikahan yang sah (Rahayuningsih, 2011: -5).

Orang Belanda yang beristrikan wanita pribumi (*nyai*) pada masa VOC, dilarang membawa serta *nyai* dan anak-anaknya ke negeri asalnya karena perkawinan tersebut dianggap tidak sah oleh gereja di Belanda<sup>1</sup>. Larangan tersebut justru mendorong sebagian orang Belanda untuk memelihara *nyai* yang dapat ditinggalkan setiap saat. Selain itu, *nyai* juga berfungsi untuk memperkokoh kedudukan, memperluas pengaruh, pemuas kebutuhan seksual diluar perkawinan yang sah (Rahayuningsih, 2011:2-5). Per-*gundik*-an yang menyasar sebagian pejabat Belanda sebagai dampak dari kesejahteraan yang hanya dinikmati oleh kalangan tertentu saja. Hal tersebut merupakan konsekuensi dari politik liberal dan kapitalisme yang menimbulkan gejolak sosial, akibatnya ada yang menjadi pencuri, pelacur serta perdagangan wanita (pergundikan) karena terdesak secara ekonomi. Keberadaan *nyai* atau *gundik* di sisi lain mendorong tindakan pelacuran (Rahayuningsih, 2011: 2-5). Maraknya pelacuran mendorong Belanda mendirikan sebuah “*rumah koreksi bagi perempuan*” pada tahun 1650. Lembaga tersebut didirikan untuk mereformasi pelacuran dan menjaga ketertiban umum. Lebih dari satu abad kemudian, Belanda juga melarang pelacur memasuki dermaga tanpa izin dengan membuat regulasi di tahun 1766 yang merupakan penyempurnaan dan koreksi terhadap regulasi terkait prostitusi pada waktu itu (Lin, 1998: 30). Namun demikian, usaha untuk mencegah berkembangnya pelacuran tidak maksimal. Pelacuran justru semakin meningkat pada abad XIX terutama pasca 1870 sampai menjelang awal abad ke XX<sup>2</sup>.

Perubahan sosial dan ekonomi hingga menjelang akhir abad IX mempengaruhi kehidupan, khususnya terkait praktik eksploitasi wanita di Hindia, terutama di Sumatra dan di Jawa. Terdapat ambivalensi dalam kehidupan sosial masyarakat terutama yang memegang teguh nilai budaya lokal yang mengedepankan nilai moral yang baik. Nilai-nilai luhur masyarakat terutama di pulau Jawa yang bersifat tradisional semakin melemah akibat adanya pengaruh modernisasi berupa gaya hidup yang dibawa oleh orang-orang Belanda (Rahayuningsih, 2011: 2-5). Standar moral ganda menjadi hal yang lazim dalam kehidupan masyarakat walaupun bertentangan dengan adat-istiadat. Sistem pergundikan diterima dan dijalankan sebagai kejahatan terpaksa. Hal tersebut terbukti dengan adanya sistem perbudakan tradisional dan perseliran yang dilaksanakan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Eropa maupun orang pribumi sendiri (Hellwig, 2007:46-47).<sup>3</sup> Pada perkembangannya, praktik eksploitasi wanita juga ditujukan untuk memenuhi kebutuhan buruh yang bekerja di perkebunan, pertambangan dan industrialisasi pedesaan melalui prostitusi yang menjadikan orang Jawa sebagai korban.<sup>4</sup>

Prostitusi semakin merebak terutama dari daerah di pulau Jawa, walaupun terdapat norma dan kearifan lokal yang melarang perbuatan asusila.<sup>5</sup> Di wilayah *Vorstenlanden*,

---

1 Pada tahun 1600-an, pemerintah juga mengeluarkan undang-undang yang melarang keluarga Kristen Belanda mempekerjakan perempuan pribumi sebagai pembantu rumah tangga dan melarang pria Belanda menikah serta berbuat asusila dengannya (Lin, 1998:30).

2 Hal tersebut disebabkan ekonomi liberal dengan dibukanya modal swasta di sebagian wilayah Jawa yang memerlukan banyak tenaga kerja dari daerah lain (Rahayuningsih, 2011:2-5)

3 Lihat juga (Shahab, 2015 dalam republika.co.id)

4 Seperti yang dimuat dalam beberapa berita di surat kabar salah satunya surat kabar Soerabaijasch handelsblad, 30 Maret 1901,

5 Berdasarkan berita di beberapa surat kabar, salah satunya dirangkum dalam artikel “*Vrouwen- En Kinderhandel*” dalam surat kabar *De Indische courant*, 20 Mei 1937



pada awal abad kedua puluh, kegiatan prostitusi yang berbalut kesenian (terutama *tayuban* atau *taledhek*) mendapat pertentangan dari pergerakan elit Jawa dalam rangka mengangkat status kesenian Jawa. Hal ini disebabkan status penari *taledhek* dan praktek *tayuban* yang menyuguhkan prostitusi tidak kompatibel dengan gagasan kesenian Jawa sebagai produk budaya yang tinggi (Sumarsam, 1995:121).

Orang-orang Eropa yang tinggal di Hindia Belanda (terutama di Jawa dan Sumatra) merasakan jauh dari tanah kelahiran, jauh dari keluarga, kesepian, dan lebarnya jarak sosial dengan penduduk asli menyebabkan mereka jenuh terhadap pekerjaan rutin yang dijalani. Mereka mencari hiburan untuk menghilangkan kejenuhan tersebut dengan menjadikan gadis-gadis muda pribumi sebagai objek pelampiasan hasrat (Lin, 1998:30). Perkembangan prostitusi tahap selanjutnya tidak hanya menjadi konsumsi orang-orang Eropa saja, tetapi juga warga pribumi yang bekerja di industrialisasi pedesaan dan orang Timur asing (Cina dan keturunan).

Di Jawa Tengah, daerah Pati dan sekitarnya, perkembangan prostitusi sangat signifikan karena daerah ini memiliki sejarah prostitusi cukup panjang. Prostitusi di daerah ini mulai berkembang sejak abad ke-18 ketika Portugis datang ke Pulau Jawa. Koentjaraningrat mencatat fakta yang ditemukan terkait maraknya prostitusi memperkuat tesis Ingleson bahwa setelah kedatangan Portugis, benih prostitusi di daerah itu direvitalisasi oleh Belanda melalui privatisasi sektor perkebunan<sup>6</sup> sekitar tahun 1874. Sementara itu, Jawa Barat berkembang menjadi daerah prostitusi di sekitar tahun 1820-an ketika Daendles mengeluarkan kebijakan pembuatan jalan dari Anyer sampai Panarukan. Prostitusi tersebut kemudian meningkat seiring dengan privatisasi sektor perkebunan pada tahun 1870-an (Koentjaraningrat dan Ingleson dalam Baker, 2011:167).

Prostitusi dan perdagangan wanita selanjutnya berkembang ke wilayah industri dan pertambangan di wilayah Sumatra bahkan hingga sebagian wilayah Kalimantan (wilayah pertambangan). Perkembangan prostitusi tersebut seiring dengan dibukanya industrialisasi (baik perkebunan maupun pertambangan). Di tahun 1919, prostitusi di wilayah Sumatra meresahkan masyarakat. Laporan *Volksraad* (dewan Rakyat) memberikan informasi bahwa di Sumatra bagian Timur, prostitusi yang melibatkan wanita Cina<sup>7</sup> dan Jepang sudah banyak dijumpai dan merusak moral ("*Dobbelen en prostitutie*" dalam *De Sumatra post*, 30 Juni 1920).

Abad XIX hingga awal abad XX merupakan zaman di mana perekonomian di Hindia Belanda terjadi gap ekonomi antara masyarakat kelas rendah, dengan warga Timur Asing dan warga kulit putih<sup>8</sup>. Kondisi sosial masyarakat pribumi di Hindia Belandadiperbudak oleh Ekonomi menyebabkan mereka memilih diferensiasi kerja yang sesuai dengan kapasitas mereka. Hal tersebut dibuktikan dengan banyaknya pekerja rendahan, mengingat keterbatasan kapasitas dan kemampuan mereka dalam bekerja.<sup>9</sup> Kondisi yang demikian menyebabkan "wanita publik" (*publieke vrouw*) banyak bermunculan (Shahab, 2015

---

6 Seperti berkembangnya perkebunan hortikultura yang terletak di daerah Kalang dan Kembang Sari dan Industri Gula Trangkil yang terletak sekitar 16 mil di bagian timur Desa Bungah dan sekitar delapan mil sebelah selatan dari Desa Dukasakti (Baker, 2011:167).

7 Penulis menggunakan kata Cina karena dalam literatur kolonial disebut dengan *Chinese* (Cina). Tanpa mengurangi rasa hormat kepada etnis Tionghoa, sebagaimana diatur dalam Keputusan Presiden Nomor 12 Tahun 2014 tentang Pencabutan Surat Edaran Presidium Kabinet Ampera Nomor SE-06/PRES.KAB/6/1967, penggunaan istilah Cina lebih kepada rujukan literatur yang penulis gunakan.

8 gap ekonomi disebabkan karena dampak kolonialisme yang mengekang penduduk pribumi sehingga tidak mendapatkan kesempatan untuk mendapatkan pendidikan yang layak untuk menunjang pekerjaan yang lebih baik.

9 Banyaknya masyarakat pribumi yang kurang mendapatkan pendidikan yang baik (*well educated* dan *well informed*), menyebabkan keterbatasan kemampuan yang mereka miliki. Keterbatasan inilah yang menyebabkan mereka hanya bisa bekerja sebagai buruh dan tenaga kasar.

dalam republika.co.id). Fenomena semacam ini sangat menarik apabila bisa dikaji dalam ranah akademis. Peliknya permasalahan mengenai eksploitasi wanita melalui prostitusi dan perdagangan wanita baik di Jawa, maupun Sumatra pada era kolonial, menjadikan fenomena ini menarik untuk digali secara mendalam.

Berdasarkan latar belakang tersebut, permasalahan utama yang diangkat dalam penelitian ini yaitu bagaimana praktik bisnis prostitusi dan perdagangan wanita di era kolonial, dan apa dampaknya terhadap korban dan lingkungan sosial? Dari pertanyaan tersebut, diurai menjadi beberapa pertanyaan untuk menganalisis pertanyaan utama, antara lain bagaimana bisnis tersebut dijalankan? Faktor apa saja yang menyebabkan maraknya prostitusi dan perdagangan wanita kala itu? Siapakah yang terlibat dalam bisnis tersebut? Bagaimana dampak prostitusi dan perdagangan wanita baik psikis maupun sosial masyarakat?

Tujuan Penelitian ini adalah untuk mengungkapkan praktik perdagangan wanita dan prostitusi terutama yang melibatkan masyarakat Pribumi, Timur Asing dan Eropadi Jawa dan Sumatra. Penelitian ini harus memiliki fokus yang jelas, maka ruang lingkup temporal dalam penelitian ini dibatasi pada abad XIX hingga awal abad XX, tepatnya menjelang kependudukan Jepang di Hindia Belanda tahun 1942an. Lingkup temporal tersebut dipilih karena dalam periode tersebut dilihat dinamika kehidupan sosial dan fenomena eksploitasi wanita dalam industrialisasi di Hindia Belanda. Abad XIX menjadi batasan lingkup temporal (periodisasi), mengingat periode tersebut di Hindia Belanda tekanan ekonomi mulai terasa dampaknya<sup>10</sup>, sehingga masyarakat banyak yang mencari tambahan pemasukan, salah satunya dengan bekerja di sektor domestik, dengan menjadi buruh, *baboe*, dll.<sup>11</sup>

Lingkup spasial yang menjadi batasan dalam penelitian ini adalah wilayah Hindia Belanda yang tidak luput dari bisnis prostitusi yang melibatkan orang-orang Jawa dan Sumatra. Pemilihan lingkup spasial di daerah-daerah tersebut disebabkan karena fenomena prostitusi dan perdagangan wanita sangat marak di jumpai di wilayah tersebut hingga tahun 1930an (“*Nederlandsch-Indie Voor Den Volkenbondsraad In 1937 twee Volkenbonds conferenties op Java*” dalam *De Gooi en Eemlander : nieuws en advertentieblad* 27 April 1937).

Kerangka berfikir (*logical framework*) dalam penelitian ini mengacu pada teori hukum penawaran dan permintaan terkait prostitusi dan perdagangan wanita. Prostitusi dan perdagangan manusia bermula dari adanya permintaan wanita untuk digunakan sebagai objek pelampiasan seksual yang dapat dibeli. Prostitusi menjadi tindakan yang meresahkan ketika mucikari dengan jaringan kriminalnya mempekerjakan perempuan dan anak secara paksa dan mempertaruhkan keselamatan mereka. Di tempat-tempat di mana prostitusi berkembang, merekrut perempuan lokal sebagai pelacur di rumah bordil tidak akan cukup untuk memenuhi permintaan pasar prostitusi di daerah tersebut, sehingga mucikari harus membawa korban prostitusi dari tempat lain (Hughes, 2004). Fenomena maraknya prostitusi di era kolonial juga memiliki pola yang hampir sama dengan apa yang dikemukakan oleh Hughes. Semakin banyak permintaan akan prostitusi, maka penyedia prostitusi (pasar prostitusi) semakin berkembang. Perkembangan prostitusi tersebut akan membawa dampak negatif bagi kehidupan sosial masyarakat di sekitarnya. Rangkaian peristiwa tersebut dikaji dalam penelitian ini, sehingga bisa memberikan deskripsi secara komprehensif mengenai praktik prostitusi dan perdagangan wanita di era kolonial.

---

10 Kehidupan dengan standar upah hanya f250 tidak bisa untuk mencukupi kebutuhan yang layak (Indië : geïllustreerd weekblad voor Nederland en koloniën, Volume 1, Number 39, 27 December 1917: 621).

11 Pekerjaan buruh, *baboe* banyak dijumpai di Hindia Belanda, seperti Sumatra, Jawa dan Kalimantan (“*Indische Kinderen*” dalam *The New Yorker*, F-R Publishing Corporation, Volume 18 tahun 1942 : 35)

## II. PROSTITUSI DAN PERDAGANGAN WANITA DI JAWA DAN SUMATRA

Orang-orang Eropa menyebut wanita yang melayani nafsu para pria hidung belang (pelacur) dengan sebutan wanita publik (*publieke vrouw*<sup>12</sup>). Terdapat sebutan lain bagi para pelacur<sup>13</sup> pada waktu itu. Wanita yang menjadi objek dalam bisnis prostitusi (pelacur) dikenal juga dengan sebutan *cabo*<sup>14</sup>. Bisnis prostitusi dan perdagangan wanita di Jawa bersifat ilegal dan tertutup. Terdapat beberapa bentuk prostitusi yang melibatkan orang-orang dari Jawa. Bentuk tersebut antara lain perdagangan wanita berkedok kesenian lokal serta prostitusi dan perdagangan wanita berkedok penyalur tenaga kerja, penculikan dan penipuan.

### A. Prostitusi dan Perdagangan Wanita Berkedok Seni Pertunjukan

Prostitusi di Jawa yang berkedok kesenian lokal antara lain tari *lengger* yang dibawakan oleh *ronggeng* (penari) (Anonim, 1989:86). Gubernur Inggris di Jawa (Stamford Raffles) selama periode pemerintahan Inggris (tahun 1811-1816) menyebutkan bahwa *ronggeng* merupakan penyanyi dan penari wanita di Jawa memiliki reputasi jelek karena keterlibatan mereka dalam prostitusi (Koskoff, 1987:133). Pada mulanya, *ronggeng* merupakan pelaku seni yang menggambarkan dewi kesuburan. Tari *lengger*, *tayub* dan jenis tari lainnya yang menampilkan *ronggeng* dipentaskan di areal pertanian guna mengharapkan kesuburan dari Tuhan (Caturwati, 2007:46). *Ronggeng* Jawa kemudian merangkap sebagai pelacur, pada perkembangannya. Prostitusi berbalut kesenian lokal ini marak ditemukan pada abad XIX. Para pelacur membawakan tari *lengger* untuk menghibur masyarakat. Apabila ada permintaan untuk melayani para pria hidung belang, mereka mengenakan biaya tinggi di luar biaya-biaya pekerjaannya sebagai penari. *Ronggeng* ini biasanya melayani orang-orang Cina ("*Prostitutie in Ned.-Indië*", dalam *Soerabaijasch handelsblad*, 30 Maret 1901).

Fenomena maraknya *ronggeng* tidak hanya ditemukan di Jawa, *ronggeng* bahkan diminati para buruh di daerah tambang batu bara Sumatra. Para penambang yang sebagian besar berasal dari Jawa, sangat familiar dengan hiburan *ronggeng*. Pada tahun 1921, terdapat laporan bahwa para penambang tidak mendapatkan hiburan yang cukup. Hanya ada lima kelompok penari *ronggeng*, sementara untuk menghibur 1.500 pekerja tambang dari Sunda diperlukan lima belas kelompok *ronggeng*. Perekrutan penari *ronggeng* dari tahun ke tahun terus meningkat. Pada tahun 1928, B.H.F. van Heuven, Asisten-Residen Solok di Sawahlunto, mencatat sedikitnya ada lima puluh kelompok penari *ronggeng* yang disediakan untuk menghibur buruh. Lima puluh kelompok penari *ronggeng* tersebut sebanding dengan jumlah buruh laki-laki yang dipekerjakan di tambang. Heuven juga menyatakan bahwa banyaknya hiburan tari dan prostitusi *ronggeng* berefek pada ketenangan buruh karena aspek kebutuhan buruh akan hiburan dan pemenuhan kebutuhan seksual bisa terpenuhi (Elmhirst dan Saptari, 2004: 365-366).

---

12 Dalam beberapa surat kabar yang terbit di Hindia Belanda, seperti *Het nieuwsblad voor Sumatra*, *De Sumatra post*, dan *De Indische courant* awal abad IX, pelacur sering disebut dengan *publieke vrouw* (wanita publik)

13 Penggunaan istilah pelacur sesuai konteks dalam referensi dan *zeitgeist* (jiwa zaman pada waktu itu), walaupun sekarang diperhalus dengan istilah Pekerja Seks Komersial.

14 *Cabo* berasal dari kata dalam bahasa Hokkian yaitu *Cau baukan* yang berarti wanita (Torchia dan Djuhari, 2015: 36). *Cabo* dalam bahasa mandarin disebut *changfu* 娼妇 yang artinya pelacur.

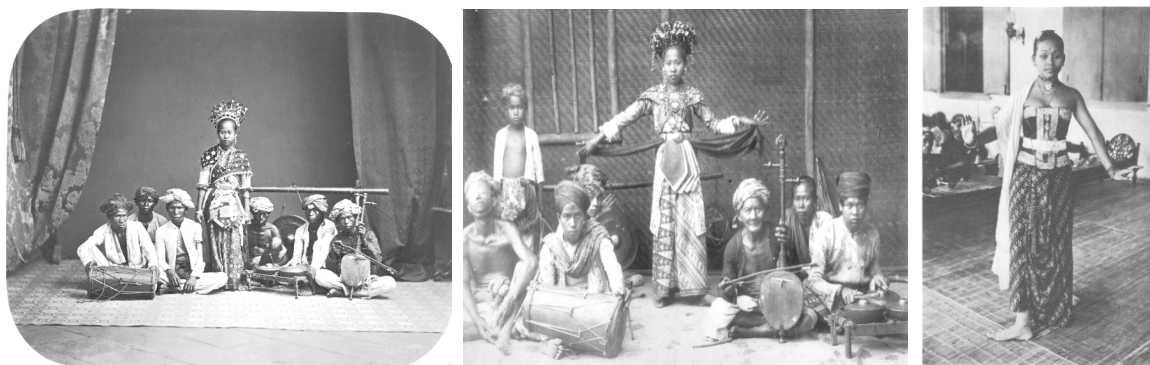


Foto 1. *Ronggeng* dan pengiringnya. Sumber: *ronggengmet orkest, circa 1870 en 1905* koleksi kitlv dan Tropenmuseum

Banyak penelitian dan laporan yang membeberkan bahwa *ronggeng* tidak hanya menari untuk menghibur masyarakat, tetapi juga merangkap sebagai pelacur. Mengingat banyaknya orang Belanda yang terpengaruh prostitusi di Jawa abad kesembilan belas, prostitusi dipandang sebagai bentuk kriminalitas yang memerlukan intervensi dan kontrol pemerintah. Oleh karena itu, wacana publik mengenai pembatasan prostitusi semakin berkembang di kalangan kolonial Eropa (Jones, Sulistyaningsih, dan Hull, 1998 dalam Spiller, 2010:87). Hasil penelitian yang dilakukan akademisi Belanda (P.J. Veth) mengungkap bahwa pekerjaan, pembelajaran seni, dan kehidupan seorang *ronggeng* bergantung pada rumah-rumah pelacuran (Veth, 1875 dalam Spiller, 2010:87). Meskipun *ronggeng* dianggap sebagai pekerja seks, pemerintah Hindia Belanda umumnya memperlakukan mereka berbeda dari pelacur “biasa”. Pada saat pemerintah melakukan penertiban prostitusi tahun 1852 di Jawa, *ronggeng* harus mengikuti serangkaian pemeriksaan kesehatan yang wajib untuk pelacur tetapi tidak dikenakan pajak seperti pelacur lainnya (Hesselink 1992 dalam Spiller, 2010:87). *Ronggeng* dalam deskripsi orang Eropa dari aspek seksual sering dianggap sebagai karakter *sophomoric*<sup>15</sup> (Spiller, 2010: 87).

Selain kesenian tari *lengger*, prostitusi juga ditemukan bersama tari *taledhek* yang merupakan bentuk lain dari tari *gambyong* dan *tayub* di Jawa<sup>16</sup> (Sedyawati, 1991). Kesenian ini juga dimainkan oleh seorang wanita dengan bernyanyi dan menari (disebut juga dengan *ronggeng*). Pada awal perkembangan *taledhek*, perempuan penyanyi-penari (*taledhek*, *ledhek*) berfungsi untuk menyembuhkan atau melindungi bayi dengan bedak. (*ta*) *ledhek* memiliki aspek kontras berupa penampilan perempuan yang sensual dan pemainnya diasosiasikan sebagai pelaku prostitusi (Buckland, 2007:66). Tradisi *ledhek* atau *taledhek* di Jawa ini terkait erat dengan kebebasan berekspresi dari seorang perempuan dalam hal seksualitas, prostitusi, dan kemampuan untuk menggoda laki-laki. *Taledhek* (penyanyi-penari) berasal dari akar kata yang sama dengan *ngledhek*, yang berarti “menggoda”, “memikat”, “menarik”. Penari *taledhek* berperilaku centil dengan tarian dan olah vokal, untuk menarik pria berdansa dengannya (Koskoff, 1987: 133). Agar terhindar dari hal hal yang tidak diinginkan, kesenian *tayub* diorganisir dan mendapatkan pengayoman dari *lurah badhut* atau *canthang Balung* Seperti yang terjadi di Surakarta. Tugas *canthang Balung* juga melakukan *senggak* atau *alok* (berteriak) dan *keplok* (tepu tangan) diiringi gamelan dalam tarian (Stutterheim, 1956 dalam Sumarsam, 1995:121). Aktivitas *taledhek* yang ditemui pada ritual atau pertunjukan *tayub* dan selalu berkaitan erat dengan prostitusi serta minuman keras juga dijelaskan dalam Serat Centhini (Cahyono, 2006).

15 dianggap kurang memiliki kematangan emosional, bodoh dan belum dewasa.

16 Para penari *taledhek* melakukan hubungan seksual (yang bukan suami isteri) dengan penikmat tari tersebut.



Bisnis prostitusi dan perdagangan wanita (*vrouwenhandel*) lainnya juga dilakukan dengan menyelundupkan wanita-wanita Cina ke tanah Jawa. Para pebisnis menggunakan seni dan hiburan untuk menyamarkan perdagangan wanita. Wanita yang diperdagangkan diikutsertakan dalam pertunjukan sejenis Kunqu (崑曲)<sup>17</sup>, seperti yang terjadi tahun 1888, di Semarang. Rombongan pertunjukan wayang Cina sejatinya akan kembali ke Cina, namun ada permintaan untuk tampil di Batavia. Belanda melakukan investigasi terhadap pementasan wayang Cina tersebut mengingat adanya indikasi upaya untuk menyelundupkan sejumlah pelacur di Jawa. Selain itu, manajemen Wayang Cina tersebut juga dicurigai melakukan eksploitasi (termasuk eksploitasi seksual) terhadap anak-anak (“*Binnenland de Pandhuisdienst. Een Winst Van F 13 Millioen: Waarómzij Werden Aangehouden*”, dalam *de Indische Courant* 16 Januari 1926).

Foto 2. Pemain pertunjukan opera sejenis *Kunqu* sumber *Studioportret van twee Chinese vrouwen in ceremoniële of opera kleding*, koleksi Tropen Museum.



Bisnis prostitusi orang-orang Cina tersebut tidak hanya menyasar orang-orang Cina di Jawa sebagai pangsa pasar potensial, melainkan orang-orang Jawa, Belanda dan orang-orang Cina di Hindia Belanda yang menjadi konsumen prostitusi. Prostitusi dengan berkedok teater dan seni olah vokal ini merambah Sumatra, Kalimantan hingga ke Penang Malaysia (Johnson, 1933:54-81).

Bisnis prostitusi berkedok kesenian tersebut sulit untuk direduksi perkembangannya. Wanita yang bekerja sebagai penari jalanan (*straatdanser*) banyak diminati sebagian besar masyarakat Jawa sebagai sarana hiburan dan pemenuhan kebutuhan hasrat seksual. Itulah mengapa pekerjaan ini tidak dijalani oleh wanita terhormat. Banyak perempuan yang bekerja sebagai penari, baik *ronggeng*, *ledhek* dan penari jalanan (*straatdanser*) lainnya merangkap sebagai pelacur. Masyarakat pada umumnya menyebut penari dan pelacur dengan sebutan yang sama dalam bahasa mereka, yaitu *ronggeng* (Sanger, 1859:408-410).

Budaya dan moral masyarakat Eropa juga mulai tergerus dan tidak peduli akan norma. Seorang pimpinan (Jawatan industri perkebunan) berpangkat tinggi tidak malu ketika menggandeng *ronggeng* (“wanita publik”). Sebagian besar penikmat sensualitas wanita pribumi tersebut mencari objek pelampiasan hasrat melalui pertunjukan jalanan. Mereka juga dan sering mengumpulkan cukup uang untuk menikahi wanita penghibur tersebut. Namun terkadang ketidakcocokan budaya serta sikap wanita penghibur yang dinikahi menimbulkan keretakan dalam rumah tangga. Mereka bercerai tanpa upacara, dan kembali ke kehidupan mereka masing-masing. Di hampir setiap kota-kota besar Jawa, wanita publik banyak dijumpai. Pertunjukan mereka ditunggu para buruh penikmat hiburan *streetdanser/ronggeng* untuk mengusir penat dan mengisi waktu luang. Para pelacur banyak yang bekerja sebagai penari ditujukan untuk menyembunyikan gaya hidup mereka yang boros (Sanger, 1859:408-410).

17 Kunqu, dibaca *Kwun Chu* (崑曲) disebut juga *Kunju* (崑劇) merupakan pertunjukan opera berasal dari Kuhshan, dengan cerita drama kolosal dan disertai tari dan vokal serta diiringi alat musik akustik tradisional, seperti seruling bambu dan perkusi (Chengbei Xu.2012. Peking Opera. Cambridge: Cambridge University Press hlm 15). Masyarakat Hindia Belanda menyebutnya *wayang Cina* (lihat *de Indische Courant* 16 Januari 1926)



## **B. Prostitusi dan Perdagangan Wanita Berkedok Penyalur Tenaga Kerja, Penculikan dan Penipuan.**

Bisnis prostitusi dan perdagangan wanita di Jawa sebenarnya banyak dijumpai di beberapa kota besar, seperti halnya di Surabaya, Batavia, Semarang dan daerah lainnya. Setiap tahun semakin berkembang dan tidak terbandung, bahkan pemerintah Hindia Belanda mengalami kesulitan untuk melakukan kontrol terhadap bisnis tersebut. Sebagai contoh di Surabaya, hasil investigasi wartawan Java Bode menemukan bahwa beberapa warga Surabaya banyak yang terlibat dalam tingginya tingkat prostitusi gelap di sana. Pemerintah Hindia Belanda melakukan langkah-langkah strategis untuk memerangi kejahatan tersebut, seperti upaya membuat regulasi untuk melindungi korban perdagangan wanita. Selain itu juga memberdayakan aparaturnya dengan melakukan penyisiran terhadap rumah yang dicurigai menjalankan bisnis prostitusi dan perdagangan wanita (“*De strijd tegen de clandestiene prostitutie*” dalam *De Sumatra post*, 28 Maret 1914).

Wanita dari Hindia Belanda, termasuk Jawa dijadikan komoditas yang potensial dalam praktik perdagangan wanita karena “nilai jual” yang bersaing. Dalam praktik perdagangan wanita, gadis-gadis Jepang dan Cina memiliki nilai jual yang jauh lebih mahal, mencapai lebih dari f 1.200, -. Gadis-gadis dari Jawa memiliki “nilai jual” yang berkisar di bawah harga tersebut. Gadis Jawa biasanya dijual ke Singapura melalui Deli atau dijual ke wilayah lainnya. Praktik perdagangan wanita didukung oleh kekuatan mafia prostitusi. Laporan residen dan gubernur juga menyebutkan bahwa kondisi moral kuli Cina di Deli sangat rendah. Selain itu juga terdapat laporan bahwa perusahaan di Deli melarang pernikahan para buruhnya. Larangan tersebut sesuai dengan instruksi yang diberikan oleh pejabat Eropa (“*Prostitutie in Ned.-Indië*”, dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 30 Maret 1901).

Kebijakan perekrutan pegawai yang belum menikah juga berlaku untuk pegawai keturunan Eropa. Kebijakan untuk merekrut pegawai keturunan Eropa bersama dengan keluarga mereka akan meningkatkan biaya produksi, karena manajemen harus mempersiapkan fasilitas seperti perumahan dan sekolah serta membiayai keluarga pegawai ketika ingin kembali ke Eropa untuk liburan (Stoler, 1992 dalam Elmhirst dan Saptari, 2004: 365-366). Oleh karena itu, karyawan perkebunan Eropa dilarang menikah selama bekerja di perkebunan tersebut. Akibatnya banyak karyawan Eropa menjadikan perempuan Jawa sebagai selir (*nyai*) dan budak seks (Elmhirst dan Saptari, 2004:365-366).

Bascom Johnson dari Komisi Penyelidikan perdagangan perempuan dan anak perempuan Liga Bangsa Bangsa pernah tampil sebagai *keynote speaker* terkait perlindungan eksploitasi wanita di Batavia. Pada acara tersebut juga dihadiri oleh Gubernur Jenderal, Gubernur Jawa Barat, Bupati Batavia, beberapa anggota dan *Volksraad*, beberapa kepala perusahaan, akademisi, dan tokoh agama/tokoh masyarakat. Johnson menjelaskan bahwa tujuan dari perdagangan dan eksploitasi dari perempuan dan anak perempuan adalah memperoleh profit dengan menjualnya, maupun menyewakannya untuk memberikan kenikmatan seksual. Eksploitasi wanita melalui bisnis prostitusi dan perdagangan wanita dilakukan dengan 3 cara, yaitu melalui penculikan, penipuan dan penyalahgunaan regulasi. Motif penipuan dilakukan dengan cara yang bersifat persuasif, misalnya, dijanjikan menikah dengan orang kaya (orang-orang Eropa dan orang-orang Cina yang kaya), dan menjamin hidup yang berkecukupan. Penyalahgunaan regulasi dilakukan dengan memanfaatkan regulasi aturan hak untuk memiliki istri atau anak dari suami atau ayah. Motif eksploitasi wanita lintas negara paling banyak menurut data Liga Bangsa-Bangsa hingga tahun 1931 yaitu dengan penculikan (“*Nederl.-Indie De Handel In Vrouwen en Meisies*” dalam *Soerabaijasch handelsblad*, 14 Agustus 1931).

Para wanita yang beruntung ketika mengajukan diri untuk dinikahi orang kaya, biasanya dijadikan sebagai selir atau sering disebut sebagai *nyai*. Wanita-wanita tersebut

menghabiskan hari-hari mereka dengan aktivitas berumah tangga, mengawasi pegawai lainnya, dan menyajikan makanan sesuai keinginan tuannya. Para *nyai* terkadang mendapatkan pelecehan seksual dan penghinaan lainnya. Namun demikian, menjadi selir itu jauh lebih nyaman daripada harus bekerja kasar sebagai buruh yang tinggal di barak bersama dengan kuli Cina atau Jawa, atau sebagai penghibur mereka (Gouda, 2008:113-115).

Berbeda halnya dengan wanita yang bekerja sebagai *baboe*. Mereka terkadang menjadi objek eksploitasi seksual di barak militer. Opini publik mengenai Belanda di Eropa mengarah pada skandal yang dilakukan tentara di barak-barak militer di Hindia terhadap *baboe*. Seperti yang ditulis oleh mantan perwira tentara *Koninklijk Nederlands Indisch Leger* (KNIL) di Hindia Belanda, yang menyatakan bahwa ratusan prajurit tidur dengan gadis-gadis atau pembantu rumah tangga (*baboe*). Mereka dalam satu ruangan barak, bahkan tidak disekat maupun dipisahkan dengan tirai antara satu sama lain. Mereka meniduri *baboe*. Wanita pribumi tersebut diperlakukan tidak senonoh. Terkait dengan hal tersebut, *baboe* selain sebagai pembantu rumah tangga juga dimanfaatkan untuk pemuas hasrat tentara Hindia Belanda (Gouda, 2008:113). Meskipun demikian, para *baboe*/selir tersebut tidak boleh digambarkan sebagai pelacur profesional. Dalam *Ensiklopedik van Nederlandsch-Indie* tahun 1919 dijelaskan bahwa *nyai* yang berada di barak militer memiliki fleksibilitas dalam masalah hati (percintaan).<sup>18</sup> Pemerintah seolah tidak mengetahui tindak prostitusi di barak, namun dari sudut pandang utilitarian, praktek pergundikan di barak militer merupakan suatu hal yang biasa terjadi (Gouda, 2008:113-115).

Prostitusi wanita pribumi dalam wajib militer Belanda di Hindia Belanda juga sudah menjadi rahasia umum. Di Hindia Belanda berita tentang pemerkosaan sering terdengar. Warga Belanda yang dikirim ke Hindia Belanda sebagai prajurit pada dasarnya harus memegang teguh moral untuk tidak melakukan hubungan seks pranikah. Namun kenyataanya tidak semua orang menaatinya.

Sebagian besar warga Belanda yang mengikuti wajib militer di Hindia Belanda berusia antara 19-20 tahun. Beberapa prajurit telah menikah sebelum mereka pergi ke Indonesia. Menahan hasrat untuk tidak melakukan hubungan seksual dengan wanita lain di luar hubungan pernikahan selama tiga tahun masa wajib militer di Hindia Belanda merupakan tantangan yang sulit (Scheele, 2012 dalam <http://javapost.nl>).

Tentara yang tidak memegang teguh moral juga menggunakan kesempatan melakukan hubungan seksual. Kelompok tentara dengan jumlah 12 orang atau lebih yang terisolasi pada sebuah pos, akan merasakan kejenuhan, dan beberapa dari tentara tersebut melakukan hubungan seks dengan *baboe* tukang cuci. Para *baboe* tersebut secara sengaja dan tidak sengaja melacurkan diri. Kontak seksual tersebut membuat *baboe* hamil, namun anaknya terkadang tidak diakui sebagai anak orang Eropa. Sementara, *baboe* lainnya yang hamil dinikahi dan diajak kembali ke Belanda (Scheele, 2012 dalam <http://javapost.nl>).

### **C. Faktor Pendorong Praktik Eksploitasi Wanita**

Maraknya bisnis prostitusi baik yang berkedok kesenian lokal maupun berkedok penyalur tenaga kerja, penculikan dan penipuan didorong oleh beberapa faktor. Secara garis besar faktor tersebut disebabkan oleh permintaan akan prostitusi yang tinggi, kebutuhan wanita untuk menghidupi diri dan keluarga, dan nilai jual wanita lokal yang bersaing. Adapun penjelasan dari faktor tersebut adalah sebagai berikut.

---

18 Dalam hal ini para *baboe*/selir bisa terlibat *sexual affair* apabila majikan dan *baboe* sama sama mau.

## 1. Permintaan Prostitusi yang Tinggi Akibat Larangan Menikah

Larangan menikah dan membawa serta keluarga di tempat kerja menyebabkan tingkat permintaan akan prostitusi menjadi tinggi. Salah satu contohnya seperti yang terjadi di Deli, bahwa perusahaan di Deli melarang pernikahan para buruhnya. Selain itu, terdapat larangan untuk membawa serta keluarga di lingkungan industri/pertambangan. Larangan tersebut sesuai dengan instruksi yang diberikan oleh pejabat Eropa. Hal itu menyebabkan banyak kuli dan pekerja kasar membutuhkan hiburan (*“Prostitutie in Ned.-Indië”*, dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 30 Maret 1901). Hal inilah yang menyebabkan permintaan akan pasar prostitusi dan perdagangan wanita meningkat. Seperti halnya hukum penawaran ekonomi bahwa suplai timbul karena adanya permintaan.

Larangan menikah tidak hanya diberlakukan untuk golongan pribumi semata, tetapi juga warga kulit putih. Baik masyarakat pribumi dan kolonial sebenarnya merasa terancam jika hubungan antar-ras yang tidak diatur. Larangan menikah dengan wanita pribumi dan permintaan akan layanan seksual domestik meningkat menyebabkan pergundikan antar-ras itu disukai. Sebagian pemimpin orang-orang asing tersebut sangat “toleran” terhadap hubungan antar-ras. Kondisi demikian menempatkan perempuan pribumi dalam situasi yang dirugikan karena lemah dalam sisi hukum, dan mendapat banyak celaan masyarakat (Lin, 1998:30).

## 2. Kebutuhan Wanita untuk Menghidupi Diri dan Keluarga

Akademisi dari Utrecht, Kohlbrugge, meneliti prostitusi dalam kehidupan masyarakat Hindia Belanda. Ia berpendapat bahwa pada dasarnya masyarakat Hindia Belanda memiliki pandangan yang menganggap pernikahan memiliki nilai tinggi untuk melindungi moral dari perselingkuhan. Namun para pria banyak yang tergoda karena hasrat mereka yang normal sebagai lelaki (*“Prostitutie in Ned.-Indië”*, dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 30 Maret 1901). Perkembangan awal prostitusi di Hindia Belanda yang dianggap resmi atau sah dirancang secara terorganisir. Industri seks tersebut selama masa penjajahan Belanda semakin diperluas. Sistem perbudakan dan pergundikan tradisional kemudian disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Eropa yang berada di daerah pelabuhan Hindia Belanda. Kepuasan seksual tentara, pedagang dan utusan menjadi salah satu isu utama dalam benturan budaya asing dan menimbulkan banyak dilema bagi masyarakat pribumi maupun Eropa. Sejumlah pria lajang yang dibawa ke Hindia Belanda oleh pemerintah kolonial dan kepentingan bisnis menghasilkan permintaan akan layanan seksual domestik meningkat. Kepuasan tersebut tercapai dengan keluarga lokal yang menjual anak perempuannya maupun perempuan yang menjual diri demi mencari keuntungan materi dari orang asing (Lin, 1998:30).

Prostitusi kemudian berkembang dan dikemas dalam bentuk kesenian lokal seperti halnya *ronggeng*. Gerak gerak kesenian dan prostitusi *ronggeng* berada di bawah kontrol dan pengawasan polisi Hindia Belanda. Para *ronggeng* Jawa yang telah menikah hanya berprofesi sebagai penari, tidak merangkap sebagai pelacur, dan mereka menikah dengan sesama orang Jawa. Sebagian *ronggeng* yang belum menikah merangkap sebagai pelacur untuk memenuhi kebutuhan hidup (*“Prostitutie in Ned.-Indië”*, dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 30 Maret 1901).

Usaha untuk mencukupi kebutuhan keluarga selain dengan menggantungkan diri pada matapencaharian sebagai *ronggeng*, para wanita juga ada menjual diri ke *huwelijksmakelaar* untuk menjadi *binih moedah* (istri muda). Mereka berasal dari keluarga tidak mampu para petani di *buitenzorg* (Bogor). Dari hasil penjualan wanita tersebut, keluarga bisa mendapatkan sekitar f 130, - sedangkan *huwelijksmakelaar* mendapatkan f 75 (*“De moord*

*in de Museomlaan*” dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 12 November 1932). Besaran uang yang dibayarkan dari hasil penjualan wanita membuat keluarga tergiur untuk memperdagangkan wanita.

### **3 Nilai Jual Wanita Lokal yang Bersaing**

Wanita lokal terutama Wanita Jawa memiliki “nilai jual” yang lebih rendah jika dibandingkan dengan daerah lain. Wanita Jawa dijadikan komoditas yang potensial dalam praktik perdagangan wanita karena “nilai jual” yang bersaing. Dalam praktik perdagangan wanita, gadis-gadis Jepang dan Cina memiliki nilai jual yang jauh lebih mahal, mencapai lebih dari f. 1.200, -. Gadis-gadis dari Jawa memiliki “nilai jual” yang berkisar di bawah harga tersebut. Para wanita tersebut mau diperjualbelikan karena terlilit hutang yang tidak bisa dilunasi, sehingga mereka menjadi budak eksploitasi seksual (“*Prostitutie in Ned.-Indië*”, dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 30 Maret 1901).

Sesuai dengan tesis yang dikemukakan Donna M. Hughes, bahwa di tempat-tempat di mana prostitusi berkembang, merekrut perempuan lokal untuk mengisi rumah bordil tidak akan cukup untuk memenuhi permintaan pasar prostitusi di daerah tersebut, sehingga mucikari harus membawa korban prostitusi dari tempat lain (Hughes, 2004). Di sisi lain, perempuan Sumatra memegang teguh adat dan budaya serta agama, sehingga perekrutan wanita lokal Sumatra dalam bisnis prostitusi sangat sedikit (“*Sumatra’s Moraal toestanden daar gunstiger dan op Java?*” dalam *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië*, 9 Januari 1937). Para pebisnis prostitusi justru harus merekrut wanita dari luar daerah (dari Jawa) karena *margin* nilai jual dan kriteria lainnya yang sesuai dengan kebutuhan prostitusi di Sumatra (“*Prostitutie in Ned.-Indië*”, dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 30 Maret 1901).

## **III. PEBISNIS EKSPLOITASI WANITA DAN SINDIKATNYA**

### **A. Pebisnis Eksploitasi Wanita dan Cara Kerjanya**

Pebisnis eksploitasi wanita di Jawa tidak didominasi orang Belanda saja, tetapi pada perkembangannya orang-orang Jawa dan orang Timur asing (warga Cina dan keturunan) juga ambil bagian dalam bisnis tersebut. Pebisnis eksploitasi wanita memanfaatkan permintaan akan wanita pemuas nafsu dari *ronggeng* tidak hanya menari untuk menghibur masyarakat, tetapi juga menjadi pelacur. Kebutuhan hiburan bagi buruh (pekerja tambang) di wilayah pertambangan merupakan pasar potensial yang harus digarap serius bagi pebisnis prostitusi (Spiller, 2010:87). Prostitusi *ronggeng* banyak ditemukan di wilayah Sumatra dan Jawa melibatkan orang pribumi (sebagian besar keturunan Cina-Jawa), warga Eropa dan warga Cina sebagai mucikari dan induk semang.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Seperti yang diberitakan dalam beberapa surat kabar *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch* dan *De Sumatra* post tahun 1920-30an.



Bisnis prostitusi/eksploitasi wanita di rumah bordil (wilayah Sumatra dan Malaka) melihat pada pelakunya antara lain pelacur “*Badan taukeh*”, pelacur “*badan Sendiri*”. Pelacur sebagai pekerja prostitusi *Badan taukeh* melakukan manajemen bisnis sendiri. Pelacur *badan taukeh* menyisakan sekitar 30% dari pendapatan untuk pemilik rumah bordil. Pendapatan pelacur *badan taukeh* sekitar f 10 per malam, dan pemilik rumah bordil mendapatkan sekitar f2, 40- f3. Jika dalam semalam pelacur tidak mendapat pelanggan, pelacur tidak perlu membayar pemilik rumah bordil. Pemilik rumah bordil menyediakan rumah bordil dengan fasilitas listrik, dilengkapi dengan tempat tidur, meja, empat bangku dan kadang-kadang meja rias dengan cermin. Uang yang diberikan pada pemilik rumah bordil tidak termasuk jasa babu, uang rokok, pakaian, dan lain lain (“*Velerlei, De Chineesche prostitutie*”, dalam *De Sumatra post* 3 April 1918).



ket: Ronggeng penghibur buruh di Bagan-siapiapi bersama orang-orang Eropa. Sumber Ronggeng-danseressen, *vermoedelijk te Bagan-sinemba bij Bagan-siapiapi*, 1939, koleksi kitlv.nl

Berbeda halnya dengan pelacur “*badan sendiri*” yang memiliki hutang kepada penjaga rumah bordil. Hutang besar yang ditanggung pelacur pada pemilik rumah bordil menyebabkan pelanggan prostitusi membayar langsung pada pemilik rumah bordil. Sisa dari pembayaran cicilan hutang biasanya dikembalikan sebulan sekali. Pelacur *badan sendiri* rawan ditipu oleh pemilik rumah bordil. Cicilan pembayaran hutang pelacur tersebut dikenakan tingkat bunga sebesar 5% perbulan. Pemilik rumah bordil terkadang menjerat pelacur dengan persyaratan pelunasan hutang yang tidak rasional, sehingga pelacur tersebut tidak pernah bisa melunasi hutangnya. Jika pelacur *badan Sendiri* mendapatkan f 10 per malam, maka yang diterima f 40.- per bulan. 30%- 40%. dibayarkan kepada penjaga rumah bordil, dan ditambah pembayaran hutang. Para pelacur juga kadang dipaksa untuk melayani pelanggan, dan sering dipukuli oleh para pekerja rumah bordil (“*Velerlei, De Chineesche prostitutie*”, dalam *De Sumatra post* 3 April 1918).

Pelacur yang bekerja di rumah bordil tersebut sebagian besar merupakan orang-orang keturunan Cina maupun orang Cina. Wanita keturunan yang bekerja sebagai pelacur di Sumatra dan Malaka juga sebagian berasal dari Jawa. Pemilik rumah bordil sendiri sebagian besar adalah warga Cina. Orang-orang Cina sering menyewakan rumah mereka dengan harga tinggi digunakan sebagai rumah bordil. Pengusaha prostitusi tersebut juga sering meminjamkan uang kepada para pelacur dengan bunga tinggi. Selain itu pinjaman dengan bunga tinggi juga diberikan pada pekerja lainnya di rumah bordil, untuk pembelian pelacur baru atau untuk biaya lainnya. Pinjaman inilah yang menyebabkan pelacur tidak bisa keluar meninggalkan rumah bordil (“*Velerlei, De Chineesche prostitutie*”, dalam *De Sumatra post* 3 April 1918).

Pebisnis eksploitasi wanita di daerah pertambangan juga dilakukan oleh orang keturunan Cina dan Cina-Jawa. Mereka menyediakan pelacur untuk kuli dan juga orang-orang Eropa.<sup>20</sup>

20 Seperti di Deli, pria keturunan Cina Jawa menjadi mucikari untuk menyuplai kebutuhan seks para kuli (“*Een moord*”, dalam *Algemeen Handelsblad*, 21 Juli 1912).



Selain menyediakan pelacur, para pebisnis eksploitasi juga memperdagangkan wanita dengan menjadi *huwelijksmakelaar*<sup>21</sup> (makelar pernikahan). Sesuai dengan pendapat Bascom Johnson, *huwelijksmakelaar* di Hindia Belanda menyediakan wanita hasil merayu wanita muda (dari Jawa) untuk menikah dengan orang kaya (orang-orang Eropa dan orang-orang Cina yang kaya) (“*Nederl.-Indie De Handel In Vrouwen en Meisies*” dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 14 Agustus 1931). *Huwelijksmakelaar* menjanjikan wanita-wanita untuk menjadi *binih moedah* (istri muda) orang kaya. Dari hasil penjualan wanita tersebut, keluarga bisa mendapatkan sekitar f130, - sedangkan *huwelijksmakelaar* mendapatkan f75. Perdagangan wanita oleh *huwelijksmakelaar* terkadang mendapat pertentangan dengan keluarga wanita yang diperdagangkan karena tidak terpenuhinya kesepakatan harga (“*De moord in de Museomlaan*” dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 12 November 1932).

## B. Sindikat Pebisnis Eksploitasi wanita

Pebisnis perdagangan wanita melakukan pemalsuan semacam dokumen keluarga (*acte van vestiging*) untuk melancarkan bisnis perdagangan perempuan. Mereka bekerja sama dengan pemalsu surat-surat untuk mendapatkan akta tersebut. Dalam akta tersebut, identitas wanita korban perdagangan dan prostitusi disamarkan guna mendapatkan izin tinggal dari residen. *Acte van vestiging* juga digunakan untuk menyelundupkan pelacur-pelacur dari Cina. Banyaknya pemalsuan *Acte van vestiging* membuat para wanita yang hendak bepergian ke Jawa mendapat pantauan penuh dari pemerintah Hindia Belanda. Perempuan Cina yang diperdagangkan tersebut tercatat menjadi penduduk Toeloengagoeng dalam dokumen yang dipalsukan. Dokumen tersebut diperkuat pernyataan palsu residensi yang dikirim ke Singapura, sehingga perempuan Cina yang diperdagangkan seolah-olah menjadi istri atau anak perempuan dari orang Jawa. Dokumen tersebut menjadi tiket masuk untuk melancarkan bisnis prostitusi di Hindia Belanda. Gembong sindikat perdagangan perempuan dari Cina tersebut adalah warga keturunan dan warga Cina yang bekerja sama dengan pemalsu dokumen, salah satunya adalah residen (“*Clandestiene Immigratie Chineezen met Valsche Papieren Compleet Falsificatie-bedrijf ontdekt: Vrouwenhandel?*”, dalam *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië* 1 Agustus 1935).

## IV. DAMPAK PRAKTIK PROSTITUSI DAN PERDAGANGAN WANITA

### A. Dampak bagi Korban Prostitusi dan Perdagangan Wanita

Perhatian dan sikap pemerintah Hindia Belanda terhadap prostitusi terutama terkait kesehatan *wanita publik* sebenarnya meningkat, bahaya yang mengancam kesehatan masyarakat dari prostitusi ini sebenarnya sangat meresahkan. Semakin banyak orang melihat fakta bahwa di mana prostitusi terhindar dari pusat komersial dan pemukiman besar ke kota-kota dan kota-kota ukuran yang layak, mereka menetap di pinggiran, tanpa ada yang mampu melakukan sesuatu tentang hal itu. Sebenarnya pos anggaran Belanda untuk melakukan kontrol dan pengawasan medis terhadap prostitusi di Hindia Belanda meningkat dari hingga f 42.000.- dalam kurun beberapa tahun, Namun kontrol tersebut tidak dimaksimalkan dengan kontrol sosial terhadap prostitusi (“*Particulier Telegram van den Java-Bode. Den Haag, 2 December 1888*”, dalam *Java-bode : nieuws, handels- en advertentieblad voor Nederlandsch-Indie* 3 Desember 1888).

Di Jawa Timur, penyakit kelamin semakin menyebar dan tidak terkendali hingga tahun 1939. Walaupun penduduk mulai sadar akan pentingnya manfaat perawatan medis.

---

21 Makelar pernikahan banyak dijumpai di wilayah ekspansi industrialisasi (“*De Moordaanslag te Blang Kedjeren*” dalam *Tilburgsche Courant* 15 Januari 1927)

Beberapa dokter berpendapat bahwa pemerintah seharusnya melakukan kontrol terhadap penyakit kelamin dan melakukan sosialisasi akan bahaya penyakit terhadap kehidupan masyarakat (“Laatste Berichten. Gevolgen van prostitutie, Onvoldoende bestrijding ?” dalam *De Indische courant*, 23 Januari 1939). Penyakit kelamin tersebut menyebar, baik di kalangan gadis-gadis penghibur, maupun di kalangan masyarakat dan orang-orang Belanda, khususnya di kalangan tentara maupun pegawai-pegawai Belanda (Shahab, 2015 dalam *republika.co.id*). Begitu juga yang terjadi di Sumatra, tahun 1914-1915, rumah sakit besar mencatat jumlah penderita penyakit kelamin yang dirawat di rumah sakit tersebut. Korban penyakit kelamin terbanyak diderita oleh wanita (Tillema, 1921:109).

Tabel 1. Karantina di rumah Sakit Sumatra tahun 1914-1915

| Tahun | Laki laki |         | Perempuan |         |
|-------|-----------|---------|-----------|---------|
|       | gonorrhoe | Sipilis | gonorrhoe | Sipilis |
| 1914  | 31        | 3       | 33        | 15      |
| 1915  | 24        | 1       | 50        | 16      |

Sumber: Tillema, H.F. Ed. 1921. *Geslachtsziekten dalam Kromoblanda* “Over’t vraagstuk van „het Wonen” in Kromo’s groote land halaman 109

Selain penyebaran penyakit, dampak lain dari prostitusi berupa ancaman bagi korban prostitusi tersebut. Berita kematian pelacur banyak dimuat di beberapa surat kabar, seperti yang terjadi di Timbang Langkat di mana seorang wanita Jawa dibunuh. Motif pembunuhan diduga disebabkan karena kecemburuan Orang Jawa terhadap kuli Cina yang memperlakukan budak eksploitasi seksual tersebut dengan penuh perhatian. Wanita tersebut kemudian dibunuh oleh pria Jawa (“*Een moord*”, dalam *Algemeen Handelsblad*, 21 Juli 1912).

### B. Dampak Psikis, Fisik dan Dampak Sosial Bagi Masyarakat

Jauhnya jarak sosial antara penguasa dan rakyat menyebabkan wanita (korban prostitusi dan perdagangan wanita) atau keluarganya berkompromi dengan nasib. Maka terjadilah krisis moral pada masyarakat terjajah sebagai akibat perlakuan kekuasaan kolonial (Shahab, 2015 dalam *republika.co.id*). Selain itu, prostitusi juga berdampak pada menyebarnya penyakit sipilis di antara anggota militer Belanda dan masyarakat. Jumlah penderita sipilis dan penyakit menular lain di kalangan anggota militer Belanda mengalami fluktuasi. Namun angka rata-rata kenaikan penyakit menular seksual mencapai 1,4 % dalam kurun 7 tahun.<sup>22</sup>

Tabel 2. Jumlah anggota militer belanda yang terkena penyakit kelamin

| Tahun | Jenis penyakit kelamin       |              |
|-------|------------------------------|--------------|
|       | Sipilis (dalam satuan orang) | morbiveneris |
| 1880  | 1013                         | 8999         |
| 1881  | 1052                         | 9406         |
| 1882  | 1290                         | 8826         |
| 1883  | 1044                         | 8187         |
| 1884  | 1150                         | 8076         |
| 1885  | 1003                         | 7311         |
| 1886  | 1040                         | 8518         |

Sumber: B. T. 10 Augusts1891 No. 4 *Burgerlijke Geneskundige Dients van 260*

<sup>22</sup> Lihat tabel 2

Data tersebut memberikan gambaran bahwa meningkatnya endemi penyakit kelamin semakin tahun semakin besar, dengan demikian jelas bahwa kontrol pemerintah kolonial terhadap prostitusi kurang tegas dan seolah membiarkan prostitusi merajalela.

Di kalangan masyarakat, dampak psikis, fisik dan dampak sosial dari prostitusi banyak diderita oleh wanita. Alasannya karena jumlah wanita lebih banyak jika dibandingkan dengan laki-laki. Wanita juga banyak bekerja di sektor prostitusi di beberapa wilayah Hindia Belanda. Tingkat moral yang sangat rendah, baik kuli/babu, laki-laki maupun perempuan, yang menyebabkan tingginya prevalensi penyakit kelamin serta rusaknya tatanan sosial. Hanya sedikit wanita yang hidup setia dengan suami. Kebanyakan para wanita ditinggalkan atau meninggalkan oleh suami dengan alasan ekonomi. Mereka kemudian mencukupi kebutuhan dengan menjadi pemuas nafsu laki-laki lain, sehingga banyak terjadi wanita yang menikah karena pertukaran terutama di kalangan kuli untuk mendapat kehidupan yang layak. Banyak di antara wanita yang dijadikan objek prostitusi melalui pernikahan. Wanita yang sebagian berasal dari Jawa tersebut menikah, kemudian dijadikan objek prostitusi yang menguntungkan oleh suami sekaligus mucikarinya wanita (Tillema, 1921:109).

### **C. Reaksi Keras dari Organisasi Masyarakat dan Pemerintah Hindia Belanda**

Penguasa kolonial Eropa begitu toleran terhadap prostitusi di wilayah koloni. Di sisi lain opini publik menjadi semakin kritis terhadap *hands off policy* (kebijakan lepas tangan) terkait prostitusi tersebut. Hal ini berdampak pada reaksi penguasa kolonial untuk perlahan-lahan mulai mencoba mengekang prostitusi dan perdagangan wanita. Pada tahun 1931, pihak berwenang di Hindia Belanda sebenarnya melarang prostitusi publik. Pebisnis prostitusi tidak lenyap begitu saja, melainkan hanya memindahkan bisnis mereka ke daerah-daerah yang dikuasai Jepang, di mana mereka diizinkan untuk melanjutkan perdagangan mereka hingga akhir Perang Pasifik (Hane, 2004:225).

Maraknya prostitusi dan perdagangan wanita di Hindia Belanda, khususnya di Jawa menyebabkan banyaknya reaksi keras dari masyarakat. Protes keras dan tindakan nyata untuk mereduksi dampak sosial bisnis prostitusi dan perdagangan wanita di Jawa sebenarnya banyak dilakukan terutama oleh organisasi pergerakan nasional. Contohnya seperti yang dilakukan Boedi Utomo. Pada tahun 1919, Organisasi Budi Oetomo wilayah Surabaya mengecam tingginya tingkat prostitusi dan perdagangan wanita dengan melayangkan aspirasi melalui *Volksraad* (Dewan Rakyat). Boedi Utomo menuntut *Volksraad* untuk mengeluarkan kebijakan larangan kontrak opium di Jawa dan juga monopoli opium, serta melakukan sensus terhadap pelacur dan melarangnya tinggal di desa-desa (*“Algemeen Nieuws: Werk voor den Volksraad”* dalam *Bataviaasch Nieuwsblad* 21 April 1918).

Protes mengenai prostitusi juga terdengar saat kongres Sarekat Islam diadakan di Malang tahun 1928. Prostitusi dalam Islam dianggap merendahkan derajat kaum perempuan, dan tindakan yang menyalahi syariat. Dampak prostitusi terlihat dari tingginya tingkat perceraian. Menurut Agus Salim, prostitusi dan beberapa tindak kejahatan lainnya sengaja dilindungi pemerintah Hindia Belanda untuk mendapatkan keuntungan sebanyak-banyaknya. Dalam kongres tersebut juga dibahas mengenai solusi atas merebaknya prostitusi dan perdagangan wanita. S.I. menghimbau masyarakat harus disadarkan akan bahaya prostitusi dengan cara yang baik. Introspeksi diri dengan lebih mengimani ajaran agama merupakan solusi utama. Tindakan manipulasi politik untuk melindungi bisnis prostitusi dan perdagangan wanita juga dianggap tindakan tidak bermoral dan lebih rendah dari para konsumen bisnis prostitusi tersebut (*“Wat Gisteren in de Krant stond!”* dalam *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië*, 4 Februari 1928).

Reaksi keras juga datang dari Djajadiningrat dalam komite yang diadakan di Jenewa, di mana ia menyatakan bahwa Hindia Belanda sedang memerangi perdagangan perempuan (*“Nederland, De Volkenbond en Nederlandsch-Indië”*, dalam *De Indische*

*Courant*, 13 September 1929). Sementara itu, pemerintah Hindia Belanda berdiri di dua kaki, dalam hal ini terdapat ambivalensi sikap. Di satu sisi mendukung prostitusi, di sisi lain merespon tekanan dari beberapa lapisan masyarakat. Hal ini dibuktikan dengan menekan prevalensi penyakit menular seksual dengan memberlakukan peraturan tentang larangan prostitusi, sementara sikap ambivalensinya terlihat pada penarikan pajak terhadap prostitusi dan melindungi prostitusi. Padahal secara jelas bahwa prostitusi memberikan dampak negatif yang cukup besar.

Dari waktu ke waktu masalah prostitusi di tempat-tempat industri (terutama daerah pertambangan) di Sumatera menjadi perhatian masyarakat adat. Kelompok masyarakat Jawa memberikan pengaruh besar dalam perkembangan prostitusi di Sumatera. Di Sumatera Selatan contohnya, timbul gerakan serikat pemuda untuk memerangi perdagangan perempuan (*Perkoempoelan Pembasmi Perdagangan Perempoean dan Anak-Anak*). Gerakan ini sebagai reaksi atas menurunnya moral penduduk di Sumatera. Selain itu, Polisi Hindia Belanda tidak banyak mengambil tindakan inisiatif untuk melindungi masyarakat dari tindak asusila. Pada kenyataannya tindakan prostitusi dan eksploitasi wanita yang ada di Sumatera dipelopori oleh orang-orang Barat. Hampir tidak ada keterlibatan orang-orang Sumatera dalam bisnis prostitusi dan perdagangan wanita di sana. Selain itu, wanita (budak prostitusi) di pusat-pusat populasi di Sumatera hampir tidak ada yang berasal dari Aceh, Batak, Minangkabau, ataupun Palembang. Para wanita tersebut sebagian besar berasal dari Jawa. Masyarakat Sumatera sangat teguh memegang adat, agama dan mereka menentang bentuk prostitusi. Masyarakat Sumatera mempertahankan dan mengimplementasikan *adatregels* (peraturan adat) secara penuh untuk mengatur perilaku sosial. Selain itu, dalam tataran keluarga tak henti-hentinya pendidikan yang ketat terkait moralitas publik diberikan dengan baik. Masyarakat Aceh, Batak dan Minangkabau juga jauh lebih memegang norma agama dan moral yang baik daripada orang Jawa, sehingga mereka bisa resisten terhadap prostitusi yang berkembang di Sumatera (*“Sumatra’s Moraal toestanden daar gunstiger dan op Java?”* dalam *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië*, 9 Januari 1937).

Selain itu, Kelompok agama terkemuka Batak Toba dalam keyakinan Kristennya juga menyatakan dukungan untuk mempertahankan moralitas dengan memerangi prostitusi dan perdagangan wanita. Begitu juga masyarakat Palembang, walaupun memiliki kedekatan dengan Jawa di masa Lampau, tetapi Islam juga begitu kuat mengakar, sehingga mereka menentang prostitusi di Sumatera (*“Sumatra’s Moraal toestanden daar gunstiger dan op Java?”* dalam *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië*, 9 Januari 1937).

## **V. KEPEDULIAN NEGARA-NEGARA DUNIA TERHADAP PERDAGANGAN WANITA DI ASIA TERUTAMA DI HINDIA BELANDA**

Berangkat dari reaksi keras yang diutarakan Djajadiningrat dalam pidatonya berbahasa Perancis melalui komite yang diadakan di Jenewa, tentang memerangi perdagangan perempuan (*“Nederland, De Volkenbond en Nederlandsch-Indie”*, dalam *De Indische Courant*, 13 September 1929). Permasalahan prostitusi dan perdagangan wanita tersebut kemudian diusung dalam konferensi yang diadakan Bandung pada tahun 1937. Pada konferensi tersebut diutarakan mengenai rencana untuk meminimalisir prostitusi dan perdagangan perempuan secara efektif di Timur Tengah dan Timur Jauh (Asia, termasuk Hindia Belanda). Tema yang diusung konferensi tersebut sudah lebih rinci dibandingkan tema konferensi sejenis di Jawa. Pemerintah terutama pusat (Belanda) dihimbau untuk memerangi perdagangan perempuan secara langsung. Pemerintah Hindia Belanda juga dihimbau untuk melakukan kerjasama yang lebih erat dan pertukaran yang lebih komprehensif mengenai informasi perdagangan wanita untuk mencegah praktik-praktik yang lebih meluas. Konferensi tersebut juga ditujukan untuk meningkatkan kerja sama antara

pemerintah pusat dan organisasi swasta yang memerangi perdagangan perempuan. Perwakilan dari organisasi-organisasi swasta juga akan diundang untuk berpartisipasi dalam konferensi, mereka diundang dalam kapasitas sebagai penasihat. Topik diskusi lainnya dalam konferensi ini yaitu usaha peningkatan kontrol serta pengawasan terhadap emigrasi perempuan, karena banyak perempuan yang tergoda dengan prospek pekerjaan yang layak di wilayah lainnya. Wanita tersebut sebagian besar tertipu dengan harapan-harapan palsu, dan menjadi korban perdagangan wanita, sehingga terjun di dunia prostitusi.

Beberapa negara yang berpartisipasi dalam konferensi antara lain Cina, Inggris, Perancis, Jepang, Belanda, Portugal dan Siam (Thailand). Pemerintah British-India, Irak dan Filipina menyatakan tidak tertarik untuk ikut dalam konferensi (*“Nederlandsch-Indie Voor Den Volkenbondsraad In 1937 twee Volkenbondsconferenties op Java”*, dalam *De Gooi En Eemlander : Nieuws En Advertentieblad* 27 April 1937). Hasil kesepakatan dari konferensi tersebut antara lain

1. Kerjasama yang lebih erat dan pertukaran informasi antara otoritas yang bertanggung jawab di wilayah Asia dan langkah strategis untuk memerangi perdagangan.
2. Pengawasan dan kontrol terhadap emigrasi perempuan untuk memerangi perdagangan wanita.
3. Peningkatan kerjasama yang lebih erat antara pemerintah dan organisasi swasta untuk memerangi perdagangan wanita.
4. Penunjukan lebih banyak staf pelayanan publik yang bertanggung jawab untuk perlindungan perempuan dan anak-anak di Asia
5. Penghapusan rumah prostitusi dan izinnya.
6. Penanganan korban perdagangan wanita di Asia.<sup>23</sup>

## **VI. AMBIVALENSI PROSTITUSI PASCA KONFERENSI BANDUNG DAN PERALIHAN KEKUASAAN BELANDA KE JEPANG**

Tercapainya 6 kesepakatan dalam Konferensi Bandung tidak serta merta membuat prostitusi di Asia, khususnya di Hindia Belanda berkurang. Ambivalensi ini disebabkan karena banyaknya permintaan akan wanita pemuas nafsu di wilayah industrialisasi untuk menghibur para buruh. Menginjak tahun 1940an (sebelum pendudukan Jepang), dunia prostitusi di Hindia Belanda dipenuhi para pelacur terutama dari Hindia Belanda sendiri (sebagian besar berasal dari Jawa), dari Cina, dan Eropa. Selain sebagai pelacur, sebagian wanita Eropa juga ada yang bekerja sebagai nyonya di rumah bordil atau di tempat lainnya. Menurut hukum yang berlaku di Hindia Belanda pada waktu itu, istilah “orang Eropa” tidak hanya disematkan untuk “totok” atau orang berdarah Belanda murni, dan orang lain asal Eropa, seperti Jerman, Italia, Hungaria, Rusia, Belgia, Inggris dll, tetapi juga untuk orang-orang dari Eurasia. Orang-orang Eropa dan Eurasia tersebut banyak yang berkecimpung di dunia prostitusi (<http://www.awf.or.jp>).

Perpindahan kekuasaan dari Belanda ke Jepang menyebabkan prostitusi dan perdagangan wanita semakin marak dijumpai. Pada dasarnya prostitusi secara resmi dilarang di Jepang. Itulah mengapa warga sipil Jepang kurang suka mengunjungi rumah bordil seperti halnya orang Eropa. Namun larangan mengenai prostitusi tidak berlaku untuk tentara dan angkatan laut Jepang. Selama perang di Cina pada 1930-an, penyebaran penyakit kelamin yang melanda tentara Jepang telah menyebabkan masalah. Oleh karena itu, pemerintah Jepang memutuskan untuk mendirikan rumah bordil militer sebagai tindakan pencegahan. Selain

---

<sup>23</sup> Kesepakatan tersebut telah ditandatangani oleh wakil dari beberapa negara (*“De voorgenomen Volkenbonds conferentie te Bandoeng. Voor de doeltreffender bestrijding van den vrouwenhandel in het Oosten. In Februari 1937”* dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 4 Juli 1936)



perempuan lokal, perempuan Jepang juga direkrut untuk menjadi pelacur (<http://www.awf.or.jp>).

Invasi militer Jepang ke Hindia Belanda tidak bisa dilawan oleh Belanda. Jepang kemudian berhasil menguasai beberapa wilayah di Hindia Belanda. Pendirian rumah bordil militer Jepang sebenarnya mencederai kesepakatan yang dicapai dalam konferensi Bandung. Jepang secara terang-terangan justru menerapkan prostitusi militer di Indonesia. Jepang melakukan rekrutmen secara paksa terhadap wanita-wanita Indonesia untuk dijadikan sebagai pelacur di barak-barak militer Jepang (<http://www.awf.or.jp>).

## VII. PENUTUP

### A. Kesimpulan

Prostitusi berkembang seiring dengan liberalisasi ekonomi dan kapitalisasi abad XIX yang ditandai dengan tumbuhnya industrialisasi di perkotaan, baik kota perkebunan, pertambangan maupun kota pelabuhan khususnya di wilayah Jawa, selain itu juga di daerah pertambangan Sumatra. Prostitusi di Jawa berkembang meluas hingga ke Sumatra karena ekspansi industrialisasi yang dilakukan Belanda hingga ke distrik-distrik yang ada di Sumatra dengan melibatkan buruh-buruh dari Jawa. Keberadaan buruh Jawa dan buruh Cina di wilayah ekspansi industri menjadi salah satu faktor yang memicu perkembangan prostitusi. Banyak wanita dari Jawa dan Cina didatangkan untuk menghibur para buruh.

Faktor pendorong bisnis eksploitasi wanita baik di Jawa maupun prostitusi yang berasal dari Jawa disebabkan oleh beberapa hal, antara lain permintaan akan prostitusi yang tinggi, kebutuhan wanita publik untuk pemenuhan hidup keluarga. Selain itu wanita Jawa yang terlilit hutang, diperdagangkan dengan harga yang bersaing. Pada dasarnya tidak ada bentuk prostitusi legal di Hindia Belanda. Semua prostitusi merupakan ilegal, namun pemerintah Hindia Belanda memberikan perhatian khusus pada pelaku dan pebisnis prostitusi untuk mencegah menularnya penyakit melalui prostitusi, sehingga pencatatan prostitusi dilakukan dan banyak yang salah menginterpretasikan pencatatan sebagai bentuk legalisasi atas prostitusi. Namun demikian, Belanda memang berdiri di dua kaki mengingat prostitusi juga berkontribusi sebagai sumber pemasukan melalui pajak yang dibebankan.

Pebisnis prostitusi di Jawa merupakan orang Jawa sendiri dan orang Cina dan keturunan Cina-Jawa. Bisnis prostitusi di daerah pertambangan juga dilakukan oleh orang keturunan Cina dan Cina-Jawa, dengan menyediakan pelacur untuk kuli dan juga orang-orang Eropa. Selain itu, perdagangan wanita juga dilakukan oleh *huwelijksmakelaar* (makelar pernikahan). Sindikat dibalik eksploitasi wanita tersebut melibatkan orang-orang Cina, orang Jawa dan oknum pejabat (oknum residen) dengan memalsukan surat-surat untuk mendapatkan *acte van vestiging* (dokumen keluarga).

Dampak prostitusi antara lain tingginya prevalensi penyakit kelamin terutama sipilis dan *gonorrhoe* yang melanda wanita, para kuli maupun anggota militer Belanda. Dampak lainnya yang dirasakan yaitu melemahnya nilai moral di kalangan masyarakat. Hal ini menimbulkan reaksi keras terutama dari tokoh masyarakat di Sumatra. Keprihatinan terhadap prostitusi dan perdagangan wanita juga muncul dari beberapa negara dengan mengadakan konferensi di Bandung untuk memerangi prostitusi dan perdagangan wanita. Ambivalensi justru terjadi saat akhir kolonialisasi Belanda dan masuknya Jepang ke Hindia Belanda. Walaupun telah ada kesepakatan beberapa negara termasuk Jepang dalam konferensi Bandung tentang larangan prostitusi dan perdagangan wanita, invasi Jepang ke Indonesia justru membuat praktik eksploitasi wanita untuk kebutuhan militer semakin meningkat. Banyak wanita terutama dari Hindia Belanda yang menjadi korban dari praktik eksploitasi wanita untuk kebutuhan seksual tentara Jepang.

## B. Saran

Penelitian sejarah sosial mengenai prostitusi sudah banyak ditulis sejarawan Indonesia, namun perlu dikembangkan, terutama untuk mengungkap lebih dalam terkait prostitusi militer (*military prostitution*) yang terjadi di Hindia Belanda. Selain itu, prostitusi pada zaman kependudukan Jepang belum banyak digali lebih dalam. Prostitusi pada zaman kependudukan Jepang sangat menarik mengingat banyak sekali korban-korban prostitusi yang berasal dari Hindia Belanda (Indonesia) dan menimbulkan dampak psikis maupun sosial yang lebih besar bagi wanita pribumi. Penelitian bertema sejenis diharapkan bisa berkembang sebagai *moral hazard* agar masyarakat mengetahui serta mampu menghindari permasalahan permasalahan terkait *human trafficking* dari Indonesia ke negara-negara lainnya dengan modus yang sama.

## DAFTAR PUSTAKA

### Arsip

B. T. 10 Augusts 1891 No. 4 *Burgerlijke Geneskundige Dients van 260*

*Keputusan Presiden Nomor 12 Tahun 2014 tentang Pencabutan Surat Edaran Presidium Kabinet Ampera Nomor SE-06/PRES.KAB/6/1967*

### Surat kabar dan Majalah

“*Algemeen Nieuws: Werk voor den Volksraad*” dalam surat kabar *Bataviaasch nieuwsblad*, 21 April 1918

“*Binnenland de Pandhuisdienst. Een Winst Van F 13 Millioen: Waaróm zij Werden Aangehouden*”, dalam *de Indische Courant* 16 Januari 1926

“*Clandestiene Immigratie Chineezzen met Valsche Papieren Compleet Falsificatie-bedrijf ontdekt: Vrouwenhandel?*” dalam *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië* 1 Agustus 1935.

“*De Moordaanslag te Blang Kedjeren*” dalam surat kabar *Tilburgsche Courant*, 15 Januari 1927

“*De strijd tegen de clandestiene prostitutie*” dalam surat kabar *De Sumatra post* 28 Maret 1914

“*De voorgenomen Volkenbondsconferentie te Bandoeng. Voor de doeltreffender bestrijding van den vrouwenhandel in het Oosten. In Februari 1937*” dalam *Soerabaijasch Handelsblad* 4 Juli 1936

“*De moord in de Museomlaan*” dalam *Soerabaijasch Handelsblad* 12 November 1932

“*Dobbelen en prostitutie*” dalam surat kabar *De Sumatra post*, 30 Juni 1920

“*Een moord*”, dalam Surat Kabar *Algemeen Handelsblad*, 21 Juli 1912

“*Geïllustreerd weekblad voor Nederland en koloniën*”, Volume 1, Number 39, 27 December 1917

Kuyper, H. H. 1919. “*Het derde Eeuwfeest der Dordtsche Synode*” dalam Majalah *Stemmen des tijds; Maandblad voor christendom en cultuur* jaargang 8

“*Laatste berichten. Gevolgen van prostitutie. Onvoldoende bestrijding ?*” dalam surat kabar *De Indische courant*, 23 Januari 1939

“*Nederland. De Volkenbond en Nederlandsch-Indië*”, dalam surat kabar *De Indische courant*, 13 September 1929

- “Nederlandsch-Indie Voor Den Volkenbondsraad In 1937 twee Volkenbondsconferenties op Java” dalam surat kabar *De Gooi en Eemlander : Nieuws en Advertentieblad* 27 April 1937
- “Nederl.-Indie De Handel In Vrouwen en Meisies” dalam *Soerabaijasch Handelsblad*, 14 Agustus 1931
- “Particulier Telegram van den Java-Bode. Den Haag, 2 December 1888”, dalam surat kabar *Java-bode : nieuws, handels- en advertentieblad voor Nederlandsch-Indie*, 3 Desember 1888
- “Prostitutie in Ned.-Indië”, dalam surat kabar *Soerabaijasch handelsblad*, 30 Maret 1901
- “Sumatra’s Moraal toestanden daar gunstiger dan op Java?” dalam surat kabar *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indie*, 9 Januari 1937
- Tillema, H.F. 1921. “Geslachtsziekten” dalam *Kromoblanda ‘Over’t vraagstuk van „het Wonen” in Kromo’s groote land*, 1920-1921.
- “Verdorven Palembang Waar de vrouwenhandel bloeit” dalam surat kabar *Soerabaijasch Handelsblad* 7 Februari 1941.
- “Velerlei, De Chineesche prostitutie”, dalam surat kabar *De Sumatra Post* 3 April 1918
- “Wat Gisteren in de Krant stond!” dalam *Het nieuws van den dag voor Nederlandsch-Indië* 4 februari 1928.

### **Buku dan Artikel**

- Anonim. 1989. *Voice of Nature, Volumes 74-84*, Yayasan Indonesia Hijau.
- Baker, D. D. 2011. *Global Perspectives on Prostitution and Sex Trafficking: Africa, Asia, Middle East, and Oceania*. Maryland: Lexington Books.
- Buckland, T. J. 2007. *Dancing from Past to Present: Nation, Culture, Identities*. Univ of Wisconsin Press.
- Cahyono. A, 2006. Pola Pewarisan Nilai-Nilai Kesenian Tayub, dalam *Jurnal Harmonia, Pengetahuan dan Pemikiran Seni*, Vol. VII No. 1/Januari-April 2006.
- Caturwati, E. 2007. *Tari di tatar Sunda*. Bandung: Sunan Ambu Press
- Dupouy, K. 1850. *De Prostitutie Bij De Yolken Der Oudheid : Sociaal-Hygiënische Studie*. Amsterdam: Van Klaveren.
- Elmhirst, B., Saptari, R. 2004. *Labour in Southeast Asia: Local Processes in a Globalised World*. Newyork: Routledge.
- Gouda, F. 2008. *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in the Netherlands Indies, 1900-1942*. Jakarta: Equinox Publishing.
- Hane, M. 2004. *Peasants, Rebels, Women, and Outcastes: The Underside of Modern Japan*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hellwig, T. 2007. *Citra Kaum Perempuan di Hindia Belanda*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Hughes, D. M. 2004. *Prostitution: Causes and Solutions*. makalah seminar *La Prostitucion Feminine: Propuestas e Intervencion (Female Prostitution: Proposals and Interventions)* Santiago de Compostela, Galicia, Spain, 1-3 Juli 2004.
- “Indische Kinderen” dalam *The New Yorker, F-R Publishing Corporation, Volume 18 tahun 1942*.
- Johnson, B. 1933. *Commission of Enquiry Into Traffic in Women and Children in the East: Report to the Council*. Jenewa: League of Nations.

- Koskoff, E. 1987. *Women and Music in Cross-cultural Perspective*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press.
- Lin, L. L. (ed). 1998. *The Sex Sector: The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*. International Labour Organization
- Limoncelli, S. A.. 2010. *The Politics of Trafficking: The First International Movement to Combat the Sexual Exploitation of Women*. California: Stanford University Press.
- Rahayuningsih, T. 2011. Kebijakan Belanda dan Mangkunegaran Menanggulangi Pelacuran di Surakarta 1870-1907. *Skripsi* Program Studi Ilmu Sejarah, Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial Dan Ekonomi, Universitas Negeri Yogyakarta
- Sanger, W. W. 1859. *The History of Prostitution : Its Extent, Causes, and Effects Throughout the World*. Newyork: Harper & brothers.
- Satjadibrata.1954. *Kamus basa Sunda: Katut Kětjap-Kětjap Asing Nu Geus Ilahar*. Jakarta: Perpustakaan Perguruan Kementerian P.P. dan K.
- Sedyawati, E., Tommy Christomy, Eny Widiana. 1992. *Wawacan Barjah*. Bandung: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Seni dalam Masyarakat Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia
- Sumarsam.1995. *Gamelan: Cultural Interaction and Musical Development in Central Java*. Chicago: University of Chicago
- Spiller H. 2010. *Erotic Triangles: Sundanese Dance and Masculinity in West Java*. Chicago: University of Chicago Press. [www.kitlv.nl](http://www.kitlv.nl), diakses tanggal 7 November 2015
- Thohir, M.2006. *Orang Islam Jawa pesisiran*. Semarang: Fasindo press.
- Torchia C., Djuhari, L.2015. *Indonesian Idioms and Expressions: Colloquial Indonesian at Work*. North Clarendon: Tuttle Publishing.
- Widodo, D. I. 2008. *Hikajat Soerabaia Tempo Doeloe*. Surabaya: Dukut Pub.
- Xu, C. 2012. *Peking Opera*. Cambridge: Cambridge University Press.

### **Internet**

- Digital History Museum Japan* dalam <http://www.awf.or.jp>, diakses tanggal 27 November 2015
- Scheele, P. 2012. "Seks in de tropen".dalam <http://javapost.nl/> diakses tanggal 7 November 2015
- Shahab, A. 2015. 'Wanita Publik' di Masa Kolonial dalam [republika.co.id](http://republika.co.id), diakses tanggal 17 November 2015





## **PENGEMBANGAN INSTITUSI BUDAYA ALEK NAGARI SEBAGAI PENGUATAN MODAL SOSIAL**

**Noni Sukmawati**

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas  
Kampus Limau Manis, Padang, Sumatra Barat  
Email: nonisukma@yahoo.com

### **Abstrak**

*Penelitian ini mengkaji tentang ikatan-ikatan sosial yang menopang anak nagari, di dalam konteks “kembali ke nagari” yang telah dicanangkan Pemerintah Provinsi Sumatera Barat sejak tahun 2000. Metode dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kontekstual, pendekatan yang menghubungkan teks dengan konteks yang mengitarinya. Hasil penelitian menunjukkan selama tujuh tahun setelah “kembali ke nagari” dicanangkan, proses penguatan nagari sebagai satu kesatuan wilayah hukum adat masih mengalami banyak kendala. Kendala utama terletak pada partisipasi sosial anak nagari Minangkabau, terutama dalam hubungannya dengan pengembangan institusi budaya alek (pesta) nagari (desa). Di samping itu, penelitian ini juga untuk melihat ikatan-ikatan sosial-budaya anak nagari Minangkabau, yang mungkin masih efektif sebagai pendorong percepatan pembangunan nagari di Sumatera Barat. Konsep anak nagari sebagai konsep kebudayaan Minangkabau yang berdasarkan kekerabatan matrilineal, memiliki artian yang luas. Anak nagari dalam sebuah nagari, bukan hanya penduduk nagari yang tinggal di nagari, tetapi juga mereka yang ada di luar (rantau). Dengan sendirinya, anak nagari yang tinggal di rantau dapat pula dianggap bagian potensi sosial dari nagari tersebut.*

Kata kunci: institusi, budaya, alek, nagari

## **DEVELOPMENT OF CULTURAL INSTITUTION ALEK NAGARI TO STRENGTHEN THE SOCIAL CAPITAL**

### **Abstract**

*This research discusses the social bonds supporting anak nagari, in the context of “kembali ke nagari” (back to nagari) which has been imposed by the provincial government of West Sumatera since 2000. Seven years after “back to nagari” was in place, the process of strengthening nagari as a unit of applying customary law has seen a number of obstacles. The method in this study is contextual approach tha connects with the context of the. The result showed that the main obstacle lies on the social participation of anak nagari Minangkabau, especially in its relation with the development of cultural institution of alek nagari (village festivity). Besides, this research is also aimed to view the socio-cultural bonds of anak nagari Minangkabau which may be effective as accelerator of nagari development in West Sumatera. The concept of anak nagari as cultural concept of Minangkabau based on matrilineal system has a multiple definitions. Anak nagari in a nagari, refers not only to the dwellers living in the nagari, but also those who have left and live outside the nagari (rantau). Therefore, anak nagari who lives in rantau can be considered as social potency of the nagari.*

**Keywords:** institution, culture, festivity, village

### **I. PENDAHULUAN**

Dasar pemikiran yang melatar belakangi penelitian ini antara lain, melihat perkembangan kehidupan sosial budaya di tingkat *nagari* yang mulai melemah. Di samping itu, belum ditemukannya cara yang maksimalnya mengelola modal sosial *nagari* (*anak nagari*) Minangkabau, setelah Pemerintah Provinsi Sumatera Barat menetapkan kembali ke *nagari* sebagai unit pemerintah terbawah di Sumatera Barat. Sedangkan *nagari* sebagai basis

kultural dan kesatuan wilayah hukum adat, membutuhkan modal sosial sebagai kekuatan utama untuk mencapai kemajuan dan kesejahteraan. Dengan demikian, penelitian ini mencoba menemukan model pengembangan modal sosial *nagari*, dengan pengembangan institusi budaya yang disebut *alek nagari*, yang dikaitkan dengan eksistensi institusi budaya *alek nagari*.

Penelitian tentang “Pengembangan Institusi Budaya *Alek nagari* Sebagai Penguatan Modal Sosial”, mengkaji pola-pola modal sosial (partisipasi sosial) yang dikembangkan dalam kegiatan institusi *alek nagari*. Institusi *alek nagari* adalah kelembagaan tradisional masyarakat *nagari*, yang selama ini menjadi wadah yang menampung kegiatan seni-budaya anak *nagari*. Sedangkan yang diteliti adalah *alek nagari* yang melaksanakan kegiatan pertunjukan kesenian anak *nagari*, yang dihubungkan dengan partisipasi (modal) sosial anak *nagari*. Berdasarkan dana penelitian hanya Rp7.000.000 (tujuh juta Rupiah). Lokasi penelitian hanya Kabupaten Pariaman, tidak mengambil wilayah lain di Sumatra Barat.

Pertanyaan dasar yang digunakan dalam penelitian ini, sejauh mana modal sosial yang masih ada pada anak *nagari* mampu menggerakkan partisipasi sosial dalam kegiatan-kegiatan seni budaya sebagai media pendidikan, pemersatu, partisipasi dan penguatan otonomi budaya yang menjadi karakter dasar dari kebudayaan *nagari* di Minangkabau, seperti diungkapkan dalam ungkapan “adat selingkar *nagari*”. Karakter dasar dari kebudayaan *nagari* di Minangkabau, dapat dilihat dari kegiatan-kegiatan budaya yang dilaksanakan, seperti di dalam pelaksanaan *alek nagari* tersebut.

Pertanyaan ini muncul dari data historis bahwa dalam kehidupan masyarakat (anak) *nagari* di Minangkabau, pernah tumbuh dan berkembang kegiatan seni-budaya yang ditopang dengan semangat partisipasi yang kuat, sebagaimana yang diperlihatkan dalam tradisi budaya *alek nagari*. Namun dalam rentang waktu 25 tahun terakhir, dengan perubahan yang terjadi pada struktur pemerintahan *nagari*, dengan memecah *nagari* menjadi desa-desa, maka bentuk-bentuk tradisi budaya yang ada pada tingkat *nagari* juga mengalami perubahan yang cukup signifikan. Tradisi budaya *alek nagari* yang menjadi penopang kehidupan seni budaya anak *nagari*, dan sebagai wadah pengembangan partisipasi (modal) sosial masyarakat *nagari*, secara bertahap mengalami degradasi. Bahkan di banyak *nagari* tidak lagi berkembang dan hilang dari kehidupan budaya tradisi mereka.

Dalam konteks inilah, penelitian ini mencoba mengkaji dan mencari model pengembangan modal sosial sebagai kekuatan sosial dalam pengembangan institusi budaya *alek nagari*. Meskipun telah mengalami banyak perubahan, namun di beberapa *nagari*, seperti di Kabupaten/Kota Pariaman, kegiatan-kegiatan *alek nagari* masih sering berlangsung. Dalam masyarakat *nagari* di Minangkabau, *alek nagari* merupakan salah satu kegiatan budaya yang penting, dan menjadi wadah kegiatan bersama yang bersifat partisipatif. Istilah *alek nagari* umumnya telah dikenal secara luas bagi anak *nagari*, terutama yang tinggal di pedesaan. Melalui *alek nagari* bisa digelar bermacam-macam kegiatan budaya, misalnya kegiatan seni pertunjukan tradisional Minangkabau, pengangkatan penghulu, pertandingan olahraga dan kegiatan lainnya yang bersifat keramaian. *Alek nagari* secara sederhana dapat diartikan sebagai festival rakyat yang sesungguhnya, karena kegiatan ini betul-betul dibuat ‘dari mereka untuk mereka’.

Secara tradisional, *nagari* merupakan satu kesatuan wilayah hukum adat, yang kemudian mendapat pengakuan/diakui keberadaannya oleh negara/pemerintah. Setelah diterapkannya Undang-undang No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, yang pelaksanaannya seragam di Indonesia, Pemerintah Provinsi Sumatera Barat kemudian mengeluarkan Peraturan Daerah No. 13 Tahun 1983, yang secara formal mencoba mempertahankan *nagari* sebagai wilayah hukum adat dengan membuat Kerapatan Adat *Nagari* (KAN) sebagai lembaganya.

Namun KAN sebagai representasi dari *nagari* sebagai kesatuan wilayah hukum adat, dalam perjalanannya tidak dapat mengembangkan fungsinya secara maksimal, karena tidak memiliki otoritas yang kuat untuk melaksanakan keputusan-keputusan yang diambil. Pemerintah Desa yang merupakan sistem pemerintahan yang sentralistik, ternyata jauh lebih kuat dan berperan dalam mempengaruhi kehidupan sosial kemasyarakatan.

Menurut Naim (1990:53), dengan hilangnya *nagari* sebagai unit pemerintahan yang efektif di tingkat terbawah, maka hilang pula prinsip keterpaduan unit pemerintahan adat dan pemerintahan formal seperti yang menjadi ciri khas sistem pemerintahan *nagari*. Apa yang dikemukakan Muchtar Naim, kemudian menjadi masalah yang cukup besar bagi perkembangan adat dan budaya masyarakat Minangkabau, terutama yang ada di *nagari-nagari*. Hal ini juga berdampak terhadap kehidupan seni budayanya.

Demikian banyak tulisan yang telah dipublikasikan, yang umumnya menyesalkan hilangnya ciri-ciri yang melekat pada *nagari*, yang secara kongkrit berpengaruh terhadap perkembangan kehidupan budaya anak *nagari*. Partisipasi sosial sebagai kekuatan anak *nagari* dalam mengembangkan kehidupan sosial secara otomatis juga mengalami masalah dan penurunan. Kerapatan Adat *Nagari* yang diharapkan mampu menjadi lembaga pengganti dari penguatan hidup *bernagari*, ternyata hanya menjadi “macam ompong”, yang tidak memiliki pengaruh yang kuat mempertahankan hidup *bernagari*, termasuk dengan nilai-nilai dalam *nagari* yang ada pada masa sebelumnya.

Itu pulalah sebabnya, setelah tatanan kenegaraan berubah pasca reformasi, dengan kecenderungan yang kuat untuk melaksanakan otonomi daerah, melalui Peraturan Daerah No. 9 Tahun 2000, Pemerintah Provinsi Sumatera Barat akhirnya menetapkan kembali *nagari* menjadi unit pemerintahan terendah di Sumatera Barat, dan menetapkan *nagari* sebagai wilayah hukum adat.

Namun keputusan politik ini juga tidak cukup ampuh mengembalikan kekuatan sosial masyarakat *nagari* dalam pengembangan kehidupan budayanya. Pada dasarnya Perda No. 9 Tahun 2000 tentang Pemerintahan *Nagari* ini hanya menata aspek pemerintahan *nagari*, dan tidak bersentuhan langsung dengan penguatan-penguatan institusi budaya anak *nagari*. Itu pula sebabnya, Perda No. 9 Tahun 2000 ini kemudian direvisi menjadi Perda No. 2 Tahun 2007. Namun dari apa yang terjadi di lapangan, secara substansi persoalan yang terjadi di *nagari* tidak banyak berubah. Persoalan kehidupan seni budaya anak *nagari* tetap “terpinggirkan”.

Dalam tradisi budaya yang pernah hidup dalam *nagari*, institusi *alek nagari* merupakan salah satu institusi penting dalam mewadahi kegiatan seni budaya tersebut. Sebagai wadah kehidupan budaya tradisi, institusi *alek nagari* boleh dikatakan sebagai pendorong, pemersatu dan pengikat solidaritas masyarakat pendukungnya. Sama halnya apa yang diungkapkan Umar Kayam, bahwa seni tradisi dalam suatu masyarakat merupakan pengikat solidaritas sosial masyarakat pendukungnya (Kayam, 1983:24-30).

Dengan demikian, penelitian tentang Pengembangan Institusi *Alek nagari*: Sebagai Penguatan Modal Sosial, menjadi sesuatu yang penting untuk dilakukan. Melalui penelitian ini diharapkan dapat menemukan kembali pola-pola partisipasi sosial dalam pengelolaan kehidupan seni budaya anak *nagari* secara otonom dan mandiri. Artinya, dapat pula disusun model penguatan modal sosial untuk meningkatkan kemampuan anak *nagari* melalui kegiatan institusi *alek nagari*, yang pada masa sebelumnya merupakan institusi yang penting dalam kehidupan budaya Minangkabau.

Pengembangan institusi *alek nagari* sebagai penguatan modal sosial, yang pada akhirnya menjadi salah satu instrumen penting dalam pembangunan anak *nagari*, terutama dalam aspek kultural, kelihatannya masih memiliki peluang untuk dikembangkan. Konsep kultural Minangkabau, khususnya masyarakat Pariaman dengan konsep anak *nagarinya*,

diartikan tidak saja orang-orang yang tinggal di *nagari*, tetapi juga yang ada di rantau, dengan sendirinya menjadi sumberdaya yang penting dalam pengembangan institusi budaya *alek nagari* serta model dalam penguatan modal sosial.

Konsep anak *nagari* dalam kebudayaan Minangkabau, meletakkan hak dan kewajiban yang sama dari semua warga dalam sistem kekerabatan Minangkabau, baik mereka yang ada di kampung maupun di rantau. Potensi sosial yang dimiliki *nagari* dapat dijadikan atau dikembangkan sebagai model untuk meningkatkan kualitas dan kuantitas dari kehidupan budaya di *nagari*.

Berangkat dari pemikiran di atas, masalah utama penelitian adalah institusi budaya anak *nagari* Minangkabau yang disebut dengan "*alek nagari*". *Alek nagari* merupakan sebuah institusi budaya dan ruang publik yang mirip dengan festival budaya rakyat. Institusi budaya ini menjadi wadah silaturahmi dan tempat berekspresinya anak *nagari*, yang biasanya dilaksanakan dengan prinsip partisipasi dan gotong royong. Dalam konteks kehidupan *nagari* di Sumatera Barat, institusi budaya *alek nagari*, menjadi salah satu tonggak penopang dari kehidupan *banagari*, yang kekuatan dasarnya terletak pada kemampuan *nagari* tersebut mengelola sumberdaya utama mereka yang disebut dengan modal sosial. Modal sosial inilah yang menjadi kekuatan utama *nagari*, yang merupakan basis kultural masyarakat Minangkabau, karena *nagari* adalah satu kesatuan wilayah hukum adat yang masih diakui negara.

Dasar pemikiran yang melatar belakangi penelitian ini antara lain, melihat perkembangan kehidupan sosial budaya di tingkat *nagari* yang mulai melemah. Di samping itu, belum ditemukannya cara yang maksimalnya mengelola modal sosial *nagari* (*anak nagari*) Minangkabau, setelah Pemerintah Provinsi Sumatera Barat menetapkan kembali ke *nagari* sebagai unit pemerintah terbawah di Sumatera Barat, sedangkan *nagari* sebagai basis kultural dan kesatuan wilayah hukum adat, membutuhkan modal sosial sebagai kekuatan utama untuk mencapai kemajuan. Dengan demikian, penelitian ini akan mencoba menemukan model pengembangan modal sosial *nagari*, dengan pengembangan institusi budaya yang disebut *alek nagari*, yang dikaitkan dengan eksistensi institusi budaya *alek nagari*.

Dari dasar pemikiran ini, penelitian akan mengkaji beberapa pokok permasalahan yakni: Bagaimana kondisi kehidupan modal sosial anak *nagari* yang ada di dalam masyarakat Kota Pariaman; Mengapa bentuk institusi budaya *alek nagari* dapat sebagai wadah pengembangan modal sosial (partisipasi sosial) *anak nagari* di Kota Pariaman; dan sejauhmana hubungan institusi budaya *alek nagari* dengan pengembangan modal sosial *anak nagari*?

Adapun tujuan penelitian ini adalah: Mengkaji kondisi kehidupan modal sosial anak *nagari* yang ada di dalam masyarakat Kota Pariaman; Mengkaji bentuk institusi budaya *alek nagari* sebagai wadah pengembangan modal sosial (partisipasi sosial) *anak nagari* di Kota Pariaman; dan dan mengkaji hubungan institusi budaya *alek nagari* dengan pengembangan modal sosial *anak nagari*.

Sampai sejauh ini belum ditemukan suatu hasil penelitian atau publikasi yang secara khusus membahas masalah yang diteleti. Meskipun cukup banyak penerbitan yang membahas sekitar kehidupan *nagari*, namun sangat sedikit yang menyinggung secara mendalam tentang institusi *alek nagari* sebagai wadah yang penting bagi pengembangan seni budaya anak *nagari*. Begitu pula yang menyangkut penelitian tentang modal sosial sebagai pendorong munculnya partisipasi sosial dalam kegiatan-kegiatan seni budaya anak *nagari*, juga belum ditemukan secara khusus. Namun sebelum sampai pada kajian kepustakaan, ada baiknya kita bicarakan apa sebetulnya yang dimaksudkan *nagari* dalam konteks Minangkabau.



Kata *nagari* berasal dari bahasa Sansekerta yakni *nagara* (Radjab: 1968:12), yang memiliki unsur-unsur organisasi yang bisa dianggap sebagai sebuah republik, karena memiliki lembaga-lembaga sebagaimana layaknya sebuah negara. Sampai sejauh ini belum ditemukan data yang cukup komprehensif untuk menjelaskan bagaimana terbentuknya *nagari* serta proses pertumbuhannya. Namun menurut adat Minangkabau, perkembangan sebuah *nagari* dimulai dari *taratak*, kemudian berkembang menjadi *dusun*, dari *dusun* menjadi *Koto* dan baru kemudian menjadi *nagari* (Lembaga Kerapatan Adat Minangkabau, 1987: 47-48). Lebih jauh, Datuah Batuah dan D.H. Bagindo Tanameh menyatakan bahwa:

“*Taratak* adalah areal peladangan. Yang bermukim di sini adalah orang-orang yang mengerjakan sawah dan ladang. Di sini hanya boleh dibangun rumah-rumah sederhana (*dangau*). Belum boleh didirikan *rumah bagonjong* dan *surau* di sini. Pimpinan dari areal ini adalah *tuo taratak*, dan bukan penghulu. *Dusun* adalah *taratak* yang berkembang jumlah penduduknya. Oleh sebab itu rumah sudah boleh bergonjong, tetapi hanya bergonjong dua. *Surau* sudah boleh didirikan. Pimpinannya adalah *tuo dusun*, yang dipilih warga *dusun*. *Koto* adalah *dusun* yang semakin padat penduduknya. Dahulu, *Koto* ini dipagari dengan aur berduri dan dikelilingi parit karena arti *Koto* yang sesungguhnya adalah benteng. Tetapi kemudian diperluas menjadi *nagari*, pagar dan parit itu dihilangkan. *Koto* itu kemudian telah memenuhi syarat untuk menjadi *nagari*., jadi sudah boleh membangun *labueh* (jalan raya), tepian untuk mandi, balai adat, mesjid, dan rumah adat bergonjong-gonjong. Di sini sudah ada penghulu-penghulu yang berfungsi sebagai dewan legislatif dalam *nagari*, anggota eksekutif dalam kaumnya ( Batuah dan D.H. Bagindo Tanameh, 1958: 59).

Dalam kehidupan masyarakat tradisional, *nagari* merupakan suatu wilayah utama bagi hubungan komunitas masyarakat Minangkabau. Sebuah *nagari* tidak saja merupakan wilayah teritorial tetapi juga merupakan wilayah kesatuan budaya (adat), ekonomi, bahkan juga politik. Dengan pemahaman ini, *nagari* begitu penting peran dan artinya bagi masyarakat Minangkabau, karena merupakan basis kultural dan simbol pemersatu dari kebudayaan Minangkabau.

Menurut Naim, *nagari* adalah lambang mikrokosmik dari tatanan makrokosmik yang lebih luas. Dalam dirinya ada sistem yang memenuhi persyaratan embrional dari sebuah negara. Di *nagari*, bukan saja unsur minimal dari perangkat negara ada dalam tatanan pemerintah *nagari*, yakni legislatif yudikatif dan eksekutif, tetapi dia juga merupakan kesatuan holistik bagi berbagai perangkat tatanan sosial-budaya lainnya. Ikatan *bernagari* di Minangkabau, dahulunya, bukan saja *primodial-konsanguinal* (ikatan darah dan kekerabatan adat), sifatnya tetapi juga struktural fungsional, dalam artian, teritorial-fungsional pemerintahan yang efektif. Oleh karena itu kaitannya ke atas ke luhak dan ke Alam, dan ke samping sesama *nagari*, terutama adalah kaitan emosional tetapi tidak struktural-fungsional (Naim, 1990:48).

Namun kesatuan *nagari* yang memiliki ikatan sosial dan emosional yang begitu kuat, seperti digambarkan Naim, kemudian berakhir ketika Pemerintah Pusat menerapkan sistem Pemerintahan Desa yang seragam dan sentralistik melalui Undang-undang Pemerintahan Desa No. 5 Tahun 1979. Penerapan Undang-undang No. 5 Tahun 1979, adalah dengan memecah wilayah *nagari* menjadi desa-desa, sehingga *nagari* sebagai kesatuan sosial-budaya juga terpecah-pecah (Naim, 1990:49).

Meskipun secara hukum, *nagari* tidak sepenuhnya lenyap, sebab seiringan dengan pemecahan *nagari* menjadi desa-desa, Pemda Sumatera Barat juga menelorkan sebuah Peraturan Daerah (Perda) yang mencoba mempertahankan *nagari* sebagai kesatuan wilayah hukum adat, yaitu Perda No. 13 Tahun 1983. Untuk merealisasikan *nagari* sebagai kesatuan wilayah hukum adat ini dibentuklah lembaganya yaitu Kerapatan Adat *Nagari* (KAN), yang merupakan lembaga *partisipasi ninik mamak*, alim-ulama dan cerdik pandai. Fungsi dan tugas-tugas KAN itu hanya menyangkut adat istiadat, hukum adat, mengurus dan



mengelola hal-hal yang berkaitan dengan adat berkaitan dengan *sako* dan *pusako*. Selain itu, KAN juga diberi wewenang memelihara dan memanfaatkan kekayaan *nagari*, serta mengembangkan kebudayaan masyarakat *nagari*.

Namun lembaga yang dipimpin oleh *tungku tigo sajarangan* ini ternyata tidak dapat berfungsi secara efektif. Dalam prakteknya KAN ternyata kurang bergigi dan posisinya menggantung. Pada hakikatnya KAN yang diberi peranan dalam pengurusan adat dan kebiasaan anak *nagari*, demi menjaga kesatuan *nagari* pada dasarnya adalah lembaga tanpa wewenang dalam urusan pemerintahan (Hasbi, 1989:30).

Hal ini terjadi karena berbagai tugas dan fungsi *nini-mamak (informan leader)* yang sebelumnya ada di dalam pemerintahan *nagari*, sudah diambil alih oleh kepala desa, lurah, atau camat. Kerapatan Adat *Nagari* sering pula kalah wibawa dengan pemerintahan desa, bahkan tak jarang terjadi pertikaian di antara kedua lembaga ini (Zed dkk, 1998: 268). Dengan demikian posisi Pemerintahan Desa jauh lebih kuat dari KAN, karena dalam UU Nomor 5 Tahun 1979 tersebut Pemerintahan Desa atau Kepala Desa tidak harus bertanggung jawab kepada masyarakat *nagari* atau desa, tetapi kepada pemerintahan yang berada di atasnya. Namun sejak awal tahun 2000, dengan dilaksanakannya sistem otonomi pemerintahan di Indonesia, Sumatra Barat kembali menerapkan sistem *nagari* sebagai wilayah pemerintah terendah di Sumatra Barat (Perda No. 9 Tahun 2000 ini direvisi kembali menjadi Perda No. 2 Tahun 2007).

Dilihat dari peraturan daerah yang dibuat oleh pemerintah Provinsi Sumatera Barat, proses kembali ke *nagari* kelihatannya belum bisa dimaksimalkan. Di samping peraturan daerah yang dibuat untuk tingkat provinsi, kabupaten se Sumatera Barat juga membuat Perda masing-masing tentang *nagari*. Masing-masing *nagari* juga membuat Peraturan *Nagari*. Semua peraturan ini secara umum tetap menyinggung *nagari* sebagai wilayah hukum adat, tetapi dari pantauan sementara, masalah institusi budaya anak *nagari* dengan segala bentuk seni tradisi yang ada tetap belum mendapat porsi yang memadai. Bahkan, masalah institusi budaya *alek nagari* ini juga belum banyak diteliti sebagai studi kebudayaan.

Memang penelitian tentang seni budaya Minangkabau sudah banyak dilakukan. Namun penelitian, baik yang telah dipublikasikan maupun belum, umumnya hanya terbatas membahas masalah bentuk-bentuk seni budaya (kesenian) yang ada dalam masyarakat Minangkabau. Noni Sukmawati (Sukmawati, 2006: 90-91) secara sepintas menyinggung *alek nagari* sebagai salah satu bentuk penyelenggaraan pertunjukan saluang dan dendang di Minangkabau. Namun tidaklah menjadikan institusi budaya *alek nagari* sebagai fokus perhatian. Puji Astuti (2004), membahas masalah posisi perempuan dalam kegiatan seni budaya, tetapi tidak secara langsung mengaitkannya dengan masalah institusi budaya *alek nagari* dan modal sosial. Juga ada tulisan A. A. Navis, *Seni Minangkabau Tradisional Sumbangan Budaya dalam Pembangunan* (Navis, 1982).

Untuk membantu kajian pustaka dalam penelitian ini, menggunakan rujukan yang lebih bersifat umum, antara lain “Kearifan Lokal dalam Pengelolaan SDA (Kekayaan *Nagari* Menantap Masa Depan), yang diterbitkan LBH Padang (LBH, 2005). Buku ini banyak membahas bagaimana memahami kearifan-kearifan budaya Minangkabau dalam kaitannya dengan hukum adat. Buku ini penting untuk memahami kearifan tradisional Minangkabau yang dikaitkan dalam telaah modal sosial. Juga ada buku yang sangat membantu, yakni “Peranan Kebudayaan Tradisional dalam Modernisasi” (Dove, 1985). Buku ini mencoba menggambarkan prinsip-prinsip dasar dari kebudayaan tradisi dalam suatu masyarakat, serta bagaimana pendekatan yang harus dilakukan dalam proses pengembangannya.

Untuk mengetahui perkembangan dan konsisi riil *nagari* dewasa ini, kajian pustaka menggunakan penelitian tesis Nurus Shalihin, ‘Demokrasi Lokal di Bawah Bayang-Bayang Negara: Studi Atas Hegemoni Negara terhadap *Nagari* di Minangkabau’

(Shalihin, 2003). Sedangkan untuk memahami modal sosial masyarakat Minangkabau, terutama yang ada di perantauan menggunakan buku Muchtar Naim, “Merantau: Pola Migrasi Minangkabau” (Naim, 1983). Sedangkan untuk membantu kajian kepustakaan tentang sejarah perkembangan *nagari* di Minangkabau digunakan karya Christine Dobbin, “Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani Yang Sedang Berubah: Sumatera Tengah 1784-1847” (Dobbin, 1992).

Kajian kepustakaan tentang modal sosial digunakan pengertian yang diberikan oleh Putnam dan Fukuyama, yang dikutip Edi Suharto dalam tulisannya, *Modal Sosial dan Kebijakan Publik* (Putnam dan Fukuyama, 2006). Dalam tulisan Edi Suharto, Putnam mengartikan modal sosial sebagai penampilan organisasi sosial sebagai jaringan-jaringan kepercayaan yang memfasilitasi adanya koordinasi dan kerjasama bagi keuntungan bersama. Dengan demikian modal sosial dapat diartikan sebagai sumber yang timbul karena adanya interaksi antara orang-orang yang ada dalam suatu komunitas. Sebuah interaksi dapat terjadi dalam skala individual maupun institusional. Secara individual, interaksi terjadi manakala relasi intim terjadi antarindividu terbentuk satu sama lain, yang kemudian melahirkan ikatan emosional. Secara institusional, interaksi dapat lahir pada saat visi dan tujuan suatu organisasi memiliki kesamaan dengan visi dan tujuan organisasi lainnya (Suharto, 2006).

Berdasarkan definisi dan pengertian modal sosial, maka penelitian dan telaah tentang pengembangan institusi budaya *alek nagari* yang dihubungkan dengan penguatan modal sosial dapat dijadikan sebagai landasan teoritis. Interaksi dan kepercayaan sebagai kata kunci dalam pengembangan modal sosial, dapat pula dibentuk melalui pengembangan institusi budaya *alek nagari*.

Secara antropologis kajian atau telaah tentang kesenian dapat dikelompokkan dalam dua kategori oleh Ahimsa-Putra (2000:35). Pertama, telaah yang berciri tekstual, dan kedua berciri kontekstual. Menurut Ahimsa-Putra, telaah tekstual atas kesenian memandang fenomena kesenian sebagai sebuah “teks” untuk dibaca, untuk diberi makna, atau untuk dideskripsikan strukturnya, bukan untuk dijelaskan atau dicara sebab-musababnya. Sedangkan telaah yang bercirikan kontekstual, adalah telaah yang menempatkan fenomena kesenian di tengah konstelasi sejumlah elemen, bagian, atau fenomena yang berhubungan dengan fenomena tersebut (Ahimsa-Putra, 2000: 5).

Dengan demikian pendekatan kontekstual adalah pendekatan yang menghubungkan teks dengan konteks yang mengitarinya, karena suatu teks berkaitan, dan saling tergantung, saling menerangkan, saling menghidupkan dengan teks lain. Dengan kata lain, untuk mengerti suatu teks, kita butuh teks lain, seperti halnya untuk menerangkan suatu “kata” kita butuh kata-kata lain.

Melalui pendekatan kontekstual ini, maka kita dapat membuat telaah terhadap pelaksanaan dari *alek nagari* sebagai objek penelitian dan hubungannya dengan pengelolaan modal sosial yang ada pada anak *nagari* berdasarkan konsep kebudayaan Minangkabau. Dalam penelitian dicari hubungan-hubungan dari semua pelaku atau pendukung dari kegiatan *alek nagari*, misalnya antara seniman pendukung dengan struktur kepemimpinan, antara kaum perempuan dengan laki-laki dan hubungan lain yang saling terkait. Metode penelitian ini menggunakan deskriptif analisis.

Penelitian ini bersifat kualitatif, maka dalam melaksanakan penelitian pendekatan yang dilakukan adalah dengan menekankan pada hubungan-hubungan yang bermakna sesuai dengan keadaan di daerah penelitian, dengan cara menghubungkan bagian-bagian dari suatu substansi ke dalam keseluruhan. Berkaitan dengan hal ini, maka dalam pengumpulan data di lapangan, digunakan serangkaian teknik pengumpulan data, yaitu observasi-partisipasi, wawancara mendalam dalam bentuk penyusunan sejarah hidup (*life history*),

serta wawancara sambil lalu dengan berbagai informan yang berhubungan dengan kegiatan *alek nagari*.

Dari pengumpulan data penelitian dalam bentuk *life history*, diharapkan dapat mengungkapkan banyak hal tentang hubungan setiap individu dengan institusi budaya *alek nagari*, yang nantinya bisa dikaitkan dengan penguatan modal sosial sebagai penopang dari kegiatan *alek nagari* itu sendiri. Data hasil observasi-partisipasi, wawancara mendalam dan wawancara sambil lalu ini dianalisis secara terus-menerus selama penelitian berlangsung di lapangan. Berdasarkan hasil data yang bersifat empiris tersebut dibuat kategorisasi berdasarkan konsep-konsep yang digunakan dalam penelitian. Selanjutnya, peneliti menghubungkan antara satu fakta dan data dengan fakta atau data yang lain dalam suatu keseluruhan untuk memperoleh hubungan yang bermakna sebagai tujuan penelitian dengan analisis konstruktif.

## II. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Modal sosial adalah suatu konsep dengan berbagai definisi yang saling terkait, yang didasarkan pada nilai jaringan sosial. Sejak konsepnya dicetuskan, istilah “modal sosial” telah digambarkan sebagai “sesuatu yang sangat manjur” (Portes, 1998:1) bagi semua masalah yang menimpa komunitas dan masyarakat di masa kini. Putnam (1993) mendefinisikan modal sosial sebagai suatu nilai *mutual trust* (kepercayaan) antara anggota masyarakat dan masyarakat terhadap pemimpinnya. Modal sosial didefinisikan sebagai institusi sosial yang melibatkan jaringan (*networks*), norma-norma (*norms*), dan kepercayaan sosial (*social trust*) yang mendorong pada sebuah kolaborasi sosial (koordinasi dan kooperasi) untuk kepentingan bersama. Hal ini juga mengandung pengertian bahwa diperlukan adanya suatu *social networks* (“*networks of civic engagement*”) - ikatan/jaringan sosial yang ada dalam masyarakat, dan norma yang mendorong produktivitas komunitas. Bahkan lebih jauh, Putnam melonggarkan pemaknaan asosiasi horisontal, tidak hanya yang memberi *desireable outcome* (hasil pendapatan yang diharapkan) melainkan juga *undesirable outcome* (hasil tambahan).

Berdasarkan pengertian inilah penelitian ini mencoba mencari berbagai aspek yang terdapat di dalam kegiatan yang dinamakan *alek nagari*, terutama yang terdapat di dalam masyarakat Padang Pariaman. Berdasarkan definisi modal sosial di atas, institusi *alek nagari* sebagai institusi budaya lokal, memperlihatkan perannya yang sangat kuat di dalam menumbuhkan dan mengembangkan modal sosial tersebut. Begitu juga sebaliknya, modal sosial yang dimiliki masyarakat Padang Pariaman juga menjadi kekuatan utama dalam mendorong dan mengembangkan institusi lokal yang disebut *alek nagari*.

Keberlangsungan kehidupan permainan anak *nagari* ini juga sekaligus ditopang oleh tradisi aktivitas masyarakat *nagari* yang disebut *alek nagari*. *alek nagari* merupakan suatu aktivitas sosial anak *nagari* yang berada dalam koordinasi kepemimpinan adat, karena merupakan bagian yang integral dari tradisi pelaksanaan (upacara) adat itu sendiri. Pada acara *alek nagari* inilah semua bentuk aktivitas kesenian (permainan) anak *nagari* ditampilkan, sesuai dengan tradisi yang ada dari setiap *nagari*, yang memiliki prinsip *adat salingka nagari* (adat selingkar *nagari*) tersebut.

Meskipun tidak sepenuhnya tradisi *alek nagari* ini musnah akibat perubahan sistem pemerintahan *nagari* ke pemerintahan desa, namun boleh dikatakan perkembangannya cukup mengkhawatirkan. Hal ini antara lain disebabkan pada sistem pemerintah desa yang dilaksanakan di *nagari*, tidak memiliki wadah yang cukup kondusif bagi pengembangan kegiatan kesenian anak *nagari* secara partisipatif. Jika tetap ada *nagari* yang melaksanakan acara *alek nagari*, maka sifatnya tidak lagi berkelanjutan dan sangat tergantung pada kondisi tertentu atau faktor eksternal yang mampu mempengaruhinya. Misalnya pada saat-

saat menjelang Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) misalnya, biasanya muncul berbagai kegiatan *alek nagari*, namun tidak semuanya murni sebagai ekspresi budaya masyarakat *nagari* tersebut. Faktor-faktor eksternal seperti faktor politik dan pendanaan kemudian menjadi pendorong utama munculnya motifasi anak *nagari* membuat *alek nagari*.

Di beberapa daerah di Minangkabau (Sumatera Barat) kadang-kadang masih dilaksanakan tradisi *alek nagari* ini, tanpa dipengaruhi oleh faktor eksternal tersebut. Dari yang sedikit ini terlihat bahwa *alek nagari* tersebut tetap berfungsi sebagai wadah untuk mempertahankan dan mengembangkan seni budaya (permainan anak *nagari*) yang cukup penting. *Alek nagari* yang murni dipengaruhi oleh faktor budaya, yaitu adanya keinginan yang kuat dari anak *nagari* serta unsur kepemimpinan tradisional yang ada, untuk melaksanakan *alek nagari* sebagai kebutuhan meneruskan tradisi budaya yang mereka miliki, dengan sendirinya memperlihatkan semangat kemandirian budaya yang luar biasa. Dari penelitian lapangan, acara *alek nagari* yang dilaksanakan dengan semangat kemandirian budaya ini, memperlihatkan keterkaitan yang sangat erat dengan struktur sosial serta semangat kegotongroyangan yang sangat kuat, yang kemudian disebut sebagai modal sosial. Melalui kegiatan *alek nagari* seperti partisipasi sosial---bukan dalam artian mobilisasi sosial---berbagai elemen dan strata sosial yang ada dalam suatu lingkungan masyarakat *nagari* berkerja secara bahu membahu, dan melaksanakan fungsi dan peranan mereka masing-masing sesuai dengan tatanan adat setempat. Fungsi kepemimpinan tradisional memainkan peranan yang sangat penting, begitu juga dengan anak *nagari* kemudian secara sadar melibatkan dirinya ke dalam tanggung jawab sosial untuk menyukseskan *alek nagari* tersebut.

Kegiatan seni budaya yang ditampilkan dalam *alek nagari* ini beragam pula bentuk dan polanya. Di daerah Kabupaten Padang Pariaman misalnya setiap tahun di beberapa *nagari* sering diadakan acara *alek nagari*, yang dikerjakan secara mandiri dengan dukungan dan partisipasi masyarakat setempat. Acara *alek nagari* di Padang Pariaman yang dinamakan "Ulu Ambek" berkaitan erat dengan upacara adat di *nagari* setempat. Di dalam acara ini, selain menampilkan upacara adat, pencak silat, juga tradisi kesenian indang serta kesenian rakyat khas Padang Pariaman lainnya. Seluruh rangkaian acara *alek nagari* ini berkisar antara satu minggu bahkan bisa sampai satu bulan lamanya. Inilah yang dinamakan *alek nagari*, yang melibatkan seluruh unsur masyarakat setempat, mulai dari *ninik-mamak*, alim ulama, cerdik pandai, pemuda dan para seniman tradisi dari berbagai jenis kesenian yang ada.

Menarik memperhatikan kegiatan *alek nagari* di Padang Pariaman, khususnya yang pernah dilaksanakan di Desa Marunggi, Kecamatan Kota Pariaman Selatan. Berdasarkan penelitian lapangan yang telah dilakukan, ditemukanlah relasi atau hubungan yang sangat kuat antara keberadaan institusi *alek nagari* dengan modal sosial yang dimiliki anak *nagari*. Namun sebelum kita sampai kepada pembahasan mengenai hubungan antara modal sosial dan *alek nagari*, ada baiknya kita mengenal lebih jauh masyarakat Kota Pariaman tersebut, tempat penelitian diadakan.

#### **A. Masyarakat dan Budaya Pariaman**

Secara geografis Kota Pariaman terletak di bagian barat Provinsi Sumatera Barat. Sebelah barat berbatasan langsung dengan Samudra Indonesia, sebelah selatan dengan Kota Padang, sebelah utara dengan Kab. Agam, sedangkan sebelah timur berbatasan dengan Kab. Agam, kab. Tanah Datar, dan Kab. Solok. Dalam konsep territorial Minangkabau daerah ini disebut juga dengan daerah rantau, yaitu semacam daerah 'koloni' atau perantaraan membuka daerah baru oleh orang-orang yang berasal dari pusat Minangkabau yang disebut darek. Pada mulanya daerah ini merupakan sebuah kabupaten dari sejumlah daerah tingkat II di propinsi Sumatra Barat yang bernama kabupaten Padang Pariaman dengan ibu kota



Pariaman. Akan tetapi sejak tahun 2001 yang lalu kota Pariaman berubah status menjadi kota otonom (kota madya) yang berdiri sendiri.

Kota Pariaman berjarak sekitar 55 km dari arah utara Padang, 48 km dari arah barat Padang Panjang. Baik kota Pariaman maupun daerah kabupaten secara keseluruhan memiliki budaya dan kesenian yang khas dari daerah lain di Minangkabau, karena dalam perjalanan sejarahnya amat sering bersentuhan dengan berbagai suku bangsa dari Eropa (Belanda, Portugis), Asia (Arab, Persia, India, Pakistan, Cina, Jepang), dan Nusantara yaitu dari Jawa, Nias, Batak, terutama Aceh, yang memberikan konsekuensi terjadinya akulturasi budaya, bersifat terbuka, dan pada bidang tertentu tidak begitu kuat mempertahankan seni tradisi.

Penduduk Kota Pariaman khususnya dan Kabupaten Padang Pariaman pada saat ini secara umum, termasuk masyarakat homogen. Oleh karena yang mendiami daerah ini mayoritas orang Minang, hanya beberapa puluh keluarga saja yang berasal dari suku Nias yang menetap di pedalaman daerah ini (kabupaten Padang Pariaman), dan beberapa keluarga keturunan India (Keling/Sipahi) di Kota Pariaman. Keadaan ini sangat berbeda sekali pada masa silam. Dimulai dari paruh pertama abad ke-14 pelabuhan Kota Pariaman mulai dibuka, sejak saat itu Pariaman mulai pula dihuni oleh berbagai suku bangsa, sehingga penduduk kota ini berciri internasional dan sangat heterogen.

Menurut Sidi Asril Muchtar, seorang pengamat seni budaya Pariaman, tipikal masyarakat Pariaman, sebagaimana umumnya masyarakat pesisir di Indonesia dalam berbahasa, bertutur kata termasuk kategori 'kasar', bila dibandingkan dengan masyarakat Minangkabau di pedalaman. Satu ciri yang melekat pula pada masyarakat atau orang Pariaman adalah suka mencemooh sesuatu yang dibuat oleh orang lain. Sikap ini memberikan citra negatif bagi masyarakat Pariaman dalam pandangan masyarakat Minangkabau lainnya. Bahkan tak jarang pula sikap mereka bertutur kata, dan logat berbicara menjadi cemoohan pula bagi daerah lain. Akan tetapi masyarakatnya cenderung lebih terbuka, baik dalam bersikap maupun menerima pengaruh dari luar<sup>1</sup>.

Masyarakat Pariaman mayoritas penganut agama Islam (khusus etnik Minang dan Keling). Persentuhan dengan berbagai suku bangsa di masa silam telah banyak memberikan sumbangan penting bagi kehidupan beragama, beradat, dan berkesenian di Pariaman. Persentuhan dengan bangsa Arab, Persia, Hadramaut, India, dan Pakistan mempengaruhi kehidupan beragama dan kesenian. Dari segi beragama tercatat dalam sejarah, bahwa Islam di Minangkabau pada mulanya dikembangkan dari Pariaman menuju ke pedalaman (daerah pusat) Minangkabau. Islam yang berkembang pada mulanya beraliran tarikat, yaitu tarikat Satariyah yang dipelopori oleh Syeikh Burhanuddin yang berpusat di Ulakan, dan tarikat Naksabandiyah. Dari sekte Islam ini lahir kesenian yang bernuansa Islam, yaitu *Indang* seni pertunjukan bersifat debat yang berawal dari uji tanding kemampuan tanya jawab tentang penguasaan ilmu agama Islam dari beberapa komunitas surau yang dipimpin oleh seorang Tuanku (ulama tradisional/pesantren).

Kesenian *Indang* yang semula bersifat sakral, kemudian berkembang menjadi sekuler, unsur-unsur agama tidak diperlukan lagi—beralih pada topik duniawi semata. Teks-teks atau *radaik* disampaikan melalui melodi vokal dengan mengadaptasi berbagai lagu Minang, pop Melayu, dangdut, dan Hindustan, sehingga memiliki daya tarik entertainment yang sangat tinggi. Tradisi *baindang* (pertunjukan indang) dilaksanakan pada malam hari hingga menjelang subuh selama enam sampai 12 malam lebih pada acara *alek nagari* (pesta malam desa). Kesenian ini sangat merakyat sekali dan disukai oleh berbagai kalangan dan lapisan

---

1 Wawancara dengan Sidi Asril Muchtar di Padang Pariaman



masyarakat Pariaman. *Indang* berkembang hampir meliputi seluruh daerah Pariaman. Secara tradisi pemainnya didominasi oleh kaum laki-laki mulai dari anak-anak hingga orang dewasa. Akan tetapi telah ada pula grup *Indang* perempuan yang sering disebut dengan *Tari Indang*. *Tari Indang* ini tidak saja berkembang dengan baik di Pariaman, tetapi dalam berbagai versi di kalangan remaja dan sekolah-sekolah serta di sanggar-sanggar di Sumatra Barat termasuk sangat digemari<sup>2</sup>.

Selanjutnya Asril Muchtar mengemukakan, dari sekte tarikat itu lahir pula seni *Salawat Dulang* atau *Salawat Talam* yang menyuarkan ilmu-ilmu agama yang bersifat mistik, sesuai dengan ajaran tarikat. Akan tetapi saat ini *Salawat Dulang* telah berkembang pula ke arah profan, dengan mengadaptasi berbagai lagu Minang, dangdut, dan irama yang bersifat gembira, Meskipun unsur-unsur Islam masih tampak dan kuat. Kesenian ini hanya berkembang pada daerah-daerah yang menganut paham tarikat. Selain itu ada pula seni vokal *Dikie* (zikir) yang membawakan ajaran-ajaran Islam, salawat Nabi yang disebut pula dengan *dikie maulud*, dan masih kental warna Islaminya. Kesenian ini juga terpusat pada daerah-daerah yang menganut paham tarikat. Misalnya di Ulakan, Pakandangan, dan Pauh Kamar.

Kesenian dalam bentuk upacara pengaruh dari aliran Islam Syi'ah adalah upacara *Ritual Tabuik* yang terdapat di kota Pariaman. Upacara ini merupakan perayaan tentang kemartiran atau kesyahidan Husein bin Ali bin Abi Thalib, cucu Nabi Muhammad s.a.w. dari anaknya Fatimah. Husein meninggal di Karbela pada tahun 680 Masehi saat berperang dengan pasukan Yazid dari Bani Umayyah. Upacara ini dilaksanakan setiap tahun pada tanggal 1-10 Muharram menurut tradisinya, saat ini telah berubah menjadi tanggal 1-11, 12, 13, dan 14 Muharram asalkan puncak upacara jatuh pada hari minggu. Upacara Tabuik yang bersifat *ritual heroik*, saat ini lebih mengarah pada seremonial belaka sebagai aktivitas budaya masyarakat Kota Pariaman tanpa ditumpangi dengan doktrin Syi'ah. Dalam upacara ini muncul pula ensambel musik perkusi *Gandang Tambua*, berupa 4-8 gendang besar (diameter 50 cm, panjang 58 cm) dan sebuah tasa yaitu gendang berbentuk kuali yang masing-masing instrumen tersebut digantungkan pada pundak dan leher pemain. Musik ini digunakan sebagai musik pendukung suasana heroik dalam Upacara Tabuik. Selain sebagai pendukung Upacara Tabuik, *Gandang Tambua* juga digunakan untuk memeriahkan berbagai upacara dalam masyarakat Pariaman. Musik ini berkembang dengan baik dalam masyarakat Pariaman, dan dikenal luas dalam masyarakat Minangkabau.

Pengaruh Arab khususnya Hadramaut, tampak pula pada gelar sosial yang dipakai oleh masyarakat Pariaman. Seperti misalnya gelar *sidi* yang berasal dari *sayyed*, *saidina* sebagai gelar keturunan Nabi Muhammad S.A.W., terutama yang berasal dari keturunan Ali bin Abi Thalib. Kemudian gelar *sutan* dari *sultan*. Semua gelar ini berasal dari garis keturunan ayah yang ditempatkan di depan nama. Ini sangat berbeda dengan gelar sosial pada masyarakat Minangkabau umumnya yang berasal dari keturunan ibu dan diletakkan di belakang nama (*Wawancara dengan Sidi Asril Muchtar di Padang Pariaman*)

Kesenian khas Pariaman yang tidak terdapat di daerah Minangkabau lainnya, adalah *Ulu Ambek*. *Ulu Ambek* merupakan seni pertunjukan beladiri jarak jauh yang berbau mistik, tetapi memiliki nilai estetika dan etika yang sangat tinggi. Kesenian ini berbasiskan pada pencak silat. Dalam penyelenggaraan pertunjukannya dan cara mengikuti pertunjukannya harus melibatkan unsur-unsur pimpinan adat (pengulu dan raja) sebagai pemilik dan penanggung jawab, kemudian 'alim ulama, dan tokoh masyarakat. *Ulu Ambek* juga didominasi oleh kaum laki-laki, tak seorang pun wanita boleh mengikutinya, bahkan menonton di arena pertunjukannya yang disebut *laga-laga* tidak dianjurkan. Wanita boleh menonton dari

---

2 *Wawancara dengan Ediwar di Padang Panjang*

jarak yang relatif agak jauh. *Ulu Ambek* bahkan dianggap sebagai lambang prestise kaum adat dan laki-laki. Meskipun kesenian ini merakyat, tetapi tidak bisa dilakukan begitu saja oleh rakyat tanpa dukungan dan persetujuan dari tokoh adat. *Ulu Ambek* dianggap sebagai seni tradisi Minangkabau yang tumbuh dan berkembang di Pariaman, khususnya di daerah Kabupaten Padang Pariaman. *Ulu Ambek* juga dipandang sebagai sosok seni yang memiliki benteng pertahanan yang kuat terhadap pengaruh kesenian dan budaya dari luar. Ia dapat bertahan dari keorisinalannya dari masa ke masa, namun tetap fungsional dalam masyarakat. *Ulu Ambek* sering dipertunjukkan dalam acara *alek nagari* (pesta malam desa), pengukuhan atau pengangkatan raja dan pengulu (Navis, 1985:234-246)..

Di samping kesenian di atas, di Pariaman juga terdapat *rabab galuak*, yaitu sejenis rebab dengan resonatornya terbuat dari tempurung kelapa. Kesenian ini tidak begitu berkembang dan nyaris punah. Disinyalir hanya ada 2 - 3 orang saja lagi senimannya yang tinggal, itupun sudah tua pula. Seni pertunjukan yang mulai pula berkembang dan banyak diminati oleh berbagai kalangan masyarakat, terutama anak muda, adalah *saluang dangdut*. Semula kesenian ini berasal dari pertunjukan *saluang dendang* yang biasa dipertunjukkan di daerah *darek* (pedalaman Minangkabau). Akan tetapi di Pariaman khususnya di Lubuk Alung, Kayu Tanam, Sicincin, Kepala Hilalang, dan beberapa daerah kecamatan di Kabupaten Padang Pariaman, pertunjukan saluang itu diubah dengan mengadaptasi lagu-lagu dangdut dan dendang-dendang *saluang* yang bersifat gembira, kemudian ditambah dengan instrumen gendang (sejenis tabla) dengan irama pukulan dangdut. Dengan masuknya irama pukulan gendang dangdut, lagu-lagu dangdut, dan lagu-lagu gembira yang bisa diiringi dengan pukulan gendang dangdut, akhirnya pertunjukan *saluang* itu berubah nama dengan *saluang dangdut*. Selain itu dalam pertunjukannya kadang-kadang para pendendang ikut berjoget atas ajakan penonton.

Secara keseluruhan kesenian yang menjadi ciri khas dan *master piece* Pariaman dan melekat dengan daerahnya adalah: Indang, Upacara *Tabuik*, *Gandang Tambua*, dan *Ulu Ambek*. Secara Kultural, kesenian di atas tidak terdapat di daerah lain di Minangkabau, kecuali *gandang tambua* yang juga berkembang di Maninjau Kabupaten Agam (Navis, 1985:267-270). Di sisi lain kekhasan adat daerah Pariaman dari daerah-daerah lain di Minangkabau yang sangat kentara sekali, adalah adat perkawinan yang disebut dengan sistem *uang japuikitan*. *Uang japuikitan* adalah seperangkat sistem yang menempatkan para penganten lelaki saat menikah, dibayar dengan sejumlah benda berharga berupa emas, uang, atau benda lainnya oleh pihak penganten perempuan secara tunai. Makin tinggi 'status sosial' seorang laki-laki, maka makin tinggi dan mahal pula nilai *uang japuikitan*-nya.

Inilah beberapa ciri-ciri dan identitas budaya yang melekat pada masyarakat Padang Pariaman umumnya. Ciri-ciri yang lebih khusus lagi adalah kebiasaan masyarakat Pariaman untuk saling menyumbang dalam berbagai kegiatan budaya dan ritual, yang disebut dengan *badoncek*. Kebiasaan untuk saling tolong menolong dalam masyarakat Minangkabau, seperti diungkapkan dalam pepatah adatnya; *barek samo dipikua, ringan sama dijinjiang*, merupakan tradisi yang sudah berkembang sejak lama. Bentuk kebiasaan tolong menolong ini bermacam-macam bentuk dan prakteknya. Hampir setiap daerah di Minangkabau, atau diberbagai sub-etnik yang ada di dalam terdapat kebiasaan ini. Salah satu kebiasaan yang menarik adalah tradisi *badoncek* yang ada dalam masyarakat Padang Pariaman, sebuah sub-etnik Minangkabau.

Secara harfiah *badoncek* dapat diartikan sebagai kegiatan memberikan sumbangan sukarela dalam bentuk uang atau benda kepada pihak tertentu yang mengadakan hajatan. Hajatan ini bentuknya, mulai dari pelaksanaan pesta perkawinan sampai kepada pembangunan fasilitas umum seperti mesjid, sekolah, perbaikan jalan dan pembangunan rumah. *badoncek* dapat dianggap sebagai manifestasi dari sistem sosial masyarakat Padang Pariaman, yang bersifat tolong menolong, terbuka dan sekaligus menunjukkan adanya

solidaritas sosial di antara warga masyarakatnya (Ensiklopedi Minangkabau, 2005:81). Hal ini mungkin sesuai dengan nilai-nilai adat Minangkabau seperti diungkapkan dalam pepatah; *barek samo dipikua, ringan samo dijinjiang*. Atau menurut istilah lainnya, *sato sakaki*.

Meskipun tradisi tolong menolong ini ada pada setiap sub-etnik masyarakat Minangkabau, namun tradisi seperti *badoncek* merupakan ciri budaya yang khas masyarakat Pariaman. Tradisi tolong menolong seperti yang ada dalam kegiatan *badoncek*, hanya ada di dalam masyarakat Padang Pariaman. *badoncek* dilaksanakan secara terbuka. Artinya, setiap orang atau kelompok masyarakat yang memberikan sumbangan, diumumkan kepada khalayak ramai berapa besar sumbangan yang telah mereka berikan. Keterbukaan kegiatan *badoncek* inilah yang menjadi salah satu rangkaian kegiatan yang paling menarik, karena diketahui secara pasti berapa besarnya sumbangan yang didapat dan siapa saja yang telah menyumbangannya. Bentuk sumbangan yang diberikan selain bentuk uang, juga ada benda-benda yang diperlukan untuk pembangunan sarana fisik.

Hasil yang didapatkan melalui *badoncek*, kalau kegiatan ini ditujukan untuk membantu pembangunan sarana sosial, maka hasilnya digunakan sepenuhnya untuk pembangunan fisik tersebut. Jika kegiatannya untuk pesta perkawinan, maka hasilnya digunakan untuk menutupi biaya pelaksanaan pesta perkawinan tersebut. Dengan demikian *badoncek* berfungsi sebagai peningkatan partisipasi masyarakat dalam pembangunan, termasuk dalam kegiatan sosial kemasyarakatan dan keagamaan, serta untuk meringankan beban dari pihak keluarga yang menyelenggarakan pesta perkawinan, atau kegiatan sosial lainnya yang berkaitan dengan kehidupan adat masyarakat setempat.

Selain istilah *badoncek*, dalam masyarakat Pariaman juga ada istilah lainnya yang disebut dengan *barantam*. *Barantam* atau *patang baetong*, diadakan dalam upaya menghimpun dana untuk meringankan beban yang punya hajatan (*baralek*). Karena di luar biaya pesta, si punya hajatan juga mengeluarkan sejumlah dana, yaitu *uang japutan* atau uang hilang (jika ada). Sudah menjadi adat pula bagi masyarakat Pariaman, di bawah kendali ninik mamak, setiap anggota masyarakat suatu kampung mengadakan pesta kawin, maka itu dianggap *alek kampuang* dan tanggung jawab warga kampung. Salah satu, tanggung jawab warga kampung adalah menyumbangkan uang dalam acara *barantam* atau *patang baetong*<sup>3</sup>.

Istilah *barantam* atau *patang baetong*, pada dasarnya adalah sama. Perbedaannya hanya kebiasaan masyarakat suatu *nagari* atau tempat dalam menyebutkan. Misalnya, di Padang Sago, Ampalu, Barangan, dan beberapa *nagari* di sekitarnya, mereka lebih cenderung menyebut dengan *barantam*. Sementara di Kota Pariaman dan sekitarnya, lazim pula disebut dengan *patang baetong*. Namun kedua istilah ini bisa dimengerti oleh masyarakat Pariaman secara luas.

Berbeda dengan *badoncek* misalnya, lebih cenderung digunakan untuk mengumpulkan dana dalam berbagai kegiatan amal. Seperti pembangunan masjid, pembangunan sekolah, mencari dana setelah selesai sholat idul fitri dan idul adha, mencari dana pada saat perayaan maulid nabi, pembangunan kantor wali *nagari* atau berbagai kegiatan yang bersifat sosial. Dalam pelaksanaan *badoncek*, ada seorang *janang* yang mengatur lalu lintas datangnya uang. *Janang* adalah orang yang pintar memancing para dermawan atau orang kaya khususnya, dan segenap warga atau undangan yang hadir, untuk menyumbangkan uang mereka. Strategi *janang* dalam memancing penyumbang, bisa saja menyindir, baik secara halus maupun secara blak-blakan, atau 'mengadu domba' antar penyumbang. Agar masing-

---

3 Wawancara dengan Sidi Asril Muchtar, di Padang Panjang

masing mau mengeluarkan uang sekalipun itu mungkin agak terpaksa, tetapi itu harus dilakukan untuk menutupi rasa terpojok atau malu oleh sindiran pihak-pihak lain atau dari *janang*. Bagi *janang* sendiri yang penting bagaimana agar uang bisa terkumpul sebanyak mungkin.

## B. Pembahasan Tradisi Alek Nagari

Dalam masyarakat *nagari* di Minangkabau, *alek nagari* merupakan salah satu kegiatan budaya yang penting, dan menjadi wadah kegiatan bersama yang bersifat partisipatif. Istilah *alek nagari* umumnya telah dikenal secara luas bagi *anak nagari*, terutama yang tinggal di pedesaan. Melalui *alek nagari* bisa digelar bermacam-macam kegiatan budaya, misalnya kegiatan seni pertunjukan tradisional Minangkabau, pengangkatan penghulu, pertandingan olahraga dan kegiatan lainnya yang bersifat keramaian. *Alek nagari* secara sederhana dapat diartikan sebagai festival rakyat yang sesungguhnya, karena kegiatan ini betul-betul dibuat ‘dari mereka untuk mereka’.

Dari hasil kajian yang dilakukan, untuk sementara dapat ditarik hasil pengamatan, bahwa terdapat hubungan yang sangat erat antara tradisi *alek nagari* dengan berbagai kegiatan senibudaya Minangkabau, khususnya seni pertunjukan *bagurau saluang* dan dendang. Menurut Sawir Sutan Mudo seorang seniman pendendang yang paling senior di Sumatra Barat, tradisi *alek nagari* memang sangat membantu dalam mengembangkan seni pertunjukan *bagurau saluang* dan dendang. Selain telah memberikan kesempatan kepada seniman-seniman *saluang* dan dendang untuk tampil, tradisi *alek nagari* juga telah mendorong tradisi *bagurau* berkembang luas dalam masyarakat. Salah satu tujuan *bagurau alek nagari* menurut Sawir Sutan Mudo, adalah untuk menghimpun dana masyarakat. Caranya adalah dengan menetapkan sejumlah bayaran bagi setiap penonton yang memesan lagu atau dendang. Artinya, penonton yang datang ke tempat *bagurau*, jika ingin mendenfarkan lagu favoritnya, harus mengeluarkan uang dengan memesan langsung lagu tersebut. Menurut Sawir, kadang-kadang uang yang dihasilkan cukup banyak<sup>4</sup>.

Tahun 1970-an dan 1990-an, ia sering diundang untuk tampil dalam acara *alek nagari* ini. Pada masa itu, hasil *bagurau alek nagari* ini cukup besar, dan hasilnya ada untuk membangun ruang sekolah, surau dan keperluan sosial lainnya. Dari pengamatan Sawir selama ini, kegiatan *bagurau saluang* dan dendang *alek nagari*, tidak hanya berperan dalam mengembangkan seni pertunjukan *bagurau*, tetapi juga sangat penting untuk mengembangkan partisipasi dan silaturahmi antara warga masyarakat. Partisipasi yang dimaksud, adalah dengan memberikan sumbangan untuk pembangunan fisik bagi kegiatan sosial masyarakat di *nagari*. Sedangkan silaturahmi, adalah munculnya hubungan dan ikatan batin yang kuat antarmasyarakat dalam suatu *nagari* atau dari *nagari* lainnya.

Tradisi *alek nagari* seperti yang digambar Sawir Sutan Mudo, juga merupakan tradisi yang sangat kuat tumbuh dan berkembang dalam masyarakat Pariaman. Salah satu materi kesenian yang sering ditampilkan dalam *alek nagari* adalah kesenian *indang* atau sering juga disebut *baindang*<sup>5</sup>. Menurut peneliti *indang*, Ediwar, pada kegiatan *alek indang* inilah kita dapat melihat bahwa segala sesuatu kegiatan yang sifatnya melibatkan orang banyak selalu dilaksanakan dengan jalan gotong royong, baik dalam mendirikan *laga-laga* maupun dalam mengumpulkan dana untuk kelancaran *alek nagari*. Kesuksesan mengadakan *alek nagari* adalah memberi nama baik bagi *nagari* tersebut, sebaliknya apabila pelaksanaan *alek* kurang sukses menjadi momok dan pembicaraan negatif bagi *nagari-nagari* yang datang. Bahkan tidak jarang terjadi menjadi bahan perbincangan bagi pemain *indang* dalam bentuk

---

4 Wawancara dengan Sawir Sutan Mudo di Bukittinggi

5 Wawancara dengan Sawir Sutan Mudo di Bukittinggi



sindiran-sindiran. Jadi setiap warga masyarakat dalam *nagari* menjunjung tinggi sifat kebersamaan, sehingga segala rencana dapat mencapai sasarannya. Sifat kegorongroyongan ini terpatri pada ungkapan yang berbunyi: “Berat sama dipikul, ringan sama dijinjing; ke bukit sama mendaki, ke lembah sama menurun.”<sup>6</sup>

Setiap *alek nagari* di daerah Pariaman disemarakkan oleh para pemain-pemain *indang* yang aktif. Oleh karena suasana alam sekitar *nagari* selalu disemangati oleh *indang*, secara tidak sengaja telah menggiring anak-anak dan remajanya mencintai jenis kesenian ini, sebab kesenian *indang* adalah lambang kebanggaan *nagari* mereka. Menurut Ediwar, kelompok-kelompok kesenian *indang* pada dasarnya adalah milik dari suatu *nagari*. Dalam kegiatan operasionalnya dikelola dengan sistem pengelolaan tradisional yang sudah terpola mengikut acuan yang bernuansa *nagari*. Suatu *nagari* merasa malu apabila suatu *alek nagari* tidak hadir pada acara *alek nagari* tersebut, karena ketidakhadiran itu bisa menjadi pandangan negatif oleh *nagari* lain, yakni berhubungan martabat *nagari*. Oleh karena itu, untuk menentukan nama sebuah kelompok *indang* dari *nagari* tertentu sangat berhubungan pula dengan tempat *nagari* yang melakukan aktivitas *indang*, seperti kelompok *iindang Lubuak Punggai*, *indang Sintuak*, *indang tapakih*, dan sebagainya. Artinya, kelompok *indang* hanya bernaung di bawah kawasan *nagari*, bukan atas inisiatif orang-orang tertentu. Hingga kini belum ada nama kelompok *indang tradisi* dengan memberi nama sendiri, karena *indang* sangat berhubungan dengan masalah *nagari*.

Selain menampilkan kesenian *indang*, dalam *alek nagari* juga sering ditampilkan bentuk kesenian Pariaman yang lainnya, seperti silat, gandang tambua, dan untuk hari-hari terakhir sebelum penutupan juga sering ditampilkan musik band yang disebut dengan organ tunggal. Biasanya acara musik band ini dikoordinasikan atau dilaksanakan oleh anak-anak muda.

Selain berbagai kegiatan kesenian *anak nagari* di atas, salah satu kegiatan budaya *alek nagari* di Pariaman yang membutuhkan prosesi adat yang cukup rumit adalah ulu ambek. Menurut Asril Muchtar, *Ulu ambek* adalah seni budaya khas Pariaman yang tidak terdapat di daerah Minangkabau lainnya. *Ulu Ambek* merupakan seni pertunjukan beladiri jarak jauh yang berbau mistik, tetapi memiliki nilai estetik dan etika yang sangat tinggi. Kesenian ini berbasiskan pada pencak silat. Dalam penyelenggaraan pertunjukannya dan cara mengikuti pertunjukannya harus melibatkan unsur-unsur pimpinan adat (pengulu dan raja) sebagai pemilik dan penanggung jawab, kemudian ‘alim ulama, dan tokoh masyarakat. *Ulu Ambek* juga didominasi oleh kaum laki-laki, tak seorang pun wanita boleh mengikutinya, bahkan menonton pun di arena pertunjukannya yang disebut *laga-laga* tidak dianjurkan. Wanita boleh menonton dari jarak yang relatif agak jauh. *Ulu Ambek* bahkan dianggap sebagai lambang prestise kaum adat dan laki-laki.

Penjelasan Asril Muchtar ini juga dibenarkan oleh Darmawati, seorang peneliti *ulu ambek*. Menurut Darmawati, sebagai peneliti ia memang tidak dibolehkan masuk ke dalam *laga-laga*, yaitu sasaran tempat berlangsungnya kegiatan ulu ambek. Ia hanya harus melihat dari luar, karena memang perempuan ditabukan berada di dalam *laga-laga ulu ambek*<sup>7</sup>.

Meskipun kesenian ini merakyat, tetapi tidak bisa dilakukan begitu saja oleh rakyat tanpa dukungan dan persetujuan dari tokoh adat. *Ulu Ambek* dianggap sebagai seni tradisi Minangkabau yang tumbuh dan berkembang di Pariaman, khususnya di daerah kabupaten Padang Pariaman. *Ulu Ambek* juga dipandang sebagai sosok seni yang memiliki benteng pertahanan yang kuat terhadap pengaruh kesenian dan budaya dari luar. Ia dapat bertahan

---

6 Wawancara dengan Ediwar di Padang Panjang

7 Wawancara dengan Darmawati, di Padangpanjang



dari keorisinalannya dari masa ke masa, namun tetap fungsional dalam masyarakat. *Ulu Ambek* sering dipertunjukkan dalam acara *alek nagari* (pesta malam desa), pengukuhan atau pengangkatan raja dan pengulu<sup>8</sup>.

Pernyataan Asril Muchtar ini dibenarkan oleh Kapalo Mudo Tajun, yang pernah memprakarsai *alek nagari ulu ambek* dan kesenian Pariaman lainnya di Desa Marunggi, Kecamatan Pariaman Selatan. Menurut Kapalo Mudo Tajun, *alek nagari ulu ambek*, membutuhkan proses yang cukup panjang, dan harus mendapatkan izin dari para *ninik-mamak* serta dukungan dari seluruh lapisan masyarakat. *Ulu ambek*, kata Kapalo Mudo Tajun, “adalah suntiang *ninik-mamak*, *pamenan dek nan mudo*<sup>9</sup> di Marunggi Pariaman. Artinya menurut Kapalo Tajun, dalam pelaksanaan *alek nagari ulu ambek*, setiap prasyarat yang telah ditetapkan oleh *ninik-mamak*, haruslah dilaksanakan secara keseluruhan. Tidak boleh ada yang tertinggal, serta harus mengikuti melibatkan semua lapisan dan golongan masyarakat.

Menurut *Kapalo Mudo Tajun*, pelaksanaan *alek nagari ulu ambek* membutuhkan biaya yang cukup besar, dan bisa menghabiskan dana puluhan juta rupiah. Namun dari pengalamannya sebagai Kapalo Mudo, yang bertanggungjawab atas pelaksanaan *alek nagari ulu ambek* ini yang pernah dilaksanakan tahun 2007 lalu, cukup banyak sumbangan yang didapat dari berbagai elemen masyarakat. Bahkan sumbangan juga didapat dari tokoh-tokoh perantau, di samping itu juga didapat dengan *badoncek* saat pembukaan *alek nagari* tersebut. Namun *Kapalo Mudo Tajun* mengakui, secara pribadi ia juga ikut mengeluarkan dana yang cukup besar, selain tenaga pikiran dan waktu. Tetapi ia merasa senang, karena dengan terselenggaranya *alek nagari ulu ambek* di kampungnya, ia merasa perannya sebagai *kapalo mudo* telah berfungsi sebagaimana mestinya.

Tokoh silat, Kambaru, juga sependapat bahwa *alek nagari ulu ambek* merupakan tradisi budaya masyarakat Pariaman yang perlu dilaksanakan sesuai dengan adat yang telah disepakati. Sebagai pesilat, ia merasa mendapatkan kehormatan apabila bisa tampil dalam *alek nagari ulu ambek* ini. Ketika ia tampil, ia tidaklah mewakili diri sendiri tetapi adalah tampil atas nama *nagarinya*, sehingga ia harus betul-betul tampil dengan baik, agar masyarakat *nagarinya* tidak mendapat malu (*Wawancara* dengan Kambaru (62), seorang pesilat ulu ambek di Pariaman). Dalam kegiatan *alek nagari ulu ambek*, yang datang ke tempat *alek* ini adalah kelompok-kelompok yang mewakili *nagari*, dan mereka memilih beberapa orang di antara yang terbaik untuk tampil memperlihatkan kepiawaian mereka bersilat.

Menurut Ketua Kerapatan Adat *Nagari* Sunua Kurai Taji, Datuak Rajo Anso, tradisi *alek nagari*, apa lagi *alek nagari ulu ambek*, merupakan sebuah kegiatan yang sangat penting bagi masyarakat Pariaman. Melalui kegiatan *alek nagari*, masyarakat memperlihatkan semangat budayanya yang luar biasa. Mereka bahu membahu dalam mendukung pelaksanaannya. Bagi anggota masyarakat yang memiliki rezki yang baik, mereka menyumbang dalam bentuk uang. Kalau tidak uang dengan tenaga. Pokoknya mereka tidak mau ketinggalan, karena pada kesempatan inilah mereka memperlihatkan kontribusinya sebagai anak *nagari*<sup>10</sup>. Menurut Datuak Rajo Anso, melalui *alek nagari* masyarakat Pariaman memperlihatkan kekompakan dan kecintaan mereka terhadap seni budaya yang mereka miliki.

---

8 *Wawancara* dengan Sidi Asril Muchtar, Padangpanjang

9 *Wawancara* dengan Kapalo Mudo Tajun (59)

10 *Wawancara* dengan Datuak Rajo Anso (60), Ketua KAN Sunua Kurai Taji, Pariaman

## BAB III PENUTUP

### A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan penelitian di atas, maka dapat ditarik kesimpulan yakni:

Kehidupan modal sosial masyarakat *anak nagari* Padang Pariaman masih cukup baik, terutama yang berhubungan dengan masalah kegiatan-kegiatan seni budaya yang ditampilkan dalam acara *alek nagari*. Modal sosial sebagai suatu nilai *mutual trust* (kepercayaan) antara anggota masyarakat dan masyarakat terhadap pemimpinnya, masih cukup terlihat sebagai kegiatan nyata yang dilakukan oleh masyarakat Padang Pariaman untuk mendukung berbagai kegiatan budaya yang mereka laksanakan, dan membuktikan bahwa *social networks* (jaringan sosial) yang melandasi kehidupan sosial mereka masih menjadi norma penting dalam setiap kegiatan komunitas masyarakat setempat. Semangat *badoncek* atau *barantam* sebagai kebiasaan orang Pariaman merupakan gambaran bahwa modal sosial masih merupakan norma atau kebiasaan yang hidup dalam kehidupan *anak nagari*, terutama dalam kegiatan pengembangan seni budaya *anak nagari*.

Institusi *alek nagari* sebagai wadah bersama untuk mengelola, menampilkan dan mengembangkan kehidupan seni budaya *anak nagari* di Padang Pariaman umumnya, dan Kota Pariaman khususnya, merupakan institusi yang sangat efektif dalam pengembangan modal sosial *anak nagari*. Melalui acara *alek nagari*, mereka secara spontan melibatkan diri dalam berbagi bentuk kontribusi sesuai dengan kemampuan yang mereka miliki. Artinya, *alek nagari* sebagai suatu wadah kegiatan seni budaya, telah menjadi faktor pendorong untuk tetap berkembangnya modal sosial yang sudah ada pada masyarakat setempat. Ada nilai-nilai tertentu yang menjadi pengikat *anak nagari* untuk memberikan kontribusi pada setiap kegiatan seni budaya yang dilaksanakan dalam bentuk acara *alek nagari*. Selain itu, juga terlihat adanya hubungan dengan sistem kepemimpinan yang dimiliki masyarakat, dimana *anak nagari* memiliki tanggungjawab sosial untuk mempercayai atau menghormati pemimpin-pemimpin adat dan tokoh masyarakat lainnya, terutama dalam pelaksanaan *alek nagari ulu ambek*. Faktor kepercayaan terhadap kepemimpinan tradisional merupakan salah satu modal sosial yang cukup menonjol dalam kegiatan *alek nagari*.

Terdapat hubungan yang saling mempengaruhi antara acara *alek nagari* sebagai suatu institusi budaya dengan nilai-nilai dan norma-norma yang dianut dalam masyarakat setempat, yang kemudian menjadi modal sosial yang menopang pelaksanaan *alek nagari*. Hubungan yang bersifat timbal balik antara institusi *alek nagari* dengan modal sosial yang ada dalam masyarakat, secara mudah dapat dijelaskan, bahwa di antara keduanya merupakan suatu proses kebudayaan yang saling membutuhkan dan saling mengalami ketergantungan. Karena adanya modal sosial yang terdapat di dalam sistem nilai dan kehidupan *anak nagari*, maka acara *alek nagari* dapat dilaksanakan. Sebaliknya, dengan adanya institusi *alek nagari*, maka modal sosial yang menjadi tradisi budaya dalam masyarakat tetap dapat dipelihara dan dikembangkan.

### B. Saran

Dengan adanya proses saling ketergantungan antara pelaksanaan *alek nagari* dengan modal sosial sebagai penopangnya, maka disarankan agar *alek nagari* sebagai sebuah wadah kebudayaan *anak nagari*, selayak dapat tetap dikembangkan secara berkelanjutan, baik oleh masyarakat sendiri maupun oleh Pemerintah Daerah. Agar modal sosial tetap dipelihara dan dikembangkan sebagai asset dan penopang kehidupan seni budaya, maka pelaksanaan *alek nagari* di Padang Pariaman, sebaiknya tetap mengacu pada nilai-nilai, norma-norma dan tradisi yang sudah melekat pada institusi *alek nagari* itu sendiri. Semangat kemandirian budaya sebagai spirit dari pelaksanaan *alek nagari* agar tetap dipertahankan,

sehingga modal sosial yang menjadi penopangnya tetap terpelihara dan berkembang. Masih diperlukan penelitian dan pengkajian yang lebih mendalam dan komprehensif, terutama dalam hubungan antara institusi *alek nagari* dengan modal sosial itu sendiri.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra. H.S. 2000. *Seni dalam Beberapa perspektif: Sebuah Pengantar*, dalam *Ketika Orang Jawa Nyeni*. Galang Press, Yogyakarta.
- Astuti, F. 2004. *Perempuan dalam Seni Pertunjukkan Minangkabau*. Yogyakarta: Kalika
- Batuah, Datuk Ahmad dan A. A. Datuak Majo Indo. 1956, *Tambo Alam Minangkabau*. Balai Pustaka. Djakarta.
- Dobbin, C. 1992. *Kebangkitan Islam dalam Ekonomi Petani Yang Sedang Berubah: Sumatera Tengah 1784-1847* INIS. Jakarta
- Dove, M.R. 1985. *Peranan Kebudayaan Tradisional dalam Modernisasi*. Jakarta: Yayasan Obor
- Hakimi Datuk Rajo Panghulu, Idrus. 1978. *Pegangan Bundo Kanduang di Minangkabau*. Rosda, Bandung.
- Kayam, U. 1981. *Seni, Tradisi, Masyarakat*. Sinar Harapan, Jakarta.
- LBH. 2005. *Kearifan Lokal dalam Pengelolaan SDA (Kekayaan Nagari Menatap Masa Depan)* Padang: LBH
- Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM). 1987. *Pelajaran Adat Minangkabau*. Padang.
- Naim, M. 1983. *Merantau: Migrasi Orang Minangkabau*. Gajah Mada Pers. Yogyakarta.
- . 1990. *Nagari Versus Desa*, dalam *Nagari, Desa dan Pembangunan Pedesaan di Sumatra Barat*. Yayasan Genta Budaya. Padang
- Nasroen. M., 1971. *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*. Bulan Bintang, Jakarta.
- Navis, A.A. 1981/1982. *Seni Minangkabau Tradisional Sumbangan Budaya dalam Pembangunan*. Analisis Kebudayaan, Tahun II-No.2. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Jakarta
- Portes. A. 1998. "Social capital: its origins and application in modern sociology. *Annual Review of Sociology*, Vol. 22, pp 1-25.
- Pusat Pengkajian Islam Minangkabau. 2005. *Ensiklopedi Minangkabau*. Edisi Awal.
- Putnam, R.D. 1993. "The prosperous community: social capital and public life", *American Prospect*, Vol. 13. Pp 35-42
- Shalihin, N. 2003. *Demokrasi Lokal di Bawah Bayang-Bayang Negara: Studi Atas Hegemoni Negara terhadap Nagari di Minangkabau*. Tesis Program Studi Sosiologi Universitas Gajah Mada, Yogyakarta.
- Sukmawati, N. 2011. *Pengembangan Instituti Budaya Alek Nagari: Modal Penguatan Sosial Nagari*. Laporan Penelitian Dosen Muda. Universitas Andalas Padang.
- Suharto, E. 2006. *Modal Sosial dan Kebijakan Publik*. Tersedia di [http://www.policy.hu/suharto/naskah%20pdf/modal\\_sosial\\_dan\\_kebijakan\\_sosial.pdf](http://www.policy.hu/suharto/naskah%20pdf/modal_sosial_dan_kebijakan_sosial.pdf)
- Zed, M. 1992. *Perubahan Sosial di Minangkabau: Implikasi Kelembagaan dalam Pembangunan di Sumatra Barat*. Pusat Studi Pembangunan dan Perubahan Sosial Budaya, Universitas Andalas. Padang.
- Zed, M. dkk. 1998. *Sumatra di Panggung Sejarah: 1945-1995*. PT. Pustaka Sinar Harapan. Jakarta.

Perda No. 9 Tahun 2000 tentang Pemerintahan *Nagari*  
Perda No. 2 Tahun 2007

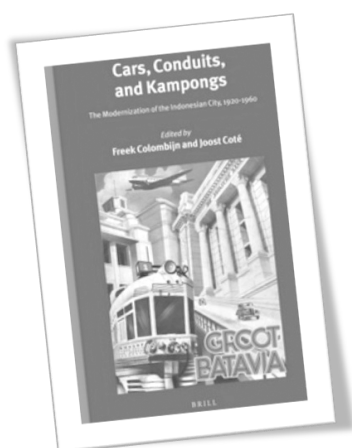




## MODERNISASI KOTA-KOTA INDONESIA

**Sarkawi B. Husain**

Departemen Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya  
Universitas Airlangga  
Email: sarkawihusain@gmail.com; Telp. 08155016218



### JUDUL BUKU:

Cars, Conduits, and Kampongs:  
The Modernization of the  
Indonesian City, 1920-1960  
EDITOR: Freek Colombijn & Joost  
Coté

PENERBIT: Brill

TEBAL: XIV; 351 hlm

TAHUN TERBIT: 2015

Awal tahun 2015, kajian sejarah Indonesia mendapat ‘hadiah’ dengan terbitnya sebuah buku yang berjudul ‘*Cars, Conduits, and Kampongs. The Modernization of the Indonesian City, 1920-1960*’. Sebagian besar artikel dalam buku ini pernah dipresentasikan dalam konferensi tentang “Dekolonisasi Kota-kota Indonesia dalam Perspektif Perbandingan (Asia dan Afrika)” yang dilaksanakan di Leiden, 26-28 April 2006. Konferensi tersebut merupakan salah satu program *Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie* (NIOD) dengan dukungan pendanaan dari pemerintah Belanda khususnya Kementerian Kesehatan, Kemakmuran, dan Olah Raga.

Buku ini - seperti yang ditulis oleh editor dalam pengantar – berbicara tentang masyarakat, teknologi, dan ruang. Kampung sebagai salah satu pilihan dalam judul adalah menarik. Terminologi kampung - seperti yang dikatakan oleh Colombijn dan Coté (2011:393) - dalam konteks Indonesia sulit dipahami, namun penggunaannya yang terus menerus baik dalam publikasi pemerintah maupun dalam karya-karya akademik mengindikasikan bahwa ‘kampung’ telah memiliki dan terus menjadi sesuatu yang unik. Colombijn dan Coté mengatakan bahwa kampung dapat dipahami sebagai sebuah ruang tertentu, termasuk suara (*soundscape*) dan bau (*smellscape*) atau dari bentuk jaringan relasi sosialnya. Sebagai suatu ruang, kampung merupakan suatu unit yang terikat, namun sebagai suatu jaringan sosial, kampung itu tidak tetap dan tak terbatas (Colombijn & Coté, 2011:394).

Buku ini terbagi atas tiga bagian. Setelah diawali dengan pengantar yang sangat menarik, bagian pertama mendiskusikan tentang ‘*State Impositions and Passive Acceptance*’; kedua, ‘*Partial Accommodation*’, dan ketiga, ‘*Selective Appropriation*’. Pada bagian pertama misalnya, kita dapat membaca tulisan Pauline K.M. van Roosmalen yang berbicara tentang perencanaan kota di Hindia Belanda (Indonesia). Tulisan Roosmalen, berbicara tentang evolusi perencanaan kota di Hindia Belanda dari awal abad ke-20 yang pengaruhnya masih memainkan peranan penting hingga periode kemerdekaan. Roosmalen mengatakan bahwa perencanaan kota tidak hanya penting dalam modernisasi Hindia Belanda, tetapi juga memiliki kontribusi besar dalam integrasi sosial pada masyarakat kolonial yang plural (hlm. 87). Sistem perencanaan tata ruang pembangunan yang berkembang di

Indonesia sejak permulaan Abad XX, kata Roosmalen, bertepatan dengan dengan politik desentralisasi pemerintah Belanda terhadap Indonesia. Perubahan politik yang ditandai dengan keluarnya Undang-undang Desentralisasi (*Decentralisatiewet*) pada tahun 1903 tersebut memperkenalkan sistem administrasi baru yang mengakhiri administrasi pusat yang terlalu berkuasa di Batavia. Hal ini kata Roosmalen, membuka jalan bagi diberlakukannya Ordonansi Dewan Lokal (*Lokale Radenordonantie*) yang menetapkan peraturan bagi pembentukan pemerintahan lokal. Pemerintah lokal atau *gemeente* inilah yang menangani pengembangan dan perencanaan wilayah di tingkat lokal sekaligus merupakan langkah awal menuju penataan ruang (hlm. 88; lihat juga Roosmalen, 2004:9).

Dirancangnya sebuah sistem perencanaan kota tidak terlepas dari semakin bertambahnya jumlah penduduk di Hindia Belanda yang memerlukan berbagai fasilitas kota, terutama permukiman dan perumahan. Jumlah penduduk Surabaya misalnya, yang semakin meningkat mengakibatkan tingginya permintaan perumahan dan fasilitas publik lainnya. Hal yang sama juga terjadi di Jakarta, Semarang, dan Bandung. Oleh karena itu, masing-masing dewan kota melakukan sejumlah usaha untuk mengatasi masalah kotanya. Pada tahun 1909, Dewan Kota Surabaya membebaskan lahan Gubeng untuk permukiman Eropa baru, disusul lahan Ketapang dan Ngagel untuk keperluan yang sama. Upaya yang sama juga berlangsung di Semarang, Bandung, Bogor, Medan, dan Batavia. Pada tahun 1907, W.T. de Vogel, anggota Dewan Kota Semarang, meminta K.P.C. de Bazel - seorang arsitek yang tinggal di Belanda - untuk membuat sketsa awal rencana perluasan daerah berbukit di Selatan Semarang. Beberapa saat kemudian, Dewan Kota meminta Herman Thomas Karsten (1884-1945) untuk merancang wilayah ini. Pada tahun 1917, Karsten mengajukan rencana Candi Baru. Di Bandung, mulai medio 1910-an memperluas wilayahnya. Tahun 1917, Jakarta, Bogor, dan Medan juga mengajukan rencana perluasan. Pada tahun 1918, Batavia mengikuti dengan beberapa rancangan terutama untuk wilayah permukiman Eropa di Menteng dan Gondangdia Baru (Roosmalen, 2004: 10; Cote, 2011:24-29).

Pada tahun 1930an, pemerintah Hindia Belanda berniat menetapkan sebuah peraturan dasar tentang pembinaan kota, yang berpedoman pada sebuah rencana kota atau *stadsplan*. Upaya untuk mempersiapkan rencana ini, dilakukan dengan membentuk komisi yang diketuai oleh J.H.A. Logemann. Menurut Roosmalen, pembentukan Komite Perencanaan Kota (*Stadsvor-mingscommissie*) bertujuan untuk mendefinisikan, membuat metode dan secara hukum menjadikan tata kota suatu disiplin dengan cara mempelajari tolok ukur sejarah dan masa depan tata kota dengan merekomendasikan ke arah mana disiplin perlu mengembangkan diri (Roosmalen, 2004:11). Komisi berhasil melakukan tugasnya sebelum Perang Dunia II. Hasil pekerjaan komisi baru ditetapkan oleh pemerintah federal pada tahun 1948 sebagai *Stadsvormingsordonnantie* (SVO) disusul *Stadsvormingsverordering* (SVV) sebagai peraturan pelaksanaannya pada tahun 1949 (Soepangat, 1979: 24). Dalam SVO 1948, terdapat perencanaan tata ruang wilayah kota yang berhubungan dengan penanganan banjir, yakni lingkaran utama air dan saluran-saluran. Lingkaran ini disediakan untuk jalur air yang asli dari alam maupun yang buatan untuk kepentingan penyimpanan air, demikian pula untuk penempatan saluran dan tempat pembuangan sampah (SNI, 1948, No. 168; Sarkawi, 2016:401-402).

Pada bagian kedua kita dapat membaca tulisan yang menarik dari Radjimo Sastro Wijono tentang Perumahan Publik di Semarang dan Modernisasi Kampung. Menurut Rajimo, keberhasilan pembangunan di sektor perumahan menjadikan Kota Semarang sebagai pelopor pembangunan kota pada awal abad ke-20 di Hindia Belanda. Pembangunan kompleks perumahan ini diawali dengan mengembangkan kawasan Candi Baru yang terletak di selatan Kota Semarang dan dirancang oleh perancang kota yang sangat terkenal pada zaman kolonial, yakni Herman Thomas Karsten. Keberadaan berbagai kompleks perumahan ini menjadikan tata ruang kota Semarang lebih teratur. Selain itu, pembagian

wilayah (zona) kota menjadi lebih jelas dan terkendali. Zona permukiman, perniagaan, industri, dan perkantoran juga ditata dengan baik (hlm. 172-180).

Hal yang menarik adalah kehadiran kompleks perumahan tidak hanya berdampak pada penataan kota, baik fisik maupun sarana pendukungnya, tetapi juga memiliki dampak sosial berupa lahirnya sebuah komunitas sosial yang baru dengan melahirkan gaya hidup (*life style*) baru. Gaya hidup baru ini terwujud dalam bentuk kebiasaan mandi, pola konsumsi, tata pergaulan, gaya berpakaian, dan lain-lain. Dengan kata lain, para penghuni kompleks perumahan ini menjelma menjadi priyayi baru dengan gaya hidup modern (Wijono, 2013:200).

Pembangunan dan penataan kampung oleh pemerintah kolonial Belanda mengalami penurunan ketika dunia mengalami resesi ekonomi (*malaise*) pada tahun 1930 hingga berakhirnya kekuasaan kolonial di Indonesia. Depresi ekonomi atau masyarakat sering menyebutnya dengan zaman *meleset* memang berdampak serius pada berbagai aspek seperti pemotongan gaji, pengurangan kesempatan kerja, kenaikan pangkat yang lambat, bahkan kehilangan pekerjaan. Akan tetapi seiring dengan pertumbuhan penduduk, maka kebutuhan akan rumah tetap tidak bisa dihentikan. Oleh karena itu, pemerintah kolonial melakukan beberapa upaya, di antaranya: (1) Pemberian premi untuk pendirian rumah; (2) Pemberian utang untuk pendirian rumah; (3) Pemberian tanah siap bangun; (4) Pemberian peralatan pendirian rumah; dan (5) Mengontrol harga tanah (Wijono 2013:111-112).

Kehadiran pemerintah Pendudukan Jepang (1942-1945) membawa kebijakan baru terhadap berbagai kompleks perumahan yang ada di Semarang. Pemerintahan militer mengubah kompleks perumahan Sompok (Lamper Sari), Mlaten (Halmahera), dan Karang Panas menjadi kompleks yang tertutup dengan memagarinya pagar anyaman bambu sebagai pemisah dengan lingkungan kampung penduduk. Kompleks yang ketika zaman kolonial merupakan kompleks yang rapi dan teratur berubah menjadi penjara besar. Tindakan-tindakan represif menyelimuti Sompok, Mlaten, dan Karang Panas. *Kamp* Lamper Sari merupakan penjara paling mengerikan dan terbesar di seluruh Indonesia. Penjara ini tidak hanya dihuni oleh orang-orang dewasa, tetapi juga oleh anak-anak dan perempuan. Kondisi ini mulai berubah ketika Indonesia memasuki babak baru. Berbagai kompleks perumahan yang dahulu dibangun oleh *Gemeente* Semarang berubah kepemilikan menjadi milik Kotamadya Semarang. Dinas Djawatan Gedung-gedung menjadi salah satu instansi yang mengelola rumah-rumah yang ditinggalkan penghuninya (Wijono, 2013:120-130).

Salah satu kelebihan tulisan Rajimo adalah tidak hanya membahas tentang kompleks perumahan, tetapi juga membahas masyarakat kampung yang berada di sekitarnya. Dengan mengandalkan metode sejarah lisan berupa wawancara, Rajimo berhasil membahas secara utuh dan baik tentang kehadiran sebuah perumahan dan pengaruhnya terhadap permukiman rakyat di Semarang dengan melintasi tiga periode (Kolonial, Jepang, dan Republik).

Sementara itu, pada bagian akhir dapat dibaca empat tulisan yang menarik, yakni pertama, 'Modernisasi Transportasi dan Diferensiasi Sosial di Surabaya' yang ditulis oleh Johny A. Khusyairi dan Freek Colombijn. Salah satu argumen penting dari kajian ini adalah variasi tingkat ekonomi penduduk tercermin dari apa yang mereka kendarai di jalan raya. Dengan kata lain, mereka yang mengendarai mobil mewah tentunya berasal dari kalangan yang berpenghasilan tinggi, demikian pula sebaliknya (hlm. 251). Kedua, 'Dua Alun-alun Malang' yang ditulis oleh Purnawan Basundoro. Ketiga, 'Indonesiasi Simbol-simbol Modern di Plaju' yang ditulis oleh Ida Liana Tanjung; dan Keempat tentang 'Makam China sebagai Simbol Ruang Suci: Kontrol, Konflik, dan Negosiasi di Surabaya'.

Dalam artikel terakhir, disebutkan bahwa sejak abad ke-19, di Surabaya telah terdapat areal pemakaman bagi orang-orang Tionghoa. Pada awalnya areal pemakaman menyatu dengan kawasan pemukiman mereka di Kembang Jepun. Antara tahun 1867-1940 terdapat

areal pemakaman baru yang terletak di Embong Malang, Kupang, dan Kembangkuning. Pemakaman Tionghoa Kota Surabaya terletak di areal yang rata dan sangat dekat dengan permukiman penduduk. Akibatnya konflik perebutan ruang yang mewarnai Kota Surabaya pada tahun 1950an, khususnya antara penduduk yang tidak mempunyai rumah (penduduk liar) dengan orang-orang Tionghoa tidak terhindarkan. Dengan demikian, jika bagi orang Tionghoa makam merupakan simbol yang sangat sakral, maka bagi penduduk makam tersebut merupakan areal yang siap huni. Konflik yang terjadi terutama pada pasca penyerahan kedaulatan tersebut, berakhir dengan penutupan sejumlah makam Tionghoa di berbagai tempat di Kota Surabaya (hlm. 323-340).

Bersamaan dengan penutupan makam tersebut, Dewan Pemerintah Daerah Peralihan (DPDP) mengumumkan juga larangan untuk memakai atau mendirikan bangunan-bangunan secara tidak syah di atasnya. Untuk mengefektifkan pengumuman ini, DPDP menambahkan suatu pengumuman atau tepatnya ancaman bahwa barang siapa tidak mentaati pengumuman pelarangan mendirikan bangunan di sembilan lokasi yang ditetapkan, baik secara sadar ataupun tidak, akan diambil tindakan-tindakan berdasarkan atas Peraturan Penguasa Militer Pusat tertanggal 4 Desember 1957 No. Pert/P.M./014/1957 tentang larangan pemakaian tanah tanpa izin pemiliknya atau kuasanya. Untuk memperkuat peraturan militer itu, pada tanggal 25 Agustus 1958, DPDP Kotapradja Surabaya mengirim surat kepada Biro Iklan "Pantjaragam" di tujuh koran untuk memasang kembali pengumuman rencana penutupan dan pelarangan mendirikan bangunan di atas makam Tionghoa. Ketujuh koran tersebut adalah *Pewarta Surabaya*, *Suara Rakjat*, *Harian Umum*, *China Daily News*, *Trompet Masjarakat*, *Indonesian Daily News*, dan *Surabaya Post* (AKS, box 118 no. 1824).

Walaupun persoalan rumah dan bangunan liar yang berdiri di atas tanah makam orang-orang Tionghoa tidak disebut sebagai alasan rencana penutupan makam, tetapi masalah rumah liar ini merupakan persoalan yang krusial. Dengan melihat ancaman bagi mereka yang mendirikan bangunan di atas tanah makam, berdasarkan peraturan penguasa militer yang mengikuti pengumuman tersebut, maka boleh jadi masalah rumah liar ini menjadi salah satu alasan utama atas rencana penutupan tersebut. Hal ini diperkuat dengan keterangan DPDP Kotapradja yang terkait dengan rencana penutupan makam Tionghoa bahwa sedang diadakan pembicaraan dengan yang berwajib supaya didapatkan tanah guna menampung orang-orang yang mendirikan rumah-rumah liar di atas tanah makam yang akan ditutup tersebut.

Seriusnya masalah rumah-rumah liar, misalnya terlihat pada kasus Pakis pada April 1956. Pembongkaran ini menyebabkan tewasnya 4 orang dan 2 orang luka-luka. Selain itu, akibat pembongkaran ini sepanjang bulan Mei 1956, ribuan orang melakukan demonstrasi dan munculnya tuntutan dari berbagai organisasi masyarakat dan politik seperti PSI, Masjumi, PNI, NU, dan SOBSI agar pembongkaran dihentikan dan menghukum alat-alat negara (tentara). Peristiwa ini juga menyebabkan dilarangnya demonstrasi di Kota Besar Surabaya yang dikeluarkan dan diumumkan oleh panglima tentara (*Surabaya Post* 17 April 1956; 7 Mei 1956; 8 Mei 1956; 9 Mei 1956; 15 Mei 1956; 16 Mei 1956; 23 Mei 1956).

Keberadaan rumah-rumah liar yang tersebar di berbagai tempat termasuk di atas tanah makam Tionghoa tidak dapat dipisahkan dari perkembangan kota pada pasca revolusi. Keadaan kota yang mulai stabil menyebabkan geliat pembangunan dan ekonomi mulai tumbuh. Dengan demikian, kota yang sebelumnya menjadi tempat yang "menakutkan" akibat perang tiba-tiba berubah menjadi tempat menarik banyak orang, sehingga penduduk Kota Surabaya tumbuh dengan pesat. Mereka kemudian menempati tanah-tanah di tengah kota, dengan harapan agar mereka dengan mudah memperoleh pekerjaan. Pada tahun 1950-an, terdapat beberapa kawasan yang dihuni oleh banyak pemukim liar. Kampung-kampung tersebut antara lain Kampung Dupak Masigit, kawasan sekitar Jl. Dipenogoro-



Adityawarman, Ngaglik Baru dan Tambakrejo, dan Kapas Kerampung (Basundoro, 2005:537-554).

Kehadiran buku yang dapat diakses secara terbuka melalui website *Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde* (KITLV) ini, sangat penting untuk diapresiasi. Di tengah situasi Indonesia tahun 1950an yang penuh dengan pergolakan politik, kita dapat membaca berbagai aspek lain dari kehidupan masyarakat yang jauh dari ‘riuh-rendah’ dan huru-hara politik. Selain itu, para penulis yang berasal dari berbagai negara dan disiplin, membuat buku ini berhasil menyuguhkan berbagai perspektif dalam memahami beberapa bagian dalam sejarah Indonesia, khususnya pada dekade kedua hingga ke enam abad XX. Buku ini tidak hanya penting bagi sejarawan, tetapi juga bagi sosiolog, antropolog, perencana kota, dan bagi mereka yang tertarik pada persoalan kota, teknologi, masyarakat, dan ruang.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Basundoro, P. 2005. “Problem pemukiman pasca revolusi kemerdekaan: Studi tentang pemukiman liar di Kota Surabaya 1945-1960” dalam *Kota Lama Kota Baru. Sejarah Kota-kota di Indonesia*. Yogyakarta: Jurusan Sejarah Unair, Research Programme Indonesia Across Orders, Ombak.
- Colombijn, F. & Joos Coté dkk., (ed.). 2011. *Kampung Perkotaan. Kajian Historis-Antropologis atas Kesenjangan Sosial dan Ruang Kota*. Surabaya: ANRC-Departemen Ilmu Sejarah Universitas Airlangga-Elmatara
- Cote, J. 2011. “Menjadikan Kampung Modern: Kampung dan Perencanaan Kolonial di Semarang 1910-1925”, Johny A. Khusyairi dan La Ode Rabani (ed.), *Kampung Perkotaan. Kajian Historis-Antropologis atas Kesenjangan Sosial dan Ruang Kota*. Surabaya: ANRC-Departemen Ilmu Sejarah Universitas Airlangga-Elmatara.
- Roosmalen, P. K.M. van. 2004. “Awal Penataan Ruang di Indonesia”, *Sejarah Penataan Ruang Indonesia 1948-2000. Beberapa Ungkapan*. Jakarta: Departemen Permukiman dan Prasarana Wilayah
- Sarkawi, 2016. “Mengubah dan Merusak Lingkungan Mengundang Air Bah; Banjir di Kota Surabaya pada Paruh Kedua Abad ke-20”. *Disertasi* pada Program Doktor Sejarah Program Studi Ilmu-Ilmu Humaniora Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.
- Soepangat, 1979. “Sejarah Perkembangan Sistem Perencanaan Tata Ruang Pembangunan di Indonesia”. *Kotapradja*, No. 4, Tahun VIII
- SNI (Staatsblad van Nederlandsch Indië)* 1948, No. 168
- Surabaya Post* 17 April 1956; 7 Mei 1956; 8 Mei 1956; 9 Mei 1956; 15 Mei 1956; 16 Mei 1956; 23 Mei 1956
- Wijono, R. S. 2013. *Modernitas dalam Kampung: Pengaruh Kompleks Perumahan Sompok terhadap Pemukiman Rakyat di Semarang Abad ke-20*. Jakarta: LIPI Press



