

Terakreditasi No. : 605/AU4/P2MI-LIPI/03/2015

PATRAWIDYA

seri penerbitan penelitian sejarah dan budaya

**Hubungan Antar Umat Beragama di Kaimana
dalam Tinjauan Sejarah Sosial**
Oleh: Cahyo Pamungkas

**Aktualisasi Pokok Adat Suku Tolaki Melalui Simbol *Kalo*
dalam Mitos “Oheo”**
Oleh: Heksa Biopsi Puji Hastuti

Wacana “Satu Bahasa” dalam Historiografi Pendidikan Indonesia
Oleh: Hieronymus Purwanta

**Integrasi Sosial Antara Penduduk Lokal dan Pendatang
di Kota Bengkulu dalam Perspektif Sejarah**
Oleh: Jumhari

**Dari Malaysia ke Jawa: Transformasi Sosial-Ekonomi Migran-
Kembali di Kabupaten Grobogan Tahun 1990-2010**
Oleh: Lucia Juningsih

Kontestasi Pelestarian Warisan Budaya di Trowulan
Oleh: Sugih Biantoro

**Makna Sapi *Kerapan* dari Perspektif Orang Madura
Kajian Sosial, Ekonomi, Budaya**
Oleh: Sumintarsih

**Kentongan: Pusat Informasi, Identitas dan Keharmonisan
pada Masyarakat Jawa**
Oleh: Surono

**PATRA
WIDYA**
seri penerbitan penelitian sejarah dan budaya

Vol. 16

No. 1

Hal. 1 - 156

Yogyakarta
Maret 2015

ISSN 1411-5239

Patrawidya merupakan seri penerbitan hasil penelitian Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta dan peneliti tamu, serta penulis undangan yang meliputi bidang sejarah dan budaya. **Patrawidya** terbit secara berkala tiga bulan sekali, yaitu pada bulan Maret, Juni, September, dan Desember. Nama **Patrawidya** berasal dari gabungan dua kata "**patra**" dan "**widya**", yang berasal dari bahasa Sanskerta, yang kemudian menjadi kata serapan dalam bahasa Jawa Kuna. Kata "**patra**" berasal dari kata "**pattra**", 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 Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Penanggung Jawab	: Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Mitra Bestari	: Prof. Dr. Djoko Suryo (Sejarah) Prof. Dr. Su Ritohardoyo, MA (Geografi) Prof. Dr. Wasino, M.Hum (Sejarah)
Penyunting Ahli	: Prof. Dr. Suhartono Wiryopranoto (Sejarah) Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A. (Antropologi)
Penyunting Bahasa Inggris	: Drs. Edi Pursubaryanto, M.Hum
Ketua Dewan Redaksi Sekretaris	: Dra. Dwi Ratna Nurhajarini, M.Hum. (Sejarah) : Ernawati Purwaningsih, S.Si., M.Sc. (Geografi) Indra Fibiona, S.S (Sejarah)
Dewan Redaksi	: Dra. Sumintarsih, M.Hum (Antropologi) Dra. Suyami, M.Hum (Sastra Jawa) Dra. Emiliana Sadilah (Geografi) Yustina Hastrini Nurwanti, S.S (Sejarah) Drs. Bambang H. Suta Purwana (Antropologi)
Distributor	: Drs. Sumardi, MM

Alamat Redaksi:

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

PENGANTAR REDAKSI

Puji syukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa karena perkenannya Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta dapat menerbitkan hasil penelitian yang dikemas dalam jurnal *Patrawidya* Seri Sejarah dan Budaya Vol. 16 No.1, Maret 2015. Jurnal *Patrawidya* edisi ini memuat beberapa artikel dalam bidang sejarah dan budaya, hasil penelitian Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta, peneliti tamu dan peneliti undangan.

Jurnal *Patrawidya* yang sampai ke 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 sampai kepada editor bahasa Inggris.

Mengawali edisi tahun 2015, *Patrawidya* menghadirkan delapan artikel sejarah dan budaya. Dua artikel membahas tentang bertemunya penduduk lokal dengan pendatang. Artikel Cahyo Pamungkas yang menjadi pembuka edisi Maret ini, membahas tentang hubungan antar umat beragama di Kaimana, yang dilihat dari perspektif sejarah. Perjumpaan antara pendatang baik yang Muslim, Kristen dan yang lainnya tidak menjadi masalah bagi orang Kaimana sebab mereka memiliki identitas keluarga yang menjadi pemersatu. Tulisan lainnya dari Jumhari yang membahas tentang integrasi sosial antara penduduk lokal dengan pendatang di Kota Bengkulu. Tulisan Jumhari juga memakai perspektif sejarah untuk mengupas masalah tersebut. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa realitas sosial masyarakat multietnik dibangun oleh ikatan dan identitas kesukuan di Bengkulu merupakan manifestasi dari adanya interaksi, komunikasi dan integrasi sosial.

Masih dalam ranah artikel kesejarahan, Lucia Juningsih hadir melalui hasil penelitiannya tentang transformasi sosial ekonomi migran kembali di Kabupaten Grobogan. Babagan waktu yang diambil antara tahun 1990-2010. Migran tersebut semula bekerja di Malaysia. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa para migran-kembali dapat dibedakan dalam dua kelompok, yakni kelompok yang mengalami mobilitas sosial vertikal dan kelompok yang tidak mengalami transformasi sosial ekonomi (hanya mengalami mobilitas horisontal) dari buruh kembali ke buruh, posisi mereka tetap di pinggiran. *Kontestasi Pelestarian Warisan Budaya di Trowulan* menjadi perhatian Sugih Biantoro. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa relasi antar pihak yang berkepentingan dapat menciptakan kontestasi antar mereka dan besar pengaruhnya terhadap keberhasilan upaya pelestarian di Trowulan. Artikel *Wacana "Satu Bahasa" dalam Historiografi Pendidikan Indonesia* ditulis oleh Hieronymus Purwanta yang menggali kepentingan dan ideologi yang berada di balik wacana "satu bahasa" yang diproduksi dan direproduksi oleh pemerintah Orde Baru. Menurut Purwanta wacana "satu bahasa" menjadi salah satu sebab ditinggalkannya identitas yang bersifat tradisional dan kesukuan untuk digantikan dengan identitas nasional yang modern.

Artikel yang lainnya berasal dari Heksa Biopsi Puji Hastuti yang mengupas tentang Aktualisasi adat Suku Tolaki yang dilihat dari simbol *Kalo* dalam mitos *Oheo*. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa dalam mitos *Oheo* simbol *kalo* hadir dalam pokok adat *sara mbedulu* (pokok adat dalam hubungan kekeluargaan dan persatuan) dan *sara mandara* (pokok adat pekerjaan ketrampilan dan keahlian). Sumintarsih menulis tentang *Makna Sapi Kerapan dari Perspektif Orang Madura Kajian Sosial, Ekonomi, Budaya* dengan pendekatan etnosains. Menurut Sumintarsih sapi *kerapan* bagi orang *pengerap* tidak hanya menunjukkan sebagai orang kuat dari segi sosial ekonomi tetapi sekaligus sebagai simbol

prestise keluarganya di masyarakat, serta simbol kebanggaan sebagai penerus tradisi nenek moyang. Pada gilirannya sapi *kerap* juga memiliki nilai jual yang tinggi. Kemenangan sapi *kerap* menjadi simbol keberhasilan dan kebanggaan bagi joki dan perawatnya. Dalam praktiknya sapi *kerapan* terkandung makna relasional, dan ambisi juragan pemilik sapi untuk memperoleh kemenangan.

Edisi nomor ini ditutup oleh Surono melalui artikelnya berjudul *Kentongan: Pusat Informasi, Identitas dan Keharmonisan pada Masyarakat Jawa*. Hasil penelitian Surono menunjukkan bahwa kentongan di masyarakat Jawa berfungsi sebagai pesan ritual keagamaan, pesan akan terjadinya sesuatu, dan sarana mengundang seseorang untuk hadir dalam acara tertentu. Di samping itu juga bermakna sebagai identitas masyarakat, status sosial dan menjaga keharmonisan masyarakat. Untuk lebih detainya dapat dibaca dalam artikel utuh yang ada di jurnal ini.

Ibarat pepatah “tiada gading yang tak retak”, penerbitan jurnal *Patrawidya* Seri Sejarah dan Budaya Vol. 16 No. 1, Maret 2015 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.

DEWAN REDAKSI

Seri Sejarah dan Budaya

PATRAWIDYA

Seri Penerbitan Penelitian Sejarah dan Budaya

- Pengantar Redaksi
- Daftar Isi
- Abstrak
- Cahyo Pamungkas - Hubungan Antar Umat Beragama di Kaimana dalam Tinjauan Sejarah Sosial (hlm. 1 - 18).
- Heksa Biopsi Puji Hastuti - Aktualisasi Pokok Adat Suku Tolaki Melalui Simbol *Kalo* dalam Mitos “Oheo” (hlm. 19 - 38).
- Hieronymus Purwanta - Wacana “Satu Bahasa” dalam Historiografi Pendidikan Indonesia (hlm. 39 - 56).
- Jumhari - Integrasi Sosial Antara Penduduk Lokal dan Pendetang di Kota Bengkulu dalam Perspektif Sejarah (hlm. 57 - 74).
- Lucia Juningsih - Dari Malaysia ke Jawa: Transformasi Sosial-Ekonomi Migran-Kembali di Kabupaten Grobogan Tahun 1990-2010 (hlm. 75 - 94).
- Sugih Biantoro - Kontestasi Pelestarian Warisan Budaya di Trowulan (hlm. 95 - 110).
- Sumintarsih - Makna Sapi *Kerapan* dari Perspektif Orang Madura Kajian Sosial, Ekonomi, Budaya (hlm. 111 - 138).
- Surono - Kentongan: Pusat Informasi, Identitas dan Keharmonisan pada Masyarakat Jawa (hlm. 139 - 156).

HUBUNGAN ANTAR UMAT BERAGAMA DI KAIMANA DALAM TINJAUAN SEJARAH SOSIAL

Cahyo Pamungkas

Pusat Penelitian Sumberdaya Regional (PSDR)

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)

Email: cahyopamungkas_lipi@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan sejarah perjumpaan antara para pendatang Muslim dengan orang asli Papua di Kaimana. Interaksi kebudayaan ini merupakan bagian dari keseluruhan proses yang telah membentuk manusia Kaimana pada masa kini. Letak Kaimana di pesisir pantai selatan Papua menyebabkan Kaimana relatif terbuka dan mudah untuk didatangi. Mental identitas yang terbangun adalah spirit kosmopolit yang terbuka dengan hal baru. Migrasi penduduk ke daerah ini bukan hanya perpindahan fisik semata namun melibatkan perpindahan ide dan atribut sosial seperti agama. Identitas agama yang berbeda pun tidak membuat jarak. Agama keluarga menjadi bukti dari Kaimana sebagai perjumpaan. Tidak ada masalah dengan menganut Islam, Kristen, atau yang lain karena identitas keluarga atau kekerabatan tetap menjadi pemersatu. Pertanyaan yang ingin dijawab oleh paper ini adalah (1) bagaimanakah migrasi yang disebabkan oleh perdagangan dan kolonialisasi berperan pada penyebaran agama Islam dan Kristen di Papua, (2) bagaimanakah perbedaan masyarakat Kaimana berdasarkan agama tersebut berperan dalam perbedaan orientasi politik, dan (3) bagaimanakah sejarah pembentukan identitas orang Kaimana sejak sebelum masa kolonialisasi sampai jatuhnya Orde Baru dapat direfleksikan pada masa kini. Metode yang digunakan dalam studi ini adalah studi literatur dan wawancara terhadap sejumlah tokoh masyarakat di Kaimana, Papua Barat.

Kata kunci: migrasi, penyebaran Islam, ikatan kebudayaan, dan orientasi politik

INTER-RELIGIOUS GROUPS RELATION IN KAIMANA: A SOCIAL HISTORY REVIEW

Abstract

This paper aims to analyze the roles of migration and religion to explain political orientation of Muslim Kaimana. It argues that migration led to religious division that influences political orientation of Muslims and Christians in Kaimana. Most Muslim Kaimana tend to support of integration of Papua into Indonesian state because of the long relationship with people from Maluku and other East Indonesian islands. The historical approach shows that migration to Kaimana cannot be distinguished from ethnicity and religion. Spread of Islam in this region is related to migration and trade conducted by Muslims from East and Southeast Maluku. This paper tries to answer the following questions: (1) how did migration resulted from trade and colonialization have a role in spreading of religions in Kaimana? (2) how did division of religious affiliation in Kaimana have a role in division of political orientations between Indonesia and free Papua? (3) How can the history of kaimana since colonialization till the fall of new order regime be reflected in the present day Kaimana? This study used literature research and several interviews on Kaimana religious and tribal leaders.

Keywords: migration, spread of Islam, cultural bond, and political orientation

I. PENDAHULUAN

Artikel ini bertujuan untuk menjelaskan hubungan antara migrasi dan afiliasi keagamaan dengan perbedaan orientasi politik orang Kaimana sejak masa penjajahan Belanda sampai sekarang. Sumber utama dari artikel ini adalah studi arsip dan penelitian lapangan yang dilaksanakan oleh tim kajian Papua LIPI (Widjojo dkk. 2014). Pertanyaan yang ingin dijawab oleh paper ini adalah (1) bagaimanakah migrasi yang disebabkan oleh perdagangan dan kolonialisasi berperan pada penyebaran agama Islam dan Kristen di Papua, (2) bagaimanakah perbedaan masyarakat Kaimana berdasarkan agama tersebut memiliki peran dalam perbedaan orientasi politik orang Kaimana, dan (3) bagaimanakah kita dapat merefleksikan

sejarah pembentukan identitas orang Kaimana sejak sebelum masa kolonialisasi sampai jatuhnya Orde Baru.

Kabupaten Kaimana adalah hasil pemekaran Kabupaten Fak-fak, Provinsi Papua Barat, pada 2003. Daerah ini berbatasan dengan Kabupaten Teluk Bintuni dan Teluk Wondama di sebelah utara, Kabupaten Fakfak di sebelah barat, Laut Arafuru di sebelah selatan, dan Kabupaten Nabire dan Mimika di sebelah timur. Kabupaten Kaimana memiliki daratan dengan luas 18.500 km². Pada saat berdiri, kabupaten ini memiliki 4 distrik yakni Buruway, Kaimana, Teluk Arguni, dan Teluk Etna. Sekarang daerah ini terdiri dari 7 distrik: Buruway, Kaimana, Teluk Arguni, Teluk Etna, Yerusi, Yamor, dan Kambrau.

Secara etnisitas, masyarakat yang menempati Kabupaten Kaimana memiliki keragaman yang cukup tinggi. Kebanyakan orang asli Kaimana mengembangkan wacana perbedaan antara orang asli Kaimana dengan pendatang, yang sejalan dengan politik perbedaan etnisitas di Provinsi Papua Barat. Orang asli Kaimana merujuk pada masyarakat adat suku Kaimana yang terdiri dari 8 suku besar: Mairasih, Iraputu, Kuri, Kuripasai, Oburau (Kamrau), Madewana, Koiwai, dan Myere. Sementara masyarakat pendatang di Kaimana terdiri dari suku-suku Bugis, Makassar, Buton, Seram, Arab/Persia, Cina, Kei, Ambon, Jawa, dan lain-lain. Komunitas pendatang ini datang secara bergelombang ke Kaimana. Sebagian dari mereka datang ke Kaimana sebelum kedatangan Belanda ke daerah ini dan sebagian yang lain datang sesudah kedatangan Belanda pada 1830 dan sesudah integrasi dengan Indonesia pada 1962.

Kerangka teoretik yang digunakan dalam studi ini adalah teori identitas sosial. Identitas seringkali dimaknai sebagai pemahaman mengenai siapa diri kita dan siapa orang lain, serta pemahaman orang lain mengenai siapa dirinya sendiri dan siapa orang lain (Jenkins 2004: 5). Konstruksi identitas dalam studi ini lebih dekat dengan pemikiran Barth (1988: 10) yang menjelaskan bahwa identitas suatu kelompok etnik dikonstruksi secara sosial. Hal ini sejalan dengan pemikiran dalam sosiologi pengetahuan, yakni pendefinisian identitas oleh Berger dan Luckman (1979:194) bahwa identitas merupakan produk dari konstruksi sosial yang dibentuk, dipertahankan, dan dimodifikasi dalam interaksi sosial. Dalam studi ini secara konseptual diasumsikan bahwa identitas orang asli Papua di Provinsi Papua Barat, terutama Kaimana, tidaklah bersifat terberi atau berdasarkan suatu sentimen primordial semata. Akan tetapi identitas orang asli Papua di Kaimana merupakan hasil interaksi antara orang-orang dari kepulauan Indonesia dengan orang asli Kaimana sejak masa prakolonial hingga sekarang. Sejarah Kaimana menunjukkan bahwa identitas orang asli Kaimana dibentuk dan direproduksi oleh konteks politik yang melatarbelakanginya. Sejarah sosial digunakan sebagai pendekatan dalam studi ini karena memusatkan perhatiannya terhadap interaksi antarkelompok masyarakat dalam menghadapi persoalan yang muncul dari luar lingkungannya sehingga menghasilkan suatu peristiwa yang menjadi bahan cerita sejarah (Abdullah, 1990: 316). Pendekatan ini tidak hanya didasarkan atas urutan waktu tetapi juga menunjukkan diskursus-diskursus yang berkembang di masyarakat yang seringkali luput dalam penulisan sejarah politik mainstream.

II. MIGRASI DAN PERDAGANGAN SEBELUM MASA KOLONIAL

Perjumpaan antaretnis di Kaimana bertalian dengan perdagangan di Pelabuhan Kaimana dan peran raja-raja lokal di wilayah ini sebelum masa kolonial. Perkembangan perdagangan membuat wilayah Kaimana menarik para pedagang dari Kepulauan Maluku (Gorom dan Seram, Tionghoa, dan Arab). Selain itu para pendatang bekerja sebagai kuli, tukang kayu, nelayan dan pegawai pemerintah. Para pendatang dari Ambon, Kei, Seram, Gorom, dan Buton

sebagian bekerja sebagai pegawai pemerintah. Sementara orang-orang dari Seram, Buton dan Kei banyak yang bekerja sebagai nelayan dan kelasi kapal. Para pendatang dari Seram dan Kei juga terkenal sebagai tukang kayu yang handal.

Artikel Tirtosudarmo dan Pamungkas (2014) menunjukkan bahwa hubungan antara Papua dan Maluku telah berlangsung lebih dari 10 ribu tahun. Menurutnya, bahasa-bahasa yang digunakan di Pulau Halmahera memiliki banyak kemiripan dengan bahasa-bahasa yang digunakan di Tanah Papua adalah bukti dari relasi-relasi tersebut. Mobilitas penduduk antara Maluku dan Papua juga terlihat dari dipakainya bahasa-bahasa “non-Austronesian” di pulau-pulau seperti Timor dan Alor. Perdagangan antarpulau untuk rempah-rempah, kulit kayu aromatic dan kayu-kayu yang diduga sudah dimulai pada 2000 tahun yang lalu, hingga sekitar 250 M, menggantikan perdagangan bulu-bulu burung (Upton, 2009: 82 cf Tirtosudarmo dan Pamungkas 2014: 7).

Migrasi penduduk pada masa pra-kolonial sangat erat kaitannya dengan perdagangan, seperti dikatakannya: ”sebelum proses diasporik yang didatangkan oleh kolonialisasi, wilayah-wilayah lokal telah terbentuk dan mengalami perubahan selama beberapa abad. Orang-orang Melanesia bermigrasi di dalam wilayah lokal, dari lembah ke lembah, atau pulau ke pulau. Pedagang dari luar Papua membentuk pemukiman di berbagai tempat untuk menjalankan perdagangannya. Dengan karakteristik nomaden sebagai pedagang serta keharusan untuk terintegrasi dalam masyarakat lokal demi menjalankan bisnis mereka, dapat diprediksi bahwa akan terjadi praktik pernikahan antarkelompok (Upton, 2009: 83 cf Tirtosudarmo dan Pamungkas 2014: 8).

Orang dari Pulau Sulawesi merupakan para pendatang yang penting sebelum abad ke-20. Selain itu, pedagang dan nelayan dari Cina dan Semenanjung Malaya juga diduga telah sampai di pantai-pantai barat Papua. Orang-orang dari Kesultanan Tidore telah melakukan kontak dengan orang Papua yang menempati daerah Raja Ampat, Sorong, Fak-fak, Kaimana, dan Biak. Interaksi orang asli Papua dengan Kesultanan Tidore membuat orang-orang Papua di kawasan ini mendapatkan besi sebagai material untuk membuat senjata. Timmer (2002:) mengatakan bahwa hubungan kekuasaan, perdagangan, dan kebudayaan telah berlangsung sejak lama antara sultan-sultan di Maluku dengan sepanjang pantai barat Papua. Menurut Timmer (2002:3) dan Drooglever (2010:24), perjalanan dengan tujuan dagang, penculikan, dan penjarahan sudah dilakukan oleh masyarakat dari Seram, Goram, Ternate, dan Tidore, yang juga diikuti oleh masyarakat Makasar, Bugis, terjadi di sepanjang pantai barat Papua sejak abad ke-17. Perdagangan, transportasi, dan pemberian upeti, telah menghubungkan orang asli Papua di Kaimana, Fak-fak dan Raja Ampat dengan suku-suku lain di Indonesia dan dunia internasional.

Kaimana pada masa kini tidak dapat dilepaskan dari sejarah Kerajaan Namatota yang wilayahnya membentang dari Karas, Fak-fak, sampai ke Kipia, Mimika. Daerah ini disebut sebagai Kabupaten Kaimana. Kerajaan Namatota adalah salah satu dari kerajaan-kerajaan yang tercatat di wilayah pesisir Papua Barat yang berperan besar dalam jaringan perdagangan *sosolot* dan berinteraksi aktif dengan kedatangan Belanda di tanah Papua. Pada zaman dulu, wilayah Raja Namatota mencapai wilayah Buruway-Kamrau, Teluk Arguni dan wilayah pesisir Kaimana hingga ke Pegunungan Buru. Tapi pada kenyataannya wilayah bagian barat, Buruway-Kamrau, Teluk Arguni dan Kaimana diurus oleh Raja Komisi. Pengaruh Raja Namatota sebenarnya hanya terbatas pada Pulau Namatota dan sekitarnya (Bisari-Triton, dan Kayu Merah). Raja Namatota berkedudukan di Kampung Namatota yang berada di Pulau Namatota. (Widjojo dan Rusdiarti 2014:43-44).

Raja yang muncul dalam arsip Belanda adalah Raja Sendawan dan Raja Wolangtua. Raja Sendawan berkuasa pada 1820an dan menerima kedatangan Belanda di tanah Papua.

Sedangkan Raja Wolangtua berkuasa hingga awal abad ke-20. Pada mulanya Raja Wolangtua menegakkan kekuasaan di Pulau Namatota dan sekitarnya, namun dengan bantuan Kesultanan Tidore, raja ini memperluas pengaruhnya sampai ke Teluk Arguni dan di sepanjang seluruh pantai selatan Papua. Para kepala kampung di daerah ini diangkat atas nama Sultan Tidore, tetapi tetap tunduk kepada raja Namatota secara simbolis (ANRI 1932: 13).

Kaimana pada masa lampau dikenal sebagai tempat persinggahan para pedagang dari Seram, Seram Timur dan daerah-daerah lainnya. Raja-raja dari Kaimana merupakan bagian dari jaringan perdagangan Seram Timur yang berfungsi sebagai mediator antara para pedagang dengan orang asli Papua. Mereka memperoleh keuntungan dari kegiatan perdagangan ini, dan secara bertahap membangun pengaruhnya pada bidang hukum dan politik. Menjadi tradisi bahwa raja bertindak sebagai hakim dalam penyelesaian konflik baik pidana maupun perdata. Monopoli perdagangan diterapkan di daerah-daerah Papua pada umumnya dan komoditas perdagangan meliputi budak, emas, dan *massoi*. Pelanggaran atas daerah monopoli masing-masing mengakibatkan peperangan dan pembunuhan di antara para raja-raja tersebut.

Kedatangan Belanda di Kaimana menyebabkan kekuasaan raja diperkuat secara politik dan hukum. Namun, sekitar 1908, Belanda menghentikan monopoli perdagangan dan perdagangan budak. Oleh karena itu, secara keuangan tidak ada lagi daya tarik daerah ini, pengaruh raja-raja dihapuskan atas daerah ini dan Belanda menerapkan pemerintahan distrik (ANRI 1932: 6). Pada awal abad ke-20, fungsi raja banyak mengalami perubahan, raja berfungsi sebagai penghubung antara pemerintah Belanda dengan penduduk. Dalam wilayah hukum adat, raja masih memainkan peran dalam *arbitase* harta dan distribusi tanah pada pendatang. Sedangkan pada wilayah keagamaan, raja memiliki suara menentukan dalam mengelola kehidupan keagamaan. Pengaruh raja di daerah pedalaman relatif lemah dan juga pada wilayah yang penduduknya tidak beragama Islam. Namun demikian, kebanyakan kampung di Kabupaten Kaimana pada masa kini mengenal Raja Namatota dan merasa menjadi bagian dari keluarganya (Widjojo dan Rusdiarti 2014:44).

III. PERKEMBANGAN AGAMA-AGAMA PADA MASA BELANDA PERTAMA (1828-1942)

Studi Salahuddin (2014: 187) menjelaskan bahwa perubahan politik di Belanda pada 1901 telah berperan besar dalam penyebaran agama Kristen di Papua. Koalisi partai agama seperti KVP (*Katholieke Volkspartij*), partai Katolik, ARP (*Anti Revolutionary Partij*) dan CHU (*Christian Historical Union*), menang dalam Pemilu Parlemen 1901 dan memperkuat perhatian pemerintah pada perkembangan agama Kristen. Terbentuknya kabinet Abraham Kuyper pada 1901 memperkuat prinsip Kristen dalam politik Belanda. Pada 1902, AFW Idenburg dikenal sebagai pendukung setia partai Kristen diangkat sebagai Menteri Jajahan dan pada 1907 diangkat menjadi Gubernur Jenderal Hindia Belanda. Gubernur Jenderal Idenburg mengeluarkan kebijakan *Pasar en Zondaq circulaires*, yaitu edaran tentang pasar dan hari Minggu. Ia memerintahkan para pegawai agar menghormati hari Minggu dengan melarang pesta dan kegiatan pasar pada hari tersebut (Suminto 1986: 20-23).

Dalam situasi politik tersebut, agama Kristen berkembang di Papua. Perkabaran Injil yang dimulai oleh Otto dan Geisler pada 1855-1869 yang kemudian dilanjutkan oleh *Utrechtse Zendingvereniging* (UZV) tak banyak berhasil mengkristenkan orang Papua. Situasi ini berubah setelah pemerintah Belanda yang dipimpin oleh koalisi partai Katolik dan Protestan berkuasa. Situasi keamanan Papua yang lebih kondusif serta ditambah bantuan keuangan dari Pemerintah Belanda untuk berbagai lembaga zending dan misi telah

meningkatkan pekabaran agama Kristen kepada orang asli Papua. Salah satu program yang berhasil adalah pendirian sekolah-sekolah di berbagai wilayah di Papua yang disubsidi oleh pemerintah Belanda. Keberadaan sekolah-sekolah ini menarik masyarakat untuk memeluk Kristen (Salahuddin 2014:188).

Keberhasilan penginjilan di Papua dapat ditunjukkan dengan meningkatnya jumlah pemeluk Protestan dan Katolik. Pada 1918 terdapat sekitar 6.000 orang pemeluk Protestan di seluruh Papua. Pada 1931, jumlah ini meningkat menjadi sekitar 25.000 jiwa. Sementara itu, pada 1937 jumlah penganut Protestan meningkat lebih dari tiga kali lipat sehingga mencapai 80.000 jiwa (Ven den End dan Weitjens 2009: 126). Pastor-pastor Katolik yang mulai datang ke Papua pada akhir abad ke-19 juga memperoleh kemajuan. Sebagai buktinya, pada 1932, pemeluk Katolik mencapai 2.575 jiwa dan pada 1939 menjadi 12.425 jiwa (Steenbrink 2006: 433).

Islam sudah datang ke Kaimana jauh sebelum agama Protestan dan Katolik. Pada awalnya, Islam menyebar ke Papua melalui perdagangan antara orang-orang Kaimana dengan para pedagang Seram yang telah berlangsung sejak beberapa abad yang lalu. Islam berkembang di Pulau Adi, Namatota, Kayu Merah dan Aiduma. Kemudian, dibawa oleh para pedagang masuk ke Teluk Arguni dan Buruway (Peters 1956). Namun, penyebaran agama Islam dilakukan secara budaya, berbeda dengan organisasi zending atau misionaris Kristen yang lebih terorganisir, sistematis, dan didanai oleh Pemerintah Belanda. Di seluruh wilayah Papua, belum pernah ditemukan organisasi dakwah menyebarkan agama Islam. Islam diajarkan oleh para pedagang yang merangkap sebagai juru dakwah atas biaya pribadi.

Di zaman Belanda, Kaimana mulai ramai dengan kedatangan para guru agama Islam. Beberapa guru agama yang terkenal saat itu antara lain, Mutahar Al Hamid seorang pedagang sekaligus juru dakwah dari Hadramaut yang datang pada akhir abad ke-19, Imam Husein Makatita, orang Seram, dan Samiun, orang Banda, yang juga pendiri masjid di Kampung Buton (Salahuddin 2014:191). Sementara itu di Arguni ada juru dakwah keliling asal Seram yang dikenal dengan sebutan Imam Kakuriti. Kakuriti ini adalah bahasa Arguni yang artinya kelelawar, sebutan ini dipakai gara-gara mereka melihat bahwa Imam Kakuriti ini hidupnya tidak menetap tapi berpindah-pindah dari satu kampung ke kampung lain (Salahuddin 2014:193). Kedatangan para juru dakwah ini tak bisa dilepaskan dari perkembangan pesat yang terjadi di daerah-daerah di Papua bagian Barat, seperti di Kokas, Fak-Fak, termasuk Kaimana karena telah dibangunnya pelabuhan yang baik dan memadai untuk perdagangan internasional.

Situasi-situasi inilah yang membuat perdagangan di Kaimana tumbuh relatif pesat. Mayoritas para pedagang adalah para pendatang dari Maluku seperti Gorom, Seram serta para pedagang asing seperti Cina dan Arab. Iklim perdagangan yang relatif baik juga telah membuat wilayah seperti Kaimana tak hanya didatangi para pedagang tapi juga pendatang lain yang mencari nafkah di sana menjadi pegawai pemerintah, kuli, tukang kayu maupun nelayan. Para pendatang dari Ambon kebanyakan bekerja sebagai pegawai pemerintah. Sementara itu orang-orang dari Seram, Buton dan Kei juga banyak yang bekerja sebagai nelayan, kelasi kapal, dan tukang kayu yang handal (Kok 1919:23 cf. Salahuddin 2014:192).

Sebagian dari pendatang menjadi juru dakwah yang disebut sebagai imam yang berkeliling ke kampung-kampung sambil berdagang. Salah satu imam paling populer di Kaimana adalah Mutahar Al Hamid. Ia adalah guru agama yang datang dari Bahere, Yaman. Awalnya dia datang ke Tual untuk berdagang pada akhir abad ke-19. Mutahar berdagang ke Kaimana membawa barang-barang dari Maluku seperti kain merah, tembakau, dan garam. Beliau membawa barang-barang dari Papua seperti kayu masohi, pala dan lain-lain untuk dibawa ke Maluku. Sambil berdagang, Imam Mutahar mengajarkan agama Islam dan

menetap di Kaimana (Salahuddin 2014:192).

Imam Mutahar menikah dengan Siloi, salah satu putri keluarga Raja Komisi. Dalam tradisi Kaimana, seorang raja juga bertindak sebagai agen perdagangan antara penduduk lokal dengan para pedagang luar. Mereka berperan sebagai penghubung antara pedagang-pedagang Seram dengan penduduk lokal yang menyediakan barang-barang dagangan (Peters 1956). Dengan pernikahan tersebut, Mutahar menjadi lebih mudah untuk berdagang dan dakwah karena pengaruh dari raja komisi kepada orang Kaimana. Pada sisi lain, pernikahan ini juga menaikkan pamor seorang raja karena menantunya dianggap masih keturunan nabi. Umat Islam dianjurkan untuk menghormati keturunan Nabi yang juga sering disebut sebagai Sayid, sehingga pernikahan tersebut akan meningkatkan status rajadi kalangan Muslim Kaimana maupun pedagang Muslim Maluku (Salahuddin 2014:194).

Mutahar mengajar orang-orang Islam di Kaimana termasuk anak raja Komisi saat itu Ahmad Aituarauw yang kemudian pada 1922 diangkat menjadi Raja Komisi. Sambil berdagang, Imam Mutahar mengajar agama di Tanah Merah, Pulau Adi, Nusaulan, Kambala, Arguni dan lain-lain. Pada sekitar 1910-an, beliau berlayar ke Nanggarome untuk membeli masohi bersama anak dan istrinya serta beberapa anak buahnya. Dalam perjalanan pulang, di Tanjung Bisari Kaimana, ombak besar datang dan menyebabkan kapalnya pecah. Sebagai akibatnya, Mutahar tenggelam, sementara anak dan istrinya berhasil diselamatkan oleh anak buah kapal yang selamat (Salahuddin 2014:194).

Setelah itu, Siloi dan anak-anaknya menetap di Kampung Bisari. Beberapa tahun kemudian, datanglah orang Arab Tual bernama Habib Hasan bin Hamzah Al Hamid di Kaimana. Ia berkunjung ke sana untuk mengambil anak-anak Mutahar Al Hamid. Awalnya permintaan ini ditolak orang-orang kampung, akan tetapi Habib Hasan berjanji kepada Raja Komisi bahwa anak-anak itu akan dididik mengaji dan setelah dewasa mereka akan dikembalikan ke Kaimana. Setelah permintaannya disetujui, anak-anak Mutahar Al Hamid dibawa ke Banda untuk disekolahkan di madrasah (Salahuddin 2014:194).

Sekitar 1920an, Muhammad Al Hamid kembali ke Kaimana untuk melanjutkan aktivitas anaknya. Sambil berdagang, beliau mengajar mengaji di kampung-kampung. Pada saat itu, sudah ada beberapa guru agama Islam di Kaimana. Misalnya Imam Husein Makatita di Kampung Seram dan guru Samiun di Kampung Buton. Pada 1927, bersama dengan Raja Namatota, Samiun mendirikan masjid Kampung Buton yang meupakan masjid pertama di Kaimana. Sedangkan Imam Husein Makatita bersama Raja Komisi mendirikan masjid di Kampung Seram. Pada 1930an datang juru dakwah dari Ambon yaitu Sulaiman Hasanoesi, keturunan Raja Palembang, yang bersama Muhammad Ahmad mendirikan ormas Islam pertama di Kaimana yaitu PIK (Persatuan Islam Kaimana) (Salahuddin 2014:195).

Penyebaran agama Kristen terhadap orang asli Papua tidak memunculkan konflik dengan orang Papua yang telah beragama Islam. Kehadiran pemeluk Protestan dan Katolik memunculkan sebuah tradisi kehidupan toleransi beragama yang dikenal dengan agama keluarga. Agama keluarga adalah sebuah tradisi yang meyakini bahwa meskipun berbeda agama mereka tetap satu keluarga. Di daerah ini, dapat ditemukan bahwa dalam satu keluarga, anggotanya menganut agama yang berbeda-beda. Sebagai contoh, keluarga Feneteruma, Werfete, Farisah, Amirbai, Nanggawe punya keluarga yang agamanya berbeda-beda. Ikatan kekerabatan menjadi hal yang paling utama karena pandangan yang dominan di masyarakat Kaimana bahwa ikatan keluarga lebih utama daripada ikatan agama.

Sebagian besar wawancara meunjukkan bahwa konsep agama keluarga telah memunculkan praktik-praktik toleransi beragama. Misalkan saat pembangunan gereja, umat Islam dan Kristen bergotong royong membangun rumah ibadah. Untuk Arguni, kampung

Islam bertugas mencari pasir dan menyediakan tukang kayu karena keterampilan mengolah kayu hanya dimiliki orang-orang Islam. Sebaliknya ketika membangun masjid, kampung-kampung Kristen ditugaskan menyediakan kayu untuk tiang-tiang masjid. Kalau ada orang-orang Kristen yang tinggal di kampung Islam punya keinginan makan babi, biasanya mereka keluar kampung dan makan babi di luar atau di hutan. Mereka baru kembali ke kampung biasanya satu minggu kemudian setelah merasa yakin dirinya telah bersih. Sementara itu, di kampung-kampung Kristen setiap keluarga biasanya mempunyai peralatan masak sendiri yang dipersiapkan kalau keluarganya yang beragama Islam datang berkunjung (Salahuddin 2014:190).

IV. AGAMA DAN ORIENTASI POLITIK PADA MASA BELANDA KEDUA (1945-1962)

Perkembangan agama-agama di Kaimana memiliki implikasi yang tidak langsung terhadap perbedaan orientasi politik orang Kaimana. Pada awalnya, berita tentang kemerdekaan Indonesia sampai ke Papua melalui radio dan kabar yang disampaikan oleh para pendatang. Berita ini mempengaruhi sikap politik kaum elit Papua terutama yang pernah atau sedang belajar di Holandia (Jayapura). Suara kaum elit Papua terbagi, ada yang menginginkan Papua merdeka, tetapi ada juga yang ingin bergabung dengan Indonesia. Pendukung integrasi diantaranya Frans Kasiepo dari Biak, yang hadir dalam konferensi Malino 1946. Dalam konferensi itu, Frans mengusulkan bahwa Papua dan Maluku Selatan menjadi bagian dari federasi Indonesia (Drooglever 2010:106). Namun usulan ini ditolak Van Mook yang menyatakan bahwa Papua berada di luar NIT.

Perjuangan Frans Kasiepo ini didukung sebagian besar masyarakat Kaimana. Di wilayah ini identitas Papua telah bercampur dengan identitas Indonesia. Wilayah ini selama berabad-abad merupakan bagian dari jaringan perdagangan sosolot dengan wilayah Seram, Seram Laut serta Gorom. Selain itu, mayoritas penduduknya beragama Islam sebagaimana mayoritas penganut agama di Indonesia. Ikatan identitas Indonesia ini juga diperkuat oleh ikatan-ikatan perkawinan, terutama di kalangan elit, antara orang-orang Kaimana dengan orang-orang Seram, Seram Laut dan Gorom. Hal inilah yang membuat identitas Papua campur aduk dengan identitas Indonesia (Chauvel 2005:63-66). Ketika Indonesia merdeka, dukungan untuk integrasi Indonesia menjadi kuat di wilayah ini. Para pendukung Indonesia di Kaimana tokoh pro Indonesia adalah Muhammad Ahmad Aituarauw, putra Raja Komisi.

Kuatnya keinginan untuk berintegrasi dengan Indonesia dapat dilihat dari cara Muslim Kaimana merespon rumor yang berkembang pada akhir 1946. Rumor menyebutkan akan ada bantuan senjata dari seorang jenderal Amerika kepada orang Papua untuk berjuang mengusir Belanda dimana senjata akan dijatuhkan di Tiwara. Muhammad Ahmad memimpin sebagian pengikutnya ke Tiwara. Namun ketika sampai di sana, ada berita bahwa Jenderal itu sekarang berada di pulau Yamkani (Wandamen), lalu Muhammad Ahmad bersama kurang lebih 200 orang berangkat ke sana. Namun sesampainya di Pulau Yamkani, penduduk setempat memberi kabar bahwa tentara Amerika telah pindah ke Biak. Tak putus asa, sebagian rombongan yang berjumlah 19 orang termasuk Muhammad Ahmad berangkat ke Biak melalui Pulau Ron dan Pulau Yapen hingga akhirnya sampai di Bosnik, Biak. Sampai di sana ternyata tidak ada tentara Amerika (Ahmad 1990:10).

Di Bosnik ini putra Raja Komisi beserta rombongan bertemu Frans Kasiepo, yang kemudian menjelaskan hasil pertemuan Malino yang menyebutkan Belanda menolak memberikan kemerdekaan Papua. Akhirnya mereka bersepakat untuk mengadakan sebuah konferensi untuk menuntut kemerdekaan. Pada 24 Desember 1946 mereka mengadakan

konferensi Bosnik, dengan mengambil tempat di gudang kantor distrik Bosnik. Konferensi ini menghasilkan beberapa butir resolusi di antaranya berisi pernyataan: Rakyat Papua berkemauan untuk merdeka bersama dengan daerah Indonesia lainnya dalam satu negara Republik Indonesia, supaya diadakan pertemuan dengan saudara-saudara dari Indonesia. Tiga hari kemudian, pemerintah Belanda memberikan balasan: tiga kapal perang Belanda tiba di Biak dan membawa rombongan para peserta kembali ke tempat masing-masing (Ahmad 1990:11).

Persatuan Islam Indonesia Kaimana (PIIK) dan Partai Islam Oemoem (PIO). Saat para peserta konferensi Bosnik kembali ke Kaimana, aktivitas mereka mulai diawasi. Sekitar tahun 1947 satu kompi polisi yang dipimpin Inspektur Le Klase Rolands didatangkan dari Jayapura ke Kaimana, salah satu tugasnya adalah memantau aktivitas kelompok-kelompok pro-Indonesia. Menghadapi situasi ini Muhammad Ahmad dan kawan-kawan mulai melakukan kegiatan-kegiatan di bawah tanah, memberikan penyadaran tentang pentingnya merdeka dan bergabung dengan Indonesia terutama kepada para pemuda di Kaimana (Ahmad 1990:11).

Kelompok yang pro bergabung dengan Indonesia juga mulai membangun hubungan dengan orang-orang Indonesia di luar Papua terutama Tual. Di kota ini, Muhammad Ahmad dan kawan-kawan menjalin komunikasi dengan Partai Islam Oemoem (PIO) cabang Tual pimpinan Habib Abu Bakar Al Idrus. Partai Islam Oemoem (PIO) sendiri adalah ormas Islam yang berpusat di Ambon. Nama ketuanya tak diketahui, namun menurut arsip Belanda, ketuanya adalah seorang ustadz lulusan Universitas Al Azhar Kairo. Pada 1947 ormas Islam ini mengutus Habib Abu Bakar Al Idrus untuk mendirikan PIO cabang Tual. Organisasi ini mempunyai dua tujuan; pertama, melakukan syiar Islam melalui jalur pendidikan, kedua, mempertahankan kemerdekaan Indonesia dan mengusir Belanda di wilayah Maluku Tenggara.¹ Langkah pertama yang dilakukan PIO adalah mendirikan madrasah-madrasah agama. Kolega-kolega Habib Al Idrus kemudian disebar ke madrasah-madrasah yang mereka bangun. Di kota Tual mereka mendirikan madrasah di daerah Wara dan di depan Masjid Raya. PIO juga membuat madrasah di Desa Dula Laut, Dula Darat, Sungai-Kei Besar, Wer- Kei Besar Utara, Mastur-Kei Kecil.²

Habib Al Idrus juga bekerja sama dengan Haji Mohammad Said Rahanyamtel, pendiri organisasi *Jamiatul Quro Wal Huffazh* yang punya jaringan pengajian dan madrasah di kampung-kampung Kepulauan Kei. Haji Said adalah seorang hafidz Qur'an lulusan sebuah madrasah di Mekkah dan murid dari Syaikh Abdul Hamid Al Mirdad. Haji Said kembali ke Tual pada 1907 dan membuka madrasah Al Qur'an di Lenggiar. Pada 1910, dia berangkat ke Desa Larat, Kei Besar. Desa Larat dipilih karena merupakan desa asal ibu kandungnya dan juga di desa itu 90% warganya belum beragama Islam. Di desa itu kemudian ia mendirikan pengajian Al Qur'an yang pada 1918 diresmikan namanya menjadi Jami'atul Quro Wal Huffazh (JQWH). Para lulusan sekolah ini kemudian disebar ke berbagai daerah di Kei Besar dan mendirikan pengajian Al Qur'an JQWH.³ Madrasah PIO dan madrasah JQWH dijadikan basis-basis konsolidasi massa oleh Habib Al Idrus untuk menyadarkan kepada masyarakat soal pentingnya mempertahankan kemerdekaan Indonesia pada 1945. Dalam dakwahnya ditekankan bahwa mempertahankan kemerdekaan Indonesia adalah *jihad fisisabilillah*.

Habib Idrus dan kelompoknya memanfaatkan hari-hari besar Islam sebagai sarana untuk melakukan mobilisasi massa. Seperti yang terjadi di Desa Danar, Kei Kecil pada Agustus 1949, Habib Idrus mengadakan acara peringatan Maulid Nabi. Hari itu seluruh jaringan PIO

¹ Wawancara dengan Mohammad Hassan Rahanyamtel, Langgur, 23 dan 24 Oktober 2010.

² Wawancara dengan Mohammad Hassan Rahanyamtel, Langgur, 23 dan 24 Oktober 2010.

³ Wawancara dengan Mohammad Hassan Rahanyamtel, Langgur, 23 dan 24 Oktober 2010.

serta JQWF di seluruh Maluku Tenggara diundang datang ke Desa Danar. Setiap daerah dipersilahkan untuk mengadakan berbagai acara pertunjukan seperti tari, *samrat*, *barzanzi*, qosidah dan lain-lain. Acara ini dihadiri ribuan umat Islam dari Tual dan Kepulauan Kei. Namun yang menarik, salah satu acara pembukaan adalah nyanyian kebangsaan. Nyanyian kebangsaan ini diiringi musik dan nada yang dipakai adalah nada lagu kebangsaan Belanda. Namun bahasanya diganti menjadi bahasa Arab. Orang-orang Belanda yang hadir di acara itu semua berdiri dan memberikan penghormatan walaupun mereka terkaget-kaget bahwa lagu itu dinyanyikan dalam bahasa Arab. Namun yang lebih mengagetkan bahwa isi lagu itu bukan lagu kebangsaan Belanda tapi Indonesia Raya. Lagu Indonesia Raya versi bahasa Arab ini diubah oleh Muhammad Ali Rahanyamtel, murid Moh Said Rahanyamtel.⁴

Pengaruh PIO ini juga meluas hingga ke Papua. Mereka bisa membangun kerjasama dengan kelompok Muhammad Achmad dan kawan-kawan di Kaimana. Kerja sama ini bisa dibangun tampaknya atas jasa orang-orang Kaimana yang sudah lama berhubungan dengan orang-orang Tual seperti Muhammad Al Hamid alis Pace Kacamata yang sejak lama sering bolak-balik ke Tual. Selain berdagang dia datang ke Tual untuk silaturahmi karena banyak keluarga Al Hamid tinggal disana dan dekat dengan tokoh-tokoh Islam di Tual yang kemudian aktif di PIO. Apalagi ketua PIO Tual sama-sama Habib dan juga sama-sama keturunan Hadramaut. Situasi seperti inilah yang membuat komunikasi antara Kaimana dengan Tual bisa mudah terbentuk.

Salah satu bentuk kerjasama dilakukan dalam bidang pendidikan. Beberapa pemuda Kaimana dikirim belajar agama di Tual. Pada sekitar 1948, Muhammad Ahmad dan Muhammad Al Hamid mengirim Saleh Aitarau, saudara kandung Muhammad Ahmad, dan beberapa anak Papua lainnya untuk belajar di madrasah PIO di depan Masjid Raya Tual. Selain itu beberapa murid dari Irian juga belajar di Madrasah JQWH di Lenggier. Selain itu, anak-anak Kaimana juga dikirim belajar agama di sebuah madrasah diniyah di kampung Dian, Kei Kecil, yang dipimpin oleh Kyai Salim Banjar, dari Kalimantan yang juga murid dari Habib Al Idrus.⁵

Sementara itu pengaruh politik PIO terhadap para tokoh kemerdekaan di Kaimana juga sangat kuat. Hal ini bisa dilihat dengan didirikannya Persatuan Islam Indonesia Kaimana (PIIK). Organisasi ini walaupun namanya berbeda tapi sebenarnya adalah organisasi cabang dari PIO Tual. Organisasi ini dipimpin oleh Muhammad Ahmad sebagai ketua, Muhammad Kasim Ombaer sebagai wakil Ketua, N. Haremba sebagai sekretaris dan R. Sulaeman Hasanoesi sebagai bendahara. Terbentuknya PIIK ini menandai kuatnya unsur Islam dalam kelompok pergerakan pro kemerdekaan di Kaimana. Sentimen ke-Islaman memang menebal, Islam menjadi salah satu alasan ingin merdeka dan bergabung dengan Indonesia. Pemerintah Belanda dianggap representasi pemerintah Kristen yang ke depannya hanya akan merugikan umat Islam. Persepsi ini lahir sebagai akibat dari sikap diskriminatif pemerintah Belanda dalam soal agama yang banyak memberikan subsidi bantuan kepada misi dan zending tapi tak memberikan hal serupa kepada umat Islam.⁶ Namun belakangan aksi PIIK ini tercium Belanda. Pemerintah kolonial kemudian segera mengambil tindakan dengan “membuang” Muhammad Ahmad ke Ayamaru. Pada 1949 Muhammad Ahmad diberi pekerjaan sebagai kepala distrik di sana. Ada lagi yang dibuang ke Digul seperti yang dialami Muhammad Al Hamid.

Selepas Muhammad Ahmad dibuang ke Ayamaru, Raja Ahmad Aituarauw bersama Sulaiman Hasanoesi menghidupkan kembali PIIK. Pada 1950, ormas Islam ini berganti nama

⁴ Wawancara dengan Mohammad Hassan Rahanyamtel, Langgur, 23 dan 24 Oktober 2010.

⁵ Wawancara dengan Mohammad Hassan Rahanyamtel, Langgur, 23 dan 24 Oktober 2010.

⁶ Wawancara dengan Taha Al Hamid, Kaimana, 7 Januari 2009. Menurut Taha Islam memang menjadi faktor yang menyebabkan ayahnya beserta kawan-kawannya memilih untuk merdeka dan bergabung dengan Indonesia

jadi Persatuan Islam Kaimana (PIK) dan mencoba menyembunyikan aktivitas politiknya. PIK mencoba tampil sebagai gerakan masyarakat di bidang sosial dan keagamaan yang bertujuan untuk memperdalam iman umat Islam, mendirikan madrasah dan masjid yang lebih baru dan lebih besar, serta menolong mereka yang lemah (Peter 1956: 64-65). Pada 1953 PIK mencoba mendirikan madrasah di Kaimana, namun madrasah ini hanya bertahan sembilan bulan dan kemudian bubar.

Kuatnya unsur Islam dalam gerakan pro Indonesia dimanfaatkan Belanda untuk memprovokasi umat Kristen menolak perjuangan Raja Komisi dan kawan-kawan. Belanda menyebarkan isu bahwa bila Papua bergabung dengan Indonesia maka agama Kristen akan ditindas. Melalui sebagian guru-guru penginjil mereka mempengaruhi kampung-kampung Kristen, seperti yang terjadi pada sekitar tahun 1950 an di Arguni. Beberapa saat setelah terjadi Konferensi Meja Bundar yang berujung pada pengakuan Belanda atas kedaulatan Indonesia, Raja Komisi bersama Raja Namatota mengadakan musyawarah kampung se-Arguni, yang tujuannya mengeluarkan pernyataan sikap kepada Belanda soal keinginan mereka bergabung dengan Indonesia. Namun kesepakatan ini tak bisa dicapai, karena sebelum rapat berlangsung, para guru penginjil berkeliling ke kampung-kampung Kristen meminta warga menolak kesepakatan itu. Upaya ini berhasil, hampir semua kampung Kristen menolak bergabung dengan Indonesia.⁷

Pada tahun 1953 Belanda juga mendorong gerakan anti Raja Komisi di kampung-kampung Kristen. Mereka meminta pemerintah Belanda mengganti Raja Komisi. “Karena Raja Komisi dan pemimpin lainnya tidak menyuarakan kepentingan kampung-kampung Kristen, banyak dari Kampung Kristen menginginkan raja diganti oleh yang beragama Kristen. Gerakan anti Raja Komisi yang sarat sentimen agama ini tampaknya tak bisa dilepaskan dari peran Raja Ahmad Aituarauw mendukung gerakan pro Indonesia. Kampanye anti Indonesia yang digandengkan dengan kampanye anti Islam ini tak lagi bergema di Arguni. Pasalnya orang-orang Islam di sana berhasil menakutkan keluarganya di kampung-kampung Kristen bahwa bergabung dengan Indonesia adalah keharusan sejarah. Berbagai cerita mitos yang berbau pro Indonesia disebarkan. Misalnya cerita bahwa Papua adalah bagian dari Indonesia karena Soekarno sepulang dari Digul singgah dan menancapkan bendera merah putih di Gunung Nabi. Bagi orang Kaimana, Gunung Nabi adalah tempat yang dianggap paling suci. Orang-orang Arguni percaya bahwa di Gunung Nabi lah perahu Nabi Nuh itu berlabuh. Saking sucinya tak boleh ada rumah ibadah yang didirikan di sana. Misalnya tak ada satupun gereja yang didirikan di Kampung Kristen yang ada di sekitar Gunung Nabi karena itu terlarang.⁸ Ada lagi cerita yang mengatakan bahwa Indonesia dan Papua adalah saudara sebagaimana digambarkan cerita tentang dua anjing bersaudara yang satu berwarna putih dibawa keluar pulau sementara yang hitam menetap di kampung. Anjing putih itu adalah Indonesia sementara itu anjing hitam adalah Papua.⁹ Cerita mitos yang disebarkan berhasil menakutkan orang-orang Kristen di Arguni untuk mendukung perjuangan pro Indonesia. Belakangan wilayah Arguni menjadi salah satu basis perjuangan kelompok pendukung Indonesia. Pada saat operasi Trikora pada 1962, orang-orang Arguni baik Islam maupun Kristen membantu pasukan payung tentara Indonesia.¹⁰

Tokoh-Tokoh Pendukung Republik Indonesia di Kaimana. Jauh sebelum kedatangan Belanda, Raja Namatota memiliki pengaruh kultural yang luas dari Teluk Etna sampai dengan Kipia (Timika). Sementara pada masa Belanda, Raja Namatota bersama Raja Komisi juga memiliki pengaruh politik dan memimpin pemerintahan di daerah ini. Masa-masa transisi dari

⁷ Wawancara dengan Harun Sabuku, Kaimana, 1 Februari 2009.

⁸ Wawancara dengan Syaifudin Furu, Kaimana, 22 Desember 2008 dan Abdul Kadir Kurita, Kaimana, 31 Januari 2009.

⁹ Wawancara dengan Syaifudin Furu, Kaimana, 22 Desember 2008.

¹⁰ Wawancara dengan Syaifudin Furu, Kaimana, 22 Desember 2008.

Belanda ke Indonesia yang penuh dengan ketidakpastian memaksa para raja ini untuk membuat keputusan politik apakah mereka ikut Indonesia atau Belanda. Walaupun mungkin saja nenek moyang mereka adalah campuran dari suku-suku di Indonesia tetapi belum tentu sikap politiknya mendukung integrasi dengan Indonesia.

Baik Raja Namatota maupun Raja Komisi di Kaimana memainkan peranan penting dalam Trikora. Sikap dan pandangan politik raja tentunya berpengaruh terhadap dukungan masyarakat Kaimana terhadap pasukan-pasukan Indonesia yang diterjunkan di Kaimana. Namun demikian, peranan raja secara terbuka untuk mendukung Trikora tidak begitu nampak walaupun mereka mendukung integrasi Papua ke dalam Indonesia. Raja Namatota, Hayum Ombaier, mengatakan bahwa pada masa konfrontasi Indonesia-Belanda, Raja Kasim Ombaier memihak Indonesia dengan cara menolak perintah HBP di Kaimana untuk mengadakan rapat-rapat politik mobilisasi dukungan. Dengan kata lain, Raja Kasim memainkan peran di belakang layar.¹¹

Pandangan ini diperkuat oleh Mujid Kamakaula, tokoh masyarakat Namatota, bahwa Raja Kasim adalah seorang pro Indonesia yang sangat berpengaruh di kalangan pemimpin di Kaimana. Kisah terkenal tentang Raja ini adalah ketika dia menyembunyikan bendera merah putih di dalam bambu. Menurutnya, sikap para pemimpin di Kaimana yang masih berada di bawah pengaruh Raja Namatota adalah pro Indonesia. Menurut Mujid, musyawarah untuk persiapan Pepera di Kaimana dilakukan pada jam 12 malam. Mereka yang hadir ialah kepala-kepala kampung di Kaimana. Raja Kasim sudah memutuskan untuk memihak Indonesia sejak awal, maka kepala-kepala kampung yang hadir juga mengikuti sikap politik Raja Kasim (Pamungkas 2014:10).

Menurut Ibrahim Puarada menjelang penerjunan Pasukan Trikora di Kaimana, Raja Kasim sudah memerintahkan masyarakat untuk membuat kebun. Hal ini dimaksudkan untuk persiapan bahan makanan bagi Pasukan Trikora yang diterjunkan di Papua. Sedangkan penduduk kampung diperintahkan raja untuk mengecat atap masjid dengan warna merah putih, sebagai tanda titik penerjunan para tentara payung. Saat patroli tentara Belanda menanyakan kepada masyarakat di kampung mengapa atap masjid diberikan warna merah putih, dijawab oleh penduduk kampung bahwa mereka sedang kehabisan cat biru sehingga tidak bisa membuat warna bendera Belanda (Pamungkas 2014:10).

Sedangkan sikap politik Muhamad Achmad, putra Raja Komisi di Kaimana sampai sekarang masih menimbulkan perdebatan. Menurut Monas Aituarauw Kepala Suku Koiwai dari keluarga Aituarauw, Muhamad Achmad membawa bendera bintang kejora dan bendera PBB. Kedua bendera dikibarkan di Taman Kota sepulang dari sidang *New Guinea Raad (NGR)* Jayapura pada bulan Oktober 1961.¹² Muhammad Achmad juga bercerita bahwa sebelum Pepera, ia dan rombongan tokoh Papua menghadap Presiden Soekarno untuk menyampaikan aspirasi merdeka. Namun pada pagi harinya, saat menunggu, mendadak tercium bau kemenyan dan dinding-dinding ruangan terasa berjalan-jalan sendiri, akhirnya semua delegasi menyatakan pro integrasi dengan Indonesia. Setelah pulang ke Papua, Muhamad Achmad memilih diam dan tidak berkomentar sampai sekarang.

Namun, menurut Thaha M. Al Hamid, sikap politik Muhammad Achmad bukan pro-Indonesia atau Belanda tetapi pro Papua merdeka.¹³ Pada waktu pemilihan anggota *New Guinea Raad* (Dewan Papua), terdapat 3 calon yakni Izaak Hindom, Nicholas Tanggama, dan Muhamad Achmad. Pada waktu itu, Muhammad menjadi *bestuur* di Ayamaru, Sorong dan menjadi KPS (Kepala Pemerintahan Setempat) saat Pepera. Pada tahun 1968, beliau diangkat

¹¹ Wawancara dengan Raja Namatota, Hayum Ombaier, Kaimana, 23 Desember 2009.

¹² Wawancara dengan Muh. Natsir Aituarauw, Kaimana, 27 Desember 2008.

¹³ Wawancara dengan Thaha M Al Hamid, Kaimana, 7 Januari 2010.

menjadi anggota DPRGR di Jayapura. Namun, pada masa transisi setelah PBB menetapkan resolusi dekolonisasi, anggota-anggota NGR sepakat Papua merdeka. Setelah pulang dari sidang NGR, Muhamad Achmad mengibarkan bendera PBB dan bintang kejora di depan rumahnya sebagai bentuk sosialisasi.

Thaha menceritakan bahwa pada masa Trikora, militer Indonesia mengangkatnya sebagai KPS dan bekerja untuk Pemerintah Indonesia. Pada masa transisi, Indonesia menghidupkan kembali mesin-mesin birokrat dan polisi pada masa Belanda. Muhammad Achmad pada waktu aktif di *New Guinea Raad* (NGR) pernah memimpin rombongan masyarakat Papua ke Naumea di Soloman Island. Pembentukan NGR sebagai persiapan kemerdekaan Papua. Namun data ini belum didukung oleh arsip Belanda sehingga kebenarannya belum dapat diverifikasi. Pada waktu itu, NGR berunding dengan negara-negara di Pasifik untuk membahas kemungkinan Papua merdeka. Sementara orang Papua melihat Muhammad Achmad cenderung pro-Papua merdeka.

Ibrahim Puarada, tokoh masyarakat dari kampung Seraran, menceritakan bahwa Muhammad Achmad sempat pergi ke Biak dan Serui lewat Babo dengan perahu Kora-kora. Penduduk kampung Seraran mengantarnya sampai ke Tiwara lalu ke Babo.¹⁴ Ketika itu Raja Komisi bersama-sama dengan sekretarisnya, bernama Kosmos, dari kampung Narmasa dan Gerson dari gunung Nabi. Mereka lalu menyeberangi laut Biak dan bermalam di pulau Numfor dan Yamukani. Sesampai di Biak, Muh. Achmad menemui Frans Kasiepo di Biak dan Silas Papare di Serui untuk membicarakan tentang kemerdekaan Indonesia. Sepulang dari Biak, tokoh ini ditangkap oleh Belanda di Kaimana dan dipindahkan sebagai *bestuur* di Ayamaru.

Selain Raja Kasim Ombaier dan Raja Komisi, ada juga seorang ulama keturunan Arab yang menjadi tokoh pendukung integrasi Papua ke Indonesia, yaitu Habib Muh. Al Hamid. Habib ini berasal dari Kaimana dan dibuang oleh Belanda ke Digul sekitar tahun 1956. Setelah itu, kira-kira setahun kemudian ia kembali ke Fakfak. Habib sebenarnya dilokalisir oleh Belanda agar jauh dari basis masyarakat Kaimana. Habib Muhammad menjadi imam di masjid Sekru Fakfak dan mengajari masyarakat mengaji. Menjelang Trikora, beliau menjadi imam di masjid Jami Fakfak. Sesudah Trikora, tepatnya tahun 1962, Habib Muhammad sekeluarga pulang ke Kaimana dan menjadi anggota gerakan merah putih. Setelah Thaha M. Al Hamid besar, ia menyadari bahwa ayahnya satu aliran dengan Frans Kasiepo.

Pada waktu dibuang di Digul, Habib Muhammad bertemu dengan tokoh-tokoh dari Jawa dan Padang yang sudah lama di sana. Mereka yang menanamkan nasionalisme Indonesia kepada Habib Muhammad. Sikapnya yang kritis terhadap Belanda juga berlanjut pada masa republik. Ia seringkali menghadap KPS dan mengatakan ketidaksetujuannya bila ada tindakan pemerintah yang dianggap sewenang-wenang. Misalnya, pada tahun 1967/1968, saat tentara mengadakan razia terhadap buku-buku, dokumen-dokumen dan *beislag* tentang Papua. Bahkan, Habib Muhammad tidak setuju melihat kelakuan militer Indonesia mengambil barang-barang milik Belanda yang sudah diserahkan kepada rakyat Papua. Habib Muhammad merasa terluka dengan keadaan Papua di bawah Indonesia. Waktu anaknya Bib-Al Hamid meninggal dan akan dimakamkan di Taman Pahlawan Bahagia karena dianggap pernah berjasa kepada republik, maka Habib mengatakan tidak. "Saya dan keluarga saya tidak boleh dimakamkan di Taman Makam Pahlawan, tetapi di sana (Kampung Seram)." Menurut Thaha, ucapan tersebut dapat dimaknai sebagai wujud penolakan terhadap Indonesia.

Sesudah Belanda meninggalkan Kaimana, pemerintahan kota berada di bawah pimpinan Kepala Pemerintahan Sementara (KPS) yakni Muh. Achmad Aituarauw yang sebelumnya merupakan *bestuur* di Ayamaru (Sorong) dan mantan anggota *New Guinea Raad* (NGR).

¹⁴ Wawancara dengan Ibrahim Puarada, Kaimana, 24 Desember 2008.

Sesudah penyerahan kekuasaan dari UNTEA kepada Indonesia, KPS dipegang oleh saudara tua Raja Kasim Ombaier yang bernama Muhammad Ombaier, mantan *bestuur* di Manokwari. Pada masa ini Pemerintah Indonesia merekrut kembali polisi, guru, dan pegawai-pegawai administrasi yang telah ada pada masa Belanda, di samping mendatangkan pegawai-pegawai baru dari luar Kaimana. Proses politik selanjutnya yang sangat menentukan integrasi Papua dengan Indonesia adalah pelaksanaan Pepera (Penentuan Pendapat Rakyat).

V. AGAMA DAN ORIENTASI POLITIK PADA MASA PERALIHAN

Periode 1960an diwarnai dengan pergolakan politik antara para pendukung integrasi Papua ke Indonesia dengan Pemerintah Belanda. Pada tahun 1962, terjadi pemberontakan di Fak-fak yang dipimpin oleh Abu Talib bin Paris. Banyak pemuda Indonesia yang terlibat pemberontakan ini dibuang ke Digul untuk beberapa lama. Beberapa pejuang pro Indonesia dan mantan eks Digulis kemudian membentuk Gerakan Rakyat Irian Barat (GRIB) yang menentang penjajahan Belanda melalui berbagai demonstrasi. GRIB di Fakfak melakukan unjuk rasa besar-besaran pada waktu kunjungan Menteri Belanda Bost pada tahun 1962 dan mengirimkan resolusi kepada Sekjen PBB menuntut Irian Barat segera dikembalikan oleh Belanda kepada Republik Indonesia.

Cerita penerjunan pasukan Trikora di bawah Mayor Untung telah menjadi legenda di tengah masyarakat, terutama tentang kepribadian Mayor Untung dan misi pasukannya untuk membebaskan Kaimana dari Belanda. Di Kaimana banyak masyarakat yang menjadi pendukung Indonesia. Kota Kaimana menjadi target karena merupakan pusat kegiatan politik dan perdagangan di Selatan Papua. Mayor Untung Syamsuri dengan anak buahnya terjun di Lembah Gunung Genova, Arguni, pada bulan Agustus 1962.¹⁵ Tokoh masyarakat yang berperan dalam membantu operasi penerjunan ini ialah Kepala Kampung Seraran, Hamzah Furu, yang juga merupakan Wakil Komandan Gerakan Rakyat Indonesia Bersatu (GRIB).¹⁶ Hamzah Furu menjadi penghubung antara Pasukan Gagak dengan masyarakat di Teluk Arguni yang bertugas memobilisasi orang-orang kampung untuk memberikan makanan dan mendayung perahu yang digunakan untuk mengangkut tentara Indonesia. Hamzah Furu bersama Abdullah Werfete juga membantu penyusupan dan penerjunan pasukan-pasukan TNI lainnya dari Teluk Arguni sampai dengan Teluk Etna. Misalnya, memberitahukan sandi kapal-kapal atau perahu-perahu yang mengangkut pasukan TNI membawa bendera bertulisan ARAY yang artinya adalah ipar. Selain di Gunung Genova, Pasukan Trikora juga diterjunkan di G. Karora dan G. Lewai.¹⁷

Penerjunan di Siwiki dilaksanakan waktu Subuh dengan menggunakan pesawat Hercules di Lembah Genova disaksikan oleh penduduk Kampung Seraran.¹⁸ Sesampai di darat, pasukan mencari posisi dan mencari masyarakat setempat untuk menyampaikan tujuan pendaratan. Pasukan juga mencari basis di tengah masyarakat dengan cara menyebar ke dalam kampung-kampung pada siang hari, dan berkumpul kembali pada malam hari di suatu tempat. Sebagai penanda, kepala mereka dibalut dengan ikatan kain berwarna merah putih. Setiap bertemu orang di Kampung Seraran, mereka bertanya: "Kamu orang Islam kah?"¹⁹ Orang-

¹⁵ Wawancara dengan Saifudin Furu, Kaimana, 22 Desember 2008.

¹⁶ GRIB sendiri dipimpin oleh Galin Reasa dan Dahlan Renyaan yang selalu pindah-pindah dari Kaimana ke Fakfak sampai Sorong untuk memobilisasi suku-suku di Papua agar membantu pasukan-pasukan TNI. Para pendukung Indonesia di Kaimana pada umumnya bergabung dengan Partai Pemuda Indonesia di Kaimana yang dipimpin oleh Ishaak Felusa. Menurut Robert Essuruw, Galin Reasa bersama Muhammad Daiwokus dan Umar Fuad pernah ditahan di Digul. Setelah bebas, dia pergi ke Fakfak dan membentuk GRIB tahun 1962.

¹⁷ Menurut Daud Werfete, pasukan Trikora yang gugur dalam penerjunan paling banyak di Gunung Kerora karena tersangkut di pohon. Mereka yang selamat ditolong penduduk dan dibawa ke Kaimana dengan KM Dirwan (Wawancara Daud Werfete, Kaimana, 22 Desember 2008).

¹⁸ Wawancara dengan Abdul Mat Puarada, Kaimana, 5 Januari 2009.

¹⁹ Wawancara dengan Abdul Mat Puarada, Kaimana, 5 Januari 2009.

orang kampung menjawab: "Ya Kami orang Islam", mereka menjawab: "Alhamdulillah kita bersaudara."²⁰ Baru mereka memberikan tujuan kedatangannya bahwa mereka sedang membebaskan orang-orang Papua dari penjajahan Belanda.

Pada masa Trikora, masyarakat Seraran telah menerima sosialisasi politik sehingga memiliki pengetahuan tentang posisi politik Papua dengan Indonesia. Suatu ketika, Abdul Mat Puarada seorang saksi sejarah bertanya kepada ayahnya, "Trikora itu seperti apa?" Ayahnya menjawab: "Kita, orang Papua, di bawah Belanda itu salah, kita harus bergabung dengan orang-orang Indonesia lainnya yang sudah merdeka, seperti saudara-saudara kita dari Maluku, Bugis, Seram, dan lain-lain." Dialog tersebut menunjukkan bahwa ada sebagian orang Papua pada masa penjajahan Belanda yang merasa dirinya sebagai orang Indonesia. Fakta ini bertentangan dengan kondisi kebanyakan, ketika Belanda melalui pendidikan dasar mengajarkan bahwa orang Papua adalah bukan orang Indonesia tetapi Melanesia.

Menjadi menarik untuk diketahui proses-proses sosial apa yang dialami oleh orang-orang di Teluk Arguni sehingga mereka merasa dirinya orang Indonesia. Pertanyaan dalam konteks sejarah adalah mengapa sebagian orang-orang kampung di Teluk Arguni bersedia membantu TNI? Tentunya banyak versi yang beragam, dari rekayasa politik sampai dengan mitos kebudayaan Gunung Nabi yang sampai sekarang dipercaya oleh orang-orang Teluk Arguni. Perspektif politik datang dari Thaha M. Al Hamid Sekjend PDP yang juga putra Kaimana. Menurutnya, orang-orang dari Teluk Arguni membantu penerjunan pasukan Payung karena rekayasa politik Indonesia. Hal ini dapat ditelusuri dari perdebatan antara Soekarno dan Hatta tentang status Papua dalam wilayah Indonesia.²¹ Soekarno mengatakan bahwa seluruh bekas jajahan Belanda ialah termasuk Papua. Kemudian, AA Maramis mengusulkan agar ditanamkan nasionalisme Indonesia di Tanah Papua. Sugoro ditugaskan untuk menyebarkan pengaruh Indonesia di Jayapura, sedangkan Sam Ratulangi ditugaskan di Serui. Orang-orang Rumbati (Fakfak) dan Arguni juga menerima proses sosialisasi tersebut sehingga mereka bersedia membantu para sukarelawan Indonesia yang sesungguhnya adalah tentara. Di antara mereka yang menerima sosialisasi terdapat seorang anak muda militan kader Habib Muhammad Al-Hamid, yang bernama Galin Reasa.²²

Pendapat yang berbeda diceritakan Harun Sabuku, Ketua Suku Irarutu di Kaimana, yang mengatakan bahwa sosialisasi politik terhadap orang-orang Kaimana dilakukan oleh para eks-*romusha*.²³ Menurutnya, sesudah Perang Dunia II, banyak para pekerja *romusha* yang berasal dari Jawa tinggal di Kaimana. Mantan *romusha* ini mayoritas beragama Islam dan berkata kepada orang-orang Arguni yang beragama Islam bahwa Islam tidak akan berkembang jika Indonesia atau Papua masih di bawah jajahan Belanda, karena itu Papua dan Indonesia harus merdeka dari Belanda.

Harun Sabuku juga menceritakan sesudah penandatanganan Penyerahan Kedaulatan di Den Haag, dari Belanda kepada Indonesia, atas inisiatif Raja Komisi Achmad Aituarauw dan Raja Ombaier diadakan musyawarah kepala-kepala kampung untuk menentukan apakah bergabung dengan NIT atau Raja Belanda. Sebelum musyawarah, para kepala kampung sependapat dengan Raja Komisi dan Raja Namatota bahwa mereka akan bergabung ke dalam NIT. Namun secara diam-diam para guru penginjil membisiki para kepala kampung, sehingga pada waktu pengambilan suara, kampung-kampung Kristen memilih pro Belanda dan

²⁰ Wawancara dengan Abdul Mat Puarada, Kaimana, 5 Januari 2009.

²¹ Wawancara dengan Thaha M Al Hamid, Kaimana, 7 Januari 2009.

²² Thaha bertemu Galin terakhir sebelum meninggal pada tahun 1997, ia berjualan minyak lawang. Kata Galin kepada Thaha: "Beginilah cara Indonesia menghargai para pejuang dari Papua, saya baru sadar." Menurut Thaha betapa orang Papua berjasa terhadap Indonesia, namun ia tetap tak dianggap memiliki kontribusi terhadap perjuangan Indonesia merdeka. Galin berbicara sambil menitikkan air mata tentang kekeliruan-kekeliruan dirinya dan Habib Muhammad Al-Hamid pada masa lalu.

²³ Wawancara dengan Harun Sabuku, Kepala Suku Irarutu, Kaimana, 1 Februari 2009.

menang karena jumlahnya lebih banyak dari kampung-kampung Islam. Pandangan ini pada dasarnya memiliki kelemahan karena bersifat simplistis dengan menghubungkan isu agama dengan politik dan juga tidak didukung oleh arsip-arsip resmi pemerintah Belanda.

Namun menurut Harun, orang-orang dari Kampung Kristen di Arguni juga membantu operasi Trikora. Pada masa Trikora, orang-orang Arguni membantu pasukan payung yang mendarat di Gunung Karara dan Danau Siwiki. Meskipun kampung-kampung di sekitar lokasi mayoritas Kristen, para tetua dari kampung ini berhubungan dekat dengan kampung-kampung Islam dan percaya kepada ajaran-ajaran Gunung Nabi. Para tetua itu memerintahkan warga kampung untuk memberi makan pasukan payung. Selanjutnya, kampung-kampung Islam membantu pasukan payung untuk turun ke Sisir.

Pandangan yang berbeda disampaikan oleh Saifudin Furu seorang legiun veteran bahwa orang-orang dari Teluk Arguni membantu pasukan payung karena para tetua dari Gunung Nabi telah berpesan kepada orang-orang Arguni. "suatu saat Belanda akan keluar dari Tanah Papua dan Indonesia akan masuk ke Papua, oleh karena itu jika ada pasukan-pasukan sukarelawan dari Indonesia, bantulah mereka."²⁴ Bantuan itu diberikan dengan cara memberikan makanan. Banyak pemuda dari Teluk Arguni bergabung dengan pasukan sukarelawan karena kepercayaan Gunung Nabi yang mengatakan bahwa Papua ini suatu saat akan menyatu dengan saudara-saudaranya di Indonesia.

Menurut Saifudin Furu, orang Kaimana mendukung Indonesia karena mitos bendera merah putih yang bermakna bagi adat istiadat setempat, merah berarti perempuan, putih berarti laki-laki.²⁵ Merah Putih berarti memberikan jiwa bagi kehidupan manusia sehingga menjadi manusia yang bebas. *In* dimaknai sebagai perjanjian, *dis* diartikan sebagai keluar, dan *Si* dipahami sebagai menjadi, Indonesia secara keseluruhan diartikan sebagai "perjanjian yang mengeluarkan untuk menjadi manusia dari alam." Harapan ayahnya dan para pejuang Trikora pada waktu itu adalah (1) keinginan untuk memperoleh pendidikan sebebas-bebasnya yang dijamin oleh negara dan (2) keinginan untuk memperoleh kebebasan beragama seluas-luasnya. Hal ini dikenal dengan semboyan dua hati menjadi satu untuk tujuan kemajuan.²⁶

Saksi sejarah lainnya, Sogol Watora membenarkan pernyataan politik Presiden Sukarno bahwa Papua ialah bagian dari Indonesia berdasarkan pendekatan mitologi.²⁷ Menurut mitos yang hidup di keluarga Watora, seorang laki-laki dari Kaimana bernama Usmani pergi berlayar sambil membawa anjing berwarna putih sedangkan anjing hitamnya ditinggal di Papua dan ditiptikan kepada ibunya. Ibunya kembali ke Gunung Sawiah di Teluk Arguni sambil membawa anjing hitam. Kedua anjing itu adalah lambang bahwa orang Papua yang berkulit hitam ialah bersaudara dengan orang-orang Indonesia yang berkulit lebih putih.

Mitos lain yang secara umum menjadi legenda adalah bahwa Papua adalah bagian dari Indonesia karena Soekarno sepulang dari Digul singgah dan menancapkan bendera merah putih di Gunung Nabi.²⁸ Cerita ini memiliki implikasi luas bagi orang-orang di Teluk Arguni untuk mendukung integrasi Papua ke Indonesia. Padahal, dalam dokumen-dokumen sejarah, tidak ada fakta bahwa Soekarno sempat singgah di gunung ini. Mitos ini juga mendorong

²⁴ Wawancara dengan Syaifudin Furu, Kaimana, 22 Desember 2008.

²⁵ Wawancara dengan Syaifudin Furu, Kaimana, 22 Desember 2008.

²⁶ Wawancara dengan Syaifudin Furu Kaimana, 22 Desember 2008.

²⁷ Wawancara dengan Sogol Watora, Kaimana, 3 Januari 2009.

²⁸ Gunung Nabi adalah tempat yang paling keramat di Kaimana, disitu walaupun masyarakat menganut agama Kristen namun masyarakat tidak mengizinkan dibangun gereja satupun karena nenek moyang mereka berpesan bahwa Gunung Nabi adalah sumber atau tempat keluarnya agama Islam. Pada tanggal 10 Zulhijjah, ada tempat di Gunung Nabi yang terbuka lebar seperti jalan dan orang-orang tertentu dapat naik ke atas. Setelah 10 menit, hutan tersebut akan menutup kembali seperti semula. Di atas Gunung Nabi, orang-orang tidak boleh memiliki niat kotor dan berkata-kata jahat. Daerah-daerah yang termasuk di bawah Gunung Nabi adalah Pigou, Kasira, Nabi, dan Wainaga. Menurut cerita mitos, perahu Nabi Nuh ini terdampar di Gunung Nabi, dulu ada 48 penumpang dan menyebar ke seluruh dunia (Wawancara Abdul Kadir Kurita, Kaimana, 31 Januari 2009).

pihak-pihak pendukung Papua Merdeka untuk mengibarkan bendera bintang kejora di Gunung Nabi. Salah seorang pensiunan Kapolsek Teluk Arguni, H. Djaeni, menceritakan bahwa dirinya pernah melakukan penangkapan terhadap warga yang ingin mengibarkan bendera bintang kejora pada tahun 1986 di Gunung Nabi.

Berkembang suatu kepercayaan di Teluk Arguni bahwa barang siapa meminta sesuatu di Pigou Gunung Nabi maka akan dikabulkan permohonannya. Kabarnya, pada zaman Jepang, ada seorang Papua yang menancapkan bendera merah putih dan berdoa agar Indonesia merdeka, dan ternyata Indonesia merdeka. Orang Arguni percaya bahwa kemerdekaan Indonesia karena adanya bendera merah putih di Gunung Nabi tersebut. Pada tahun itu, empat warga membawa bendera bintang kejora ke Gunung Nabi namun rencana tersebut dilaporkan ke Kapolsek. Keempat warga itu lalu ditangkap dan diajukan ke pengadilan negeri di Fakfak. Sejak itu, masyarakat menganggap bahwa Papua tidak akan merdeka karena bendera bintang kejora tidak pernah sampai ke Gunung Nabi.

Mitos merupakan kesepakatan suatu masyarakat tentang suatu tatanan sosial tertentu. Namun, mitos juga dapat dilihat sebagai pengetahuan lisan masyarakat yang tidak terlembagakan dan dapat berubah seiring dengan perubahan zaman. Melihat suatu mitos tentunya bukan pada bentuk cerita lisannya tetapi sejauhmana kita dapat menangkap makna di balik mitos-mitos tersebut. Misalnya, mitos tentang pengibaran bendera merah putih di Gunung Nabi dapat dimaknai sebagai kesepakatan ide tentang integrasi dengan Indonesia yang disepakati oleh orang-orang tua dari suku-suku yang telah menerima sosialisasi politik. Mitos itu sendiri pada hakekatnya tidak dapat dipisahkan dari proses sosialisasi sebelumnya, apakah dalam bentuk sosialisasi politik atau relasi ekonomi.

VI. PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian di muka dapat disimpulkan bahwa Agama Islam masuk ke Kaimana sejak sebelum masa kolonial melalui perdagangan dan hubungan perkawinan dengan para pedagang Arab. Sedangkan Agama Kristen dan Katolik diajarkan oleh para misionaris Eropa pada masa Belanda pertama. Perbedaan afiliasi keagamaan tidak secara langsung menimbulkan perbedaan orientasi politik orang Kaimana. Namun, proses integrasi politik Papua ke dalam negara Indonesia antara 1962 dan 1969 telah memunculkan ketegangan antara kelompok umat beragama dimana kebanyakan kampung Muslim lebih memilih integrasi. Sejarah tradisi keberagamaan orang Kaimana, sebagaimana ditunjukkan dalam praktik agama keluarga, menunjukkan bahwa agama dan kebudayaan adalah fenomena yang menyatu sebagai fondasi untuk membangun toleransi beragamaan dan kebhinekaan. Konsep bhineka tunggal ika yang menjadi identitas bangsa Indonesia telah mengakar sebelumnya dan dapat ditemukan dalam diri orang Kaimana. Dengan demikian, untuk membangun Indonesia yang plural, damai, dan toleran, kita dapat bercermin dalam tradisi keberagamaan orang Kaimana yang menjunjung tinggi tradisi sekaligus nilai-nilai keagamaan. Selain itu, sejarah menunjukkan bahwa interaksi damai orang Kaimana dengan orang Indonesia lainnya telah terbangun sejak ratusan tahun yang lalu. Analisis bahwa orang Papua adalah Melanesia, nonMelayu, dan Kristen sebagaimana dikonstruksi oleh kaum nasionalis Papua, sangat kental dengan nuansa politis dan klaim sepihak yang sulit dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Relasi sosial, budaya, ekonomi dan politik antara Raja Namatota dan Sultan Tidore serta para pedagang dari Asia menunjukkan bahwa kepapuaan dan keindonesiaan adalah identitas yang saling berkelindan.

B. Saran

Konsep otentisitas atau keaslian identitas berdasarkan narasi sejarah, lebih merupakan klaim-klaim politik daripada sesuatu yang bersifat terberi. Suku-suku yang menetap di Papua bagian Barat pada umumnya dan orang Kaimana pada khususnya adalah hasil percampuran antara orang Papua dengan orang dari luar Papua yang telah berinteraksi sejak sebelum kedatangan kolonialisme Belanda. Mendefinisikan bahwa orang asli Papua adalah hanya orang Melanesia menjadi kurang bermakna jika diterapkan di Kaimana dan Papua bagian Barat. Oleh karena itu disarankan kepada para pemangku kepentingan di Provinsi Papua Barat agar pendefinisian orang asli Papua ditinjau kembali dengan tidak hanya mendasarkan diri pada ras Melanesia melainkan juga konteks sejarah suatu kelompok masyarakat dan kontribusinya dalam membangun Tanah Papua.

Sejarah politik peran orang Kaimana dalam operasi Trikora memperlihatkan bahwa sejak awal orang Papua berkontribusi dalam membangun bangsa besar yang secara sosiologis diimajinasikan pula oleh sebagian besar masyarakat Indonesia yang lain sebagai bangsa Indonesia. Kaimana adalah sebuah ruang sosial bersama yang awalnya menjadi tempat persinggahan dan pertemuan berbagai etnis, agama, dan kepentingan-kepentingan ekonomi politik. Identitas orang Kaimana adalah identitas pertemuan-pertemuan itu. Kaimana adalah rumah besar bersama bagi Papua yang tidak tunggal dan menjadi bagian dari nilai-nilai keindonesiaan yang konkrit dalam bingkai kebhinekaan. Kaum nasionalis Indonesia dan nasionalis Papua disarankan untuk melihat menempatkan konflik antara Jakarta dan Papua dalam perspektif kebudayaan bahwa sudah waktunya simbol-simbol identitas Melanesia-Papua diakui sebagai salah satu unsur kebudayaan bangsa Indonesia dan diberikan tempat dalam sistem politik Indonesia yang dipraktikkan di Tanah Papua, yakni Otonomi Khusus Papua.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, T., 1990. *Sejarah Lokal Di Indonesia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ahmad, M., 1990. *Sejarah Singkat Perjuangan Kemerdekaan*. Kaimana.
- ANRI, *Nota Omtrent het Inlandsch Hoofden Bestuur in Onderafdeeling West Nieuw Guinea, Afdeeling West Nieuw Guinea*, 1932, Reel No. 38, MvO Serie 1e.
- Barth, F., 1988. *Kelompok Etnik dan Batasannya*. Judul asli *Ethnic Group in Boundaries*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Nining I. Susilo. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Berger, P., & Luckman, T., 1979. "Introduction" dalam *The Social Construction of Reality*. New York: Penguin Books
- Chauvel, R., 2005. *Constructing Papuan Nationalism: History, ethnicity, and Adaptation*. Wasington: East-West Center Washington.
- Drooglever, P. J., 2010. *Tindakan Pilihan Bebas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jenkins, R., 2014. *Social Identity*. London: Routledge.
- Pamungkas, C., 2014. "*Politik di Kaimana: Dari Trikora Hingga Pepera*". Dalam Rusdiarti (Ed.), (draft buku Sejarah masyarakat dan pemerintah Kaimana, Pusat Penelitian Politik LIPI dan Pemkab Kaimana, belum dipublikasikan).
- Peters, F. H., 1956. NA, *Ministerie van Kolonien*. Kantoor Bevolkingszaken Hollandia No 483, Mvo Kaimana.
- Solahudin, 2014. Sejarah Islam dan hubungan antaragama di Kaimana (draft buku *Sejarah Masyarakat dan Pemerintahan Kaimana*, Pusat Penelitian Politik LIPI dan Pemkab Kaimana, belum dipublikasikan).
- Steenbrink, K., 2006. *Orang-orang Katolik di Indonesia 1808-1942*. Yogyakarta: Kanisius.

- Suminto, H. A., 1986. *Politik Islam Hindia Belanda*, Het Kantoor voor Inlandsche zaken, Jakarta: LP3ES.
- Tirosudarmo, R., & Pamungkas, C., 2014. Migrasi dan Etnisitas di Kaimana lampau (draft buku *Sejarah Masyarakat dan Pemerintahan Kaimana*, Pusat Penelitian Politik LIPI dan Pemkab Kaimana, belum dipublikasikan).
- Timmer, J., 2002. Conflict and anthropology: Some Notes on Doing Consultancy Work in Malukan Battlegrounds (Eastern Indonesia). *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 3(2), 65-88.
- Upton, S., 2009. *The Impact of Migration on The People of Papua, Indonesia* (Doctoral dissertation, University of New South Wales).
- Van den End & Weitjens, J., 2009. *Ragi Carita 2, Sejarah Gereja di Indonesia 1860 an*. Jakarta: BPK Rusdiarti.
- Widjojo, M. S., & Rusdiarti, S & R., 2014. Kaimana di masa lampau (draft buku *Sejarah Masyarakat dan Pemerintahan Kaimana*, Pusat Penelitian Politik LIPI dan Pemkab Kaimana, belum dipublikasikan).

DATA INFORMAN

Nama	Tempat Wawancara	Tanggal Wawancara
Mohammad Hassan Rahanyamtel	Langgur	23 dan 24 Oktober 2010
Taha Al Hamid	Kaimana	7 Januari 2009
Harun Sabuku	Kaimana	1 Februari 2009
Syaifudin Furu	Kaimana	22 Desember 2008
Abdul Kadir Kurita	Kaimana	31 Januari 2009
Raja Namatota, Hayum Ombaier	Kaimana	23 Desember 2009
Muh. Natsir Aituarauw	Kaimana	27 Desember 2008
Thaha M Al Hamid	Kaimana	7 Januari 2010
Ibrahim Puarada	Kaimana	24 Desember 2008
Daud Werfete	Kaimana	22 Desember 2008
Abdul Mat Puarada	Kaimana	5 Januari 2009
Harun Sabuku, Kepala Suku Irarutu	Kaimana	1 Februari 2009
Sogol Watora	Kaimana	3 Januari 2009

AKTUALISASI POKOK ADAT SUKU TOLAKI MELALUI SIMBOL KALO DALAM MITOS "OHEO"

Heksa Biopsi Puji Hastuti

Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara
Kompleks Bumi Praja, Jalan Anduonohu, Poasia, Kendari
Hp.: 085796655765, Pos-el: hekxa.bph@gmail.com

Abstrak

Mitos "Oheo" yang lahir dan hidup di tengah-tengah suku Tolaki memuat pesan-pesan leluhur suku Tolaki. Salah satu warisan adat dan budaya suku Tolaki adalah kalo. Kalo, yang dikenal juga dengan sebutan o kalo, atau kalosara merupakan fokus kebudayaan Tolaki yang diyakini dan dipegang teguh oleh suku Tolaki sebagai pedoman adat sampai sekarang. Tulisan ini bertujuan mendeskripsikan pokok adat suku Tolaki yang direpresentasikan oleh simbol kalo dalam mitos "Oheo". Data berupa mitos bersumber dari penelusuran pustaka dan hasil wawancara dengan informan. Demikian pula data berupa realitas kalo dalam kehidupan suku Tolaki, diperoleh dari sumber pustaka dan hasil wawancara. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif. Data penelitian dianalisis menggunakan metode hermeneutika dengan pendekatan kajian budaya. Dari hasil analisis data, diperoleh temuan bahwa dalam mitos "Oheo" simbol kalo hadir dalam pokok adat sara mbedulu (pokok adat dalam hubungan kekeluargaan dan persatuan pada umumnya) dan sara mandara (pokok adat pekerjaan keterampilan dan keahlian).

Kata kunci: Mitos "Oheo", simbol kalo, pokok adat suku Tolaki

THE ACTUALIZATION OF TOLAKINESE BASIC TRADITIONAL CUSTOMS THROUGH KALO SYMBOL WITHIN "OHEO" MYTH

Abstract

The myth of Oheo emerged and is still living within the Tolakinese. It contains messages of Tolakinese ancestors. One of the messages is kalo also known as o kalo or kalosara. Being the soul of the Tolaki culture, until today kalo has become the guidelines in practicing their traditional customs. Using the cultural study approach, this descriptive-qualitative research describes kalo that represents the essence of the Tolakinese traditional customs. The data were obtained from literature sources and interviews. The data were analysed using applied hermeneutic method. The research result shows that in the myth of Oheo, kalo represents sara mbedulu that is the traditional custom dealing with family relationship and the unity in general. It also represents sara mandara which is the traditional customs dealing with job skills (hard skills) and expertise.

Keywords: Oheo, kalo, Tolakinese, traditional customs

I. PENDAHULUAN

Kebudayaan lokal diyakini sebagai identitas dan jati diri bangsa, sekaligus sebagai sumber kebudayaan nasional (Taalami, dkk., 2009: 5). Dalam lingkup yang lebih sempit, dapat dikatakan bahwa kebudayaan lokal sebuah kelompok masyarakat atau suku merupakan identitas dan jati diri suku tersebut. Karya sastra yang hidup dan berkembang, sebagai salah satu unsur kebudayaannya, merupakan cerminan dari realitas kehidupan suku tersebut, tidak terkecuali karya sastra lama yang awalnya merupakan sastra lisan. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Noor (2005: 92) bahwa unsur-unsur sosial di luar sebuah karya sastra membangun totalitas makna sebuah teks sastra. Teks atau karya sastra tidak lahir begitu saja dari sebuah kekosongan. Selalu ada hal-hal di luar karya tersebut yang berkontribusi dalam kelahirannya sehingga mampu mengemban pesan yang ingin disampaikan oleh penciptanya.

Mitos yang hadir dalam bentuk cerita prosa rakyat yang umumnya bersifat anonim pun tidak luput dari proses penciptaan dengan melibatkan berbagai kondisi masyarakatnya. Sebagai cerminan realitas masyarakat, mitos dapat dimanfaatkan sebagai media pembacaan

terhadap kehidupan masyarakat pendukungnya. Melalui mitos yang hidup dan berkembang dalam sebuah kelompok masyarakat, dapat diketahui realitas kehidupan mereka.

Mitos “Oheo” lahir dan hidup dalam masyarakat Suku Tolaki, salah satu suku asli di Sulawesi Tenggara. Mitos ini mengisahkan pemuda bernama Oheo yang berhasil menyunting seorang putri bidadari. Selanjutnya, keturunan mereka diyakini menjadi suku Tolaki yang ada sampai sekarang. Meskipun mitos “Oheo” tidak lagi diyakini sekuat dahulu kebenarannya oleh masyarakat Tolaki, cerita ini tetap sarat akan nilai-nilai budaya Tolaki. Abdullah (2004: 22) mengatakan bahwa keyakinan orang Tolaki akan kebenaran kisah Oheo adalah dengan dikemukakannya bukti fisik berupa Gunung Oheo. Keyakinan ini pada akhirnya membuat pesan leluhur '*oliwi*' suku Tolaki yang terkandung di dalamnya tetap terpelihara dan dipercaya. Pada saat keyakinan ini mulai meluntur karena perubahan zaman dan pola pikir, *oliwi* sudah demikian melekat dan menjadi tata aturan yang dipatuhi dalam kehidupan suku Tolaki. Salah satu *oliwi* yang terkandung dalam mitos “Oheo” adalah *kalo*¹ atau di lingkungan orang Tolaki dikenal juga dengan istilah *okalo/kalosara*.

Terkait *kalo*, dari penelitian Murniah (2005), “Mitos dan Realitas Sosial dalam Sastra Tolaki”, disimpulkan bahwa perwujudan *kalo* sebagai fokus kebudayaan Tolaki yang terdapat dalam mitos masih dipercaya hingga saat ini. Berbeda dengan penelitian Murniah, penelitian ini merupakan penajaman permasalahan dari penelitian tesis penulis yang berjudul “Representasi Perempuan Tolaki dalam Mitos: Studi terhadap Mitos *Oheo* dan Mitos *Wekoila*” (Hastuti, 2013). Sebelumnya, permasalahan terkait mitos “Oheo” yang ada dalam tesis ini pernah dikerucutkan dalam sebuah penelitian dengan fokus permasalahan “Mitos Oheo dan Asas Hubungan dalam Konsep *ORapu*: Menguak Posisi Perempuan dalam Keluarga Suku Tolaki” (Hastuti, 2014: 17-32). Jika pada penelitian tesis penulis permasalahan difokuskan pada gambaran ideal perempuan Tolaki yang terepresentasi dalam kedua mitos (*Oheo* dan *Wekoila*) dan pada penelitian kedua fokus dititikberatkan pada asas hubungan dalam konsep *o rapu*, yakni sebuah jalinan kekeluargaan suku Tolaki, yang tercermin dalam mitos “Oheo”, pada penelitian ini fokus permasalahan sama sekali berbeda. Simbol *kalo* yang terepresentasi dalam mitos “Oheo” dieksplorasi lebih dalam pada penelitian ini. Permasalahannya, pokok adat apa yang diaktualisasikan melalui simbol *kalo* dalam mitos “Oheo”? *Kalo* merupakan pokok adat suku Tolaki yang mengatur berbagai ranah kehidupan mereka sehingga fokus kajian ini relevan dengan corak hidup utama suku Tolaki. Melalui tulisan ini diungkap pokok adat yang diaktualisasikan oleh simbol *kalo* di dalam mitos “Oheo”.

Sebagai penelitian kualitatif, penyajian data dan hasil analisis data menggunakan metode deskriptif. Analisis data, yang berada dalam konteks alamiahnya, yakni mitos, dilakukan dengan menafsirkan fenomena yang terpilih sebagai data penelitian (Moleong, 2006: 5). Proses penafsiran dilaksanakan dengan melibatkan berbagai metode yang ada. Pelibatan berbagai metode ini merupakan praktik analisis dengan teknik triangulasi. Diversitas teknik dan metode meliputi teknik pemerolehan data dan teknik analisis data.

Data penelitian terdiri atas dua jenis, yaitu berupa data mitos (mitos “Oheo”) dan data realitas sosial suku Tolaki. Kedua jenis data diperoleh dari sumber pustaka dan sumber lisan (lapangan) sebagai data pendukung. Sumber data pertama, mitos “Oheo”, dipilah bagian-bagiannya dengan mempertimbangkan keterbacaan simbol *kalo* dalam segmen-segmen kisahnya. Bagian kisah yang memuat simbol *kalo* ini yang dijadikan data penelitian. Penentuan data dilakukan dengan melalui pembacaan yang mengaplikasikan pendekatan

¹ *Kalo* adalah fokus kebudayaan Tolaki yang menjadi sumber tata aturan adat suku Tolaki. Istilah *kalo* sudah menjadi lema dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia dengan definisi: “benda berbentuk lingkaran, digunakan dalam berbagai keperluan upacara, berfungsi sebagai simbol yang mengekspresikan konsepsi orang Tolaki mengenai manusia dan alam semesta dengan segala isinya” (KBBI Edisi Keempat, 2008: 610).

semiotika, sebuah cabang ilmu yang berurusan dengan tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti sistem tanda dan proses yang berlaku bagi penggunaan tanda (Zoest, 1993: 1). Semiotika, sebagai ilmu mengenai tanda dinilai tepat digunakan untuk mengenali kehadiran simbol *kalo* dalam mitos “Oheo”. Tahap penentuan data yang menghadirkan simbol *kalo* dalam segmen-segmen kisah mitos “Oheo” harus mempertimbangkan aspek lugas bentuk *kalo* beserta konteksnya dalam budaya Tolaki. Zoest (1996: 93) menyebut konteks sebagai lingkungan semiotis. Dengan demikian, konteks tidak dapat dilepaskan untuk dapat mengenali sebuah tanda. Dalam mitos “Oheo” sebagai objek kajian, simbol *kalo* sebagai tanda tidak hadir dengan sendirinya tanpa konteks, terlebih, *kalo* dikenal sebagai instrumen dan fokus utama budaya Tolaki.

Penelitian yang berfokus pada permasalahan simbol ini tidak dapat dilepaskan dari teori dasar semiotika. Terkait dengan hubungan simbolik antara penanda dan petanda, ranah kajian ini berada dalam wilayah kerja semiotika karena semiotika adalah ilmu yang berfokus pada penggunaan simbol serta maknanya. Leech (dalam Aderlaepe dkk., 2006: 8) mengatakan bahwa secara ontologis, semiotika mencakup tataran sintaksis (bentuk dalam satu kesatuan), semantik (makna dalam lingkup internal), dan pragmatik (makna dalam lingkup eksternal).

Sementara itu, data realitas sosial Suku Tolaki dipilah realitas yang terkait dengan konsep *kalo* dalam adat dan budaya Suku Tolaki. Dalam analisis data, digunakan simbol *kalo* dalam budaya suku Tolaki yang meliputi beberapa ruang lingkup pokok adat (*o sara*). Mengenai keterkaitan antara sastra lisan sebagai produk budaya dan budaya yang melahirkannya, Zoest mengemukakan sebuah hubungan yang menurutnya saling menguatkan. Pengetahuan tentang konteks di luar kesusastraan menguatkan pengertian tentang kesusastraan, dan kesusastraan menguatkan pengetahuan tentang konteks di luar kesusastraan itu sendiri (Zoest, 1996: 95).

Kedua jenis data, yakni data mitos “Oheo” dan realitas budaya Suku Tolaki, direlasikan satu sama lain. Pereliasian dilakukan demi memperoleh konteks budaya yang tepat bagi simbol *kalo* yang hadir dalam mitos “Oheo” sehingga dapat menjawab pertanyaan penelitian. Hasil pereliasian dianalisis dengan metode *hermeneutika* (pemaknaan/interpretasi) dengan pendekatan kajian budaya. Ratna (2010: 314) menjelaskan bahwa tugas hermeneutika adalah menemukan kembali tanda dalam konteksnya. Penuangan gagasan dalam bentuk teks mau tidak mau mengalami penyempitan medium sehingga menanggung konsekuensi hilangnya berbagai bentuk konteks di dalam teks tersebut. Teks, sebagai bentuk realitas yang dipersempit ini, lalu diperluas kembali melalui proses interpretasi. Inilah kerja hermeneutika: mengembalikan konteks yang “menghilang” dari teks sehingga teks tersebut dapat dipahami secara utuh. Dengan pendekatan kajian budaya, diupayakan menghadirkan pemahaman mengenai konteks simbol *kalo* dalam mitos “Oheo” dalam kaitannya dengan pokok adat suku Tolaki.

Suatu cerita, termasuk mitos, tidak pernah memberikan makna tertentu yang sudah pasti dan mapan (Levi-Strauss dalam Ahimsa-Putra, 2006: 94-95). Sebuah mitos hanya menampilkan kisi-kisi (*grid*) yang memuat sekumpulan pandangan yang menjadi tuntunan bagi masyarakatnya untuk memahami dunia, masyarakat, serta sejarahnya. Kisi atau *grid* yang disampaikan sebuah mitos ini hanya dapat ditentukan dengan melihat prinsip aturan yang mendasarinya. Sekumpulan tanda dalam sebuah mitos menjadi tuntunan untuk memahami kisinya, dan melalui proses analisis yang mungkin tidak hanya terdiri atas satu tahap, dapat diperoleh pemahaman terhadap budaya masyarakat pendukungnya. Hal inilah yang diharapkan dari penelitian ini, yakni sebuah pemahaman mengenai *kalo* sebagai pokok adat Suku Tolaki yang terepresentasi dalam mitos “Oheo”.

II. SUKU TOLAKI DAN MITOLOGI *KALO*

A. Suku Tolaki

Suku Tolaki adalah salah satu suku asli di Indonesia yang mendiami wilayah daratan Sulawesi Tenggara. Para ahli menduga persebaran suku Tolaki berasal dari Utara dan Timur daratan Sulawesi Tenggara, dari arah utara berasal dari Tiongkok Selatan melalui Filipina ke kepulauan Mindanao, Sulawesi Utara, Halmahera, dan Sulawesi bagian timur, terus memasuki muara Sungai Lasolo atau Sungai Konawe'eha dan akhirnya memilih lokasi pemukiman pertama di hulu sungai itu, yakni pada suatu lembah yang luas dinamakan Andolaki. Nur, dkk. (dalam Safitri dkk., 2006: 12-13) mengatakan bahwa suku Tolaki pertama bermukim di Landono dan Besulutu kemudian menyebar ke wilayah Kendari Selatan di Pu'unggaluku, Tinanggea, Kolono, dan Moramo dan ada pula yang menyeberang ke Pulau Wawonii. Wilayah budaya Suku Tolaki meliputi bekas wilayah Kerajaan Konawe dan Mekongga, atau bekas Kerajaan Laiwoi. Menurut Taridala (2005: 18), ranah budaya suku Tolaki adalah daratan Sulawesi Tenggara yang dahulu berada dalam kekuasaan dua kerajaan besar, yaitu Kerajaan Konawe (sekarang meliputi Kota Kendari, Kabupaten Konawe, Kabupaten Konawe Selatan, dan Kabupaten Konawe Utara) dan Kerajaan Mekongga (sekarang meliputi Kabupaten Kolaka, Kabupaten Kolaka Timur, dan Kabupaten Kolaka Utara).

Berbicara tentang Suku Tolaki tidak dapat dilepaskan dari membicarakan *kalo*. Dalam kehidupan sosial budayanya, Suku Tolaki memiliki *kalo* sebagai fokus kebudayaan. Tatanan sosial kemasyarakatan yang berpokok *kalo* ini merupakan warisan leluhur yang dalam paparan sebelumnya disebut *oliwi*. Secara kasat mata, *kalo* dibentuk dari tiga batang rotan yang dipilin dan dianyam melingkar dengan simpul pada bagian atas. Ketiga batang rotan dipilih sama besar sehingga memunculkan harmoni dalam tampilan fisik *kalo* (Gusrianto, 2012). Arah pilinan ketiga utas rotan melingkar berlawanan dengan arah jarum jam. Ada beberapa macam model simpul pada pertemuan ketiga utas rotan. Model simpul dapat menyerupai pita dengan dua lubang (seperti angka delapan), satu lubang dan satu utas lainnya mengarah miring ke atas, atau pilinan rapat dengan ujung satu utas rotan mengarah miring ke atas. Dalam gambar 1 dapat dilihat bentuk *kalo* dengan simpul menyerupai ikatan pita (seperti angka delapan).



Gambar 1. *Kalo* atau *Kalosara*
Koleksi pribadi (diambil di Museum
Daerah Provinsi Sulawesi Tenggara)

Dalam posisinya sebagai pokok adat, *kalo* berperan penting dalam setiap sendi kehidupan suku Tolaki. Dalam falsafah hidup suku Tolaki, ketiga utas rotan yang berpilin dalam sebuah *kalo* merepresentasikan simbol tiga macam hubungan yang dimiliki oleh seorang manusia. Ketiga jenis hubungan itu adalah hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan Penguasa Alam atau Sang Pencipta. Simbol tiga utas rotan ini kemudian berkembang pemaknaannya secara aplikatif dalam struktur kehidupan bernegara. Menurut H. Muslimin Su'ud,² tiga utas rotan yang terpilin dalam *kalo* melambangkan tiga unsur pendukung jalannya roda

pemerintahan, yakni kekuatan penguasa (golongan atas '*anakia*'), kekuatan aparat penyelenggara kekuasaan penguasa/raja (golongan menengah '*to'ono motuo*'), dan kekuatan rakyat (golongan bawah; rakyat kebanyakan '*o ata*'). Hal ini sejalan dengan Tarimana (1993:

² Drs. H. Muslimin Su'ud, S.H., Ketua Dewan Pakar Pengurus Besar Lembaga Adat Tolaki (LAT) tahun 2010 sekarang, dan Ketua Lembaga Pusat Pengkajian dan Pengembangan Sejarah dan Kebudayaan Tolaki (LP3-SKT) sejak 2006, dalam wawancara yang dilakukan tanggal 30 Mei 2013.

210), menurutnya, sebagai simbol, *kalo*, dengan tiga utas rotan penyusunnya, menyimbolkan tiga komponen stratifikasi sosial Suku Tolaki.

Kalo memegang peran sentral yang luas dalam kehidupan suku Tolaki. Secara garis besar, *kalo* menjadi pokok adatosara (adat istiadat), *sara o woseno Tolaki* atau *sara mbu'uno Tolaki* (adat pokok yang merupakan sumber dari segala adat istiadat suku Tolaki dan berlaku dalam semua aspek kehidupan). *Kalo* sebagai pokok adat (*osara*) digolongkan dalam lima ranah dengan ruang lingkup sebagai mana dapat dilihat pada tabel 1 berikut.

Tabel 1. Simbol *Kalo* dalam Pokok Adat Suku Tolaki

Pokok Adat	Ruang Lingkup Pokok Adat
<i>Sara Wonua</i>	Manajemen pemerintahan
<i>Sara mbedulu</i>	Hubungan kekeluargaan dan persatuan secara umum
<i>Sara mbe'ombu</i>	Aktivitas keagamaan
<i>Sara mandara</i>	Pekerjaan (keterampilan dan keahlian)
<i>Sara mondau, mombopaho, mombakani, dumahu, meoti-oti</i>	Berladang, berkebun, beternak, berburu dan menangkap ikan.

Kalo pun disebut sebagai fokus kebudayaan Tolaki (Tarimana, 1993: 283). Setidaknya ada empat aspek yang menunjukkan *kalo* sebagai fokus kebudayaan Tolaki. Keempat fungsi *kalo* dalam tataran praktis ini tetap mengacu pada keberadaannya sebagai inti dalam kebudayaan suku Tolaki, sebagai berikut:

1. *Kalo* sebagai ide dalam kebudayaan dan sebagai kenyataan dalam kehidupan orang Tolaki;
2. *Kalo* sebagai fokus dan pengintegrasikan unsur-unsur kebudayaan Tolaki;
3. *Kalo* sebagai pedoman hidup untuk terciptanya ketertiban sosial dan moral dalam kehidupan orang Tolaki; dan
4. *Kalo* sebagai pemersatu untuk pertentangan-pertentangan konseptual dan sosial dalam kebudayaan dan dalam kehidupan orang Tolaki.

Orang Tolaki menyepakati untuk mematuhi dan menghargai posisi penting *kalo* dalam budayanya. Kesepakatan ini tetap terpelihara dari generasi ke generasi hingga saat ini. *Kalo* merupakan jalinan imajiner bagi Suku Tolaki. *Kalo* adalah ikatan emosional yang menjadi pemersatu di antara mereka dan setiap hubungan yang ada, baik antara manusia dan manusia, maupun antara manusia dengan Tuhan yang satu ataupun hubungan manusia dengan alam semesta (sip-online.blogspot.com).

B. Mitologi *Kalo* Dan Mitos "Oheo"

1. Mitologi *Kalo*

Dalam konteks sastra sebagai bagian dari ranah folklor, Bascom (dalam Danandjaja, 2002: 50-51) menyebutkan beberapa hal yang menjadi ciri khas cerita yang dikategorikan sebagai mitos. Masyarakat pendukung sebuah mite/mitos menganggap kisah di dalamnya sebagai sesuatu kebenaran yang suci. Rangkaian ceritanya dianggap benar-benar terjadi, atau pernah terjadi. Peristiwa dalam mitos terjadi di dunia lain, atau di dunia yang tidak seperti dunia yang kita kenal sekarang, dan terjadi pada masa lampau. Tokoh yang terlibat dalam alur cerita sebuah mitos di antaranya adalah para dewa atau makhluk setengah dewa.

Secara mitologis, *kalo* diyakini oleh suku Tolaki sebagai benda ajaib tetesan dewa dari dunia atas (Su'ud, 2011: 84-87). Dalam sistem kosmologi suku Tolaki dikenal pembagian

alam atau dunia menjadi dunia atas/langit (*lahuene*), dunia tengah/permukaan bumi (*wawowuta/wuta'aha*), dan dunia bawah/dasar bumi (*puri wuta*). Ada tiga versi mitologi terkait asal muasal *kalo* hadir dalam kehidupan Suku Tolaki (Koodoh, dkk., 2011: 21-27).

Versi pertama, *kalo* diyakini dibawa oleh seorang putri bidadari dari kayangan yang turun ke bumi dengan menaiki selembar tikar *sorume*. Putri ini, yang kemudian dikenal dengan nama Wekoila, mengaku sebagai utusan *Sangia I Wawo Sangia* atau Penguasa Dunia Atas untuk menyelesaikan kekacauan di tanah Konawe setelah dilanda perang berkepanjangan. Sebagai bukti bahwa dirinya betul-betul utusan *Sangia I Wawo Sangia*, Putri Wekoila menunjukkan sebuah benda sakti, yaitu sebuah *kalo*. *Kalo* yang dibawa Putri Wekoila diyakini memiliki kesaktian tiada tara karena dianggap mampu membawa pencerahan bagi mereka. Saat itu mereka berada pada era kegelapan dan kekacauan setelah dilanda perang saudara antara tiga kerajaan, yakni Kerajaan Wawolesea, Kerajaan Padangguni, dan Kerajaan Besulutu. Berkat kesaktian *kalo*, putri dari kayangan tersebut berhasil menyatukan tiga kerajaan yang sebelumnya berperang dan mengubah namanya menjadi Kerajaan Konawe. *Kalo* dianggap sebagai representasi *Sangia I Wawo Sangia* sehingga penyelesaian permasalahan apa pun akan dianggap selesai dengan hadirnya *kalo*.

Sejak saat itu, dalam setiap upacara adat apa saja, seperti upacara perkawinan, menyambut kelahiran, upacara kematian, dan penyambutan tamu, mutlak menghadirkan *kalo* sebagai alat legitimasi dalam setiap pengambilan keputusan dan pembicaraan. Demikian pula dalam hal mendamaikan dua atau lebih pihak yang sedang bertikai. Dengan *kalo*, segalanya dapat dianggap sah, berkekuatan hukum, dan bersifat mengikat. Tanpa *kalo*, apa pun keputusan dan pembicaraan apa pun dianggap tidak sah dan tidak ada sanksi hukum bagi yang melanggarnya. Hingga saat ini, *kalo* masih digunakan oleh suku Tolaki dalam berbagai sendi kehidupan.

Mitologi *kalo* versi kedua masih dengan tokoh Putri Wekoila. Namun, pada versi ini Putri Wekoila pada awal kedatangannya lebih dikenal dengan nama Putri Watandiabe. Sang Putri datang bersama dengan saudara laki-lakinya bernama Larumbalangi. Mereka berdua diutus oleh Raja Luwu atas permintaan para *Toono Motuo* (pemuka adat suku Tolaki) untuk menyelesaikan kekacauan yang disebabkan oleh wabah penyakit mematikan. Larumbalangi menyelesaikan permasalahan di tanah Mekongga³ sehingga ia dinobatkan menjadi *Mokole*⁴ Mekongga. Sementara itu, Putri Wekoila menyelesaikan kekacauan di wilayah Konawe yang meliputi tiga kerajaan: Padangguni, Wawolesea, dan Besulutu. Sang Putri menikah dengan *Mokole* Ramandalangi, raja Konawe. Setelah *Mokole* Ramandalangi wafat, Wekoila menjadi ratu di Kerajaan Konawe. Di bawah pemerintahan ratu Wekoila, tiga kerajaan kecil di wilayah Konawe berhasil disatukan. Dalam negosiasi penggabungan tiga kerajaan ini Ratu Wekoila mengirimkan utusan yang diperlengkapi dengan *kalo*. *Kalo* yang dianggap sebagai simbol kehadiran Ratu Wekoila melunakkan hati Raja Besulutu yang semula tidak bersedia bergabung. Melalui serangkaian pembicaraan dan perundingan, akhirnya terbentuklah Kerajaan Konawe, sebagai penyatuan ketiga kerajaan yang sebelumnya bertikai.

Versi ketiga mitologi asal muasal *kalo* dalam kehidupan suku Tolaki menyebutkan bahwa *kalo* diciptakan oleh Lelesuwa, seorang penasehat *Mokole* Konawe, yang bergelar *Kotubitara*. Lelesuwa yang kidal menjadi alasan mengapa arah pilinan *kalo* berlawanan dengan arah jarum jam (dari kanan ke kiri). *Kalo* digunakan pertama kali oleh Lelesuwa untuk menyelesaikan masalah pembagian wilayah kerajaan bagi para putra *mokole*. Putra *mokole* yang dapat memerintah berjumlah empat orang, sedangkan saat itu wilayah yang dikuasai

³ Tanah Mekongga saat ini berada di wilayah administratif Kabupaten Kolaka dan sekitarnya. Dari aspek bahasa, terdapat perbedaan dialek antara bahasa Tolaki dan Mekongga. Secara kultural, ada yang menganggap Mekongga dan Konawe sama-sama pendukung budaya Tolaki, ada pula yang menganggap Mekongga dan Tolaki sebagai dua suku berbeda.

⁴ *Mokole* adalah gelar raja di tanah Tolaki

belum mencukupi untuk dibagi empat. Untuk menyelesaikannya, Lelesuwa menemui keempat putra *mokole* dengan terlebih dahulu meletakkan *kalo* di hadapannya. Lelesuwa membagi kerajaan menjadi empat bagian untuk diperintah oleh keempat putra *mokole*. Hasil pembagian Lelesuwa ini diterima dengan baik oleh keempat putra *mokole*.

Berdasarkan pandangan mitologis ini, suku Tolaki mulai menjadikan *kalo* sebagai simbol kesatuan kepemimpinan dalam segala hal seperti sistem politik, sistem pemerintahan, sistem nilai budaya, sistem norma, dan yang lainnya. Setelah hadirnya *kalo*, segala bentuk aturan adat yang ada harus berpedoman kepada aturan-aturan baru yang dikaitkan dengan makna *kalo*. *Kalo* dianggap sebagai simbol kehadiran penguasa yang memiliki pengaruh besar dalam kehidupan Suku Tolaki.

Beberapa hal prinsip yang disepakati oleh para *toonomotuo* (pemangku adat Suku Tolaki) mengenai *kalo* adalah:

1. *Kalo* ditetapkan sebagai perlambang kehadiran *sangia* saat mengambil keputusan.
2. *Kalo* diberi juga nama *peowai* yang bermakna aturan yang diberlakukan di seluruh tanah Konawe.
3. *Kalo* diletakkan di tengah-tengah pertemuan atau berbagai upacara adat.
4. Menugasi *tolea* dan *pabitara* untuk memegang *kalo* dan kelengkapannya dalam sebuah upacara.
5. Ditetapkan tiga ukuran baku *kalo* dan penggunaannya:
 - *Kalo* dengan diameter selebar badan orang dewasa digunakan untuk permasalahan golongan bangsawan
 - *Kalo* dengan diameter selebar bahu orang dewasa digunakan untuk menyelesaikan permasalahan golongan *toonomotuo* (pemangku adat).
 - *Kalo* dengan diameter selebar kepala atau lutut orang dewasa digunakan untuk menyelesaikan permasalahan golongan *toonodadio* (orang kebanyakan).

2. Mitos "Oheo"

Kisah Oheo, yang secara sastra termasuk dalam kategori mitos, merupakan salah satu versi manusia pertama orang Tolaki (Tarimana, 1993: 257). Selain terdapat dalam lampiran buku Tarimana, mitos "Oheo"⁵ pun dicetak dalam buku *Struktur Sastra Lisan Tolaki*, sebuah hasil penelitian yang diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan pada tahun 1986. Selain sumber tertulis, mitos "Oheo" pun masih ada penuturnya, meskipun sudah jarang. Penutur mitos "Oheo" di kalangan Suku Tolaki terbatas pada orang-orang tua yang mengisahkannya hanya ketika diminta, itu pun sangat jarang. Kebiasaan menceritakan dongeng berbahasa Tolaki di lingkungan keluarga Suku Tolaki telah memudar seiring perkembangan zaman (Hastuti, 2012: 74-75).

Penyebaran mitos "Oheo" meliputi seluruh masyarakat Tolaki yang ada di daratan Sulawesi Tenggara. Dahulu, mitos ini diyakini benar-benar terjadi dengan dikemukakannya beberapa bukti fisik berupa *soropinda* (sarung panjang), guci, pisau yang digunakan memotong tali keranjang (pisau Anawaingguluri), dan *Oliro'a* (sejenis batu asahan) Sande dkk. (1986: 124). Sebagai cerita yang diyakini memuat kisah manusia pertama suku Tolaki, mitos "Oheo" dimafhumkan memiliki beberapa aspek panutan yang diharapkan menjadi acuan bagi Suku Tolaki dalam menjalankan perkehidupannya. Berikut ini sinopsis mitos "Oheo" yang disarikan dari publikasi hasil penelitian Sande dkk. (1986: 108-114).

⁵ Mitos "Oheo" oleh Nurdin Abdullah (seorang tokoh masyarakat Tolaki) disebut sebagai kisah "Wekoila versi Ranomeeto", di dalamnya terkandung nilai-nilai yang kemudian diberlakukan menjadi tata aturan dalam adat Tolaki. H. Idrus Taufik pun setuju apabila dikatakan dongeng tersebut memuat pesan-pesan leluhur suku Tolaki kepada generasi yang lahir setelahnya dan terwujud dalam tata aturan adat yang berlaku dalam kehidupan suku Tolaki, meskipun kebenaran ceritanya disangsikan.

Dikisahkan, Oheo adalah seorang pemuda petani yang bersahaja. Suatu ketika, pemuda Oheo diresahkan oleh datangnya sekelompok burung nuri yang memakan tebu di kebun yang baru dibukanya. Setiap saat setelah didengar suara ribut di kebun, Oheo hanya mendapati bekas tebu yang dimakan oleh burung nuri itu. Pada suatu hari, ia melihat tujuh orang putri bidadari yang turun ke bumi untuk mandi-mandi di sebuah sungai tidak jauh dari perkebunan tebunya. Setelah mengambil dan menyembunyikan salah satu *sarungga-ngguluri*⁶ milik salah satu putri, Oheo mengagetkan mereka sehingga putri-putri itu berhamburan meyelamatkan diri terbang kembali ke kayangan. Satu orang putri kebingungan karena tidak menemukan *sarungga-ngguluri*-nya. Dia adalah Anawaingguluri, sang putri bungsu.

Anawaingguluri meminta *sarungga-ngguluri*-nya kebalik kepada Oheo. Oheo bersedia mengembalikan dengan syarat Anawaingguluri mau jadi istrinya. Melalui proses peminangan yang sederhana ini, Anawaingguluri menerima pinangan Oheo. Namun, Anawaingguluri pun menerimanya dengan sebuah syarat, yakni Oheolah yang harus membersihkan kotoran anak mereka kelak apabila anak tersebut buang air kecil ataupun buang air besar karena sebagai putri bidadari ia berpantang menyentuh kotoran.

Setelah menikah dan dikaruniai anak, Oheo senantiasa setia pada janjinya kepada Anawaingguluri hingga pada suatu ketika Oheo disibukkan oleh pekerjaan meramu atap rumbia di kolong rumah, ia menolak membersihkan kotoran anaknya. Meskipun sudah diingatkan oleh Anawaingguluri akan janjinya dahulu, Oheo tetap bergeming, menolak membersihkan kotoran anaknya. Anawaingguluri yang bersedih karena Oheo yang ingkar janji merasa bersedih. Dengan terpaksa, karena didorong rasa cinta kepada anaknya, Anawaingguluri membersihkan kotoran sang anak. Ia merasa Oheo telah mengkhianati kepercayaanya.

Dalam kesedihannya, Anawaingguluri secara kebetulan menemukan *sarungga-ngguluri*-nya yang disembunyikan Oheo di sebuah lubang pada kasau atap rumah mereka. Mulanya *sarunggangguluri* itu dirasakannya tidak cocok lagi ia kenakan. Akan tetapi, setelah diminyaki akhirnya ia dapat mengenakan kembali pakaian bidadarinya. Dalam gundah, Anawaingguluri memutuskan untuk kembali ke kayangan dan meninggalkan suami serta anaknya. Putri bidadari ini menyempatkan menyusui anaknya untuk yang terakhir kali. Ia pun berpamitan kepada suaminya sambil menyerahkan anak mereka.

Oheo berusaha mencegah kepergian Anawaingguluri, tetapi tidak berhasil. Anawaingguluri, dalam bentuk burung nuri, terbang mengangkasa menuju kayangan. Oheo yang kebingungan karena tidak menyangka Anawaingguluri meninggalkannya, berjalan kesana kemari sambil menggendong anaknya yang menangis. Dalam kebingungannya, Oheo menceritakan masalahnya pada *Ue Wai* yang ditemuinya sedang melingkar di hutan. *Ue Wai* meminta Oheo membuat cincin besi dalam jumlah banyak untuk digantungkan di setiap daun *Ue Waidan* ia akan mengantarkan Oheo ke kayangan. Oheo menerima tawaran *Ue Wai*. Ia menempai berkeranjang-keranjang cincin besi yang diminta *Ue Wai*.

Setiba di kayangan Oheo masih harus menghadapi berbagai persyaratan yang diajukan oleh mertuanya, Kepala Dewa. Setidaknya ada delapan jenis persyaratan dan ujian bagi Oheo. Bahkan, meski sudah dipertemukan dan berkumpul kembali dengan istrinya. Oheo sekeluarga masih harus menghadapi upaya Kepala Dewa mencelakai mereka dalam perjalanan turun ke bumi. Kecerdikan Anawaingguluri yang sebelumnya sudah mengetahui rencana ayahnya mengantarkan keluarga kecil ini tiba dengan selamat dan hidup berbahagia sebagai manusia bumi.

Terdapat sedikit perbedaan detail cerita antara mitos “Oheo” yang telah diterbitkan dengan mitos “Oheo” hasil wawancara. Pada data hasil wawancara diberi penjelasan mengenai hubungan *sarunggangguluri* dengan bentuk burung nuri sebagai penjelmaan para putri bidadari yang turun mandi di bumi sambil makan tebu di kebun Oheo. Selain itu,

⁶ *Sarungga-ngguluri* adalah pakaian yang dikenakan para bidadari ini untuk terbang. H. Idrus Taufik dalam wawancara tanggal 27 April 2013 menggambarkan pakaian ini memiliki sepasang sayap menyerupai sayap burung. Penggambaran wujud *sarungga-ngguluri* ini memperkuat asumsi bahwa burung nuri yang mengganggu kebun tebu oheo pada awal kisah adalah jelmaan para bidadari ini.

⁷ *Ue Wai* adalah sejenis rotan berwarna hijau yang dulu banyak tumbuh di hutan Sulawesi Tenggara. Pada setiap ruasnya ditumbuhi daun dan akar untuk memanjat, besar/diameter batang dari pangkal sampai ujung sama. (keterangan dari H. Idrus Taufik).

perbedaan juga terdapat dalam detail penyebutan tempat para putri bidadari mandi. Dalam buku dituliskan mereka mandi di sungai, sedangkan menurut informan dalam wawancara, para putri bidadari ini mandi di sebuah *ahua* (telaga). Meski demikian, perbedaan ini tidak sampai menimbulkan pemaknaan yang berbeda karena fokus kajian dalam tulisan ini adalah simbol *kalo* dan pokok adat yang terepresentasikan oleh kehadiran simbol tersebut.

III. ANALISA SEMIOTIKA SIMBOL *KALO*

Melalui pembacaan semiotika sederhana, yakni mencermati kehadiran bentuk lingkaran yang merupakan bentuk khas *kalo*, ditemukan bahwa simbol *kalo* hadir pada dua segmen dalam mitos “Oheo”. Pertama, simbol *kalo* hadir dalam peristiwa peminangan Oheo terhadap Anawaingguluri yang dilakukan secara spontan. Kedua, simbol *kalo* hadir dalam peristiwa pertemuan Oheo dengan *Ue-Wai*, tumbuhan rotan yang menyanggupi mengantarkan Oheo ke kayangan untuk menyusul Anawaingguluri, istrinya. Masing-masing segmen menghadirkan *kalo* sebagai representasi pokok adat Suku Tolaki yang berbeda. Pembahasan dibagi menjadi dua subbab dengan memanfaatkan alur kisah serta detail mitos “Oheo” dan merelasikannya dengan realitas sosial budaya Suku Tolaki.

A. Simbol *Kalo* dalam Segmen Peminangan Oheo

Mitos “Oheo” diawali dengan kisah pembukaan lahan perkebunan tebu oleh Oheo. Segmen ini menampilkan sebuah aktivitas budaya dalam masyarakat Tolaki, yakni sistem mata pencaharian. Suku Tolaki yang mendiami wilayah daratan Sulawesi Tenggara sangat dekat dengan pekerjaan bercocok tanam. Tata cara bercocok tanam tradisional suku Tolaki adalah perambahan yang terdiri atas serangkaian aktivitas (dimulai dari memotong rumput dan akar '*mosalei*', menebangi pohon '*monduehi*', membakar '*humunu*', membersihkan sisa ranting dan akar yang tidak terbakar '*mo'enggai*', memagari keliling lahan '*mewala*', menanam '*motasu*', membersihkan rumput pengganggu '*mosaira*', menjaga tanaman '*mete'ainimo*', menuai '*mosowi*', menghitung jumlah panen '*molonggo*', dan menyimpan hasil panen '*mowiso i ala*'). Secara keseluruhan, rangkaian aktivitas ini disebut *monda'u*. Aktivitas *monda'u* tergambar dalam bagian awal mitos “Oheo”, sebagai mana terbaca dalam kutipan berikut.

Pada suatu waktu Oheo berniat hendak membuka perkebunan tebu. Pada saat itu juga ia pergi merambah hutan. Hutan itu ia babat keseluruhannya. Untuk selanjutnya dibakarnya dan seterusnya dibersihkan secara keseluruhan. Secara berturut-turut dipagarinya, ditanaminya, dan selanjutnya ia senantiasa menyangi dan memeliharanya (Sande, dkk., 1986: 114).

Di dalam *monda'u*, *kalo* memegang peran penting.⁸ Setidaknya ada tiga fungsi *kalo* dalam *monda'u*. Pertama, *kalo* yang diletakkan/digantungkan pada dahan di lokasi lahan menjadi penanda kepemilikan. Di sini, *kalo* dianggap sebagai representasi pemilik lahan untuk menjaga haknya. Warga lain tidak akan berani mengganggu lahan perkebunan ataupun ladang padi yang telah ditandai *kalo*. Kedua, *kalo* digunakan sebagai perangkat ritual yang mutlak ada dalam proses *monda'u*. Ketiga, *kalo* hadir sebagai simbol kebersamaan dan kekeluargaan '*medulu*' dalam menikmati hasil panen, karena dalam setiap panen, hasilnya harus selalu dibagi dengan keluarga, kerabat, dan perangkat adat. Hasil panen tidak mutlak menjadi hak pemiliknya semua. Beberapa bagian harus terdistribusi dengan baik mengikuti aturan adat. Pihak yang berhak menerima hasil panen adalah *mokole* (raja), *putobu* (kepala distrik), *tonomotuo* (kepala kampung), *pabitaru* (hakim adat), *posudo* (wakil kepala kampung), anggota keluarga klan yang dianggap membutuhkan, serta siapa saja yang hadir

⁸ Kalo dalam ranah ekonomi suku Tolaki meliputi fungsi sebagai adat pokok dalam *sara monda'u* (berladang), *mombopaho* (berkebun; bercocok tanam tanaman jangka panjang), *mombakani* (beternak), *dumahu* (berburu), dan *meoti-oti* (menangkap ikan).

pada saat panen dan penghitungan hasil panen (Tarimana, 1993: 93). Ada aturan tertentu dalam adat Tolaki untuk menentukan besaran bagian masing-masing pihak penerima.

Kembali pada mitos “Oheo”, di dalam segmen awal penggambaran aktivitas bercocok tanam yang dilakukan oleh Oheo, meskipun disebutkan secara eksplisit beberapa tahapan dalam *monda'u*, tidak tampak kehadiran *kalo* sebagai simbol atau penanda apa pun sebagai simbol *kalo*. Ketidakhadiran simbol *kalo* dalam segmen pembuka ini dapat diartikan bahwa aktivitas *monda'u* tidak dianggap sebagai fokus utama kisah Oheo. Perihal titik berat cerita ini tidak dapat dimaknai bahwa *monda'u*, yang merupakan simbol aktivitas ekonomi suku Tolaki, tidak penting dalam kehidupan mereka. Ini hanya berkaitan dengan titik berat permasalahan dalam kisah Oheo.

Kisah selanjutnya, peristiwa pertemuan Oheo dengan Anawaingguluri hingga terjadi peminangan Oheo terhadap Anawaingguluri menampilkan aktualisasi *kalo* dalam *ranahsara mbedulu*, yaitu adat pokok dalam hubungan kekeluargaan dan persatuan yang bersifat umum. Meminang adalah suatu prosesi yang secara ideologis berarti membuka sebuah hubungan untuk berlanjut ke jenjang perkawinan, yang diharapkan berlanjut membentuk keluarga. Inilah hubungan yang dalam jangka panjang memiliki misi mempertahankan eksistensi di muka bumi. Berikut ini kutipan cerita pertemuan Oheo dengan Anawaingguluri dan peristiwa yang menjadi representasi peminangan Oheo di mana terbaca kehadiran simbol *kalo*.

Pada suatu waktu dengan tiba-tiba ia mendengar suara keributan di sungai. Bangunlah ia dari pembaringannya lalu turun dari rumah dan berjalan perlahan-lahan menuju ke sungai. Nampaklah olehnya tujuh orang putri dari atas kayangan yang akan turun mandi-mandi. Selain mereka itu, ia juga melihat sedang berjejer *sarungga-ngguluri* (sejenis topeng pakaian terbang) di pinggir sungai itu. Dengan merangkak ia datang perlahan-lahan mengambil salah satu dari pakaian topeng kepunyaan putri bungsu dari kayangan itu lalu ia kembali ke rumahnya dan menyelipkannya pada lobang ujung kasau bambu. Setelah ia selesai menyembunyikan topeng terbang itu, ia kembali ke sungai. Dengan tergopoh-gopoh putri kayangan mengambil pakaian topeng terbang mereka masing-masing lalu mengenakannya dan terus terbang. Yang bungsu ternyata sudah tidak ada lagi *sarungga*-nya. Ia bertanya kepada Oheo barangkali ia yang menyembunyikannya. Oheo menjawab, “Bukan saya!”

“Kasihaniilah daku, Oheo, kembalikanlah *sarungga*ku itu; mereka sudah meninggalkan saya,” kata Anawaingguluri. Kawan-kawannya sudah lama berangkat dan telah jauh mereka meninggalkannya. Ia sudah tidak melihat lagi mereka.

Oheo berkata, “*Saya bersedia mengembalikannya, tetapi engkau akan saya peristri.*” Anawaingguluri berkata, “*Baiklah, saya terima asalkan engkau bersedia mengembalikan sarungga-ngguluriku. Di samping itu, kita mengadakan perjanjian. Kalau kita sudah kawin dan mempunyai anak, saya tidak akan mencuci kotoran anak kita itu. Engkaulah yang akan membersihkannya.*” Oheo berkata, “*Saya terima baik. Sayalah yang akan mencuci dan membersihkan kotoran anak kita itu.*” Kemudian dia memberikan *destarnya* kepada putri itu untuk dipakainya sebagai pengganti kain sarung lalu mereka pergi ke rumahnya. (Sande dkk., 1986: 114-115).

Paragraf ketiga, pada bagian yang dicetak miring, menunjukkan peristiwa yang merepresentasikan peminangan Oheo, yang diterima oleh Anawaingguluri dengan sebuah syarat. Pada akhir paragraf, terdapat kalimat “*Kemudian dia memberikan destarnya kepada putri itu untuk dipakainya sebagai pengganti kain sarung lalu mereka pergi ke rumahnya.*”. *Destar*, dalam bahasa Tolaki disebut *usu-usu* (selanjutnya istilah *usu-usu* penulis gunakan untuk menyebut ikat/tutup kepala dalam mitos “Oheo”), ketika dikenakan di kepala manusia akan berbentuk lingkaran, mengikuti bentuk kepala orang yang mengenakannya. Secara semiotik, bentuk *usu-usu* merujuk pada bentuk *kalo*, yakni bentuk lingkaran. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa simbol *kalo* dalam segmen peminangan hadir dalam wujud *usu-usu* yang diajukan ketika Oheo meminang Anawaingguluri.

Apabila dilihat sepintas lalu, pemberian *usu-usu* sebagai penutup tubuh Anawaingguluri ini dapat saja hanya dipahami sebagai upaya pemenuhan kebutuhan primer manusia dalam hal sandang. Perilaku ini lumrah dilakukan oleh siapa saja. Akan tetapi, jika dikaji lebih jauh, *usu-usu* yang diberikan Oheo kepada Anawaingguluri menyajikan makna yang lebih luas dengan filosofi luhur suku Tolaki.

Usu-usu yang dibentangkan melebar sehingga dapat digunakan untuk menutupi ketelanjangan Putri Anawaingguluri mengandung filosofi kesediaan seorang pemuda untuk melindungi perempuan yang dipinangnya. Pelindungan yang tercakup dalam *usu-usu* Oheo mencakup pelindungan fisik dan psikis. Pelindungan fisik jelas terbaca dari ketertutupan tubuh Anawaingguluri yang membuatnya terhindar dari hal-hal yang dapat membahayakan dirinya secara fisik seperti tergores kayu, tergigit serangga, hawa dingin, dan sebagainya. Secara psikis, dengan terlindungnya tubuh Anawaingguluri, perempuan ini menjadi terjaga dari rasa malu yang pasti menjadi bagian ketelanjangannya saat terlihat oleh makhluk lain. Pelindungan psikis ini menyiratkan kemenyeluruhan niat seorang pemuda dalam memasuki mahligai rumah tangga. Selain berorientasi pada ketenangan fisik, seperti memiliki pendamping, memiliki rumah, memiliki anak, dan lain-lain, sebuah rumah tangga dimaksudkan untuk memperoleh ketenangan batin dan mengibarkan eksistensi diri sebagai bagian dari kehidupan alam semesta.

Terkait penutup/ikat kepala, Suku Tolaki memang mengenal penggunaan asesoris jenis ini sebagai salah satu perwujudan *kalo*. Tarimana (1993: 77) menyebutnya sebagai perubahan, yakni perubahan media sedangkan esensinya tetap. Seseorang yang dalam keadaan mendesak dan tidak membawa *kalo*, ia dapat menggunakan kopiahnya sebagai pengganti *kalo* untuk menyampaikan maksud. Kopiah ini diperlakukan seperti *kalo*. Namun, jika dirunut lagi pada pendapat bahwa penggunaan *usu-usu* Oheo adalah penggunaan ikat kepala sebagai pengganti *kalo* untuk pertama kali, dapat dikatakan kopiah yang diperlakukan seperti *kalo* bukanlah hal baru. Dari sisi fungsi, kopiah dapat dianalogikan dengan *usu-usu* sehingga secara umum, keduanya dapat dipersamakan satu dengan lainnya. Oheo sebagai tokoh dalam mitos yang hidup di tengah-tengah suku Tolaki sebagai masyarakat pendukungnya, tentu memuat nilai dan praktik perilaku yang dapat dijadikan panutan oleh suku Tolaki, yakni menjadikan ikat kepala sebagai pengganti *kalo*.

Dalam budaya Suku Tolaki, ada dua jenis *kalo* yang terbuat dari kain pengikat/penutup kepala, yaitu *kalo lowani* dan *kalo usu-usu* (Herlin, 2011). *Lowani* adalah kain putih pengikat kepala lelaki Tolaki ketika berkabung. Sebagaimana *usu-usu*, ketika dikenakan *lowani* akan membentuk lingkaran, mengikuti bentuk kepala pemakainya, serupa *kalo*. Penggunaan *lowani* dalam masa berkabung menunjukkan bahwa *kalo* merupakan pokok kebersamaan Suku Tolaki yang tidak hanya sebatas pada saat suka. Pada saat berduka pun kebersamaan dan kekeluargaan harus senantiasa dipelihara. Di sini, terbaca kesejatian falsafah satu jiwa '*medulu benao*' dalam kehidupan Suku Tolaki.

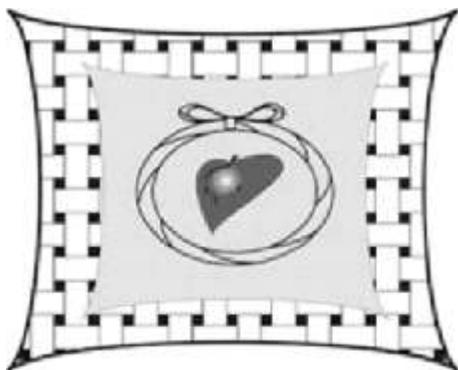
Hadirnya peristiwa pemberian *usu-usu* Oheo, yang merupakan representasi simbol *kalo*, ketika meminang Anawaingguluri, membawa pemaknaan kepada lahirnya sebuah tata cara adat peminangan. Peminangan sederhana yang dilakukan Oheo merupakan cikal bakal tata cara peminangan yang dilakukan oleh suku Tolaki di kemudian hari. Pemaknaan ini didasari oleh adanya anggapan, dalam salah satu versi, bahwa Oheo adalah orang pertama suku Tolaki. Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh Oheo merupakan embrio dari apa yang menjadi adat istiadat Suku Tolaki selanjutnya, termasuk penggunaan *kalo* dalam proses peminangan.

Meskipun *usu-usu* Oheo dalam segmen peminangan terhadap Anawaingguluri tidak digambarkan sebagai ikat kepala, melainkan dibentangkan sebagai kain penutup badan, tetapi

secara hakikat, fungsi asalnya tetap sebagai ikat kepala. Ikat kepala akan membentuk lingkaran serupa *kalo* ketika dikenakan. Berdasarkan kesamaan bentuk ini, *usu-usu* Oheo dipahami sebagai simbol *kalo* dalam proses peminangannya.

Berkaca pada apa yang dilakukan Oheo dalam peminangan yang dilakukannya, Suku Tolaki menjadikan *kalo* sebagai benda yang wajib ada dalam sebuah acara peminangan. Dalam adat Tolaki, sejak dulu hingga saat ini, dalam setiap upacara peminangan (*moawo niwule*) kehadiran *kalo* adalah sesuatu yang mutlak harus ada. Su'ud (2011: 162) menyebutkan beberapa hal yang harus ada dalam adat peminangan Suku Tolaki masa kini, di antaranya adalah:

- a. Juru bicara adat (*pabitaradan tolea*)⁹
- b. Peralatan peminangan yang terdiri atas:
 - Ornamen *kalosara*¹⁰
 - Satu bungkus sirih-pinang yang dibungkus dengan umbai pinang dan di dalamnya berisi: 2040 lembar daun sirih segar, 2040 biji pinang muda segar, 20 lempang tembakau hitam, 24 bungkus kecil kapur sirih, dan beberapa biji gambir
- c. Uang lelah *pabitarata*
- d. Uang adat *pabitarata* yang terdiri atas:
 - Satu lembar nominal tertentu untuk tetua adat (*pu'utobu*)
 - Satu lembar nominal tertentu untuk *tolea*.
 - Satu palako (tempat sirih-pinang terbuat dari tembaga) beserta kelengkapannya (daun sirih, buah pinang, kapur sirih, dan tembakau hitam,
 - *Doisara*, yaitu sejumlah uang penyerta *kalosara*.
- e. Seorang perempuan berumur untuk menyuguhkan sirih dan sebagai pendamping *pabitarata*.



Gambar 2. Sketsa Kalo dengan Sirih dan Pinang
Sumber: madilo501.blogspot.com

Peminangan dalam mitos "Oheo" diyakini sebagai peristiwa peminangan pertama kali yang terjadi dalam sejarah Suku Tolaki (Abdullah, 2004: 23). Mereka bertindak sebagai *tolea* dan *pabitarata* bagi diri mereka sendiri.¹¹ Pembicaraan yang biasa dilakukan oleh *tolea* dan *pabitarata* dalam peminangan masa kini tercermin dalam percakapan kedua tokoh ini. Oheo dan Anawaingguluri terlibat percakapan yang pada intinya adalah tawar-menawar untuk mencapai kesepakatan. Anawaingguluri meminta kembali *sarungga-ngguluri* miliknya yang disembunyikan Oheo. Oheo bersedia mengembalikan *sarungga-ngguluri* tersebut dengan syarat Anawaingguluri menjadi istrinya. Ketika Oheo mengutarakan niatnya untuk memperistri Anawaingguluri, putri bidadari ini menjawabnya dengan sebuah syarat lain, yaitu jika kelak mereka dikaruniai anak, Oheolah yang berkewajiban membersihkan kotoran anak mereka. Kesepakatan akhirnya tercapai dengan disetujuinya syarat dari Anawaingguluri. Mereka pun menikah atas dasar kesepakatan ini. Yang merupakan fokus pada segmen ini, selain kehadiran *usu-usu* Oheo sebagai simbol *kalo*, adalah percakapan kedua belah pihak, Oheo dan Anawaingguluri. Pada tata cara peminangan suku Tolaki masa kini, dilakukan pula pengajuan syarat-syarat, baik dari pihak

⁹ Juru bicara adat (*pabitarata* dan *tolea*) pembawa *kalo* sifatnya turun temurun. Apabila terjadi ada *pabitarata* atau *tolea* yang tidak berdasarkan keturunan, ia harus menjalani sumpah secara adat agar dalam menjalankan tugasnya bertindak jujur dan benar.

¹⁰ *Kalosara* adalah istilah lain untuk *kalo*. Dikenal juga dengan sebutan *okalo*.

¹¹ Dalam adat yang berlaku sekarang, adat peminangan dilakukan melalui juru bicara adat dari pihak laki-laki (*pabitarata*) dan juru bicara adat dari pihak perempuan (*tolea*).

perempuan maupun dari pihak laki-laki. Pernikahan baru dapat dilaksanakan ketika kata sepakat dicapai.

Pinangan yang dilakukan Oheo ini pun menjadi awal mula penggunaan *kalo* sebagai elemen yang harus ada dalam sebuah acara peminangan (Hastuti, 2013: 47). Persyaratan selain *kalo* seperti sirih pinang, uang, dan *palako* tidak hadir dalam kisah peminangan Anawaingguluri, baik dalam wujud sesungguhnya ataupun dalam bahasa simbol. Ketidakhadiran persyaratan peminangan selain *kalo* dalam peminangan yang dilakukan oleh Oheo dapat dimaknai bahwa hal terpenting yang harus dan mutlak ada dalam sebuah prosesi peminangan adalah *kalo* sebagai pokok adat Suku Tolaki.

Penggunaan *kalo* dalam perkawinan adat suku Tolaki sangat sakral dan suci (Abdullah, 2004: 70). Hal ini terkait dengan esensi perkawinan yang dipandang sebagai awal pembentukan moral kejujuran, ketulusan, dan bibit unggul keturunan keluarga yang harus dipelihara dan dipertahankan agar melahirkan manusia-manusia unggul di kemudian hari. Generasi yang lahir dari sebuah perkawinan diharapkan bermoral, jujur dalam kehidupan bermasyarakat.

Sebagai syarat yang mutlak ada dan dilakukan sejak dahulu kala, tentu penggunaan *kalo* dalam acara peminangan sudah tertata sedemikian rupa dengan pola yang paten. Praktik penggunaan *kalo* dalam sebuah acara peminangan suku Tolaki adalah sebagai berikut.

Juru bicara laki-laki (*pabitara*) menoleh ke kiri dan ke kanan sebagai ungkapan permohonan izin untuk memulai acara peminangan dan dijawab oleh juru bicara perempuan atau penghulu adat segera dimulai saja. Selanjutnya *pabitara* memindahkan *kalonya* dari samping kanan ke depan berhadap-hadapan dengan *tolea* dan bergeser ke hadapan *pu'utobu* atau kepala pemerintahan setempat, untuk memohon izin memulai acara lamaran. Dalam pelaksanaan lamaran juru bicara laki-laki dan pihak perempuan kembali berhadap-hadapan dan menyodorkan *kalo* ke hadapan *toleapabitara*/juru bicara perempuan untuk menjelaskan maksud kehadiran pihak laki-laki secara formal dengan untaian kata demi kata yang spesifik atau bahasa halus Tolaki (Abdullah, 2004: 34).

Sebagai hal yang diyakini sebagai prosesi peminangan pertama, kisah peminangan Oheo terhadap Anawaingguluri berjalan dengan proses yang sangat sederhana (Abdullah, 2004: 23). Dalam peminangan ini masing-masing bertindak atas nama sendiri tanpa melalui *tolea* atau *pabitara*. Akan tetapi, pembicaraan antara keduanya dalam peminangan bagaikan pembicaraan antara *tolea* dan *pabitara*. Simbol adat *kalo* yang digantikan dengan *usu-usu* Oheo dimungkinkan pula pada praktik masa sekarang, meskipun dalam acara sesakral dan seformal peminangan masa sekarang tidak lagi dijumpai penggunaan *usu-usu* sebagai simbol *kalo*.

Simbol *kalo* pada peminangan Oheo terhadap Anawaingguluri yang terwujud dalam bentuk *usu-usu* membutuhkan pemikiran lebih jauh. Pada segmen itu, fungsi *usu-usu* ditekankan pada kegunaannya sebagai penutup tubuh Anawaingguluri karena pakainya disembunyikan oleh Oheo. Untuk sekadar fungsi ini, sebetulnya akan lebih cocok apabila kain yang diberikan Oheo adalah sehelai sarung yang memang berfungsi sebagai penutup tubuh. Lebar sebuah *usu-usu* yang fungsi utamanya sebagai penutup/ikat kepala laki-laki tentunya tidak sebanding dengan lebar sarung. Diasumsikan, ada maksud tertentu dari pemilihan *usu-usu* sebagai simbol *kalo* dalam peminangan Oheo. Pemaknaan alasan penggunaan *usu-usu* sebagai simbol *kalo* dapat dimulai dari bagian tubuh di mana *usu-usu* dikenakan, yakni kepala.

Kepala, sebagai bagian tubuh yang mengenakan *usu-usu*, adalah bagian tubuh yang posisinya paling atas. Kepala menjadi bagian yang paling diperhatikan dalam diri seseorang. Di kepala terdapat wajah yang secara lahiriah tampak dan dapat dilihat oleh siapa saja. Di kepala juga terdapat otak sebagai pusat aktivitas berpikir, sebuah aktivitas yang hanya dapat diketahui oleh si empunya dan juga sebagai pusat rahasia kendali dirinya. Dengan keadaan

kepala yang mewakili keterlihatan dan ketersembunyian dengan fungsi teramat vital bagi manusia, dapatlah hal ini membawa fokus pemaknaan pada arti kepala bagi si pemiliknya, siapa pun dan apa pun itu. Pentingnya kepala dibenamkan dalam simbol *kalo* yang direpresentasikan oleh *usu-usu*. Dalam konteks peristiwanya, arti penting ini juga mewakili arti penting sebuah peminangan.

Penggunaan *usu-usu* Oheo sebagai simbol *kalo* dalam acara peminangan menyiratkan betapa pentingnya peristiwa ini bagi pelakunya. Peminangan yang merupakan pintu memasuki dunia rumah tangga menempatkan keluarga yang akan terbentuk kelak sebagai prioritas bagi sang peminang. Segala permasalahan baik lahir maupun batin dalam kehidupan keluarga akan ditempatkan pada posisi tertinggi, sebagai mana posisi kepala pada tubuh.



Foto Peminangan Adat Suku Tolaki,
Dilakukan oleh Tolea dan Pabitara, dengan
Kalo sebagai Pokok Syaratnya
Sumber: Foto koleksi Desrina dan Fauzan

Kenyataan bahwa mitos “Oheo” diyakini sebagai cerita asal-usul suku Tolaki, membawa asumsi bahwa apa yang ditampilkan dalam mitos ini adalah sebuah cerminan ideal kehidupan suku Tolaki, termasuk dalam ranah adat perkawinan. Dalam adat perkawinan suku Tolaki dikenal beberapa jenis perkawinan, dilihat dari proses awal terjadinya perkawinan tersebut. Dalam tata urutannya, perkawinan yang diawali dengan proses peminangan (sebagaimana dilakukan oleh Oheo dan Anawaingguluri) memiliki nilai adat yang paling tinggi. Perkawinan jenis ini disebut *moawoniwule*. Suku Tolaki mengenal beberapa jenis perkawinan yang memiliki gradasi nilai adat. Perkawinan yang nilai adatnya lebih rendah dari *moawoniwule* adalah: (1) *mombolasuako*

(calon mempelai pria membawa lari calon istrinya karena tidak disetujui oleh orang, atau calon mempelai perempuan tidak menyetujui lamarannya); (2) *tekale* (ketahuan telah melakukan tindakan asusila, baik sebatas gunjingan atau tertangkap tangan); dan (3) *umoapi* (membawa lari istri orang).¹²

B. Simbol *Kalo* dalam Segmen Pertemuan Oheo dengan *Ue Wai*

Dalam mitos “Oheo”, simbol *kalo* hadir pula pada segmen Oheo bertemu dengan *Ue Wai* yang sanggup mengantar Oheo ke kayangan dengan syarat dibuatkan cincin besi dalam jumlah banyak. Dalam segmen ini sesungguhnya *kalo* hadir dalam dua aspek, yaitu aspek fisik dan kognisi. Aspek fisik mengacu pada cincin besi yang diminta oleh *Ue-Wai* sebagai syarat diantaranya Oheo ke kayangan. Bentuknya yang berupa lingkaran hadir sebagai simbol *kalo*. Sementara itu, aspek kognisi terdapat pada tujuan Oheo membuat cincin besi tersebut. Satu peristiwa ini dapat dimaknai dari dua arah sehingga diperoleh ruang eksplorasi yang lebih menyeluruh. Berikut kutipan mitos “Oheo” yang memuat simbol *kalo* dalam peristiwa ini.

Pekerjaannya hanya menggendong anaknya itu dan berjalan berkeliling ke mana-mana bertanya kepada semua jenis benda, berjenis-jenis pohon kayu, bermacam-macam rotan, kalau-kalau ada yang bersedia mengantarkannya ke kayangan. Namun, satu pun tak ada yang menyanggupinya. Sambil bersedih hati, ia berjalan terus entah ke mana dan pada akhirnya, ia menemukan *Ue-Wai* sedang berlingkar bertumpuk-tumpuk menggunung. Ia bertanya kepada *Ue-Wai* itu, katanya, “Hai *Ue-Wai*, bersediakah engkau mengantarkan saya ke kayangan?” *Ue-Wai* menjawab, “Saya bersedia mengantarmu, tetapi buatlah dahulu cincin setiap lembar daunku.” Setelah ia mendengar jawaban *Ue-Wai* itu,

¹² Jenis perkawinan yang didahului dengan pelanggaran adat semacam ini memiliki aturan tertentu dalam penyelesaiannya secara adat yang disesuaikan dengan hukum adat perkawinan Tolaki (*sara ine tina*).

kembalilah ia menempa cincin besi berkeranjang-keranjang banyaknya. Selesai ia menempa cincin itu, ia mengantarkannya kepada *Ue-Wai*. Cincin itu diterima *Ue-Wai* dan mulailah ia memasangnya pada setiap helai daunnya. Selesai memasang cincin itu, berkatalah *Ue-Wai* itu kepada Oheo katanya, “gendonglah anakmu erat-erat dan engkau datang duduk pada tangkai daunku. Berpeganglah kuat-kuat dan tutup matamu rapat-rapat. Jika engkau mendengar bunyi pertama, jangan sekali-kali engkau membuka mata. Bilamana engkau mendengar bunyi yang kedua kalinya, bukalah matamu.” Setelah ia mendengar perkataan *Ue-Wai* itu, ia menggendong anaknya erat-erat dan pergi duduk dan berpegang teguh pada daun dan tangkai daun seraya menutup matanya rapat-rapat (Sande, dkk., 1986: 119).

Peristiwa dalam kutipan ini terjadi setelah Anawaingguluri pergi kembali ke kayangan, meninggalkan Oheo dan anaknya. Keresahan akan nasib anaknya memaksa Oheo mencari cara untuk pergi menjumpai istrinya di kayangan.

Aspek fisik hadir dalam kenyataan bendawi cincin besi yang dibuat Oheo. Dari gambaran peristiwanya, simbol *kalo* dalam segmen ini mewakili *sara mandara*, yaitu pokok adat pekerjaan keterampilan dan keahlian. Representasi pokok adat *saramandara* dalam simbol *kalo* ini ditinjau dari gambaran upaya Oheo untuk mewujudkan keinginannya dengan mengerahkan kemampuannya menempa besi hingga menghasilkan bentuk cincin yang terbuat dari besi berkeranjang-keranjang jumlahnya. Untuk melakukan hal ini tentu diperlukan keterampilan sebagai tukang besi yang memadai.

H. Idrus Taufik, seorang tokoh masyarakat Tolaki, mengatakan bahwa Suku Tolaki sudah lama mengenal keterampilan menempa besi (sebagai pandai besi). Hal ini sejalan dengan Tarimana (1993) yang menyebutkan besi sebagai salah satu bahan mentah yang telah dikenal Suku Tolaki. Bahan mentah ini diolah menjadi berbagai bentuk peralatan yang mereka butuhkan. Kehidupan darat yang banyak bergelut di daerah hutan mengharuskan suku Tolaki memperlengkapi diri dengan berbagai alat untuk mendukung berjalannya aktivitas mereka. Peralatan dari besi seperti parang (*opade*), tombak (*karada*), dan *saira* (sejenis sabit dengan bentuk yang khas, alat untuk menyangi lahan kebun dari rumput yang mengganggu) sudah lama diproduksi sendiri oleh Suku Tolaki. Secara umum, bahan logam yang dikenal oleh Suku Tolaki adalah besi, emas, dan kuningan (Tarimana, 1993: 103). Sementara itu, bahan lain yang digunakan Suku Tolaki dalam membuat peralatan adalah tanah, batu, aneka ragam tumbuhan dan tanaman, serta kulit dan tanduk hewan.

Bentuk lingkaran serupa cincin yang ditempa oleh Oheo demi mewujudkan syarat dari *Ue Wai* biasa juga dibuat oleh Suku Tolaki. Bentuk semacam ini biasanya berupa perhiasan terbuat dari emas atau kuningan, misalnya kalung '*eno-eno*', gelang pada lengan dan pergelangan tangan '*bolosu*', kalung pada badan '*sambiala*', gelang pada tangan '*kale-kale*', dan gelang kaki '*o langge*'. Sementara itu, peralatan yang bukan perhiasan dibuat dari logam dan berbentuk lingkaran adalah *selekeri* (cincin hidung kerbau). Semua bentuk melingkar dalam kebudayaan Tolaki memiliki rujukan pada konsepsi *kalo*. Asas sistem teknologi tradisional Tolaki dikatakan merujuk pada konsepsi *kalo* dengan bersandar pada alasan bahwa umumnya pembuatan alat-alat membutuhkan pengikat yang model ikatannya analog dengan model ikatan pada *kalo*, yakni melilit, melingkar, dan membulat. Teknik mengikat secara melingkar dan dianyam semacam ini disebut *holunga*. Teknik ini juga tampak pada setiap ikatan tiang utama rumah-rumah Suku Tolaki, dan model jerat binatang. Adanya segmen kisah Oheo membuat cincin besi ini dapat juga dijadikan acuan untuk mengatakan bahwa suku Tolaki sudah mengenal teknologi menempa sejak lama, paling tidak sejak munculnya mitos “Oheo”.

Aspek kognisi kehadiran simbol *kalo* dalam segmen kisah *Ue Wai* bermain dalam ranah psikis. Aspek ini hadir jika pembacaan difokuskan pada tujuan Oheo sehingga ia mau membuat cincin besi begitu banyak. Tujuan Oheo menempa cincin besi berkeranjang-

keranjang adalah agar dirinya dapat menyusul Anawaingguluri ke kayangan. Cincin besi yang merupakan simbol *kalo* dijadikan sebagai alat untuk mencapai tujuan tersebut, sebagai mana diminta oleh *UeWai*. Cincin besi dapat dianggap sebagai alat untuk mencapai tujuan, yang dalam hal ini adalah keinginan Oheo menyatukan kembali keluarganya.

Simbol *kalo* dalam segmen ini dapat dikatakan merepresentasikan ranah *sara mbedulu*, yaitu adat pokok dalam hubungan kekeluargaan dan persatuan secara umum, khususnya dalam asas *o'rapu*, salah satu asas hubungan kekerabatan suku Tolaki. Suku Tolaki mengenal asas-asas hubungan kekerabatan. Di antaranya adalah asas *o'rapu* yang merupakan hubungan keluarga inti (ayah, ibu, dan anak). Oheo menghendaki bertemu dengan Anawaingguluri, istrinya, demi keberlangsungan hidup anak mereka yang masih harus disusui. Anak sebagai permata keluarga umumnya menempati urutan utama dalam skala prioritas keluarga inti. Secara harfiah, *o'rapu* bermakna rumpun pohon, dengan bentuk verba *merapu* (membentuk rumpun pohon). Melakukan peminangan kepada seorang perempuan menjadi bukti kesungguhan seorang lelaki untuk *merapu*, membentuk *o'rapu*, sebuah tatanan keluarga yang teratur dan diharapkan dapat menjadi sebuah rumpun keluarga yang besar dan berkualitas. Bagi Suku Tolaki, keluarga adalah harta yang sangat bernilai dibanding benda (Hastuti, 2014: 23).

Di dalam *o'rapu* terkandung sejumlah hubungan yang secara terinci diatur dalam adat Tolaki, salah satunya adalah hubungan *meowalimbeo'ana* (hubungan antara ayah, ibu, dan anak). Di dalam hubungan *meowalimbeo'ana* ini masih ada beberapa subhubungan yang secara detail ada dalam adat Tolaki. Pada dasarnya, hubungan ini merupakan hubungan timbal balik di antara ketiga pihak (ayah, ibu, dan anak) untuk menciptakan sinergi positif dalam keluarga. Ketiga pihak memberi andil dan menentukan keadaan jatuh bangunnya keluarga mereka.

Oheo merasa, istrinya yang sedang bersedih tak lain disebabkan oleh kesalahannya juga. Akibat dari kesalahannya ini, tidak hanya dirasakan oleh Oheo dan Anawaingguluri, tetapi anak mereka pun harus menanggung derita. Bahkan, penderitaan anak ini menjadi hal terbesar bagi Oheo. Untuk itu, sebagai sebuah bentuk tanggung jawab, Oheo berusaha dengan mengerahkan segenap kemampuannya untuk dapat menyusul istrinya. Berkeranjang-keranjang cincin besi ditempa demi mewujudkan keinginannya, yaitu menyatukan kembali keluarganya yang sedang terpisah. Namun, setiba di kayangan Oheo masih harus terhadang kendala. Perjuangan Oheo tidak berjalan mulus. Sang mertua yang sesungguhnya tidak merelakan anaknya diperistri oleh manusia biasa memberikan ujian yang sungguh berat bagi Oheo. Ada delapan ujian yang dibebankan pada Oheo sebelum ia dapat menemui dan membawa kembali Anawaingguluri, istrinya, ke bumi. Kedelapan ujian tersebut terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama diberikan Raja ketika Oheo baru tiba di lingkungan istana (di halaman). Sebelum memasuki istana, Oheo diberi lima ujiandan dapat menyelesaikan kelimanya dengan bantuan beberapa jenis binatang sebagaimana termuat dalam Tabel 2 berikut.

Tabel 2. Ujian untuk Oheo sebagai Syarat untuk Dapat Memasuki Istana

Ujian untuk Oheo di Luar Lingkungan Istana	Solusi dan Bantuan
Menumbangkan batu besar.	Dibantu sekawanan babi yang menggali di sekeliling batu besar. Oheo dengan mudah dapat merobohkannya
Melempari gunung menggunakan <i>buruleo</i> (lengkuas), hingga <i>buruleo</i> menembus gunung tersebut.	Dibantu sekelompok tikus yang melubangi gunung sehingga <i>buruleo</i> yang dilemparkan Oheo tampak melesat menembus gunung tersebut.
Memunguti sebakul padi yang dituangkan di padang rumput dan memasukkannya kembali ke dalam bakul tanpa tersisa sebutir pun.	Sekawanan burung pipit membantu Oheo mematak dan mengumpulkan padi yang tersebar di padang rumput.
Memunguti sebakul biji jagung yang dituangkan di padang rumput memasukkannya kembali ke dalam bakul tanpa tersisa sebutir pun.	Sekawanan burung tekukur membantu Oheo mematak dan mengumpulkan jagung yang tersebar di padang rumput.
Memunguti sebakul biji <i>woto</i> (sejenis biji seperti biji sawi) yang dituangkan di padang rumput dan memasukkannya kembali ke dalam bakul tanpa tertinggal sebutirpun.	Sekawanan burung puyuh membantu Oheo mematak dan mengumpulkan biji <i>woto</i> yang tersebar di padang rumput.

Kelima ujian ini sebagai syarat bagi Oheo untuk dapat memasuki istana. Setelah berada di dalam istana, Oheo kembali diberi tiga tugas. Ketiga ujian ini dilakukan di dalam lingkungan istana. Sebagaimana lima ujian sebelumnya, yang dilakukan di luar lingkungan istana, Oheo dibantu oleh beberapa binatang sehingga dapat menyelesaikan ujian dengan baik. Tabel 3 berikut ini memuat tiga ujian Oheo di dalam istana, sebagai syarat untuk dapat berjumpa dengan Anawaingguluri, dan bantuan solusinya.

Tabel 3. Ujian untuk Oheo sebagai Syarat untuk Menemui Anawaingguluri

Ujian untuk Oheo di Dalam Lingkungan Istana	Solusi dan Bantuan
Oheo dihadapkan dengan tujuh buah <i>palako</i> 'tempat sirih yang terbuat dari kuningan'. Dari ketujuh <i>palako</i> tersebut, hanya ada satu yang ada isinya, enam lainnya kosong. Oheo harus menemukan <i>palako</i> yang berisi ini dalam sekali tebak.	Seekor lalat menunjukkan <i>palako</i> yang berisi kepada Oheo.
Di antara tujuh talem tertutup, hanya ada satu yang berisi makanan, enam talem lainnya kosong. Oheo harus dapat menentukan talem yang ada isinya dalam sekali tebak.	Seekor kucing menunjukkan talem yang berisi makanan kepada Oheo.
Ujian kedelapan terberat bagi Oheo karena disertai ancaman, apabila Oheo gagal berarti Anawaingguluri bukan istrinya lagi. Dalam keadaan gelap gulita, Oheo diperintahkan memasuki salah satu dari tujuh kelambu yang sama dan diletakkan dalam posisi berjejer. Salah satu dari ketujuhanya berisi Anawaingguluri sedang tidur bersama anaknya.	Seekor kunang-kunang membantu Oheo. Kunang-kunang ini menghinggapi kelambu Anawaingguluri sehingga Oheo dapat menemukannya dengan mudah.

Dari Tabel 2 dan Tabel 3 terbaca bahwa Oheo berhasil melalui delapan syarat yang diajukan Baginda Kepala Dewa, tiga ujian di luar lingkungan istana dan tiga ujian di dalam lingkungan istana. Oheo melalui kedelapan ujian itu dengan bantuan beberapa jeis binatang. Namun, baginda, sang mertua, berencana mencelakai anak, menantu, dan cucunya. Ia sebetulnyamasih tidak merelakan mereka hidup bersama. Dengan bantuan istrinya, ia berusaha menghindari dari kecelakaan yang direncanakan oleh baginda dalam perjalanan turun ke bumi. Mereka selamat tiba di bumi dan memulai hidup dengan mengolah lahan baru.

Apa yang terbaca dalam kisah Oheo, terutama dalam representasi *kalo* dalam segmen *UeWai*, ialah bahwa sesungguhnya, *kalo* bukan satu-satunya syarat yang diperlukan untuk mencapai tujuan. Tetap diperlukan usaha dan kerja keras agar apa yang dicita-citakan dapat tercapai. Hal ini menunjukkan bahwa simbol *kalo* yang ditampilkan dalam bentuk cincin besi merepresentasikan sarana pencapaian tujuan mempersatukan kembali keluarga Oheo dan Anawaingguluri. *Sarambedulu* yang ditunjukkan dalam representasi aspek kognisi *kalo* pada segmen *UeWai* secara spesifik merujuk pada *asaso'rapu*. *Kalo* yang menjadi simbol energi bagi seluruh anggota keluarga bahu membahu berupaya menghadapi rintangan dan ujian. Tujuannya tiada lain adalah bersatu *merapu*, mewujudkan rumpun keluarga yang utuh, bersatu, dan berkualitas.

IV. PENUTUP

A. Kesimpulan

Mitos yang memuat pesan-pesan leluhur masyarakat pendukungnya, dalam kondisi tertentu sudah berhasil terwujud mengakar kuat dalam bentuk aturan adat yang dipatuhi sampai sekarang. Dalam kehidupan Suku Tolaki, dikenal istilah *kalo* yang merujuk pada sebuah benda terbuat dari tiga utas rotan berpilin dan bertemu dalam sebuah simpul. Secara fisik wujud *kalo* tampak sederhana. Akan tetapi, dalam kehidupan spiritual suku Tolaki *kalo* memegang peran begitu penting dalam menciptakan keteraturan dalam berbagai sendi kehidupan.

Dalam mitos Oheo, ada dua segmen yang memunculkan simbol *kalo*, yaitu segmen peminangan Oheo kepada Anawaingguluri, dan segmen pertemuan Oheo dengan *Ue Wai*. Simbol *kalo* tampil mengaktualisasikan dua ranah pokok adat, yaitu:

- a. *Sara mbedulu*, yaitu adat pokok dalam hubungan kekeluargaan dan persatuan pada umumnya. Dalam ranah *sara mbedulu*, simbol *kalo* dihadirkan sebagai alat peminangan oleh Oheo, ketika ia meminang Anawaingguluri. Selain itu, ditunjukkan pula oleh kehadirannya dalam bentuk cincin besi, dalam segmen pertemuan Oheo dengan *Ue Wai*, yang dibuat oleh Oheo untuk mempersatukan kembali keluarganya.
- b. *Sara mandara*, yaitu adat pokok pekerjaan keterampilan dan keahlian. Dalam ranah *saramandara* simbol *kalo* hadir dalam rupa berkeranjang-keranjang cincin besi hasil tempaan tangan Oheo dalam segmen persepakatan dirinya dengan *Ue Wai*.

B. Saran

Kalo yang menjadi fokus kebudayaan Tolaki masih eksis penggunaannya sampai sekarang. Simbol *kalo* sangat mungkin hadir dalam sastra lisan Tolaki yang lain (selain mitos "Oheo"). Di dalam sebuah sastra lisan tentunya terkandung manfaat yang dicita-citakan oleh penciptanya. Untuk itu, perlu dilakukan pengkajian terhadap eksistensi *kalo* dalam sastra lisan Tolaki yang lain agar penggunaan *kalo* tidak sebatas sebagai kelengkapan seremonial upacara adat belaka. Pemaknaan positif atas eksistensi *kalo* dalam sastra lisan Tolaki dapat

dimanfaatkan sebagai motivasi aktualisasi diri bagi generasi muda Tolaki sebagai anggota masyarakat pendukung budaya *kalo*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, N., 2004. "Perkawinan Adat Tolaki: Perapua". Tidak terbit, dicetak oleh CV. Karya Baru Unaaha.
- Aderlaepe dkk., 2006. *Analisis Semiotik atas Lirik Kantola: Sastra Lisan Daerah Muna*. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Ahimsa-Putra, H. S., 2006. *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos, dan karya Sastra*. Yogyakarta: Penerbit Kepel Press.
- Danandjaja, J., 2002. *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-Lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Hastuti, H. B. P., 2012. "Bahasa Tolaki dari Generasi ke Generasi: Pergeseran Penggunaan Bahasa Daerah dalam Kegiatan Mendongeng pada Keluarga Suku Tolaki". *Aspek-Aspek Bahasa daerah di Sulawesi Bagian Selatan*. (Editor: Masao Yamaguchi). Kyoto: Hokuto Publishing Inc.
- _____, 2013. "Representasi Perempuan Tolaki dalam Mitos: Studi terhadap Mitos Oheo dan Mitos Wekoila". *Tesis*. Kendari: Universitas Halu Oleo.
- _____, 2014. "Mitos Oheo dan Asas Hubungan dalam Konsep *O Rapu*: Menguak Posisi Perempuan dalam Keluarga Suku Tolaki". *Patanjala Jurnal Penelitian Sejarah dan Budaya* (6)1: 1732. Bandung: Balai Pelestarian Nilai Budaya Bandung.
- Koodoh, E. E., Abdul Alim, dan Bachruddin, 2011. *Hukum Adat Orang Tolaki*. Yogyakarta: Penerbit Teras.
- Moleong, L. J., 2006. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Murniah, D., 2005. "Mitos dan Realitas Sosial dalam Sastra Tolaki" dalam *Bunga Rampai Hasil Penelitian Kesastraan*. Uniawati dkk. (editor). Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Noor, R., 2005. *Pengantar Pengkajian Sastra*. Semarang: Fasindo.
- Ratna, N. K., 2010. *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Safitri, S., dkk., 2006. "Penamaan Lokasi dalam Bahasa Tolaki". Laporan Penelitian, tidak diterbitkan. Kendari: Kantor Bahasa Provinsi Sulawesi Tenggara.
- Sande, J.S., dkk., 1986. *Struktur Sastra Lisan Tolaki*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Su'ud, M., 2011. *Kompilasi Hukum Adat Perkawinan di Sulawesi Tenggara: Tolaki, Buton, Muna, Moronene, dan Bugis-Makassar*. Kendari: Scotchcom.
- Taalami, La Ode dkk., 2009. *Kearifan Lokal dalam Kebudayaan Masyarakat Mekongga*. Jakarta: Granada.
- Taridala, Y. 2005., *Perubahan Sosial pada Masyarakat Tolaki: Sketsa Antropo-sosial di Ranah Budaya Tolaki*. Kendari: Yayasan Hijau Sejahtera.
- Tarimana, A., 1993. *Kebudayaan Tolaki*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Zoest, Aart van., 1993. *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*. Toeti Heraty Noerhadi (penerjemah). Jakarta: Yayasan Sumber Agung.
- Zoest, Aart van., 1996. "Peranan Konteks, Kebudayaan, dan Ideologi di Dalam Semiotika" dalam *Serba Serbi Semiotika*. Panuti Sudjiman dan Aart van Zoest (penyunting). Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama

Sumber internet:

Herlin, 2011. “Tradisi *Kalosara* dalam Masyarakat Tolaki”. herlinchonggi.blogspot.com. Diakses 30 Januari 2015 pukul 05.05.

Gusrianto, A., 2012. “Adat Perkawinan Suku Tolaki”. sip-online.blogspot.com. Diakses 16 Januari 2013 pukul 10.28.

madilo501.blogspot.com. Diakses 31 Januari 2015, pukul 07.10

odhyn-erdiyanto.blogspot.com. Diakses 31 Januari 2015, pukul 07.00

zaqufz.wordpress.com. Diakses 31 Januari 2015, pukul 07.05

Sumber lisan:

Wawancara dengan H. Idrus Taufik (78 tahun) tanggal 22 April 2013, di Kendari.

Wawancara dengan Drs. H. Muslimin Su'ud (73 tahun) tanggal 30 Mei 2013, di Konawe Selatan.

WACANA “SATU BAHASA” DALAM HISTORIOGRAFI PENDIDIKAN INDONESIA

Hieronymus Purwanta

Program Studi Sejarah, Fakultas Sastra,
Universitas Sanata Dharma Yogyakarta
Jl. Affandi, Mrican, Yogyakarta
e-mail: purwantah@gmail.com

Abstrak

Lembaga Pendidikan tidak hanya berfungsi sebagai pelestari dan pengembang ilmu pengetahuan, tetapi oleh kelompok penguasa juga dilibatkan pada pencapaian tujuan-tujuan politik. Penelitian ini mencoba menggali kepentingan dan ideologi yang berada di balik wacana “satu bahasa” yang diproduksi dan reproduksi oleh pemerintah Orde Baru melalui historiografi pendidikan. Metode yang digunakan adalah dengan mengkaji buku teks pelajaran sejarah untuk siswa SMA yang berlaku pada kurikulum nasional tahun 1975, 1984 dan 1994 dengan menggunakan pendekatan hermeneutika. Hasil penelitian menemukan bahwa ideologi modernisme yang dianut oleh Orde Baru mendorongnya untuk membangun identitas nasional yang sesuai dengan pembangunan, yaitu manusia Pancasila atau homo Pancasilaensis. Wacana “satu bahasa” menjadi salah satu ikon ditinggalkannya identitas lokal yang bersifat tradisional dan kesukaan untuk digantikan dengan identitas nasional yang modern.

Kata kunci: historiografi, historiografi pendidikan, buku teks, wacana, satu bahasa, orde baru, identitas nasional, homo pancasilaensis

DISCOURSE OF “ONE LANGUAGE” IN INDONESIAN EDUCATION HISTORIOGRAPHY

Abstract

Education institutions not only serve in preserving and developing knowledge, but by the ruling group are also involved in the achievement of political goals. This research attempts to explore interests and ideology lie behind “one language” discourse which were produced and reproduced by New Order through education historiography. The method used is through reviewing history textbooks for high school students those applied in 1975's, 1984's and 1994's national curriculums. The results found that the ideology of modernism embraced by the New Order drive them to build a national identity which support to the development, called Pancasila's people or homo Pancasilaensis. Discourse “one language” became one of the icons that representing abandonment of traditional, local, ethnical and primordial identity to be replaced with a modern national identity.

Keywords: education historiography, history textbook, discourse, “one language”, new order, national identity, homo Pancasilaensis.

I. PENDAHULUAN

Setiap tahun, masyarakat Indonesia, khususnya generasi mudanya, dengan penuh semangat memperingati Hari Sumpah Pemuda yang jatuh pada tanggal 28 Oktober. Peringatan itu, dalam berbagai bentuknya, ingin mengenang dan menginternalisasi gelegak nasionalisme yang dipahami sebagai begitu tinggi membakar dada para pemuda pada tahun 1928. Momentum sejarah itu seakan menjadi sumber air yang tak pernah kering, tempat anak-anak muda melepaskan dahaga nasionalismenya. Dari sudut pandang ini, peringatan menjadi media untuk mewariskan identitas nasional kepada generasi muda Indonesia.

Seperti terhadap hari-hari bersejarah lainnya, peringatan hari sumpah pemuda, dipandang sangat penting bagi keberlangsungan negara bangsa. Sebagai *civic nation*,

pewarisan identitas nasional melalui peringatan berbagai peristiwa sejarah menjadi sebuah keharusan, agar generasi mudanya tetap mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang diproklamasikan oleh para *founding fathers* pada 17 Agustus 1945. Meminjam pemikiran Renan, peranan sejarah, baik narasi maupun memori, adalah sangat penting dalam bangun identitas nasional sebuah bangsa:

The nation, like the individual, is the outcome of a long and strenuous past of sacrifice and devotion. Of all cults, the cult of ancestors is the most legitimate, since our ancestors have made us what we are. A heroic past of great men, of glory (I mean genuine glory): this is the social capital on which a national idea is established. To have common glories in the past and common will in the present; to have done great things together and to will that we do them again: these are the conditions essential to being a people (Renan, 1882: 58).

Pada kutipan di atas, Renan secara jelas menggunakan sejarah sebagai tumpuan utamanya. Dia menyatakan bahwa bangsa, sebagaimana perseorangan, merupakan hasil dari masa lampau yang panjang dan penuh pengorbanan dan kebaktian. Di antara semua kebudayaan, budaya para leluhur adalah yang paling sah, karena para leluhurlah yang membuat kita seperti sekarang ini. Masa lampau orang-orang besar yang heroik merupakan modal sosial tempat bersemainya gagasan tentang negara bangsa. Memiliki kebesaran masa lampau dan semangat untuk secara bersama membuat keberhasilan besar pada masa kini dan mendatang merupakan hal yang mendasar sebagai rakyat.

Pentingnya peranan pendidikan sejarah dalam menanamkan identitas nasional, menjadikan sejarah sebagai salah satu mata pelajaran yang rentan untuk dimasuki kepentingan-kepentingan lain di luar tanggungjawabnya. Apple (2000: 43-44), mencoba menjelaskan keterkaitan antara sekolah dan ilmu yang dikembangkannya dengan masyarakat sebagai berikut:

For some groups of people, schooling is seen as a vast engine of democracy: opening horizons, ensuring mobility, and so on. For others, the reality of schooling is strikingly different. It is seen as a form of social control, or, perhaps, as the embodiment of cultural dangers, institutions whose curricula and teaching practices threaten the moral universe of the students who attend them.

While not all of us may agree with this diagnosis of what schools do, this latter position contains a very important insight. It recognizes that behind Spencer's famous question about "What knowledge is of most worth?" there lies another even more contentious question, "Whose knowledge is of most worth?"

During the past two decades, a good deal of progress has been made on answering the question of whose knowledge becomes socially legitimate in schools. While much still remains to be understood, we are now much closer to having an adequate understanding of the relationship between school knowledge and the larger society than before. Yet, little attention has actually been paid to that one artifact that plays such a major role in defining whose culture is taught: the textbook.

Pada dua alinea pertama kutipan di atas, Apple tentang fungsi sekolah bagi kelompok-kelompok kepentingan yang berkembang di masyarakat. Bahkan dengan menggunakan pertanyaan tentang "pengetahuan siapa yang paling baik diajarkan di sekolah?", Apple berusaha menjelaskan bahwa sampai apa yang diajarkan di sekolah pun sarat dengan kepentingan subyektif. Dari sudut pandang ini, sekolah merupakan institusi yang rentan terhadap pengaruh dari kelompok kepentingan (yang berkuasa).

Pada alinea terakhir kutipan di atas, Apple mengingatkan bahwa keterkaitan antara "ilmu pengetahuan yang paling layak diajarkan" di sekolah dengan kelompok kepentingan di masyarakat. Salah satu pintu masuk yang digunakan oleh kelompok penguasa untuk mempengaruhi generasi muda (siswa sekolah) adalah buku teks atau buku yang digunakan

siswa untuk mata pelajaran tertentu.

Sesuai dengan judul, yaitu historiografi pendidikan, dan terinspirasi oleh pandangan Apple, penelitian ini akan mengkaji buku teks pelajaran sejarah. Dalam ilmu sejarah, historiografi adalah bidang yang mempelajari perkembangan penulisan sejarah. Dalam historiografi terdapat banyak konsentrasi kajian, sesuai dengan perkembangan penulisan sejarah, seperti historiografi tradisional, modern, ekonomi, sosial dan kebudayaan. Historiografi pendidikan merupakan sub bidang historiografi yang menjadikan buku teks pelajaran sejarah sebagai konsentrasi kajian.

Pada penelitian historiografi pendidikan kali ini, perhatian akan difokuskan pada produksi dan reproduksi wacana “satu bahasa”. Pertanyaan utama penelitian ini adalah: kepentingan apa saja yang berada di balik produksi wacana “satu bahasa” yang dilakukan oleh pemerintah Orde Baru? Untuk menelusuri jejak produksi wacana oleh pemerintah itu digunakan buku-buku teks pelajaran sejarah SMA yang digunakan pada masa Orde Baru, yang mencakup masa berlakunya kurikulum tahun 1975, 1984 dan 1994.

Di pihak lain, dalam rangka menelisik kepentingan pemerintah Orde Baru, buku teks pelajaran sejarah dalam studi ini dipandang sebagai “ekspresi subjektif” yang menandakan keberadaan kepentingan dan kekuasaan sebagai konteks dalam produksi dan reproduksi wacana (Wodak and Meyer, 2006: 24). Dengan kata lain, istilah “satu bahasa” adalah “*not only the object of a particular knowledge, but also the object of a vision*” (Spivak dalam Derrida, 1997: lviii). Melalui penempatan uraian buku teks sebagai “ekspresi subjektif” kepentingan kekuasaan, analisis dimungkinkan untuk menangkap asumsi, ideologi dan pesan yang diwacanakan dan disampaikan oleh buku teks kepada siswa sebagai audien (Crawford, 2001: 327). Asumsi, ideologi dan pesan yang diwacanakan, dalam kajian ini, hadir terutama dalam bentuk istilah “satu bahasa”.

II. PRODUKSI WACANA “SATU BAHASA” DALAM HISTORIOGRAFI PENDIDIKAN

Wacana “satu bahasa” diambil dari peristiwa sejarah perkembangan nasionalisme Indonesia yang terkenal sebagai Sumpah Pemuda. Ketika ditanyakan kepada siswa SMA ataupun mahasiswa tentang isi Sumpah Pemuda, dengan cepat kita akan memperoleh jawaban “satu nusa, satu bangsa dan satu bahasa”. Jawaban itu sama sekali tidak salah, karena sumber belajar mereka mengatakan demikian.

Sekilas tidak ada yang aneh dengan jawaban yang diberikan peserta didik atas pertanyaan tentang isi Sumpah Pemuda di atas. Akan tetapi, jawaban “satu nusa, satu bangsa, satu bahasa” akan menjadi menarik untuk dicermati dan diteliti apabila dibandingkan dengan isi lengkap Keputusan Kongres Pemuda tahun 1928 (Utomo, 2012: 5) sebagai berikut.

*POETOESAN CONGRES
PEMOEDA PEMOEDA INDONESIA*

Kerapatan poemoeda-poemeda Indonesia jang diadakan oleh perkoempoelan-perkoempoelan pemoeda Indonesia yang berdasarkan kebangsaan, dengan namanja: Jong Java, Jong Soematera (Poemoeda Soematera), Poemuda Indonesia, Sekar Roekoen, Jong Islamieten Bond, Jong Batakbond, Jong Celebes, Pemoeda Kaoem Betawi dan Perhimpoenan Peladjar-Peladjar Indonesia:

Memboeka rapat pada tanggal 27-28 october tahoen 1928 di negeri Djakarta; Sesoedahnja mendengar pidato-pidato dan pemitjaraan jang diadakan dalam kerapatan tadi; sesoedahnja menimbang segala isi-isi pidato-pidato dan pemitjaraan ini; kerapatan laloe mengambil poetoesan:

Pertama:

KAMI POETRA DAN POETRI INDONESIA MENGAKOE BERTOEMPAH DARAH JANG SATOE, TANAH AIR INDONESIA

Kedua:

KAMI POETRA DAN POETRI INDONESIA, MENGAKOE BERBANGSA JANG SATOE, BANGSA INDONESIA

Ketiga:

KAMI POETRA DAN POETRI INDONESIA MENDJOENJOENG BAHASA PERSATOEAN, BAHASA INDONESIA

Batavia, 28 Oktober 1928

Dari Keputusan Kongres Pemuda itu, ketiga kalimat terakhir kemudian dikenal sebagai Sumpah Pemuda. Apabila dibandingkan dengan istilah “satu nusa, satu bangsa satu bahasa”, dua istilah yang pertama relatif selaras. “Bertumpah darah yang satu” selaras dengan “satu nusa”, dan “berbangsa yang satu” selaras dengan “satu bangsa”. Akan tetapi, “menjunjung bahasa persatuan” tidak dapat dipandang selaras dengan “satu bahasa”. Menjunjung bahasa persatuan memiliki arti bahwa menghargai bahasa Indonesia sebagai alat komunikasi antar etnik. Di pihak lain, apabila interaksi terjadi antar anggota satu etnik (internal), alat komunikasi yang digunakan adalah bahasa daerah.

Dengan membandingkan “endapan ingatan” yang ada dalam diri peserta didik dengan isi Sumpah Pemuda yang asli, dapat dilihat bahwa selama ini telah terjadi distorsi makna isi Sumpah Pemuda, terutama dari “menjunjung bahasa persatuan” menjadi “satu bahasa”. Istilah “satu bahasa” memiliki arti bahwa bahasa Indonesia menjadi satu-satunya alat komunikasi yang berlaku, baik inter maupun antar etnik. Di pihak lain, keberadaan bahasa daerah sebagai alat komunikasi menjadi dipertanyakan kedudukannya.

Distorsi makna dari “menjunjung bahasa persatuan” menjadi “satu bahasa” tidak dapat dipandang sebagai ketidaksengajaan atau bahkan keteledoran, karena telah diproduksi dan disosialisasikan melalui lembaga pendidikan dan berlangsung bertahun-tahun. Dari sudut pandang ini, distorsi makna merupakan kesengajaan atau diwacanakan. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah, mengapa pemerintah dengan sengaja mewacanakan “satu bahasa”?

Dari penelusuran yang dilakukan, wacana “satu bahasa” telah muncul pada buku teks pelajaran sejarah SMA sejak kurikulum 1975. Pada buku paket, yaitu buku teks pelajaran sejarah yang diterbitkan oleh pemerintah dan dibagikan ke sekolah secara gratis, dijelaskan sebagai berikut:

Puncak dari peranan elite nasional dalam menumbuhkan nasionalisme tercapai dengan diikrarkannya Sumpah Pemuda pada tanggal 28 Oktober 1928 dalam Kongres Pemuda Indonesia di Jakarta. Satu nusa, satu bangsa, satu bahasa: Indonesia. Di sini dengan tegas telah dicamkan ide nasionalisme Indonesia dalam hati sanubari rakyat di seluruh tanah air dari Sabang sampai Merauke. (Notosusanto, 1981: 28)

Dari kutipan di atas, dapat diambil pemahaman bahwa isi Sumpah Pemuda tanggal 28 Oktober 1928 adalah “Satu nusa, satu bangsa, satu bahasa: Indonesia”. Bahkan pada kalimat berikutnya dituliskan bahwa “Di sini dengan tegas telah dicamkan ide nasionalisme Indonesia dalam hati sanubari rakyat di seluruh tanah air dari Sabang sampai Merauke”. Kedua kalimat itu menandakan bahwa penulis hendak menyampaikan pesan kepada para siswa bahwa satu nusa, satu bangsa dan satu bahasa adalah representasi dari merasuknya nasionalisme dalam sanubari rakyat.

Dengan gaya yang berbeda, yaitu menggunakan pendekatan naratif, penulis buku teks pelajaran sejarah yang lain, yaitu Widyosiswoyo (1979: 181), memberi uraian sebagai berikut:

Kongres Pemuda Indonesia II diadakan akhir Oktober 1928 di Jakarta. Pada hari terakhir kongres tanggal 28 Oktober 1928 bertempat di Jalan Kramat Raya nomor 126 Jakarta diambil keputusan yang sangat penting yang dikenal sebagai Sumpah Pemuda. Sumpah itu berisi pengakuan:

- Bertanah air satu, tanah air Indonesia,
- Berbangsa satu, bangsa Indonesia,
- Berbahasa satu, bahasa Indonesia.

Meskipun secara substansi sama dengan isi buku paket, tetapi Widysiswoyo memberikan narasi yang lebih jelas dan lebih tegas bahwa melalui Sumpah Pemuda, muncul komitmen diantara generasi muda zaman pergerakan untuk "Berbahasa satu, bahasa Indonesia".

Wacana "satu bahasa" juga direproduksi pada buku-buku teks pelajaran sejarah untuk kurikulum 1984. Selain melalui cetak ulang buku paket karangan Nugroho Notosusanto dan kawan-kawan (dkk) (1992), reproduksi wacana "satu bahasa" juga dapat ditemukan pada buku teks karangan Moedjanto dkk. (1992, jilid 2: 14) sebagai berikut:

Salah satu puncak pergerakan adalah diikrarkannya Sumpah Pemuda pada tanggal 28 Oktober 1928. Ikrar satu nusa, satu bangsa, dan satu bahasa menunjukkan semakin mantapnya persatuan dan kesatuan bangsa. Nasionalisme telah ditegakkan, sehingga dasar pergerakan dan perjuangan pada fase berikutnya telah dimiliki.

Pada kutipan di atas terlihat penulis menyampaikan pesan kepada para siswa sebagai pembacanya bahwa "satu bahasa", tentu saja bersama "satu nusa" dan "satu bangsa", merupakan wujud dari "semakin mantapnya persatuan dan kesatuan bangsa".

Pada buku teks pelajaran sejarah karangan Soewarso (1986: 41), wacana "satu bahasa" direproduksi secara naratif sebagai berikut:

Konggres pemuda yang ke II diadakan tanggal 26 28 Oktober 1928. Dibicarakan kembali langkah/usaha mempersatukan pemuda seluruh Indonesia. Akan tetapi belum juga berhasil. Dalam kongres tersebut wakil-wakil pemuda seluruh Indonesia menyatakan ikrar kebulatan tekad, yang mengakui:

- Berbangsa satu, Bangsa Indonesia
- Bertanah air satu, Tanah air Indonesia.
- Berbahasa satu, Bahasa Indonesia.

Peristiwa tahun 1928 itulah yang hingga sekarang kita peringati sebagai Hari Sumpah Pemuda.

Dari narasi di atas dapat dipahami bahwa penulis, Soewarso, memaknai "satu bahasa" sebagai salah satu bentuk kebulatan tekad wakil-wakil pemuda seluruh Indonesia. Dari sudut pandang ini, penulis mereproduksi wacana "satu bahasa" dengan menyampaikan pesan kepada para siswa bahwa "Berbahasa satu, Bahasa Indonesia" merupakan wujud melestarikan kebulatan tekad yang terkandung pada Sumpah Pemuda tahun 1928.

Pada masa berlakunya kurikulum 1994, wacana "satu bahasa" terlihat sudah tidak gencar lagi direproduksi. Dari penelusuran terhadap buku-buku teks pelajaran sejarah yang terbit pada periode ini, ditemukan hanya satu buku yang mereproduksi wacana "satu bahasa", yaitu buku teks karangan Badrika. Dalam buku itu penulis menjelaskan sebagai berikut:

Momentum sejarah kedua adalah Sumpah Pemuda. Peristiwa itu merupakan kristalisasi dari seluruh aspirasi dan cita-cita masyarakat Indonesia waktu itu untuk bersatu, memerdekakan diri dari penjajah. Landasan Sumpah Pemuda termuat dalam triloginya yakni satu tanah air Indonesia, satu bangsa Indonesia, dan satu bahasa Indonesia. Sebagai satu tanah air, rakyat Indonesia hendaknya bersatu merebutnya dari tangan penjajah. Satu

bangsa bahwa seluruh pergerakan yang ada waktu itu hendaknya berani tampil dengan ciri kebangsaannya yang tulen yakni bangsa Indonesia. Satu bahasa adalah salah satu alat perjuangan untuk mengindonesiakan Hindia Belanda. (Badrika, 1997: 158)

Dari kutipan di atas, dengan jelas dapat ditengarai bahwa penulis mereproduksi wacana “satu bahasa” dengan menempatkannya sebagai “salah satu alat perjuangan untuk mengindonesiakan Hindia Belanda”.

Penelusuran melalui buku teks mata pelajaran sejarah SMA yang berlaku pada tiga periode kurikulum, kiranya dapat memberi gambaran relatif jelas bahwa proses produksi wacana “satu nusa satu bangsa dan satu bahasa” di dunia pendidikan sangat lah kuat. Dari sudut pandang ini, jawaban pelajar dan mahasiswa tentang Sumpah Pemuda sebagai “satu nusa, satu bangsa dan satu bahasa” di atas, merupakan hasil dari suatu proses produksi wacana yang diinfuskan melalui mata pelajaran sejarah dan berlangsung selama bertahun tahun. Dengan kata lain, kebenaran bahwa sumpah pemuda berisi “satu nusa, satu bangsa, satu bahasa” merupakan hasil proses produksi “kebenaran” yang panjang dan berlangsung sangat halus.

Wacana “satu nusa, satu bangsa dan satu bahasa” tidak hanya diproduksi melalui buku teks sejarah SMA. Produksi wacana itu juga dilakukan melalui sebuah lagu yang berjudul Satu Nusa Satu Bangsa karangan Liberty Manik. Lagu tersebut menjadi bagian industri wacana dalam dunia pendidikan ketika ditempatkan sebagai lagu wajib nasional yang harus dikuasai oleh para pelajar. Lagu Satu Nusa Satu Bangsa itu secara lengkap adalah sebagai berikut:

Satu Nusa Satu Bangsa

Es = do, 4/4. Andante L. Manik



Satu nu-sa sa-tu bangsa sa-tu baha-sa ki-ta.
Tanah a-ir pas-ti ja-ya un-tuk slama la-manya.
In-donesia pu-sa-ka In-donesia ter-cin-ta,
Nu-sa bangsa dan ba-ha-sa ki-ta bela bersa-ma.

Dari syairnya, lagu tersebut ingin menyampaikan pesan bahwa “satu nusa, satu bangsa dan satu bahasa” merupakan jalan atau prasyarat menuju kejayaan tanah air.

Meski Orde Baru telah tumbang pada tahun 1998 dan digantikan oleh Orde Reformasi, produksi wacana “satu bahasa” melalui buku teks pelajaran sejarah tetap berlangsung. Pada buku *Sejarah SMA/MA* karangan Tarunasena (2009: 264) yang digunakan pada Kurikulum 2006, wacana “satu bahasa” dimanifestasikan sebagai hasil belajar dari Pendidikan Barat

yang berkembang di Indonesia sebagai berikut:

Para tokoh pergerakan Nasional Indonesia yang pada umumnya telah mengenyam pendidikan Barat tampaknya telah membaca dan mempelajari pemikiran-pemikiran yang berhasil dikembangkan pada masa revolusi Prancis. Paham-paham yang muncul pasca revolusi Prancis memberikan pengaruh yang cukup kuat bagi pergerakan nasional Indonesia. Hal ini misalnya terlihat dari derasnya arus semangat nasionalisme yang diperjuangkan oleh tokoh-tokoh pergerakan nasional. Paham nasionalisme yang merupakan hasil revolusi Prancis juga dicoba untuk ditanamkan di seluruh kalangan rakyat, sehingga tercapailah persatuan dan kesatuan. Hal ini terlihat dengan terjadinya peristiwa Sumpah Pemuda pada tanggal 28 Oktober 1928. Sumpah Pemuda berhasil memperkuat jiwa nasionalisme dengan mengikrarkan satu nusa, satu bangsa, dan satu bahasa, yaitu Indonesia.

Tidak jauh berbeda dengan buku teks karangan Tarunasena, buku Sejarah Jilid 2 karangan Mustopo (2007: 167-168) juga memproduksi wacana "satu bahasa" ketika membahas Jong Java sebagai berikut:

Pada kongres Jong Java tanggal 27-31 Desember 1926 di Solo, dengan suara bulat tujuan Jong Java diubah menjadi "memajukan rasa persatuan para anggota dengan semua golongan bangsa Indonesia dan bekerja sarna dengan perkumpulan-perkumpulan pemuda Indonesia lainnya ikut serta dalam menyebarkan dan memperkuat paham Indonesia bersatu." Semangat satu tanah air, satu bangsa, dan satu bahasa yang menyala di berbagai tempat semakin mendorong Jong Java untuk melakukan fusi.

Tetap diproduksi wacana "satu bahasa" pada masa Reformasi merupakan fenomena yang menarik, karena ditinjau dari sistem penerbitan buku teks di Indonesia telah mengalami perubahan yang cukup besar. Pada masa berlakunya Kurikulum 1994, pemerintah memberikan keleluasaan kepada pihak sekolah dan guru untuk memilih sendiri buku teks yang hendak digunakan. Kebijakan itu menjadikan berkembangnya penerbitan buku teks oleh penerbit swasta. Pada masa berlakunya Kurikulum, penerbitan buku teks dikendalikan sepenuhnya oleh pemerintah melalui Badan Standar Nasional Pendidikan (BSNP). Badan itu menyeleksi dan menentukan buku-buku teks yang layak dan tidak layak. Bagi buku teks yang lolos seleksi, akan dibeli pemerintah dan diterbitkan secara nasional sebagai buku elektronik.

Dari sistem industri buku teks yang berlaku sejak berlakunya Kurikulum 2006, isi dan wacana buku teks yang lolos seleksi paling tidak diketahui dan disetujui oleh pemerintah. Buku teks Sejarah SMA/MA karangan Tarunasena adalah salah satu yang lolos seleksi dan diterbitkan dalam bentuk buku elektronik. Dari sudut pandang ini, wacana "satu bahasa" yang dinarasikan pun sudah disetujui oleh pemerintah zaman Reformasi. Dengan kata lain, meskipun secara politik telah terjadi pergantian penguasa, tetapi ideologi yang melatarbelakangi diproduksi wacana "satu bahasa" relatif tetap.

Konteks. Wacana "satu bahasa" tidak tiba-tiba jatuh dari langit maupun lahir dari ruang hampa. Sebaliknya, terdapat realitas sosial, problem aktual dan pemikiran sangat mapan dari kelompok penguasa yang melatarbelakanginya. Dari perspektif realitas sosial, salah satu permasalahan yang paling pelik adalah kondisi pluralitas masyarakat Indonesia. Bangsa Indonesia terdiri lebih dari 300 suku dengan suku Jawa sebagai yang terbesar (41.71%), disusul Melayu (3.45%) dan Batak (3.02%), tanpa bermaksud mengabaikan eksistensi suku-suku lain jumlahnya kurang dari 3%. Dari suku-suku yang ada di Indonesia, melahirkan lebih dari 700 bahasa lokal. Hal itu karena, setiap etnik telah berkembang menjadi banyak sub etnik dan masing-masing mengembangkan bahasa sendiri. Sebagai contoh adalah etnik Dayak di Kalimantan. Antar sub etnik Dayak tidak dapat berkomunikasi, karena masing-masing telah memiliki kosa kata yang sangat berbeda. Keanekaragaman itu secara kultural mengakibatkan terjadinya perbedaan pola pikir dan pola tindak antar etnik yang tidak jarang memicu konflik.

Keanekaragaman sosial budaya masyarakat Indonesia merupakan masalah dalam

membangun identitas nasional. Diskusi, debat dan polemik tentang bangun identitas nasional bangsa Indonesia pernah terjadi dalam sejarah Indonesia, bahkan dari sebelum merdeka. Pada tahun 1935, dalam Permusyawaratan Perguruan Indonesia, perdebatan terjadi antara Sutan Takdir Alsjahbana dengan kelompok Ki Hadjar Dewantara yang berlanjut menjadi polemik di surat kabar. Sutan Takdir menghendaki Indonesia mengadopsi nilai-nilai Barat, sedang kelompok Ki Hadjar menghendaki pengembangan budaya lokal (Mihardja, 1986). Perdebatan tentang identitas nasional, meski tidak berlangsung secara terbuka, kembali terjadi pada awal tahun 1950-an antara kelompok Gelanggang yang menganggap diri sebagai pewaris kebudayaan dunia seperti tertulis pada “Surat dari Gelanggang” dengan Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat) yang menempatkan kepentingan rakyat Indonesia sebagai orientasi (realisme sosial) seperti tertulis pada “Preamble”.

Pada tahun 1957, dalam Seminar Sejarah Nasional pertama di Yogyakarta, perdebatan juga terjadi antara Soedjatmoko yang berorientasi ke Barat dengan Mohammad Yamin yang menghendaki keindonesiaan sebagai landasan filosofis ilmu sejarah.

In a landmark First National Seminar in 1957, the tension between methodologically sound, “scientific” history and its ideologically-informed nationalist counterparts came to the fore. Asked to speak on the philosophy that ought to inform history writing, Soedjatmoko and Yamin took clearly opposing sides. The former warned forcefully against the danger of allowing history to be used to promote nationalist projects and pushed for strict adherence to standard historical methodology (Soedjatmoko 1973). Yamin asserted in equally strong terms the need for Indonesian history to be written from a nationalist perspective and to help promote national consciousness and unity (Yamin 1957) (Curaming, 2002).

Pada masa Orde Baru perdebatan dan polemik tidak lagi terjadi dengan terbuka. Salah satu penyebabnya adalah karena Orde Baru merupakan orde militer yang hanya mengenal sistem komando. Soedjatmoko yang pada tahun 1957 bersikukuh mempertahankan etika akademik dan menentang intervensi kepentingan politik dalam dunia akademik pun pada masa Orde Baru tidak berdaya. Dalam ceramah pada penataran ahli-ahli Sejarah di FS, UI Jakarta pada tanggal 16 Januari 1973, Soedjatmoko menjelaskan sebagai berikut:

Setiap kenyataan sosial diwujudkan, dijelmakan oleh suatu aktivitas yang mempunyai arti subyektif. Maka kalau kita bicara mengenai sejarah, tidak cukup kalau kita hanya mengatakan bahwa semuanya yang ada di masyarakat berakar pada masa yang lampau. Kita harus mengatakan bahwa kenyataan hari ini itu hanya dapat diartikan, kalau kita mampu menangkap arti keaktifan yang menjelmakan kenyataan sosial itu, dan kita hanya dapat menangkap arti itu jikalau kita juga melihat sekaligus pandangan dan harapan mengenai hari depan yang menggerakkan keaktifan itu. Maka dalam menghadapi realitas sosialnya, suatu bangsa selalu hidup dalam ketegangan. Ketegangan yang timbul karena jarak antara perspektif dan pengertian-sejarah yang menjelmakan kenyataan hari ini dengan realitas hari ini itu, dan ketegangan yang timbul antara kenyataan realitas sosial yang dihadapkan dengan cita-citanya yang akhirnya memungkinkan manusia untuk mengatasi kenyataan itu. Maka dengan demikian berubahlah kenyataan itu. Segi penglihatan realitas sosial ini bagi suatu bangsa ialah subyektivitasnya, dalam mencari arti hari ini sebagai buah daripada yang sudah, dan sebagai pangkal dari yang mendatang. Maka suatu bangsa yang sedang membangun, suatu bangsa yang sedang berjuang, tidak bisa lain daripada melangkahkan kakinya pada jalan yang disinari oleh cita-citanya, dengan penuh kesadaran tentang yang sudah, yaitu sejarahnya.

Dari penjelasan itu terlihat bahwa Soedjatmoko hendak menyampaikan bahwa pemaknaan fenomena historis harus dilandaskan pada cita-cita masyarakat, yaitu pembangunan. Dari sudut pandang ini, Soedjatmoko tidak lagi menempatkan sejarah sebagai ilmu yang harus menutup mata terhadap kepentingan politik. Sebaliknya, dia menganjurkan untuk menempatkan pembangunan yang pada masa itu menjadi kepentingan pemerintah sebagai landasan untuk memaknai sejarah.

Ketidakmungkinan mengambil yang berbeda dengan pemerintah Orde Baru, tidak hanya dialami oleh Soedjatmoko, tetapi oleh hampir semua orang Indonesia, termasuk di dalamnya para sejarawan. Oleh karena itu, wajar apabila Sutherland menyebut kelompok sejarawan pada masa Orde Baru sebagai Sejarawan Profesional Modern (SPM). Lebih lanjut dia menjelaskan bahwa karakteristik kelompok ini adalah penempatan modernitas kebudayaan Barat sebagai tujuan seluruh umat manusia:

SPM yang baru ini ditandai oleh narasi besar (*grand narration*). Narasi besar adalah narasi dominan yang menampilkan sejarah sebagai kemajuan yang berpuncak pada kejayaan "modernitas" negara-bangsa. Hal ini secara implisit dilihat sama dengan kemenangan politik budaya Barat, karena "modernitas" (sebagai cara berpikir atau cara hidup) dan "modernisasi" (proses perubahan materiil yang ditandai inovasi teknologi dan tata kelola) dirintis oleh masyarakat Barat. Narasi besar SPM bersifat teleologis dalam arti menyajikan semua bergerak ke arah satu tujuan tertentu, sebagai perkembangan dari hal yang sederhana dan tidak sempurna ke hal yang kompleks, rasional dan efisien. Oleh sebab itu, Fukuyama (1992) dapat mengatakan keruntuhan Uni Soviet sebagai pertanda dari "akhir sejarah" karena jika model demokrasi pasar bebas Barat, atau Amerika, telah menjadi pola yang diterima seluruh umat manusia, maka sejarah sudah hampir sampai pada tujuan akhirnya (Sutherland, 2008: 34-35).

Dari kutipan di atas terlihat bahwa Sutherland memandang sejarawan Indonesia sebagai satu kelompok, satu ideologi dan satu pandangan dengan pemerintah Orde Baru, yaitu pendukung pembangunan atau penganut modernisme.

Ketidakberanian khalayak untuk menyampaikan kritik juga terjadi pada kebijakan pemerintah dalam hal pembentukan identitas nasional. Orde Baru lebih menganut model *melting plot*, yaitu menciptakan identitas baru dan meninggalkan atau menghapuskan identitas lama yang berorientasi kesukuan maupun kelompok keagamaan. Dari sudut pandang ini, produksi wacana "satu bahasa" melalui buku teks dapat dipahami sebagai usaha pemerintah untuk menjadikan bahasa Indonesia sebagai pengganti bahasa daerah dalam fungsinya sebagai alat komunikasi. Tidak hanya itu, pemerintah juga melarang pembicaraan di ranah publik berbagai isu dan permasalahan yang menyangkut suku, adat, ras dan agama (Denny, 2006: 152). Dengan dilarang untuk menjadi bahan pembicaraan, secara tidak langsung pemerintah meminggirkan dan menegasikan masalah suku, adat, ras dan agama.

Homo Pancasilaensis. Salah satu representasi dari penganutan *melting plot* adalah pelaksanaan ujicoba membentuk atau menciptakan identitas nasional Indonesia yang mampu diterima dan dihayati oleh semua warga. Identitas ideal Indonesia itu dikenal sebagai homopancasilaensis. Secara konseptual, homo Pancasilaensis atau manusia Pancasila adalah:

suatu kepribadian superordinat dan ideal yang dihayati bersama, hadir dalam benak setiap individu, dan dengandemikian menjadi sumber penting baik bagi identitas nasional maupun personal. Kepribadian seperti ini diharapkan akan memberikan inspirasi yang kuat dan positif bagi negara kesatuan yang baru keluar dari penjajahan ini. Homo pancasilaensis juga dianggap perlu untuk mewartakan dan mengekang ikatan-ikatan dan perasaan-perasaan primordial yang dianggap berbahaya (Gismar, 2008: 201).

Kepribadian itu diharapkan mampu memberi inspirasi yang kuat dan positif bagi negara kesatuan Indonesia yang relatif masih belum lama keluar dari penjajahan. Homo pancasilaensis juga dipandang mampu mewartakan dan mengekang ikatan-ikatan dan perasaan-perasaan primordial yang berbahaya.

Penciptaan identitas nasional baru di atas merupakan payung dari berbagai kebijakan Orde Baru dalam bidang sosial budaya, sehingga kesaling bergayutan antar program dapat ditemukan dengan relatif jelas. Keterkaitan antara wacana "satu bahasa" dengan pembentukan homo Pancasilaensis dinyatakan dengan tegas dalam ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat tentang P4. Dalam salah satu pertimbangannya, MPR secara tegas

menyatakan “demi kesatuan bahasa, kesatuan pandangan dan kesatuan gerak langkah dalam hal menghayati serta mengamalkan Pancasila diperlukan adanya Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila” (Tap MPR No. II/MPR/1978).

Pentingnya membentuk homo Pancasilaensis atau manusia Pancasila ditekankan oleh Presiden dalam pidatonya di depan Musyawarah Kerja Kwartir Nasional Gerakan Pramuka pada tanggal 12 April 1976. Presiden Suharto menyatakan:

... membangun manusia pembangunan tidak lain adalah berarti membangun manusia Pancasila. Kita semua mengharapkan agar Gerakan Pramuka sebagai wadah pembinaan tunas bangsa kita itu hendaknya dapat menjadi pelopor daripada pembentukan dan pembangunan manusia-manusia Pancasila...

Pancasila sama sekali bukan hanya semboyan besar yang selalu kita agung-agungkan... Yang paling penting adalah agar Pancasila itu benar-benar kita rasakan wujudnya secaranyata dalam kehidupan sehari-hari kita sebagai pribadi, dalam tatapergaulan hidup dengan sesama anggota masyarakat... Pendeknya, Pancasila harus terasa dan mempunyai arti dalam segalascgi kehidupan kita masing-masing dan bersama-sama.

Karena itu lah berulang kali saya mengajak masyarakat untuk bersama-sama memikirkan cara-cara yang mudah dimengerti mengenai penghayatan dan penjabaran Pancasila.

Selain membahas pentingnya membentuk manusia Pancasila, pidato Presiden Suharto juga menekankan bahwa interpretasi tentang Pancasila harus tunggal dan tidak boleh terjadi perbedaan pemahaman.

Karena Pancasila adalah milik kita bersama dan harus kitaamalkan bersama-sama pula, maka kita pun harus bersepakat bulatmengenai pengertian dan penjabaran Pancasila itu sendiri. Dengan demikian, maka Pancasila dapat kita hindarkan dari penafsiran kita masing-masing, yang mungkin bcrbeda-bcda. Sebab, penafsiran dan penjabaran Pancasila yang berbeda-beda sama saja dengan mengaburkan arti dari Pancasila.

Dua tahun kemudian, isi pidato Presiden Suharto menjadi ketetapan MPR melalui Tap MPR No. II/MPR/1978 tentang Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila yang dikenal secara luas sebagai P4. Dengan tegas MPR menyatakan bahwa “Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila ini tidak merupakan tafsir Pancasila sebagai Dasar Negara, dan juga tidak dimaksud menafsirkan Pancasila Dasar Negara sebagaimana tercantum dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945, Batang Tubuh dan Penjelasannya”. Pernyataan itu menjelaskan pemikiran pemerintah bahwa P4 bukan dimaksudkan menjadi pedoman bagi penyelenggaraan negara, apalagi mengkritisnya. Sebaliknya, P4 diarahkan untuk menjadi “penuntun dan pegangan hidup” bagi setiap warganegara Indonesia.

Pembentukan homo Pancasilaensis melalui P4 diawali dengan membentuk Badan Pembina Pendidikan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (BP7) pada tahun 1979. Lembaga itu bertanggungjawab atas terselenggaranya penataran P4 di seluruh wilayah Indonesia. Tahap pertama dilaksanakan penataran untuk instruktur di tingkat nasional. Hasil dari *training of trainers* (TOT) itu adalah sekelompok intelektual yang disebut sebagai Manggala BP7. Selanjutnya para manggala itu melaksanakan TOT di tingkat provinsi dan berlanjut secara berjenjang sampai ke tingkat kabupaten.

Penataran P4 dilaksanakan dengan model indoktrinasi dengan sasaran pelajar dan mahasiswa baru. Setiap tahun ajaran baru, para siswa kelas 1 pada tingkat SMP dan SMA diwajibkan mengikuti Penataran P4 selama 40 jam. Di pihak lain, untuk mahasiswa baru penataran berlangsung selama 100 jam. Selama 10 jam setiap hari (8 jam untuk siswa SMP dan SMA), para mahasiswa baru diharuskan duduk dan mendengarkan ceramah. Pada bagian

akhir, waktu yang diperlukan lebih dari 10 jam, karena harus mengerjakan tugas-tugas kelompok. Mencontoh militer, dalam penataran ini nama mahasiswa tidak digunakan dan diganti dengan sederet angka yang menunjukkan Nomor Peserta Penataran (NPP).

Materi penataran adalah lima sila Pancasila yang dikembangkan menjadi 36 dan kemudian 45 butir-butir Pancasila. Sebagai gambaran adalah sila ke lima Pancasila, yaitu "Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia", yang dijabarkan menjadi 11 butir: (1) Mengembangkan perbuatan yang luhur, yang mencerminkan sikap dan suasana kekeluargaan dan kegotongroyongan, (2) Mengembangkan sikap adil terhadap sesama, (3) Menjaga keseimbangan antara hak dan kewajiban, (4) Menghormati hak orang lain, (5) Suka memberi pertolongan kepada orang lain agar dapat berdiri sendiri, (6) Tidak menggunakan hak milik untuk usaha-usaha yang bersifat pemerasan terhadap orang lain, (7) Tidak menggunakan hak milik untuk hal-hal yang bersifat pemborosan dan gaya hidup mewah, (8) Tidak menggunakan hak milik untuk bertentangan dengan atau merugikan kepentingan umum, (9) Suka bekerja keras, (10) Suka menghargai hasil karya orang lain yang bermanfaat bagi kemajuan dan kesejahteraan bersama, (11) Suka melakukan kegiatan dalam rangka mewujudkan kemajuan yang merata dan berkeadilan sosial.

Kritik. Secara konseptual, mega proyek pembentukan homo Pancasilaensis tidak sesuai dengan gagasan para pendiri bangsa. Dalam sidang BPUPKI 29 Mei 1 Juni 1945, Pancasila dimaksudkan sebagai dasar dan ideologi negara. Soekarno sebagai penggagas Pancasila, dalam pidatonya tanggal 1 Juni 1945 menyatakan:

Menurut anggapan saya, yang diminta oleh Paduka Tuan Ketua yang mulia ialah, dalam bahasa Belanda: "*Philosophische grondslag* itulah pundamen, filsafat, pikiran yang sedalam-dalamnya, jiwa hasrat yang sedalam-dalamnya untuk di atasnya didirikan gedung Indonesia Merdeka yang kekal dan abadi.

Paduka tuan Ketua yang mulia! Saya mengerti apakah yang paduka tuan Ketua kehendaki! Paduka tuan Ketua minta dasar, minta *philosophische grondslag*, atau, jikalau kita boleh memakai perkataan yang muluk-muluk, Paduka tuan Ketua yang mulia meminta suatu "*Weltanschauung*", diatas mana kita mendirikan negara Indonesia itu...

...saya namakan ini dengan petunjuk seorang teman kita ahli bahasa namanya ialah Panca Sila. Sila artinya azas atau dasar, dan di atas kelima dasar itulah kita mendirikan Negara Indonesia, kekal dan abadi (Diunduh dari <http://repository.usu.ac.id/bitstream/123456789/38157/1/Appendix.pdf> pada tanggal 7 Maret 2015)

Dari pidato itu, Pancasila dimaksudkan sebagai asas atau dasar dimana para penyelenggara negara berpijak ketika mengambil kebijakan publik. Pancasila sama sekali tidak diarahkan untuk menjadi landasan hidup penduduk, baik sebagai pribadi maupun kelompok. Sebetulnya pemikiran itu sudah disampaikan oleh para pendiri bangsa yang tergabung dalam Panitia 5. Pada awal tahun 1975, Panitia 5 yang diketuai oleh Mohammad Hatta diminta oleh Presiden Suharto untuk memberi penjelasan tentang Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945. Setelah melakukan pertemuan di rumah Hatta, akhirnya tersusun tulisan yang diberi judul "Uraian Pancasila". Dalam seluruh uraiannya, Panitia 5 menjelaskan bahwa Pancasila adalah dasar negara, panduan penyelenggaraan pemerintahan dan bukan etika sosial. Salah satunya adalah ketika membahas tentang Pancasila yang terdapat pada pembukaan Undang-Undang Dasar 1945. Ditegaskan bahwa Pancasila:

tidak saja pedoman bagi politik dalam negeri, tetapi juga bagi politik luar negeri, karena di dalam Pembukaan disebutkan sebagai tugas Pemerintah Republik Indonesia, di sebelah melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tanah tumpah darah Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa juga ikut serta melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi dan keadilan sosial. Sebab itu politik luar negeri Republik Indonesia ialah politik bebas dan aktif (Hatta, 1980: 27-28).

Pergeseran posisi Pancasila dari dasar negara menjadi sekedar etika sosial menjadikan kecurigaan terhadap adanya kepentingan praktis berkembang cukup luas. Watson(dalam Song, 2008) memandang bahwa penataran P4 merupakan usaha pemerintah untuk meredam kritik, terutama sejak meletusnya Malari 1974. Akibatnya, sejak dilaksanakan penataran P4, setiap pihak yang melakukan kritik terhadap pemerintah diberi label sebagai “anti Pancasila”.

Political opponents of the New Order were routinely labeled “anti-Pancasila”. In 1995, for example, four critical professors, Sri Bintang Pamungkas, Mulyana W. Kusumah, Arief Budiman and George Aditjondro, were among fifteen individuals accused by armed forces Chief of Staff Soeyono of being “anti-Pancasila”, and using “communist methods” to spread their ideas. These accusations echoed allegations made earlier by President Soeharto that certain “formless organizations” [Organisasi Tanpa Bentuk or OTB] were using democracy and human rights as a ruse to propagate ideas contrary to Pancasila. (Human Right Watch, 1998: 86).

Selain sebagai peredam kritik, wacana pembentukan manusia Pancasila juga dipandang sebagai usaha penyamaan atau penyeragaman pola pikir dan pola tindak. Penyeragaman itu antara lain tampak pada usaha mewacanakan interpretasi tunggal terhadap Pancasila dan bahkan sakralisasi. Sebagai puncaknya, pemerintah mengeluarkan undang-undang No. 8 Tahun 1985 yang mengharuskan semua organisasi kemasyarakatan untuk menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal. Pandangan yang berkembang adalah bahwa peraturan asas tunggal Pancasila terutama ditujukan untuk lebih mengontrol organisasi-organisasi Islam.

Konsep asas tunggal ini melahirkan oposisi dan beragam elemen dan tokoh Islam. Beberapa menganggapnya sebagai usaha pemerintah untuk memaksakan program sekularisasi terhadap pandangan hidup Islam. Beberapa yang lain memandang kebijakan pemerintah ini sebagai warisan dari kebijakan kolonial Belanda yang membolehkan kaum Muslim untuk menjalankan peribadatan keagamaannya, tetapi membatasi semua bentuk Islam politik.

Meski terdapat ketidakpuasan dan penentangan yang kuat dari kelompok-kelompok dan para pemimpin Islam. kebijakan ini pada akhirnya diterima oleh organisasi-organisasi Islam yang besar. Sementara organisasi-organisasi Islam seperti PII dan kelompok pecahan dari HMI, yaitu HMI-MPO (Himpunan Mahasiswa Islam Majelis Pertimbangan Organisasi, berdiri tahun 1986), yang tetap tak bersedia menerima asas tunggal, dilarang keberadaannya atau terpaksa menjadi gerakan-gerakan bawah tanah (Latif, 2005: 491-493).

Dampak. Mega proyek pembentukan homo Pancasilaensis atau manusia Pancasila membawa pengaruh yang besar bagi kehidupan masyarakat Indonesia masa kini dan masa depan. Salah satu dampak yang dirasakan adalah semakin terpinggirkannya kebudayaan daerah. Oleh karena tekanannya yang sangat kuat pada pentingnya budaya nasional, konsep "budaya tradisional" sering hanya menyisakan "seni budaya" atau "kesenian daerah" dan itupun sering hanya mencakup tari-tarian, pakaian tradisional, kerajinan tangan, dan kadang arsitektur (Gismar, 2008: 207).

Bahasa daerah sebagai salah satu wujud kebudayaan daerah, alat komunikasi dan media representasi budaya secara bertahap terkerdilkan. Pada generasi hasil penataran P4 dan setelahnya kosa kata bahasa daerah yang dikuasai semakin lama semakin sedikit. Kelemahan itu ditambah dengan kekuranganmampuan dalam menggunakan tata krama bahasa, menjadikan mereka lebih percaya diri menggunakan bahasa Indonesia dari pada bahasa daerah. Pada masyarakat perkotaan, komunikasi antar warga, baik formal maupun informal, lebih banyak menggunakan bahasa Indonesia. Di daerah pedesaan, komunikasi informal masih lebih banyak menggunakan bahasa daerah. Akan tetapi, pada pertemuan-pertemuan semi formal, seperti rapat dasawisma bagi ibu-ibu maupun rapat Rukun Tetangga, alat komunikasi yang digunakan adalah bahasa Indonesia.

Akibat lebih tragis dirasakan oleh etnik yang memiliki bahasa tulis berbeda dengan bahasa Indonesia. Pada etnik Jawa yang memiliki huruf Jawa untuk komunikasi tertulis dapat dikatakan hampir punah. Populasi penduduk yang terampil membaca dan menulis dengan menggunakan huruf Jawa dewasa ini sangat sedikit dan rata-rata telah berumur lebih dari 70 tahun. Dilihat dari produktivitasnya, tulisan dengan menggunakan huruf Jawa bahkan dapat dikatakan telah mati. Karya sastra Jawa, seperti cerita pendek dan puisi, yang terbit di ranah publik seluruhnya ditulis dengan menggunakan huruf latin.

Keterpinggiran budaya daerah yang ditandai oleh jumlah pendukungnya yang semakin merosot merupakan penanda penting akan hilangnya identitas etnik, terutama di kalangan generasi muda. Hancurnya kebudayaan daerah merupakan realitas pahit yang harus dihadapi oleh anggota ribuan etnik di Indonesia dan hampir mustahil untuk dapat bangkit. Di pihak lain, mega proyek pembentukan manusia Pancasila atau homo pancasilaensis masih tetap imajiner sampai sekarang. Gagasan untuk menciptakan kebudayaan nasional dengan mengikuti model melting pot pun kandas bersama berakhirnya kekuasaan Orde Baru pada tahun 1998.

Kegagalan menciptakan kebudayaan nasional dan kehancuran budaya daerah merupakan modal yang sungguh sangat berharga untuk menjadi pesimis dan bahkan apatis terhadap masa depan bangsa. Berbagai penelitian menunjukkan bahwa akhir-akhir ini terjadi kecenderungan merosotnya identitas nasional, terutama dalam diri generasi muda. Hilangnya identitas daerah dan kegagalan membentuk identitas nasional menjadikan masyarakat Indonesia dewasa ini digambarkan sebagai masyarakat linglung. Nordholt menjelaskan masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang tidak memiliki sejarah dan hidup tanpa sejarah:

The main line of argument -- reflecting the leading obsession of the New Order -- is that 'guided unity' leads to prosperity whereas disunity results in chaos and decay. This is presented through a series of 'true historical facts', which carry a moral meaning. Because these 'facts' and their moral implications are closely related to the fate of the state, they are far removed from the historical experience of ordinary people. To them the term 'sejarah' became another word for 'not us'.

... Like in the colonial period, New Order historiography produced histories without people.

After Suharto's fall in May 1998, his version of the history was no longer credible -- the economic miracle had collapsed, order was replaced by disorder -- but an alternative national history has not yet emerged. In this sense Indonesians became a 'people without history' (Nordholt, 2004: 10-11).

Lunturnya identitas lokal dan kegagalan membentuk identitas nasional membawa akibat yang kompleks, salah satunya adalah lemahnya karakter masyarakat, sehingga sangat mudah diombang-ambingkan oleh dinamika kehidupan sehari-hari (Fromm, 1961; Heidegger, 1996). Kajian antropologis menemukan bahwa masyarakat Indonesia terjankit xenocentrisme, yaitu kebanggaan terhadap penggunaan unsur-unsur budaya asing, khususnya budaya Barat, yang relatif mendalam (Wallach, 2002). Dalam sebuah reportase memperingati hari kemerdekaan RI, terungkap bahwa makna Indonesia dalam pandangan generasi muda adalah sekedar tempat lahir atau tinggal saja:

Ask young Indonesians today what makes them Indonesians, and the answer may likely surprise, or disappoint you.

"I'm Indonesian because I was born in Indonesia and I'm a citizen of Indonesia, I just have to live with that," Intan Nirwani, a 14-year-old high school student, said when she was asked about what it meant being an Indonesian.

Swastika, 24, an anchor at a TV station and also Javanese, gave a similar answer. "It's just a statistical status. I mean...you are Indonesian because your ID and your passport

say so," Swastika stated.

It may be a false assumption to say that Intan and Swastika represent the general feeling of Indonesia's younger generation about their country, but their answers reflect a growing trend among the younger generation. They seem to have grown further away from the sense of being Indonesian that was still very much alive among the previous generations.

For many of today's young people, being Indonesian means nothing more than a "geographical fact" -because they were born and raised in the country. Nothing more, nothing less (The Jakarta Post, 16 Agustus 2002).

Dari kutipan di atas dapat diambil pemahaman bahwa banyak diantara kaum muda Indonesia yang merasa memiliki ikatan emosional dan historis dengan Indonesia. Mereka menempatkan Indonesia sekedar sebagai wilayah geografis saja.

Akibat negatif dari produksi wacana "satu bahasa" memberikan kesadaran bahwa historisitas tidak dapat dipenggal atau gunting putus. Secanggih apapun kehidupan modern, orang tetap membutuhkan berbagai aspek dari kebudayaan tradisional:

In traditional cultures, the past is honoured and symbols are valued because they contain and perpetuate the experience of generations. Tradition is a mode of integrating the reflexive monitoring of action with the timespace organisation of the community. It is a means of handling time and space, which inserts any particular activity or experience within the continuity of past, present, and future, these in turn being structured by recurrent social practices. Tradition is not wholly static, because it has to be reinvented by each new generation as it takes over its cultural inheritance from those preceding it. Tradition does not so much resist change as pertain to a context in which there are few separated temporal and spatial markers in terms of which change can have any meaningful form (Giddens, 1996: 37).

Dari kutipan di atas dapat diambil pemahaan bahwa tradisi adalah sangat bernilai bagi hidup masyarakat sekarang, karena di dalamnya terkandung pengalaman hidup berbagai generasi masa lampau. Selain itu, tradisi bukan sesuatu yang kuno, karena selalu diwariskan dan diperbaharui oleh setiap generasi. Dengan demikian, tradisi akan mampu digunakan menghadapi modernisasi. Oleh karena itu, pemikiran Orde Baru yang menempatkan modernitas berhadapan-hadapan atau berseberangan dengan tradisi merupakan kekeliruan yang cukup fatal.

Kegagalan Orde Baru menciptakan identitas nasional mengakibatkan generasi muda yang terlanjur tidak lagi memiliki ikatan kuat dengan identitas lokal berusaha mencari identitas yang cocok bagi mereka. Tidak sedikit dari mereka yang memilih kepemilikan terhadap barang (*sense of having*) sebagai identitasnya, sehingga berkembang menjadi generasi konsumtif. Akan tetapi, banyak pula dari mereka yang hidup tanpa identitas. Untuk kasus yang terakhir ini, mengingatkan pada sejarawan hebat Indonesia, yaitu Sartono Kartodirdjo yang menjelaskan sebagai berikut:

Tanpa identitas, sukar bahkan mustahil melakukan komunikasi dalam masyarakat. Identitas mendefinisikan status dan peran seseorang, mencakup ciri-ciri pokok seseorang baik yang fisik maupun sosial-budaya... Jika seseorang kehilangan memori, antara lain karena senilitas atau penyakit syaraf, timbullah pada dirinya kekacauan dalam berkomunikasi dengan orang lain. Kecuali tidak mampu mengenal identitas dirinya sendiri, dia juga tidak dapat menentukan identitas orang lain. Akibatnya ialah miskomunikasi terus menerus (Kartodirdjo, 2005: 114-115).

Panggung politik nasional dan lokal yang dengan jelas mementaskan miskomunikasi terus menerus akhir-akhir ini kiranya merupakan penanda akan adanya generasi tanpa identitas di atas.

Terobosan yang mungkin ditempuh adalah mendorong generasi muda untuk hidup dan

menghidupi identitas lokal sebagai modal paling mendasar. Langkah itu bukan berarti mengingkari identitas nasional sebagai bangsa Indonesia. Secara teoritis, integrasi nasional paling tidak mengandung dua unsur utama, yaitu integrasi vertikal yang berkaitan dengan hubungan antara elite dengan massa rakyat serta integrasi horisontal yang terkait dengan dinamika sosio kultural daerah dan penciptaan hubungan yang kohesif dengan daerah-daerah lain secara nasional (Sjamsuddin dalam Bahar dan Tangdililing, 1996: 4). Dari sudut pandang ini, identitas nasional bukan merupakan mega proyek dari atas ke bawah, tetapi hasil dari dinamika sosio kultural di tingkat daerah. Purwanto (2006: 182) menjelaskan:

Berbagai fakta sejarah yang ada juga menunjukkan bahwa pada tingkat lokal tertentu, proses pembentukan identitas keindonesiaan berjalan seiring dengan identitas etnik. Dua-duanya mengalami proses transformasi secara sinergis membentuk identitas masing-masing tanpa harus saling bertentangan. Akibatnya, masing-masing lokalitas memiliki ciri tersendiri tentang keindonesiaan mereka. yang tidak dapat begitu saja disamakan atau identik dengan identitas keindonesiaan dalam arti umum pada tingkat nasional.

Dari kutipan di atas Purwanto menjelaskan bahwa transformasi ke identitas keindonesiaan tidak disertai dengan terhapusnya identitas lokal. Dengan kata lain, identitas masyarakat Indonesia berupa lapisan-lapisan identitas dari individu ke bangsa yang masing-masing berjalan beriringan tanpa saling bertentangan. Di lain pihak, identitas lokal/etnik merupakan modal sangat penting dalam membangun nasionalisme Indonesia.

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Wacana "Satu Bahasa" yang diproduksi dan direproduksi oleh pemerintah melalui buku teks pelajaran sejarah SMA menjadi salah satu penanda perkembangan historiografi pendidikan Indonesia berada di bawah pengaruh Orde Baru. Melalui wacana itu, pemerintah berusaha mengeliminasi identitas lokal yang bersifat etnosentris, tradisional dan primordial untuk digantikan dengan identitas nasional yang modern. Akibatnya generasi muda Indonesia tidak lagi menggunakan berbagai simbol identitas lokal, seperti bahasa, adat istiadat dan pakaian lokal. Mereka menganggap identitas lokal sebagai simbol kekolotan atau ketradisional yang tidak lagi cocok dengan dengan kehidupan modern.

Di pihak lain, pemerintah mempromosikan kehebatan identitas nasional yang disebut sebagai manusia Pancasila atau homo Pancasilaensis. Melalui program nasional yang dikenal sebagai penataran Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4) Orde Baru bermaksud membangun identitas nasional yang bebas dari sifat primordial dan mendukung modernisme. Setiap tahun ajaran baru, siswa dari tingkat pendidikan yang lebih rendah dan diterima pada tingkat pendidikan SMP dan SMA, serta mahasiswa baru, diwajibkan untuk mengikuti penataran P4. Akan tetapi, dalam perjalanannya mega proyek penciptaan identitas nasional mengalami kegagalan. Selain karena memang sejak awal Pancasila diciptakan untuk landasan pengelolaan negara dan bukan etika sosial, kegagalan itu juga Orde Baru tidak seharusnya menempatkan modernitas berhadapan dengan tradisi. Begitu pula dengan identitas nasional tidak seharusnya digunakan untuk menggantikan identitas lokal. Identitas lokal dan identitas nasional seharusnya dapat berkembang beriringan dengan tanpa saling menegasikan atau bahkan saling meniadakan.

B. Saran

Tidak dapat dihindari bahwa kurikulum pendidikan akan selalu dipengaruhi oleh kelompok kekuasaan. Permasalahannya terletak pengaruh apa saja yang dapat diterima.

Apabila pengaruh itu sungguh-sungguh mengembangkan kontinuitas berbagai aspek kehidupan yang ada dalam masyarakat Indonesia, kiranya akan baik untuk diterima. Akan tetapi, apabila pengaruh itu hendak gunting putus historisitas bangsa Indonesia atau mengubah identitas sosio kultural masyarakat, kiranya perlu ditolak.

Akan tetapi menerima dan menolak itu bukanlah keputusan yang mudah, terutama bagi lembaga pendidikan di Indonesia. Agar dapat memilih dan membuat keputusan, lembaga pendidikan perlu diberdayakan agar menjadi lembaga yang benar-benar mandiri, termasuk organisasi-organisasi profesi guru yang berada di dalamnya. Tanpa pengembangan kemandirian, lembaga pendidikan akan menjadi lahan yang digunakan oleh kelompok-kelompok kekuasaan untuk menjalankan kepentingan mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Apple, M. W., 2000. *Official Knowledge: Democratic Education in A Conservative Age*. Second Edition. New York: Routledge.
- Badrika, I Wayan, 1997. *Sejarah Nasional Indonesia dan Umum untuk SMA*, Jilid 2. Jakarta: Erlangga.
- Bahar, S., dan A. B. Tangdililing, 1996. *Integrasi nasional : teori, masalah dan strategi*. Jakarta : Ghalia Indonesia.
- Crawford, K., 2001. Constructing national memory: The 1940/41 Blitz in British history textbooks. *Internationale Schulbuchforschung* 23. Verlag Hahnsche Buchhandlung . ISSN 0172-8237.
- Curaming, R., 2002. *Toward Reinventing Indonesian Nationalist Historiography* yang terdapat pada http://kyotoreview.cseas.kyotou.ac.jp/issue/issue2/article_245.html Diunduh pada 5 Januari 2008.
- Denny J. A., 2006. *Melewati Perubahan: Sebuah Catatan Atas Transisi Demokrasi Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.
- Derrida, J., (1997). *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. London: The Johns Hopkins University Press.
- Fromm, E., 1961. *Marx's Concept of Man*. Translated in English by T. B. Bottomore. New York: Frederick Ungar Publishing Co.
- Giddens, A., 1996. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gismar, A. M., 2008. "Mencari Indonesia" dalam Komarudin Hidayat dan Putut Wijanarko, peny., *Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa*. Jakarta: Mizan.
- Hatta, M., dkk., 1980. *Uraian Pancasila*. Jakarta: Mutiara.
- Hedeigger, M., 1996. *Being and Time*. Diterjemahkan dari bahasa Jerman ke dalam bahasa Inggris oleh Joan Stambaugh. New York: SUNY.
- Human Right Watch, 1998. *Academic Freedom in Indonesia: Dismantling Soeharto-Era Barriers*. New York: Human Right Watch.
- Kartodirdjo, S., 2005. *Sejak Indische sampai Indonesia*. Jakarta: Kompas.
- Latif, Y., 2005. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad XX*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Mihardja, A. K., 1986. *Polemik Kebudayaan*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Moedjanto, G., dkk., 1992. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jilid 3. Jakarta: Gramedia Widiasarana.
- Mustopo, H., dkk., 2007. *Sejarah SMA*. Jilid 2. Surabaya: Yudhistira.
- Nordholt, H. S., 2004. *De-colonising Indonesian Historiography*, Paper delivered at the Centre for East and South-East Asian Studies public lecture series "Focus Asia", 25-27

- May, 2004 at Lund University, Sweden.
- Notosusanto, N. dan Basri, Y., ed., 1981. *Sejarah Nasional Indonesia Untuk SMA*. Jilid 3. Buku paket. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Notosusanto, N. dan Basri, Y., ed., 1992. *Sejarah Nasional Indonesia Untuk SMA*. Jilid 3 (Buku Paket). Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Pidato Presiden Suharto pada pembukaan Musyawarah Kerja Kwartir Nasional Gerakan Pramuka* tanggal 12 April 1976.
- Purwanto, B., (2006). *Gagalnya Historiografi Indonesia?!*. Yogyakarta: Ombak.
- Renan, E., 1882, "What is A Nation?" dalam Woolf, Stuart, ed.. (1996). *Nationalism in Europe, 1815 to Present*. London: Routledge.
- Soedjatmoko, 1973. *Kesadaran Sejarah dan Pembangunan*. Disampaikan pada ceramah penataran ahli-ahli sejarah Fakultas Sastra Universitas Indonesia tanggal 16 Januari 1973.
- Soewarso, I., 1986. *Sejarah Nasional Indonesia dan Dunia*. Jilid 3. Surakarta: Widya Duta.
- Sutherland, H., (2008). "Meneliti sejarah penulisan sejarah" dalam Nordholt, Henk Schulte, Bambang Purwanto dan Ratna Saptari, ed. *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Tap MPR No. II/MPR/1978.
- Tarunasena, 2009. *Sejarah SMA/MA*. Jilid 2. Bandung: Armico.
- The Jakarta Post*, 16 Agustus 2002.
- Utomo, D., 2012. "Arsip sebagai Simpul Pemersatu Bangsa" dalam *Jurnal Kearsipan* Volume 7/ANRI/12/2012. ISSN 1978 130X.
- Wallach, J., 2002. "Exploring Class, Nation and Xenocentrism in Indonesian Cassete Retail Outlet". Artikel pada jurnal *Indonesia* vol. 74 (Oct. 2002), page 79-102. Southeast Asia Program Publications at Cornell University.
- Widyosiswoyo, S., 1979. *Sejarah Untuk SMA*, Jilid 1. Klaten: Intan.
- Wodak, R. and M. Meyer (eds.), 2006. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage. <http://repository.usu.ac.id/bitstream/123456789/38157/1/Appendix.pdf>.

INTEGRASI SOSIAL ANTARA PENDUDUK LOKAL DAN PENDATANG DI KOTA BENGKULU DALAM PERSPEKTIF SEJARAH

Jumhari

Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang
Jl. Raya Belimbing 16 A Padang
email: azam_harry@yahoo.com

Abstrak

Bengkulu di masa lampau merupakan salah satu tempat yang paling dinamis bagi kegiatan pelayaran dan perdagangan. Bengkulu juga sebagai tempat pertemuan dan tepat bermukimnya berbagai puak di Nusantara, seperti orang Bugis, Madura, Jawa dan orang asing (Eropa dan Asia). Oleh karena itu, ketika berbicara mengenai masa depan pembangunan sosial budaya dalam konteks integrasi sosial di antara kelompok suku bangsa di Bengkulu, perlu diperhatikan realitas sosial masyarakat yang multi-etnik. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Penelitian ini juga termasuk dalam penelitian sejarah sosial dengan analisis menggunakan metodologi sejarah sosial sehingga pendekatan-pendekatan ilmu sosial dipakai dalam interpretasi dan analisis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa realitas sosial masyarakat multi-etnik yang dibangun oleh ikatan dan identitas kesukuan di Bengkulu merupakan manifestasi panjang dari proses terjadinya interaksi, komunikasi dan integrasi sosial. Proses tersebut melibatkan masyarakat lokal maupun pendatang dengan dinamika yang menarik.

Kata kunci: *integrasi sosial, penduduk lokal, pendatang, Kota Bengkulu, sejarah*

SOCIAL INTEGRATION BETWEEN INDIGENEOUS POPULATION AND IMMIGRANTS IN BENGKULU CITY ON HISTORICAL PERSPECTIVE

Abstract

Bengkulu in the past was one of the most dynamic place for shipping and trading activities. Bengkulu also as a confluence place and a settlement place for the various tribes in the archipelago, such as the Bugis, Madurese, Java and strangers (Europe and Asia). Therefore, when talking about the future of social and cultural development in the context of social integration among ethnic groups in Bengkulu, keep in mind the social reality of a multiethnic society. This research is a qualitative research. This study is also included in the study of social history with social history analysis using methodology that approaches the social sciences are used in the interpretation and analysis. The results showed that social reality is constructed by bonding a multi-ethnic and tribal identity in Bengkulu, which is a manifestation of a long process of interaction, communication and social integration. The process involves the local community and visitors with interesting dynamic.

Keywords: *social integration, indigenous population, immigrants, Bengkulu city, history.*

I. PENDAHULUAN

Bengkulu di masa lampau merupakan tempat yang paling dinamis bagi kegiatan pelayaran dan perdagangan. Bengkulu juga menjadi salah satu simpul perdagangan di jalur pantai barat Sumatera. Selain itu dalam batas tertentu, Bengkulu pada masa itu menjadi salah satu tempat bagi tumbuh dan berkembangnya nilai-nilai pluralisme dan multikulturalisme yang kini menjadi wacana peradaban masyarakat modern. Bengkulu menjadi 'rumah besar' bagi beberapa *puak* (suku) di Nusantara, seperti orang Bugis, Madura dan Jawa serta orang Asing, baik dari Eropa maupun dari Asia seperti orang Arab, India (Keling) dan Cina.

Letak Bengkulu yang strategis yang menghubungkan jalur pelayaran dan perdagangan dipantai Barat Sumatera, antara wilayah Kesultanan Aceh sampai Banten diujung Barat dari

pulau Jawa. Bahkan 2 (dua) kerajaan besar ini berebut pengaruh di daerah ini, terkait dengan penguasaan dan monopoli perdagangan lada. Ekspansi Aceh yang meluas sampai ke Inderapura dan Banten ke daerah Lampung, sehingga menjadikan posisi Bengkulu menjadi pusat pertarungan kerajaan besar Nusantara pada masa ini (Sidik, 1996: ix-x). Ramainya jalur perdagangan dan pelayaran yang melalui pantai barat Sumatera ini, tidak lepas dari jatuhnya Bandar Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511, dimana Portugis berusaha menerapkan monopoli perdagangan.

Ketika Bengkulu dibawah kekuasaan Inggris (*EIC, East Indies Company*), banyak diantara orang Bugis dan Madura yang menempati posisi penting dalam struktur pemerintahan Inggris di Bengkulu, seperti keturunan dari Daeng Mabela dan Raden Wirodiningrat. Kemunduran elit pribumi (Bugis dan Madura), tidak lepas dari perubahan konstelasi politik dan ekonomi di Bengkulu, akibat perpindahan kekuasaan dari Inggris ke Belanda sebagai akibat dari perjanjian Trakta London 1824, dimana Inggris harus menyerahkan Bengkulu kepada Belanda dan sebagai gantinya Inggris memperoleh Singapura (Tumasik) dari Belanda. Puncak kemunduran elit pribumi termasuk dari kalangan orang Melayu Bengkulu, yakni dengan dihapuskannya pemerintahan bupati pada tahun 1870, yang diganti dengan pemerintahan langsung (*direct rule*) oleh Belanda (Setiyanto, 2001: 56-72).

Selain orang Bugis dan Madura, orang Minangkabau dan Jawa juga memberikan kontribusi dalam konteks tersebut. Sejarah hubungan Minangkabau dan kerajaan tradisional Minangkabau yang tertuang dalam *Tambo Bangkahoeloe* (Delais, 1933). Sedangkan kedatangan orang Jawa di Bengkulu pada masa kolonial, tepatnya pada akhir abad XIX, yakni ketika perusahaan tambang dan perkebunan membutuhkan tenaga kerja yang lebih besar dan pembukaan daerah kolonisasi pertanian. Kedatangan tenaga kerja dan kolonis ini menambah jumlah penduduk Bengkulu dan menambah peran penting orang dari Jawa di Bengkulu. Selain merupakan daerah tepian (*frontier*) Bengkulu juga daerah pinggiran (*periferi*), yang sebelumnya kurang perhatian serius dari pemerintah kolonial Belanda. Disebabkan wilayah Bengkulu tidak menjadi daerah utama program kolonisasi seperti Lampung dan juga menjadi lokasi perkebunan kolonial seperti Sumatera Timur. Akibatnya, kontrol pemerintah pusat terhadap daerah Bengkulu lebih longgar dibandingkan dengan kedua daerah tersebut (Lindayanti, 2007: 5).

Berdasarkan hasil sensus penduduk tahun 2000, jumlah perkiraan penduduk pendatang Jawa di Bengkulu berjumlah 348.505 jiwa (22,31%) dari total jumlah penduduk Bengkulu yang berjumlah 1.561.852 jiwa. Sedangkan jumlah penduduk pendatang dari etnik Madura diperkirakan berjumlah 1.857 jiwa (0,12 %) dan etnik Bugis 3.196 jiwa (0,20%). Selain itu pendatang dari Minangkabau berjumlah 66.861 jiwa (4,28%) serta etnik Melayu 123.868 (7,93%). (Suryadinata dkk, 2003: 33-62).

Kedatangan penduduk pendatang pada satu sisi mempercepat pembangunan pada sebuah wilayah. Disisi lain kedatangan penduduk pendatang akan menimbulkan persaingan antara penduduk asli dan pendatang jika proses integrasi diantara mereka tidak berhasil diwujudkan. Fakta sosial di daerah Bengkulu memperlihatkan bahwa proses integrasi antara penduduk asli dan pendatang relatif baik, hal ini terlihat banyaknya kebudayaan masyarakat pendatang yang diadopsi menjadi kebudayaan bersama masyarakat di Bengkulu atau kebudayaan masyarakat pendatang yang masih diberi ruang atau tempat untuk berkembang. Proses integrasi sosial yang berlangsung antara penduduk asli dan pendatang di Bengkulu, khususnya di beberapa tempat seperti daerah bekas perkebunan dan transmigrasi di daerah Rejang Lebong yang menjadi tempat pemukiman para pendatang dari Jawa, serta Kota Bengkulu yang didiami oleh perantau dari Bugis, Madura, Minangkabau dan Jawa serta etnis lainnya berlangsung secara alamiah.

Hal yang menarik dari proses integrasi sosial diantara penduduk pendatang dan lokal berjalan secara alamiah melalui proses asimilasi dan akulturasi diantara penduduk lokal dan pendatang tersebut melewati periode sejarah yang panjang, dari masa kolonial hingga saat ini. Dalam kajian ini adalah melihat bagaimana proses integrasi antara penduduk asli (Melayu Bengkulu) dan pendatang di Bengkulu, khususnya di Kota Bengkulu dan daerah sekitarnya, seperti Rejang Lebong sebagai tempat migran Bugis dan Madura, Jawa, Cina dan etnis lainnya. Maka berdasarkan uraian diatas dapat dirumuskan dalam beberapa pertanyaan penting tentang integrasi antara pendatang dan penduduk lokal di Bengkulu dalam perspektif sejarah, yakni sebagai berikut (1) Bagaimanakah sejarah migrasi penduduk pendatang di Kota Bengkulu?. (2) Bagaimana integrasi sosial antara pendatang dan penduduk lokal di Kota Bengkulu berlangsung dalam realita sosio-historis yang membentuk identitas kultural masyarakat Kota Bengkulu?.

Batasan temporal dalam penelitian ini, diawali pada masa kolonial, yakni periode dimana para pendatang tiba di Bengkulu, baik pada masa kolonial Inggris maupun kolonial Belanda. Sedangkan batasan akhir pada masa permulaan reformasi, dimana ruang kebebasan ekspresi kultural masyarakat Bengkulu menemukan momentumnya kembali. Akan tetapi batasan temporal tidaklah bersifat kaku, karena fakta dan peristiwa sejarah bagaimanapun merupakan suatu hal yang sifatnya berkesinambungan.

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan integrasi sosial diantara penduduk lokal dengan pendatang di Kota Bengkulu dalam konteks interaksi sosial, adaptasi, akulturasi dalam membangun budaya Kota Bengkulu sebagai tempat migran Bugis, Cina, Jawa dan Madura serta kelompok suku lainnya bermukim. Dalam penelitian ini penduduk pendatang yang dimaksud adalah penduduk yang berpindah tempat tinggal pada musim tertentu untuk bekerja, atau orang yang tinggal di daerah yang bukan tempat kelahirannya. Sedangkan penduduk asli (lokal) adalah masyarakat dimana secara hukum adat, yang hak memiliki atas tanah (lahan) yang ditempatinya atau kelompok masyarakat yang pertama kali mendiami kawasan tersebut. Dalam penelitian pendekatan kesejarahan dilakukan untuk melihat gerak perubahan sosial masyarakat Kota Bengkulu dalam ruang dan waktu yang memiliki keunikan pada setiap fase perkembangannya.

Penelitian ini diharapkan dapat menambah pemahaman masyarakat tentang bagaimana proses migrasi kelompok suku pendatang ke Kota Bengkulu dan sejauh mana mereka berintegrasi dengan penduduk lokal (Melayu Bengkulu) dalam rentang sejarah perkembangan masyarakatnya. Di samping itu penelitian ini juga bisa dimanfaatkan oleh Pemerintah Kota Bengkulu Bengkulu dalam memahami kondisi para penduduk pendatang yang terdapat di wilayah mereka. Sehingga membantu dalam memetakan dan memahami latar belakang sosial budaya masyarakat Kota Bengkulu dalam menghadapi persoalan pembangunan Kota Bengkulu, yang tidak hanya melihat aspek kemajuan fisik dan ekonomi semata, tetapi juga memperhatikan kualitas kehidupan sosialnya.

Kebudayaan merupakan cerminan dari suatu kelompok masyarakat sehingga dengan simbol-simbol budaya ditonjolkan akan dapat diketahui identitas suatu masyarakat. Menurut Stephen K. Sanderson setidaknya ada empat karakteristik kebudayaan, yang pertama kebudayaan berdasarkan diri kepada simbol sebagai mekanisme dalam penyimpanan dan mentransmisi sejumlah informasi yang membentuk kebudayaan. Kedua, kebudayaan dipelajari dan tidak tergantung pada pewarisan biologi; ketiga, kebudayaan merupakan sistem yang dipikul bersama oleh anggota masyarakat dan keempat kebudayaan cenderung terintegrasi sehingga bagian kebudayaan saling menyatu dan konsisten disamping konflik, friksi dan kontradiksi yang ada (Anderson:, 1993: 4 dalam Arios dkk, 2008: 7). Selanjutnya Haviland menyatakan bahwa kebudayaan bersifat adaptif, yakni mengacu pada prsose

interaksi antara perubahan yang ditimbulkan organisme pada lingkungannya dan perubahan yang ditimbulkan oleh lingkungan pada organisme. Manusia beradaptasi melalui medium kebudayaan pada waktu mereka mengembangkan cara-cara untuk mengerjakan sesuatu dengan sumber daya yang mereka temukan dan juga dalam batas-batas lingkungan tempat tinggal mereka (Haviland, 1998: 3). Integrasi merupakan sebuah proses pembauran antar masyarakat asli dan pendatang sehingga membentuk kebudayaan yang utuh atau bulat. Proses penyatuan biasanya berlangsung pada sebuah wilayah tertentu, melibatkan aspek budaya, sosial diantara masyarakat yang mendiami wilayah tersebut (Soekanto, 2002: 149-151). Dalam masyarakat pedesaan proses integrasi relatif berlangsung lebih cepat dibandingkan dengan masyarakat di perkotaan atau pusat ekonomi. Kondisi ini disebabkan pada masyarakat pedesaan adanya semangat seperasaan, sepenangungan dan saling membutuhkan. Secara umum proses integrasi merupakan proses penyatuan dari orang-orang yang berasal dari berbagai wilayah, etnis, sosial budaya dan latar belakang ekonomi yang beragam menjadi sebuah kesatuan yang utuh. Untuk menyatukan hal tersebut tentu saja membutuhkan langkah dan waktu yang cukup lama sehingga seluruh penduduk lokal dan pendatang dapat bergaul dan bersatu.

Proses integrasi dikatakan berhasil apabila anggota masyarakat merasakan membutuhkan satu lainnya dalam kehidupan sosialnya. Tercapainya semacam konsensus mengenai norma-norma dan nilai-nilai sosial dan adanya kesepakatan bersama antara penduduk asli dan pendatang. Proses integrasi sosial akan berjalan baik, bila dalam proses tersebut juga menimbulkan asimilasi, yaitu usaha mengurangi perbedaan-perbedaan yang terdapat antara individu maupun kelompok. Dengan asimilasi ini berarti tidak ada lagi perbedaan antara satu kelompok dengan kelompok lain sehingga tidak ada anggapan orang asing.

Koentjaraningrat menyebutkan bahwa asimilasi adalah proses sosial yang timbul bila ada; pertama, golongan-golongan manusia dengan latar belakang kebudayaan yang berbeda-beda; kedua, saling bergaul langsung secara intensif untuk waktu yang lama dan ketiga, kebudayaan golongan-golongan tersebut masing-masing berubah sifatnya yang khas, dan unsur-unsurnya masing-masing berubah wujudnya menjadi unsur-unsur kebudayaan campuran. Dalam proses integrasi baik, juga melibatkan terjadi proses akulturasi, yakni proses yang timbul bila suatu kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan dengan unsur-unsur dari unsur kebudayaan asing sedemikian rupa, sehingga unsur-unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu. (Koentjaraningrat, 2000: 247-255).

Kedatangan para pendatang, baik orang Jawa dan kelompok etnis lainnya di Bengkulu, baik melalui pengiriman tenaga perkebunan (buruh kontrak), maupun melalui program transmigrasi atau dengan merantau dari orang Bugis, Madura maupun Minangkabau menjadi tema menarik menyangkut sejauh terjalin dan terbentuknya proses integrasi diantara pendatang dan penduduk asli. Secara alamiah proses integrasi sosial antara pendatang dan penduduk lokal, tidak akan terbentuk seandainya tidak terjadi interaksi sosial. Menurut Soerjono Soekanto, interaksi sosial merupakan syarat utama terjadinya aktifitas-aktifitas sosial. Interaksi sosial merupakan hubungan-hubungan sosial yang dinamis yang menyangkut hubungan orang-perorangan, antara kelompok-kelompok manusia, maupun antara orang-orang perorangan dengan kelompok manusia. Proses interaksi sosial bisa berlangsung, karena didasarkan oleh beberapa faktor, antara lain, faktor imitasi, sugesti, identifikasi dan simpati. (Soekanto, 2002: 61-63).

Faktor-faktor yang memberikan pengaruh terhadap berjalannya interaksi sosial dapat

berjalan sendiri-sendiri secara terpisah maupun dalam keadaan tergabung. Sebagai contoh faktor imitasi misalnya, memiliki peranan yang sangat penting. Salah satu segi positifnya adalah imitasi mendorong seseorang untuk mematuhi kaidah dan nilai-nilai yang berlaku. Namun segi negatifnya, peniruan perilaku yang menyimpang dari kelompok atau individu lainnya. Faktor selanjutnya adalah sugesti, yakni terjadi apabila orang yang memberikan pandangan atau arahan berasal dari yang memiliki kewibawaan. Kemudian identifikasi yakni adanya kecenderungan-kecenderungan atau keinginan-keinginan dalam diri seseorang untuk menjadi sama dengan pihak lain. Dan yang terakhir adalah simpati, yakni suatu proses dimana seseorang tertarik pada pihak lain.

Dalam konteks kehidupan sosial penduduk pendatang dan lokal di Bengkulu, seperti di Rejang Lebong, Kota Bengkulu dan beberapa tempat lainnya di daerah ini. Proses integrasi terbangun tidak saja adanya kesadaran untuk menerima dan menghargai identitas penduduk pendatang dan asli, akan tetapi telah terjadi proses imitasi, terutama dalam konteks penggunaan bahasa sebagai alat komunikasi. Keturunan penduduk pendatang, terutama yang berasal dari Jawa, yang dahulu didatangkan ke daerah ini, baik sebagai buruh lepas maupun transmigran, mereka satu sama lain memiliki adanya pemahaman timbal balik didalam berkomunikasi satu sama lain diantara yang berbeda.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode sejarah, dimana tahap pertama yakni pengumpulan data yang disebut heuristik. Tahap berikutnya adalah melakukan kritik terhadap data-data yang telah diperoleh baik kritik ekstern maupun intern, guna menjamin otentisitas dan kredibilitas dari data. Setelah melalui tahap kritik, maka dilanjutkan dengan interpretasi dan penulisan.

Pengumpulan data dilakukan melalui penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan. Penelitian kepustakaan akan mencari data-data primer seperti, arsip-arsip dan dokumen yang menyangkut masalah kependudukan di Bengkulu, serta laporan penelitian yang telah dilakukan oleh dinas-dinas terkait atau lembaga-lembaga lain. Dalam penelitian pustaka juga dicari sumber-sumber sekunder yang bisa menunjang penelitian ini. Sedangkan penelitian lapangan dilakukan dengan jalan wawancara dan observasi yang lazim dilakukan dalam kajian sejarah kontemporer. Wawancara ini akan lebih difokuskan kepada pendatang yang terdapat Kota Bengkulu dan sekitarnya, seperti etnis Jawa, Bugis, Madura, Minang dan Cina serta tokoh-tokoh masyarakat dan pihak-pihak yang relevan untuk memberikan keterangan tentang hal tersebut.

II. KOTA BENGKULU: RANAH 'EMPANG KE HULU'

Berdasarkan etimologinya kata 'Bengkulu' memiliki makna 'empang ke hulu' (hambat ke hulu), yang bersumber dari tradisi lisan masyarakat Bengkulu. Istilah ini dihubungkan dengan kisah ekspansi kerajaan Aceh pada masa pemerintahan Raja Iskandar Muda ke wilayah Bengkulu. Dikisahkan armada Aceh menyerang melalui laut dan berusaha memasuki Sungai Serut, penyerangan ini dilakukan karena raja Aceh tidak berhasil mendapatkan Puteri Gading Cempaka anak Ratu Agung (Raja Sungai Serut). Untuk menghambat gerak maju pasukan Aceh, Raja Sungai Serut menggunakan strategi menghayutkan kayu-kayu (*rebo*) ke Sungai Serut. Dengan banyaknya kayu yang dihanyutkan ke sungai maka laju pasukan Aceh terhambat. Dari sinilah muncul istilah "empang ke hulu" yang akhirnya melahirkan nama Bengkulu (Permana, 2001: 55-63).

Di daerah peisisir Bengkulu, termasuk di ibu kota Bengkulu, bentuk perkawinan *semendo beradat* atau *semendo suka sama suka* merupakan bentuk perkawinan yang lazim dipraktikkan pada masyarakat Melayu Bengkulu. Pada model perkawinan ini, posisi anak

mereka dianggap *mardika*, atau bebas memilih kelompok kekerabatan yang dipilihnya sehingga sistem kekerabatan cenderung bercorak *ambilateral*. Dalam sistem pewarisan, garis keturunan pihak ayah masih tetap dianggap penting, meskipun ada berbagai macam bentuk perkawinan yang disertai dengan sistem kekerabatan masing-masing. Hal ini terlihat jelas dalam pemberian warisan baik berupa harta maupun gelar jabatan, yang lebih mementingkan anak laki-laki dibandingkan dengan anak perempuan.

Wilayah Propinsi Bengkulu dahulu merupakan Karesidenan Bengkulu yang menjadi salah satu wilayah karesidenan dari Propinsi Sumatera Selatan, daerah ini dilintasi oleh Bukit Barisan Sumatera yang membujur dari bagian Utara hingga bagian Selatan dari Pulau Sumatera. Wilayah Bengkulu, dibagian utara berbatasan dengan Jambi, dibagian selatan dengan Lampung dan bagian timur dengan wilayah Karesidenan Palembang dan bagian barat dengan Samudera Indonesia. Luas daerah Karesidenan Bengkulu, menurut keterangan dari Kementerian Penerangan Republik Indonesia (RI), yakni 26.249.4 km², yang terbagi kedalam 3 (tiga) daerah kabupaten dan satu daerah kotapraja, yakni, Kabupaten Bengkulu Utara, Kabupaten Bengkulu Selatan, Kabupaten Rejang Lebong dan Kotapraja Bengkulu. Karesidenan Bengkulu Utara dan kotapraja Bengkulu, pusat pemerintahannya di kota Bengkulu, sedangkan Kabupaten Rejang Lebong di Curup serta Kabupaten Selatan beribukota di Manna.

Pada masa lampau penduduk Bengkulu pada umumnya bermata pencaharian sebagai petani dan peladang, sedangkan mereka yang tinggal di pesisir pantai bekerja sebagai nelayan. Model pertanian perladangan berpindah-pindah merupakan ciri umum pertanian yang dikenal penduduk Bengkulu pada masa lampau. Selain bertani, berladang dan berburu, penduduk Bengkulu juga mengusahakan peternakan, seperti memelihara kerbau, biri-biri dan kambing. Sedangkan ternak kuda jarang ditemukan di Bengkulu, karena hewan sulit untuk dipelihara. Untuk memenuhi kebutuhan hewan kuda yang dipergunakan sebagai alat transportasi orang dan barang. Kuda biasanya didatangkan dari daerah Natal (Sumatera Utara), bahkan dimasa Raffles berkuasa di Bengkulu, kuda didatangkan juga dari Jawa. (Jumhari dkk, 2009: 16-17).

Setelah Indonesia merdeka, daerah Bengkulu menjadi salah satu daerah yang memiliki lahan pertanian yang cukup potensial bagi perekonomian penduduk di Karesidenan Bengkulu. Perkebunan kopi, lada, cengkeh, karet, tembakau, kina dan teh lainnya. Baik yang diusahakan secara tradisional oleh penduduk lokal maupun secara modern seperti perkebunan teh di Kaba Wetan dan Bukit Daun.

III. MIGRASI PENDUDUK PENDATANG DI BENGKULU

A. Keadaan Alam dan Penduduknya

Pada masa lampau masyarakat Bengkulu juga mengenal pelapisan sosial bagi mereka yang menempati lapisan atas memiliki gelar, seperti; *pangeran, kalifa, pembarap pasar, matri* serta *pemangku*, khusus untuk daerah Muko-Muko, mereka yang menempati lapisan teratas adalah *sultan*. Secara historis-kultural gelar pangeran, pada mulanya diberikan oleh Sultan Bengkulu kepada kepala pribumi dalam hal ini kepada penguasa Sungai Lemau dan Silebar, yang selanjutnya juga diberikan kepada penguasa Sungai Itam oleh pihak kolonial Inggris atas persetujuan Pangeran Sungai Lemau. Sedangkan gelar *kalifa* diberikan kepada kepala atau pengawas kebun. *Pembarap Pasar* setingkat posisi datuk. Untuk gelar *depati* pada umumnya dipergunakan bagi kepala pribumi baik, sebagai *pangeran, pasirah* maupun para kepala kampung. Dibawah lapisan atas terdapat klasifikasi golongan orang-orang tua (*para penghulu* dan *matri*), anak-anak raja, orang-orang baik, orang-orang merdeka, orang berutang dan terakhir golongan budak.

Golongan orang-orang tua adalah para pemimpin adat di tingkat desa ataupun marga dan mereka biasanya dipilih oleh kepala desa. Golongan anak-anak raja adalah anak keturunan para kepala pribumi yang ada di ibu kota. Kemudian golongan orang-orang baik adalah penduduk pribumi yang tidak pernah terlibat dalam masalah kriminal, mereka yang termasuk dalam golongan ini adalah para kepala, pedagang, dan orang-orang yang sabar. Sedangkan golongan orang merdeka adalah orang bebas, seperti petani, nelayan dan tukang. Mereka yang termasuk golongan orang berutang (*pandelingen*), yang dibedakan dalam dua golongan, yakni mereka yang berutang *manghiring*, keadaan seperti para budak belian. Perbedaanannya mereka dapat bebas setelah mereka membayar utangnya atau mereka bekerja pada si pemberi utang untuk beberapa waktu yang telah ditentukan. Dan kedua, golongan *panblahan*, yakni orang yang meminjam modal untuk bekerja dengan ketentuan modal itu harus dikembalikan dan keuntungannya dibagi dua, antara pemilik modal dengan orang yang meminjam tersebut.

Dalam konteks tradisi Melayu Bengkulu, setidaknya ada tiga corak kebudayaan yang dianggap baku dalam kehidupan masyarakat Bengkulu pada zamannya, yakni tradisi Malim, tradisi Ulu dan tradisi Melayu. Ketiga tradisi ini terhimpun dalam 'Adatrechtbundel' yang diberi label 'Adat lembaga in Bengkoelen 1910-1911 (Adatrechtbundel deel: XI, 'sGravenhage, 1915). Salah satu tradisi yang melekat pada orang Melayu Bengkulu pesta adat yang disebut dengan "bimbang". Makna bimbang, tidak hanya mengacu pada pesta perkawinan, akan tetapi juga mengacu pada pesta pengangkat kepala suku, proses memanen padi, upacara daur hidup adat khitan pada anak laki-laki dan menindik atau melubangi daun telinga yang kemudian dipasang dengan anting-anting pada anak perempuan serta upacara penyambutan tamu kehormatan. (Setiyanto dalam Sarwono, 2004: 312-317).

B. Sejarah Migrasi Pendetang

Dalam konteks migrasi pendatang yang masuk ke Bengkulu, telah berlangsung jauh sebelum Indonesia merdeka. Bahkan sebelum bercokolnya kekuasaan kolonial di Bengkulu, seperti *East Indies Company* (EIC), maupun pemerintah kolonial Belanda, Bengkulu telah menjadi bagian dari jaringan perdagangan kerajaan tradisonal di Nusantara. Sebagai salah satu penghasil lada di Pulau Sumatera, Bengkulu merupakan kawasan strategis bagi kerajaan lokal yang berpengaruh pada saat itu. Setidaknya dari abad ke-15 sampai abad ke-16, Bengkulu menjadi kawasan pengaruh bagi kerajaan Aceh (bagian ujung utara Pulau Sumatera), Banten (bagian ujung barat Pulau Jawa) serta kerajaan Minangkabau di Sumatera Tengah.

Perairan pantai Barat Sumatera menjadi jalur perdagangan penting bagi kerajaan-kerajaan lokal, yang ingin menghindari dari tekanan politik dan ekonomi dari penguasa baru, terutama sejak kejatuhan Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511. Dengan semakin meningkatnya peranan Banten sebagai bandar perdagangan lada, maka secara tidak langsung menjadikan Bengkulu sebagai penghasil lada menjadi penting bagi kepentingan politik dan ekonomi Kesultanan Banten. Apalagi mulai awal abad ke-17, ketika permintaan lada semakin meningkat, pengaruh kekuasaan Banten atas Bengkulu dan Selebar mulai dikokohkan. Berdasarkan piagam yang terbuat dari lempeng tembaga yang berangka tahun 1668, disebutkan bahwa hubungan Banten dan Kerajaan Selebar (Depati Bangsa Radin) memiliki peran penting di mata Sultan Ageng Tirtayasa. (Sidik, 1996: 30), sebagai termaktub dalam isi dalam piagam tersebut, yakni;

'Apabila ada perahu dagang memuat merica di Pelabuhan Selebar dan membayar pajak kepada negeri lain, rampaslah segala perniagaannya. Dan rampasan itu harus dibagi dua. Sebagian dipersembahkan kepada Banten dan sebagian lagi diberikan kepada pedagang itu.'

Pada masa kekuasaan Inggris di Bengkulu, migrasi pendatang baik dari penduduk

pribumi, seperti orang Bugis, Madura dan lainnya serta orang asing lainnya, seperti Cina dan India mulai masuk ke Bengkulu. Kedatangan mereka pada umumnya untuk kepentingan penguasa Inggris, baik sebagai pegawai, tentara atau sebagai pedagang perantara seperti orang Cina. Sehingga Bengkulu pada masa ini menjadi daerah yang multi etnik ditinjau dari komposisi penduduknya.

Pada masa kolonial Belanda, migrasi pendatang terutama dari Jawa yang pada umumnya dipekerjakan sebagai buruh atau kuli kontrak di perkebunan yang dimiliki Belanda seperti di Suban Ayam, Sindang, Pematang Danau dan Kaba Wetan atau buruh pertambangan di Lebong Donok, yang mulai dibuka pada tahun 1887 (Lindayanti, 2007). Migrasi pendatang Bengkulu, terutama yang didatangkan sebagai transmigran yakni orang Jawa masih berlangsung, terutama pada masa pemerintahan Orde Baru. Para transmigran ini ditempatkan beberapa daerah di Bengkulu, seperti di Rejang Lebong dan Muko-Muko. Kehadiran beberapa puak seperti Minang, Bugis, Madura, Jawa, Sunda ataupun Cina, India lainnya di Bengkulu berkembang seiring dinamika masyarakat Bengkulu, yang melewati batas ruang dan waktu. Sejarah migrasi dari beberapa kelompok pendatang di Bengkulu akan diuraikan secara singkat dibawah:

1. Orang Minangkabau

Kedatangan orang Minangkabau ke Bengkulu, tidak terlepas dari adanya hubungan kultural antara Kerajaan Pagaruyung dengan penguasa lokal Bengkulu. Pertalian hubungan budaya Minangkabau dengan Melayu Bengkulu mulai terbentuk ketika ikatan kekerabatan dibangun, yakni melalui perkawinan Maharaja Sakti, salah seorang Bangsawan Pagaruyung dengan Putri Gading Cempaka, putri bungsu Ratu Agung, raja Kerajaan Serut yang runtuh akibat peperangan melawan bala pasukan Aceh. Dari perkawinan ini, melahirkan kerajaan baru yang bernama Sungai Lemau, yang berpusat di Pondok Kelapa, yang diyakini sebagai cikal bakal pertumbuhan dan perkembangan budaya Melayu-Minangkabau. (Anwar dalam Sarwono, 2004: 278-279).

Tidak keterangan yang pasti tentang berapa orang Minang yang tinggal dan menetap di Bengkulu pada masa hubungan kerajaan tradisional ini. Dewasa ini jumlah perkiraan Orang Minang berjumlah 33.199 orang berdasarkan Sensus Penduduk tahun 2000 (Refisrul, 2010: 106). Pada umumnya perantau Minangkabau di Bengkulu cukup luas sebagai pedagang yang sukses, diantaranya para perantau yang berasal dari nagari Mallao, yang berprofesi sebagai pedagang kain di beberapa pasar di Kota Bengkulu (Yondri, 2000).

2. Orang Bugis

Sejarah awal migrasi Bugis ke Bengkulu pada abad ke-17 tidak terlepas dari pesatnya perdagangan dan perniagaan di pantai Barat Sumatera. Jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511, membuat para pedagang asing maupun pribumi mengalihkan jalur perdagangan dari wilayah Malaka ke Aceh untuk menghindari sikap monopoli Portugis di Malaka. Kedatangan orang Bugis ke Bengkulu selain faktor kerajaan Indrapura sebagai salah satu pintu masuk perdagangan di jalur pantai Barat Sumatera, juga karena adanya permintaan dari EIC (*East India Company*) dari kolonial Inggris yang berkuasa di Bengkulu sejak tahun 1685 (Setiyanto, 2001: 62-63).

Berdasarkan kebijakan *The Right Honourable English East India Company*, sebagaimana isi dari laporan Sumatra Factory Record 2, tertanggal 9 Januari 1688, pemerintah Inggris bermaksud mengundang *Orumkey Lilla* (Orang Kaya Lela) dari Indrapura untuk membantu keamanan di Bengkulu. Pada kenyataannya yang datang justru rombongan Daeng Maroepa bersama para saudagar Bugis dan pasukan Ambon. Ada dugaan Orang kaya Lela batal ke Bengkulu, dikarenakan suatu sebab ia terjerat masalah hutang-piutang dengan

pihak EIC. Sumber lain yang mengkisahkan mengenai keberadaan orang Bugis di Bengkulu, yakni beberapa sumber yang berasal dari historiografi lokal-naskah Melayu-*Bhaoewa Inilah Asal Oesol, Bangkahoeloe*, pada pasal 31 (Setiyanto, 2001: 65), menyebutkan sebagai berikut:

'Ketika zaman toeankoe Pangeran Mangkoe Radja ialah datang satoe orang dari Indrapoera gelarnya kata orang Indrapoera Soetan Balinam teapi asal dahoeloe beliauw itoe orang Boegis negrii wadjok gelarnya tjara Boegis Daeng Mabela tinggal di Bangkahoeloe beristri mengambil anak tjoetjoeng Datoe empat di pasjar Bangkahoeloe beranak laki-lak bergelar Daeng Makoeli. Daeng Makolei kawin dengan anak Pangeran mangkoe Radjo gelar datoe Njai. Kemoedian ialah Daeng Makolei itoe diangkat menjadi Datoe dagang, maka dikorniai oleh Pangeran peganagan datoe dagang itoe, dari tanah Merah pendakian dari pantai pasjar Bangkahoeloe laloe dirawang belakang kampoeng Bangkaholeo Niboeng, laloe dirawang Goentoeng sampai di tanah Merah, maka Pangeran Mangkoe Radja menjoeeroh merambah dan membersihkan segala hoetan lingkaran itoe, ketika itoelah mendjadi Padang semoenja bernamalah Tenga Padang'.

Orang Bugis di Bengkulu mengalami perubahan dalam konteks sosialnya, kelompok ini mampu menempatkan diri sebagai bagian dari elit masyarakat Bengkulu bersama elit Madura dan pribumi (Melayu). Melalui proses perkawinan yang bersifat politis dengan keluarga bangsawan pribumi dan pencapaian prestasi dalam struktur organisasi kemiliteran EIC, beberapa orang Bugis mampu menduduki tempat istimewa seperti menempati posisi jabatan Kapten (Kapten Korps Bugis) dan dipercaya pula sebagai kepala penghulu untuk orang asing yang ada di Bengkulu. Memasuki abad ke-19, posisi istimewa yang dijabat oleh kelompok pribumi termasuk keturunan Bugis, mengalami pergeseran sebagai akibat transformasi politik kolonial. Posisi kelompok pribumi semakin merosot setelah dihapuskan jabatan *regents* (bupati) pada tahun 1870 oleh Belanda.

Orang Bugis yang saat menetap di sekitar Pula Baai, meskipun tidak memiliki hubungan langsung dengan kelompok orang Bugis yang datang pada masa kolonial Inggris, akan tetapi bila kita telusuri secara seksama, memiliki persamaan yakni, bahwa perantun mereka ke Bengkulu bertujuan untuk memperbaiki kehidupan sosial dan ekonomi mereka. Orang Bugis yang menetap di daerah Pulau Baai sejak tahun 1972. (Arios dkk, 2006).

3. Orang Madura

Sejarah migrasi orang Madura ke Bengkulu pada abad ke-18, tidak bisa dilepaskan dari situasi politik di tempat asalnya-Bangkalan. Konflik internal yang terjadi antara Panembahan Abdul Kharim Diningrat atau dikenal gelarnya Panembahan Cakraningrat dengan putra tertuanya yang menjabat sebagai Bupati Sedayu yang lebih memihak kompeni Belanda. Pada akhirnya konflik Panembahan Cakraningrat harus menghadapi kompeni Belanda, maka dikirimkanlah Raden Temenggung Wiriodiningrat (anak keempat) bersama Raden Sang Nata untuk meminta bantuan kepada kompeni Inggris.

Akan tetapi usaha meminta kepada Inggris ternyata gagal, dan kedua orang bangsawan Madura ini menetap di Bengkulu serta kawin dengan penduduk setempat. Raden Temenggung Wiridingart menikah dengan Siti Juriyah (keturunan elit Bugis). Sedangkan Raden Sang Nata menikah dengan Sa'diah (putri bangsawan Sungai Lemau). Keterangan diperkuat dengan salah isi dari petikan Naskah Melayu *Bahoewa Inilah Asal-Oesoel*, *op.cit*, pasal 39 (Setiyanto, 2001:65), yang menyebutkan sebagai berikut;

'Maka datang doea orang radja dari Madoera di gelar Radhen Temenggoeng Wiro Diningrat, di gelar Radhen Sangnata menoedjoe kepada toeankoe Soengai Lemaoe dan Daeng Maroepa, maka di lihat roepa oerang patoet-patoet, maka toeankoe terima dengan patoet poela, maka dikoernia tempatnja tinggal di kampoeng Tengah Padang, lama-lam Temenggoeng Wiro Diningrat, dan Radhen Sangnata beristri dan beranak di

Bankahoeloe.'

Orang Madura yang kini menetap di Bengkulu, bukanlah mereka yang memiliki hubungan langsung dengan rombongan dari keturunan dua orang bangsawan Madura yang datang pada masa kolonial Inggris. Orang Madura yang tinggal dan menyebar di Bengkulu, merupakan kelompok orang Madura yang datang setelah Indonesia Merdeka,. Mereka bermigrasi dari daerah asalnya atau tempat lainnya pada tahun 1950-an.

4. Orang Cina

Orang Cina merupakan kelompok yang datang ke Bengkulu pada masa kolonial Inggris. Mereka pada umumnya tinggal disekitar Benteng Marlborough, mereka digambarkan sebagai sebagai orang yang secara ekonomi kekurangan dan umumnya menempati rumah-rumah yang sudah tua. Jumlah mereka diperkirakan 600-700 orang. Tempat tinggal mereka merupakan perkampungan tersendiri yang disebut dengan Kampung Cina (Setiyanto, 2001: 27).

Pada tahun 2000 di Bengkulu tercatat 14.187 keturunan Cina atau 0,06 % dari keseluruhan penduduk Kota Bengkulu yang jumlah 237.202 orang. Secara umum di Bengkulu, keturunan Cina yang ada berasal dari Cina Hakka atau Khek dan Tiou Ciu, yang memiliki kondisi ekonomi yang lebih baik dari penduduk lokal Bengkulu. Setidaknya berdasarkan profesi mereka dalam aktifitas perdagangan, keturunan Cina digolongkan ke dalam tiga golongan; a) Golongan pengusaha besar, yakni mereka yang memiliki modal besar, yang umumnya diesbut dengan istilah 'cukong', b) Golongan pedagang menengah, yakni mereka yang memiliki ruko-ruko sebagai tempat berusaha dan sekaligus bertindak sebagai distributor dan c) Golongan pedagang kecil, pemilik toko kelontongan dan bertindak sebagai pedagang pengecer.

Berdasarkan identitas keetnikan mereka di Bengkulu, dikenal dua kategorisasi yakni mereka menyebut diri sebagai Cina Totok dan Cina Peranakan. (Vasanty dalam Koentjaraningrat, 1988: 354). Perbedaan ini lebih mengarah pada kecenderungan orientasi kultural yang dipengaruhi oleh kondisi politik serta persepsi tentang diri mereka sebagai bagian dari penguatan identitas kelompok. Mereka yang menyebut Cina Totok lebih memiliki loyalitas yang kuat terhadap negeri leluhur mereka. Sedangkan Cina peranakan, mengidentifikasi dan berorientasi kepada masyarakat lokal dimana mereka tinggal, sebab kelompok Cina peranakan memiliki hubungan darah yang erat dengan pribumi. (Refisrul, 2010: 77).

5. Orang Jawa

Kedatangan orang Jawa di Bengkulu mulai berlangsung sejak tahun 1890-an, yakni ketika eksplorasi tambang dan pembukaan hutan untuk perkebunan-perkebunan besar di daerah Muko-Muko, dan daerah Rejang-Lebong. Pertumbuhan ekonomi yang pesat baru terjadi setelah tahun 1915 saat perusahaan tambang dan perkebunan sudah dapat mengeksport produknya. Keberadaan perusahaan tambang dan perkebunan selain menarik penduduk pendatang untuk berdagang di dusun-dusun sekitar perusahaan, tetapi juga menarik pekerja dari Pulau Jawa. (Lindayanti, 2007: 129).

Aktivitas ekonomi di sekitar perusahaan perkebunan dan pertambangan telah membawa perubahan bagi dusun-dusun sekitar. Misalnya, dusun Curup menjadi pusat perekonomian untuk daerah Rejang dan dusun Muara Aman menjadi pusat perekonomian untuk daerah Lebong. Krisis ekonomi tahun 1930-an mengakibatkan aktivitas ekonomi menurun, perusahaan mengurangi pekerjanya, beberapa perusahaan bahkan menutup perusahaannya, dan terjadinya kemunduran pada pusat-pusat aktivitas ekonomi di sekitar perusahaan.

Beberapa tempat di Bengkulu seperti Rejang Lebong, orang Jawa yang pada umumnya dipekerjakan sebagai kuli kontrak di perkebunan Bukit Daun. Orang Jawa yang kini tinggal di salah satu desa- Barumanis- merupakan keturunan dari para buruh kontrak tersebut. Selanjutnya orang Jawa juga didatangkan sebagai transmigran terutama pada masa pemerintahan Orde Baru, di beberapa tempat seperti Muko-Muko dan Rejang Lebong untuk mengusahakan kegiatan pertanian. Berdasarkan data BPS tahun 2000, jumlah orang Jawa tercatat sebanyak 38.936 orang yang tinggal di kota Bengkulu. Sedangkan mengenai sejarah migrasi diluar kelompok orang Minang, Bugis, Madura, Jawa dan Cina, seperti migran dari suku bangsa Batak beserta sub etniknya seperti Batak Toba, Batak karo, Batak Simalungun, Batak Pakpak dan Batak Mandailing, pada kolonial tidak ditemukan keterangan yang pasti.

IV. INTEGRASI SOSIAL PENDUDUK LOKAL DAN PENDATANG

A. Pola dan Strategi Integrasi

Proses mobilitas penduduk merupakan salah satu strategi adaptasi manusia terhadap lingkungan sosial, ekonomi, kebudayaan dan ekologi. (Standing, 1987: 1). Migrasi penduduk juga diakibatkan terjadi ketidak seimbangan ekonomi antara berbagai wilayah di Indonesia. Selain itu adanya faktor pendorong dan penarik suatu daerah tujuan migrasi, menjadi faktor terjadinya mobilitas penduduk. Dalam konteks Bengkulu modern, fenomena mobilitas merupakan fenomena sosial, ekonomi dan politik penting sebagai pertanda zaman kemajuan.

Dalam konteks migrasi pendatang yang memiliki latar sosial budaya yang berbeda di Bengkulu, seperti pendatang dari Bugis, Madura, Jawa, Cina dan kelompok etnis lainnya, akan memberikan tersendiri bagi dinamika masyarakatnya. Proses migrasi penduduk, baik pada masa kolonial maupun setelah Indonesia merdeka merupakan tema yang menarik untuk dikaji. Meskipun proses migrasi tidak selalu berkesinambungan seperti yang terjadi pada kelompok orang Bugis dan Madura di Bengkulu. Akan tetapi kehadiran kedua kelompok suku bangsa memberikan warna bagi terbentuknya tamadun Melayu Bengkulu.

Demikian pula proses migrasi yang dilakukan oleh orang Cina, orang Minang, orang Jawa dan kelompok etnis lainnya di Bengkulu juga memberikan corak kultural yang berbeda dalam proses perjalanan sejarahnya. Dalam konteks hubungan para pendatang dengan penduduk lokal (Melayu-Bengkulu), menarik untuk diamati, pertama karena gelombang kedatangan para pendatang yang berbeda ke Bengkulu dan kedua bagaimana antara pendatang dan penduduk lokal membangun komunikasi kultural. Selain itu sejauh mana proses integrasi diantara pendatang dan penduduk lokal bisa berjalan secara alamiah.

Dalam konteks kehidupan sosial penduduk pendatang dan asli (setempat) di Kota Bengkulu dan beberapa tempat lainnya di Propinsi Bengkulu. Proses integrasi terbentuk tidak saja, karena adanya kesadaran untuk menerima dan menghargai identitas penduduk pendatang dan penduduk lokal. Akan tetapi telah terjadi juga, adanya proses imitasi, terutama dalam konteks penggunaan bahasa sebagai alat komunikasi. Penduduk kota Bengkulu menunjukkan komposisi yang beragam, meskipun kelompok Melayu-Bengkulu merupakan penduduk yang dominan atau mayoritas. Sehingga budaya Melayu-Bengkulu menjadi media yang merekatkan diantara kelompok suku bangsa yang ada. Posisi bahas Melayu-Bengkulu memegang peranan penting sebagai alat komunikasi keseharian bagi penduduknya.

Keturunan penduduk pendatang, terutama yang berasal dari Jawa, yang dahulu didatangkan ke daerah ini, baik sebagai kuli kontrak maupun transmigran, mereka satu sama lain memiliki adanya pemahaman hubungan timbal- balik didalam berkomunikasi dengan penduduk lokal yang ada dimana mereka, seperti di Rejang Lebong. Sedangkan bagi orang

Orang Jawa yang tinggal di Kota Bengkulu pada umumnya mereka telah mampu berkomunikasi dengan bahasa Melayu-Bengkulu.

Bahasa Melayu Bengkulu memiliki keterkaitan erat dengan bahasa Melayu lainnya seperti bahasa Melayu Serawai di Bengkulu Selatan dan bahasa Rejang di Kabupaten Rejang Lebong, Lebong dan Bengkulu Utara. Demikian pula bahasa Melayu Bengkulu memiliki keterkaitan dengan bahasa lainnya, seperti bahasa Minangkabau dan Jawa. Kaitannya bahasa Bengkulu dengan bahasa asing, bisa dilacak dalam serapan kata-kata saing yang masuk dalam istilah bahasa Melayu Bengkulu, seperti kata-kata *surgo*, *nerako*, *maap* dan *kilap* dari bahasa Arab. Kata-kata serapan dari bahasa Inggris, seperti kata-kata, *pakit*, *kabat*, *pasit*, *tuala* dan *jel*. Demikian pula kata-kata serapan dari bahasa Belanda, seperti *belep*, *stan*, *ban*, dan *bangku*. (Halim dalam Sarwono, 2004: 253-255).

Bagi pendatang yang berasal dari Sumatera Barat yang tinggal di Bengkulu tidak banyak mengalami kesulitan dalam berkomunikasi dengan penduduk setempat. Sebab bahasa Minang pada dasarnya juga merupakan rumpun dari bahasa Melayu. Bahkan beberapa kosa kata Minang, sering terdengar dalam pergaulan sehari-hari, seperti penyebutan kata *datuk*, *amak*, *uda* (*udo*) dan lain sebagainya. Proses penyesuaian bahasa ini, tidak lepas dari proses sosialisasi orang Minang dan juga adanya hubungan kultural diantara orang Minang dan Melayu Bengkulu yang telah lama terjalin diantara mereka pada masa lampau.

Begitu halnya dengan masyarakat keturunan Cina yang tinggal di Bengkulu mereka juga mengadopsi istilah Melayu-Bengkulu didalam bahas sehari-hari mereka, seperti *khodang* untuk menyebut kakak laki-laki yang diadopsi dari kata *dang* dalam bahas Melayu Bengkulu, *donga* (kakak yang ditengah) menjadi *khoga* sedang panggilan untuk kakak yang paling kecil *khocik* dari kata *docik*. Sedangkan panggilan kakak perempuan, yakni *chiding*, *chinga* dan *chicik*.

Pengaruh budaya Cina yang sampai saat ini, bisa dilacak dari perlengkapan pengantin Bengkulu yang memiliki nuansa budaya Cina, seperti kain *lanse* yang berfungsi sebagai penambah semarak dan keindahan ranjang pengantin. Tradisi lain yang masih dilakukan orang Cina di Bengkulu, yakni ketrampilan mereka membuat lampu lampion, yang di Bengkulu disebut dengan *telong*. Bahkan lampu telong telah menjadi bagian ornamen pada penyelenggaraan tradisi masyarakat Bengkulu, seperti Festival Tabot dan perayaan Muharam.

Proses interaksi bisa berlangsung dimana saja, baik dilingkup formal maupun informal. Arena sosial yang biasanya menjadi tempat adanya interaksi sosial misalnya ruang publik seperti pasar, perkantoran, rumah ibadah maupun fasilitas umumnya. Pasar Minggu di Bengkulu merupakan arena yang efektif bagi pertukaran informasi dan terbentuknya komunikasi lintas etnis. Beberapa tempat ibadah, seperti Mesjid Jami Bengkulu merupakan tempat terjadinya pertemuan bagi penduduk lokal-Melayu Bengkulu- dengan penduduk pendatang lainnya. Biasanya seminggu sekali, setiap hari Jumat mesjid selalu penuh dengan jamaah yang akan menjalankan shalat Jum'at.

Dalam konteks realitas sosial yang terjadi di Kota Bengkulu dan sekitarnya, proses asosiatif yang bercorak akomodasi, asimilasi dan akulturasi telah lama menjadi bagian dari terbentuk integrasi sosial di daerah, seperti sikap penerimaan penduduk pendatang (Melayu Bengkulu) terhadap kelompok suku pendatang yang berasal dari latar belakang budaya yang berbeda. Secara luas asimiliasi memiliki makna adanya suatu hubungan antar etnik atau ras dalam suatu masyarakat yang bertujuan untuk mengurangi perbedaan diantara mereka. Proses asimilasi ini ditandai dengan pengembangan sikap yang berpola sama, meskipun terkadang terlihat emosional. Ada beberapa yang mendorong terjadinya dan percepatan asimilasi, yakni adanya faktor toleransi, kesempatan-kesempatan dibidang sosial ekonomi yang seimbang,

sikap menghargai 'orang asing' dan kebudayaan mereka, sikap terbuka dari golongan etnik yang dominan terhadap etnik yang subordinat. (Liliweri, 2005: 137-138).

Bentuk hubungan antar ras atau antar etnik yang dikategorikan sebagai asimilasi ini penting untuk diperhatikan dalam masyarakat yang multikultur, karena tipe masyarakat ini tersusun oleh beragam etnik yang memiliki latar kebudayaan berbeda. Ketika beragam etnik berkumpul, maka terjadilah masyarakat campuran (*mixed society*). Perkawinan campuran merupakan media yang strategis dan efektif bagi terbentuk proses integrasi di Kota Bengkulu. Kawin campur diantara para pendatang dengan penduduk Melayu Bengkulu, bukan hal yang baru. Dalam sejarah Bengkulu dimasa kolonial, banyak pendatang seperti orang Bugis dan Madura yang kawin penduduk Melayu Bengkulu. Begitu pula pada saat ini, proses asimilasi pasti ada di Bengkulu, meskipun intensitas tidak lebih besar dari yang menikah diantara sesama mereka (*in group feeling*). Perkawinan campur mungkin terjadi diantara Melayu-Bengkulu dengan pendatang, biasanya didasarkan persamaan agama. Jadi kemungkinan kawin campur antara orang Melayu Bengkulu dengan orang Minang, Jawa, Sunda lebih besar bila dibandingkan dengan orang Batak Toba. Sejauh ini belum ditemukan data yang akurat menyangkut berapa jumlah persentase dari perkawinan campur di Kota Bengkulu.

Kisah menarik, bisa disebutkan yakni seorang pengamat budaya dan sejarawan Bengkulu yang cukup mumpuni- Agus Setiyanto- merupakan contoh pendatang yang berasal dari Jawa yang menikah dengan perempuan Melayu-Bengkulu. Keterlibatan dalam upaya melestarikan budaya Bengkulu, tidak diragukan lagi. Tidak itu saja, ia juga mengabdikan dirinya dilapangan pendidikan dengan menjadi pengajar di beberapa universitas di Bengkulu, seperti Universitas Bengkulu (UNIB) dan Universitas Muhammadiyah Bengkulu (UMB) (Wawancara dengan Agus Setiyanto, tanggal 10 November 2011 di Bengkulu).

Keanekaragaman suku bangsa sebagai suatu kondisi dasar dalam masyarakat plural memiliki implikasi sosial yang luas. Konflik yang lahir akibat anekaragaman tersebut, telah menjadi ancaman bagi keamanan sosial dan bagi kesejahteraan masyarakat secara meluas. Untuk itu, berbasis akomodasi kultural yang merupakan sumber dalam mengatasi berbagai konflik perlu dianalisis keberadaannya dan efektifitasnya dalam berbagai lingkungan sosial. Usaha ini dapat dimulai dengan melihat kembali bagaimana konstruksi sosial dari etnisitas itu sendiri dalam setting sosial budaya tertentu karena, karena proses sosial ini akan menegaskan hubungan-hubungan yang kompleks antara etnis dan parameter sosial lainnya (Abdullah, 2006: 84-85).

Dalam konteks integrasi sosial yang ada di Kota Bengkulu dan sekitarnya. Identitas kelompok akan terlihat mengalami proses negoisasi, artinya pada kelompok yang dominan akan mengatur tata karma dan aturan yang dipergunakan bersama. Tata karma dan pergaulan sehari-hari yang berlaku di kota Bengkulu secara umum mengacu pada budaya Melayu-Bengkulu. Berbeda dengan pendatang lainnya yang tinggal menyebar di beberapa tempat di Kota Bengkulu, beberapa pendatang, seperti orang Cina yang tinggal di Kampung Cina, berhak menegaskan aturan dan norma sosial budaya mereka (Cina) dilingkupan terbatas mereka. Meskipun terkesan eksklusif, tetapi hal ini bisa dipahami mengingat realitas sejarah dan juga sifat pemukiman yang mengelompok telah ada sejak masa kolonial.

Hal ini berbeda dengan orang Jawa yang cenderung adaptif, yakni menyesuaikan dengan kondisi-kondisi yang ada disekitarnya dan cenderung menghindari konflik terbuka. Menurut Niels Mulders sikap kebatinan orang Jawa selalu menempatkan ketertiban sosial sebagai acuan dalam kehidupan sehari-hari mereka (Mulders, 1984: 63-64). Nilai-nilai seperti harmonis dan kerukunan memegang peranan penting dalam mewujudkan integrasi yang lebih dinamis. Bagi orang Jawa penyesuaian diri dan kepatuhan merupakan kebijakan-kebijakan mulia, bila seseorang berhasil baik, bernasib baik, maka diharapkan mereka akan bermurah hati kepada

sesamanya.

Kerukunan yang tercermin dari adanya sikap *guyub* dan kedamaian dalam masyarakat yang tercermin dalam keberhasilan sistem gotong-royong. Sistem ini secara sadar diamalkan dan bertujuan untuk meringankan beban orang lain. Bagi orang Minang konsep adaptasi mereka di lingkungan yang baru merujuk kepada pepatah '*dimana bumi dipijak disinan langit dijunjung*'. Penanaman integrasi sosial juga dilakukan melalui dunia pendidikan merupakan cara yang efektif untuk memberikan pemahaman sejak dini akan pentingnya menghargai perbedaan orang lain dengan asal-usul dan latar belakang sejarah dan sosial yang berbeda.

Integrasi sosial juga terbangun melalui kesamaan agama, bagi orang Minang dengan filosofinya 'Adat Basandi Syara, Syara Basandi Kitabullah' tidak mengalami kesulitan untuk menyesuaikan diri adat orang Melayu Bengkulu, yang dikenal pula sebagai penganut Islam taat, bahkan Islam menjadi identitas utama bagi orang Melayu. Sikap yang sama juga diperlihatkan oleh orang Jawa yang beragama Islam di daerah ini. Ritual wirid dan pengajian serta pengayaan nilai keagamaan lainnya menjadi cara untuk mempererat silaturahmi diantara pendatang dan penduduk setempat dan mesjid menjadi areana publik yang efektif untuk melaksanakan kegiatan ini.

Hal ini tentu saja berbeda dengan pendatang, seperti orang Cina dan Batak Toba, yang berbeda keyakinan dengan penduduk Melayu Bengkulu. Orang Cina di Bengkulu kebanyakan beragama Budha, selain Kristen dan katolik. Sehingga ruang publik seperti gereja akan mudah mempetemukan orang Cina dan Batak Toba. Faktor agama juga menjadikan pola interaksi yang dibangun oleh orang Cina, tidak sebebaskan (leluasa) seandainya mereka menikah dengan penduduk Melayu Bengkulu dan masuk agama Islam.

Peranan kepemimpinan tradisonal seperti datuk, ulama, pendeta dan kaum intelektual dikalangan penduduk pendatang berperan penting baik sebagai pemimpin maupun mediator seandainya timbul permasalahan baik sesama penduduk dalam kelompok yang sama atau berbeda. Para pendeta bagi komunitas batak, ulama bagi orang Melayu-Bengkulu. Minang dan Jawa merupakan figur yang dijadikan patokan dan juga dihormati karena kepemimpinan informal mereka dalam merekatkan hubungan antar sesama warga kota Bengkulu.

Mata pencaharian para pendatang dan penduduk lokal-Melayu Bengkulu- yang bervariasi juga menyebabkan adanya sikap saling membutuhkan satu sama lain, bahkan saling melengkapi (*komplementer*). Orang Jawa biasanya berjualan bakso, pecel lele, jamu atau berdagang hasil bumi, sedangkan orang Minang berdagang aneka barang kelontong, makanan, perabotan atau usaha lainnya. Sedangkan orang Batak terlibat dalam usaha simpan pinjam atau membuka bengkel ban (*tempel benen*). Orang Madura dan Bugis biasanya berprofesi sebagai nelayan, dan biasanya tinggal disekitar pulau Baai. Bagi para pendatang dari Sunda, selain bekerja sebagai buruh perkebunan, mereka juga ada yang bekerja sebagai PNS meskipun jumlah relatif sedikit. Sektor informal seperti pedagang kelontong dan pedagang kecil seperti pedagang makanan dari Pariaman, yang berjualan di kampung Tengah Padang. (Wawancara dengan Sarwit Sarwono tanggal 11 November 2011 di Kota Bengkulu.).

B. Kehidupan Sosial Kemasyarakatan

Kehidupan sosial kemasyarakatan di Kota Bengkulu terlihat dinamis, dan jarang ditemukan adanya konflik. Hal ini tidak terlepas nilai-nilai ideal dan konstruksi positif dalam membangun relasi sosial dalam konteks bermasyarakat. Bagi orang Jawa yang tinggal di kota Bengkulu, mereka diperbolehkan menggunakan tradisi dan atribut sosial mereka. Demikian pula orang Minang mempergunakan atribut dan norma sosial adat mereka, jika berkaitan dengan sesama mereka. Jika menyangkut hubungan lintas etnik, maka usaha untuk menyatukan biasanya diwujudkan dalam kegiatan sosial bersama seperti gotong-royong,

maka Budaya Melayu Bengkulu mejadi media utama bagai terajutnya ikatan sosial antara kelompok masyarakat yang ada. Pada perayaan hari raya Idul Fitri, biasanya merupakan momentum bagi para penganut agama Islam dan menjadikan sarana bagi 'ukuwah Islamiyah, biasanya mereka mengadakan kegiatan bersama semacam *halal bi halal* yang difasilitasi oleh perangkat pemerinta, seperti RT, RW dan lurah.

Keberadaan organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah juga menjadi mediator dan sekaligus katalisator untuk memberikan kehidupan keagamaan yang lebih harmonis di Kota Bengkulu. Bahkan dalam sejarah pembuangan Presiden Soekarno di Bengkulu, beberapa tokoh Bengkulu pada masa lampau bergaul erat dengan proklamator ini. Dan sebagai organisasi Islam modernis, Muhammadiyah bereperan penting didalam membangun komunikasi kultural dan lintas etnik melalui lembaga pendidikan yang dimiliknnya dari mulai jenjang pendidikan dasar hingga perguruan tinggi.

Keberadaan asosiasi diantara para pendatang, baik pendatang orang Minang, Jawa, Batak Cina dan lainnya menjadi sarana yang efektif untuk membangun komunikasi lintas budaya. Paguyuban yang berbasis keasaman asal-usul kampung atau daerah seperti Ikatan Keluarga Pariaman (IKM), Ikatan Keluarga Agama (IKG). Ikatan Keluarga Malalo, Ikatan Keluarga Ampek Angkek Candung dan lainnya. Demikian pula asosiasi dalam paguyuban Jawa, merupakan basis utama bagi penggalangan solidaritas sosial bagi mereka yang berasal dari daerah yang sama. Dalam paguyuban ini terdapat kemauan bersama (*common will*) dan juga terdapat suatu pemahaman tentang kiadah-kaidah yang pada akhirnya menjadi norma atau mengikat kebersamaan diantara mereka.

Pada kelompok masyarakat Batak yang tinggal di Bengkulu, perkumpulan atau paguyuban mereka biasanya berafiliasi dengan gereja. Maka gereja-gereja Batak yang berdiri di Bengkulu dibangun oleh komunitas yang sama, seperti HKBP dan GBKP bagi orang Toba dan Karo. Dan bagi mereka yang ingin membaur dengan komunitas Kristen dari kelompok suku lainnya memilih gereja umum seeperti Gereja Masehi Injil (GMI).

Asosiasi berdasarkan kesamaan profesi pekerjaan juga berkembang di daerah ini, organisasi bersifat lintas etnis, artinya melibatkan bebederapa orang atau pihak yang berlatar bekang etnis berbeda, akan tetapi memiliki kesamaan dan kepentingan yang sama dalam bidang tertentu, biasanya dalam lingkup usaha ekonomi, seperti koperasi karyawan, koperasi angkutan dan sebagainya. Beberapa organisasi yang berdasarkan ikatan profesi seeperti PGRI (persatuan Guru Republik Indonesia), SPSI (serikat Pekerja Seluruh Indonesia) dan lain-lainya.

Pada kelompok masyarakat Bugis yang ada di Bengkulu, terutama mereka yang tinggal disekitar Pulau Baai, mereka memiliki organisasi paguyuban yang disebut dengan KSSS (Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan). Paguyuban ini biasanya mengadakan pertemuan setiap bulannya-semacam arisan- pada tiap tanggal 10. Dan karena sebagian besar orang Bugis yang tinggal disini berprofesi nelayan, maka kegiatan sosial ini untuk mendukung kegiatan ekonomi mereka (Arios dkk, 2005: 58).

Bagi masyarakat Melayu-Bengkulu, pemerintah daerah Kota Bengkulu maupun Propinsi Bengkulu memiliki wadah pelestarian dan pengelolaan budaya Melayu-Bengkulu, yakni membentuk Badan Musyarah Adat (BMA). Pembentukan lembaga ini diperkuat serta dikukuhkan dengan dikeluarkannya Perda (Peraturan Daerah) Kota Bengkulu No. 29 tahun 2003 tentang pemberlakuan Adat Kota Bengkulu.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara kultural beberapa etnis di Nusantara memiliki tradisi berpindah tempat (migrasi), seperti merantau pada Orang Minangkabau, seperti yang sama juga dimiliki oleh Orang Madura dan Orang Bugis. Dalam perspektif sejarah, migrasi penduduk dari luar wilayah Bengkulu, telah hadir di daerah ini, jauh sebelum lahirnya Indonesia modern. Bahkan kalau di lacak lebih jauh lagi, keberadaan mereka telah ada, sebelum Bengkulu dibawah kekuasaan kolonial di Bengkulu, seperti *East Indies Company* (EIC), Inggris maupun Belanda. Pada masa klasik, Bengkulu telah menjadi bagian dari jaringan perdagangan kerajaan tradisional di Nusantara. Sebagai daerah penghasil lada di Pulau Sumatera, Bengkulu merupakan kawasan strategis bagi kerajaan lokal yang berpengaruh pada saat itu, yakni Aceh dan Banten dari abad ke 15-16.

Ketika Inggris berkuasa di Bengkulu, migrasi pendatang baik, yang bersal dari wilayah Nusantara, seperti orang Bugis, Madura dan lainnya serta orang asing lainnya, seperti Cina dan India mulai berdatangan ke Bengkulu. Kehadiran mereka pada umumnya untuk kepentingan penguasa Inggris, yang pada dipekerjakan sebagai pegawai, tentara atau sebagai pedagang perantara seperti orang Cina. Sehingga Bengkulu pada masa ini menjadi daerah yang multi etnik ditinjau dari komposisi penduduknya. Pada masa kolonial Belanda, migrasi pendatang terutama dari Jawa yang pada umumnya di pekerjakan sebagai buruh atau kuli kontrak di perkebunan yang dimiliki Belanda seperti di Suban Ayam, Sindang , Pematang Danau dan Kaba Wetan atau buruh pertambangan di Lebong Donok.

Proses integrasi sosial antara pendatang (orang Minang, Jawa, Cina, Bugis dan lainnya) serta penduduk lokal, tidak akan terbentuk seandainya tidak terjadi interaksi sosial. Interaksi sosial merupakan syarat utama terjadinya aktifitas-aktifitas sosial. Interaksi sosial merupakan hubungan-hubungan sosial yang dinamis yang menyangkut hubungan orang-perorang , antara kelompok-kelompok manusia, maupun antara orang orang perorangan dengan kelompok manusia.

Penduduk kota Bengkulu menunjukkan komposisi yang beragam, meskipun kelompok Melayu-Bengkulu merupakan penduduk yang dominan atau mayoritas. Sehingga budaya Melayu-Bengkulu menjadi media yang merekatkan diantara kelompok suku bangsa yang ada. Posisi bahasa Melayu-Bengkulu memegang peranan penting sebagai alat komunikasi keseharian bagi penduduknya. Selain itu bahasa Melayu-Bengkulu berfungsi sebagai lambaga identitas dan kebanggan masyarakat di Kota Bengkulu.

B. Saran

Belajar dari fenomena sosol-kemasyarakatan di Kota Bengkulu yakni proses integrasi antara penduduk pendatang dan juga penduduk lokal yang berlangsung secara alamiah yang didalamnya juga tercipta adanya komunikasi lintas budaya, yang bejalan selama bertahun-tahun, secara harmonis dan damai, berdasarkan prinsip budaya yang ideal diantara budaya yang melekat sebagai identitas sosial mereka masing-masing. Hal ini perlu menjadi perhatian kita semua ditengah dituntut global dan era otonomi daerah yang saat ini yang menekankan pentingnya penghargaan dan pengakuan adanya kemajemukan dalam masyarakat kita.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, I., 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* , Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
Adatrechtbundels VI., 1913. Sumatra 's-Gravenhage: Martinus-Nijhoff.

- Arios, R. L., dan Jumhari, 2008. *Dari Koeli Koentarak Hingga Tuan Tanah di Negeri Orang, Orang Jawa di Eks Perkebunan Bukit Daun Bengkulu*, Padang: YCM bekerjasama dengan BPSNT Padang.
- Arios, R. L., dan Yondri, 2005. *Interaksi antar Suku Bangsa di kawasan Pulau Baai Kelurahan Kandang Kecamatan Selebar Kota Bengkulu*, Padang: BKSNT Padang.
- BPS Kota Bengkulu, 2010. *Kota Bengkulu dalam Angka*.
- Delais, H dan J. Hassan, 1933. *Tambo Bangkahoeloe "Bahuwa Inilah Asal-Usul"*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Halim. A., 2004. "Bahasa Melayu Bengkulu dalam Kaitan dengan Bahasa Indonesia", dalam *Bungai Rampai Melayu Bengkulu*, Sarwit Sarwono (ed). Bengkulu: Dinas Pariwisata Propinsi Bengkulu.
- Haviland, W., 1998. *Antropologi, Jilid II Edisi Keempat*, Jakarta: Erlangga.
- Jumhari dan Iim Imadudin, 2009. *Sistem Sosial Etnis Bugis di Bengkulu dalam Perspektif Sejarah*, Padang: BKSNT Padang.
- Koentjaraningrat (ed), 1988. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia, Cetakan Keduabelas*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- _____, 2000. *Pengantar Ilmu Antropologi, Cetakan Kedelapan*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Liliweri, A., 2005. *Prasangka dan Konflik, Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Yogyakarta: LKIS.
- Lindayanti, 2007. *Kebutuhan Tenaga Kerja dan Kebijakan Kependudukan : Migrasi Orang dari Jawa ke Bengkulu 1908-1941*, Disertasi tidak diterbitkan, Yogyakarta; Universitas Gajah Mada.
- Mulders, N., 1984. *Kebatinan dan Hidup Sehar-Hari Orang Jawa, Kelangsungan dan Perubahan Kulturil*, Jakarta: Gramedia.
- Pemda Bengkulu, 1973. *Kenang-Kenangan Perjuangan Bekas Karesidenan Bengkulu menjadi Propinsi Bengkulu*, Bengkulu: Pemda Bengkulu.
- Permana, E. C., 2001. "Dari 'Empang Ka Hulu' Ke Bengkulu" dalam *Arung Samudra, Persembahan Memperingati Sembilan Windu A.B. Lopian*, Edi Sedyawati & Susanto Zuhdi, (ed). Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya UI.
- Refisrul, 2010. *Dinamika Hubungan antar Suku Bangsa di Kota Bengkulu*, Padang: BPSNT Padang.
- Sanderson, S. K., 1993. *Sosiologi Makro: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial, Edisi II*. Jakarta: Rajawali Press.
- Sarwono, S., (ed), 2004. *Bunga Rampai Melayu Bengkulu*. Bengkulu: Dinas Pariwisata Propinsi Bengkulu.
- Sidik, A., 1996. *Sejarah Bengkulu 1500-1990*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Setiyanto, A. , 2001. *Elit Pribumi Bengkulu Perspektif Sejarah Abad Ke-19*, Jakarta: Balai Pustaka.
- _____, 2004 "Warisan Melayu Bengkulu: Sekilas Catatan Kesejarahan" dalam *Bungai Rampai Melayu Bengkulu*, Sarwit Sarwono (ed). Bengkulu: Dinas Pariwisata Propinsi Bengkulu.
- Soekanto, S., 2002. *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Suryadinata, L., dkk. *Penduduk Indonesia, Etnis dan Agama dalam Era Perubahan Politik*, Jakarta: LP3ES, 2003.
- Tirtosudarmo, R., 2010. *Mencari Indonesia 2, Batas-Batas Rekayasa Sosial*, Jakarta: LIPI Press.
- Yondri, 2000. *Perkumpulan Perantau Minangkabau di Kotamadya Bengkulu*, Jakarta: Depdiknas.

DAFTAR INFORMAN

No.	Nama	Pekerjaan	Alamat
1.	Muhardi	PNS	Kota Bengkulu
2.	Agus Setiyanto	Staf Pengajar	Kota Bengkulu
3.	Sarwit Sarwono	Staf Pengajar	Kota Bengkulu
4.	Ade Hapriwijaya	PNS	Kota Bengkulu
5.	Syarifudin Laode	Swasta	Kota Bengkulu

**DARI MALAYSIA KE JAWA:
TRANSFORMASI SOSIAL-EKONOMI MIGRAN-KEMBALI
DI KABUPATEN GROBOGAN TAHUN 1990-2010**

Lucia Juningsih

Program Studi Sejarah, Fakultas Sastra, Universitas Sanata Dharma Yogyakarta
Jln. Affandi, Mrican, Yogyakarta. Kontak 0816684441
e-mail:luciyuning@yahoo.com

Abstrak

Permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini adalah transformasi sosial-ekonomi migran-kembali. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori transformasi. Hasil penelitian memperlihatkan, setidaknya sampai tahun 2010 migran-kembali dapat dibedakan dalam dua kelompok. Pertama, migran-kembali yang mengalami transformasi sosial-ekonomi. Kelompok ini dapat dikatakan mengalami mobilitas sosial vertikal. Semula posisi mereka ada di pinggiran kemudian secara perlahan-lahan bergerak ke posisi sentral. Kedua, kelompok yang tidak mengalami transformasi sosial-ekonomi. Mereka hanya mengalami mobilitas horizontal, dari buruh kembali sebagai buruh. Posisi mereka tetap di pinggiran yang sulit bergerak ke posisi sentral.

Kata Kunci: transformasi, mobilitas sosial, migran-kembali.

**FROM MALAYSIA TO JAVA:
SOCIO-ECONOMIC TRANSFORMATION OF MIGRANT-BACK
IN THE DISTRICT GROBOGAN YEAR 1990-2010**

Abstract

Using the little man theory (the theory of “wong cilik”) this research looks at the socio-economic transformation of the comeback migrants. The result shows that, at least until the year 2010, comeback migrants can be divided into two groups. The first group is the comeback migrants who have experienced the socio-economic transformation, that is the vertical social mobility. Formerly, they were marginal groups but then they gradually moved to the central position. The second group is the comeback migrants who do not undergo the socio-economic transformation because they only experience horizontal mobility. They stay marginalized and are difficult to move to the central position.

Keywords: transformation, social mobility, comeback migrant.

I. PENDAHULUAN

aku pulang
dari rantau bertahun-tahun di negeri orang
oh Malaysia
oh dimana
kawan dulu, kawan dulu yang sama berjuang
oh Malaysia
inilah kisahku semalam di Malaysia
kini rasa sunyi
aduhai nasib apalah daya
aku hanya seorang pengembara
yang hina
oh kekasih hatiku pun telah lama hilang
hilang tanpa kesan aduhai sayang apalah daya
cinta hampa hidup pun merana
mana dia.¹

Naskah masuk : 9 Januari 2015, revisi I : 7 Februari 2015, revisi II : 23 Februari 2015, revisi akhir : 5 Maret 2015

¹ Lagu Semalam di Malaysia dipopulerkan oleh group band D'Lloyd.

Lagu “Semalam di Malaysia” menggambarkan penderitaan anak manusia yang pulang dari Malaysia. Ia menderita karena telah kehilangan kawan dan kekasihnya. Lagu itu juga mewakili penderitaan sejumlah penduduk Kota Purwodadi dan daerah pinggirannya yang pulang dari Malaysia. Tentu saja tidak semua penduduk mengalami hal itu, karena ada di antara mereka pulang ke kampung halamannya dengan penuh kegembiraan karena keberhasilannya.

Sejumlah penduduk Kota Purwodadi dan wilayah pinggirannya bekerja di Malaysia karena persoalan ekonomi seperti kemiskinan,² upah yang rendah, mencari pengalaman, bujuk rayu teman dan agen tenaga (Astuti, 2005:24-25; Nasution, 2001: 55-60). Selain itu, karena pemerintah Kabupaten Grobogan kurang mampu menyediakan lapangan kerja bagi penduduknya. Lapangan kerja di sektor pertanian kurang mampu menyerap tenaga kerja yang cukup besar jumlahnya. Hal ini karena lahan pertanian (sawah) relatif kecil yang dalam pengerjaannya cukup menggunakan tenaga kerja keluarga. Sebagian sawah itu mendapat air dari saluran irigasi. Sawah ini ditanami padi, palawija, sayuran dan buah, yang hasilnya cukup untuk memenuhi kebutuhan domestik dan pasar lokal (<http://www.grobogan.go.id/>). Sawah lainnya tidak mendapat air dari saluran irigasi. Kehidupan sawah ini tergantung pada air hujan. Selain pertanian pangan, sejumlah industri yakni industri garam di Jono dan Kuwu, kapur, batik, meubel dan makanan, diusahakan oleh penduduk dalam skala kecil, yang juga kurang mampu menyerap tenaga kerja (<http://bisnisukm.com/potensi-kacang-kedelai-di-grobogan-jawatengah>).

Dalam waktu yang bersamaan, Malaysia kekurangan tenaga kerja dalam jumlah besar untuk berbagai sektor seperti sektor jasa, perkebunan, industri dan konstruksi, yang tidak dapat dipenuhi oleh tenaga kerja setempat. Malaysia menawarkan berbagai pekerjaan itu dengan upah yang lebih besar dibandingkan upah di Jawa. Peluang ekonomi itu menarik sejumlah penduduk Purwodadi. Selain itu, jarak Malaysia dengan Pulau Jawa cukup dekat, memasuki Malaysia cukup mudah, ada teman, saudara, istri atau suami yang bekerja di Malaysia (Astuti, 2005: 25; Mantra, Kasto dan Yeremias T. Keban, 1999: 39; Nasution, 2001: 61-64).

Berdasarkan kontrak kerja, penduduk bekerja selama 2 tahun, yang dapat diperpanjang lagi selama 2 tahun, demikian seterusnya hingga maksimal 7 tahun. Setelah kontrak berakhir, sebagian dari mereka pulang ke daerah asalnya. Ada diantara mereka pulang untuk sementara waktu biasanya 1-2 bulan, kemudian kembali lagi ke Malaysia untuk bekerja di tempat semula atau tempat lain. Sebagian dari mereka pulang seterusnya, karena alasan keluarga dan takut pada majikan (Nasution, 2001: 91-98). Pergulatan penduduk sejak dari Purwodadi kemudian bekerja di Malaysia dan kembali lagi ke Purwodadi untuk mengubah kehidupan sosial-ekonominya menarik untuk dikaji. Sehubungan dengan hal ini, persoalan yang dikaji adalah transformasi sosial-ekonomi migran-kembali. Pertanyaan yang diajukan yakni bagaimana migran-kembali melakukan transformasi sosial-ekonomi setelah pulang dari Malaysia?

Lingkup spasial penelitian ini Kota Purwodadi dan daerah pinggirannya, yakni satu wilayah yang sebagian penduduknya menjadi bagian dari tenaga kerja di Malaysia. Lingkup temporal penelitian ini yakni tahun 1990-2010. Tahun 1990 dipilih sebagai batasan awal dalam penelitian ini, karena Indonesia berada di ambang era baru, setelah mengalami krisis multidimensi. Delapan tahun kemudian yakni tahun 1998, kondisi ekonomi dalam tingkat nasional dan regional menunjukkan kecenderungan menurun, yang mendorong penduduk ke dalam lembah kemiskinan (*Era Baru Tahun Pengentasan Kemiskinan di Indonesia*, 2006: Ix).

Kabupaten Grobogan juga mengalami hal serupa, sebagian penduduknya hidup dalam

² Dari 15 Kabupaten, Grobogan termasuk daerah yang ditengarai menjadi pusat atau kantong kemiskinan di Jawa. <http://jateng.tribunnews.com/2013/04/12/guru-besar-unika-15-kabupatenkota-di-jawa-tengah-masih-miskin>.

kemiskinan terutama di daerah-daerah yang merupakan kantong kemiskinan. Penduduk di daerah itu memiliki penghasilan yang relatif rendah, yang sangat berpengaruh pada mutu kehidupannya (Astuti, 2005: 25). Tahun 2010 dipilih sebagai batasan akhir dari penelitian ini, karena pemerintah berkomitmen untuk mengentaskan dan mengurangi kemiskinan penduduk dari 18,2% pada tahun 2002 menjadi 8,2% pada tahun 2009 (Astuti, 2005: 25). Sejumlah daerah di Kabupaten Grobogan yang dikategorikan sebagai kantong-kantong kemiskinan juga menjadi bagian dari program itu. Dengan demikian, dalam lingkup waktu tiga puluh tahun dapat dilihat transformasi sosial-ekonomi migran-kembali.

Penelitian ini memiliki tiga tujuan. Pertama, menjelaskan transformasi ekonomi migran-kembali dari ketergantungan ekonomi pada majikan ke kemandirian ekonomi. Kedua, menjelaskan transformasi sosial migran-kembali dari buruh menjadi tuan atau pemilik modal. Ketiga, menjelaskan peran laki-laki dan perempuan dalam proses transformasi sosial-ekonomi.

Penelitian ini bermanfaat bagi sejumlah pihak. Bagi Ilmu Sejarah, teori transformasi, *the little man theory* (teori “*wong cilik*”), dan perspektif gender, memperkuat kajian sejarah sosial terutama kajian kelompok sosial kelas bawah. Penelitian ini diharapkan memberi penyadaran pada masyarakat untuk membekali diri dengan sejumlah ketrampilan agar mampu bersaing di pasar kerja. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat mendorong pemerintah Kabupaten Grobogan dan lembaga terkait untuk melakukan pengawasan dan kontrol terhadap agen tenaga kerja, memberi perlindungan pada penduduk dari tindakan sewenang-wenang, pemerasan dan perdagangan manusia, serta membina migran-kembali supaya mereka dapat menikmati hidup sejahtera.

Ada sejumlah kajian mengenai penduduk Jawa pergi ke Malaysia, antara lain dilakukan oleh Agus Joko Pitoyo. Ia fokus mengkaji buruh perempuan dari Ponorogo yang bekerja ke luar negeri. Dalam kajiannya dijelaskan, perempuan mengalami pelecehan seksual, bahkan sejak dari tempat penampungan di Jawa hingga bekerja di luar negeri (Pitoyo, 2005). Pelecehan seksual yang dialami perempuan itu terjadi tidak hanya dalam tataran hubungan personal, melainkan meluas dalam ranah sosial. Perempuan itu mengalami pelecehan seksual karena sumber daya personal yang rendah, hubungan dan lingkungan kerja.

Kajian yang relatif banyak adalah migrasi orang Indonesia ke Malaysia, antara lain dilakukan oleh Ida Bagoes Mantra, Kasto dan Yeremias T. Keban (Mantra, dkk., 1999). Mereka menjelaskan mobilitas tenaga kerja dari Flores Timur, Lombok Tengah dan Pulau Bawean ke Malaysia didorong oleh kondisi fisik, sosial dan ekonomi ketiga daerah itu, karakteristik sosial dan demografi keluarga migran, proses mobilitas, keputusan kembali bekerja di Malaysia atau tidak, dan dampak mobilitas penduduk terhadap daerah asal.

Selain itu, ada sejumlah kajian mengenai kehidupan orang Indonesia di Malaysia seperti yang dilakukan oleh M. Arif Nasution, Iskandar Budiman, Patrick Guinness, Abdul Rashid Abdul Aziz dan Abdul Haris. Dalam kajiannya, M. Arif Nasution membahas siapa dan bagaimana orang Indonesia melakukan migrasi, strategi memasuki Malaysia, kehidupan mereka di Malaysia dan jalinan mereka dengan kampung halaman (Nasution, 2001). Sementara itu Iskandar Budiman mengkaji dilema buruh Indonesia di Malaysia (Budiman, 2004), lebih pada aspek Undang-Undang Kerja. Berdasarkan Undang-undang itu, dalam realitasnya buruh Indonesia seperti pembantu rumah tangga (PRT) tidak mendapat perlindungan hukum dan hak-haknya dilanggar. Patrick Guinness, membahas kehidupan buruh Indonesia di Johor bagian Selatan, respon positif dan negatif pemerintah dan masyarakat Malaysia pada buruh Indonesia (Guinness, 1990). Sementara itu, Abdul Rashid Abdul Aziz menjelaskan buruh Indonesia di bidang konstruksi lebih unggul jika dibandingkan buruh Bangladesh, Pilipina dan Thailand (Aziz, 1999). Abdul Haris lebih tertarik membahas

penyebab orang Sasak, Nusa Tenggara Barat melakukan migrasi ke Malaysia, migrasi ilegal, ikatan migran dengan kampung halamannya dalam bentuk remitan, dan gambaran migran Indonesia di Malaysia (Haris, 2002).

Wini Tamtiari mengkaji dampak sosial migrasi tenaga kerja ke Malaysia khususnya penduduk desa Pringgading, Kabupaten Lombok Timur (Tamtiari, 1999:39-56). Ia menjelaskan migrasi membawa dampak positif dan negatif, dampak material dan non material bagi migran-kembali dan keluarganya, dan juga bagi daerah asal migran. Tri Marhaeni Pudji Astuti mengkaji *Redefinisi Eksistensi Perempuan Migran Kasus Migran Kembali di Godong, Grobogan, Jawa Tengah* (Astuti, 2005). Ia mengatakan redefinisi atau pemaknaan kembali eksistensi perempuan migran dilakukan melalui konstruksi, dekonstruksi dan rekonstruksi, yang akhirnya melahirkan rekonseptualisasi baik pada tingkat individu maupun masyarakat. Dalam mengkaji persoalan itu, ia menggunakan pendekatan gender antropologi dan psikologi humanistik, juga metodologi kualitatif model etnografi supaya dapat mengungkap makna dan simbol yang berkaitan dengan migrasi dan perubahan sosial-budaya dalam kehidupan perempuan migran. Berbagai kajian itu berbeda dengan penelitian ini. Perbedaannya bukan semata-mata pada persoalan, tujuan dan ruang lingkup penelitian, melainkan pada teori, konsep, perspektif dan pendekatan yang digunakan.

Transformasi sosial-ekonomi penduduk dari sebelum berangkat, bekerja sebagai buruh di Malaysia hingga kembali ke daerah asal, dijelaskan dengan teori transformasi. Sebagai sebuah konsep transformasi adalah pengalihan dari sebuah bentuk ke bentuk yang lebih mapan (Kayam, 1989; Abdullah, 1994). Transformasi juga diartikan sebagai perubahan individu atau kelompok masyarakat dari bentuk lama ke bentuk baru, dari ketergantungan ke kemandirian, atau dari hidup miskin ke hidup sejahtera. Selain itu, transformasi juga dimaknai sebagai perubahan dalam gaya hidup, hubungan antara anggota keluarga, hubungan gender, peran dalam masyarakat, pengalihan atau perubahan fungsi dalam keluarga dan hubungan antar generasi (Haris, 2002:132).

Transformasi sosial dapat berlangsung jika terjadi perubahan kebudayaan. Sementara itu, perubahan kebudayaan dapat berlangsung jika terjadi adaptasi. Menurut Emilio F. Moran, adaptasi adalah respon seseorang terhadap lingkungannya yang baru agar tetap eksis (Moran, 1992:5-8). Hal serupa dikatakan oleh Irwan Abdullah, ketika seseorang berada dalam lingkungan yang baru seseorang perlu melakukan adaptasi, agar menjadi bagian dari masyarakat yang lebih luas (Abdullah, 2006:42-43; Friedman, 1994:30). Penduduk Kota Purwodadi dan daerah pinggirannya juga melakukan adaptasi ketika bekerja di Malaysia. Demikian pula, ketika kembali ke kampung halamannya mereka juga beradaptasi lagi dengan lingkungannya yang telah ditinggalkan selama beberapa tahun, baik dalam hubungannya dengan masyarakat sekitarnya maupun keluarga.

Transformasi sosial menyebabkan terjadinya perubahan identitas dalam diri penduduk. Mereka membentuk identitas dengan melakukan adaptasi terus menerus dengan lingkungannya yang baru (Perret, 2010:13-18). Ketika bekerja di Malaysia, penduduk Kota Purwodadi dan daerah sekitarnya melakukan adaptasi dengan lingkungannya yang baru. Perubahan ini dapat dilihat dari simbol-simbol yang digunakan. Sebelum pergi ke Malaysia perempuan memakai busana non muslim, berbahasa Jawa dan Indonesia, namun ketika berada di Malaysia mereka memakai busana muslim dan berbahasa Melayu. Demikian pula, laki-laki sebelum pergi berbahasa Jawa dan Indonesia namun ketika di Malaysia mereka berbahasa Melayu. Adaptasi yang dilakukan itu sifatnya sementara dan tidak mengganti budaya Jawa. Setelah kembali ke kampung halamannya, mereka mengubah kembali identitasnya sebagai orang Jawa. Sebagian perempuan tidak memakai busana muslim dan sebagian tetap berbusana muslim, namun mereka kembali berbahasa Jawa dan Indonesia. Hal

serupa dilakukan laki-laki, mereka kembali berbahasa Jawa dan Indonesia. Dapat dikatakan, orang Purwodadi mempunyai sifat yang sangat elastis, yakni mampu menyesuaikan diri dengan lingkungannya yang baru, meskipun tidak meninggalkan budaya Jawa.

Selain transformasi sosial, mereka juga melakukan transformasi ekonomi. Di daerah asal mereka bekerja sebagai buruh dengan upah yang cukup rendah, kemudian di Malaysia mereka bekerja sebagai buruh dengan upah yang lebih besar dari upah yang diterima di Jawa. Setelah kembali ke kampung halamannya, mereka melakukan berbagai strategi untuk meningkatkan kehidupan ekonomi seperti bertani, berternak dan berdagang.

Transformasi sosial-ekonomi dapat berlangsung jika seseorang mau mengubah mentalnya dari mental buruh ke mental tuan. Selain itu, mereka perlu mengembangkan sikap hidup yang optimis, kreatif dan memiliki etos kerja. Sikap optimis seperti dalam ungkapan-ungkapan "*wong obah mesti mangan*" ("orang bekerja pasti makan"), "*ono dino ono upo*" ("ada hari ada nasi"), memberi kesadaran bahwa hidup pasti berubah jika mau berusaha. Hidup dipahami sebagai roda berputar, hidup seseorang tidak selalu berada di bawah namun pada waktunya berada di atas. Hal ini memberi kekuatan, kesabaran dan ketangguhan pada seseorang untuk mengubah kehidupannya (Suhartono, dalam J. Thomas Lindblad, ed., 1998: 261-263, 277-279, Juningsih, 2014: 253-254).

Etos kerja adalah nilai-nilai dan adat istiadat yang khas, yang memberi watak pada golongan sosial dalam masyarakat dalam hubungan kerjanya. Etos kerja merupakan bagian dari kebudayaan, yang didasarkan pada pengalaman-pengalaman di masa lampau dan tujuan dari individu atau kelompok sosialnya (Sosrodihardjo, 1993:161 dalam Juningsih, 2014:38). Etos kerja oleh orang Jawa dipraktekkan melalui semangat bekerja keras. Sementara itu, sikap hidup optimistik digunakan sebagai "amunisi" untuk mewujudkan masa depan yang lebih baik (Juningsih, 2014: 39).

Selain memiliki etos kerja, ada empat prasyarat lain yang harus dimiliki oleh seseorang dalam membangun kehidupan ekonomi. Pertama, pantang menyerah dan ulet (mengenai etos kerja lihat Mubyarto, dkk, 1991:1-6) bermalas-malasan dan menyerah pada nasib, bukan strategi yang pandai untuk mengubah kehidupan. Kedua, memiliki "virus mental" yakni kebutuhan untuk berprestasi. Maksudnya berprestasi dalam berusaha, sehingga dapat mengubah keadaan dari hidup miskin menjadi sejahtera, dan dari ketergantungan menjadi kemandirian. Selain itu, diperlukan sikap hidup yang rajin dan bekerja lebih baik daripada sebelumnya. Ketiga, kepandaian dalam mengatur penghasilan supaya dapat menabung (mengenai "virus mental" lihat McClelland, 1981: 1-13;bandingkan dengan Weber, 1958 tentang kerja keras, menabung dan hidup hemat bagi kemajuan suatu usaha). Keempat, perlu membangun kerjasama antaranggota keluarga. Membangun masa depan tidak dapat dilakukan sendiri, artinya laki-laki (suami) membutuhkan perempuan (istri), dan anak,demikian pula sebaliknya perempuan juga membutuhkan laki-laki dan anak.

Penelitian ini juga dikaji dengan menggunakan "*the little man theory*" (Juningsih, 2014:326). Teori itu dapat dijelaskan peran "*wong cilik*" dalam transformasi sosial-ekonomi. Selain teori tersebut, kajian ini dilihat dengan perspektif gender. Perspektif gender dapat dilihat peran laki-laki dan perempuan dalam transformasi sosial-ekonomi.

Metode yang digunakan adalah metode sejarah yakni mencari, menilai, menafsirkan sumber sejarah, dan menuliskan hasilnya (Gottschalk, 1975:18). Sumber yang digunakan terdiri dari sumber tertulis baik buku maupun jurnal, dan sumber lisan.Sumber lisan diperoleh dengan cara mewawancarai migran-kembali. Jumlah migran-kembali yang diwawancarai 21 orang terdiri dari perempuan dan laki-laki, yang tersebar di wilayah Kota Purwodadi dan daerah pinggirannya.

II. MEMBURU RINGGIT

A. Pergi ke Malaysia

Seperti penduduk daerah lainnya di Indonesia (Nasution, 2001: 55-57) penduduk kota Purwodadi dan daerah pinggirannya pergi ke Malaysia karena alasan ekonomi. Sebagian dari mereka pergi karena kemiskinan, yang menurut Robert Chambers disebut kemiskinan terpadu atau ketidakberuntungan penduduk. Ada lima jenis ketidakberuntungan yakni kemiskinan, fisik lemah, terasing secara geografis dan sosial, tidak memiliki cadangan uang dan makanan, serta tidak berdaya menghadapi renternir dan orang yang seringkali mengeksploitasinya. Namun demikian mereka merupakan orang yang rajin dan bekerja keras, sebab jika tidak rajin dan bekerja keras mereka tidak dapat bertahan hidup (Soetrisno, 1997:18-22).

Sejumlah perempuan berstatus menikah pergi ke Malaysia karena suami berpenghasilan kecil, kekerasan dalam rumah tangga, suami sering mabuk-mabukan, suami tidak mengurus keluarga, suami tidak bekerja dan mempunyai wanita idaman lain (wawancara dengan Sri Wahyuni [A],³ Tri Yuliana, Sulami, dan Lastri). Sementara itu, sejumlah janda pergi ke Malaysia, karena ingin memperoleh uang untuk modal usaha dan memenuhi kebutuhan keluarga (wawancara dengan Puji Lestari, Masmuah, Sriwati, dan Sulami). Demikian pula, sejumlah perempuan lajang pergi ke Malaysia selain masalah ekonomi juga karena ingin mencari pengalaman dan bujuk rayu agen tenaga kerja (wawancara dengan Murtini, Umi Widartiningsih, dan Siti Unzilatul). Sama seperti perempuan, laki-laki berstatus menikah dan lajang pergi ke Malaysia karena faktor ekonomi, ingin mencari pengalaman, bujuk rayu teman-teman dan agen tenaga kerja yang seringkali datang ke daerahnya (wawancara dengan Siswanto, Rosmanto, Mohammad Kamdon, dan Taufik).

Penduduk memilih Malaysia bukan Hongkong, Taiwan, Korea Selatan dan Saudi Arabia karena sejumlah alasan. Pertama, dari segi bahasa mereka tidak mengalami kesulitan karena bahasa Indonesia dan Melayu memiliki kesamaan. Sejumlah perempuan enggan pergi ke wilayah yang menggunakan bahasa Inggris sebagai bahasa pengantar, sebab mereka tidak dapat berbahasa Inggris (wawancara dengan Puji Lestari, Ngatini, Umi Widartiningsih, dan Ngatini). Kedua, Malaysia dan Pulau Jawa memiliki kesamaan iklim dan budaya, yang memudahkan mereka beradaptasi. Ketiga, dari segi geografis jarak Malaysia dengan Pulau Jawa relatif dekat yang dapat ditempuh dalam waktu yang relatif singkat. Keempat, Malaysia menerima buruh yang berpendidikan rendah (wawancara dengan Mohammad Kamdon). Kelima, mereka mempunyai teman, saudara, istri atau suami yang bekerja di Malaysia (wawancara dengan Rosmanto). Keenam, Malaysia dianggap relatif longgar dalam menerima buruh baik dari segi umur maupun fisik. Hal ini berbeda dengan Singapura yang menetapkan syarat tinggi badan buruh minimal 1,50 m (wawancara dengan Siti Unzilatul).

Bagaimana reaksi keluarga atas keinginan mereka pergi ke Malaysia? Sebagian keluarga tidak mengizinkan pergi ke Malaysia, karena banyak tenaga kerja Indonesia yang diperlakukan tidak manusiawi. Sejumlah buruh dipukul hingga cacat permanen, bahkan ada yang disiksa sampai meninggal (wawancara dengan Mohammad Kamdon). Sebagian keluarga mengizinkan pergi ke Malaysia, karena tekanan ekonomi (wawancara dengan Siswanto, Rosmanto, Mohammad Kamdon, Haryanto, Taufik, Murtini, UmiWidartiningsih, dan Siti Unzilatul).

Penduduk yang pergi ke Malaysia berasal dari golongan sosial kelas bawah. Sejumlah laki-laki berprofesi sebagai buruh tani, buruh pabrik, dan buruh bangunan (wawancara dengan Siswanto, Rosmanto, Mohammad Kamdon, dan Haryanto). Hal serupa, sejumlah perempuan berprofesi sebagai buruh tani, buruh jahit, buruh pabrik, pelayan toko, pelayan

³ Informan bernama Sri Wahyuni ada dua orang, untuk membedakan keduanya penulis memberi tanda dengan [A] dan [B].

warung, pembantu rumah tangga, dan penjual makanan (wawancara dengan Sri Wahyuni [B], Sulami, Sriwati, Ngatini, Puji Lestari, Umi Widartiningsih, Masmuah, Murtini, Lastri, dan Siti Unzilatul). Selain itu, terdapat sejumlah laki-laki dan perempuan yang tidak memiliki pekerjaan (wawancara dengan Taufik, Siti Unzilatul, dan Siswanto).

Berdasarkan status perkawinan, penduduk yang bekerja di Malaysia berstatus lajang, menikah, janda, dan duda. Perempuan menikah jumlahnya lebih besar daripada laki-laki menikah, demikian pula perempuan lajang jumlahnya lebih banyak daripada laki-laki lajang. Dapat dikatakan, perempuan sangat membutuhkan pekerjaan untuk menghidupi keluarga. Perempuan menyadari bahwa kehidupan keluarga tidak sepenuhnya tergantung pada laki-laki. Oleh karena itu, perempuan berpartisipasi aktif dalam memenuhi kebutuhan keluarga.

Tingkat pendidikan penduduk yang bekerja di Malaysia cukup bervariasi yakni tidak sekolah, Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP), dan Sekolah Menengah Atas (SLTA) (wawancara dengan Masmuah dan Murtini). Kebanyakan perempuan yang bekerja berpendidikan rendah yakni tidak sekolah, SD, dan SMP. Sementara itu, laki-laki yang bekerja berpendidikan lebih tinggi dari perempuan yakni SMP dan SLTA.

Penduduk yang bekerja di Malaysia berusia 14-38 tahun, yang paling banyak berusia 21-25 tahun (bandingkan dengan Nasution, 2001: 55-61). Ada diantaranya yang berusia di bawah umur yakni 14 dan 15 tahun, meskipun demikian mereka tetap dapat bekerja karena memalsukan usia (wawancara dengan Novisyah dan Siti Unzilatul). Dapat dikatakan, mereka yang pergi ke Malaysia berusia produktif dengan tingkat pendidikan yang cukup rendah. Kondisi ini sangat menentukan jenis pekerjaan dan besarnya upah.

B. Keberangkatan

Ada dua cara penduduk berangkat ke Malaysia. Pertama, melalui jasa agen tenaga kerja. Mereka yang tidak memiliki biaya menggunakan jasa agen tenaga kerja (wawancara dengan Mohammad Kamdon, Siswanto, Murtini, Umi Widartiningsih, Masmuah, Sri Wahyuni [A], Tri Yuliana, Sulami, Lastri, Sriwati, Sri Wahyuni [B], Siti Unzilatul, Sukini, dan Suparti), meskipun demikian terdapat penduduk yang mempunyai biaya juga menggunakan jasa agen tenaga kerja. Sejumlah agen tenaga kerja yang memfasilitasi perjalanan penduduk ke Malaysia antara lain agen yang berada di daerah Simpang Lima, Godong, Penawangan, Grobogan, Pati, Solo, Weleri, Semarang (wawancara dengan Murtini, Sri Wahyuni [A], Sri Wahyuni [B], Siti Unzilatul, Tri Yuliana, Novisyah, Hargiyanti, Sulami, Siswanto, dan Sukini). Kedua, penduduk yang tidak menggunakan jasa agen tenaga kerja Mereka pergi bersama teman yang bekerja di Malaysia (wawancara dengan Rosmanto dan Haryanto).

Bagaimana proses mereka berangkat ke Malaysia? Mereka yang menggunakan jasa agen tenaga kerja, terlebih dahulu mendaftar di kantor agen. Kemudian mereka dibawa ke Semarang untuk diperiksa kesehatannya oleh dokter (wawancara dengan Murtini, Sri Wahyuni [A], Sri Wahyuni [B], Sulami, Umi Widartiningsih, dan Sukini). Mereka yang dinyatakan sehat dibawa ke Jakarta, sedangkan yang tidak sehat dipulangkan ke daerah asal. Di Jakarta, mereka ditempatkan di tempat penampungan biasanya selama 1-4 bulan. Di tempat ini, mereka mendapat berbagai informasi dan arahan; kursus bahasa Melayu dan bahasa Inggris; berbagai ketrampilan antara lain mengasuh bayi, merawat orang jompo, mengoperasikan alat seperti mesin cuci, penyedot debu, dan pertukangan (wawancara dengan Murtini dan Siswanto). Namun demikian, ada di antara mereka yang tidak mendapat berbagai kursus itu (wawancara dengan Suparti, Hargiyanti, Masmuah, Rosmanto, dan Ngatini).

Kondisi sejumlah tempat penampungan dapat dikatakan cukup nyaman karena di tempat itu ada kamar tidur, tempat tidur, kamar mandi dan kamar kecil yang memadai (wawancara dengan Murtini). Sejumlah tempat penampungan yang lain dapat dikatakan tidak nyaman

karena di tempat itu tidak ada kamar tidur, tempat tidur, sedangkan kamar mandi dan kamar kecil kurang memadai (wawancara dengan Sri Wahyuni [B]). Di tempat penampungan, mereka mendapat makan dan minum, namun ada pula yang tidak mendapat. Bagi mereka yang tidak mendapat makan dan minum biasanya diberi uang saku kisaran satu juta rupiah. Uang saku itu dianggap sebagai pinjaman yang harus dikembalikan ketika mereka mulai bekerja, dengan sistem potong upah sampai lunas (wawancara dengan Tri Yuliana).

Penduduk yang pergi melalui jasa agen tenaga kerja mengambil rute yang berbeda-beda. Paling tidak ada 6 rute yang dilalui oleh mereka. Pertama, rute Purwodadi-Semarang-Jakarta-Kuala Lumpur. Perjalanan dari Purwodadi ke Semarang, dari Semarang ke Jakarta menggunakan bis, kemudian dilanjutkan perjalanan dari Jakarta ke Kuala Lumpur dengan menggunakan pesawat terbang (wawancara dengan Masmuah, Murtini, Sri Wahyuni [A], Siswanto, Sri Wahyuni [B], Siti Unzilatul, dan Novisyah). Kedua, rute perjalanan Purwodadi-Weleri-Semarang-Dumai-Malaka. Perjalanan dari Purwodadi ke Weleri menggunakan bis, dari Weleri ke Semarang juga menggunakan bis, kemudian dari Semarang ke Dumai terus ke Malaka menggunakan kapal feri (wawancara dengan Lastri). Ketiga, rute Purwodadi-Pati-Jakarta-Riau-Kuala Lumpur. Dari Purwodadi ke Pati, kemudian dari Pati ke Jakarta menggunakan bis. Kemudian dari Jakarta ke Riau terus ke Kuala Lumpur menggunakan kapal laut (wawancara dengan Sriwati). Keempat, rute Purwodadi-Solo-Medan-Pulau Penang-Kedah. Perjalanan dari Purwodadi ke Medan menggunakan bis, kemudian dari Medan ke Pulau Penang mereka menggunakan kapal feri (wawancara dengan Sulami). Kelima, rute Purwodadi-Semarang-Medan-Pulau Penang. Dari Purwodadi ke Medan mereka menggunakan bis, kemudian dari Medan ke Pulau Penang mereka menggunakan kapal feri yang dilanjutkan ke Kedah dengan menggunakan bis (wawancara dengan Sukini). Keenam, rute Purwodadi-Solo-Medan-Pulau Penang. Perjalanan dari Purwodadi ke Medan menggunakan bis, kemudian dari Medan ke Pulau Penang mereka menggunakan kapal feri, yang dilanjutkan ke lokasi kerja dengan menggunakan bis (wawancara dengan Suparti).

Sementara itu, penduduk yang melakukan perjalanan ke Malaysia bersama teman biasanya mengambil rute Purwodadi-Semarang-Medan-Kuala Lumpur atau dari Purwodadi-Solo-Medan-Kuala Lumpur. Perjalanan dari Purwodadi-Medan baik melalu Semarang atau Solo menggunakan bis. Kemudian dari Medan ke Kuala Lumpur menggunakan kapal feri. Mereka memilih rute ini karena perjalanan ini dianggap paling murah, meskipun relatif lama.

C. Pekerjaan, Upah dan Remitan

Kebanyakan perempuan berstatus menikah dan lajang bekerja di bidang jasa seperti PRT, *baby sister*, merawat orang jompo, pemelihara binatang, pelayan *restaurant*, pekerja salon, buruh pabrik dan buruh perkebunan (wawancara dengan Masmuah, Sri Wahyuni [A], Tri Yuliana, Sriwati, Puji Lestari, Siti Unzilatul, Sukini, Suparti, Umi Widartiningsih, Lastri, Sulami, Ngatini, Murtini, Hargiyanti, Sri Wahyuni[B], dan Novisyah). Sementara itu, laki-laki bujang dan menikah bekerja sebagai buruh perkebunan (karet dan kelapa sawit), buruh pabrik kayu lapis, buruh meubel, buruh industri makanan (wawancara dengan Mohammad Kamdon, Taufik, Siswanto, Rosmanto, dan Haryanto). Peluang kerja sebagai buruh kasar upahan sangat terbuka, karena mereka berpendidikan rendah, tidak memiliki pengalaman dan keahlian.

Upah sebagai buruh besarnya cukup bervariasi tergantung pada pendidikan, keahlian dan pengalaman, bukan pada banyak sedikitnya atau berat ringannya pekerjaan. Pada tahun 1993, upah di industri elektronik sebesar 600 ringgit/bulan (1 ringgit sekitar Rp. 700,00) atau sekitar Rp. 420.000,00 (wawancara dengan Novisyah). Pada tahun 1985-2001, harga beras domestik Rp. 1.017,00/kg, sedangkan harga beras import Rp. 1.024,00/kg (Agus Saifullah, "Peran Bulog Dalam Kebijakan Perberasan Nasional", *bulog.co.id*). Jika dibelikan beras domestik, upah yang diterima buruh sama dengan 412,97kg. Upah di industri pakaian 450 ringgit/bulan

(1 ringgit sekitar Rp. 1.500,00) atau Rp. 675.000,00/bulan pada tahun 1998. Pada tahun 2000, upah naik menjadi 500 ringgit/bulan (1 ringgit sekitar Rp. 1.650,00) atau Rp. 825.000,00. Jika kerja lembur mereka mendapat uang makan 2,5 ringgit/hari. Selain itu, setiap 7 bulan mereka mendapat kenaikan upah sebesar 150 ringgit, kalau rajin diberi bonus 30 ringgit (wawancara dengan Sri Wahyuni [B]). Pada tahun 2000, harga beras di Kabupaten Grobogan Rp. 1.905,50,00/kg (*Jurnal Litbang Provinsi Jawa Tengah. Vol. 6, No. 1, Juni 2008*, hlm. 65). Jika upah dibelikan beras, mereka memperoleh beras sebanyak 433 kg. Beras digunakan sebagai perbandingan karena beras merupakan makanan semua kelas penduduk dan menunjukkan status sosial masyarakat.

Pada tahun 1998, upah PRT sebanyak 350 ringgit/bulan (1 ringgit sekitar Rp. 1.500,00) atau Rp. 525.000,00/bulan. Upah yang diterima itu jauh lebih besar dari upah yang diterima di Jawa. Sebagai perbandingan, pada tahun 1998 upah di Jawa Rp. 150.000,00/bulan,-, sementara itu harga beras Rp. 3.010,00/kg (Agus Saifullah, "Peran Bulog dalam Kebijakan Perberasan Nasional", *bulog.co.id*). Jika upah di Jawa ditukar beras mendapat 49,83kg beras, sedangkan upah di Malaysi jika ditukar beras sama dengan 174,41kgberas.

Pada tahun 1999, upah pelayan toko 400 ringgit/bulan (1ringgit sekitar Rp. 1.575,00) atau Rp 630.000,00. Pada tahun yang sama, upah di industri kayu lapis di Serawak 8 ringgit/hari ditambah uang lembur sebesar 2 kali gaji pokok. Pada tahun 1999, harga beras Rp. 2.450,00 per kg (Agus Saifullah, "Peran Bulog Dalam Kebijakan Perberasan Nasional", *bulog.co.id*). Pada tahun 2009/2010, upah di perusahaan yang sama sebanyak 10 ringgit/hari atau 240 ringgit/bulan (1 ringgit sekitar Rp. 2800,00) atau Rp. 672.000,00. Kemudian upah naik menjadi 12 ringgit/hari (288 ringgit/bulan), 15 ringgit/hari (360 ringgit/bulan), selanjutnya 18 ringgit/hari (432 ringgit/bulan). Selain itu, mereka yang bekerja dari pagi hingga malam mendapat makan 3 kali dan yang bekerja dari malam hingga pagi hari mendapat makan 4 kali (wawancara dengan Taufik). Pada tahun itu, harga beras di Jawa Rp. 6.324,00/kg (Kementerian Perdagangan, "Beras Dalam Perekonomian Indonesia, 8 November 2011, *sidikaurora.wordpress.com*).

Upah di industri meubel 14 ringgit/hari ditambah uang kehadiran 2 ringgit sekali datang, jadi 384 ringgit/bulan (1ringgit sekitar Rp. 1.650,00) atau Rp. 633.600,00 pada tahun 2000-2002. Selain upah, mereka mendapat makan selama satu tahun, setelah itu mereka harus menanggung sendiri biaya makan. Pada tahun 2000, harga beras di Kabupaten Grobogan Rp 1.905,50/kg, tahun 2001 harga beras Rp. 2.138,40/kg, dan tahun 2002 sebesar Rp. 2.418,40/per kg (*Jurnal Litbang Provinsi Jawa Tengah. Vol. 6, No. 1, Juni 2008*, hlm. 65).

Pada tahun 2003, upah di perusahaan kayu lapis di Serawak sebesar 250 ringgit/2 minggu atau 500 ringgit/bulan atau Rp. 950.000,00 (1ringgit sekitar Rp1.900,00). Pada tahun 2003, harga beras di Kabupaten Grobogan Rp. 2.497,40/per kg (*Jurnal Litbang Provinsi Jawa Tengah. Vol. 6, No. 1, Juni 2008*, hlm. 65). Jika upah ditukar dengan beras sama dengan 380 kg beras. Selama 1 tahun mereka hanya mendapat upahseparo, dengan alasan sebagai pengganti biaya perjalanan, setelah itu upah diberikan penuh. Selain upah, buruh mendapat makan sehari 2 kali (wawancara dengan Siswanto).

Pada tahun 2005, upah pelayan restoran 7800 ringgit selama 3 tahun atau sekitar 215 ringgit/bulan (1 ringgit Rp. 2200) atau Rp. 473.000,00 (wawancara dengan Ngatini). Harga beras di Jawa pada tahun 2005 sebesar Rp. 3.086,00/kg (Afrianto,2010). Jika upah itu dibelikan beras mendapat 153,27kg. Pada tahun 2006, upah sebagai *baby sister* 450 ringgit/bulan atau Rp. 1.035.000,00 (1 ringgit sekitar Rp 2300) (wawancara dengan Tri Yuliana). Demikian pula, pada tahun yang sama upah pekerja salon sama dengan upah PRT yakni 450 ringgit/bulan (wawancara dengan Murtini) Upah pelayan kedai dan toko juga sama dengan PRT. Pada tahun 2006, harga beras di Jawa Rp. 4.116,00/kg (Afrianto, 2010). Jika

upah ditukar beras sama dengan 251,45kg beras.

Pada tahun 2007, upah merawat binatang peliharaan 450 ringgit/bulan atau Rp. 1.080.000,00 (1ringgit sekitar Rp 2400,-) (wawancara dengan Sulami). Pada waktu ini, harga beras di Jawa Rp. 4.938,00/kg (Afrianto, 2010), berarti upah tersebut sama dengan 218.71kg beras. Pada tahun 2007, upah di industri sarung tangan lebih kecil dibandingkan upah di industri pakaian, karena membuat pakaian dianggap lebih rumit, membutuhkan ketrampilan, ketelitian dan kesabaran. Upah di industri sarung tangan 350 ringgit/bulan, ditambah makan dan lembur antara 10-15 ringgit/jam. Upah yang diterima itu dipotong 100 ringgit/bulan selama 3 tahun (wawancara dengan Hargiyanti). Pada tahun 2009, upah pelayan kedai 450 ringgit/bulan atau Rp. 1.215.000,- (1 ringgit sekitar Rp2700,-) (wawancara dengan Lastri). Harga beras di Jawa pada waktu itu Rp. 6.324,00/kg (Kementerian Perdagangan, "Beras Dalam Perekonomian Indonesia, 8 November 2011, *sidikaurora.wordpress.com*, jika ditukar beras upah itu sama dengan 192,12 kg beras.

Apakah mereka menerima upah penuh atau dipotong? Sejumlah buruh-migran pada bulan pertama hingga ketujuh tidak menerima upah, bulan berikutnya mereka menerima upah. Ada pula buruh-migran menerima upah tapi dipotong, karena untuk mengganti biaya perjalanan, kursus, pemeriksaan kesehatan, pembuatan *passport* dan dokumen lainnya (wawancara dengan Sri Wahyuni [A], Masmuah, Sukini, Suparti, Tri Yuliana, Sulami, Lastri, Siswanto, Siti Unzilatul, dan Murtini).

Kebanyakan buruh-migran mengirim sebagian besar penghasilannya ke keluarga (wawancara dengan Siti Unzilatul, Suparti, Murtini, Tri Yuliana, Umi Widartiningsih, Lastri, Ngatini, Sri Wahyuni [B], Hargiyanti, Novisyah, dan Taufik). Pengiriman sebagian penghasilan itu disebut remitan (Haris, 2002:118-120). Ada diantara mereka yang mengirim uang ke keluarga setiap bulan, ada yang setahun sekali, namun ada pula yang 2 hingga 10 kali selama bekerja (wawancara dengan Masmuah). Ada pula di antara mereka tidak pernah mengirim uang ke keluarga, karena menganggap keluarga mampu menghidupi diri sendiri. Uang yang diperoleh sebagian ditabung untuk modal usaha setelah pulang ke daerah asal (wawancara dengan Haryanto).

D. Fasilitas dan Hak

Selama bekerja buruh-migran memperoleh berbagai fasilitas. Sejumlah PRT mendapat jaminan kesehatan, kebutuhan sehari-hari seperti bedak, sabun mandi, sabun cuci, shampo dan pembalut (wawancara Siti Unzilatul dan Lastri). Majikan memenuhi kebutuhan sehari-hari PRT, karena majikan tidak ingin PRT keluar rumah untuk membeli barang-barang itu. Majikan khawatir PRT akan melarikan diri jika diberi kesempatan keluar rumah. Jika PRT melarikan diri, majikan mengalami kerugian besar karena telah mengeluarkan uang dalam jumlah besar untuk memperoleh PRT dari agen tenaga kerja.

Sejumlah buruh industri mendapat fasilitas seperti tempat tinggal, jaminan kesehatan dan makan (wawancara dengan Haryanto). Ada dari mereka mendapat fasilitas tempat tinggal, namun tidak mendapat makan dan jaminan kesehatan (wawancara Sukini). Ada pula dari mereka mendapat fasilitas tempat tinggal, air dan listrik (wawancara dengan Hargiyanti). Demikian pula, ada yang mendapat fasilitas tempat tinggal namun kurang layak dilihat fisik dan lokasinya (wawancara dengan Siswanto). Ada pula yang mendapat fasilitas yang sangat memadai seperti tempat tinggal, sarana olah raga, sarana hiburan seperti tempat karaoke dan panggung hiburan. Selain itu, mereka mendapat makan dua kali sehari. Bahkan, setiap hari raya mereka mendapat bonus, seragam, dan topi (wawancara dengan Siswanto). Perusahaan menyediakan fasilitas tersebut agar buruh merasa nyaman dan senang, sehingga mereka dapat bekerja secara optimal.

Berdasarkan kontrak kerja, buruh-migran mendapat libur satu hari dalam satu minggu. Selain itu, berdasarkan peraturan kerja (Akta Pekerjaan), buruh juga mendapat libur di hari-hari besar seperti Hari Kebangsaan, Hari Keputeraan Yang di-Pertuan Agung, Hari Keputeraan Sultan/Raja atau Yang Di-Pertuan Negeri di negeri tempat buruh bekerja, dan Hari Wilayah Persekutuan bagi pekerja yang bekerja secara penuh atau sebagian di Wilayah Persekutuan, serta Hari Pekerja (wawancara dengan Sri Wahyuni [B]; Budiman, 2004:312). Dalam realitasnya sejumlah besar buruh terutama PRT dan pekerja salon tidak pernah mendapat libur (wawancara dengan Sri Wahyuni [A], Masmuah dan Murtini).

Setiap hari PRT bekerja selama 19 jam mulai dari jam 04.00 hingga 23.00. (Budiman, 2004:310-311). Demikian pula, pekerja salon bekerja selama 14 jam sehari dari jam 08-00-22.00. Dapat dikatakan PRT dan pekerja salon bekerja melebihi waktu yang ditentukan yakni 8 jam setiap hari atau 48 jam dalam setiap minggu. Mereka bekerja melebihi waktu tanpa mendapat upah lembur. Bahkan ada di antara PRT yang dipekerjakan ke keluarga lain dan upahnya di ambil oleh majikan (wawancara dengan Suparti). Berdasarkan penjelasan itu dapat dikatakan PRT dan pekerja salon dieksploitasi tenaganya oleh majikan. Hal ini terjadi karena mereka berpendidikan rendah dan tidak memiliki keahlian. Majikan berani melakukan eksploitasi karena buruh tidak memegang salinan kontrak kerja, sehingga mereka tidak mengetahui isi kontrak kerja dan hak-haknya. Selain itu, buruh jauh dari keluarga, teman dan kampung halaman, serta pemerintah Indonesia kurang perhatian terhadap kondisi buruh.

Mereka yang bekerja di industri lebih beruntung dibandingkan PRT dan pekerja salon. Mereka mendapat libur satu hari dalam satu minggu. Biasanya mereka mengambil libur di hari Sabtu atau Minggu. Pada hari libur ini, mereka jalan-jalan di taman kota atau di pusat perbelanjaan (wawancara dengan Siswanto, Sri Wahyuni [B]). Jika tidak mengambil libur melainkan memilih kerja lembur, mereka mendapat upah lembur. Akan tetapi jika tidak masuk kerja, upahnya dipotong 40 ringgit setiap kali tidak masuk kerja (wawancara dengan Siswanto).

E. Suasana kerja

Kebanyakan PRT bekerja di keluarga Cina atau Melayu. Sejumlah PRT merasa senang karena majikan cukup baik walaupun beban pekerjaan sangat berat. Mereka menganggap majikan baik karena tidak galak, sering diajak liburan, makan di *restaurant*, makan satu meja dengan majikan, dibelikan perhiasan, kebutuhan hidup sehari-hari ditanggung majikan dan mendapat jaminan kesehatan (wawancara Siti Unzilatul). Sejumlah PRT lainnya merasa tidak senang dan takut, karena majikan galak, sering memukul, melecehkan secara seksual, pelit (tidak pernah diajak rekreasi atau makan di *restaurant*), *angpao* yang diterima pada perayaan Imlek diminta majikan) (wawancara dengan Lastri). Bagi sejumlah PRT makan di *restaurant* merupakan impian. Dalam pandangan mereka, *restaurant* merupakan tempat yang bergengsi, menyajikan makanan yang sangat lezat, dan harganya mahal.

Sebagai PRT mereka tidak memiliki kebebasan. Hidup mereka seperti seorang tahanan. Mereka hanya boleh keluar rumah sebatas halaman rumah. Mereka keluar rumah jika diajak majikan. Jika mereka pergi keluar rumah sendiri, mereka merasa takut, karena *passport* mereka “ditahan” majikan. Tindakan “menahan” *passport* sebenarnya kurang efektif, sebab dengan berbagai cara mereka dapat melarikan diri. Kemudian mereka dapat membuat *passport* baru dengan biaya 15 ringgit dan surat jalan “nendang” dengan biaya sekitar 400 ringgit” (wawancara dengan Sriwati). Mereka juga tidak diizinkan membawa *handphone*. Mereka tidak boleh berkomunikasi dengan teman-temannya. Komunikasi dengan keluarga dibatasi sebulan sekali bahkan ada yang setahun sekali, itu pun menggunakan telpon majikan. Selama telpon keluarga, majikan ikut mendengarkan pembicaraan mereka. Larangan dan pembatasan komunikasi berarti mengucilkan mereka dari lingkungan sosialnya. Manusia

adalah makhluk sosial, artinya interaksi sosial merupakan kebutuhan hidup. Jika kebutuhan ini tidak tercukupi, mereka cenderung kabur dari tempat mereka bekerja.

Sebagian pekerja salon dan buruh industri merasa tidak nyaman karena bekerja terlalu lama, tidak mendapat fasilitas seperti tempat tinggal, jaminan kesehatan, makan dan libur. Sebagian dari mereka merasa senang karena memperoleh fasilitas tempat tinggal, jaminan kesehatan, makan, bonus, dan libur, walaupun beban kerja berat dan lama (wawancara dengan Murtini, Hargiyanti, dan Mohammad Kamdon).

Kesempatan menduduki jabatan cukup terbuka bagi buruh-migran laki-laki dan perempuan seperti jabatan sebagai supervisor (wawancara dengan Sri Wahyuni [B]). Mereka memiliki kesempatan itu karena berpendidikan SLTA dan memiliki ketrampilan.

III. KEMBALI KE KAMPUNG HALAMAN

A. Alasan dan Cara Pulang

Setelah kontrak kerja berakhir, sebagian buruh-migran memperpanjang kontrak dan sebagian tidak memperpanjang kontrak. Mereka memperpanjang kontrak karena uang yang diperoleh belum cukup untuk modal usaha. Mereka yang tidak memperpanjang kontrak biasanya pulang ke Jawa karena tidak kerasan, upah tidak sesuai dengan beban kerja, majikan galak, sering memperoleh kekerasan fisik dan verbal, bekerja selalu diawasi, merusakkan barang harus mengganti dengan cara potong gaji, orang tua sakit-sakitan, nenek sakit-sakitan, ia sendiri sakit-sakitan, ancaman kekerasan seksual, disuruh pulang orang tua, menikah, jenuh dan ingin berkumpul kembali dengan keluarga, dan mengurus rumah tangga (wawancara dengan Murtini, Sri wahyuni [A], Tri Yuliana, Sriwati, Sulami, Mohammad Kamdon, Rosmanto, Puji Lestari, dan Suparti).

Bagaimana mereka pulang ke Kabupaten Grobogan? Sejumlah buruh-migran pulang dengan biaya dari majikan (wawancara dengan Sulami, Murtini, Sri wahyuni [A], Tri Yuliana, Lastri, Siti Unzilatul, dan Suparti), bahkan ada di antara mereka diberi uang saku, dibelikan oleh-oleh untuk keluarga dan diantar hingga bandara di Kuala Lumpur (wawancara dengan Sulami). Namun demikian terdapat sejumlah buruh-migran pulang ke kampung halaman dengan biaya sendiri. Sejumlah buruh-migran pulang naik pesawat terbang, namun ada pula yang naik *pompon* atau perahu, dari Selangor ke Tanjung Balai Sumatra. Kemudian dari Sumatra yakni Medan ke Jakarta naik bis selama 5 hari, selanjutnya dari Jakarta ke Purwodadi naik bis selama satu malam (wawancara dengan Siswanto, Rosmanto, dan Puji Lestari).

B. Transformasi Ekonomi

Sebagian migran-kembali pulang dengan membawa sejumlah uang. Mereka menggunakan uangnya untuk berbagai keperluan antara lain modal usaha, seperti berdagang sayur, membuka warung makan, membuka kios, modal dagang beras, beternak, membeli sawah, membeli sepeda motor; membeli perabotan rumah tangga; mobil dan perhiasan; membangun rumah, merenovasi rumah dan membayar hutang (wawancara dengan Sulami, Ngatini, Sukini, Taufik, Sri Wahyuni [B], Siswanto, Siti Unzilatul, Sriwati, Murtini, dan Suparti). Selain itu, ada di antara mereka yang menggunakan uangnya untuk membantu orang tua, memenuhi kebutuhan sehari-hari, dan biaya pendidikan (wawancara dengan Murtini, Sri Wahyuni [A], Sulami, Umi Widartiningsih, dan Ngatini). Demikian pula, ada di antara mereka menggunakan uangnya untuk menikah (wawancara dengan Siswanto, Mohammad Kamdon, dan Hargiyanti). Di antara migran-kembali itu, ada yang tidak membawa uang, karena habis untuk biaya hidup di Malaysia dan bersenang-senang. Kelompok buruh-migran ini kebanyakan datang secara ilegal, tidak mempunyai surat izin kerja dan menggunakan *passport*

pelancongan.

Sejumlah perempuan menggunakan uangnya untuk usaha berdagang sayur-mayur. Setidaknya pada tahun 2010, keuntungan bersih yang diperoleh dari menjual sayur-mayur antara Rp. 100.000,00-Rp. 200.000,00/hari. Pada tahun itu, harga beras sekitar Rp. 6500,00/kg (Kementerian Perdagangan, "Beras dalam Perekonomian Indonesia, 8 November 2011, *sidikaurora.wordpress.com*). Jika keuntungan Rp. 100.000,00-Rp. 200.000,00/hari ditukar dengan beras, maka diperoleh beras sekitar 15-30kg. Kadangkala dalam sehari mereka memperoleh keuntungan hingga Rp. 600.000,00. Hasil keuntungan itu untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan ditabung (wawancara dengan Siti Unzilatul, Sri Wahyuni [B] dan Lastri).

Sejumlah perempuan menggunakan uangnya untuk usaha tani. Mereka membeli sebidang sawah dan sawah itu ditanami padi. Dalam satu tahun mereka dapat panen padi dua kali, sekali panen hasilnya 26-27 zak gabah padi dan setiap zak beratnya sekitar 100 kg. Selain usaha tani, ada di antara mereka yang memiliki pekerjaan sampingan seperti berjualan ikan di pasar setiap hari. Mereka dapat menjual ikan sekitar 1 kuintal (100kg) setiap hari dengan keuntungan bersih antara Rp. 75.000,00-Rp. 100.000,00 pada akhir tahun 2010. Penghasilan dari sawah dan keuntungan dari berjualan, digunakan untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan ditabung (wawancara dengan Sri Wahyuni [B] dan Siti Unzilatul).

Kelompok perempuan yang berdagang sayur-mayur dan usaha tani itu, mampu mentransformasi kehidupan ekonominya. Semula mereka tidak memiliki harta benda, kemudian mereka memiliki harta benda seperti rumah, tanah, sawah, kendaraan, perabotan rumah tangga, dan perhiasan. Perempuan yang mengalami transformasi tersebut pernah bekerja sebagai buruh industri. Ada kaitan yang erat antara kerja sebagai buruh industri dengan transformasi sosial-ekonomi. Sebagai buruh industri mereka dituntut disiplin dan tanggung jawab dalam bekerja. Faktor ini mengubah perilaku mereka, semula kurang disiplin dan tanggung jawab kemudian menjadi orang yang disiplin dan bertanggung jawab dalam bekerja.

Terdapat perempuan yang menggunakan uangnya untuk membeli kendaraan roda dua untuk usaha ojek. Pendapatan yang mereka peroleh dari usaha itu cukup kecil, karena tidak banyak orang yang menggunakan jasa ojek. Banyak orang menggunakan transportasi lainnya karena lebih murah. Pada tahun 2010-an, pendapatan yang diperoleh sekitar Rp. 15.000,00-Rp. 20.000,00/hari. Penghasilan ini dapat dikatakan kecil, sehingga tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan hidup keluarga (wawancara dengan Tri Yuliana).

Sejumlah perempuan lainnya menggunakan uangnya untuk modal berjualan makanan seperti mie kopyok, lontong sayur, pecel, rujak, dan es. Akan tetapi usaha ini hanya memberi keuntungan yang kecil yakni sekitar Rp. 15.000,00/hari atau sekitar 2 kg beras pada tahun 2010-an. Bahkan seringkali mereka tidak memperoleh keuntungan bahkan modal tidak kembali (wawancara dengan Sri Wahyuni [A], Ngatini, dan Sulami).

Ada pula perempuan yang menggunakan uangnya untuk modal berdagang buah. Pada tahun 2010-an, penghasilan bersih yang mereka terima sekitar Rp. 750.000,00/bulan atau Rp. 25.000,00/hari. Penghasilan ini hanya cukup untuk makan sehari-hari. Kadangkala usahanya bangkrut karena harga buah naik sehingga sepi pembeli. Ketika mereka ingin membuka kembali usahanya mereka tidak memiliki modal. Mereka juga mengalami kesulitan mendapatkan modal (wawancara dengan Umi Widartiningsih). Terdapat pula perempuan yang menggunakan uangnya untuk modal berdagang beras. Setiap bulan penghasilan mereka sekitar Rp. 500.000,00 (wawancara dengan Sukini). Penghasilan yang cukup kecil di dekade terakhir abad ke-20 hanya cukup untuk makan sekeluarga.

Sejumlah perempuan menikah dan lajang menggunakan uangnya untuk berjualan sayur-sayuran keliling kampung (*bakul blanja* dalam bahasa Jawa) Pada tahun 2010-an, keuntungan bersih sebagai *bakul blanja* sekitar Rp. 20.000,00-Rp. 25.000,00/hari. Profesi sebagai *bakul blanja* tidak berlangsung lama, sebab anak tidak bisa ditinggalkan. Kemudian ganti usaha yakni berjualan ikan di pasar dengan keuntungan bersih Rp. 10.000,00-Rp. 15.000,00/hari. Kemudian ia berhenti berjualan ikan karena hamil. Setelah anaknya lahir, ia bekerja sebagai buruh membuat kasur. Pekerjaan ini dikerjakan di rumah, sehingga ia dapat mengurus rumah tangga dan anaknya. Dalam satu bulan ia bisa menghasilkan 10 kasur kecil dan 5 kasur besar, dengan upah Rp. 100.000,-(wawancara dengan Hargiyanti).

Terdapat pula perempuan menikah yang menggunakan uangnya untuk usaha membuat kripik tempe. Setiap hari mereka membuat kripik tempe sebanyak 45 bungkus, 1 bungkus berisi 10 kripik. Keuntungan yang diperoleh yakni Rp. 35.000,00/2 hari pada tahun 2010. Penghasilan yang diperoleh itu jauh dari cukup untuk memenuhi kebutuhan pangan sekeluarga.

Perempuan yang tidak memiliki modal bekerja sebagai buruh. Sejumlah perempuan bekerja di usaha burung wallet dengan upah Rp. 100.000,00/bulan pada tahun 2010-an. Pada waktu itu harga beras sekitar Rp. 6.500,00/kg (wawancara dengan Puji Lestari). Terdapat pula perempuan yang bekerja sebagai buruh cuci pakaian di sebuah hotel di kota Purwodadi dengan upah Rp. 25.000,00-Rp. 35.000,00/hari pada tahun 2010-an (wawancara dengan Suparti). Ada di antara perempuan menikah yang tidak memiliki usaha meskipun pulang dari Malaysia membawa uang. Mereka di rumah mengurus anak dan menggantungkan hidup sepenuhnya pada suami, yang penghasilannya tidak pasti (wawancara dengan Murtini).

Kelompok perempuan yang berjualan makanan dan beras, bekerja sebagai *bakul blanja* dan buruh, serta ibu rumah tangga tersebut, tidak mampu mentransformasi kehidupan ekonominya. Bahkan mereka mengalami kesulitan dalam memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Perempuan yang tidak mengalami transformasi ekonomi itu adalah mereka yang kebanyakan pernah bekerja sebagai PRT di Malaysia. Banyak di antara mereka tidak memiliki modal, tidak memiliki pengalaman dalam membuat usaha, dan “tenggelam” dalam mengurus rumah tangga dan anak.

Selain perempuan terdapat migran-kembali laki-laki yang menekuni usaha tani, beternak, berdagang dan membuat industri rumah tangga. Sejumlah laki-laki berdagang sayur-mayur. Penghasilan bersih yang diterima antara Rp. 4.000.000,00-Rp. 5.000.000,00/bulan pada tahun 2010-an. Dapat dikatakan penghasilan itu sangat cukup untuk memenuhi kebutuhan keluarga, bahkan dapat menabung (wawancara dengan Mohammad Kamdon).

Terdapat sejumlah laki-laki menekuni usaha tani. Mereka membeli sawah yang ditanami padi. Dalam satu tahun mereka panen padi dua kali. Sekali panen hasilnya sekitar Rp. 10.000.000,00 jadi penghasilan yang diperoleh selama satu tahun sekitar Rp. 20.000.000,00. Penghasilan dari sawah dikumpulkan kemudian digunakan untuk membuat rumah dan modal usaha membuat makanan yakni tahu isi bakso. Setiap hari mereka membuat 150-200 bungkus tahu isi bakso. Harga setiap bungkus bervariasi tergantung pada jumlahnya yakni Rp. 2.500,00, Rp. 3.000,00, dan Rp. 3.500,00. Dalam menjalankan usahanya ini, ia dibantu istrinya karena tidak mampu mengerjakan sendiri. Istri membuat bakso dan mengisi tahu dengan bakso, sedangkan suami membeli bahan-bahan dan menjual tahu isi bakso di pasar. Keuntungan bersih yang diterima lebih dari Rp. 50.000,00/hari. Pada bulan puasa, ia membuat tahu isi bakso lebih banyak yakni 2000-2500 bungkus, hal ini memberi keuntungan yang cukup besar (wawancara dengan Siswanto).

Terdapat pula laki-laki yang menekuni usaha beternak bebek. Pada awalnya, mereka membeli meri (anak bebek), setelah berumur 2-3 bulan dijual ke rumah makan atau ke pasar. Keuntungan bersih dari bisnis ini sekitar 7 juta rupiah/2 bulan atau sekitar 3,5 juta/bulan. Selain berternak bebek, ada di antara mereka bekerja sampingan sebagai *salesman* (wawancara dengan Taufik).

Kelompok laki-laki yang menekuni usaha berdagang sayur-mayur, makanan, tani dan beternak tersebut mampu mentransformasi kehidupan ekonominya. Dari keuntungan usaha itu, mereka dapat membeli tanah, kendaraan, perabot rumah tangga, membuat rumah, merenovasi rumah, jalan-jalan, rekreasi, belanja dan makan di *restaurant*. Mereka dapat dikatakan sebagai kelompok migran-kembali yang meraih sukses. Laki-laki yang mengalami transformasi ekonomi adalah mereka yang kebanyakan pernah bekerja sebagai buruh industri.

Telah disebutkan terdapat migran-kembali laki-laki pulang ke Jawa tidak membawa uang. Di kampung halamannya mereka tidak memiliki pekerjaan yang pasti. Kadang-kadang bekerja sebagai buruh bangunan dengan upah Rp. 45.000,00/hari (wawancara dengan Rosmanto). Kelompok ini tidak dapat mentransformasi kehidupan sosial-ekonominya.

Apakah ada bantuan dari pemerintah bagi migran-kembali? Pemerintah melalui departemen sosial memberi bantuan sebanyak Rp. 3.000.000,00/orang untuk modal usaha, memberi kursus membuat mie ayam dan bakso tahu. Untuk wilayah Jawa Tengah, kursus dilaksanakan di Semarang selama 3 hari. Selama kursus mereka mendapat uang transport sebanyak Rp. 380.000,00. Tidak semua migran-kembali mendapat bantuan dari pemerintah sebab mereka tidak tahu. Hal ini karena tidak ada data migran-kembali yang jelas, baik jumlah, alamat dan usaha mereka. Ketidakjelasan ini karena ada cukup banyak penduduk yang pergi secara illegal sehingga tidak terdaftar di departemen tenaga kerja maupun departemen sosial. Selain itu, pengarsipan yang kurang rapi di departemen tersebut dan kantor agen tenaga kerja, bahkan terdapat sejumlah kantor agen tenaga kerja yang tidak beroperasi lagi.

Migran-kembali yang mendapat bantuan dan kursus, sebagian menggunakan uang dari pemerintah tidak untuk usaha membuat mie ayam dan tahu bakso, melainkan untuk usaha membuat makanan lain seperti bubur dan sayur. Menurut mereka membuat mie ayam dan bakso tahu tidak memberi banyak keuntungan, karena sudah banyak orang membuat usaha itu. Menurut mereka, berjualan bubur cukup laris (wawancara dengan Sri Wahyuni [A]). Akan tetapi mereka tidak puas, karena pendapatannya masih belum cukup untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan biaya sekolah.

Migran-kembali mampu mentransformasi kehidupan ekonominya karena mereka memiliki modal yang cukup besar, ethos kerja dan disiplin kerja sebagai buah pengalaman kerja di Malaysia. Mereka sangat bersemangat dalam berusaha dan pantang menyerah. Mereka juga berpandangan optimis, bahwa dengan kerja keras hidupnya pasti berubah. Seperti roda berputar, mereka merasa optimis posisinya tidak di bawah terus karena pada saatnya mereka berada di atas. Selain itu, mereka kreatif dan pandai memanfaatkan peluang yang ada. Sebaliknya migran-kembali yang tidak mampu mentransformasi kehidupan ekonominya karenamereka memiliki modal yang kecil, kurang memiliki etos kerja bahkan kurang bergairah dalam berusaha, pesimis dan cenderung menyerah pada nasib, kurang kreatif dan kurang memanfaatkan peluang ekonomi yang ada.

C. Transformasi Sosial

Seiring dengan berubahnya kondisi ekonomi, berubah pula kehidupan sosial migran-kembali. Menunjuk pada kategori sosial, mereka dapat dibedakan dalam dua kelompok. Pertama, migran-kembali yang mengalami mobilitas sosial vertikal. Sebelum berangkat ke

Malaysia mereka bekerja sebagai buruh, di Malaysia bekerja sebagai buruh, pulang ke Jawa sebagai pemilik modal. Sejumlah indikator yang menunjukkan migran-kembali mengalami transformasi sosial yakni, status sosial mereka meningkat. Mereka bukan lagi buruh melainkan pemilik modal. Perubahan status sosial ini membawa implikasi yang luas yakni pada peran mereka dalam masyarakat. Mereka berpartisipasi aktif dalam kepengurusan RT/RW, pengajian, dan kegiatan sosial lainnya. Mereka juga cukup dermawan pada masyarakat di sekitarnya. Indikator lainnya, gaya hidup mereka juga mengalami perubahan yang dapat dilihat dari perilaku dan simbol-simbol yang digunakan seperti mempunyai rumah yang besar dan kendaraan, memakai perhiasan dan baju yang cukup mahal, memiliki perabotan rumah tangga yang modern, melakukan rekreasi ke berbagai tempat, makan di *restaurant*, dan belanja di pusat-pusat perbelanjaan di kota-kota besar.

Terdapat migran-kembali yang tidak mengalami mobilitas sosial secara vertikal. Mereka hanya mengalami mobilitas horizontal. Semula perempuan bekerja sebagai petani kecil, kemudian di Malaysia sebagai PRT dan kembali ke daerah asal sebagai petani kecil lagi. Demikian pula terdapat perempuan yang semula bekerja sebagai buruh tani, di Malaysia bekerja sebagai pelayan kedai atau PRT, kembali ke daerah asal sebagai buruh tani (wawancara dengan Lastri dan Sriwati). Terdapat sejumlah perempuan sebelum berangkat sebagai ibu rumah tangga, di Malaysia bekerja sebagai buruh industri, pekerja salon, atau PRT, kembali ke kampung halamannya sebagai ibu rumah tangga tanpa pekerjaan (wawancara dengan Murtini dan Lastri). Status sosial yang tidak meningkat membawa implikasi pada peran mereka dalam masyarakat. Kebanyakan mereka memiliki peran yang pasif. Mereka tidak banyak mengambil inisiatif atau tidak berpartisipasi aktif dalam berbagai kegiatan sosial, karena mereka minder dan merasa terasing.

Bagaimana hubungan migran-kembali dengan pasangannya? Kebanyakan hubungan migran-kembali dengan pasangannya cukup harmonis, karena saling percaya dan setia. Hal ini merupakan dasar bagi mereka dalam membangun rumah tangga, meskipun mereka bekerja cukup jauh dari rumah dan komunikasi jarang dan sulit dilakukan. Selama mereka bekerja di Malaysia, anak-anak dititipkan dan diasuh oleh orang tua (nenek), suami atau istri, kerabat dekat dari kedua belah pihak (wawancara dengan Lastri).

Terdapat migran-kembali, semula hubungan dengan pasangan tidak harmonis, namun setelah pulang dari Malaysia hubungan dengan pasangannya menjadi harmonis (wawancara dengan Sriwati). Hubungan suami istri tidak harmonis, karena persoalan kekerasan dalam rumah tangga seperti suami suka memukul, dan senang mabuk-mabukan. Mendapat perlakuan itu, istri pergi ke Malaysia tanpa izin dari suami alias *minggat*. Setelah kembali ke kampung halaman, suami istri bersatu lagi karena pertimbangan anak-anak dan janji suami tidak melakukan kekerasan dalam rumah tangga. Dengan demikian dapat dikatakan, kepergian ke Malaysia telah mendorong mereka untuk kembali bersama dan membangun keluarga yang harmonis (wawancara dengan Tri Yuliana). Terdapat sejumlah migran-kembali yang mengalami keretakan perkawinan. Semula mereka bersama-sama pergi ke Malaysia untuk bekerja sebagai buruh. Tidak lama kemudian hubungan suami istri berlangsung tidak harmonis dan akhirnya bercerai (wawancara dengan Rosmanto).

Sejumlah perempuan menikah mengalami perubahan peran dalam keluarga. Semula perempuan menikah berperan sebagai ibu rumah tangga dan membantu suami mencari nafkah, kemudian menggantikan peran suami sebagai pencari nafkah sekaligus mengurus rumah tangga, karena suami sakit-sakitan, penghasilan suami kecil, suami tidak mempunyai pekerjaan tetap dan tidak mengurus keluarga.

Hubungan migran-kembali dengan orang tua berjalan cukup erat. Orang tua sangat membantu mereka dalam menjaga dan mengasuh anak-anak. Orang tua juga berperan dalam

mengatur kiriman uang. Dengan kata lain mereka menggantungkan urusan ekonomi dan pengasuhan anak pada orang tua. Berdasarkan hal ini dapat dikatakan, pengasuhan anak juga mengalami perubahan. Semula anak diasuh oleh ayah dan ibunya, kemudian diasuh oleh neneknya dan kembalidiasuh oleh ayah dan ibunya. Model pengasuhan anak yang dilakukan oleh orang tua (nenek) cukup bervariasi. Terdapat nenek yang memanjakan cucunya karena alasan kasihan sebab ayah atau ibunya pergi jauh. Akibatnya cucu menjadi manja dan nakal. Terdapat pula nenek yang mengajarkan cucunya hidup mandiri. Hal ini berdampak positif bagi anak, semula anak tergantung pada orang tua kemudian menjadi anak yang mandiri.

Demikian pula, terjadi perubahan peran orang tua, semula orang tua bekerja mencari nafkah untuk keluarga, kemudian peran itu digantikan oleh anak sebagai pencari nafkah. Anak memikul tanggung jawab atas kelangsungan hidup keluarga, lebih-lebih orang tua sakit-sakitan sehingga tidak mampu lagi bekerja mencari nafkah untuk keluarga.

Apa yang diperoleh migran-kembali dari bekerja di Malaysia? Selain uang, ketrampilan, pengalaman, dan penderitaan, migran kembali juga membawa pengetahuan, ide-ide, disiplin, tanggung jawab dan semangat kerja keras. Kebanyakan migran-kembali yang pernah bekerja sebagai buruh industri, mendapat ketrampilan seperti pertukangan, mengoperasikan mesin pemotong kayu dan membuat kayu lapis. Sementara itu, migran-kembali perempuan yang pernah bekerja di industri pakaian mendapat ketrampilan memotong kain, menjahit dan memasang manik-manik pada baju pengantin. Akan tetapi ketrampilan tersebut tidak dikembangkan di kampung halamannya, karena busana pengantin gaya Barat kurang diminati. Demikian pula, ketrampilan membuat meubel juga tidak dikembangkan, karena sudah banyak industri meubel di daerah tempat tinggalnya. Mereka melihat peluang lain yakni menjadi petani sekaligus sebagai pengusaha, karena lebih prospektif (wawancara dengan Siswanto).

IV. PENUTUP

A. Kesimpulan

Paling tidak sampai tahun 2010 migran-kembali dapat dibedakan dalam dua kelompok. Pertama, kelompok migran-kembali yang mengalami mobilitas sosial vertikal. Kelompok ini mampu bergerak dari posisi marjinal ke posisi sentral. Kebanyakan dari kelompok ini pernah bekerja sebagai buruh industri di Malaysia, karena memenuhi persyaratan yakni minimal berpendidikan SLTA. Kelompok ini secara ekonomi dapat dikatakan sejahtera. Kondisi ini membawa perubahan pada status dan peran mereka dalam masyarakat. Status sosial mereka meningkat, mereka bukan lagi buruh melainkan pemilik modal. Dalam masyarakat sekitarnya kedudukan mereka cukup terpadang. Mereka berpartisipasi aktif dalam berbagai kegiatan di masyarakat. Kelompok ini juga mengalami perubahan dalam gaya hidup, yang dapat dilihat dari perilaku dan symbol-simbol yang digunakan.

Kedua, kelompok migran-kembali yang mengalami mobilitas horizontal. Mereka merupakan kelompok yang berada di posisi marjinal dan belum mampu bergerak ke posisi sentral. Mereka ini dapat dikatakan kelompok miskin, rentan dan terasing. Kebanyakan kelompok ini pernah bekerja sebagai PRT di Malaysia. Mereka berpendidikan rendah dan tidak memiliki ketrampilan. Kelompok ini hampir kurang mendapat perhatian dan perlindungan dari pemerintah.

Sehubungan dengan perkawinan, di satu sisi kepergian suami atau istri ke Malaysia dapat menyatukan dan mengharmoniskan perkawinan, namun di sisi lain menghancurkan perkawinan. Kesetiaan dan kepercayaan diantara mereka merupakan dasar kuat bagi

kokohnya perkawinan mereka, sebaliknya ketidaksetiaan dan ketidakpercayaan menghancurkan perkawinan mereka. Hubungan dengan orang tua terjalin cukup akrab, yang dapat dilihat dari kesediaan orang tua mengasuh anak-anak dan mengatur keuangan.

Sejumlah perempuan dan laki-laki menikah mengalami perubahan peran dalam keluarga. Semula perempuan menikah berperan sebagai ibu rumah tangga, kemudian berperan menggantikan suami sebagai pencari nafkah, ketika suami tidak mampu mencukupi kebutuhan rumah tangga. Sebaliknya, semula laki-laki berperan mencari nafkah kemudian mengurus pekerjaan rumah tangga, ketika istri keluar rumah untuk mencari nafkah. Dapat dikatakan, perempuan dan laki-laki mempunyai tanggung jawab yang sama dalam memenuhi kebutuhan keluarga. Dalam hal ini perempuan diizinkan keluar rumah sejauh hal itu untuk kepentingan keluarga.

B. Saran

Pemerintah Kabupaten Grobogan menyediakan lapangan kerja bagi migran kembali, dan mengadakan pelatihan-pelatihan supaya mereka dapat hidup mandiri, perlu mendata penduduk yang pergi dan kembali dari luar negeri, serta melakukan pengarsipan yang rapi, perlu melakukan pengawasan pada agen tenaga kerja, agar penduduk terhindar dari pemerasan dan perdagangan manusia, Penduduk perlu membekali diri dengan berbagai ketrampilan, supaya dapat bersaing di pasar kerja.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, I., 2006. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Jakarta, Sinar Harapan.
- _____, 1994 "Paradigma Sosial-Budaya Tentang Transformasi Sosial", *Seminar Sehat Transformasi Sosial Pada Masyarakat Semi Industri*. 23 September, Yogyakarta.
- Afrianto, D., 2010. "Analisis Pengaruh Stok Beras, Luas Panen, Rata-Rata Produksi, Harga Beras, dan Jumlah Konsumsi Beras Terhadap Ketahanan Pangan di Jawa Tengah". *Skripsi*, Fakultas Ekonomi, Universitas Diponegoro, Semarang.
- Astuti, T.M.P., 2005. "Redefinisi Eksistensi Perempuan Migran Kasus Migran Kembali di Godong, Grobogan, Jawa Tengah. Disertasi, UGM, Yogyakarta.
- Aziz, A. & Rashid, A., 1999. "The Hegemony of Indonesian Workers in Peninsular Malaysia's Construction Industry", *The Indonesian Quarterly*. Vol. XXVII, No. 2.
- Budiman, A., 1981. *Pembagian Kerja Secara Seksual Sebuah Pembahasan Sosiologi tentang Peran Wanita di dalam Masyarakat*. Jakarta, P.T. Gramedia.
- Budiman, I., 2004. *Dilema Buruh di Rantau Membongkar Sistem Kerja TKI di Malaysia*. Jogjakarta: Ar-Ruzz.
- Fakih, M., 1996. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Friedman, J., 1994. *Cultural Identity & Global Process*. London, SAGE Publications.
- Giddens, A., 1986. *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern Suatu Analisis Karya-tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*. Jakarta, Universitas Indonesia Press.
- Gottschalk, L., 1975. *Mengerti Sejarah*. Terj. Jakarta, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia.
- Guinness, P. 1990. "Indonesian Migrants in Johor: An Itinerant Labour Force", *Bulletin Indonesian Economic Studies*. Vol. 26, No. 1, April.
- Haris, A. 2002. *Memburu Ringgit Membagi Kemiskinan Fakta Dibalik Migrasi Orang Sasak ke Malaysia*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Juningsih, L. 2014 "Jawa Migran dan Jawa Melayu: Transformasi dan Adaptasi Pada Masyarakat Jawa di Pantai Barat Semenanjung Malaya Tahun 1900-1957". *Disertasi*, UGM, Yogyakarta.

Jurnal Litbang Provinsi Jawa Tengah. 2008 Vol. 6, No. 1, Juni.

Kayam, U.1989 “Transformasi Budaya Kita”. *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Sastra, Universitas Gadjah Mada*, pada tanggal 19 Mei 1989, di Yogyakarta.

Kementerian Perdagangan. 2011. “Beras Dalam Perekonomian Indonesia. 8 November 2011.sidikaaurora.wordpress.com

Laporan Bulanan Data Sosial-Ekonomi, Badan Pusat Statistik, 2014 Edisi 45, Februari.

Mantra, I.B.,Kasto dan Yeremias T. Keban.1999. *Mobilitas Tenaga Kerja Indonesia ke Malaysia Studi Kasus Flores Timur, Lombok Tengah dan Pulau Bawean*. Yogyakarta, Pusat Penelitian Kependudukan Universitas Gadjah Mada.

McClelland, David C., 1981. “Dorongan Hati Menuju Modernisasi”. *Modernisasi Dinamika Pertumbuhan*. Yogyakarta, Gadjah Mada University Press.

Mies, M. “The Dynamics of the Sexual Division of Labor and Integration of Rural Women into the World Market”, Lourdes Beneria, ed., *Women and Development The Sexual Division of Labor in Rural Societies*. Praeger Special Studies-Praeger Scienties.

Moran, E.F.1992. *Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology*. Massachusetts, Duxbury Press.

Mosse, J.C.1996. *Gender & Pembagunan*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Mubyarto, dkk., 1991. *Etos Kerja Dan Kohesi Sosial*. Yogyakarta, Aditya Media.

Nasution, A.M.2001. *Orang Indonesia di Malaysia Menjual Kemiskinan Membangun Identitas*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

Pitoyo, A.J. 2005. *Pekerja Perempuan di Luar Negeri Melawan Pelecehan, Merajut Keberdayaan*. Yogyakarta, Pusat Studi Kependudukan dan Kebijakan Universitas Gadjah Mada.

Perret, D.2010. *Kolonialisme dan Etnisitas Batak dan Melayu di Sumatra Timur Laut*. Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia.

Poulantzas, N.1985. *Marxist Theory and Political Strategy*. London, MacMillan.

Rosaldo, M.Z.1974. “Women, Culture and Society: A Theoretical Overview”, Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, edited, *Women, Culture, and Society*. California, Stanford University Press.

Sajogyo, P.1985. *Peranan Wanita dalam Perkembangan Masyarakat Desa*. Jakarta, CV. Rajawali.

Soetrisno, L. 1997. *Kemiskinan, Perempuan, & Pemberdayaan*. Yogyakarta, Penerbit Kanisius.

Sosrodihardjo, S.1993. “Transformasi Sosial Menuju Masyarakat Industri”, M. Masyur Amin dan Mohammad Najib, *Agama, Demokrasi dan Transformasi Sosial*. LKPSM.

Suhartono, 1998. “Konsep Optimisme Orang Jawa dalam Ketidakpastian Kehidupan Desa di Berbagai Kerajaan”, dalam J. Thomas Lindblad, ed., *Sejarah Ekonomi Modern Indonesia Berbagai Tantangan Baru*. Jakarta, LP3ES.

Tamtiari, W.1999. “Dampak Sosial Migrasi Tenaga Kerja ke Malaysia”. *Jurnal Populasi*, Vol. 10, No. 2.

World Bank-Indonesia. 2006. *Era Baru Tahun Pengentasan Kemiskinan di Indonesia*. Jakarta, World Bank-Indonesia.

Weber, M.1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York, Charles Scribner Son's.

Internet

Agus Saifullah, "Peran Bulog dalam Kebijakan Perberasan Nasional", bulog.co.id

<http://jateng.tribunnews.com/2013/04/12/guru-besar-unika-15-kabupatenkota-di-jawa-tengah-masih-miskin>.

<http://www.grobogan.go.id/>

*<http://bisnisukm.com/potensi-kacang-kedelai-di-grobogan-jawa-tengah.html> lacang Kedelai
di Grobogan, Jawa Tengah.
Jurnal Litbang Provinsi Jawa Tengah. Vol. 6, No. 1, Juni 2008.*

KONTESTASI PELESTARIAN WARISAN BUDAYA DI TROWULAN

Sugih Biantoro

Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jln. Jenderal Sudirman, Jakarta Pusat
Email: sugih.biantoro@gmail.com

Abstrak

Dari banyaknya peninggalan arkeologi, Trowulan merupakan salah satu warisan budaya yang dianggap penting bagi bangsa Indonesia. Dalam mempertahankan dan mereproduksi Trowulan sebagai identitas nasional, maka dilakukan berbagai upaya pelestarian. Upaya pelestarian yang dilakukan oleh negara, banyak mengalami persoalan karena adanya perspektif lain yang dibawa oleh masyarakat dan aktor non-state. Tujuan dari tulisan ini adalah untuk mengetahui keberlangsungan politik warisan budaya sebagai suatu relasi, strategi, dan interaksi antara pemerintah, masyarakat, dan aktor non-state dalam mencapai tujuan dan kepentingan masing-masing di Trowulan. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Hasil pembahasan bahwa relasi antar pihak yang berkepentingan dapat menciptakan kontestasi antarmereka dan besar pengaruhnya terhadap keberhasilan upaya pelestarian di Trowulan.

Kata kunci: Kontestasi, warisan budaya, Trowulan

CONTESTATION OF CULTURAL HERITAGE CONSERVATION IN TROWULAN

Abstract

Of the many archaeological remains, Trowulan is one of the important cultural heritages in Indonesia. In maintaining and reproducing Trowulan as national identity, conservation efforts were undertaken. Conservation efforts undertaken by the state, faced many problems due to other perspectives brought by the public and non-state actors. The aim of this study is to investigate the process of politic of cultural heritage as the relations, strategies and interactions among government, public and non-state actors in achieving their each own goals and interests in Trowulan. The method used in this study is qualitative approach. The result would expound that the relations among parties of interests could create conflict and had the great influence to the success of conservation efforts in Trowulan.

Keywords: Contestation, cultural heritage, Trowulan

“Pembangunan ini bertujuan untuk menjadikan budaya Majapahit sebagai pusat informasi, edukasi, dan inspirasi atas kebesaran bangsa Indonesia di masa lalu.”

(Pernyataan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Mohammad Nuh kepada Presiden Susilo Bambang Yudhoyono terkait rencana pembangunan warisan budaya di Trowulan pada tanggal 3 Januari 2014)

I. PENDAHULUAN

Warisan budaya bukan hanya masa lalu, namun juga representasi dan reinterpretasi masa lalu. Warisan budaya tidak dilestarikan secara acak, namun dipilih, diselamatkan, dibentuk, dan diinterpretasi oleh politik masa lalu dan sekarang. Oleh karena itu, warisan budaya inheren dengan kesatuan politik. Warisan budaya tidak hanya dipengaruhi politik, tetapi mempengaruhi politik. Warisan budaya dapat menjadi pondasi *nation-building*, tetapi juga dapat sebagai sumber konflik (Timothy dan Nyaupane, 2009: 42). Begitulah kiranya gambaran singkat keberadaan warisan budaya di Indonesia. Borobudur, Prambanan, ataupun yang kini ramai dibicarakan, Gunung Padang, merupakan situs-situs arkeologi yang lebih

dikenal diantara ratusan situs lainnya. Kemunculan mereka tidak *given*, namun merupakan rekonstruksi panjang sejak kolonial, yang menjadi bagian dari identitas baru bangsa Indonesia.

Begitu juga dengan Majapahit yang fenomenal, kerajaan yang begitu istimewa bagi bangsa Indonesia tersebut, merupakan konstruksi sejak pemerintahan Orde Baru. Simbol kerajaan, tokoh, dan peristiwa, dihidupkan kembali menjadi simbol-simbol kebangsaan, menghiasi kurikulum sejarah saat itu. Sebut saja, Gajah Mada dan Hayam Wuruk yang menjadi nama-nama jalan di Indonesia atau Sumpah Palapa menjadi nama satelit kebanggaan bangsa. Padahal Mataram memiliki candi yang bahkan jumlahnya lebih banyak, atau Sriwijaya dengan pusat pendidikannya yang tidak dimiliki Majapahit pada masanya. Fenomena ini menjadi dasar bagi salah satu arkeolog Indonesia yang menyatakan bahwa kejayaan Majapahit tidak terjadi pada masa pemerintahan Hayam Wuruk, namun justru menjelang dan setelah kemerdekaan Indonesia (Tanudirdjo, tt: 3).

Di mata para pemimpin Indonesia, warisan budaya berupa situs-situs arkeologi menjadi alat yang baik bagi identitas politik dan diplomasi budaya Indonesia pasca kemerdekaan. Misalnya, pada peresmian Candi Siwa oleh Soekarno (1901-1970) pada tahun 1953 yang dilanjutkan dengan kunjungan resmi para pejabat asing dalam peresmian, telah menggambarkan hal itu (Bloembergen Eickhoff, 2011: 408). Bukan hanya identitas, candi itu juga telah memberikan kebanggaan bagi bangsa Indonesia di mata dunia. Walaupun baru diangkat belakangan, Trowulan pun mengindikasikan hal yang sama. Trowulan menjadi bagian tak terpisahkan dari Majapahit, karena dianggap sebagai bekas kota dari kerajaan tersebut. Kini, kebesaran Majapahit tidak hanya berasal dari interpretasi naskah *Negarakertagama*, namun juga bukti-bukti peninggalan arkeologi di Trowulan.

Tindakan politis untuk menjadikan Trowulan sebagai identitas nasional diwujudkan dalam berbagai bentuk perlindungan. Pelindungan yang dimaksud disini adalah melindungi *object* situs dari pengrusakan, baik oleh alam maupun manusia. Sayangnya, konteks pelindungan yang dimaksud kurang memberi perhatian kepada masyarakat di sekitar situs. Ciri itu dipengaruhi oleh aturan kolonial yang kemudian diadopsi bangsa Indonesia tanpa banyak mengalami perubahan. Pada awalnya, kondisi tersebut tidak menimbulkan gejolak sosial, walaupun situs yang dilindungi dibuat seolah terpisah konteksnya dari masyarakat sekitar.

Era reformasi dan otonomi daerah, telah mendorong masyarakat dan kelompok *non-state* bersikap kritis untuk mempertanyakan hak-hak atas warisan budaya yang ada di wilayah mereka. Maka, paradigma pelindungan situs oleh negara mau tidak mau harus berhadapan dengan kepentingan ekonomi masyarakat dan kelompok *non-state*. Bersamaan dengan itu, negara yang terus merekonstruksi Trowulan untuk menjadi kebanggaan nasional, mulai menggeser ke arah pelestarian dalam bentuk pengembangan sektor pariwisata.

Ketika situs dilihat dari arti pentingnya untuk kepentingan ekonomi dan agama, maka dapat memperumit upaya pelestarian (Bloembergen dan Eickhoff, 2011: 411). Paradigma yang berbeda dari masyarakat, negara, dunia usaha, ataupun akademisi, membawa relasi yang tidak sejalan dan melahirkan pertentangan. Dalam konteks itu, politik warisan budaya diidentifikasi sebagai strategi dan interaksi politik antara berbagai pihak tadi dalam upaya mendapatkan hak-hak atas warisan budaya. Tulisan ini, pada dasarnya ingin menjelaskan keberlangsungan dari strategi dan interaksi itu, dan sejauhmana memberikan pengaruh terhadap jalannya pelestarian warisan budaya di Trowulan.

Warisan budaya yang dimaksud dalam tulisan ini adalah warisan budaya yang bersifat *tangible*, materi atau kebendaan. Sebagai studi kasus, tulisan ini mengambil contoh Trowulan

yang dianggap penulis merupakan suatu warisan budaya yang memiliki persoalan kompleks, karena berada di tengah-tengah permukiman masyarakat. Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang menggunakan metode kualitatif. Metode pengumpulan data yang digunakan adalah studi literatur, pengamatan (*observation*), dan wawancara (*interview*). Pada tahapan pertama, adalah studi literatur, yaitu menelaah berbagai tulisan yang terkait dengan politik warisan budaya. Kasus-kasus politik warisan budaya dalam suatu kawasan warisan budaya di tempat lain, membantu dalam menganalisa persoalan yang terjadi di Trowulan dengan karakter yang berbeda.

Tahapan kedua adalah pengamatan (*observation*) yang dilakukan di Trowulan. Lingkup spasial Trowulan yang dimaksud dalam tulisan ini mencakup Kabupaten Mojokerto dan sebagian kecil Kabupaten Jombang. Pengamatan dimaksudkan untuk mencatat berbagai hal penting berkaitan dengan tujuan penelitian, seperti kondisi geografi lokasi, demografi, dan berbagai hal yang berkaitan dengan kependudukan, serta informasi aktual kehidupan sosial budaya masyarakat di Trowulan. Tahapan ketiga adalah wawancara. Informan dipilih berdasarkan teknik *snowball sampling*. Informan diberi kesempatan untuk menyampaikan informasi penting lain yang relevan dengan maksud penelitian. Hal tersebut dilakukan karena acapkali informan memiliki informasi di luar batasan penelitian, dan ternyata itu penting karena mendukung substansi tulisan secara lebih holistik.

Analisis data kualitatif dalam tulisan ini memiliki tiga tahap, yaitu reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Reduksi data adalah proses pemilihan, pemusatan perhatian dan penyederhanaan berbagai data mentah yang berasal dari catatan di lapangan. Dalam reduksi data, kami menajamkan, mengarahkan, dan membuang data yang tidak perlu. Setelah itu dilakukan penyajian data, dimana sekumpulan data disusun hingga kesimpulan akhir dapat diambil. Upaya penarikan kesimpulan dilakukan peneliti secara terus-menerus selama berada di lapangan. Kesimpulan dirumuskan secara longgar, namun setelahnya dibuat menjadi lebih rinci sesuai dengan tujuan awal.

Kelahiran konsep warisan (budaya)/*heritage*, sebagaimana yang kita pahami sekarang ini adalah konstruksi sosial abad ke-20, namun itu di'inkubasi' sejak abad ke-15. Bahkan sebelum kelahiran konsep warisan budaya, monumen dan karya seni dari kehidupan sehari-hari orang biasa, menjadi dasar untuk apa yang kemudian dinamakan sebagai warisan budaya. Baru sejak abad ke-20, gagasan pada konteks diperkenalkan yang mengawali sejarah konsep warisan budaya. Namun demikian, perlakuan terhadap warisan budaya di era itu, seperti pelestarian dan konservasi, masih dipengaruhi perspektif abad sebelumnya (Forero dan Hong, 2012: 76).

Abad pertengahan dianggap sebagai masa 'kerusakan besar' atas monumen, bangunan, dan karya seni. Gereja kuno berubah menjadi masjid, kemudian beralih kembali menjadi Katedral Kristen. Ikon agama, monumen, dan benda-benda telah diganti dan dicat ulang. Terpisah dari nilai pengetahuan dan sejarah yang mereka punya. Kegiatan pelestarian praktis hanya untuk pemanfaatan kembali dari bangunan atau bagian-bagiannya. Abad pertengahan yang berkuasa selama beberapa abad harus runtuh oleh periode '*renaissance*', ditandai perkembangan ilmu-ilmu yang mendorong cara-cara baru untuk memahami dan memperlakukan kreasi antik, bangunan, dan karya seni. Namun, nilai barang antik tersebut tidak didasarkan pada hubungan historisnya (Forero dan Hong, 2012: 77).

Semangat '*renaissance*' kemudian ditularkan pula kepada koloni-koloni Bangsa Eropa di Asia, termasuk di Indonesia. Contohnya adalah pendirian *Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* pada tahun 1778, suatu perhimpunan ilmu pengetahuan berdasarkan riset-riset ilmiah. Sebelum lembaga itu terbentuk, sudah ada individu-individu yang melakukan riset ilmiah di Indonesia, diantaranya yang terlacak adalah G.E. Rumphuis

(1653-1702) melakukan penelitian tentang Ambon (Rumphuis, 1983: V-VI). Di Eropa, periode ini ditandai dengan lahirnya gagasan 'monumen sejarah', yang kemudian menjadi sebutan untuk barang-barang antik. Istilah ini juga ditandai asal arkeologi, dan 'ledakan' pengumpulan benda-benda antik (Forero dan Hong, 2012: 78).

Penemuan dunia baru, membawa pengalaman bangsa Eropa seperti Belanda berhadapan secara etnologis dengan benda-benda '*folk* (rakyat)' yang dianggap aneh sebagai produksi budaya dari orang-orang Indonesia. Lombard menyatakan bahwa terdapat perbedaan konsepsi tentang benda budaya antara orang Eropa dengan pribumi, terutama orang Jawa. Di Jawa, penghargaan terhadap benda budaya tidak didasari keindahan estetis atau kekunoannya, tetapi atas dasar kesaktiannya. Sebuah benda yang tidak bernilai estetis dapat dianggap luar biasa jika konon pernah dimiliki oleh seorang pahlawan atau menjadi bagian dari perangkat suatu kerajaan. Benda-benda dapat diyakini memiliki kesaktian dan diperlakukan dengan sangat hormat (Lombard, 2005: 212).

Namun, pertemuan kedua pemikiran telah memberikan kontribusi terhadap konseptualisasi ilmu sejarah sebagai sebuah disiplin dan seni sebagai ilmu yang lain. Kemudian gagasan monumen sejarah dihubungkan dengan sejarah dan seni secara bersama-sama (Forero dan Hong, 2012: 78). Selama periode ini, gagasan museum juga mulai dibentuk. Demokratisasi pengetahuan berhubungan dengan pengaturan dan pemahaman barang antik. Begitu pula, *Bataviaasch Genootschap* untuk mencapai tujuannya turut mendirikan museum (Pasal 3 *Statuten en Reglementen Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, 1936). Museum sendiri bukanlah tujuan utama, tapi hanya mengumpulkan benda-benda sejarah (Iskandar (ed.), 2009). Tujuan museum saat itu, adalah agar semua orang bisa mengakses tidak hanya melalui dokumen, namun juga benda-benda nyata. Meskipun demikian, monumen sejarah itu hanya memperkaya koleksi pribadi dan publik, bukan proses demokratisasi (Forero dan Hong, 2012: 76). Seperti halnya, Raffles yang banyak membawa peninggalan sejarah dari Indonesia untuk menjadi koleksi pribadi dan museum di Inggris.

Pada masa revolusi industri, terjadi pengembalian nilai-nilai pada monumen sejarah, pedagang-pedagang barang antik digantikan oleh sejarawan seni, yang lebih memperhatikan kronologi, genesis, sumber, berdasarkan penyelidikan yang sistematis. Monumen bersejarah menjadi tandingan dari panorama alam, pedesaan atau perkotaan (*Francoise, 2007*). Di *Bataviaasch Genootschap*, kebudayaan menjadi prioritas, ketika pemimpin yang baru bernama Dr. W. R. Baron van Hoevell memprakarsai hal tersebut. Baron van Hoevel membuat arah baru bagi *Bataviaasch Genootschap*, untuk lebih memperhatikan dokumentasi dan penelitian bidang sejarah, arkeologi, ilmu bahasa, adat istiadat, sastra, dan suku-suku bangsa Indonesia (*Tijdschrift voor Indische Taal Land en Volkenkunde, Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, 1862). Usul tersebut ada dalam laporan berjudul '*Beknopt bericht van den Staat des Genootschaps*' (*Verhandelingen*, 1843:1-98). Kebudayaan mampu menggeser ilmu alam sebagai bidang keilmuan dalam *Bataviaasch Genootschap*. Ilmu alam kemudian menjadi bidang penelitian sebuah perkumpulan baru yang didirikan pada tahun 1850 oleh Dr. P. Bleeker, bernama *Natuurkundige Vereeniging in Nederlandsch-Indie* (*Verhandelingen*, 1853:1-24).

Setelah Belanda diduduki oleh Perancis tahun 1795, Indonesia diduduki oleh Perancis dan kemudian Inggris (1811-1816). Kemunduran aktivitas *Bataviaasch Genootschap* tercermin antara lain pada jumlah edisi *Verhandelingen* yang menjadi sangat jarang diantara 1795 dan 1822 hanya diterbitkan dua edisi, terutama diisi oleh penulis Inggris, termasuk Letnan Jenderal Raffles (1811-1816). Selama *Bataviaasch Genootschap* dipimpin Raffles, lembaga ini mengalami masa yang paling maju selama kurun waktu 1792-1820, walaupun singkat. Perhatian terhadap kebudayaan memang meningkat sejak pemerintahan Raffles. Ia

merupakan sedikit dari banyaknya pejabat yang menaruh perhatian terhadap kebudayaan Jawa. Terbukti, dengan karya yang dihasilkannya berjudul “*The History of Java*” (1817). Sebuah karya komprehensif tentang sejarah dan kebudayaan Jawa (Vlekke, 2008: 302-303).

Sejak pelestarian bangunan bersejarah memerlukan pengetahuan khusus, abad ke-19 merupakan periode menciptakan "arsitek monumen sejarah". Mereka mendapat didikan untuk memahami sejarah seni, sejarah konstruksi dan istilah ilmiah serta teknis yang terkait dengan materi (Forero dan Hong, 2012: 80). Pada abad ke-19, pelestarian warisan yang efisien membutuhkan penciptaan dan pengakuan hukum pelestarian sebagai suatu disiplin. Belanda di Indonesia baru membuat *Monumenten Ordonnantie (MO) staatblad* 1931 Nomor 238 (*Staatblad* 1931 Nomor 238 tentang *Monumenten Ordonnantie*). Undang-undang kolonial itu mengalami perbaikan menjadi *Monumenten Ordonnantie (MO) staatblad* 1934 Nomor 515 (*Staatblad* 1934 Nomor 515 tentang *Monumenten Ordonnantie*).

Kontribusi yang paling penting dari abad ke-20 dengan konsep warisan budaya adalah dimasukkannya fungsi sosial warisan budaya sebagai salah satu kategori dari analisis. Monumen sejarah mulai diperlakukan sebagai objek sosial dan filosofis. Para ahli Belanda di Indonesia pernah mengedepankan konsep ini dalam pengurusan warisan budaya. Meskipun, ditentang oleh orang-orang di Belanda, namun tujuan mereka dapat tercapai (Bloembergen dan Eickhoff, 2011). Konsep monumen kemudian tidak hanya terkait dengan sejarah, namun juga interpretasi sejarah sebagai proses sosio-identitas. Monumen sejarah dan konsep monumen mulai dibedakan. Monumen sejarah didefinisikan menurut nilai-nilai historisnya, dengan mengakui dua nilai baru, yaitu: kenangan dan kontemporer (Forero dan Hong, 2012: 81). Kondisi ini juga berlangsung di Indonesia pada tahun 1950-an. Pada periode ini, orang-orang Indonesia disibukkan oleh proses mencari identitas nasional.

Pada era dekolonisasi ini, konsep warisan budaya dilahirkan sebagai konstruksi sosial. Konsep warisan budaya pada periode ini, semakin menunjukkan bentuk yang baru, tidak sempit, selama itu dapat membantu dalam pembentukan identitas nasional. Dalam perkembangannya, warisan budaya tidak hanya untuk kepentingan identitas, namun juga bergeser pada kepentingan ekonomi. Negara menjadi tidak dominan, karena lahir kelompok-kelompok baru yang ingin mendapatkan keuntungan dari keberadaan warisan budaya. Analisa politik warisan budaya pada konteks ini berhubungan dengan interaksi politik dan proses ekonomi dalam sistem negara dan masyarakat (DFID, 2009).

Dalam politik warisan budaya, identifikasi aktor (kelompok/individu) adalah penting untuk dilakukan, yang kemudian dapat mengetahui aktor paling berpengaruh, apa kepentingan mereka, peran, siapa saja pemangku kepentingan utama yang bermain pada suatu program pelestarian. Kemudian tentang, “hubungan kekuasaan”, sampai sejauh mana kekuasaan yang diberikan di tangan individu-individu tertentu atau kelompok dan bagaimana kelompok kepentingan yang berbeda di luar pemerintah, misalnya sektor dunia usaha, LSM, atau media berusaha untuk mempengaruhi kebijakan (DFID, 2009).

Kepentingan terhadap warisan budaya semakin beragam, sejalan dengan kemunculan berbagai kelompok yang mengklaim memiliki hak atas pemanfaatan warisan budaya. Relasi dan pertentangan yang kerap terjadi diantara mereka, melahirkan sebuah kontestasi, yang mempengaruhi tingkat keberhasilan berbagai program pelestarian tersebut. Muatan politis yang diusung oleh kelompok tertentu di tingkat negara dengan mudah dapat melekat di dalam program-program pelestarian. Di tingkat masyarakat, warisan budaya merupakan bagian dari lingkungan sosial, budaya, dan ekonomi mereka. Jauh sebelum pemerintah secara lebih “ketat” membatasi pemanfaatan warisan budaya, mereka sudah paham betul bagaimana menjadikan warisan budaya sebagai komoditas. Di kalangan masyarakat sendiri, banyak klaim dan persaingan berlangsung dalam perebutan hak pemilikan warisan budaya. Sehingga

keberadaan masyarakat dapat dikatakan juga tidak “tunggal”.

Dampak yang hadir, ketika pemerintah berniat untuk mengambil alih pengaturan warisan budaya, masyarakat merasa terganggu hak kepemilikannya. Program pelestarian warisan budaya oleh pemerintah dianggap kurang memperhatikan aspirasi dan kebutuhan mereka. Pembatasan dalam berbagai bentuk pemanfaatan warisan budaya diperkuat oleh aturan hukum yang berlaku. Namun, masyarakat mampu memanfaatkan berbagai isu, seperti persoalan HAM, kesejahteraan masyarakat, sebagian besar didukung oleh LSM- menjadi suatu strategi dalam menyuarakan betapa pentingnya keberadaan mereka.

Kompleksitas warisan budaya mulai dari pengertian hingga pengguna warisan budaya menghasilkan sebuah kontestasi. Secara konseptual kontestasi merupakan konsep yang dinamakan sebagai teori disonasi warisan budaya (Loulanski, 2006: 207233). Kontestasi yang dimaksud dalam tulisan ini adalah hal yang intrinsik dan menjadi sebuah bagian yang tak terelakkan dari sebuah sistem pelestarian warisan budaya. Kontestasi itu sendiri mencakup pertentangan dalam semua dimensi warisan budaya, hal-hal yang berkaitan dengan kepemilikan, pengelolaan, dan dualitas kepentingan antara warisan budaya sebagai identitas atau komoditas.

Menurut Olsen dan Timothy, terdapat tiga tipe kontestasi. *Pertama*, dimana perbedaan klaim kelompok-kelompok sosial berbeda terhadap tempat, peristiwa, dan artefak warisan budaya yang sama. Contohnya, satu kelompok warisan budaya mungkin digantikan seluruhnya oleh kelompok lain. Banyak kasus terjadi, masing-masing kelompok mengklaim kebenaran objektif masa lalu. *Variasi yang kedua* pada kontestasi adalah ketika warisan budaya diinterpretasi dan digunakan secara berbeda oleh bagian-bagian berbeda dalam satu kelompok, misalnya suatu populasi nasional atau agama. Adakalanya, sub-sub kelompok dalam kelompok lebih besar menginterpretasikan warisan budaya secara berbeda, juga menghasilkan kontestasi. *Kategori terakhir* pada kontestasi warisan budaya terjadi dalam konteks masa lalu yang paralel, atau ketika lebih dari satu sejarah terjadi pada tempat dan waktu yang sama (Timothy dan Nyaupane (ed.), 2009: 42).

II. MEMPEREBUTKAN TROWULAN: STRATEGI DAN INTERAKSI

Secara administratif, Trowulan merupakan sebuah nama desa berikut kecamatan di Kabupaten Mojokerto, Provinsi Jawa Timur. Penamaan Trowulan sebagai kawasan arkeologi nampaknya didasarkan atas nama administrasi tersebut. Sebelumnya Trowulan dinamai sebagai situs, pemaknaan ini mengacu pada Undang-Undang No. 5 Tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya. Setelah adanya peraturan yang baru, yaitu Undang-Undang No. 11 Tahun 2010 Tentang Cagar Budaya, penamaan Trowulan lebih tepat dimaknai sebagai kawasan. Peninggalan purbakala masa Majapahit memang paling banyak ditemukan di Kecamatan Trowulan. Peninggalan yang paling banyak dijumpai di Desa Trowulan, Temon, Sentonorejo, Bejjong, dan Jati Pasar. Selain itu, ada satu desa bernama Klintirejo di Kecamatan Sooko yang juga ditemukan peninggalan Majapahit (Rahardjo dan Muluk, 2011: 97).

Trowulan ditetapkan sebagai kawasan cagar budaya nasional berdasarkan Surat Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 260/M/2013 tentang Penetapan Satuan Ruang Geografis Trowulan Sebagai Kawasan Cagar Budaya Peringkat Nasional tertanggal 30 Desember 2013. Kawasan cagar budaya nasional ini meliputi 49 desa, empat kecamatan, dan dua kabupaten, yakni Mojokerto dan Jombang. Luas wilayah yang masuk kawasan mencapai 92,6 kilometer persegi dengan sejumlah batas antara lain batas utara Sungai Ngonto, batas selatan hutan KPH Jombang, batas barat Sungai Gunting, dan batas

timur Sungai Brangkal.

Bagi kaum akademisi konservatif, Trowulan adalah warisan masa lalu yang penting untuk dilindungi dari berbagai upaya pengrusakan. Kerajaan Majapahit dapat direpresentasikan Trowulan yang memberikan bukti kasat mata bahwa kebesarannya bukanlah cerita dongeng. Trowulan adalah kebanggaan nyata bagi para pemimpin bangsa ini. Namun, bagi masyarakat sekitar, Trowulan tidak melulu tentang kebanggaan. Trowulan adalah tempat mencari nafkah, penyambung hidup mereka. Trowulan adalah sumber daya ekonomi, dapat digambarkan melalui mata pencaharian masyarakat Trowulan yang sebagian besar bekerja sebagai petani menggunakan lahan sebagai tempat produksi, sebagai persawahan, perkebunan, sekaligus menjadi bahan dasar batu bata khas Trowulan. Masyarakat di Trowulan, hidup di tengah-tengah peradaban Majapahit. Tempat tinggal mereka berada di atas lapisan struktur Majapahit dan di sekitar candi-candi yang telah terekonstruksi dengan megahnya oleh ahli-ahli kolonial yang diteruskan secara estafet oleh ahli-ahli Indonesia. Satu lahan dipergunakan secara bersamaan, konstruksi sisa-sisa bangunan Majapahit dengan aktivitas ekonomi masyarakat.

Pada awalnya, kondisi lingkungan di Trowulan telah memberi andil pada tindakan masyarakat yang seolah tidak peduli dengan sisa-sisa bangunan kuno yang begitu penting bagi sebagian kalangan. Pada tahun 1950-1970, sebagian besar petani di Trowulan bercocok tanam di lahan kering yang tidak terjangkau saluran irigasi. Kondisi lahan seperti itu adalah konsekuensi dari kebijakan politik ekonomi Belanda yang memberikan keleluasaan bagi pihak swasta untuk menanamkan modal di bidang pertanian, yaitu padi dan tebu (Handinoto, 2004: 24). Kebijakan tersebut terwarisi di Era Orde Baru, terutama tebu dimana telah membawa dampak pada kondisi struktur kimiawi tanah yang mengeras, karena dampak dari pemakaian berbagai macam pupuk untuk mendongkrak produktivitas (<http://lingkungan-kajian-trowulan.blogspot.com>, 2009).

Beban petani yang bertambah saat harga pupuk meningkat, mendorong mereka untuk mencari pekerjaan lain. Saat itu, banyak masyarakat melakukan pencarian emas di lahan-lahan mereka. Emas tersebut kemungkinan besar berasal dari peninggalan Majapahit yang terpendam di bawah tanah. Pencarian emas berlangsung lama, hingga akhirnya dianggap habis karena sudah sulit ditemukan. Kondisi itu, mendorong masyarakat untuk mencari sisa-sisa Majapahit yang masih bermanfaat secara ekonomi bagi mereka. Pada akhirnya, mereka menjadi pencari batu merah (kuno), yang tergolong mudah untuk ditemukan di sekitar candi-candi di Trowulan. Selain untuk bahan pembuatan rumah, bata merah juga dijadikan sebagai semen merah melalui proses penghalusan terlebih dahulu. Aktivitas yang berkembang kala itu, tidak didukung oleh ketersediaan bahan bata, yang akhirnya berkurang sekitar tahun 1970. Periode itu, dianggap sebagai era kerusakan peninggalan Majapahit di Trowulan.

Pemerintah menanggapi situasi tersebut, dengan mendirikan kantor cabang yang mengurus peninggalan purbakala di Trowulan, berdasarkan SK Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 118/62 tanggal 13 Desember 1962. Pada periode ini, para ahli yang mayoritas dari kalangan arkeolog, masih menjadikan objek-objek bangunan sebagai prioritas. Pemugaran candi-candi yang ditinggalkan oleh kolonial menjadi prioritas untuk diteruskan, walaupun saat itu muncul persoalan besar dalam sejarah pelestarian Trowulan, saat masyarakat yang kehabisan batu merah, mulai menggali tanah yang banyak mengandung sisa-sisa tinggalan Majapahit. Pemerintah menyadari kebutuhan solusi yang tidak mudah untuk menyelesaikan persoalan tersebut, hingga kemudian antara tahun 1983 hingga 1985, pemerintah yang diwakili oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, merumuskan *masterplan* pelestarian Trowulan bernama Rencana Induk Arkeologi (RIA) Bekas Kota Kerajaan Majapahit.

RIA yang selesai tahun 1986, melibatkan 64 ahli arkeologi dari birokrat dan perguruan tinggi dalam penyusunannya. Tujuan dari *masterplan* itu, nampaknya bukan sekedar proyek nasional yang tidak hanya bersifat arkeologis. Namun, juga mengandung wawasan luas berkenaan dengan usaha melestarikan, memasyarakatkan, dan memanfaatkan peninggalan purbakala untuk kepentingan nasional secara lintas sektoral dan berkesinambungan. Selain pemanfaatan bagi sektor pendidikan dan penelitian, RIA juga memberi kemungkinan seluas-luasnya bagi usaha pengembangan pariwisata (Depdikbud, 1986: 2).

Proses pemugaran dalam RIA berorientasi pada sistem sel, yaitu melakukan pemilihan wilayah-wilayah tertentu yang dianggap penting untuk dikelola (Depdikbud, 1986: 28). Konsep kawasan yang belum dikenal saat itu, membawa konsekuensi pada kurangnya perhatian yang diberikan kepada masyarakat yang tinggal di sekitar situs. Padahal tahun 1973, JICA dan UNESCO telah membantu pemerintah Indonesia membuat *masterplan* untuk Proyek Taman Purbakala Nasional di Borobudur. Di dalam *masterplan* tersebut, telah menyiratkan adanya suatu konsep keruangan yang bukan hanya memperhatikan bangunan candi, namun juga lingkungan sekitar, yang kemudian ditetapkan zonasi kawasan Borobudur (Tanudirjo, 2007: 2).

Upaya pemerintah untuk membebaskan lahan seluas-luasnya di Trowulan bukan sebagai prioritas, hanya wilayah-wilayah tertentu dimana situs berada. Pada akhirnya, pemugaran beberapa bangunan candi tampak rapi dan terawat, namun tidak jauh di wilayah sekitarnya, pemanfaatan lahan oleh masyarakat terus berlangsung. Candi-candi itu telah menjadi kebanggaan nasional, seperti yang telah dilakukan di zaman kolonial sebelumnya dengan membangun candi yang megah, diberi pagar, dikelilingi taman, yang bertujuan menunjukkan kepada dunia bahwa negara kolonial memiliki perhatian besar terhadap peninggalan tersebut, sehingga berhak menjadi pewaris. Dalam hal ini telah membuktikan bahwa warisan itu merupakan produksi kolonial yang direproduksi oleh pemerintah pascakolonial sebagai identitas yang baru. Maka dari itu, upaya untuk menanggulangi pengrusakan situs di Trowulan, bukan semata-mata faktor kebutuhan ekonomi masyarakat yang tinggal di Trowulan. Namun juga, pengendalian oleh pemerintah yang masih melihat objek situs sebagai komponen yang harus diutamakan dalam perlindungan. Walaupun RIA telah membuka gagasan baru dalam hal pengembangan, namun tidak implementatif di lapangan.

Salah satu persoalan besar di Trowulan adalah menjamurnya industri batu bata. Aktivitas ini dapat digambarkan bukan hanya sebagai pemenuhan kebutuhan ekonomi masyarakat, namun pada skala yang lebih luas merupakan dampak dari tuntutan ekonomi pasar dan fenomena lemahnya sistem hukum negara yang menyangkut pengaturan tinggalan sejarah. Bata buatan Trowulan dianggap memiliki kualitas cukup baik di pasaran. Tidak ada data pasti tentang banyaknya batu bata yang sudah diproduksi dan didistribusikan, namun melihat banyaknya *linggan* (tempat pembuatan bata) yang menyebar hampir di seluruh wilayah Trowulan, maka dapat dipastikan bahwa permintaan memang cukup tinggi. Sampai pertengahan tahun 1990, jumlah *linggan* mencapai 2400 buah, dan pernah mencapai 4000 *linggan* dalam waktu yang relatif singkat.

Mengapa masyarakat Trowulan seakan tidak terlalu peduli dengan peninggalan sejarah Majapahit yang ada disekelilingnya? Masyarakat yang tinggal di Trowulan saat ini, adalah masyarakat pendatang dari daerah lain, tidak ada bukti yang memperlihatkan bahwa masih ada keturunan Majapahit yang tinggal di Trowulan. Artinya, kesadaran identitas atas wilayah yang ditinggali tidak cukup besar, karena ikatan historis yang tidak ada.

Pada masa Orde Baru, rekonstruksi terhadap kejayaan Majapahit telah berlangsung secara luas, diinternalisasikan melalui pelajaran sejarah kepada seluruh masyarakat Indonesia. Internalisasi ini telah berhasil menumbuhkan kesadaran sejarah (*historical*

awareness) tentang arti penting kerajaan ini. Namun, dalam konteks manajemen sumber daya arkeologi, kesadaran sejarah saja tidak menjamin kelestarian tinggalan-tinggalan arkeologis yang terkait dengan sejarah itu. Kondisi itu yang sedang terjadi di Trowulan, meskipun sebagian besar masyarakat Trowulan mengerti tentang sejarah Majapahit, namun mereka tidak memiliki 'perasaan berwarisan budaya' (*heritage sense*). Masyarakat Trowulan belum merasakan tinggalan arkeologis di daerah itu sebagai warisan budaya mereka.

Lowenthal (1996: 119-122), seorang ahli dalam urusan warisan budaya, menyatakan bahwa sejarah (*history*) dan warisan budaya (*heritage*) sesungguhnya adalah dua hal berbeda, walaupun berkaitan erat. Sejarah adalah hasil rekonstruksi dari seseorang atau sekelompok orang tentang masa lampau, sementara itu, konsep warisan budaya adalah hubungan perasaan antara seseorang atau sekelompok orang dengan tinggalan masa lampau. Seseorang dapat menganggap tinggalan masa lampau sebagai warisan budaya jika yang bersangkutan memiliki "ikatan batin" dengannya (Tanudirjo (tt), Lowenthal (ed), 1996: 247-250). Masyarakat Trowulan dapat saja menyadari bahwa lingkungan tempat tinggal mereka termasuk tinggalan bersejarah, namun mereka tidak merasakan tinggalan itu sebagai warisan budaya.

Pemanfaatan lahan sebagai bahan dasar bata dengan cara menggali lapisan tanah, dapat juga berguna untuk mencari lapisan yang subur untuk area persawahan. Namun, ada sebagian kalangan yang memiliki perspektif berbeda menyikapi persoalan bisnis bata tersebut. Muncul dugaan kalau penggalian lahan di Trowulan memiliki tujuan lain, bukan hanya untuk mencari tanah penghasil bata. Industri batu bata merupakan kamuflase untuk menyembunyikan tujuan pencarian benda-benda kuno. Beberapa kasus di lapangan memperlihatkan suatu kondisi, dimana setelah lahan mencapai kedalaman 1.5 4 meter, lahan ditinggalkan begitu saja. Di satu sisi, sisa-sisa peninggalan kuno banyak terpendam di kedalaman sekitar itu. Ada kemungkinan, mereka juga mencari benda-benda antik yang memiliki nilai jual cukup tinggi di pasaran. Para pengepul benda-benda kuno, ikut memberikan fasilitas pada para perajin bata, agar temuan dapat dijual ke mereka. Masyarakat dapat juga menjadi penjual langsung ke kolektor, tanpa melalui pengepul. Masyarakat Trowulan merasa diuntungkan dengan keberadaan para pengusaha tersebut. Dapat dibayangkan apabila temuan kuno yang tak utuh saja dapat dihargai jutaan rupiah. Para pengepul, jauh lebih diuntungkan karena mereka menghargai benda temuan berkali lipat di pasaran. Penemuan 'tak sengaja' masyarakat, berubah menjadi penemuan 'sengaja' untuk bisnis yang syarat dengan keuntungan besar.

Sudah menjadi rahasia umum, perdagangan benda-benda kuno hingga saat ini berlangsung di Trowulan. Banyak perajin batu bata yang cukup mengerti kisaran harga benda kuno yang mereka temukan. Informasi mereka berasal dari para pengepul, yang menjadi pihak pengontrol harga distribusi perdagangan benda-benda kuno. Benda-benda kuno itu, dipasarkan ke luar daerah Trowulan, seperti di Bali dan bahkan sampai ke luar negeri. Banyak dari mereka yang lebih memilih untuk menjual ke pengepul daripada diserahkan ke pemerintah (BPCB Jawa Timur). Para pengepul bekerja secara rapi dan sistematis yang membuat keberadaannya sulit terlacak oleh pemerintah atau aparat kepolisian. Kalaupun tertangkap, aparat sulit untuk memproses karena ada oknum pejabat tinggi yang memberikan perlindungan bisnis jual beli barang antik ini (Wawancara pengrajin patung (YD), 5 Maret 2013).

Dugaan adanya kepentingan lain dalam bisnis batu bata, diperkuat oleh data bahwa keuntungan yang dihasilkan dari bisnis batu bata tidak cukup besar. Pada umumnya, bisnis tersebut melibatkan sejumlah pihak. *Pertama*, pemilik lahan yang menyewakan lahan untuk perajin batu bata, pemilik lahan juga dapat merangkap sebagai perajin. *Kedua*, pengusaha yang bertindak sebagai penyewa lahan dari pemilik, yang juga mempekerjakan masyarakat

menjadi perajin batu bata. *Ketiga*, para perajin itu sendiri yang berasal dari masyarakat kelas bawah dan mereka biasanya tidak memiliki lahan. Pembagian keuntungan terdistribusi, dan apabila melihat modal dan resiko yang harus ditanggung, sulit rasanya kalau tidak ada kepentingan lain yang ingin dicapai dalam bisnis pembuatan batu bata.

Salah satu upaya yang dilakukan oleh pemerintah untuk mengendalikan pengrusakan dan perdagangan benda-benda kuno dari Trowulan adalah memberikan kompensasi atau pekerjaan sebagai juru pelihara kepada masyarakat yang menyerahkan temuan benda-benda kuno atau rela memberikan lahan mereka yang ditemukan situs atau struktur kuno. Pemerintah sampai saat ini, belum mampu membebaskan semua lahan di Trowulan. Apalagi, masyarakat semakin pintar dalam menentukan status tanah mereka. Apabila pemerintah berencana membebaskan lahan di salah satu lokasi, maka pemilik lahan segera menaikkan harga jual. Usaha pembuatan bata dapat dikatakan cukup menguntungkan bagi sebagian masyarakat. Bahkan, bukan hanya pemilik lahan yang melakukan bisnis tersebut, namun juga para penyewa lahan. Bagi pemilik, metode penyewaan juga menguntungkan mereka, karena setelah batas sewa selesai, lapisan tanah jadi menurun dan dapat dimanfaatkan untuk area persawahan. Beberapa pembuat bata, kadang harus mengambil tanah dari luar daerah karena *brandmark* Trowulan yang cukup baik.

Sayangnya, upaya pemberian kompensasi di lapangan tidak berjalan baik, karena banyak masyarakat yang kecewa karena pemberian kompensasi yang tidak sesuai dengan harapan dan berbelit-belit. Pemerintah beralasan anggaran kompensasi perlu melalui tahapan administrasi yang cukup panjang, sehingga dibutuhkan waktu yang cukup lama untuk pemberiannya. Mekanisme pemberian kompensasi pun pada dasarnya tidak begitu jelas secara aturan, karena Peraturan Pemerintah sebagai aturan pelaksana Undang-Undang -yang memudahkan pada praktek di lapangan- belum berhasil dirumuskan. Lemahnya hukum dalam perlindungan warisan budaya, membuat pengendalian oleh pemerintah tidak berjalan optimal. Masyarakat merasa enggan untuk menyerahkan barang temuan ke BPCB Trowulan, karena tidak jelasnya pemberian kompensasi, walaupun itu berjalan, jumlah yang diberikan relatif rendah. Ukuran harga itu berasal dari masyarakat, yang membandingkannya ketika mereka menjual temuan-temuan itu kepada kolektor, pemburu barang antik, dan pedagang barang antik. Mudah untuk menemui ketiga pihak tersebut, karena mereka biasanya berkeliling ke *linggan-linggan* untuk mencari dan membeli barang-barang antik yang tidak sengaja atau sengaja ditemukan masyarakat.

Tahun 2007/2008, adalah periode dimana pemerintah mulai memikirkan pengembangan Trowulan secara integratif. Trowulan dapat menjadi komoditas politik bagi pemerintah saat itu, yang sebelumnya tidak pernah tersentuh karena hanya berhenti pada level pengetahuan. Pada tahun itu, pemerintah merencanakan melakukan pembangunan Pusat Informasi Majapahit (PIM) di sekitar lahan dekat Museum Trowulan. Sesuai rencana, PIM nantinya menjadi pusat kawasan Trowulan yang terintegrasi dengan situs-situs di sekelilingnya. Selain kepentingan politis, PIM atau Taman Majapahit juga menjadi semacam program pengembangan sektor pariwisata di Trowulan. Penanggung jawab pembangunan PIM adalah Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata. Sebagai program unggulan kementerian saat itu, PIM mendapat dukungan anggaran yang relatif besar sekitar 25-30 Miliar rupiah.

Berdasarkan keterangan Kepala BPCB Jawa Timur, I Made Kusumajaya, Pembangunan PIM ditargetkan selesai sebelum Pemilu 2009. Hasil pembangunan itu, tentu dapat mengangkat citra Soesilo Bambang Yudhoyono (SBY) selaku Presiden apabila terselesaikan tepat waktu. Pada 3 November 2008, Menteri Kebudayaan dan Pariwisata, Jero Wacik meletakkan batu pertama dan beberapa waktu kemudian sudah dimulai penggalian dan pengecoran beton sebagai pondasi. Pada awal Desember 2008, tim evaluasi menemukan

gejala kerusakan, PIM dibangun di atas tanah yang merupakan situs penggalian arkeologis yang seharusnya digunakan untuk merekonstruksi Kota Trowulan. Pembangunan PIM adalah proses yang berjalan dengan cepat tanpa perhitungan. Menurut salah satu anggota tim ahli cagar budaya yang memproses kasus PIM, pendirian bangunan tersebut diawali dari keinginan Menteri Jero Wacik. Secara kebetulan, Jero Wacik berasal dari Bali. Dapat diketahui, secara historis ada ikatan antara Majapahit dengan Bali. Sewaktu Demak menyerang Majapahit, banyak orang-orang Majapahit yang beragama Hindu bermigrasi ke Bali. Jadi, besar kemungkinan orang-orang Bali sekarang ini adalah keturunan orang-orang Majapahit. Hipotesis yang didukung oleh kesamaan bangunan dan agama Majapahit dengan yang ada di Bali saat ini. Menghidupkan kembali identitas Hindu Bali di Trowulan yang dianggap sebagai ibukota Majapahit merupakan wacana yang tepat dilakukan oleh aktor yang memiliki posisi tepat untuk itu.

Keinginan menteri, ditangkap secara baik oleh pejabat di bawahnya. Di dalam pemerintahan, instruksi atasan yang walau hanya disampaikan melalui lisan, merupakan sebuah perintah yang harus dipenuhi oleh bawahan. Penghargaan bagi seorang bawahan yang berhasil memenuhi perintah dengan baik, biasanya dipromosikan untuk menempati posisi yang lebih strategis. Namun, balas jasa seperti itu dapat membuat bawahan bertindak tanpa perencanaan matang, karena faktor keburu-buruan atau 'yang penting selesai'. Para bawahan dapat bekerja memenuhi perintah secara sadar karena memang memiliki kepentingan tersebut. Namun, dapat sebaliknya bahwa sebetulnya bawahan tidak sadar sedang dikuasai oleh atasan melalui 'iming-iming' jabatan. James A. Caporaso dan Davis P. Levine mendefinisikan hubungan seperti itu sebagai kekuasaan terkondisi (Caporaso dan Levine, 2008: 424-438). Dalam kasus pembangunan PIM, Direktorat Sejarah dan Purbakala, yang selama ini pengampu tanggung jawab urusan bidang sejarah dan peninggalan arkeologi, menjawab instruksi Menteri dengan membuat sebuah program besar di Trowulan. BPCB/BPCBTrowulan sebagai unit teknis pemerintah pusat, menjadi penanggung jawab lapangan selama pelaksanaan program tersebut. Tercapailah kesepakatan untuk membuat program dalam bentuk pembangunan fisik di Trowulan bernama PIM.

Beberapa ahli dilibatkan oleh pemerintah dalam pembangunan PIM sebagai langkah awal persiapan. Mayoritas yang terlibat adalah arkeolog, salah satu saran penting saat itu memberikan rekomendasi untuk melakukan penelitian arkeologis sebelum pembangunan dimulai. Dari sini persoalan mulai muncul ketika adanya perbedaan cara pandang para ahli dalam menyikapi metode pembangunan PIM yang paling tepat. Perbedaan tidak hanya terjadi antara pihak pemerintah dengan para ahli yang sebagian besar adalah akademisi, namun juga sesama para ahli. Salah satu anggota tim ahli yang terlibat saat persiapan menyatakan bahwa kondisi Trowulan kurang menyediakan display komunikasi tentang peninggalan Majapahit. Untuk itu, sebelum dilakukan pembangunan, dapat membuka lahan terlebih dahulu secara arkeologis dan mendirikan bangunan di atas temuan (Wawancara ahli (AS), 2 Maret 2013).

Pandangan ahli lain, menekankan ketidaksetujuan penentuan lokasi pembangunan, karena termasuk zona inti Trowulan yang banyak terdapat peninggalan-peninggalan arkeologi. Mereka menyarankan agar lokasi dipindah di tempat yang lebih steril atau jauh dari zona inti. Perbedaan cara pandang ini merupakan dampak dari perkembangan pengetahuan dalam manajemen situs arkeologi. Beberapa situs arkeologi di dunia, menggunakan pendekatan baru dalam pengembangan situs arkeologi dengan mendirikan museum di atas situs. Konsep tersebut memungkinkan penelitian arkeologi oleh para ahli dapat dilakukan bersamaan dengan memberi akses bagi publik. Pendekatan ini ditentang oleh arkeolog beraliran konvensional yang beranggapan bahwa penimbunan kembali reruntuhan setelah diteliti ialah yang terbaik. Bagi arkeolog konvensional, bangunan di atas reruntuhan walaupun hanya berupa struktur temporer dapat mengakibatkan adanya elemen struktur seperti pondasi

yang dapat merusak situs (<http://heptadesain.wordpress.com>, 2013).

Ada dua pihak dari kalangan akademisi perguruan tinggi yang terlibat dalam pembangunan PIM, yaitu Universitas Indonesia dan Universitas Gajah Mada. Pemerintah diwakili oleh peneliti dari Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Ketiganya memiliki cara pandang yang berbeda. Pihak pemerintah dari kalangan birokrat, cenderung mengikuti pandangan yang sesuai dengan kebutuhan mereka dalam mengakomodir perintah atasan. Kritik pada ahli terhadap proses pembangunan PIM yang bermuatan politis, diminimalisir oleh pemerintah dalam bentuk negosiasi. Muatan politis dalam pembangunan PIM dilucuti menjadi gejala yang bersifat non-politis. Para ahli yang dilibatkan harus mampu menerjemahkan kandungan aspek politis menjadi sekedar persoalan teknis. Sedangkan para ahli yang menolak keinginan pemerintah, tidak dilibatkan kembali pada tahapan pembangunan selanjutnya. Seperti diungkapkan oleh salah satu ahli yang terlibat dalam pembuatan konsep pembangunan PIM. Pemikiran yang tidak sejalan, membuat dirinya hanya terlibat sekitar tiga bulan, namun menarik karena namanya tetap tercantum sebagai anggota tim saat proses tahapan sosialisasi pembangunan PIM (Wawancara ahli (AS), 2 Maret 2013).

Pembangunan PIM selanjutnya dikawal oleh pihak-pihak yang memiliki cara pandang sama dengan pemerintah. BPCB Trowulan menjadi penanggung jawab di tingkat daerah. Langkah awal yang dipersiapkan adalah pembuatan desain bangunan. Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata awalnya sudah mempersiapkan *masterplan* yang dirancang sekitar tahun 2007. Dalam *masterplan*, menjelaskan bentuk bangunan yang mengadopsi bentuk arsitektur Jawa, berupa panggung dengan atap bentuk tajuk dan limasan, dan tidak membutuhkan banyak tiang. *Masterplan* ini diterima oleh Dirjen Sejarah dan Purbakala, namun tiba-tiba berubah selama proses persiapan. Arsitek Baskoro Tedjo ditunjuk untuk membuat desain baru dengan bentuk seperti bintang surya Majapahit.

Pada tanggal 3 November 2008, Menteri Jero Wacik meletakkan batu pertama pembangunan PIM. Sesuai dengan rekomendasi awal, pembangunan harus diawali oleh proses ekskavasi secara arkeologis oleh BPCB Trowulan. Selama proses persiapan berlangsung, terjadi manipulasi penentuan lokasi pondasi bangunan PIM. Informasi tentang lahan yang menjadi tempat didirikannya pondasi yang disampaikan kepada pemerintah pusat tidak sesuai dengan kenyataan di lapangan. Seolah, informasi itu menunjukkan bahwa lokasi steril dari sisa-sisa peninggalan arkeologi, padahal sebelum itu oknum memindahkan sisa-sisa peninggalan arkeologi dimaksud. Manipulasi data ini diketahui oleh media. Kasus PIM yang menjadi *headline* surat kabar nasional mendorong pemerintah membentuk tim evaluasi untuk mengecek kebenaran di lapangan. Tim evaluasi pembangunan PIM dibentuk oleh Direktur Peninggalan Purbakala pada tanggal 5 Desember 2008. Tim beranggotakan; Mundardjito, Daud Aris Tanudirdjo, Arya Abieta, Osriful Oesman, Anam Anis, dan Direktur Purbakala. Berdasarkan hasil pengamatan, tim menyimpulkan bahwa lokasi PIM adalah area padat temuan benda peninggalan Majapahit, untuk itu diperlukan evaluasi terhadap pembangunannya.

Selama proses evaluasi berlangsung, media telah membentuk perspsi masyarakat bahwa pemerintah adalah pihak yang patut dipersalahkan, 'mengapa pihak yang bertanggung jawab melindungi, malah ikut merusak'. Masyarakat yang awalnya tidak mengetahui pembangunan PIM, kini mulai kritis karena peran media. Dari femonena itu, telah menyiratkan bahwa pembangunan PIM tidak melalui tahapan sosialisasi yang menyeluruh, sehingga masih ada pihak yang belum mengetahuinya. Masyarakat Trowulan pada dasarnya setuju inisiatif pembangunan PIM setelah mengetahui dari media, namun tidak mendukung pembangunan yang dapat menyebabkan kerusakan pada situs (Wawancara tokoh masyarakat (IT), 2 Maret 2013).

Pemerintah meminta tim ahli untuk melaksanakan ekskavasi tahap dua. Namun praktik di lapangan, pendirian pondasi bangunan terus dikerjakan bersamaan dengan proses ekskavasi, dan mengingat ekskavasi membutuhkan waktu yang relatif lama, kerusakan situs mulai nampak dan meluas akibat pendirian pondasi lebih cepat diselesaikan. Pemerintah memang cenderung 'memaksa' pembangunan cepat selesai. Desakan yang semakin keras dari masyarakat, pemerhati budaya, dan kelompok yang sejak awal menentang pembangunan PIM baik dari akademisi maupun kalangan birokrat, mampu menghentikan proses pembangunan PIM pada tanggal 2008, dengan alasan merusak situs yang lebih luas.

Banyak pihak meminta Kementerian bertanggung jawab terhadap kerusakan yang sudah diakibatkan dari pendirian pondasi pembangunan PIM. Proses hukum pun berjalan dan Kepala BPCB Trowulan sebagai pihak yang bertanggung jawab atas kesalahan pada pembangunan PIM. Kepala BPCB Trowulan dianggap melakukan manipulasi data pada awal perencanaan pembangunan. Dalam rangka memperbaiki kesalahan, pada tanggal 21 Januari 2010, Menteri Kebudayaan dan Pariwisata membentuk tim evaluasi, yang bertugas melakukan evaluasi teknis arkeologis terhadap pembangunan PIM yang sudah berjalan, menyusun konsep dan rencana Pengembangan PIM, menentukan langkah-langkah relokasi, rehabilitasi, dan rancang ulang pembangunan PIM di Trowulan sesuai dengan kaidah arkeologi.

Satu jalan yang dilakukan oleh pemerintah untuk memperbaiki kesalahan sebelumnya, adalah menyelenggarakan sayembara desain PIM yang lebih memperhatikan kaidah pelestarian. Setelah ditetapkan pemenangnya, proses pembangunan kembali dilakukan. Namun sayang, desain baru banyak mendapat kritikan dari masyarakat karena tidak mencerminkan identitas Majapahit. Kisruh pembangunan PIM merupakan kontestasi antara kelompok-kelompok yang memiliki perspektif berbeda dalam melihat pengembangan Trowulan ke depan. Kontestasi tidak hanya berlangsung antara para ahli atau akademisi, namun juga antara birokrat di pemerintahan (Wawancara ahli (AS), 2 Maret 2013).

Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata telah menyerahkan kembali urusan pembangunan kepada BPCB Trowulan. Kisruh pembangunan PIM telah berdampak luas pada kebijakan pemerintah selanjutnya terkait pengembangan Trowulan. Peristiwa ini dapat ditanggap sebagai politik warisan budaya. Sejarawan, Asvi Warman Adam dalam opininya di Koran Kompas 20 Januari 2009, menangkap peristiwa ini sebagai politik sejarah menjelang Pemilu. Dampak yang ditimbulkan dari kisruh pembangunan PIM adalah munculnya ketidakpercayaan masyarakat kepada pemerintah, seperti BPCB Trowulan. Pengendalian semakin sulit dilakukan. Aktivitas pembuatan batu bata dan penjualan benda-benda antik kepada pengepul tetap berlangsung. Ketidakpercayaan kini bukan hanya dialami oleh masyarakat, namun juga pemerintah daerah.

Setelah kasus PIM berakhir, Trowulan kembali dihadapkan pada persoalan pembangunan pabrik baja pada tahun 2013. Kisruh ini diawali awal bulan Juli, ketika sejumlah warga berunjuk rasa di sekitar luas lahan seluas 3,6 hektar di Kecamatan Trowulan yang rencananya menjadi lokasi pembangunan pabrik baja. Penolakan masyarakat didasarkan pada calon lokasi pabrik baja yang berdekatan dengan perumahan warga, yaitu daerah Desa Jati Pasar dan Desa Wates Umpak. Alasan lain penolakan karena lokasi yang berdekatan dengan situs Waringin Lawang dan Candi Wates Umpak yang merupakan peninggalan Majapahit.

Masyarakat mengetahui rencana pembangunan pabrik baja dari sosialisasi pihak perusahaan PT Manunggal Sentra Baja. Sosialisasi pada dasarnya bertujuan untuk memberikan informasi dan pertimbangan masyarakat terkait rencana pembangunan pabrik baja. Namun menurut masyarakat, izin mendirikan bangunan (IMB) sudah didapatkan perusahaan atas rekomendasi Bupati Mojokerto. Sosialisasi lebih bertujuan untuk memastikan

dukungan penuh masyarakat. Namun, sebagian masyarakat menolak pembangunan pabrik baja, walaupun ada juga yang mendukung. Pada pertemuan tersebut, perusahaan beranggapan bahwa pihaknya telah mendapatkan rekomendasi dari pihak BPCB Trowulan, yang menyatakan bahwa di lokasi calon berdirinya pabrik tidak ditemukan situs. Dari lahan seluas 3,6 hektar, rencana yang akan digunakan untuk lokasi pembangunan pabrik baja hanya sekitar 0,6 hektar.

Pemberian izin yang telah diberikan Pemkab Mojokerto sendiri tidak terlepas dari otonomi daerah yang memberi kewenangan pemerintah daerah mengeluarkan izin prinsip. Sehingga, walaupun mendapat penolakan keras dari masyarakat yang diwujudkan melalui berbagai unjuk rasa, pihak perusahaan tetap merasa bahwa pembangunan pabrik baja tidak menyalahi aturan. Penolakan yang terus-menerus, mendorong perusahaan menjalankan praktek negosiasi dengan memberikan sejumlah kompensasi kepada masyarakat yang bersedia mendukung pembangunan. Kisruh pembangunan pabrik baja ini menciptakan perbedaan di kalangan masyarakat. Untuk memperoleh dukungan, pihak perusahaan menjanjikan pekerjaan kepada masyarakat sekitar. Namun, tawaran itu kembali ditolak oleh masyarakat yang memang cukup kritis menentang pembangunan. Masyarakat tersebut, menyadari bahwa mereka tidak memiliki latar belakang pendidikan yang tinggi. Keahlian mereka sebagai perajin patung, terakota, atau seniman, jelas tidak sesuai dengan jenis pekerjaan yang nantinya diberikan oleh perusahaan. Mereka menduga walaupun tawaran itu diterima, kemungkinan besar hanya ditempatkan pada posisi rendah dalam pabrik.

Pada kasus ini, yang belum cukup terasa ketika kisruh pembangunan PIM adalah keterlibatan LSM dan organisasi masyarakat yang bergerak di bidang seni dan budaya. Organisasi masyarakat, seperti Badan Pelestarian Pusaka Indonesia (BPPI) membawa persoalan pabrik baja pada pertemuan *The 15th International Conference of National Trusts* di Entebbe, Uganda, Afrika, 30 September 4 Oktober 2013. Berbagai upaya juga dilakukan pihak yang menolak pembangunan pabrik baja. Salah satu LSM Pelestari Budaya di Mojokerto, menggagas sebuah petisi penolakan pembangunan pabrik baja. Petisi ini ternyata mampu mendorong pemerintah untuk menetapkan status Trowulan sebagai Kawasan Cagar Budaya. Namun, perlu menunggu waktu lebih lama untuk mengumumkan secara resmi ketetapan tersebut, tepatnya pasca kedatangan SBY ke Trowulan awal bulan Januari 2014.

Kisruh pembangunan pabrik baja merupakan penyulut sekaligus membuka kesempatan bagi para kelompok yang sudah lama mengusulkan Trowulan sebagai Kawasan Cagar Budaya. Kasus di Trowulan sendiri menampilkan karakter yang berbeda. Selain kelompok pengusul agar Trowulan segera ditetapkan sebagai Kawasan Cagar Budaya, muncul kelompok lain yang menolak status Trowulan sebagai Kawasan Cagar Budaya. Mereka beralasan bahwa penetapan status kawasan dapat menyebabkan masyarakat Trowulan yang terancam kehilangan pekerjaan sebagai petani dan pembuat bata. Kelompok terakhir, terkait dengan kelompok yang mendukung pembangunan pabrik baja sebelumnya. Dan hingga saat ini, proses pembangunan masih belum menemui kejelasan. Selama politik warisan budaya di Trowulan terus hadir pada berbagai program pelestarian, maka kontestasi akan terus berlangsung dan mewarnai dalam semua dimensi warisan budaya.

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Kasus-kasus yang berlangsung dalam pelestarian di Trowulan dapat memberikan gambaran bahwa posisi pemerintah, akademisi, masyarakat, dan dunia usaha dalam sebuah pengaturan warisan budaya Trowulan begitu penting. Analisa terhadap peran dan strategi

mereka dalam melibatkan kepentingan di Trowulan merupakan landasan bagi penciptaan pengaturan Trowulan yang integratif. Berbagai program pelestarian yang dijalankan pemerintah adalah wacana yang dihadirkan di tengah-tengah masyarakat. Dimana kuasa pemerintah untuk mengatur telah membatasi ruang gerak masyarakat dengan segala aktivitasnya di Trowulan.

Pembatasan untuk melindungi sisa-sisa bangunan kuno di Trowulan tidak berjalan efektif, karena kepentingan masyarakat yang cukup besar atas lahan-lahan yang memang adalah milik mereka. Walaupun ada sebagian masyarakat menjalankan pembatasan-pembatasan tersebut, namun pada akhirnya kekeliruan pemerintah terhadap program yang dijalankan ternyata 'juga' dianggap tidak mendukung perlindungan itu sendiri, menyebabkan masyarakat mulai menaruh ketidakpercayaan terhadap pemerintah. Kasus dalam Pembangunan PIM telah menggambarannya dengan cukup jelas.

Niat baik untuk mengatur dibarengi dengan ketergesa-gesaan karena desakan politis menyebabkan hasil di lapangan yang bertentangan dengan ideologi pelestarian yang pemerintah ciptakan sendiri. Kontestasi antara pemerintah, masyarakat, dan lembaga-lembaga pelestarian, termasuk swasta yang mulai 'melirik' potensi Trowulan tidak dapat dihindarkan karena wacana 'pelestarian' belum mampu menjadi struktur diskursif yang dominan di tengah-tengah pihak yang terlibat.

Terdapat dua persoalan besar yang melandasi proses kontestasi di Trowulan dilihat dari berbagai kasus yang ada. *Pertama*, konsep kepemilikan lahan, menyangkut situs-situs yang berada di lahan masyarakat dan kompensasi serta pembebasan lahan. *Kedua*, prioritas pemanfaatan, yaitu adanya perubahan dari *culture capital* ke *economy capital* dan kurang terinformasinya aturan-aturan pengelolaan di Trowulan dan persoalan keterlibatan pengusaha (swasta). Warisan budaya harus dibangun dengan memulihkan hubungan-hubungan melalui pembenahan institusi. Kebijakan pelestarian harus mengutamakan konsep milik bersama, yang menghendaki adanya regulasi yang jelas dalam memanfaatkan warisan budaya di Trowulan.

B. Saran

Walaupun, program-program pelestarian tidak dapat menghindari dari muatan politis. Kondisi tersebut seharusnya sudah mulai dipikirkan oleh pemerintah untuk menciptakan wacana yang lebih memperhatikan kepentingan masyarakat. Proses sinergi dan komunikasi antara stakeholder dapat menjadi awal upaya pelestarian di Trowulan agar lebih efektif. Begitu juga, aturan hukum yang implementatif seperti peraturan pemerintah tentang warisan atau cagar budaya, perlu diciptakan sebagai sarana untuk membatasi upaya-upaya pengrusakan, dan tentunya harus dijalankan oleh setiap stakeholder termasuk pemerintah sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

Arsip

- Pasal 1 *Algemeen Reglement Bataviaasch Genootchap van Kunsten en Wetenschappen*, 24 April 1778 dalam *Tijdschrift voor Indische Taal Land en Volkenkunde, Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. 1862. Batavia: Lange & co.
- Pasal 3 *Statuten en Reglementen Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. 1936. *Statuten en Reglementen*. Batavia.
- Staatblad 1931* Nomor 238 tentang *Monumenten Ordonnantie*.
- Staatblad 1934* Nomor 515 tentang *Monumenten Ordonnantie*.

Verhandeligen, No. XIX (tahun 1843), hlm. 1-98.
Verhandeligen, No. XXV (tahun 1853), hlm. 1-24.

Buku dan Artikel

- Bloembergen, M. dan Eickhoff, M., 2011. *Conserving the Past, Mobilizing the Indonesian Future: Archaeological sites, regime change and heritage politics in Indonesia in the 1950s*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* Vol. 167, No. 4, 405-436.
- Caporaso, J.A. dan Levine, D. P., 2008. *Teori-Teori Ekonomi Politik*. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986. *Rencana Induk Arkeologi, Bekas Kota Kerajaan Majapahit Trowulan*. Proyek Pemugaran dan Pemeliharaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala, Jakarta.
- DFID, 2009. *Political Economy Analysis How To Note*, ADFID Practice Paper, July.
- Forero, J. dan Hong, L., 2012. *Cultural Heritage Concept, Genealogy and Contemporary Challenges*. *Mediterranean Journal of Social Sciences*. Vol 3 (16) December.
- Handinoto, 2004. Kebijakan Politik dan Ekonomi Pemerintah Kolonial Belanda yang Berpengaruh pada Morfologi (Bentuk dan Struktur) Beberapa Kota di Jawa. *Dimensi Teknik Arsitektur*, Vol. 32, No. 1, Juli, 19-24.
- Iskandar, M., Djafar, H., & Setiawan, A., 2009. *Sejarah Kebudayaan Indonesia: Sistem Pengetahuan*. Jakarta: Radjawali Pers.
- Lombard, D. (2005). *Nusa Jawa: Silang Budaya 1, Batas-Batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Loulanski, T., 2006. "Revising the Concept for Cultural Heritage: The Argument for a Functional Approach" dalam *International Journal of Cultural Property* 13, 207-233.
- Lowenthal, D., 1996. *Possessed by the Past, the Heritage Crusade and the Spoils of History*. New York: Free Press.
- Rahardjo, S. dan Muluk, H., 2011. *Pengelolaan Warisan Budaya di Indonesia*. Bandung: Lubuk Agung.
- Rumphuis, G. E., 1983. *Ambonsche Landbeschrijving*. Arsip Nasional Republik Indonesia, Jakarta, hlm. V-VI.
- Tanudirjo, D. A., 2007. "Cultural Landscape Heritage Management in Indonesia An Archaeological Perspective". *Makalah* dalam First International Symposium on Borobudur Cultural Landscape Heritage 2007, di Universitas Gajah Mada, Yogyakarta, 20 April.
- Tanudirjo, D. A. tt. *Warisan Budaya Majapahit dalam Perspektif Manajemen Sumber Daya Arkeologi*. (unpublished).
- Timothy, D.J. dan Nyaupane, G. P., 2009. *Cultural Heritage and Tourism in The Developing World: A Regional Perspective*. USA: Routledge.
- Vlekke, B. H. M., 2008. *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).

Internet

- <http://heptadesain.wordpress.com/2009/01/17/baskoro-tedjo-dan-kontroversi-trowulan/> didownload pada tanggal 19 Oktober 2013, pukul. 13.00 WIB.
- Perdesaan-Lahan-Budaya di Hadapan Industri Konstruksi Perkotaan. <http://lingkungan-kajian-trowulan.blogspot.com/2009/03/perdesaan-lahan-budaya-di-hadapan.html>. didownload pada tanggal pada 24 September 2013, pukul. 22.52 WIB.

MAKNA SAPI KERAPAN DARI PERSPEKTIF ORANG MADURA KAJIAN SOSIAL, EKONOMI, BUDAYA¹

Sumintarsih

Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Jl. Brigjen Katamsno 139 Yogyakarta
mientarsihsetyadharma@rocketmail.com

Abstrak

Kerapan sapi sebagai identitas budaya Madura dan ikon Provinsi Jawa Timur, tidak sekedar berfungsi sebagai hiburan dan tontonan saja tetapi merupakan representasi kehidupan sosial, ekonomi, budaya, dan politik masyarakat Madura. Penelitian ini ingin melihat arti sapi kerapan bagi sosok orang Madura, dan bagaimana pengetahuan dan pandangan orang Madura terhadap sapi kerapnya dilihat dari konteks sosial, ekonomi, budaya orang Madura. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan pendekatan etnosains. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sapi kerapan bagi pengerap memiliki makna tidak hanya menunjukkan pengerap sebagai orang kuat dari segi ekonomi, tetapi sekaligus sebagai simbol prestise keluarganya di masyarakat, dan sapi kerapnya memiliki nilai jual tinggi. Bagi pengerap kepemilikan sapi kerap juga menjadi simbol kebanggaan sebagai penerus tradisi nenek moyang. Kemenangan sapi kerap juga menjadi simbol keberhasilan dan kebanggaan joki dan perawatnya, dan nilai ekonomi tinggi bagi joki. Sapi kerap tidak hanya berkait dengan pengerap sebagai sosok laki-laki Madura, tetapi sosok perempuan Madura juga punya peran penting di dalamnya. Dalam praktiknya sapi kerapan terkandung makna relasional, dan ambisi juragan pemilik sapi untuk memperoleh kemenangan.

Kata Kunci: Kerapan sapi, sapi kerap, makna sosial, ekonomi, budaya

THE MEANING OF KERAPAN SAPI FROM MADURANESE PERSPECTIVE A SOCIAL, ECONOMY AND CULTURE RESEARCH

Abstract

Kerapan Sapi as Madura's cultural identity and the icon of East Java province, is not only functioned as entertainment and exhibition but also as life representation of social, economy, culture and politics. This research wants to reveal the meaning of kerapan sapi for Maduranese, and how the knowledge and Maduranese point of view towards their sapi kerap seen from social, economy and culture context. This research using Qualitative methods and ethno science approach. The result of the research shows that sapi kerapan for pengerap have meaning not only to show pengerap as person who have strong economical background, but also as a prestige symbol of family in the society, and sapi kerap have high selling price. For pengerap, sapi kerap ownership also becomes as pride symbol as the one who carry on the tradition of their ancestors. The victory of Sapi kerap also becomes the symbol of success and pride for the rider and the caretaker, and economy value is high for the rider. Sapi kerap is not only related with pengerap as Maduranese male, but the female also have important part. On the practice sapi kerapan have relational meaning, and the ambition of the owner to achieve victory.

Keyword : Kerapan sapi, sapi kerap, social meaning, economy, culture.

I. PENDAHULUAN

Adu binatang sangat diminati oleh masyarakat luas di Indonesia sebagaimana di negara-negara Asia Tenggara lainnya. Adu binatang ini sampai sekarang masih berlangsung, baik yang dilakukan secara legal maupun ilegal, seperti aduan ayam atau sabung ayam, aduan kerbau, pacuan kuda, aduan banteng, balap merpati, aduan domba, *kerapan* kambing, *kerapan* sapi, sampai adu jangkrik (de Jonge, 2011: 85-86). Seperti balapan sapi di Madura disebut *kerapan* sapi atau *kerabban sapeh* (bahasa Madura), di Sumatra barat disebut dengan *Pacu*

Naskah masuk : 3 Januari 2015, revisi I : 26 Januari 2015, revisi II : 14 Februari 2015, revisi akhir : 3 Maret 2015

¹ Tulisan ini merupakan bagian dari tulisan yang termuat dalam bunga rampai hasil penelitian yang berjudul Kearifan Lokal yang diterbitkan oleh Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta (BPNB), 2013. Artikel dalam bunga rampai tersebut dengan judul "Makna Sapi Kerapan dari Perspektif Orang Madura" sudah diedit kembali dengan judul "Kearifan Lokal dan Makna Sapi Kerapan dari Perspektif Orang Madura".

Jawi tetapi dilakukan di sawah yang berlumpur. Balapan kerbau di Kangean Madura disebut *mamajir*, di Bali disebut *makepung*.

Orang Madura juga dikenal handal sebagai peternak sapi dan kambing. Bahkan sapi khususnya sapi jantan, mempunyai tempat tersendiri dalam budaya Madura. Ini berkait dengan budaya *kerapan* sapi yang populer di Madura sekitar abad 13. *Kerapan* sapi hingga kini merupakan permainan yang sangat populer dan digandrungi oleh sebagian besar orang Madura. Kemeriahan *kerapan* sapi diiringi musik khas Madura yang disebut *saronen* (Bouvier, 2002: 55-56 dan 173-174).

Berkait dengan perkembangan *kerapan* sapi di Madura, sekarang ini banyak pihak yang mengkhawatirkan perlakuan terhadap sapi dalam *kerapan*, karena dianggap ada praktik kekerasan, dan penyiksaan (*rekeng*). Dalam perkembangannya kemudian ada *kerapan* dengan istilah 'pakem lama' dan 'pakem baru'. Pakem lama didukung oleh sebagian besar *pengerap* dan pakem baru didukung dari lingkungan ulama, tokoh penyayang binatang, DPRD, dan organisasi berbasis Islam di Madura. Oleh hal ini pelaksanaan *kerapan* sapi tingkat Madura tahun 2012 menjadi dua versi, menggunakan *rekeng* dan tanpa *rekeng* (Tribunnews.com-20 Oktober 2012, <http://www.lensaindonesia.info>, diunduh 5 Nov 2012). Dengan kata lain *kerapan* sapi sebagai ikon budaya Madura perlu dikonstruksi kembali untuk memberikan label penguatan sebagai identitas budaya Madura dan upaya pelestarian.

Seperti halnya sabung ayam (*tajen*) tidak dapat lepas dari kehidupan orang Bali, terutama kaum lelaki, menurut Geertz sabung ayam merupakan pertarungan kehormatan, martabat, dan status sosial (Geertz 1992: 211-214). Demikian pula di Madura *kerapan* sapi adalah simbol kejantanan lelaki Madura. Adu *kerapan* sapi menjadi ajang untuk memperoleh *prestige* di masyarakat, atau kenaikan status. *Kerapan* sebagai produk budaya memiliki nilai plus bagi kehidupan orang Madura.

Berkait dengan itu semua, hal yang menarik seperti dikemukakan oleh de Jonge (2011), bahwa untuk mengetahui siapa dan bagaimana sebenarnya orang Madura seseorang harus menonton *kerapan* sapi atau aduan sapi. Orang Madura dikatakan gila pertandingan yang melibatkan hewan kesukaannya itu, sehingga dipakai taruhan (de Jonge, 2011: 69, Rifai, 2007: 138-139). Orang Madura juga dikenal sebagai pecandu judi, dan gemar bersenang-senang (lihat Wiyata, 2006: 72-89; Rifai, 2007: 295-296). Dengan kata lain representasi orang Madura terekspresi dalam budaya *kerapan*. Kalau Geertz mengatakan adu jago merupakan jendela untuk melihat orang Bali, maka boleh jadi *kerapan* sapi adalah jendela untuk melihat orang Madura.

Atas dasar deskripsi sekilas tentang *kerapan* di Madura tersebut tulisan ini hendak mengungkap lebih mendalam tentang bagaimana orang Madura melihat *kerapan* dalam kehidupannya, yaitu : Bagaimana makna sapi *kerapan* dalam kehidupan orang Madura; Bagaimana pengetahuan dan pandangan orang Madura terhadap dunia *kerapan* dan sapi *kerap* yang dimilikinya; Bagaimana makna sapi *kerapan* dilihat dari konteks sosial, ekonomi, budaya orang Madura.

Penelitian tentang *kerapan* sapi Madura sudah cukup banyak yang melakukan. Di antaranya ada yang membahas tentang motivasi orang Madura ikut *kerapan* sapi yang menguras biaya sangat tinggi, yaitu untuk mengejar status sosial, dan gengsi (Rowe, 2001). Rowe menjelaskan bahwa dalam *kerapan* sapi yang digunakan bukan sapi untuk membajak, tetapi sapi khusus yang sudah mendapat perawatan untuk ikut *kerapan*. Menurut Rowe *kerapan* mempunyai dampak positif sebagai hiburan, lahan mencari rejeki, pelestarian budaya, penanaman nilai, tetapi juga ada dampak negatifnya yaitu terjadinya penyiksaan sapi, terjadinya perselisihan antar *pengerap*, dan perjudian.

Penelitian hampir sama lainnya membahas dampak sosial ekonomi *kerapan* sapi, bagi pemilik sapi maupun masyarakat. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa mereka yang ikut *kerapan* adalah untuk hobi dan gengsi. Secara ekonomi *kerapan* tidak menguntungkan bagi pemilik sapi *kerap*, tetapi mempunyai dampak positif dan negatif bagi masyarakat. Dampak positifnya membuka lapangan kerja, memberikan peluang berusaha, dan pemasukan pendapatan bagi pemerintah daerah. Dampak negatif, terjadinya kekerasan pada sapi dan munculnya potensi pertikaian serta judi. Dampak sosial yaitu, terpeliharanya tradisi *kerapan* sapi, naiknya status pemilik sapi (Hasan, 2012).

Budaya Madura lainnya yang berkaitan dengan hewan sapi selain *kerapan* sapi adalah kontes sapi betina yang disebut sapi *sono*. Kontes sapi *sono* digelar bersamaan dengan pelaksanaan *kerapan* sapi akbar pada bulan Oktober. Hasil penelitian Ariani tentang sapi *sono* menyebutkan bahwa kontes sapi *sono* merupakan sarana hiburan dan seni bagi orang Madura. Kontes sapi *sono* juga menunjukkan simbol status, prestisius dan gengsi bagi pemiliknya, dan sebagai simbol paguyuban dan kebersamaan (Ariani, 2012).

Penelitian ini mencoba melihat dari kacamata lain yang berfokus pada kearifan lokal dan pemaknaan orang Madura terhadap sapi *kerapan* dengan pendekatan etnosains. *Kerapan* sapi dilihat dari sejak kemunculannya (diperkirakan abad ke 13) sampai sekarang sudah jauh berkembang. *Kerapan* sapi telah membawa sapi menjadi hewan mahal. Pada saat berlangsungnya *kerapan* berbagai peristiwa terjadi, seperti perjudian, kericuhan, namun *kerapan* juga mengungkapkan sebuah gambaran kehidupan sosial, ekonomi, budaya orang Madura.

Gambaran kehidupan sosial yang dimaksud di sini adalah bagaimana *kerapan* sapi berpengaruh bagi pelaku *kerapan* dalam membangun relasi-relasi sosial, hubungan sosial, dan dapat memberikan warna dalam kehidupannya. Dalam arti, untuk eksistensi *kerapan* sapinya dengan siapa saja ia harus membangun relasi, dan bagaimana bentuk hubungan tersebut. Boleh dikata *kerapan* sapi lekat dengan kehidupan orang Madura, dan merupakan identitas budaya Madura. Sebagai identitas budaya Madura *kerapan* memberikan gambaran tentang nilai-nilai, yang sarat dengan kearifan, dan sekaligus gambaran cara pandang, cara bersikap masyarakat dalam merespon suatu masalah. Kearifan lokal adalah seperangkat pengetahuan yang dimiliki oleh suatu komunitas yang diperoleh dari generasi ke generasi maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan masyarakatnya untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi (Ahimsa-Putra, 2007: vi). *Kerapan* sapi juga mengungkapkan gambaran kehidupan ekonomi orang Madura. Siapa *pengerap* itu, dari kalangan apa, dan bagaimana *kerapan* terselenggara. *Kerapan* sapi juga dapat menjadi magnet terselenggaranya sebuah pasar, sebuah transaksi, bahkan perjudian.

Spradley menyebutkan bahwa salah satu kemampuan manusia yang paling mendasar adalah kemampuannya untuk menemukan makna (1997: 202). Tulisan ini hendak mengungkap lebih mendalam tentang bagaimana orang Madura melihat sapi *kerapan* dalam kehidupannya, mengapa orang Madura sangat senang dengan *kerapan*?. Apa arti hewan *kerapan* tersebut bagi orang Madura?. Sehubungan dengan itu untuk mengungkap pengetahuan, pandangan orang Madura terhadap dunia sapi *kerapan* yang dimilikinya itu akan menggunakan pendekatan etnosains. Etnosains adalah sebuah pendekatan yang mencoba memandangi gejala-gejala sosial dari sudut pandang orang-orang yang terlibat di dalamnya (Ahimsa-Putra, 1985). Melalui pendekatan ini akan diungkap dan dideskripsikan berbagai bentuk pengetahuan serta pola perilaku yang terkait dengan budaya *kerapan* yang dimiliki orang Madura. Pendekatan ini menuntut peneliti berangkat dari 'dalam' yaitu dari sudut pandang tineliti (orang yang diteliti). Dalam arti, peneliti dalam melukiskan kebudayaan masyarakat yang ditelitinya harus mengikuti pandangan atau makna yang

diberikan oleh pendukung kebudayaan bersangkutan, di lain pihak peneliti juga perlu memakai cara-cara yang bersifat universal (Goodenough, dalam Ahimsa-Putra, 1985), atau dikenal dengan pelukisan etik dan emik. Secara sederhana emik mengacu kepada pandangan warga masyarakat yang diteliti (tineliti) (*native's view point*), dan etik mengacu kepada pandangan si peneliti (*scientist's view point*) (Saifuddin, 2005: 89-90).

Manusia dapat memberikan makna kepada setiap kejadian, tindakan, atau obyek yang berkaitan dengan pikiran, gagasan, dan emosi. Dalam konteks ini makna mengacu kepada pola-pola interpretasi dan perspektif yang dimiliki bersama yang terekspressi dalam simbol-simbol, yang dengan simbol-simbol itu manusia mengembangkan dan mengomunikasikan pengetahuan mereka terhadap kehidupan (Saifuddin, 2005: 301-303; Spradley, 1997: 120-124, Sutrisno, 2005: 209-213, Ahimsa-Putra, 2013: 1).

Dalam telaah simbolik menurut Turner bahwa suatu tafsir terhadap simbol-simbol tidak akan lengkap dan mantap tanpa memperhatikan pandangan atau tafsir yang diberikan oleh pemilik atau pembuat simbol itu sendiri (Ahimsa-Putra, 2000: 404-405). Oleh sebab itu pandangan dari 'dalam' tentang makna sapi *kerapan* dan simbol yang ada harus diperhatikan dan dipahami. Data yang berupa pandangan-pandangan dari pemilik simbol ini sangat penting untuk memperkuat kebenaran tafsir yang diberikan oleh peneliti atas fenomena sapi *kerapan* tersebut (Ahimsa-Putra, 2000: 406).

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, metode wawancara mendalam (*in-depth interview*), pengamatan, dan studi pustaka. Data dalam tulisan ini dianalisis secara deskriptif-kualitatif, dan pemaknaan atas fenomena budaya dari tineliti berupa simbol-simbol budaya dan mencari hubungan antara simbol-simbol tersebut, serta mendeskripsikan dengan uraian yang disajikan berupa skema, klasifikasi-klasifikasi, kategorisasi, menurut pengetahuan budaya yang dimiliki tineliti.

II. SETING MASYARAKAT MADURA

Madura adalah sebuah pulau yang merupakan bagian dari wilayah Jawa Timur. Luas Pulau Madura sekitar 5.168 km², yang terbagi dalam empat kabupaten yaitu Sumenep, Pamekasan, Sampang dan Bangkalan. Bangkalan dan Sampang disebut sebagai wilayah barat, Sumenep dan Pamekasan wilayah timur. Wilayah barat dan timur dari Pulau Madura ini memiliki karakteristik yang berbeda. Dilihat dari segi karakter masyarakatnya, masyarakat Madura bagian barat disebut agak kasar, agak keras, sedangkan masyarakat Madura bagian timur disebut lebih halus, lebih lunak. Penggambaran tentang karakter masyarakat Madura yang berada di bagian barat dan timur ini diketahui secara umum lewat tulisan tentang Madura oleh orang Madura maupun bukan Madura, dan penjelasan oleh orang Madura sendiri yang bermukim di Madura.

Pulau Madura secara geografis merupakan daerah dataran rendah dan berlahan kering. Oleh karenanya Madura kurang memiliki tanah yang subur. Pulau Madura terletak di sebelah utara Kota Surabaya. Pulau ini dipisahkan dari Surabaya oleh Selat Madura. Jembatan Suramadu (Surabaya-Madura) telah menghubungkan Jawa-Pulau Madura.

Madura merupakan salah satu penghasil garam terkenal di Indonesia sehingga tidak berlebihan jika Madura disebut sebagai pulau garam. Pada umumnya mata pencaharian sebagian besar orang Madura adalah bertani, beternak, nelayan, dan petani garam. Kondisi lahan yang tidak subur mendorong sebagian penduduk Madura pergi meninggalkan Madura untuk mencari pekerjaan ke daerah lain.

Profil Orang Madura. Orang Madura merupakan penghuni asli Pulau Madura dan

pulau-pulau sekitarnya seperti Sapudi, Rass, Kangean, dan Gili. Namun demikian orang Madura juga tersebar di wilayah bagian timur Jawa Timur yang biasa disebut Tapal Kuda yaitu Pasuruan, Situbondo, Bondowoso, Probolinggo, dan Jember. Orang Madura juga berada di wilayah Surabaya bagian utara, dan sebagian Malang. Di luar Pulau Madura orang Madura tersebar di wilayah Kalimantan Barat, Kalimantan Selatan, Kalimantan Tengah, dan Kalimantan Timur.

Menurut hasil Sensus Penduduk Tahun 2000, penduduk Madura yang ada di Pulau Madura 3.230.300 jiwa. Populasi terbesar perantau Madura berada di wilayah Jawa timur 6.281.058 jiwa, suku bangsa Madura seluruh Indonesia berjumlah 6.771.727 jiwa (Wiyata, 2013: 45).² Data Sensus 2010 menunjukkan, perantau Madura sudah meliputi Jawa Timur, DKI, Kalimantan Selatan, Kalimantan Barat, Kalimantan Timur, Kalimantan Tengah, Bali, Bangka-Belitung, Jawa Tengah. Jumlah orang Madura 7.179.356 jiwa, dan di Jawa Timur 6.520.403. Orang Madura juga banyak yang merantau ke luar negeri seperti: Malaysia, Brunei Darusalam, Singapore, Arab Saudi.

Tindakan merantau atau migrasi ini menurut Kuntowijoyo menjadi bagian dari sejarah manusia Madura (Rifai, 2007: 161-162). Ini menunjukkan bahwa manusia Madura memiliki jiwa pantang menyerah, pekerja keras, ulet, berani (Rifai, 2007, Wiyata, 2013, de Jonge, 2011). Tidaklah salah bila kemudian figur orang Madura disebutkan memiliki badan kekar, berotot, kuat, tinggi, tulang pipi menonjol, muka lebar dan kasar (de Jonge, 2011: 63).

Dapat dikatakan bahwa hampir seluruh orang Madura adalah penganut agama Islam yang taat, dan identitas ke-Islaman merupakan hal yang sangat penting bagi orang Madura. Identitas ke-Islamannya juga tampak pada etos kerja orang Madura yang sangat erat dengan nilai-nilai dan ajaran agama Islam (Wiyata, 2013: 10; Rifai, 2007: 347). Bagi orang Madura bekerja adalah ibadah dan rahmat Tuhan, panggilan hidup yang harus ditekuni, oleh karenanya orang Madura tidak takut kehilangan harta bendanya tetapi takut kehilangan pekerjaannya (Kuntowijoyo dalam Rifai, 2007: 347). Dalam kaitannya dengan hal ini *oreng madhura ta' tako' mate, tape tako' kelaparan* (orang Madura tidak takut mati tetapi takut kelaparan). Oleh karenanya dalam hal pekerjaan orang Madura dikenal sebagai pekerja keras (*bharenteng*), rajin (*bhajeng*), memiliki kesungguhan (*taronggbu*), ulet dan tangguh (*bilet*) dalam mencari rezeki (Rifai 2007: 348) dan masih banyak lagi kata-kata dalam bahasa Madura yang menunjukkan etos kerja orang Madura.

Berbagai kultur yang masih mengakar dalam kehidupan orang Madura masih bisa dijumpai. Seperti misalnya budaya carok yang lekat dalam kehidupan laki-laki Madura. Carok adalah perilaku yang berupa tindakan kekerasan dan pembunuhan untuk membela atau mempertahankan harga diri dan kehormatan. Tindakan tersebut selain dibenarkan secara kultural juga mendapat persetujuan sosial (Wiyata, 2006:17; de Jonge, 2011: 130). Menurut Wiyata dalam kebudayaan Madura peristiwa pembunuhan (carok) cenderung dikaitkan dengan ungkapan *ango'an poteya tolang etembang poteya mata* (lebih baik mati putih tulang daripada menanggung perasaan malu-putih mata), dan ungkapan yang lebih tegas adalah *tambhana todus, mate* (obatnya malu adalah mati) (Wiyata, 2006:17; de Jonge, 2011: 139). Carok menurut Wiyata adalah institusionalisasi kekerasan dalam masyarakat Madura yang memiliki relasi sangat kuat dengan faktor-faktor struktur budaya, struktur sosial, kondisi sosial ekonomi, agama dan pendidikan (lihat Wiyata, 2006: 229).

Satu dari landasan hidup yang penting dari orang Madura adalah ketaatan kepada *bhuppa'*, *bhabhu'*, *ghuru*, *rato* (bapak-ibu, guru, raja) (Rifai, 2007: 416-417; Wiyata, 2013:

² Dalam lingkup nasional terdapat 3.541.427 (52,29 %) orang Madura merantau ke luar Pulau Madura, dandari jumlah ini 3.050.758 (86,14 %) perantau Madura terkonsentrasi di wilayah Tapal Kuda, selebihnya 490.669 (13,86 %) orang Madura tersebar di 29 provinsi yang lain (Wiyata, 2013: 45-46).

30-35; Rozaki, 2004 :4). Makna yang tersirat dari ungkapan ini adalah bahwa orang Madura menempatkan bapak-ibu sebagai figur paling utama yang sangat dihormati. Dalam konteks sosial figur utama yang sangat dihormati adalah Kiai. Setelah itu figur yang dihormati adalah para ratoh yakni pemimpin formal/birokrasi (Rozaki, 2004: 4). Bersikap sopan terhadap mereka yang harus dihormati merupakan bagian dari tata nilai kultur sopan santun yaitu *andhap-asor* yang merupakan acuan dalam kehidupan masyarakat Madura.

Struktur Sosial. Kepemimpinan formal tingkat desa di Madura dipegang oleh kepala desa yang disebut *klebun*. Di bawah *klebun* terdapat jabatan *apel* yang merupakan ketua kampung. Jabatan sebagai *klebun* diperoleh melalui pemilihan oleh warga desa yaitu *ceplo'an*. Dalam menjalankan tugasnya *klebun* dibantu oleh seorang *carek* (sekretaris desa), *ulu-ulu banyu* (mengurus irigasi).

Dalam kehidupan sosial masyarakat Madura, terdapat kelompok-kelompok masyarakat yang termasuk lapisan atas, menengah dan bawah. Lapisan atas terdiri dari *Keyae* (Rozaki, 2004:3-4), orang kaya (*reng soghi*), penguasa (*pamarenta*), bangsawan (*parjaji*), dan orang berilmu (*ghuru, reng seppo, blater*). Lapisan menengah terdiri atas pegawai negeri (*pongabha*), dan lapisan bawah terdiri atas orang miskin (*reng miskin*), orang kebanyakan (*reng keni*) atau orang *dume'*, petani (*reng tanih*), nelayan (*majang*), pedagang, orang pengangguran (*ta'alakoh*) (Wiyata, 2006: 47-48).

Mereka yang berada di lapisan atas memiliki pengaruh terhadap kehidupan masyarakat Madura pada umumnya. Masyarakat Madura mengenal kultur kepatuhan kepada apa yang disebut *Buppa-bhabhu* (orang tua), *Ghuru* (guru, *keyae*), *Rato* (penguasa pemerintah). Pada umumnya orang Madura patuh pada figur-figur tersebut dan menempatkan figur-figur tersebut sebagai sosok yang dihormati.

Sosok seorang Kyai tidak hanya dihormati tetapi menjadi panutan, dan menjadi tempat untuk bertanya, meminta nasehat, dimintai berkah keselamatan dan sebagainya. Menurut Rozaki (204: 3-4) peran kyai tidak hanya sebatas dalam praktik ritual keagamaan saja tetapi sudah menyangkut kepemimpinan sosial secara umum. Dengan demikian seorang *Keyae* atau ulama memiliki posisi sentral dalam struktur sosial masyarakat Madura di hampir semua tingkatan.

Dalam konteks carok peranan *Keyae* cukup dominan, terutama bila menyangkut persoalan pelecehan kehormatan istri. Para (calon) pelaku carok merasa perlu mengunjungi (*nyabis*) kepada *Keyae* selain untuk minta doa restu juga untuk *apaghar* atau minta *jaza* (azimat keselamatan dan kekebalan) (Wiyata, 2006: 50).

Rozaki melihat bahwa dalam dinamika sosial masyarakat Madura terdapat dua kekuatan sosial yang eksis dan berpengaruh dalam kehidupan masyarakat Madura yaitu selain figur kiai, juga terdapat figur *blater* yang menurut Rozaki keduanya merupakan kekuatan kembar yang relasi kuasanya begitu mengakar secara kultural dalam masyarakat Madura (Rozaki, 2004: XIX-XX).

III. KERAPAN SAPI DI MADURA

Kerapan sapi merupakan kegiatan budaya yang paling digemari oleh masyarakat Madura yang secara kultural sudah melekat dalam kehidupan orang Madura. *Kerapan sapi* merupakan tradisi yang dilaksanakan secara turun-temurun dari generasi ke generasi berikutnya. Dalam pelaksanaan *kerapan sapi*, melibatkan berbagai pihak baik yang bersifat individual, kelompok, kelembagaan, dan instansional. *Kerapan sapi* sebagai identitas budaya Madura, dan menjadi ikon budaya Jawa Timur, berfungsi secara sosial, ekonomi, dan budaya bagi

masyarakat Madura.

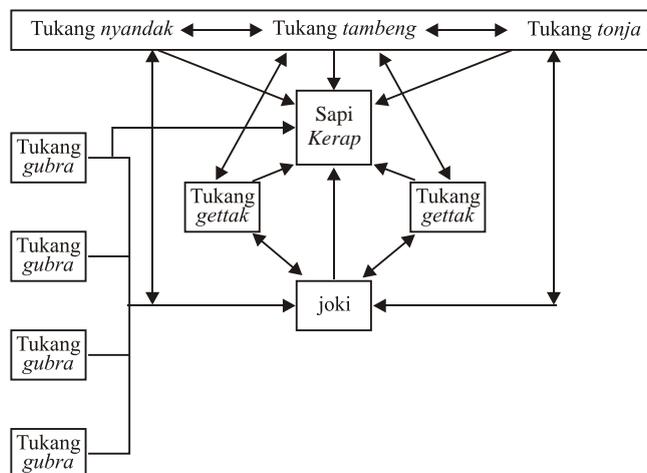
Kerapan atau *kerraban* (dalam bahasa Madura) dapat diartikan berpacu atau berlomba, untuk mendapatkan kemenangan atau mendapatkan tempat yang terdepan. Ada pula yang menyebutkan dari kata *kirap* artinya melepaskan berangkat bersama-sama, berbondong-bondong (Sulaiman, 1983/84: 3-4). *Kerapan* sebagai sebuah atraksi lomba balapan menjadi kegemaran masyarakat Madura. Tradisi permainan ini menurut Rozaki (2004:73-74) merupakan bentuk perpaduan antara pemenuhan kepentingan dengan media permainan yang ada di lingkungannya.

Kerapan sapi dalam pelaksanaannya dilakukan secara berjenjang pemenangnya maju dari tingkat desa, kawedanan atau kecamatan, tingkat kabupaten sampai tingkat Madura atau piala presiden. Berkaitan dengan hal ini ada beberapa jenis *kerapan sapi*, yaitu *kerapan keni* (pesertanya terbatas satu kecamatan), *kerapan raja* (pesertanya para pemenang *kerapan keni*), *kerapan karesidenan* (pesertanya pemenang tingkat kabupaten), *kerapan onjangan* (pesertanya undangan), *kerapan jar-jaran* (kerapan latihan saja).

Dalam setiap pelaksanaan *kerapan*, peserta *kerapan* menyiapkan 'rombongannya/ pengikutnya' atau kru/tim pelaksana *kerapan*. Rombongan tersebut terdiri dari tukang *tongko'* (joki), tukang *tambeng*, tukang *gettak*, tukang *gubra*, tukang *ngeba tali*, tukang *nyandak*, tukang *tonja*. Para tukang dalam *kerapan* tersebut saling bekerjasama untuk kemenangan sapi (lihat skema).

Tukang *tongko'* (Joki) mempunyai tugas yang sangat menentukan kemenangan dalam *kerapan*. Oleh karenanya seorang Joki harus mahir menaiki *kaleles*. Untuk mendapatkan kemenangan ia harus memacu dan sekaligus mengendalikan sapinya. Joki harus berani, cekatan dan trampil, memacu sapinya lari kencang lurus sampai ke garis finis. Apa yang dilakukan Joki ini cukup berbahaya dan kalau tidak waspada bisa mengancam keselamatannya. Dalam menjalankan perannya ini ia dibantu para tukang: *tambeng*, *tonja*, *nyandak*, *gubra*, *gettak*, yang semuanya ini membantu larinya sapi, dan menghentikan ketika sampai garis finis. Ia sebagai joki juga banyak godaan dan gangguan. Maksudnya ia bisa terkena kekuatan magis dari sesama *pengerap* yang ingin sapinya menang, atau iming-iming hadiah besar bila ia mau 'bermain' akal-akalan sebagai joki. Untuk menjaga gangguan ini, terutama kekuatan magis, joki juga mencari 'kekuatan' magis yang biasanya dipasang di bagian tubuhnya. Kepandaian sebagai Joki umumnya diperoleh secara temurun.

Skema 1. Peran Anggota Pengikut Kerapan Sapi



Tukang *tambeng* tugasnya berbahaya, ia harus waspada terhadap aba-aba dari tukang *getta'*. Ia yang membuka '*mukka*' untuk memacu sapi lari bersamaan dengan gertakan tukang

getta'. Dalam hal ini tukang *tambeng* harus cekatan dan waspada, karena kalau tidak ia bisa disasar sapi karena posisinya berada di depan sapi. Ketika pengait kendali bagian muka dibuka, sapi akan lari bersamaan dengan gertakan tukang *getta'*. Tugas ini membutuhkan kerjasama yang baik dengan tukang *getta'*.

Tali kendali yang dilepas oleh tukang *tambeng*, kemudian dibawa ke tempat finis oleh tukang *nyandak* dengan berlari dari tempat start sampai ke tempat finis. Di tempat finis ia menghentikan lari sapi bersama kru yang punya keahlian menghentikan sapi yang berlari tersebut, dan kemudian memasang tali kendalinya. Tugas ini sangat berbahaya, oleh sebab itu jumlahnya cukup banyak. Setelah itu sapi dituntun ke luar arena. Joki menghentikan lari sapinya dibantu oleh tukang *nyandak*. Tugas tukang *nyandak* juga membawa sapi ke tempat start. Pada saat itu sapi dalam keadaan kepanasan karena berbagai lumuran bahan perangsang maupun jamu dan minuman perangsang lainnya. Tukang *tonja* menuntun sapi dengan berjalan pelan-pelan memegang tali pengendali sapi. Tukang *tonja* biasanya pemilik sapi atau pemimpin rombongan.

Pada saat sapi siap di tempat *start*, ia dikelilingi tukang *getta'* jumlahnya banyak biasanya mengelilingi sapi di depan dan kanan kirinya sapi. Tukang *getta'* memegang pemukul/cambuk, dan tugasnya harus awas melihat bendera yang dibawa panitia *karapan* (wasit). Aba-aba tanda dimulainya *start* dengan teriakan dan bendera diacungkan ke atas kemudian dikibaskan maka tukang *getta'* akan teriak *cuull* sambil memukul sapi.

Sementara itu tukang *gubra* jumlahnya juga banyak biasanya pemuda dewasa, sampai anak-anak. Tugasnya bersorak dan menggertak sapi di tepi lapangan. Mereka ini sebagai pendukung sapi agar larinya cepat sekaligus menyemangati joki, dengan membawa peralatan kaleng yang diisi batu yang kalau digerakkan akan menghasilkan suara. Suara-suara tersebut dan teriakan tukang *gubra* akan memicu sapi lari kencang.

Jalannya *kerapan* sapi juga dikontrol dan dilindungi oleh dukun. Dukun adalah orang yang memiliki kelebihan secara supra natural, dipercaya dan dimintai tolong oleh pemilik sapi untuk melindungi sapinya dan memberikan kekuatan magisnya untuk kemenangan sapinya dalam lomba *kerapan* sapi. Keberadaan dukun dalam tim/kru *kerapan* biasanya dirahasiakan.

Dibalik itu semua kesehatan sapi menjadi tanggung jawab seorang perawat sapi (*semerte*). Ia bertugas merawat sapi yaitu memandikan sapi, memberi pijatan, memberi pakan, meminumkan jamu, membersihkan kandang, dan mencari rumput. Perawat sapi bertanggungjawab pada kesehatan dan kebugaran sapi, apalagi menjelang ada *karapan*, ia harus menyiapkan sebaik mungkin.

Sejarah *kerapan* sapi. *Kerapan* sapi pada awalnya hanya permainan di sawah oleh antarpetani, kemudian berkembang menjadi tradisi sebagai ungkapan rasa bersyukur petani akan keberhasilan panen jagung maupun tembakau. Seiring berjalannya waktu *kerapan* sapi menjadi sebuah permainan lomba atau pertandingan yang menjadi kegemaran masyarakat Madura. Dalam *kerapan* sapi tersebut setiap sepasang sapi lehernya dipertautkan dengan sebuah penganong yang menjadikan sepasang sapi itu dalam satu formasi ketika berlari.

Asal mula kemunculan *kerapan* sapi tidak ada bukti-bukti tertulis yang dapat diakui kebenarannya. Data tentang awal mula *kerapan* sapi yang sampai saat ini diyakini kebenarannya oleh masyarakat Madura berupa cerita-cerita legenda tentang *kerapan* sapi.

Kerapan sapi pada awalnya hanya permainan di sawah oleh antarpetani, kemudian berkembang menjadi tradisi sebagai ungkapan rasa bersyukur petani akan keberhasilan panen jagung maupun tembakau. Seiring berjalannya waktu *kerapan* sapi menjadi permainan lomba atau pertandingan yang menjadi kegemaran masyarakat Madura.

Disebutkan bahwa *kerapan* sapi sudah ada sejak abad 14. Istilah-istilah dalam kerapan menunjuk pada ajaran-ajaran Islam yang dibawa Kiai Pratanu pada tahun 1531. Sekitar abad ke 14 Sapudi diperintah oleh Panembahan Wlingi ia menanamkan cara beternak sapi yang kemudian dilanjutkan oleh puteranya yang bernama Adi Poday. Ia memanfaatkan pengalamannya bertani di Pulau Sapudi dengan alat pertanian *nanggala* dan *salaga*. Konon setelah pertanian maju, pasangan-pasangan sapi yang menggarap sawah *disalaga* bersama (dibajak) atau berlomba kecepatan. Lama kelamaan menjadi kebiasaan. Akhirnya setiap penggarapan sawah diikuti pacuan sapi.

Sekitar tahun 1750, di Sumenep dikenal seorang mubalig Islam bernama Pangeran Ketandur (cucu Sunan Kudus) yang senang tanam-menanam. Di Sumenep ia berhasil memperkenalkan irigasi dan cara mengolah tanah. Apa yang diajarkan ditiru oleh rakyat sekitarnya, dalam waktu singkat masyarakat merasakan panen yang melimpah. Untuk mensyukuri keberhasilan panen diadakan pacuan sapi '*bersalaga*', kemudian berkembang menjadi bernama '*galadag*', kemudian menjadi '*keleles*', dan akhirnya menjadi *kerapan* sapi (Sulaiman, 1983/84: 10).

Ketika Joko Tole (putera Adi Poday) menjadi raja Sumenep hubungan daratan dengan Sapudi sangat erat, dan pacuan sapi sampai di Sapudi yang dikenal kaya hewan sapi. Pada zaman Belanda kerapan sapi berkembang pesat. Belanda merasa beruntung karena dapat menyalurkan 'kekerasan' orang Madura ke kegiatan *kerapan* (Sulaiman, 1983/84: 10-11).

Sampai saat sekarang ini *kerapan* sapi sudah berkembang jauh berbeda dengan awal kemunculannya. Jejak *kerapan* yang berkait dengan pertanian tidak ada. Keberadaan dan kepopuleran *kerapan* sapi Madura diakui oleh pemerintah Indonesia dengan dikeluarkannya uang koin seratusan rupiah emisi tahun 1991-1998 yang pada salah satu sisinya bergambar *kerapan* sapi dan sisi sebaliknya bergambar Garuda Pancasila.

Melihat Kerapan Sapi. Sehari sebelum pelaksanaan *kerapan* sapi dilangsungkan, digelar kontes sapi *sono*' yang juga akan diikuti penggemar sapi dari empat kabupaten se-Madura. Pelaksanaan festival *kerapan* sapi digelar di lapangan Soenarto Hadiwidjojo Jalan Stadion Pamekasan, sedangkan kontes sapi *sono*' di lapangan Bakorwil IV Jalan Slamet Riyadi, Pamekasan. Jalannya *kerapan* sapi sebagai berikut:

Ketika *kerapan* sapi piala presiden 2012 tanpa kekerasan digelar di arena *kerapan* sapi Bangkalan, pada pagi itu sudah berdatangan para pemilik sapi *kerap* bersama sapinya dan rombongannya. Mereka menaiki truk besar beberapa diantaranya mengenakan kostum seragam, ada yang berkostum hitam, dan ada yang berkaus lorek. Satu-persatu sapi diturunkan oleh anggota rombongan yang bertugas memegang sapi menuju tempat yang telah disiapkan panitia. Peserta rombongan ada yang wanita membawa perlengkapan makanan dan minuman.

Sebelum *kerapan* dimulai semua sapi-sapi peserta *kerapan* diarak berbaris memasuki lapangan. Pakaian yang dikenakan sapi *kerapan* disebut *ambhin*. *Ambhin* yang harganya mahal ini dilepas ketika sapi siap beradu. Sapi-sapi tersebut mengenakan asesoris kostum yang beraneka warna, seperti hiasan kepala (*obet*), leher, bagian tubuh atau perut dikenakan hiasan dan asesoris menarik dan ada yang mahal. Parade sapi *kerap* ini dimeriahkan dengan rombongan musik *Saronen*. Pada kesempatan ini arak-arakan atau parade sapi menjadi ajang untuk memamerkan kegagahan, keperkasaan sapi beserta asesoris yang dikenakan. Selain itu untuk memperkenalkan sapi-sapi tersebut kepada penonton dan membiasakan sapi pada arena pacuan, serta untuk melemaskan otot-otot sapi. Setelah berkeliling memperkenalkan kepada penonton, masing-masing rombongan kru *kerapan* menempatkan diri di tempat yang telah disediakan. Sesuai dengan undian nomor *kerapan* yang telah ditentukan dengan sebutan nama sepasang sapi *kerapnya*. Setelah itu dimulailah lomba pertama untuk menentukan klasemen

peserta.

Pada tahap permulaan sudah ada pengelompokan sapi yang menang (*attas*) dan sapi yang kalah (*baba'*). Kelompok *attas* diadu sampai tinggal tiga pasang, demikian juga pada kelompok *baba'*. Pertandingan pada kedua kelompok tersebut berlangsung dengan sistem gugur. Pemenang sapi dari kedua kelompok ini (6 pasang) berhak maju ke pacuan tingkat atasnya lagi, masing-masing kelompok ini dipertandingkan untuk menentukan juara 1,2,3 pada kelompok *attas* dan 1,2,3 pada kelompok *baba'*. Di tingkat karesidenan dipertandingkan 24 pasang sapi *kerap*.

Dalam babak ini para peserta akan mengatur strategi untuk dapat memasukkan sapi-sapi pacuannya ke dalam kelompok *attas* “papan atas” atau kelompok menang, agar pada babak selanjutnya (penyisihan), dapat berlomba dengan sapi pacuan dari kelompok *baba'* atau kelompok bawah/ “papan bawah” atau kelompok kalah. Selanjutnya berlangsung babak penyisihan pertama, kedua, ketiga dan keempat atau babak final. Dalam babak penyisihan ini, memakai sistem gugur. Dengan kata lain, sapi-sapi pacuan yang sudah dinyatakan kalah, tidak berhak lagi ikut dalam pertandingan babak selanjutnya. Sedangkan, bagi sapi pacuan yang dinyatakan sebagai pemenang, akan berhadapan lagi dengan pemenang dari pertandingan lainnya. Begitu seterusnya hingga tinggal satu pemain terakhir sebagai juaranya.

Pada saat dimulainya *kerapan* sapi, sapi *kerap* yang mendapat giliran sudah mempersiapkan diri. Ketika sapi memasuki arena pacuan, seluruh hiasan ditubuhnya harus dilepas, kecuali *obet* tetap dikenakan oleh hampir semua sapi *kerap* yang ikut lomba. Tak ada sapi *karapan* yang tidak mengenakan *obet*, ia berfungsi memberikan rasa percaya diri, dan keperkasaan sapi (wawancara dengan perawat sapi dan Gn pemilik sapi).

Anggota kru rombongan sapi *kerap* tersebut ada yang bertugas memasang *pangonong* pada sepasang sapi dan *kaleles* untuk tempat joki. Anggota kru lainnya ada yang memasang *obet* pada kepala sapi, *topong* untuk menutup sebelah mata sapi, pada ekor sapi dipasang *bunthot*, *klethek* untuk bunyi, bendera dipasang di *pangonong*. Pada prinsipnya semua elemen dalam *kerapan* sapi bersatu padu berfokus sesuai fungsinya untuk keberhasilan *karapan* sapinya.

Sebagai gambaran juga, pada hari Sabtu dan Minggu ada lomba *kerapan* sapi di lapangan Giling-Sumenep, sejumlah *pengerap* sudah berkumpul di stadion tersebut. Kemah-kemah tempat kru *pengerap* bersama sapinya sudah dipenuhi peserta. Sepasang sapi *kerap* sudah disiapkan untuk berlaga di arena, untuk menempati tempat *start* di bagian kiri dan bagian kanan. Di kedua tempat *start* tersebut tampak kesibukan kru *kerapan* menyiapkan diri sesuai tugasnya. Tidak ketinggalan adalah perawat sapi memberi minuman penguat dan perangsang sebelum sapi berlaga, melumuri tubuh sapi dengan cairan jahe dan spritus, mengolesi bagian-bagian tertentu dengan balsem.



Foto 1. Kru menyiapkan sapi, sapi dilumuri jahe; Foto 2. Joki siap di *kaleles*; Foto 3. Tukang *gubra*

Kerapan Pakem Lama dan Pakem Baru. Dua versi dalam pelaksanaan *kerapan* sapi muncul akhir-akhir ini, versi pakem lama dan pakem baru. Pakem lama diklaim oleh para *pengerap* sebagai warisan nenek-moyang, sebagai identitas *kerapan* sapi Madura yang sebenarnya, yaitu dengan *rekeng*. Sebaliknya versi pakem baru diprakarsai oleh para penyayang binatang, ulama, organisasi berbasis Islam, budayawan, yang ingin *kerapan* sapi kembali seperti dulu tanpa kekerasan, tanpa *rekeng*. Melalui SK Gubernur Jawa Timur no 1/ins/2012, tanggal 1 Mei 2012 *kerapan* sapi diminta digelar tanpa kekerasan. Namun, yang terjadi pakem lama tetap bertahan.

Menurut *pengerap*, pakem lama adalah *kerapan* yang sebenarnya, kalau tanpa *rekeng* bukan *kerapan* namanya. Kata seorang *pengerap* (Hen, Gn):

” yang namanya sapi *kerapan* itu yang diadu larinya, *kencengnya* (kencang), masa kalau tidak *direkeng* sapinya mau lari? Supaya lurus larinya harus pakai kekerasan, tanpa itu nggak bisa karena disetel sama paku, *rekeng*, kalau nggak ada apa-apanya bukan *kerapan*“

“yang namanya *kerapan* seingat saya sudah seperti itu pakai paku sudah sejak dulu . . . jadi kalau tanpa itu . . . bukan *kerapan* namanya . . .“

Hampir senada apa yang disebutkan oleh *pengerap* ini juga disampaikan oleh *pengerap* lainnya di Sumenep maupun Pamekasan. Katanya:

“ya sejak kecil sapi itu dilatih dengan kekerasan . . . , jadi kalau tidak pakai kekerasan nggak lari . . . sapi-sapi sudah terbiasa seperti itu . . . *pengerap* tetap tidak mau tanpa *rekeng* . . . , yah saya ahkirnya selaku ketua paguyuban bertanggung jawab pakai kekerasan . . .“

Menurut persepsi para *pengerap* sapi, sejak dulu *kerapan* sapi dilakukan dengan kekerasan dan merupakan tradisi yang sudah turun-temurun. Seorang mantan *pengerap* (Hen) menegaskan mengenai hal tersebut:

“ sebetulnya awalnya sudah kekerasan . . . , memang hanya dipecut Itu kan juga kekerasan, pecutnya dari serabut kelapa, pelepah kelapa . . . awalnya seperti itu, lama-lama pakai paku, pakai spritus, balsam, sambal . . . dulu pakai paku tetapi tidak melukai tubuh sapi, tapi menyiksa pakai pecut . . . apa itu bukan kekerasan, pakem lama itu sebenarnya memakai pecut . . . kalau dipecut ada garis merah, ada capnya, ada bekasnya, kata orang sini *beling* . . .“

Apa yang disampaikan Pak Hen ini sebenarnya merupakan penjelasan dari pendapat para *pengerap* bahwa *kerapan* sapi pada awalnya sudah ada kekerasan. Tentang hal ini ada yang menjelaskan berbeda (Hm) :

“ wal muawalnya *kerapan* sapi sebagai perwujudan setelah panen, berawal dari bajak lalu dinaiki jadi *kerapan* sapi . . . mbahnya *kerapan* itu kan di Sapudi, *kerapan* sapi itu dulunya budaya masyarakat, tapi tidak kayak sekarang . . . jadi larinya *kerapan* itu cuma dikepuki gini pakai bambu, pakk, pakk, pakk, sapinya lari, pakai bambu dibelah istilahnya *pakopak*, sapi tidak luka, sapi berlari agak kalem, . . . sekarang agak liar karena dikasih minum, dijamoni, dipanasi dengan remason“.

Apa yang disampaikan ini juga disebutkan oleh Kabid Pemasaran Pariwisata Pamekasan:

“pada awalnya *kerapan* sapi itu tidak pakai *rekeng*, aslinya seperti itu. Dari sisi sejarah *karapan* sapi memakai alat yang sangat sederhana yang yang penting sapi itu lari. Tapi ya . . namanya perjalanan waktu, pasti ada pergeseran . . . , kurang lebih tahun 1970-an mulai ada pergeseran. Sapi *kerap* sudah punya nilai jual yang tinggi sehingga *pengerap* akan berupaya bagaimana sapinya bisa lari lebih kencang . . . , sehingga kemudian muncul *karapan* sapi dengan menggunakan *rekeng* . . . yang biasanya begitu selesai langsung disembuhkan. Pada akhirnya ada keinginan dari sebagian besar masyarakat terutama tokoh budayawan, dan pemerhati lingkungan termasuk ulama agar mengembalikan pelaksanaan *karapan* sapi pada tradisi awalnya yang tanpa menggunakan alat kekerasan.

Nah, ini sampai sekarang masih dalam proses sosialisasi, ya . . . mulai tahun 2012 sosialisasi dilakukan. Yah . . . memang kalau tanpa menggunakan alat *rekeng*, alat yang bisa menimbulkan luka pada sapi itu ada penurunan kecepatan sapi, tapi tidak seberapa besar. Tugas pemerintah mensosialisasikan itu. Pak Gubernur juga mengeluarkan instruksi agar pelaksanaan kerapan sapi dilaksanakan tanpa kekerasan. Tapi yah. . . mengubah perilaku, kebiasaan yang berlangsung lama itu kan tidak mudah, butuh waktu . . . saya yakin kalau perlahan-lahan kita sosialisasikan, ekhsebis tanpa kekerasan kita lakukan pada akhirnya masyarakat akan memilih sendiri mana yang lebih nyaman untuk ditonton..”

Gambaran yang disampaikan ini menunjukkan bagaimana *pengerap* memperlakukan sapinya (dengan kekerasan) ketika akan berlaga di arena pacuan. Mereka (*pengerap*) dengan sadar membuat sapinya agar bisa lari kencang. Dalam persepsi para *pengerap* apa yang dilakukan untuk sapinya itu bukan suatu 'kekerasan'.

Menurut *pengerap* lain (Hn) *kerapan* sapi Madura tanpa kekerasan tidak akan menarik. Menariknya *kerapan* sapi menurut *pengerap* adalah lari kencangnya sapi dan ketrampilan joki dalam mengendalikan laju-lari sapi. Lari-kencangnya sapi karena dijamoni, dilumuri, disakiti dengan alat yang diberi paku, sehingga joki harus mengeluarkan keberanian untuk mengarahkan dan mengendalikan sapi yang lari kesetanan karena tubuhnya disakiti. Inilah yang menarik, karena mendebarkan, kagum kelincihan joki (tukang *tongkok*). Mengenai hal tersebut pak Hn menyebutkan:

“Tanpa kekerasan *kerapan* tidak menarik, kehidupan *kerapan* sapi itu kehidupan keras. Bahasa kekerasan itu yang bagaimana, sama seperti jangan sakiti sapi, bagaimana bisa lari, kalau saya bentak keras-keras sambil memukul . . . lari . . . ya nggak mau, atau tarik kendali agar lari itu juga sudah kekerasan. Harus ada batasan yang dikatakan bukan kekerasan itu yang mana?. *Kerapan* sapi itu identik dengan kekerasan. Jadi keramaian itu juga karena adrenalin naik, emosi naik, biaya yang dikeluarkan banyak, ada teriakan-teriakan, omongan, permainan judi, itu yang membuat memacu sapi bisa lari kencang . . .”

Adanya dikotomi pakem lama dan pakem baru dalam pelaksanaan *kerapan* sapi ini telah membuat sedikit 'kericuhan', karena ada kelompok yang bertahan dengan pakem lama dan ada yang menginginkan dengan pakem baru. Pakem baru yang dimaksud sebetulnya ingin mengembalikan seperti semula (dilihat dari sejarah kemunculannya). Dilihat dari sini sebetulnya tidak disebut pakem baru tapi pakem lama karena bersumber pada asal mula kemunculan tradisi *kerapan*. Lepas dari itu *pengerap* (pemilik sapi *kerap*) mengklaim bahwa sejak nenek moyang tradisi kekerasan sudah berlaku. Bila dirunut cerita asal mula munculnya *kerapan* sapi, yaitu sebagai hiburan masyarakat karena musim panen sudah selesai, maka *kerapan* yang diselenggarakan sekarang ini sudah tidak ada kaitannya dengan hal tersebut, sudah bukan pesta panen lagi. *Kerapan* sekarang ini sudah menjadi tradisi kegemaran, kesenangan para *pengerap*, pemilik modal, bos-bos.

Tabel 1. Pelaksanaan Kerapan Sapi Pakem Lama dan Pakem Baru

Pelaksanaan kerapan sapi	Identifikasi	Pendukung
1. Non <i>rekeng</i> /tanpa kekerasan	Sapi ketika ikut kerapan tidak mendapat perlakuan kekerasan	Para ulama, penyayang binatang, pemerintah
2. Menggunakan <i>rekeng</i> / dengan kekerasan	Sapi ketika ikut kerapan dicambuk menggunakan rekeng yang diberi paku; sapi dilukai sampai berdarah dan diolesi balsem, lombok,	Para <i>pengerap</i> sebagian dari Pamekasan, Sampang, Sumenep

Sumber: wawancara dengan Pak Hn, Gn, Pt

IV. KEARIFAN DAN MAKNA SAPI KERAPAN

Kerapan sapi merupakan permainan yang menjadi kegemaran orang Madura. Kesenangan akan permainan *kerapan* memerlukan energi, keberanian, yang antara lain dipicu karena mereka tinggal di pulau yang kering, gersang dan tandus. Oleh sebab itu permainan yang dilakukan cenderung bernuansa keberanian, keperkasaan, dan ketangkasan. Keadaan lingkungan tersebut telah membentuk mereka sosok orang Madura yang ulet, pekerja keras, yang mewarnai kehidupannya sampai sekarang. Sapi *kerapan* merupakan binatang istimewa bagi orang Madura. Sapi *kerap* tidak hanya berfungsi bagi kehidupan sosial, ekonomi, budaya orang Madura tetapi merupakan hewan yang memiliki makna dalam kehidupan orang Madura.

A. Makna Sapi Kerapan

1. Pandangan Terhadap Hewan Sapi

Orang Madura memberikan nilai tinggi terhadap hewan sapi, karena sapi memiliki nilai penting dalam kehidupan orang Madura. Oleh sebab itu disediakan tempat khusus dan istimewa. Sapi Madura berasal dari Pulau Madura dan pulau-pulau di sekitarnya. Satu di antaranya yang terkenal adalah Pulau Sapudi. Sapi-sapi berkualitas bagus berasal dari Pulau Sapudi, dan dikenal sebagai sapi berkelas.

Pemerintah Kolonial Belanda sejak tahun 1934 menetapkan sapi Madura seragam dalam bentuk dan warna (No, 57/1934). Pada tahun 1957 sapi lokal Madura disilangkan dengan sapi madras dan limousin yang dikenal dengan nama Madrasin, dan ada yang dengan Australi dikenal dengan sebutan Madrali. Namun begitu sapi lokal Madura yang lebih banyak digemari dan dibudidayakan oleh orang Madura (Nayati, dkk., 2012: 39). Keaslian sapi Madura dilindungi oleh pemerintah Indonesia dengan UU No.6/1967 pasal 13. Melalui SK Menteri Pertanian No. 3755/KPts/HK.040/11/2010 keberadaan sapi Madura diusulkan agar diakui secara internasional.

Keunggulan sapi Madura adalah: mudah dipelihara, mudah dikembangbiakan dimana saja, tahan terhadap penyakit, tahan terhadap pakan yang berkualitas rendah. Ciri-ciri sapi Madura adalah: bentuk tubuhnya kecil, kaki pendek, warna merah bata agak kekuningan. Berdasarkan fungsinya sapi Madura terdiri dari: sapi *kararaban* (sapi *karapan*), sapi *pajahngan* (sapi *sono*), sapi *tangdhang* (sapi *joget*), sapi *thog-thogan* (sapi aduan, sapi *pajikaran* (sapi menarik cिकार/gerobag), sapi *pananggala'an* (membajak), sapi *paredan* (diambil susunya), sapi *pangrobi* (indukan), sapi pedaging (diambil dagingnya).

Sapi bagi orang Madura adalah segala-galanya. Hewan sapi menjadi indikator penting dalam kehidupan orang Madura. Hewan sapi ini selain berfungsi dalam pertanian, sebagai sarana transportasi, investasi, juga sebagai penanda tingkat strata sosial pemiliknya. Jenis sapi jantan yang memiliki postur dan kemampuan sebagai sapi *kerap* sejak kecil dilatih untuk menjadi sapi *kerap* yang tangguh. Sapi *kerap* memiliki fungsi selain untuk pacuan, pemuas kesenangan, juga merupakan investasi yang memiliki nilai tinggi, sebagai simbol kekayaan, kehormatan, untuk biaya perkawinan, biaya sekolah, membeli tanah, dan sebagainya. Seseorang yang memiliki sapi *kerap* mempunyai status sosial terpandang di lingkungan masyarakat Madura. Apalagi memiliki lebih dari satu pasang. Semua orang tau bahwa sapi *kerap* yang menang kalau dijual selain harganya mahal bisa puluhan sampai ratusan juta rupiah, juga biaya perawatannya membutuhkan modal besar. Seorang *pengerap* juga seorang *klebun* (Kades) dari Pademawu menjelaskan:

“memiliki sapi *kerap* butuh biaya besar, kalau tidak punya usaha, atau Cuma pegawai hancur rumah tangganya, tengkar sama istrinya, gaji satu bulan 3-5 juta nggak akan cukup. Ada yang mengadu ke sini, saya bilang kalau melihara sapi yang betina saja, kalau

sapi *kerap* harus siap untuk biaya sehari-harinya, belum jamunya, iurannya, jauhi saja *kerapan*, soalnya maaf kalau petani kadang sawahnya digadaikan, karena lebih mementingkan sapinya, rela menjual barang-barang berharga.”

Memiliki sapi *kerap* bahkan bisa lupa istri karena yang dipikirkan hanya sapi *kerapnya* (lihat Rifai, 2007:80).

Sapi *kerap* yang memiliki nilai bagus dan dicari oleh *pengerap* Madura, adalah yang disebut *panolangan*, yaitu biasanya memiliki 'a dada aeng', berdada air, bentuknya kecil ke bawah atau *kencop*. Sapi jenis ini sulit untuk gemuk, minumannya sedikit. Sapi yang *juntay* atau berpunggung panjang memiliki daya lentur dan cekatan. Selain itu berekor panjang, berkuku rapat, gemuk dan kokoh (Santoso dalam Nayati, 2012: 114; Sulaiman, 1983/84: 33-34). Juga ada bulu-bulu yang tumbuh melingkar disebut *pleserran* yang baik disebut *becce*, potongan sapi yang baik adalah yang *andemman*, ekor sapi yang baik yang *landur* panjang dan gemuk. Performance sapi ditentukan oleh posisi puser atau *unyeng-unyeng* (*paleserang*) yang baik yang ada di samping tanduk (wawancara dengan Hen, pemilik sapi *kerap*).

Walaupun biaya untuk perawatan sapi *sono* tidak semahal sapi *kerap*, tetapi sapi *sono* merupakan aset penting bagi orang Madura. Kepemilikan sapi *sono* menempatkan pemiliknya dalam strata sosial yang tinggi. Sapi *sono* menjadi simbol keuletan, kerja keras, dan kedisiplinan lelaki Madura dalam menyalurkan kesenangannya terhadap hewan sapi. Menurut Ariani (2012: 51-58) kontes sapi *sono* mempertontonkan keunggulan orang Madura dalam merawat sapi. Kontes tersebut juga melambangkan tingkat prestisius, gengsi, dan sosial ekonomi pemiliknya lewat asesoris pakaian, hiasan yang dikenakan sapi *sono*.

Sapi jantan yang ditengarai sebagai sapi *kerapan*, sejak kecil (umur 4 bulan) sudah dipelihara dan dirawat secara khusus. Dalam proses memantapkan statusnya sebagai sapi *kerapan*, setiap sapi *kerap* akan melalui tahap-tahap perawatan dan pelatihan-pelatihan atau istilah orang Madura *ngetrain*. Setelah melalui tahap *ngetrain* ia mulai menjalankan fungsinya untuk pertama kalinya sebagai sapi *kerapan* yaitu diadu di tingkat kecamatan. Setelah di tingkat kecamatan berprestasi ia akan berlaga di tingkat kabupaten dan bila berprestasi lagi, akhirnya berlaga di tingkat bergengsi yaitu se-Madura untuk merebut piala presiden.

Di lingkungan *pengerap* pada umumnya mengetahui jenis sapi yang bagus untuk sapi *kerap*, termasuk sifatnya. Ada sapi yang sifatnya cepat panas, sapi dingin, dan sapi *kowat kaso*. Terhadap sapi yang memiliki sifat-sifat seperti ini penanganannya juga berbeda.

Tabel 2. Jenis Sapi Kerap dan Sifatnya

Jenis Sapi Kerap	Identifikasi
Sapi cepat panas	Sapi cepat terangsang, cepat bereaksi hanya dengan diolesi bedak panas, obat-obatan
Sapi dingin	Apabila akan dikerap harus dipecut berkali-kali
Sapi kowat kaso	Kuat, tetapi untuk dikerap memerlukan pemanasan terlebih dulu

Sumber: wawancara dengan Hn, Hs

Dalam dunia *pesapean* (sapi) Madura, sapi jantan dengan kualifikasi khusus menjadi sapi *kerap*, dan sapi betina menjadi sapi *sono*. Sapi *kerap* maupun sapi *sono* memiliki nilai penting dalam kehidupan orang Madura. Keduanya menjadi indikator penting dalam struktur masyarakat Madura. Pemilik sapi *kerap* maupun sapi *sono* adalah sosok orang kaya, yang menempati srata tertentu di lingkungan masyarakat Madura.

2. Sapi *kerap* hewan istimewa

Dalam *kerapan* sapi, *pengerap* atau pemilik sapi kedudukannya sebagai *jeregen* (juragan) bagi krunya yaitu dukun, *Tokang Tongko* (joki), *semerte'* (perawat), *Tokang Gubra*, *Tokang Tonja*, *Tokang Gettak*, *Tokang Tambeng*. *Pengerap* dan krunya atau pengikutnya pada saat pelaksanaan *kerapan* sapi sebagai satu kesatuan dalam pelaksanaan *kerapan* sapi. Dari krunya ini joki, dukun dan perawat menduduki posisi penting untuk kemenangan *kerapan*. Perawat yang 'mengisi', membentuk, menjadikan sapinya sehat, lincah, kuat, sedangkan joki yang menyetir, mengendalikan sapi ketika berlomba. Dukun yang memberi kekuatan magis maupun perlindungan magis untuk sapi, pemilik sapi dan kelancaran mengikuti *kerapan*. Jadi kemenangan sapi dalam *kerapan* merupakan hasil kerja kru atau yang disebut 'pengikut' tersebut. Di arena *kerapan* semua kru bergerak, tukang *gubra*, *tambeng*, *tonja*, *getak*, yang menyiapkan sapi *kerap* sebelum dimulai, ketika sapi siap di tempat start, ketika sapi berlari dengan joki, dan sesudahnya.

Pada saat pelaksanaan *kerapan* sapi, satu rombongan (pengikut) berangkat ke arena *kerapan* sapi. Mereka itu adalah kru yang bertugas di arena *kerapan* (joki, *tokang tongkok*, *tokang gubra*, *tokang tonja*, *tokang gettak*), yang semuanya berperan ketika sapi *kerap* mulai turun ke arena, juga keluarga pemilik sapi, tetangga, yang jumlahnya 30-50 orang. Biasanya para perempuan keluarga pemilik sapi membawa makanan dan minuman untuk kebutuhan rombongan. Kru *kerapan* sapi bertugas menyiapkan memasang perlengkapan *pangonong* dan *kaleles*, memasang asesorisnya, dan memberi perangsang sapi agar kuat dan cepat larinya. Pada saat sepasang sapi siap untuk berlomba semua pengikut berdoa, setelah selesai sapi dibawa ke tempat *start*. Di tempat *start* joki sudah siap menempati *kaleles*, dijaga dan dikelilingi oleh kru *kerapan*. Para pengikut *kerapan* sibuk melakukan sesuatu, ada yang mengelus sapi supaya sapinya tenang, ada yang memegang buntut sapi supaya sapi terjaga, ada yang memegang tali yang melingkar di leher sapi, sementara itu *tokang getta'*, *tokang gubra* yang jumlahnya cukup banyak sudah siap untuk memberi semangat kepada sapi dengan bunyi-bunyian dari kaleng.

Pengerap sebagai pemilik sapi dikenal sebagai orang yang memiliki modal besar untuk membiayai perawatan sapinya. Menurut Gn:

“sapi saya setiap menang saya jual untuk biaya *kerapan* berikutnya karena butuh biaya besar, nanti dicari lagi yang baru, dirawat dan dilatih dari permulaan lagi, saya merasa ada kepuasan di sini”

Sebagai *pengerap* Gn mewarisi dari kakek dan ortunya yang juga *pengerap*. Dalam hal ini istri Gn terlibat langsung dalam *kerapan* yang diikuti Gn. Ia tidak hanya ikut menyiapkan jejumuan yang diminta perawat sapinya, ia juga terlibat langsung pada waktu mencari joki, mencari dukun, dan mengatur keluar-masuknya uang. Ia juga terjun langsung ke arena *kerapan*. Ia juga piawai dalam menilai sapi yang baik untuk dijadikan sapi *kerap*. Kata istri Gn (Fm):

“sapi itu seperti keluarga sendiri tapi istimewa, . . . dulu waktu saya kecil bapak saya jadi joki, dari wilayah kecamatan, kabupaten, karesidenan juara terus---itu sapinya sendiri, jokinya bapak sendiri, waktu kecil itu saya ngrawat sapi dengan sanak-saudara saya, cuma nyabit rumputnya nyuruh orang, bapak saya biasa puasa tidak ngomong hanya terpaku ke sapi, --- tapi bapak saya kecelakaan ---”

Perawat sapi Gn sudah 20 tahun ikut merawat sapinya ia dipercaya oleh Gn untuk menjaga kesehatan sapinya, sekaligus 'mengisi' menjadi sapi *kerap* yang tangguh. 'Mengisi' yang dimaksud di sini memberikan ramuan, memijat, memandikan supaya ketika hari H musim *kerapan* dimulai sudah siap. Menurut perawat sapi Gn (Ry) pekerjaan sebagai perawat sapi *kerap* membutuhkan ketelatenan, dan mengetahui sifat sapi yang dirawatnya:

“saya sudah 20 tahun sebagai perawat sapi pak Gn, saya senang dengan pekerjaan ini, apalagi kalau sapi asuhan saya menang, bangga saya. Di sini saya sudah seperti anaknya pak Gn, jadi saya merasa yang saya rawat sapi, ayam, merpati seperti milik saya”

Pemeliharaan sapi *kerap* melibatkan perawat sapi (*se-merte'*) yang mengurus makan, minum, kebersihannya, kesehatannya baik sapinya maupun kandangnya. Perawat sapi atau *se merte'* dalam melakukan perawatan sapi kerap memiliki pola yang hampir sama. Seperti yang dilakukan Ry (perawat sapi dari Bluto). Untuk kesehatan sapinya ia harus memperhatikan pakannya (mencarikan rumput), memberi jejamuan dan suplemen, memberikan pijatan, memperhatikan kebersihannya dengan memandikan sapi pagi dan sore, dan membersihkan kandangnya. Sebagai perawat sapi Ry, Swi, Rdi, tidur dekat kandang sapi yang berarti ikut *jeregen* (juragannya/pemilik sapi). Untuk pekerjaannya tersebut ia mendapat upah Rp 600-1 juta/bulan. Pada saat pelaksanaan kerapan ia ikut dalam “rombongan” atau kru. Ia ikut mempersiapkan perlengkapan sapinya, ikut nonton (menuntun sapi) saat keluar dari kandang sampai ke arena kerapan.



Foto 4. Sapi dimandikan dengan sabun dan dijemur oleh perawat

Tabel 3. Pola perawatan sapikerap

Waktu	Kegiatan	Keterangan
Pagi-pagi jam 06.00	Memberi makan sapi	1 sak rumput (50 kg) untuk sepasang sapi
Pagi jam 07.00, sapi dikeluarkan dari kandang	Sapi ditempatkan di tempat pemandian, <i>e pangger</i>	Air, sabun, dan peralatan lainnya disiapkan
Sapi dibersihkan di bagian muka	Sapi dibersihkan dengan gunting oleh petugas	Supaya bersih
Sapi dimandikan	Sapi digosok dgn sabun	Supaya bersih
Jam 09.00 pagi sapi dijemur	Sapi dijemur dari sinar matahari dan disapa dielus	Supaya kering, dan sehat kena sinar matahari
Antara jam 10.00-11.00 sapi dikandangan	Sapi dimasukkan kandang	Sapi sudah bersih
Jam 04.00 sore diberi makan lagi	Dikeluarkan dimandikan dengan air hangat	Untuk kesehatan dan kebersihan sapi
Sapi dikandangan lagi	Sapi diberi jamu dan dipijat ('e-genja')	Telur, dan ramuan lain
Malam sapi di kandang	Sapi diberi tonikum dan jamu lainnya	Untuk kesehatan, dan nafsu makan

Sumber: Wawancara dengan pemelihara sapi di Bluto

Makanan pokok sapi adalah rerumputan. Jenis rumput untuk pakan sapi tidak banyak macamnya dan sapi diberi ramuan jamu yang dikombinasikan dengan minuman suplemen atau vitamin. Jenis rerumputan yang diberikan *carek koko*, rumput gajah, *likilian*, lamtoro membuat sapi kenyang. Rumput ini diberikan setiap pagi dan sore. Jenis lainnya daun kacang

tanah yang dikeringkan khasiatnya untuk meringankan tubuh.

Tabel 4. Jenis rumput untuk sapi *kerap*

Makanan dan jamu	Jumlah/dosis	Pengaruh makanan/jamu
Rumput <i>carek koko</i> (rumput biasa yang halus)/daun beru	1 sak/50 kg pagi 1 sak/50 kg sore (utk sepasang sapi)	Kenyang, sehat
Rumput gajah, <i>padang ro-padeng</i> , <i>Likilian</i> , lamtoro	1 sak	Kenyang
Batang jagung, daun jagung	1 sak	Kenyang
Daun jagung/daun kacang tanah dikeringkan	Diberikan seminggu sebelum kerapan	Meringankan tubuh

Sumber: wawancara dengan perawat sapi kerap

Selain diberi makan jenis rerumputan juga diberi jamu untuk suplemen. Suplemen yang diberikan untuk penghangat tubuh, menambah nafsu makan, seperti anggur Malaga, Putri sakti. Suplemen untuk menambah kekuatan misalnya tonikum, Johnson, kratingdeng, hemaviton. Untuk kesehatan diberi kopi pahit dan beras kencur. Pemberian suplemen dan jejamuan tersebut jumlahnya meningkat menjelang dimulainya musim *kerapan*. *Pengerap* pengeluarannya akan berlipat untuk memenuhi kebutuhan sapinya.

Tabel 5. Jejamuan untuk sapi *kerap* (suplemen, vitamin)

Jenis jamu suplemen	Jumlah/dosis	Pengaruh
Anggur malaga	1 botol/2sapi	Penghangat tubuh
Putri sakti	2 wadah/2 sapi	Menambah nafsu makan
Minuman Johnson	1 botol/2 sapi	Kesehatan
Minuman tonikum	1 cangkir/sapi	Kekuatan
Tetawan	2 wadah/ 2 sapi	Vitamin kesehatan
Hemaviton	2 buah/ 2 sapi	Kekuatan
Krating daeng	2 botol/ 2 sapi	Kekuatan
Beras kencur	2 botol/ 2 sapi	Kesegaran
Kopi pahit	3 sendok makan/ sapi	Kesehatan

Sumber: wawancara dengan pemelihara sapi

Ketika hari untuk *kerapan* sudah dekat, dosis pemberian jejamuan ditingkatkan. Pemilik sapi akan memantau terus-menerus keadaan sapi *kerapnya*. Ada pemelihara sapi yang memberikan tambahan perangsang minuman seperti malaga, bir, kratingdeng, sprite dengan jumlah berlipat pada saat menjelang hari H *kerapan*, tetapi pada hari biasa hanya diberi jamu rempah-rempah.

Bahan racikan jamu tradisional tersebut ada yang diperoleh di pasar. Sebagian jamu lainnya hasil tanam sendiri misal laos dan kunyit. Biasanya membelinya untuk keperluan setengah bulan. Bahan jamu dicuci kemudian dislep, ada yang ditumbuk, diparut, kemudian diperas, diambil patinya terus direbus (*dikal-kal*). Jamu tersebut kemudian diberikan kepada sapi dengan menggunakan torong dari bambu atau daun pisang disebut di *tang contang*.

Pengetahuan tentang jejamuan untuk sapi *kerap* ini diperoleh dari orang tuanya secara turun-temurun. Jamu-jamu tersebut diberikan kepada sapi untuk menjaga stamina dan kesehatannya. Maklum saja hewan sapi di Madura merupakan investasi yang sangat penting bagi orang Madura, apalagi sapi *kerapan*. Untuk mengurus sapi *kerap* ini pemiliknya bisa

mengeluarkan biaya puluhan juta. Ramuan jamu tersebut dikombinasikan dengan suplemen produk pabrikan seperti kratingdeng, malaga, obat kuat lelaki, bir bintang. Pemberian jamu pabrikan ini dosisnya berlipat ketika sudah mendekati hari pelaksanaan *kerapan*, misalnya pada hari biasa pemberian bir bintang 2 botol /2 sapi menjadi 1 krat, dicampur sprite 3-5 botol, soda 5 botol. Pemberian telur ayam kampung sepasang sapi *kerap* setiap bulannya menghabiskan 1000 telur, bila menjelang musim *kerapan* pemberiannya ditingkatkan menjadi 4000-5000 telur/bulannya.

Tabel 6. Jejamuan tradisional

Jenis jamu	Dosis	Pengaruh
Telur ayam kampung	41 biji/sapi/hari, 51 biji/hari-100 (akan <i>kerapan</i>)	Kesehatan
Jahe	1-2 kg	Penghangat
Laos	1-2 kg	Meringankan gerak
<i>Konceh</i>	2 kg	Nafsu makan
Ketumbar	5 ons	Kesehatan
Kelapa	1 kg	Kebersihan/kehalusan kulit sapi
Akar pinang	1 kg	Menambah kekuatan
Bawang	1 kg	Menjaga pencernaan
<i>Konje</i>	2 kg	Pernafasan
Gula merah	1-2 kg	Kesehatan
Kopi	1 kg	Kecepatan gerak

Sumber: wawancara dengan pemilik dan pemelihara sapi

Oleh karenanya kalau dihitung perolehan hadiah dengan modal yang sudah dikeluarkan untuk mengongkosi pemeliharaan dan pengeluaran lainnya tidak sebanding, malahan banyak nomboknya. Kata *pengerap* “itu tidak kita pikirkan yang penting dapat nama, nama keluarga terangkat”. Pak Gn misalnya menceritakan biaya yang ia keluarkan untuk memelihara sapi *kerapnya*:

“kalau mendekati *kerapan* sapi tinggal satu bulan saya sudah mulai mengeluarkan uang untuk membiayai latihan *kerapan*, *ngetren* kata orang Madura. Kalau uang lima ratus ribu itu tidak cukup. Untuk ngongkosi yang ikut, sewa mobilnya, untuk joki itu baru latihan. Pakan sapinya rumput tidak sembarang rumput, tapi itu tergantung selera, umumnya lamtoro, rumput yang halus itu, yang banyak gizinya, kayak rumput gajah, daun tanaman jagung dikeringkan, terus terang orangnya belum mandi, sapinya sudah mandi duluan, malamnya minum jamu dan dipijat perawatnya. Perawat digaji satu juta/bulan, rokok satu pak/hari, uang bensin bila berangkat mencari rumput. Kalau menjelang *kerapan* biasanya kumpul-kumpul, ngaji, orang Madura menyebut *ngentangen*, itu *melekan* menjelang *kerapan* sapi, itu kalau tingkat *kawedanan*, tingkat kabupaten akan tambah lagi pengeluaran, tingkat presiden apa lagi, tapi tambah semangat. Tetangga yang dekat, jauh berdatangan tanpa diundang, mereka tahu sendiri kalau sini besok akan ikut *ngerap* sapinya, itu memberi suguhan makan, rokok, ini belum untuk kesehatan sapinya, . . . yah kalau tahu yang sebenarnya itu berat . . . yang diperoleh nama. dan nilai sapi. . . kalau menang semua yang berat tidak terasa . . . adanya rasa senang, bangga, nilai sapi tinggi, makanya langsung dijual tidak ditunda. Para tetangga, keluarga akan berdatangan ke rumah ini untuk menyatakan kegembiraannya, kita memberi jamuan makan-makan . . . sampai seminggu . . .”

Seorang *pengerap* lainnya menceritakan pengeluarannya untuk pengikutnya (kru, keluarga dan tetangga) bila sapinya menang di tingkat kecamatan sampai karisidenan:

“pengikut tidak terbatas kadang-kadang 1 truk, kalau kurang nambah mobil, apalagi

kerapan tingkat karisidenan. Kalau hari H, untuk kru 3 kali makan, rokok 1 pak, diambil jajannya. Itu uang saku lain, di lapangan itu per orang dapat snack 50 rbu/orang, belum nanti menyediakan kopi, teh, jajan-jajan lainnya, pokoknya kalau sapi sudah juara dari tingkat kecamatan, tingkat kabupaten, karesidenan-piala presiden pegang 35 juta habis, untuk pengikutnya yang lain tidak cukup. Makanya saya kalau sapi sudah juara tingkat kecamatan mau ke kabupaten kadang sapi saya jual dibeli 150-175 juta, kemarin sapi saya *mahatab* laku 175 juta itu nama yang punya sapi di Sapudi”

Cerita ini sebenarnya dilakukan oleh hampir semua *pengerap* sapi, bahkan ada yang lebih besar lagi pengeluarannya seperti Pak Pt, Pak Hen. Walaupun setiap *pengerap* memiliki resep untuk jamunya, atau ramuannya, tetapi macamnya hampir sama.

3. Makna joki, perawat, dan dukun bagi *pengerap*

Kru *kerapan* yaitu joki, perawat sapi, dukun, biasanya bekerja dengan sistem kontrak. Istilah kontrak di sini adalah seseorang yang bekerja dengan ikatan, yakni selama bekerja ikut pemilik sapi *kerap* tidak boleh membantu *pengerap* lainnya. Namun, ada juga yang sistemnya tanpa kontrak. Artinya ia bisa berpindah-pindah kepada siapa saja yang membutuhkan.

Joki. Seorang joki yang dikontrak akan konsentrasi untuk seorang *pengerap* atau *jeregen* dari sebelum dimulainya *kerapan* pada hari H, sampai selesai *kerapan*. *Pengerap* yang menggunakan sistem kontrak karena pertimbangan 'keamanan' sapinya, kerahasiaan kru *kerapannya*, dan kelancaran *kerapan* sapinya. Dengan sistem kontrak, joki terikat untuk memegang sepasang sapi saja. Ia mendapat gaji bulanan. Ketika masa *kerapan* dimulai ia mendapat tambahan uang bensin, rokok, makan-minum, dan bonus besar kalau menang. Joki yang tidak terikat kontrak bisa berpindah-pindah dari *pengerap* satu ke *pengerap* lainnya, bahkan pada saat *kerapan* dilaksanakan.

Tokang tongkok atau joki yang biasa dipakai oleh *pengerap* Gn misalnya, berasal dari Sapudi. Pak Gn mencari sendiri ke Sapudi. Sapudi adalah sebuah pulau wilayah Sumenep yang terkenal sebagai tempat asal-usul sapi Madura, khususnya sapi *kerap* juga tempat asal joki-joki *kerapan* yang handal dan profesional. Namun karena beberapa joki dari Sapudi yang dikenal Gn (sering dipakai) sudah punya 'pegangan' (sudah punya *jeregen*), ia kemudian mencari ke Probolinggo dan Lumajang. Dua tempat tersebut dipilih karena sering mengadakan *kerapan*, yang menurut Gn mestinya di situ ada joki.

Joki yang ikut pak Gn dulunya diambil dari Sapudi, kemudian joki berikutnya diambil dari Probolinggo. Joki hadir di rumah *pengerap* bila sedang *ngetrain* (latihan) 3-7 hari sebelum *kerapan* dimulai. Di rumah juragan, joki berusaha dekat dengan sapinya. Untuk kru lainnya sifatnya ada yang bisa beralih juragan, ada pula yang berlangganan ikut setiap ada *kerapan*.

Pada pertunjukan *kerapan* tahun 2012 kemarin, joki pak Gn diambil dari Probolinggo. *Kerapan* tahun ini Pak Gn tetap menggunakan joki tersebut. Kata Pak Gn :

“Joki saya namanya Soleh, sekolah SMP (tidak selesai), yang mengantarkan orang tuanya. Setiap akan latihan (*ngetren*) saya telpon dia kan sudah kasih nomer telponnya 'datang ya besok ada latihan *ngetrap* sapi jam 2', jam 6 pagi biasanya sudah datang, setiap kali latihan transpotnya 500 ribu, ongkos untuk dia (joki) kadang 750-1 juta dengan memperhitungkan jauh dekat. Nanti kalau pas menjelang *kerapan* ia tidur di tempat saya satu minggu, ya paling tidak tiga hari, selesai terus pulang. Selama itu ia belajar dekat dengan sapi, ikut kumpul ngaji (*ngentangen*), itu *melekan* menjelang *kerapan* sapi, itu tingkat kawedanan, tingkat kabupaten tambah lagi, menjelang piala presiden tambah semangat. Di *kerapan* joki yang pegang kendali ia yang menentukan menang kalah dalam pacuan itu. Makanya kalau menang hadiahnya motor ia yang bawa, kalau hadiahnya kecil diberi uang 2-5 juta. Ia juga dapat nama, biasanya kemudian banyak pesanan untuk memakai, tetapi kalau beberapa putaran kalah tidak ada tawaran, biasanya terus dilepas”

Menurut Pak Gn ia mengenal baik keluarga Joki yang ikut dia. Keluarga Joki menganggap pemilik sapi yang mengajak menjadi jokinya sebagai *jeregennya* (juragan). Menurut Gn joki tidak harus dari lingkungannya (Sumenep) kata Gn:

“Berhubung di sini sudah banyak pegangannya joki, saya ke sana. Kalau enak sama si A ya tetap sama si A, kalau A sudah mulai bertingkah ya dibuang. Memang kalah-menangnya itu tergantung joki. Joki kalau sudah disuap, sapi yang kenceng larinya, bisa lamban --- bisa ada permainan”

Kekhawatiran *pengerap* terhadap joki dalam pelaksanaan *kerapan* ini melebihi kekhawatiran juragan terhadap daya magis yang dikirim dukun untuk keselamatan pelaksanaan *kerapan*.

Joki Ris sejak kecil sudah dilatih oleh ayahnya seperti cara menaiki *kaleles*, posisi kaki dan sebagainya. Bakat Ris menjadi Joki adalah warisan turun temurun dari ayahnya, ia turunan ketiga. Sebagai joki di setiap turnamen ia mendapat 500-600 ribu, kalau di tingkat kawedanan sekali tampil ia diberi 30-50 ribu. Seorang joki di samping harus bermodal keberanian, ketrampilan, dan cekatan, juga membutuhkan asupan seperti sapi *kerap*. Menjelang *kerapan* biasanya joki membekali dirinya dengan minum malaga, sprite, bir, atau kratingdeng. Joki juga membentengi dirinya dengan kekuatan supranatural yang disimpan dalam hiasan gelang tangannya, dalam sabuk yang dikenakan, atau pada asesoris kalung dari benang. Semuanya ini dicari sendiri oleh joki. Biasanya orang tuanya yang mengupayakan untuk keselamatan anaknya. Kepiawaian joki dapat dilihat ketika mengendalikan sapinya untuk berlari lurus ke depan, mahir menaiki *kaleles* dengan berbagai gerakan, berdiri, miring, jongkok, rebahan, juga trampil dan tangkas pada saat menghentikan sapi di tempat finis. Oleh karenanya seorang joki *kerapan* sapi, harus berani dan cekatan. Menjadi seorang joki, sebagai sebuah kebanggaan tersendiri. Bila menang dalam arena *kerap*, joki menjadi bintang lapangan.

Perawat sapi *kerap*. Perawat sapi *kerap* atau disebut *se'merte* atau *se'agadu* biasanya ikut *pengerap* dengan sistem kontrak. Pada umumnya perawat ikut di rumah *pengerap*. Tugas *se'merte* juga penting. Kesehatan sapi ada ditangannya. Ia yang mencari rumput untuk pakan sapi, membersihkan kandang, memberi jamu, memandikan, dan memijat sapi. Di lingkungan *pengerap* istilah untuk orang yang mengurus sapi disebut perawat, sedangkan pemilik sapi atau *pengerap* sebagai pemelihara sapi. Perawat sapi biasanya berasal dari lingkungan dekat pemilik/pemelihara sapi.

Ada sistem merawat sapi yang disebut *ngowan*. Seorang pemilik sapi yang menitipkan sapinya kepada pemelihara sapi tidak sembarang orang, tetapi ada hal-hal yang dipertimbangkan oleh pemilik sapi. Seperti yang dilakukan Hn yang menitipkan 6 pasang sapinya ke Sapudi. Katanya:

“saya menitipkan sapi ke Sapudi melalui seorang kenalan, kebetulan yang saya kenal itu seorang ustad, ustad yang tidak punya, tapi dia mau pelihara sapi saya. Tetapi saya tidak pernah cerita kalau dia pemelihara sapi saya, karena prestige. Semakin saya bercerita kalau itu sapi saya, akan semakin menipiskan kepercayaan dia ke saya”.

Jadi Hn dalam hubungan dengan pemelihara sapinya ia menaruh kepercayaan terhadap pemeliharanya. Menurut Hn ia memilih seorang pemelihara sapi dengan pertimbangan tertentu: yang utama 1) kejujuran, 2) ia dikenal pemelihara sapi bagus, 3) ia seorang pedagang sapi, atau bukan profesi tapi bisa menafsir harga sapi 4) dia punya kenalan pedagang-pedagang sapi. Dengan demikian sapi hasil *ngowan* bisa dijual dengan harga bagus, dan perolehannya dibagi dua sesuai kesepakatan. Menurut Sah:

“saya minta tolong pada orang yang saya percayai untuk mencarikan orang yang mau pelihara sapinya, orangnya harus jujur dan punya teknik memelihara sapi. Orang yang

mencarikan sapi juga dapat bagian sesuai kesepakatan”

Dukun. *Pengerap* dalam mencari dukun sifatnya tidak terbuka (dirahasiakan), siapa, dari mana tidak diberitahukan. Ia dikontrak terutama untuk menjaga keselamatan sapinya. Setiap dukun mempunyai cara sendiri dalam melakukan pekerjaannya. Biasanya ada kesepakatan antara dukun dengan pemilik sapi tentang tugas pekerjaannya dan upahnya. Kesepakatan secara lisan misal kalau berhasil akan diberi 1,5 juta rupiah, pertamanya 500 ribu rupiah, sisanya akan diberikan setelah selesai *kerapan*. Dukun biasanya datang sebelum hari H *kerapan*. Pemilik sapi dengan bermodal kepercayaan sapinya akan terlindungi, termasuk pemiliknya dan rombongannya/krunya. Dukun akan datang di malam hari H untuk memberi arahan berangkatnya jam sekian, keluarnya lewat mana, utara, selatan, timur, nanti di lapangan menghadap ke mana, di sudut mana, ngikatnya *kaleles* dengan *pangonong* jam berapa. Kata seorang *pengerap* (Gn):

“kalau saya pakai dukun A misalnya tidak ada yang tahu, bukan dirahasiakan, ini sudah tradisi, cukup saya dengan keluarga, haknya sendiri-sendiri, dukunnya juga nggak akan cerita. Biasanya kalau sering dapat juara akan ditanya . . . kalau nanyanya soal lomba ya nggak akan diberitahu . . .tapi kalau tanya untuk mengobati sapi sakit diberitahu”

Biasanya dukun memberikan manteranya lewat asesoris yang dipakai sapi, bisa di tempat tanduknya, atau dan di *obet* hiasan kepala sapi. Mantra-mantra ada yang ditulis dukun untuk dibaca oleh *pengerap* dan dilaksanakan sesuai petunjuk dukun. Cerita tentang penggunaan dukun ini tampaknya umum seperti itu. *Pengerap* lainnya Hen, Pt, Shb mengatakan bahwa dukun tabu untuk dibicarakan di kalangan para *pengerap*. Hal ini mungkin *pengerap* tersebut tidak ingin resep-resep yang diberikan dukun akan diketahui oleh *pengerap* lawannya, sehingga akan mudah dicari kelemahannya.

Menurut penuturan para *pengerap* yang diperoleh secara turun temurun, rumah raja sapi Madura ada di Pulau Sapudi, Spudi kata orang Madura. Pulau Sapudi berada di sebelah timur. Oleh karenanya arah timur dianggap memberi berkah. Oleh sebab itu orang Madura yang membeli sapi, sapinya harus dibawa ke arah timur dulu kemudian baru kembali ke barat. Satu hal yang menarik dari hasil penelitian Sulaiman tentang *kerapan* sapi Madura (1983/84) menyebutkan bahwa ada kepercayaan dari pemilik sapi *kerap* yang disebut 'perhitungan *pancabara*' yaitu suatu primbon yang memperhitungkan hari mujur dan hari malang (Sulaiman, 1983/84: 110-111). Perhitungan *pancabara* ini pernah saya coba tanyakan ke beberapa *pengerap* mereka mengatakan tidak tahu tentang primbon itu. Barangkali termasuk tabu untuk dibicarakan.

Salah satu contoh perhitungan *pancabara* yang disampaikan Sulaiman misalnya *kerapan* sapi diadakan tanggal 7, ternyata arah hidup atau '*orep*' ada di arah *daja* atau utara. Menurut tabel *pancabara* tersebut sapi harus masuk dari arah utara. Sedang untuk penempatannya atau '*enggun*' harus di sebelah selatan atau '*lao*' (Sulaiman, 1983/84: 111).

Soal posisi sapi pada saat masuk dan tempat yang dipilih untuk tempat sapi dan sebagainya yang menentukan adalah sang dukun. Hampir semua *pengerap* mengikuti arahan dukun tersebut pada saat hari H *kerapan* sapi dilaksanakan. Perintah 'magis' dari dukun ada yang dukunnya hadir secara langsung memberi arahan, ada pula yang berupa catatan dari dukunnya. Mungkinkah Primbon *Pancabara* yang disebut oleh Sulaiman pada saat itu sebenarnya milik seorang dukun?.

Tabel 7. Kalender Madura

Kalender Madura				
	1-5-9-13-17-21-25-29	2-6-10-14-18-22-26-30	3-7-11-15-19-23-27	4-8-12-16-20-24-28
<i>Orep</i> (arah hidup)	<i>Bara'</i> (barat)	<i>Temor</i> (timur)	<i>Daja</i> (utara)	<i>Lao'</i> (selatan)
<i>Enggun</i> (tempat)	<i>Temor</i>	<i>Bara'</i>	<i>Lao'</i>	<i>Daja</i>

Sumber: Sulaiman, 1983/84, Kerapan Sapi di Madura. Proyek Media Kebudayaan Jakarta. Depdikbud.

4. Peralatan dan asesoris sapi kerap

Peralatan dan asesoris untuk sapi *kerapan* cukup banyak, pada umumnya berfungsi untuk memacu lari sapi di arena pacuan. Peralatan itu di antaranya *rekeng*, *buntho/coraco*, *kresek*, *omplong*, *klethek*. Peralatan lainnya yang sifatnya asesoris *obet*, bendera, *bengshut*, dan untuk membantu sapi berlari ada *kaleles*, *pengonong*, *raet*, *topong*, dan *tongar*.

Tabel 8. Perlengkapan sapi kerap dan asesorisnya

Nama	Bentuk	Keterangan
<i>Kaleles</i>	Dari bambu, bentuknya panjang, terdiri dari jangka, <i>somilah</i> , dan <i>raet</i> . Ada hiasan kain yang menghiasi <i>kaleles</i>	Untuk dinaiki joki (<i>tokang tongkok</i>) atau disebut juga <i>panonngkok</i>
<i>Pangonong</i>	Dari kayu, bentuknya panjang	Untuk membawa sapi dan disatukan dengan <i>kaleles</i>
<i>Bengshut</i>	Kalung dari rafia yang diberi bandul dari kayu dsb <i>klethek</i>	Dikenakan pada leher sapi untuk asesoris
<i>Tongar</i>	Tali yang dipasang dari hidung ke telinga atau <i>luman</i>	Sapi agar mudah dipegangi
Selop <i>buntho/coraco</i>	Gelang ekor yang ada pakunya	Dipasang di ujung ekor nempel pantat sapi
<i>Rekeng</i>	Bentuknya pendek berpaku	<i>Rekeng</i> dipegang joki untuk menyakiti sapi ketika lari
<i>Topong</i>	Dari kain, ada yang warna biru, merah, hitam	Untuk menutup salah satu mata sapi, supaya sapi tidak terganggu ketika lari
<i>Kresek</i>	Plastik yang ditempel dekat telinga sapi	Untuk membuat suara, supaya sapi larinya kencang
<i>Omplong</i>	Dari kaleng bekas diisi batu	Dipasang dibawah <i>kaleles</i> supaya berbunyi ketika sapi lari
<i>Klethek</i>	Dari bekas kunci, gembok	Dipasang dekat telinga supaya berbunyi dan sapi larinya kencang
<i>Raet</i>	Dari selang nilon diberi benang <i>sheet</i>	Dipasang pada leher sapi supaya tidak lepas dari <i>pengonong</i>
<i>Obet</i>	ikat kepala sapi	Asesoris kepala sapi
<i>Bendera</i>	Dipasang pada <i>pengonong</i>	Asesoris <i>pengonong</i>
<i>Corako'</i>	<i>Rekeng</i> yang diberi paku	Biasanya dipasang di pangkal Ekor sapi

Sumber: wawancara dengan pemelihara sapi di Bluto

Peralatan yang merangsang sapi untuk berlari kencang di antaranya *rekeng*, *coraco* dimaknai sebagai alat kekerasan yang melukai sapi. Alat ini yang tidak boleh dipakai.

Sebaliknya dari sebagian besar *pengerap* menganggap alat tersebut menjadi rangkaian yang harus dikenakan sapi setiap *kerapan*. Tanpa mengenakan alat tersebut disebut bukan *kerapan* sapi. Perbedaan pemaknaan pemakaian beberapa asesoris dalam *kerapan* sapi ini berimplikasi luas dalam penyelenggaraan *kerapan* sapi. Ada kelompok yang menentang kekerasan, tidak ingin ada peralatan yang menyakiti sapi, dan kelompok yang pro kekerasan beranggapan budaya kerapan sapi seperti itu adanya.

B. Makna Sosial, Ekonomi, Budaya

Makna sosial. Makna sosial dari sapi *kerap* dalam konteks ini mengacu pada pemikiran bahwa pemenangan *kerapan* sapi dapat berpengaruh pada perilaku *pengerap* dalam membangun relasi sosial. *Pengerap* yang menang dalam *kerapan* secara otomatis akan terkenal, ia memiliki kebanggaan, prestis, yang memang dia kejar yaitu kehormatan dan gengsi. Seperti disebutkan oleh *pengerap* (Gn dan Hn):

“yah dapat nama setelah menang . . . akan terkenal, harga sapi tinggi, menyandang gelar itu sampai ada *karapan* sapi berikutnya, tali persahabatan bertambah, orang tidak kenal datang menanyakan sapinya,”

“ini kegemaran para *pengerap* yakaitannya dengan gengsi, nama terangkat punya sapi *kerapan* yang bagus, larinya kencang, namanya terkenal itu jadi beda . . . itu yang dikejar, di samping juga nilai ekonominya, nilai jual sapi”

Kenikmatan ini tidak hanya dirasakan oleh *pengerap* tetapi juga keluarga dan kru nya. *Pengerap*, joki dan sapinya menjadi buah bibir para penonton yang menyaksikan. Ia juga mendapat sanjungan dari sesama *pengerap*. Ketika sapinya menang seorang *pengerap* dan keluarganya akan langsung menjadi pusat perhatian di arena pacuan. Status sosialnya terangkat. Banyak juragan besar yang melirik sapinya untuk dibeli. Ini dikatakan oleh seorang *pengerap*, “hape saya berdering terus ada yang bilang dilepas berapa . . .”. Demikian juga jokinnya pasarannya menjadi naik, banyak permintaan untuk menggunakan jasanya. Dalam waktu seminggu rumahnya banyak disambangi tetangga, saudara, *pandemen kerapan* yang hendak ikut merayakan kemenangannya baik secara agama maupun hiburan. Terangkatnya status sosial akan memperkuat kedudukannya dalam masyarakat, akan mempermudah mendapatkan prestis sosial dalam masyarakat bahkan ada yang menyebutkan “bila menginginkan *klebun* (kepala desa) sudah ada dalam genggamannya”.

“*Sapeh* menang rasanya semua hilang . . . tidak terasa capek, biaya besar, pengeluaran juga besar untuk pesta semuanya, tapi nama sapi dan pemiliknya menjadi cerita, kantor dinas memberikan perhatian. . . . yang dari pariwisata, tamu datang dibawa ke tempat saya untuk melihat sapinya”

“Orang Madura sangat senang *kerapan* karena punya moyang kita, kalau menang itu kan semuanya, keluarga, meningkatkan gengsi keluarga, menyangkut semuanya, semua kerabat ikut tersanjung . . . oh itu keluarga haji Gn sapinya menang . . . disebut begitu sebagai keluarganya rasanya bangga. . .”

(disampaikan oleh seorang istri *pengerap*)

Pengerap atau pemilik sapi di tingkat piala presiden itu pada umumnya adalah jeregen atau juragan. Seorang juragan biasanya orang yang mampu, tokoh masyarakat. Ketika sapinya menang dalam *karapan* otomatis relasi sosialnya menjadi lebih kuat. Relasi sosialnya menjadi lebih luas baik atas maupun bawah. Menurut seorang pejabat di tingkat kabupaten mengatakan “Tokoh-tokoh seperti itu akan diperlukan terutama dalam dunia politik”. Sebagai seorang tokoh masyarakat diharapkan dapat membantu kepentingan pihak lain yang mempunyai kepentingan politik. Kenyataan ini juga dikuatkan oleh seorang tokoh berpengaruh se-Madura, bersama tokoh *pengerap* lainnya menghadap Gubernur Jatim untuk menyampaikan sikap mereka untuk tetap menggunakan *rekeng*. Hal ini berkaitan dengan Surat

Keputusan Gubernur Jatim dalam hal pelaksanaan *kerapan* sapi yang non *rekeng* (tanpa kekerasan). Tahun 2012 pelaksanaan *kerapan* sapi menjadi dua versi, tetap dengan pakem lama (kekerasan) dan pakem baru (tanpa kekerasan).

Makna Ekonomi. *Kerapan* sapi merupakan gambaran kehidupan ekonomi orang Madura, siapa *pengerap* itu, dari kalangan apa, dan bagaimana *kerapan* terselenggara. *Kerapan* sapi juga menjadi magnet terselenggaranya sebuah pasar, sebuah transaksi, bahkan perjudian. Di Madura sapi merupakan simbol penting dalam kehidupan orang Madura, hubungan sapi dengan manusia sangat erat. Sapi bagi orang Madura memiliki banyak fungsi dan menguntungkan sehingga dapat menunjang kehidupan orang Madura. De jonge menyebutkan bahwa pemeliharaan sapi sangat bermanfaat bagi petani, karena dapat membantu dalam usaha pertanian dan dapat digunakan untuk sarana transportasi, dan dagingnya dapat dimakan (dalam Sutjitro, 2003: 153).

Perawatan sapi *kerap* memiliki biaya ekonomi tinggi, seperti disampaikan oleh perawat sapi pak GN :

“Untuk kebutuhan pengambilan rumput *jerigen* menyewa lahan tegal Rp 500.000/th, luas dan lebar lahan 3 meter, panjang 30 meter. Rumput diambil hanya cukup untuk 10 hari. Pengeluaran lebih besar untuk membeli jejamuan dan telur, serta jamu suplemen seperti anggur Malaga, kratingdeng, bir, tonikum, hemaviton”.

Pemilik sapi lainnya karena tidak punya lahan rumput membeli ke petani:

“pakan sapi saya beli dari petani 1 kotak/petak luas kira-kira 200 meter harganya 500-600 ribu yang rumputnya habis dimakan 10-15 hari, bila dihitung biaya untuk rumput saja 1,5-2 juta, belum biaya lainnya, saya kira *pengerap* punya kebutuhan sama”

Biaya makan dan transport ketika *kerapan* juga besar. *Pengerap* seperti pak Gn mengatakan:

“Ketika menjelang *kerapan*, sampai pas hari *kerapan*, dan apabila menang pengeluarannya besar, antara lain untuk membayar para anggota yang ikut melihat *kerapan* (bisa 2-3 mobil pickup/colt) atau truk diberi uang 25-50 ribu/orang, rokok, makan 1-2 kali, minum. Menjelang *kerapan* ada tetangga yang datang mendo'akan, saya menyediakan makanan dan minuman, rokok. Apalagi kalau menang seperti punya hajat selama tiga-seminggu tamunya mengalir, persediaan 35 juta habis untuk pengikutnya yang lain tidak cukup. Makanya kalau menang sapi langsung saya jual, kemarin sapi saya *mahatab* laku 175 juta, yah . . . sedikit sisa tapi malahan lebih banyak nomboknya. Tapi yah marem dapat nama . . .”

Dalam perkembangannya *kerapan* sapi tidak hanya mampu meningkatkan populasi pemelihara ternak sapi tetapi kualitas sapi menjadi semakin terjaga, sehingga sapi Madura menjadi semakin diminati di tingkat lokal, regional, nasional, bahkan internasional. Dengan demikian pasar untuk sapi Madura menjadi semakin terbuka, dan dampaknya secara ekonomi akan memberikan peluang usaha bagi para peternak Madura. Pasar-pasar lokal sapi seperti Bangkalan dengan Pasar Tanah Merah, Pasar Giling Sumenep menjadi ramai oleh transaksi para pedagang sapi maupun pernak-pernik lainnya yang berkaitan dengan kebutuhan *kerapan*.

Ketika *kerapan* sapi diselenggarakan dapat memberikan peluang kepada warga setempat untuk berjualan, berdagang. Demikian juga kru atau kelompok yang terlibat dalam *kerapan* mendapat kesempatan untuk mendapatkan pekerjaan. Di lain pihak sirkulasi uang dalam *kerapan* sapi juga diramaikan oleh perjudian.

“sekarang ini *kerapan* sapi adalah bisnis, di Madura judi hampir ada di semua permainan . . . adanya unsur judi ini, yang membuat menarik menjadi judinya”

Makna Budaya. *Kerapan* sapi merupakan identitas budaya orang Madura, ikon Provinsi Jawa Timur. Terselenggaranya *kerapan* sapi melibatkan banyak pihak baik dari warga pemilik

kerapan, kalangan dari pejabat formal maupun non-formal, dan masyarakat. Keterlibatan mereka dalam pelaksanaan *kerapan* sapi memberikan makna bahwa *kerapan* merupakan karya budaya milik rakyat Madura. Dilihat dari sejarah kemunculannya, sudah menunjukkan pada awalnya merupakan budaya petani agraris. Penggemarnya kemudian meluas di semua lapisan masyarakat.

Hewan sapi yang ditengarai sebagai sapi *kerapan* sejak kecil sudah dirawat dan dilatih secara khusus. Status sebagai sapi *kerapan* diperoleh lewat tahapan yang harus dilaluinya. Ia akan dilatih setiap saat oleh perawatnya istilahnya *ngetrain*. Setelah melalui tahap *ngetrain* ia menjalankan statusnya sebagai sapi *kerapan* dengan mengikuti lomba dari tingkat kecamatan sampai ke tingkat bergengsi merebut piala presiden.

Budaya *kerapan* sapi menumbuhkan budaya memelihara dan merawat sapi dengan baik yang di dalamnya ada kearifan-kearifan (dimandikan dengan sabun, diminumi jejamuan, dipijat). Kemudian berkembang pula pengetahuan tentang sapi jantan dan betina yang berkualitas. Pengetahuan tentang jejamuan yang baik yang diperlukan untuk kesehatan sapi merupakan kekayaan budaya yang perlu dijaga, dikembangkan, dan dilestarikan.

Ketika muncul fenomena *kerapan* sapi pakem lama dan pakem baru, *blater* ikut berperan di situ. Fenomena ini juga memunculkan kegalauan, yang mana yang menjadi budaya Madura yang pakem lama, atau yang pakem baru, atukah keduanya sebagai budaya Madura. Menurut de Jonge bahwa penggunaan kekerasan dalam masyarakat Madura masih dipandang sebagai ciri khas sifat orang Madura atau kebudayaan Madura (de Jonge, 1989: 163). Pendukung *kerapan* pakem lama tetap bertahan, meskipun ada SK Gubernur Jatim yang melarang cara tersebut, serta larangan dari para ulama maupun dari pemimpin formal. Namun, *kerapan* dengan *rekeng* jalan terus, termasuk praktik perjudian. Fenomena ini memaknai bahwa ungkapan *bhuppa' bhabhu' ghuru rato* perlu dikaji lagi dalam hal kepatuhan sebagian orang Madura terhadap *ghuru* (ulama kiai) dan *rato* (pemimpin formal).

Makna relasi dalam sapi *kerapan*. Dalam hal ini relasi terbangun dalam perawatan sapi untuk *kerapan*. Dalam proses perawatan sapi *kerapan* adalah untuk memperoleh sapi yang sehat, dan tangguh, dibutuhkan beberapa komponen yaitu komponen jejamuan, vitamin perangsang, dan kebersihan. Komponen ini harus tersedia sesuai yang dibutuhkan sapi. Dalam hal ini ada hubungan relasi antara perawat - sapi pemilik sapi. Relasi yang terjalin di sini ada nilai kepercayaan dari pemilik sapi kepada perawat sapi untuk merawat sapi dengan memberi jejamuan, vitamin perangsang sesuai pengetahuan yang dimiliki perawat. Perawat meyakini bahwa interaksi yang dilakukan kepada sapi lewat pemberian jamu, vitamin, menjaga kebersihannya akan menghasilkan sapi yang sehat, dan tangguh sesuai keinginan pemilik sapi atau juragannya. Hubungan relasi antara sapi dengan perawatnya lebih intensif, daripada perawat dengan juragannya. Semua kru *kerapan* mempunyai hubungan relasi dengan juragan dan sapi. Dalam hal ini sapi menjadi figur obyek eksploitasi untuk memenuhi kepentingan juragan. Aktor-aktor dalam relasi tersebut adalah anggota kru *kerapan* yang mencurahkan tenaga untuk keberhasilan jalannya *kerapan*. Jadi obyek sentral dalam hubungan relasi ini adalah sapi dan juragan. Kru *kerapan* merupakan obyek relasi juragan untuk mengeksploitasi sapi guna memenuhi ambisinya agar menang dalam *kerapan* sapi.

Dalam *kerapan* sapi hubungan relasi antara joki dengan juragan juga ada nilai-nilai kepercayaan juragan akan kepiawaian joki. Dalam hal ini keberhasilan *kerapan*, juragan sangat tergantung kepada joki. Keberhasilan joki akan menaikkan kepercayaan juragan kepada joki, dan joki akan menerima hadiah dari juragannya. Jadi relasi yang terbangun antara juragan dengan perawat sapi dan joki lebih dekat karena ada yang ingin diraih selain honor yang diterima dari juragannya. Di sisi lain juragan akan memperoleh kehormatan, gengsi dan

status sosial di masyarakat kalau sapinya menang.

Di samping itu kegesitan sapi dalam berlari selain ditentukan oleh faktor kelincahan joki dalam mengendalikan sapi juga dimotivasi oleh suara-suara yang sengaja dihadirkan oleh kru yaitu suara *kecrek* yang dipasang di bawah *kaleles*, *kresek* yang dipasang di dekat telinga sapi, teriakan *tokang gubra* dengan membawa *tempolong* diisi batu, teriakan penonton, dan lecutan *coracoh* dari joki yang menimbulkan kesakitan pada sapi.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Secara ekologis Pulau Madura tidak memberi kesempatan banyak kepada penduduknya untuk memanfaatkan lahan guna memenuhi kebutuhan hidupnya. Kondisi ekologis ini pula yang memotivasi penduduknya keluar dari Madura untuk mencari peluang-peluang yang lebih baik. Oleh karenanya penduduk Madura yang tetap bertahan di Pulau Madura jumlahnya lebih kecil dari seluruh jumlah orang Madura yang bermukim di luar Madura. Ini menunjukkan bahwa orang Madura adalah sosok etnik yang memiliki semangat tinggi untuk bekerja keras, ulet, tangguh, dan memiliki etos kerja tinggi.

Kondisi ekologis ini pula yang menjadi awal kemunculan permainan *kerapan* sapi, yang sampai sekarang tetap eksis dan berkembang menjadi permainan yang paling digemari di Pulau Madura. *Kerapan* sapi menjadi identitas budaya Madura dan ikon Provinsi Jawa Timur. *Kerapan* sapi yang dahulu merupakan permainan berkait dengan pertanian, sekarang merupakan permainan untuk ajang mengejar prestige, dan kehormatan.

Sapi *kerapan* bagi *pengerap* memiliki makna kekayaan, harta yang sangat penting dalam kehidupannya, sekaligus sebagai simbol prestige keluarganya di masyarakat, dan sapi *kerap*nya memiliki nilai jual tinggi. Bagi *pengerap* kepemilikan sapi *kerap* juga menjadi simbol kebanggaan sebagai penerus tradisi nenek moyang.

Dalam perkembangannya yang sekarang, *kerapan* sapi banyak dikritisi oleh kelompok penyayang binatang, Ulama, MUI, budayawan, sebagai permainan yang dalam tampilannya menggunakan kekerasan, menyiksa sapi karena menggunakan alat yang diberi paku untuk melukai sapi. Akhirnya di Madura muncul pelaksanaan *kerapan* sapi dalam dua versi yakni pakem lama (menggunakan *rekeng*) dan pakem baru (tidak menggunakan *rekeng*). Pakem lama didukung oleh sebagian besar *pengerap*, dan pakem baru didukung oleh pemerintah, penyayang binatang, ulama, budayawan.

Sapi *kerap* tidak hanya berkait dengan *pengerap* sebagai sosok laki-laki Madura, tetapi sosok perempuan Madura juga punya peran penting dalam *kerapan* sapi. Kemenangan sapi *kerap* dalam arena pacuan juga menjadi simbol kebanggaan dan keberhasilan joki dan perawatnya. Bagi joki sapi *kerap* dalam *kerapan* sapi memberikan nilai ekonomi untuk keluarganya.

Sapi *kerap* bagi *pengerap* menjadi simbol kemampuan ekonomi pemilik sapi, karena untuk merawat sapi *kerap* membutuhkan dana yang tidak sedikit. Sapi *kerap* menjadi indikator penting dalam strata kehidupan orang Madura. Sapi *kerap* menjadi obyek untuk meraih strata sosial dan gengsi di lingkungan masyarakatnya. Untuk itu segala upaya dilakukan oleh *pengerap* dari perawatan sampai pemberian jamu dan vitamin yang memerlukan dana besar. Sapi *kerap* tidak hanya diistimewakan tetapi juga mendapat perlakuan kekerasan untuk menuju kemenangan.

Bila sapinya menang seorang *pengerap* akan mendapatkan kehormatan, dan peningkatan

status sosial. Relasi sosialnya bertambah luas, baik formal maupun non formal. Bahkan dalam ranah politik keterlibatan *pengeras* sangat nyata. Sapi *kerap* juga memiliki arti ekonomi, menjadi ajang untuk mendapatkan pekerjaan dan uang bagi yang terlibat dalam *kerapan* sapi. *Kerapan* sapi juga menaikkan pamor sapi, apabila menang harganya akan berlipat.

Dalam *kerapan* sapi ada hubungan interaksi antara juragan dengan krunya. Dalam hal ini sapi menjadi obyek eksploitasi para kru *kerapan* sapi untuk memenuhi kepentingan juragan. Makna relasional antara juragan dengan joki didasari oleh nilai kepercayaan. Dalam *kerapan* keberhasilan juragan bergantung pada joki. Semua perlengkapan yang dikenakan oleh sapi *kerap* memiliki kegunaan dalam memperoleh kemenangan.

B. Saran

Kerapan sapi Madura sebagai ikon Provinsi Jawa Timur perlu ada perhatian dan perlindungan untuk menjaga kelestarian budaya tersebut. Oleh karena itu kekerasan terhadap sapi *kerap* dalam *kerapan* perlu diminimalisir. Untuk itu perlu ada komitmen bersama antara pelaku, masyarakat dan pemerintah. Penting juga untuk dilakukan pelestarian terhadap pengetahuan tentang jejamuan untuk perawatan sapi.

PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, H.S., 2013. "Pencatatan dan Pendokumentasian Unsur Kebudayaan". Makalah Seminar 27 Mei di Yogyakarta, diselenggarakan oleh Direktorat Nilai Budaya dan Diplomasi Budaya.
- Ahimsa-Putra, H.S. (penyunting)., 2007. *Kearifan Tradisional Masyarakat Pedesaan Dalam Pemeliharaan Lingkungan Alam, Kabupaten Gunung Kidul, Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Depbudpar .
- Ahimsa-Putra, H.S., 2000. *Ketika Orang Jawa Nyeni*. Yogyakarta: Galang Press.
- _____ 1985. "Etnosains dan Etnometodologi: Sebuah Perbandingan". Masyarakat Indonesia, Th ke XII, no 2.
- Ariani, C., 2012. *Sapi Sonok: Kontes Sapi Betina di Madura*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Bouvier, H., 2002. *Lebur: Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- De Jonge, H., 2011. *Garam Kekerasan dan Aduan Sapi: Esai-esai Tentang Orang Madura dan Kebudayaan Madura*. Yogyakarta: LKiS.
- _____ 1989. *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura*. Jakarta: Rajawali
- Geertz, C., 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Hasan, F., 2012. "Dampak Sosial Ekonomi Pergeseran Nilai Budaya *Karapan Sapi*". Jurnal *SEPA*, vol.8 No.2 Februari.
- Nayati, W., dkk., 2012. *Inventarisasi Perlindungan Karya Budaya *Karapan Sapi Madura*. Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta dan Pusat Studi Kebudayaan UGM*.
- Rifai, M.A., 2007. *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasannya*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Rowe, T., 2001. "*Kerapan Sapi Madura: Pengaruh Motivasi Pemilik Sapi Pada Perubahan-Perubahan Sosio-Budaya Dalam *Kerapan Sapi**". Program Australian Consortium For In-Country Indonesian Studies, semester 12, Februari-Juni. Universitas Muhammadiyah Malang.
- Rozaki, A., 2004. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.

- Saifuddin, A.F., 2005. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Prenada Media.
- Smith, G., 1989. "Pentingnya Sapi Dalam Masyarakat Madura" dalam *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura oleh Huub de Jonge (ed)*.
- Spradley, J., 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Sutjitro, 2003. "Gengsi, Magik, dan Judi: Kerapan Sapi di Madura". dalam *Kepercayaan, Magi, dan Tradisi Dalam Masyarakat Madura oleh Soegianto (penyunting)*. Jember: Tapal Kuda.
- Sulaiman, 1983/84. *Kerapan Sapi di Madura*. Jakarta: Proyek Media Kebudayaan Jakarta. Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Sutrisno, M., & Hendar Putranto (ed.), 2005. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Wiyata, A.L., 2006. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKis.
- _____, 2013. *Mencari Madura*. Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing
- WebsiteTribunews.com. 20 Oktober 2012
- <http://www.lensaindonesia.info>, diunduh 5 November 2012

KENTONGAN: PUSAT INFORMASI, IDENTITAS DAN KEHARMONISAN PADA MASYARAKAT JAWA

Surono

Pusat Studi Pancasila UGM
suronokarti@ugm.ac.id

Abstrak

Kentongan adalah alat komunikasi tradisional yang pernah berjaya pada masa lalu yang mampu menyampaikan pesan secara cepat dan massal dan mampu menjadi sarana bagi masyarakat untuk membangun kerukunan. Saat ini kentongan semakin terpinggirkan dengan kehadiran alat komunikasi modern yang mampu menembus batas ruang dan waktu. Padahal, teknologi informasi berdampak pada semakin menguatnya egoisme dan merusak semangat kebersamaan masyarakat walaupun semakin memudahkan manusia untuk menjalani kehidupannya dan memecahkan berbagai permasalahan yang dihadapi. Penelitian ini akan mengkaji kentongan yang mampu menjadi sarana cukup efektif dalam menghalau berbagai dampak buruk dari teknologi informasi. Penelitian ini bersifat kualitatif yang dilakukan di wilayah Yogyakarta, tujuannya adalah: ingin mengkaji bagaimana ciri-ciri fisik kentongan pada masyarakat Jawa? Bagaimana kentongan berfungsi dalam kehidupan masyarakat Jawa? Dan apakah makna kentongan bagi masyarakat Jawa? Berdasarkan hasil penelitian disimpulkan bahwa kentongan pada masyarakat Jawa (1) memiliki ciri fisik tertentu dan dibuat dengan cara tertentu pula; (2) berfungsi sebagai pesan ritual keagamaan, pesan akan terjadinya peristiwa tertentu, sarana mengundang seseorang untuk hadir pada acara tertentu dan beberapa fungsi lainnya; (3) kentongan bermakna sebagai identitas masyarakat, status sosial, dan menjaga keharmonisan masyarakat.

Kata kunci: kentongan, identitas, keharmonisan sosial, status sosial, masyarakat Jawa

KENTONGAN: INFORMATION CENTER, IDENTITY, AND SOCIAL HARMONY IN JAVANESE SOCIETY

Abstract

Kentongan is a traditional communication tools are very famous in the past. Kentongan able to deliver messages quickly, massive, and can build social harmony. Present, kentongan marginalized by the modern communication tools (information technology) that can transcend time and space. In fact, information technology resulted in the strengthening of egoisme and destructive spirit of togetherness of the society, although it make human more easy to live their lives and solve various problems. This study will be answer how kentongan can be "drive" for variety of adverse effects of information technology. This is a qualitative study conducted in Yogyakarta, the goals of this study are: how the physical characteristics of Javanese kentongan? what the function of kentongan in the Javanese society? And, what the meaning of the kentongan in the Javanese society? Results of this study concluded that Javanese kentongan: (1) have certain physical features and made with the certain way; (2) kentongan serves as a religious ritual, the message of certain events, inviting someone to be present at certain events and others (3) the meaning of kentongan as social identity, social status, and social harmony

Keywords: kentongan, identity, social harmony, social status, Javanese society

I. PENDAHULUAN

Bagi masyarakat Indonesia kentongan bukanlah sebuah benda yang asing lagi, dan hampir setiap orang mengenalnya. Kepopuleran kentongan ini tidak terlepas dari keberadaannya yang mudah ditemukan di hampir setiap sudut kampung. Selain itu, kekhasan bentuk dan suara yang dihasilkan dari kentongan juga menjadikan kentongan banyak dikenal masyarakat.

Menurut sejarah, pada awalnya kentongan banyak ditemukan di masjid-masjid atau surau yang berfungsi sebagai pemanggil atau mengumumkan datangnya waktu Sholat. Hampir di seluruh tempat peribadatan umat muslim ini selalu terlihat keberadaan kentongan.

Seiring perjalanan waktu, kentongan perlahan mulai masuk ke dalam ranah kehidupan masyarakat yang lain, seperti di tempat-tempat umum balai desa, pos ronda dan sebagainya.

Pada masa keemasan itu, kentongan memiliki peran yang sangat penting terutama sebagai sarana penyampai pesan secara massal dan cepat kepada warga. Bahkan kentongan menjadi media penyampai informasi utama dalam berbagai hal mulai yang sifatnya komunal maupun personal. Bahkan kemudian kentongan masuk ke level keluarga.

Sentralnya peran kentongan tersebut mampu menarik minat berbagai kalangan (terutama akademisi) untuk mengkajinya lebih lanjut. Berbagai sudut pandang digunakan untuk menganalisis kentongan. Salah satu kajian dilakukan oleh Yunus (1994), dalam penelitiannya berhasil menemukan bahwa kentongan merupakan sebuah perangkat komunikasi tradisional. Komunikasi tradisional yang dimaksud adalah komunikasi yang tidak memiliki unsur teknologi modern. Kentongan digunakan untuk hal-hal yang sifatnya mendadak/*urgen*/bahaya atau darurat. Selain itu kentongan juga digunakan untuk kegiatan-kegiatan massal yang telah disepakati sebelumnya oleh masyarakat yang pendukungnya. Dalam penjelasannya Yunus mengatakan bahwa masyarakat Bali menggunakan dua kode suara kentongan. Kode untuk menyatakan hal-hal yang bersifat mendadak atau bahaya dan untuk menyatakan kerja biasa. Lebih lanjut Yunus menyatakan, bahwa dalam kehidupan umat Hindu di Bali kentongan dapat diklasifikasikan menjadi empat jenis, yaitu: Kentongan Dewa, Kentongan Manusia (kemanusiaan), Kentongan Bhuta dan Kentongan Hiasan. Kentongan juga dipergunakan dalam acara-acara kenegaraan, pembukaan seminar, peresmian suatu proyek, pembukaan sidang dan lain sebagainya.

Sementara itu, menurut Sumiyati (2007) kentongan secara anthropomorf dan zoomorf berkembang tidak hanya di Jawa namun juga di Lombok, Bali, dan Madura. Berbagai unsur manusia dan variasi bentuk ikut mempengaruhi seni pembuatan kentongan. Kentongan umumnya digantung vertikal dan hampir seluruhnya diasosiasikan seorang laki-laki. Sedangkan kentongan zoomorf digantung horizontal. Bentuk kentongan berupa ikan bernadakan seksualitas, lambang kesuburan. Pada masyarakat sederhana kentongan anthropomorf dihubungkan dengan pemujaan arwah leluhur, terutama pendiri desa. Kentongan dengan ciri-ciri demonis dihubungkan dengan berbagai peristiwa yang menakutkan dalam bentuk pencegah mara bahaya.

Keberadaan kentongan tidak pernah terlepas dari suaranya. Dari sinilah kemudian kentongan sering dijadikan atau dimasukkan dalam kategori alat musik tradisional. Sebagai sebuah alat musik, kentongan dianggap sebagai alat musik tradisional tertua di Indonesia. Berdasarkan penelitian Yoyok dan Siswandi (2006) kentongan dianggap sebagai alat musik yang paling awal karena dapat diakses dan disediakan oleh masyarakat sederhana. Pada hampir seluruh masyarakat dan suku bangsa di Indonesia memiliki kentongan dengan beragam jenis dan nama. Kekhasan suaranya inilah yang menjadikan kentongan dijadikan sebagai pelengkap alat musik modern oleh banyak kalangan.

Fenomena bunyi kentongan juga menarik Sugiyarti (2012). untuk melakukan penelitian tentang perbedaan frekuensi kentongan yang dilakukan dengan teknik pemukulan yang berbeda. Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa cara memukul kentongan yang berbeda tidak berpengaruh terhadap frekuensi yang dihasilkan oleh kentongan.

Beberapa kajian di atas merupakan sebuah langkah besar dari para akademisi di Indonesia untuk berusaha menggali permata kearifan lokal masa lalu. Suatu kearifan masyarakat yang sudah hampir punah untuk dicoba diangkat kembali dan dicari berbagai kemungkinan untuk bisa diterapkan kembali dalam memecahkan berbagai permasalahan yang ada di masyarakat. Kentongan merupakan salah satu wujud kebudayaan yang diciptakan

masyarakat pendukungnya untuk menyelesaikan berbagai permasalahan yang mereka hadapi, dalam hal ini permasalahan komunikasi.

Walaupun kajian-kajian di atas sudah menunjukkan hasil yang menggembirakan, namun masih ada beberapa sisi yang belum dikaji dan masih memerlukan penelitian lebih lanjut. Salah satunya adalah belum terkajinya secara baik pada tataran fungsi dan makna kentongan bagi masyarakat pendukung kebudayaan tersebut. Selain itu, sepengetahuan peneliti, juga belum mendalam dan belum adanya penelitian yang secara khusus meneliti permasalahan kentongan dari sisi fisik kentongan. Fisik kentongan yang dimaksud adalah mulai dari pemilihan bahan bakunya, dari makna filosofis materinya, sampai dengan cara dan proses pembuatannya.

Penelitian ini dilakukan untuk mengkaji bagaimana kentongan, sebagai salah satu wujud kebudayaan, berfungsi dan bermakna pada masyarakat pendukungnya. Penelitian ini tidak berhenti pada bagaimana fungsi dan makna dari kentongan saja, namun juga mengkaji kentongan yang pada awalnya berfungsi sebagai alat komunikasi kemudian berkembang sebagai identitas khususnya pada masyarakat Jawa.

Masyarakat Jawa dipilih sebagai subyek penelitian karena salah satunya berdasarkan pemberitaan di bawah ini, yang menyatakan bahwa di tengah-tengah mulai menghilangnya kentongan dari masyarakat, justru ada sebagian masyarakat di Yogyakarta yang ingin merevitalisasi kentongan sebagai alat komunikasi massal.

Telah diadakan lomba kentongan di lapangan Kridomulyo, Desa Agromulyo, Kecamatan Cangkringan, Sleman, pada hari Kamis (16/10/2014). Didalam acara ini, wakil bupati Sleman mengatakan bahwa masyarakat harus melestarikan kentongan karena bisa menyampaikan berbagai informasi cepat kepada orang lain dengan kode suara kentongan tertentu. Terutama ketika ada bencana atau kematian di wilayah-wilayah yang rawan terhadap bencana alam, seperti sekitar Gunung Merapi. Pesan melalui kentongan ini bagi masyarakat dalam lingkup local, akan cepat tersampaikan karena ada kode-kode khusus di dalam bunyi kentongan¹ (seperti dikutip dalam <http://www.harianjogja.com>).

Selain itu, pada beberapa wilayah di Yogyakarta juga masih memanfaatkan kentongan dalam kehidupan sosial budaya mereka. Misalnya ketika kita berjalan-jalan di perkampungan di Yogyakarta kita akan menjumpai cukup banyak pos ronda yang dilengkapi dengan kentongan. Bahkan di rumah-rumah penduduk keberadaan kentongan masih dianggap penting.

Untuk mendapatkan data yang komprehensif maka penelitian ini menggabungkan antara penelitian lapangan dan penelitian pustaka. Secara khusus penelitian lapangan dilakukan di wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta, tetapi untuk menambah kekayaan data maka juga dilakukan wawancara terhadap beberapa informan (orang Jawa) yang berada di wilayah lain di Jawa.

Sedangkan pemilihan informan didasarkan atas anggapan peneliti terhadap informan yang dipandang memiliki pengetahuan baik terhadap kentongan. Informan yang diteliti tidak dibatasi pada usia, pekerjaan, status sosial, maupun jenis kelamin tertentu tetapi secara kebetulan para informan yang berhasil diwawancarai sebagian besar berusia di atas 50 tahun dan kesemuanya laki-laki. Satu-satunya yang membatasi peneliti adalah informan yang diteliti harus orang Jawa.

Data penelitian dikumpulkan menggunakan metode wawancara mendalam, observasi, dan pengumpulan data kepustakaan. Pada kesempatan yang lain peneliti juga melakukan diskusi kecil-kecilan dengan beberapa informan untuk mendapatkan data yang lebih lengkap.

¹ <http://www.harianjogja.com/baca/2014/10/19/warga-sleman-diminta-lestarikan-pentungan-sebagai-pengirim-pesan-darurat-545327>

Data dari hasil wawancara, diskusi, dan pustaka yang berhasil dikumpulkan kemudian dianalisis secara deskriptif kualitatif.

II. HASIL ANALISIS

Kentongan merupakan salah satu bentuk folklor, terutama folklor bukan lisan karena termasuk dalam komunikasi rakyat. Menurut Dananjaya (1977:21-22), setiap folklor menjadi ciri pembeda antara masyarakat satu dengan masyarakat lainnya. Disamping itu folklor juga berfungsi: (a) sebagai sistem proyeksi, yakni sebagai alat pencermin angan-angan suatu kolektif; (b) sebagai alat pengesahan pranata-pranata dan lembaga-lembaga kebudayaan; (c) sebagai alat pendidik anak; dan (d) sebagai alat pemaksa dan pengawas agar norma-norma masyarakat akan selalu dipatuhi anggota kolektifnya. Selama folklor ini masih dianggap mampu memecahkan permasalahan pada masyarakat pendukungnya maka folklor tersebut akan terus dipertahankan.

Demikian pula halnya dengan kentongan, benda yang note bene nya termasuk alat komunikasi tradisional ternyata posisinya masih diakui di tengah-tengah semakin canggihnya alat komunikasi dewasa ini. Fenomena ini tentunya menimbulkan sebuah tanda tanya, apa dan bagaimana kentongan itu ada dan berfungsi. Pada penjelasan di bawah ini kita akan melihat bagaimana kondisi fisik kentongan dan bagaimana kentongan berfungsi pada masyarakat Jawa.

A. Fisik Kentongan

a. Ukuran dan Bentuk

Secara fisik, kentongan yang dimiliki masyarakat Jawa tidak memiliki ukuran dan bentuk yang baku. Dari sisi ukuran, pada umumnya sangat bergantung pada fungsi dan kepemilikannya. Kentongan yang berfungsi dan dimiliki oleh perorangan (rumah tangga) biasanya berukuran lebih kecil dari pada kentongan yang digunakan untuk kepentingan umum maupun peribadatan.

Ukuran kentongan untuk perumahan biasanya memiliki panjang sekitar 40 cm -70cm, Bentuknya biasanya bulat untuk kentongan bambu yang terbuat dari batang bambu sedangkan kentongan *bongkol*² bambu biasanya berbentuk melengkung seperti bulan sabit, diameternya sekitar 20 -25 cm. Kentongan ini biasanya digantung di bagian depan rumah. Sementara itu kentongan yang dipergunakan di tempat-tempat umum dan peribadatan biasanya terbuat dari kayu, panjangnya lebih dari satu meter, ukuran kelilingnya lebih dari 30 cm. Dari sisi bentuk, umumnya berupa silinder.

Sementara itu, pemukul kentongan juga memiliki ciri yang unik. Untuk kentongan bambu biasanya terbuat dari bilahan bambu yang sudah dihaluskan. Berdasarkan hasil penelitian, panjang bilah bambu tersebut lebih pendek dari pada panjang lubang kentongan. Hal tersebut bukan karena kebetulan, namun karena alasan penyimpanan. Dimana lubang kentongan selain berfungsi sebagai tempat keluar suara sekaligus juga tempat menyimpan pemukul kentongan.

Berbeda halnya dengan pemukul kentongan untuk tempat umum dan peribadatan. Pemukul kentongan terbuat dari potongan batang kayu, pada bagian ujung pemukul tersebut *diblebet* (dilapisi) dengan bandalam motor/sepeda. Ketika tidak digunakan untuk memukul maka alat pemukul tersebut disimpan di bagian atas kentongan yang didesain berlubang.

Dari segi penggunaan, kentongan yang terbuat dari bambu biasanya digunakan di rumah-

² Bongkol: bagian terbawah dari batang bambu. Orang Jawa juga sering menyebutnya *dhongklak*.

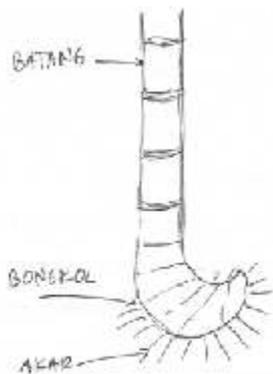
rumah penduduk atau untuk keperluan pribadi. Sementara itu kentongan yang terbuat dari kayu umumnya digunakan di tempat-tempat umum, masjid, *cakruk*, balai desa, kalurahan, dan sebagainya. Hal ini sekaligus untuk membedakan suara (informasi/pesan) kentongan yang berasal dari anggota masyarakat secara pribadi atau *public*.

b. Bahan dan Keunikannya

Seperti telah dijelaskan di atas bahwa bahan utama kentongan adalah bambu atau kayu. Kentongan yang berasal dari batang bambu biasanya banyak digunakan untuk perumahan atau kepentingan pribadi. Sedangkan kentongan yang digunakan untuk kepentingan atau fasilitas umum biasanya dari batang kayu.

Pada masyarakat Jawa ada beberapa pertimbangan khusus dalam memilih bahan baku pembuatan kentongan. Pemilihan bambu maupun kayu tidak dilakukan secara serampangan. Ada beberapa jenis bambu dan kayu yang menjadi pilihan utama dalam membuat kentongan.

Pertama, bambu, merupakan salah satu tanaman yang dipilih masyarakat Jawa untuk membuat kentongan. Bambu yang dipilih pun tidak sembarangan jenisnya. Masyarakat Jawa biasanya menggunakan bambu dari jenis ori dan bamu petung. Bambu jenis ini biasanya dimanfaatkan bongkolnya. Kedua jenis bambu ini dikenal memiliki bongkol yang memiliki bentuk unik dan kuat. Untuk membuat kentongan bongkol bambu dibutuhkan keahlian khusus, dimana pembuat kentongan harus pandai mengeluarkan daging bambu yang berada didalam bongkol tanpa harus memecahkan bagian luarnya. Jenis bambu lainnya adalah bambu apus dan bambu wulung. Kedua jenis bambu ini hanya bisa dimanfaatkan batangnya. Sedangkan bagian akarnya tidak bisa dimanfaatkan untuk membuat kentongan.



Gambar 1: Bongkol Bambu

Antara kentongan yang terbuat dari bongkol dan batang bambu memiliki perbedaan yang mencolok. Kentongan yang terbuat dari bongkol bambu memiliki kelebihan baik dari suara yang dihasilkan, keberagaman bentuk, keawetan. Berbagai kelebihan tersebut menyebabkan kentongan jenis ini harganya jauh lebih mahal daripada kentongan yang berasal dari batang bambu. Jika dilihat dari cara membuatnya kentongan bongkol bambu memiliki tingkat kesulitan yang jauh lebih tinggi.

Kedua, kayu, seperti halnya kentongan bambu, masyarakat Jawa tidak sembarangan menggunakan jenis kayu untuk membuat kentongan. Kayu yang dipilih biasanya kayu nangka. Ada juga sebagian kecil yang menggunakan kayu/batang pohon kelapa yang sudah tua (tetapi ini tidak lazim). Kayu nangka yang paling baik digunakan untuk membuat kentongan adalah kayu nangka yang sudah *nggalih* (tua).

Pemilihan kayu nangka sebagai bahan baku pembuatan kentongan ini menurut beberapa informan karena alasan kualitasnya suara yang dihasilkan.

“Kayu nangka menika kagungan keluwihan babagan suara. Suaranipun nyaring lantang. Mila kayu nangka sae dipun damel kentongan. Malahan kendang ugi didamel saking kayu nangka”

Kayu nangka itu memiliki kelebihan dalam hal suara. Suaranya nyaring lantang. Makanya kayu nangka bagus untuk membuat kentongan. Bahkan kendang juga dibuat dari kayu nangka. (Wawancara dengan Ki Surono)

Pengakuan informan tersebut juga diperkuat oleh penuturan informan yang merupakan purnawirawan angkatan laut:

“Kayu nangka itu unik...mas. Kentongan yang dibuat dari nangka..maksudnya kayu

angka ...kalau dipukul suaranya keras, tetapi tidak membuat orang yang memukulnya *kebrebegan* (bising) padahal orang tersebut ada didekatnya. Selain itu jangkauan suaranya luas” (Wawancara dengan Djoko)

Kelebihan kayu angka ini juga tersurat dalam naskah Janantaka pada lembar 26b, yang menyebutkan bahwa kayu angka adalah kayu Prabu. Kayu Prabu berarti kayu raja dari semua kayu yang ada di bumi. Berikut syairnya (dikutip dari Pemayun dan Swabawa: 2014):

*Kita taru angka,
wenang kita dadi ratun-ing taru kabeh,
prabu angka pangaranta,
kita mamisesa ikang taru sahanannya.
Kitataru jati,
wenang kita mematuhi,
patih jati pangaranata,
wenang patih pangwesantaring sahaning taru iki kabeh.
Mwang kita comel pengaranta,
amisesa ikang tarurencek.....*

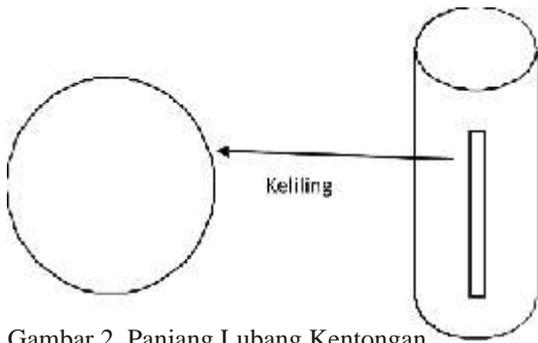
Artinya:

kalau kayu angka,
patut kau menjadi rajanya semua kayu,
raja angka namamu,
kau yang menguasai segala kayu itu.
Kau kayu jati,
patut menjadi patih,
patih jati namamu,
patut sama kedudukanmu pada kayu angka, menguasai kayu semua.
Kau kayu sentul patut menjadi menteri comel namamu,
patut menguasai bangsa kayu bawahan....

Berbagai kelebihan tentang kayu angka di atas diperkuat dengan kajian ilmiah tentang kayu angka. Dimana kayu angka merupakan jenis kayu yang unggul bila dibandingkan dengan jenis-jenis kayu lainnya untuk berbagai keperluan mulai dari pembuatan meubel, konstruksi bangunan pembubutan, tiang kapal, untuk tiang kuda, kandang sapi, dayung, perkakas, sampai dengan alat musik. (Prihatman, 2000:1-2)

Dua bahan utama untuk membuat kentongan di atas yakni bambu dan kayu akan lebih maksimal lagi kualitasnya jika dalam proses penebangannya menggunakan sistem Brubuh. Sistem brubuh adalah sistem penebangan tradisional yang dimiliki masyarakat Jawa untuk menebang bambu dan kayu. Di dalam sistem ini penebangan kayu tradisional tidak dilakukan sembarang waktu namun pada musim tertentu yakni *mangsa tuwa* (musim tua), yaitu *mangsa Kasanga*, *Kasadasa*, dan *Dhesta*. *Mangsa Kasanga* (kesembilan: tanggal 1 Maret 25 Maret), musim kesepuluh (*Kasadasa*: tanggal 26 Maret hingga 18 April) dan *mangsa Desta* (kesebelas: tanggal 19 Apr 11 Mei). Jika penebangan kayu-bambu dilakukan pada musim tua ini, maka kayu atau bambu yang dihasilkan memiliki kandungan lignin yang paling rendah sehingga tidak mudah dimakan serangga dan memiliki tingkat kelenturan-kekuatan paling tinggi dibandingkan dengan jika ditebang pada *mangsa-mangsa* yang lain (Suroño:2014). Sayangnya sistem penebangan ini saat ini sudah hampir punah, hanya sedikit masyarakat Jawa yang masih menggunakannya terutama yang berada di wilayah pedesaan.

Selain pemilihan jenis bahan kentongan, masyarakat Jawa juga memiliki keunikan dalam membuat kentongan. Keunikan tersebut khususnya ketika menentukan panjang lubang



kentongan. Penentuan panjang lubang kentongan ditentukan dengan cara mengukur keliling badan kentongan dengan benang ataupun benda lain yang bisa dilingkarkan pada batang kentongan. Kemudian hasil pengukuran tersebut digunakan untuk menentukan berapa panjang lubang kentongan. Panjang lubang kentongan adalah sama dengan keliling kentongan.

Gambar 2. Panjang Lubang Kentongan

Dari pemaparan mengenai fisik kentongan di atas dapat disederhanakan dalam tabel berikut ini:

Tabel 1. Ukuran, Bentuk, dan Pemukul Kentongan

Penggunaan	Ukuran (umumnya)	Bentuk	Bahan	Pemukul
Rumah/perorangan	Panjang: 40-70cm Diameter: 20-25 cm	Silinder Melengkung / bulan sabit	Batang bambu Akar bambu	Bilah bambu
Umum (kantor desa, cakruk, balai RW, Masjid/Mushola)	Panjang: >100 cm Diameter: >30 cm	Silinder	Kayu angka	Bilah kayu dilapisi ban dalam motor/sepeda

B. Fungsi Kentongan

Ada satu kesepakatan di dalam penelitian tentang kentongan, yakni kentongan adalah sebagai alat komunikasi baik yang bersifat massal maupun personal. Posisi kentongan sebagai alat komunikasi ini tentunya tidak ada kaitannya dengan menjadikan kualitas bahan kentongan, bukan pula dari keindahan bentuknya, tidak juga pada kenyaringan bunyi yang dihasilkannya, tetapi pada irama yang yang dihasilkan dari pukulan pada kentongan tersebut. Kentongan tidak akan banyak berfungsi sebagai alat komunikasi ketika tidak dipukul dan dimaknai oleh masyarakat.

Kentongan berfungsi sebagai penyampai informasi nonverbal bagi masyarakat. Irama yang berbeda-beda yang dihasilkan dari pukulan kentongan akan dimaknai berbeda-beda oleh masyarakat pendukungnya. Satu irama akan dimaknai sebagai bentuk undangan irama yang lain bisa dimaknai sebagai informasi keamanan kampung, dan seterusnya. Irama yang beragam tersebut bukan menjadikan fungsi kentongan saling bertentangan akan tetapi saling terkait dan melengkapi (Paramudita:2014). Bahkan menurut Noviyanti (2013), keberadaan kentongan sebagai media komunikasi tradisional ini bisa dijadikan sebagai alat pendidikan karakter bagi generasi muda Indonesia tentunya setelah melalui berbagai inovasi agar generasi muda tertarik dengan kentongan.

Walaupun kentongan dikategorikan sebagai alat komunikasi tradisional seperti halnya lain seperti asap, burung merpati, dan sebagainya, namun ternyata kentongan lebih mampu bertahan dan bersaing dengan keberadaan alat-alat komunikasi modern yang jauh lebih maju. Hal ini menandakan bahwa kentongan masih memiliki “sesuatu” yang layak dipertahankan. Pun, dengan sebagian masyarakat Jawa yang masih menjadikan kentongan sebagai media komunikasi dilingkungan kehidupan mereka. Di bawah ini kita akan melihat bagaimana kentongan berfungsi dan bermakna bagi masyarakat Jawa.

1. Pesan Ritual Keagamaan

Sampai saat ini kentongan masih menghiasi beberapa tempat ibadah (khususnya untuk umat Islam) pada masyarakat Jawa. Sebagian mushola dan atau masjid-masjid masih menyediakan tempat khusus untuk menggantung kentongan. Pada umumnya kentongan digantung di serambi masjid/mushola. Selain kentongan biasanya terdapat juga bedhug. Jika sebuah mushola/masjid memiliki bedhug maka pada umumnya kentongan dan bedhug diletakkan berdekatan. Jarak yang berdekatan ini bukan sebuah kebetulan akan tetapi merupakan kesengajaan, karena pada saat tertentu keduanya akan dibunyikan secara bergantian pada satu waktu. Misalnya ketika ritual ibadah sholat Jum'at. Keduanya pun memiliki fungsi yang sama yakni sebagai penanda waktu sholat.

Mushola/ masjid yang masih menggunakan kentongan pada umumnya terletak di wilayah pedesaan. Untuk wilayah perkotaan (khususnya di Yogyakarta) sampai saat ini masih ada beberapa masjid yang memasang kentongan, biasanya masjid-masjid kuno. Untuk masjid yang modern pada umumnya sudah tidak lagi menempatkan kentongan di salah satu sudutnya.

Berbeda dengan kentongan di tempat lain, di tempat-tempat peribadatan seperti ini perlakuan kentongan tidak bisa sembarangan. Tidak setiap orang bisa memukul kentongan semaunya sendiri. Ada aturan-aturan tertentu yang harus ditaati. Salah satunya adalah kentongan (dan bedhug) hanya boleh dibunyikan ketika waktu-waktu sholat tiba. Sebelum ada pengeras suara, kentongan dan bedhug dipukul secara bergantian setiap datang waktunya sholat wajib. Dengan demikian setiap hari paling tidak dibunyikan kurang lebih lima kali. Yaitu pada saat datangnya waktu sholat, subuh, zuhur, asar, magrib, dan isya'.

Cara memukulnya untuk pertanda waktu sholat harian pada umumnya seperti ini:

0 0000000000 dhunggggg

Ada juga yang memukul seperti ini:

0000000000000000 dhunggg

Irama pukulan setiap daerah berbeda-beda, namun memiliki kemiripan yaitu diawali dengan satu pukulan pendek kemudian pukulan beruntun dan atau pukulan beruntun kemudian ditutup dengan pukulan bedhug. Setelah terdengar bunyi dhungg (bedhug) muazin mengumandangkan azan.

Berbeda halnya dengan pukulan kentongan pada hari Jum'at. Ketika waktu sholat Jum'at kentongan dipukul dengan cara yang berbeda. Pada umumnya pukulan kentongan dilakukan minimal dua kali. Pukulan kentongan pertama dilakukan sebagai pembuka. Setelah pukulan kentongan pertama akan disela-selai dengan pukulan bedhug secara berkala pada waktu-waktu tertentu. Setelah khotib hampir naik mimbar dipukullah kentongan sebagai penutup.

Suara-suara kentongan dan bedhug tersebut dimaksudkan untuk mengundang para jamaah agar segera mendatangi masjid untuk melaksanakan sholat Jum'at. Pada hari Jum'at, biasanya masyarakat akan menghitung sudah berapa kali kentongan dan bedhug dibunyikan. Ketika baru berbunyi sekali biasanya mereka masih bersantai di rumah karena masih cukup lama waktu sholat Jum'at, tetapi setelah berbunyi tiga kali maka biasanya masyarakat akan segera bergegas ke masjid karena beberapa saat lagi sholat Jum'at akan segera di mulai.

b. Informasi Peristiwa Tertentu

Setiap kampung-desa biasanya hanya memiliki satu kentongan umum yang diletakkan di pusat kampung-desa. Pusat kampung-desa tersebut umumnya berada di tengah-tengah wilayah kampung-desa yang bersangkutan, di rumah pejabat kampung-desa atau di tempat-tempat tertentu yang biasa dijadikan tempat kumpul warga, misalnya di kantor kepala desa, balai RW, dan sebagainya.

Seperti halnya kentongan di tempat ibadah, ada aturan khusus untuk membunyikan kentongan ini, dan tidak sembarangan orang boleh membunyikannya. Ketika kentongan dibunyikan secara sembarangan bisa menimbulkan kesalahpahaman di masyarakat. Kentongan ini biasanya dibunyikan pada saat ada peristiwa tertentu di lingkungan mereka. Peristiwa-peristiwa tersebut biasanya berkaitan dengan kondisi aman dan tidak aman. Misalnya ketika ada kematian atau pembunuhan, pencurian, kebakaran, kondisi aman, banjir dan peristiwa-peristiwa darurat lainnya. Masing-masing peristiwa tersebut memiliki irama pukulan yang berbeda satu dengan lainnya.

Dalam hal irama pukulan kentongan, masyarakat Jawa memiliki kesepakatan seperti berikut ini; (1) peristiwa kematian atau pembunuhan, kentongan akan dipukul satu kali berturut turut; (2) dipukul dua kali berturut-turut diselingi jeda yang bermakna *adanya pencuri yang memasuki wilayah tersebut*; (3) jika kentongan dipukul tiga kali berturut-turut dengan cara diberi jeda antara tiga pukulan satu dengan tiga pukulan lainnya diartikan telah terjadi rumah *kebakaran*; (4) *jika ada peristiwa bencana alam maka kentongan dipukul empat kali berturut-turut*; (5) Bunyi kentong lima kali pukulan berturut-turut (*titir*) menandakan telah terjadi *pencurian*; (6) dan yang terakhir adalah bunyi *dara muluk*, yaitu satu kali pukulan diselingi jeda kemudian pukulan sekitar 7-sembilan kali berturut-turut dan diakhiri dengan satu pukulan penutup menandakan jika situasi dan kondisi wilayah tersebut aman damai.

Secara ringkas terlihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 2. Cara Memukul Kentongan

Jumlah Dan Cara Pukulan	Pesan/informasi
0---0---0---0	Kematian atau pembunuhan
00---00---00---00	Ada pencuri masuk
000---000---000---000	Kebakaran
0000---0000---0000---0000	Bencana alam
00000---00000---00000---00000	Pencurian
0---0000000--0	Kondisi aman

Ket: 0 : pukulan
 -- : jeda

3. Undangan

Kentongan juga berfungsi sebagai sarana untuk mengundang seseorang atau masyarakat untuk mendatangi tempat dan kegiatan tertentu. Undangan yang menggunakan kentongan ini biasanya untuk acara-acara yang sifatnya massal dan pribadi.

Undangan yang bersifat massal, misalnya undangan kepada seluruh warga untuk mengadakan kegiatan kampung maupun acara tradisi. Misalnya kegiatan gotong-royong, *kenduren* untuk memperingati hari-hari besar (1 *Suro*, *Mauludan*, *Megengan* (menyambut datangnya bulan Ramadhan), dan sebagainya). Pada kegiatan seperti ini kentongan akan dipukul berkali-kali sampai seluruh perwakilan keluarga di masyarakat tersebut datang. Kalau ada satu saja warga yang belum hadir dan tidak ada keterangan tentang ketidakhadirannya maka dia akan ditunggu sampai datang. Jika sudah lama tidak datang juga, maka biasanya orang tersebut akan dihubungi apakah bisa datang atau tidak. Disamping itu, kentongan juga digunakan oleh masyarakat untuk mengundang warga lain ketika ada kegiatan/ pertemuan warga. Misalnya rapat kampung, POSYANDU, dan sebagainya.

Irama pukulan kentongan yang digunakan untuk mengundang ini biasanya persis seperti ketika kentongan di pukul pada saat kampung dalam kondisi aman. Bedanya kentongan yang

dipukul ini adalah kentongan yang berada di tempat umum. Sementara itu, irama kentongan untuk menandai peristiwa tertentu yang terjadi di lingkungan mereka dapat dibunyikan dari mana saja, dapat dari kentongan milik pribadi maupun dari kentongan milik umum.

Misalnya, telah terjadi pencurian di rumah pak Abu. Maka warga yang berada di sekitar rumah pak Abu atau bahkan di rumah pak Abu memukul kentongan dengan irama titir. Orang yang mendengar bunyi kentongan tersebut akan membunyikan irama yang sama pada kentongannya. Irama titir ini juga dapat dibunyikan dari kentongan umum. Berbeda halnya dengan undangan massal, kentongan yang dibunyikan hanyalah kentongan milik umum, sehingga masyarakat tidak akan mungkin salah paham dengan informasi yang dikirimkan melalui kentongan ini.

Walaupun kentongan berfungsi sebagai undangan, namun undangan ini hanyalah undangan yang sifatnya umum. Artinya undangan melalui kentongan tidak berlaku untuk kegiatan yang sifatnya sangat pribadi, seperti pernikahan. Pemilik hajatan pernikahan akan dianggap tidak sopan (dan merasa malu) jika menggunakan kentongan sebagai alat untuk mengundang calon tamu-tamu mereka. Biasanya undangan pernikahan diberikan secara khusus oleh orang yang khusus pula.

Selain pada level komunal di atas, peneliti juga menemukan data yang menarik ketika melakukan perjalanan ke wilayah Klaten dan Sleman. Di daerah Petingsari Cangkringan Sleman, bunyi kentongan (undangan *kenduren*) ternyata juga berpengaruh terhadap para tamu berkaitan dengan peralatan *kenduren* yang mereka bawa. Ketika seorang mengundang *kenduren* di suatu rumah warga, ketika terdengar bunyi kentongan 6 kali, maka orang-orang yang akan mendatangi *kenduren* tidak perlu membawa tempat nasi. Karena semuanya sudah disediakan oleh tuan rumah.

Di Klaten, tepatnya di Dusun Jetis, Krakitan, Bayat, kentongan juga dijadikan sarana untuk memanggil anggota keluarga mereka yang kebetulan sedang pergi dan atau bermain ke sekitar tempat tersebut. Ada semacam kesepakatan di dalam suatu keluarga, misalnya kentongan yang dipukul sekali maka panggilan tersebut diperuntukkan bagi anak pertama dan sebagainya. Untuk kasus ini bunyi kentongan sangat menentukan ketepatan penyampaian informasi, sehingga masing-masing rumah memiliki bunyi kentongan yang berbeda-beda. Sangat kecil kemungkinannya satu rumah dengan rumah lainnya memiliki jenis suara kentongan yang sama. Suara kentongan rumah-rumah yang berada di satu wilayah hampir bisa dipastikan berbeda. Perbedaan jenis suara inilah yang menjadi penanda dari mana suara kentongan itu berasal.

Inilah bentuk-bentuk kesepakatan warga berkaitan dengan kentongan. Dari beberapa temuan di atas ternyata kentongan memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat. Dalam penjelasan di atas, kita dapat mengatakan bahwa kentongan diciptakan oleh manusia untuk mempermudah dirinya dalam menjalani kehidupan ini. Tidak salah jika dikatakan bahwa kentongan merupakan salah satu benda kebudayaan yang berfungsi untuk mempermudah manusia menghadapi berbagai persoalan hidupnya. Jenks mengatakan bahwa kebudayaan adalah sesuatu yang memperantarai manusia dengan alam (Jenks: 2013).

4. Fungsi lain

Selain berfungsi sebagai pengirim pesan atau informasi, kentongan saat ini juga berfungsi sebagai, *pertama*, hiasan-komoditas, alat musik, dan pembuka suatu kegiatan. Sebagai hiasan-komoditas, kentongan biasanya dibentuk dan dibuat seindah mungkin agar bisa terlihat menawan dan jika diperdagangkan bisa dihargai tinggi. Dalam hal ini kentongan tidak lagi difungsikan sebagai alat komunikasi namun sekedar barang pajangan. Bentuknya dibuat beraneka macam yang sering disertai dengan warna-warna yang memikat. Ukurannya

pun dibuat beragam sesuai dengan pesanan konsumen.

Kedua, sebagai alat musik, biasanya kentongan digabungkan dengan instrumen musik lain. Bahkan di dalam salah satu pertunjukan tradisional, ketoprak, kentongan memegang peran yang sangat penting. Kentongan menjadi ciri khas dari ketoprak. Sebuah pertunjukan ketoprak yang tidak diiringi dengan suara kentongan akan menjadi sesuatu yang sangat aneh. Keberadaan kentongan ini diharapkan mampu menjadikan musik yang dimainkan menjadi lebih indah di dengar. Kentongan tidak hanya digunakan dalam musik tradisional saja, namun juga di dalam pertunjukan musik modern, band, marching band, orkestra, dan lain-lain. Di dalam gelaran musik modern tersebut posisi kentongan sangat unik. Jika kentongan tidak dibunyikan tidak akan memiliki pengaruh signifikan, namun jika dimainkan akan semakin menambah harmonisasi musik yang sedang dimainkan.

Ketiga, sebagai pembuka kegiatan, kentongan biasanya digunakan oleh lembaga-lembaga tertentu baik pemerintahan maupun non pemerintahan untuk membuka suatu acara yang sedang akan dihelat. Biasanya pimpinan atau orang yang dituakan dalam kegiatan tersebut diamanahi oleh panitia untuk memukul kentongan sebagai tanda dibukanya kegiatan. Kentongan ini sebagai alat pelengkap suatu seremonial. Ada yang menarik, pada jaman orde baru dahulu bunyi kentongan menjadi sangat politis. Para pejabat yang berasal dari partai tertentu memiliki kebiasaan memukul kentongan ketika membuka suatu kegiatan dengan jumlah pukulan sesuai dengan nomor urut partai politiknya. Salah satu yang terkenal adalah salah seorang menteri yang selalu memukul kentongan atau apapun dalam membuka suatu acara dengan dua kali pukulan, yang ini mengisyaratkan dia berasal dari Partai GOLKAR.

C. Makna Kentongan

Kehidupan manusia tidak terlepas dari keberadaan simbol. Simbol adalah salah satu kebudayaan manusia yang berfungsi untuk menyederhanakan permasalahan yang dihadapi manusia. Dengan simbol ini manusia akan semakin mudah menyelesaikan berbagai persoalan hidupnya. Cassier (1944) mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang mengerti dan membentuk simbol. Dengan kata lain, simbol adalah sebuah tanda yang diberi makna. Pihak yang bisa memberi makna adalah manusia, sehingga sesuatu akan menjadi selamanya menjadi tanda ketika tidak dimaknai oleh manusia. Hal ini selaras dengan apa yang dikatakan oleh Geertz (1973) bahwa manusia selalu menebarkan jaring-jaring makna dalam kehidupannya.

Lebih lanjut Geertz juga menerangkan bahwa manusia memiliki ciri penting yakni kemampuannya dalam melakukan komunikasi sehari-hari dengan menggunakan berbagai sarana yang ada. Komunikasi merupakan salah satu bahan dasar kehidupan manusia. Komunikasi yang dilakukan manusia ini melalui apa yang disebut tanda dan simbol. Berkaitan dengan hal ini kemudian Ahimsa-Putra (2012) menawarkan komunikasi sebagai salah satu unsur kebudayaan. Komunikasi sebagai salah satu unsur kebudayaan diperlukan oleh manusia untuk mengatasi masalah manusia dalam hal hubungan antar individu. Konsep ini tentunya bisa menyempurnakan konsep unsur-unsur kebudayaan yang telah ada sebelumnya, seperti konsep tujuh unsur universal kebudayaan (sistem kepercayaan/religi, sistem pengetahuan, sistem teknologi dan perlengkapan hidup manusia, sistem mata pencaharian dan ekonomi, sistem organisasi sosial, bahasa, dan kesenian).

Berbicara tentang tanda dan simbol maka kita harus bicara tanda, simbol dan maknanya. Simbol atau tanda ini dapat berupa (1) hal abstrak seperti ide, pengetahuan, nilai, norma yang kesemuanya tidak terlihat karena tersimpan di dalam pikiran manusia (2) hal agak abstrak, seperti perilaku dan tindakan manusia; atau berupa (3) hal-hal yang kongkrit dan empiris, yang semuanya merupakan hasil perilaku dan tindakan manusia (Ahimsa- Putra dalam Artha

dan Ahimsa-Putra: 2004). Demikian juga masyarakat Jawa, kentongan sebagai sebuah produk kebudayaan dipenuhi dengan simbol-simbol yang penuh makna.

1. Identitas

Identitas menjadi sesuatu yang sangat penting di dalam kehidupan masyarakat. Identitas ini dapat mencakup identitas fisik dan non fisik. Identitas fisik siapapun akan cenderung lebih mudah untuk mengenalinya, karena identitas tersebut nyata terlihat oleh panca indera, tetapi identitas yang non fisik inilah yang harus diungkap dengan cukup rumit. Identitas tersebut tersembunyi secara rapat bahkan mungkin sengaja disembunyikan oleh masyarakat tertentu agar tidak mudah dikenali.

Pada masyarakat Jawa kentongan memiliki makna tersendiri sebagai suatu identitas dari kebudayaan ini. Identitas ini ingin ditunjukkan kepada orang di luar masyarakat Jawa, bahwa mereka memiliki sebuah kentongan yang merupakan sarana untuk menunjukkan dirinya sebagai masyarakat yang egaliter dan penuh dengan kebersamaan.

Melalui kentongan, semua orang dapat menangkap pesan yang dikirimkan kepada setiap anggota masyarakat kepada yang lainnya tanpa pandang bulu. Setiap orang pun dapat dan boleh bereaksi sesuai dengan keinginan dan kondisi mereka masing-masing. Setiap anggota masyarakat yang diberi informasi melalui kentongan, bermakna bahwa mereka pada saat itu diperlakukan sama dengan anggota masyarakat yang lain. Pada saat tersebut setiap orang harus rela melepaskan diri dari berbagai gelar, baju, status yang disandangnya. Mereka harus merelakan diri bahwa mereka sejajar dengan anggota masyarakat yang lain. Artinya, ketika kentongan dibunyikan maka pada saat itu identitas seluruh anggota masyarakat disama ratakan. Tidak ada di antara mereka yang lebih tinggi atau lebih rendah kedudukannya. Dalam hal ini kentongan berfungsi sebagai pengirim informasi-pesan-maupun undangan yang bersifat massal dan berlaku untuk semua orang.

Makna identitas seperti yang tersebut di atas berlaku ketika kentongan diposisikan dan berperan sebagai kentongan umum (kentongan di tempat-tempat umum). Setiap warga masyarakat secara “semena-mena” posisinya disamakan satu dengan lainnya oleh kentongan umum ini.

Pada level yang lebih kecil, kentongan juga bermakna sebagai identitas anggota masyarakat (pada level pribadi-keluarga). Dari hasil penelitian ini didapatkan data, bahwa masing-masing rumah memiliki jenis kentongan yang berbeda-beda. Perbedaan jenis kentongan (baik dari ukuran, maupun bentuk dan bahannya) ini akan menghasilkan suara yang berbeda satu dengan lainnya ketika dipukul. Perbedaan jenis suara dari kentongan ini sekaligus juga menunjukkan identitas setiap keluarga dari masyarakat tersebut. Jenis suara tertentu akan menjadi identitas bagi sebuah keluarga dan jenis suara kentongan yang lain akan menjadi identitas bagi keluarga yang lainnya. Satu keluarga akan memiliki jenis suara kentongan yang berbeda dengan keluarga yang lainnya.

Pak Gatot, Mujib, dan Pak Totok adalah tiga orang yang ditunjuk oleh warga untuk pengadaan kentongan di RT 20 RW 04 Wirobrajan Yogyakarta. Mereka diberi tugas untuk membeli kentongan sejumlah sekitar 20 buah. Pada proses pembelian tersebut mereka bersepakat bahwa akan sedapat mungkin membelikan kentongan yang berbeda jenisnya. Hal ini dimaksudkan agar setiap kentongan menghasilkan suara yang berbeda. Dengan perbedaan tersebut akan memudahkan pengurus RT untuk melakukan identifikasi dari keluarga siapa suara kentongan tersebut datang. Setelah kentongan berhasil dibeli mereka pun sepakat untuk mengecat semua kentongan dengan warna merah. Kentongan yang dibeli pun beragam ukuran dan bentuknya, ada yang berbentuk silinder, melengkung, dan cabe. (hasil pengamatan)

Dengan kondisi semacam ini, maka anggota masyarakat lain tidak akan salah melakukan

identifikasi terhadap anggota masyarakat yang lain. Tampaknya usaha untuk tersebut berhasil, seperti yang dikatakan oleh Mujib:

Ketika semua kentongan telah berhasil diserahkan kepada warga RT 20. Mujib melakukan uji coba. Pada suatu malam Mujib memukul kentongan miliknya, beberapa saat kemudian Pak Gatot menjawab pukulan kentongan tersebut dengan cara memukul kentongan miliknya. Beberapa saat kemudian beberapa kentongan juga berbunyi, “Iha kae bocahe melek” (nah itu orangnya terjaga, bocahe yang dimaksud adalah Pak Totok). Kemudian terdengar lagi kentongan dari arah timur. “Pak Edy ternyata *yo* masih *on*”.

Pada level yang lebih kecil lagi, suara kentongan juga digunakan menjadi identitas anggota keluarga. Identitas ini biasanya ditunjukkan dengan jumlah pukulan dari kentongan tersebut. Misalnya anak pertama dari sebuah keluarga akan memiliki identitas kentongan berupa satu pukulan, anak kedua dua pukulan, dan seterusnya. Fenomena menarik ini berhasil ditemukan peneliti ketika sedang berada di wilayah Desa Jetis, Klaten.

Dengan pembagian identitas berdasarkan jumlah pukulan kentongan ini yang ditujukan kepada masing-masing anggota keluarga ini akan menjadi sarana efektif untuk berkomunikasi. Sebuah keluarga yang ingin memanggil anggota keluarganya untuk pulang ke rumah cukup membunyikan kentongan sesuai dengan identitasnya yang telah disepakati. Terdengarnya suara kentongan dari sebuah keluarga tersebut secara otomatis juga didengar dan dipahami oleh seluruh masyarakat di wilayah tersebut. Kondisi ini kemudian akan dimaknai oleh masyarakat bahwa keluarga si A saat itu sedang memanggil anggota keluarganya. Biasanya orang yang kebetulan berada berdekatan dengan seseorang yang dipanggil akan meneruskannya kepada yang bersangkutan. Akan tetapi tampaknya kearifan ini semakin tergerus dengan kehadiran alat-alat komunikasi modern yang saat ini terus bermunculan. Fungsi kentongan sebagai identitas anggota keluarga pun mulai hilang.

2. Status Sosial

Sebagai pencipta makna manusia juga memaknai kentongan dengan sangat beragam. Dalam penelitian ini ditemukan data yang menarik, ternyata kentongan tidak hanya menjadi sarana berkomunikasi saja, akan tetapi juga dijadikan alat untuk menunjukkan kelas sosial mereka oleh orang-orang tertentu. Salah satu cara yang digunakan adalah dengan cara memiliki kentongan yang terbuat dari kayu nangka, berukuran besar, digantung ditempat khusus yang mudah terlihat oleh orang lain.

“Kalau *mbuat* kentongan yang paling bagus ya *pake* kayu nangka yang *nggalih* (kelihatan garis-garis kuning yang menandakan bahwa kayu tersebut sudah tua). Kalau rumah *make* (menggunakan) kentongan kayu nangka rasanya... gimana... gitu. biasanya kentongan kayak gitu digunakan di rumah-rumah bagus dan yang paling sering rumah Joglo. Kentongannya besar dari kayu nangka” (Wawancara dengan Triyono)

Keluarga yang memasang kentongan besar ingin menunjukkan dirinya secara status sosial lebih tinggi dari yang lainnya. Dia secara sengaja telah memposisikan dirinya istimewa dibandingkan dengan yang lain. Padahal secara logika masyarakat lokal, tidak tepat memasang kentongan umum (berukuran besar yang terbuat dari kayu nangka) di wilayah pribadi.

Hal ini dapat menjadi bibit terampasnya identitas umum dan rusaknya sistem komunikasi masyarakat yang telah disepakati melalui kentongan. Sebagai ilustrasi, ketika kentongan tersebut dibunyikan dengan irama seperti pada irama untuk masyarakat umum maka akan terjadi keracunan informasi, apakah informasi tersebut bersifat umum atau individual, serius atau bercanda, undangan atau pengumuman.

Kentongan sebagai status sosial saat ini semakin banyak ditemukan pada masyarakat Jawa. Terutama bagi mereka yang secara materi memiliki kemampuan baik. Ketika kondisi

keuangan membaik banyak diantara masyarakat Jawa yang kemudian membangun tempat tinggal yang bagus/mewah. Salah satunya adalah dengan membangun rumah Joglo yang dilengkapi dengan kentongan besar.

Salah satu contohnya adalah, seorang pengusaha di wilayah Wirobrajan yang membangun sebuah joglo lengkap dengan kentongan besar yang dihiasi dengan ukiran indah. Kentongan tersebut hampir tidak pernah dipukul, melainkan hanya untuk pajangan. Meskipun sudah bertahun-tahun kentongan itu tetap berih mengkilap nyaris tanpa terlihat bekas pukulan.

3. Keharmonisan Sosial

Rukun agawe santosa adalah salah satu konsep hidup masyarakat Jawa yang memiliki makna hidup rukun akan menjadikan suatu masyarakat kuat. Konsep ini dipegang teguh oleh masyarakat dan sering ditunjukkan dalam perilaku tolong menolong sesama anggota masyarakat. Konsep tersebut memuat dua hal penting yaitu kebersamaan dan kerukunan. Keduanya (kebersamaan dan kerukunan) dibutuhkan oleh manusia untuk menuju kondisi yang harmonis (Roqib: 2007).

Jawa adalah salah satu masyarakat yang selalu berusaha untuk menjadikan diri mereka masyarakat yang harmonis. Mulai dari keharmonisan yang sifatnya kecil (keharmonisan dalam pribadi manusia Jawa masing-masing), keharmonisan dengan alam, sampai dengan keharmonisan terhadap kekuatan adikodrati (Magnis-Suseno, 1993:38) menegaskan bahwa masyarakat Jawa selalu memegang prinsip rukun (harmonis) yaitu berada pada keadaan selaras.

Berdasarkan temuan penelitian, masyarakat di lokasi penelitian memiliki berbagai macam cara untuk mencapai keharmonisan dengan memanfaatkan keberadaan kentongan. Kentongan disepakati dipukul dengan aturan-aturan tertentu. Setiap pukulan dimaknai tertentu pula. Kesepakatan para warga terhadap jumlah pukulan kentongan merupakan sebuah upaya penyampaian pesan/informasi berhubungan dengan situasi dan kondisi masyarakat tersebut. Masyarakat akan merasa tenang jika kentongan yang berbunyi adalah irama *dara muluk* (satu pukulan pembuka diikuti dengan sekitar 7-9 pukulan kemudian diakhiri dengan satu pukulan penutup). Bunyi itu menandakan lingkungan mereka dalam kondisi aman tenteram. Sebaliknya, mereka akan memukul kentongan sesuai dengan situasi khusus yang mereka hadapi. Misalnya ketika terjadi kebakaran maka akan dilakukan pukulan kentongan dengan cara tiga-tiga-tiga (000 000 000 000). Mereka yang mendengar suara kentongan demikian sudah akan langsung paham bahwa telah terjadi kebakaran di wilayah tempat tinggal mereka.

Pada kondisi tidak aman, seseorang biasanya memukul kentongan milik pribadi mereka (dapat juga milik umum) dengan penuh tenaga atau terdengar terburu-buru (tentunya sesuai dengan kode-kode yang telah disepakati). Untuk menghindari lupa maka pada umumnya didekat kentongan ditempelkan tata cara/ petunjuk memukul kentongan. Jika kondisi demikian, maka setiap orang yang mendengarkan bunyi kentongan tersebut juga akan memukul kentongan mereka masing-masing dengan keras dan terburu-buru. Jika sudah demikian, maka setiap anggota masyarakat akan bersiap-siap menghadapi kemungkinan yang akan dan sudah terjadi. Masing-masing anggota masyarakat akan bersiaga sesuai dengan tugas mereka masing-masing. Tentunya sesuai dengan pesan apa yang dikirimkan oleh pemukul kentongan itu. Dalam hal ini pemukul kentongan meskipun memukulnya tanpa ketenangan, biasanya mereka menggunakan aturan-aturan pukulan kentongan yang sudah

disepakati.³

Sementara itu, dalam kondisi aman biasanya petugas ronda pada periode waktu/jam tertentu (setiap 15 menit atau 30 menit sekali antara jam 24.00 sebelum waktu subuh/ sesuai dengan jam ronda) akan memukul kentongan jenis irama *dara muluk*. Pada kondisi ini petugas ronda mengirim pesan kepada masyarakat yang sedang beristirahat di rumah bahwa kondisi di lingkungan mereka aman terkendali. Pada umumnya ketika seseorang mendengar suara kentongan seperti ini dia akan keluar rumah dan membunyikan kentongan dengan irama seperti ini juga.

Petugas ronda akan terus memukul kentongan sebelum terdengar sahutan dari salah seorang warga. Setelah ada sahutan dari warga, maka petugas ronda tersebut akan menghentikan pukulan kentongannya. Jika ternyata tidak ada juga orang yang menyahut suara kentongan dari petugas ronda tersebut, maka kemudian akan dilakukan patroli keliling kampung oleh petugas ronda. Model seperti ini merupakan upaya dari masyarakat untuk menjadikan masyarakat mereka harmonis. Sebagian anggota masyarakat merasa bertanggung jawab terhadap kondisi atau kejadian yang menimpa orang lain. Mereka juga merasa bertanggung jawab menjaga keamanan anggota masyarakat lain yang sedang beristirahat.

Melalui kentongan ini masyarakat merasa saling tidak terganggu meskipun di tengah-tengah kesibukan mereka atau di tengah-tengah lelapnya tidur atau di saat sedang istirahat tiba-tiba mendengar kentongan yang keras. Ada kesadaran dan keikhlasn diantara masyarakat akan hadirnya kentongan sebagai sarana menyampaikan sebuah pesan yang tidak mengenakan yang dialami oleh anggota masyarakat yang lainnya. Walaupun sebenarnya suara kentongan itu kadang sangat mengganggu, tetapi mereka saling memahami.

Upaya menjaga harmonisasi masyarakat ini dilakukan bersama-sama, suka rela dan bergiliran. Setiap anggota masyarakat bertanggung jawab terwujudnya masyarakat di lingkungan mereka menjadi harmonis. Pada satu waktu mereka akan dijaga oleh anggota masyarakat lain dan pada waktu yang lain mereka harus menjaga anggota masyarakat yang lain. Model seperti ini juga sangat mirip dengan kearifan masyarakat Jawa lainnya, yaitu jimpitan. Jimpitan juga memiliki fungsi dan makna yang hampir sama dengan kentongan (Surono: 2012)

III. PENUTUP

A. Kesimpulan

Kekuatan utama dari kentongan adalah pada irama suara yang diperdengarkannya. Kentongan ini sangat efektif untuk mengirimkan informasi yang sifatnya cepat, massal, dan lokal. Ada banyak alasan untuk menghidupkan kembali kentongan di era globalisasi seperti sekarang ini. Walaupun jaman sudah berubah menjadi sangat modern, sarana teknologi dan informasi berkembang pesat, namun keberadaan kentongan tidak tergantikan.

Ketika kemajuan teknologi informasi menjadikan manusia semakin egois, maka sebaliknya kentongan justru menjadikan masyarakat saling menghargai dan peduli satu dengan lainnya. Kentongan sangat strategis untuk menjadi salah satu alternatif menciptakan bangsa Indonesia yang harmonis. Untuk menggapai kondisi harmonis ini kita bisa memulainya dari mengharmoniskan masyarakat di tingkat lokal kemudian meluas hingga nasional.

³ Di RT 20 RW 04 Wirobrajan Yogyakarta, pengurus RT selain menyediakan kentongan pada setiap rumah juga membuat daftar nomor-nomor telepon darurat yang ditempel di dekat tempat telepon. Nomor-nomor tersebut misalnya, nomor telepon kantor Polisi, Rumah Sakit, Pengurus RT, dan lain sebagainya. Nomor-nomor tersebut dimaksudkan untuk persiapan pada kondisi darurat dan menjaga segala kejadian yang tidak diinginkan.

Studi tentang kentongan ini merupakan salah satu studi yang sudah pernah dilakukan oleh para ahli sebelumnya. Akan tetapi yang membuat studi ini berbeda adalah bahwa pada studi ini dikaji bagaimana kentongan dari sisi fisik dan fungsi serta maknanya.

Dari segi fisik kentongan dikategorisasikan ke dalam dua jenis yakni kentongan yang berlaku/ digunakan untuk kepentingan pribadi (keluarga) dan kentongan sebagai milik umum. Dua kategorisasi terhadap kentongan ini berimplikasi pada banyak hal. Pertama, berkaitan dengan bahan pembuatannya (kentongan pribadi umumnya dibuat dari bambu sedangkan kentongan umum terbuat dari kayu nangka). Pemilihan bambu dan kayu ini juga tidak dilakukan secara sembarangan. Kedua, berhubungan dengan ukuran (ukuran kentongan pribadi relatif jauh lebih kecil daripada kentongan milik umum). Ketiga adalah tata cara memukulnya (kentongan pribadi tidak terlalu kaku dalam irama memukulnya sementara itu kentongan umum mengikuti aturan baku yang telah disepakati.

Kentongan memiliki beragam fungsi, mulai dari fungsi sebagai alat penyebar informasi terjadinya peristiwa tertentu, alat untuk mengundang warga, alat penanda waktu sholat, aksesoris, dan pembuka acara-acara tertentu. Selain memiliki fungsi-fungsi tersebut, kentongan oleh masyarakat Jawa juga diberi makna-makna tertentu. Makna-makna tersebut antara lain bahwa kentongan dimaknai sebagai sebuah identitas, penanda status sosial tertentu, dan bermakna wujudnya keharmonisan sosial masyarakat Jawa.

Kentongan digunakan oleh masyarakat Jawa agar mereka bisa saling berkomunikasi, bisa saling memberi kabar tentang peristiwa darurat yang sedang terjadi, bisa saling menginformasikan tentang sebuah pengalaman buruk yang menimpa tetangga mereka, bahkan bisa membawa pesan supaya masyarakat tetap tidur dan bersitirahat dengan pulas karena wilayah di lingkungan mereka aman terkendali.

Kentongan dijadikan media oleh setiap warga dengan saling berganti dan bergiliran memberikan informasi kepada yang lainnya. Saling menjaga antara satu dan lainnya. Saling menyapa satu dengan lainnya. Tidak salah jika kemudian masyarakat Jawa tetap mempertahankan kentongan yang notabene alat komunikasi tradisional di tengah-tengah gelontoran teknologi informasi yang semakin lama semakin dahsyat. Dari sinilah kemudian terlihat bahwa sebenarnya ada kelebihan tertentu yang dimiliki kentongan dibandingkan teknologi maju lainnya. Kelebihan tersebut kalau dirangkai dalam satu frase adalah kelebihan dalam menjaga pola hidup kebersamaan yang jauh dari sikap egoisme yang dewasa ini semakin menggejala.

Melalui kentongan masyarakat Jawa ingin menunjukkan kepada dunia bahwa mereka adalah masyarakat yang egaliter dan sangat menjunjung tinggi keharmonisan sosial. Kentongan juga tidak sekedar sebuah benda yang apabila dipukul berarti telah terjadi sesuatu atau ada undangan ke tempat tertentu atau telah masuknya waktu sholat dan tidak juga dibukanya suatu kegiatan. Akan tetapi kentongan telah dijadikan tanda dan simbol oleh masyarakat Jawa dalam rangka menunjukkan eksistensi mereka di dalam percaturan berbagai suku bangsa di dunia. Keberadaan kentongan sebenarnya sangat mirip dengan berbagai fenomena sosial budaya yang dimiliki masyarakat Jawa lainnya, seperti jimpitan, ronda, dan sebagainya yang kesemuanya bermuara pada terciptanya masyarakat yang harmonis.

B.Saran

Walaupun kentongan termasuk alat komunikasi tradisional namun harus tetap dipertahankan karena kentongan mampu menyatukan berbagai perbedaan dan menjadikan masyarakat hidup dalam kebersamaan, saling mangayomi saling peduli. Perlunya revitalisasi kentongan dalam kehidupan bermasyarakat sebagai sarana membangun keharmonisan masyarakat Jawa khususnya dan Indonesia umumnya dan pemerintah perlu melibatkan diri

lebih jauh dalam upaya revitalisasi ini. Disamping itu kentongan bisa dijadikan salah satu paket keistimewaan Yogyakarta yang jika dikelola dengan baik oleh pemerintah dan di kemas secara menarik oleh segenap elemen masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, H. S., 2012. Budaya Bangsa - Peran Untuk Jatidiri dan Integrasi. Makalah dalam seminar Nasional Peranan Sejarah dan Budaya dalam Pembinaan Jati Diri Bangsa. Yogyakarta: Jurusan Pendidikan Sejarah Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta (FIS UNY).
- Cassirer, E., 1944. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*. London: Yale UP.
- Danandjaja, J., 1997. *Folklor Indonesia: Ilmu gosip, dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti.
- Geertz, C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Jenks, C., 2013. *Culture Studi Kebudayaan.*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Magnis-Suseno, F., 1993. *Etika Jawa Sebuah Analisis Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Noviyanti, I. N., 2013. Komunikasi Tradisional sebagai Sarana Pembelajaran Karakter: Kajian Komunikasi Tradisional Dalam Kultur Masyarakat Indonesia. *e-Proceeding Serial Call For Paper dan Konferensi Nasional Ilmu Komunikasi #1Palembang*, 26-27 februari 2013.
- Paramudita, L., 2014. *Perilaku Komunikasi Masyarakat Pada Tradisi Nyadranan (Bersih Desa) di Desa Karang Tengah Kecamatan Bagor Kabupaten Nganjuk*. Skripsi. Surabaya: Fakultas Dakwah Dan Komunikasi Jurusan Ilmu Komunikasi Universitas Islam Negeri Sunan Ampel.
- Pemayun, I D. G. A., dan Swabawa, A. A. P., 2014. Eksistensi Kulkuldi Era Kemajuan Teknologi Informasi. *Media Bina Ilmiah 15 Volume 8, No.7, Desember 2014*.
- Prihatman, K., 2000. *Nangka (Artocarpus Heterophyllus Lamk)*. BAPPENAS: Sistem Informasi Manajemen Pembangunan di Pedesaan.
- Roqib, M., 2007. *Harmoni Dalam Budaya Jawa (Dimensi edukasi dan Keadilan Gender)*. Yogyakarta: kerjasama STAIN Purwokerti Press dan Pustaka Pelajar.
- Sugiyarti, C., 2012. *Pengaruh Posisi Memukul Kentongan terhadap Frekuensi yang Dihasilkan*. Prodi Psn konsentrasi Fisika Program Pascasarjana UNY (tidak dipublikasikan).
- Sumiyati, F., 2007. Makna Lambang dan Simbol Kentongan Dalam Masyarakat Indonesia. *Jurnal Historia Vitae volume. 21, no. 2, October 2007*.
- Surono, 2012. Build The Economic Integration with *Jimpitan Model* in Javanese Society, makalah pada seminar internasional“ Towards an ASEAN Economic Community (AEC): Prospects, Challenges and Paradoxes in Development, Governance and Human Security” Thailand:Universitas Chiangmai
- Surono, 2014. *Brubuh: A Traditional Method To Keep Environmental Sustainability In Javanese Society. Proceeding International Seminar: Innovation in Accelerating Infrastructure Competitiveness and Sustainability*. Bali: 11 November 2014.
- Yoyok, R.M., dan Siswandi, 2006. *Pendidikan Seni Budaya untuk Kelas VII SMP*. Jakarta: Yudhistira.
- Yunus, A., 1994. *Nilai Dan Fungsi Kentongan Pada Masyarakat Bali*. Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.

Internet:

<http://media.kompasiana.com/mainstream-media/2011/04/06/kenthongan-komunikasi-tradisional-yang-merakyat-352734.html>

<http://www.harianjogja.com/baca/2014/10/19/warga-sleman-diminta-lestarikan-pentungan-sebagai-pengirim-pesan-darurat-545327>

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@bplib-jogja.info
10. Penulis yang naskahnya dimuat akan mendapat tiga eksemplar buku Patrawidya dan dua reprint.



KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA
YOGYAKARTA