

Terakreditasi No. : 405/AU3/P2MI-LIPI/04/2012

PATRAWIDYA

seri penerbitan penelitian sejarah dan budaya

Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepesisiran
Kabupaten Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta
Oleh : Su Ritohardoyo

Peranan Organisasi Politik
dalam Perjuangan Kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan
Oleh : Wajidi

Peran Paduan Suara Gelora Bahana Patria Yogyakarta
(1964-2014)
Oleh : Wisnu Mintargo, RM. Soedarson, Victor Ganap

Perubahan Nilai-nilai Budaya Masyarakat Aceh
Pasca Bencana Tsunami
Oleh : M. Alie Humaedi

Kerajinan Ukir Kayu di Desa Karduluk Sumenep Madura
Oleh : Taryati

Modernisasi dan Tata Ruang Kota Purwokerto 1900-1935
Oleh : Prima Nurahmi Mulyasari

Fungsi Wayang Klithik Wonosoco,
Undaan Kudus Jawa Tengah dalam Ritual Bersih Desa
Oleh : Suwarno

Wong Pinter di Antara Para Penyembuh Tradisional Jawa
Oleh : Sartini

PATRA
WIDYA
seri penerbitan penelitian sejarah dan budaya

Vol. 15

No. 4

Hal. 505 - 666

Yogyakarta
Desember 2014

ISSN 1411-5239

Patrawidya merupakan seri penerbitan hasil penelitian **Balai Pelestarian Nilai Budaya (BPNB)** 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 dua kata “*patra*” dan “*widya*”, yang berasal dari bahasa Sanskerta, yang kemudian menjadi kata serapan dalam bahasa Jawa Kuna. Kata “*patra*” berasal dari kata “*patra*”, dari akar kata *pat*=melayang, yang kemudian diartikan sayap burung; bulu; daun; bunga; tanaman yang harum semerbak; daun yang digunakan untuk ditulis; surat; dokumen; logam tipis atau daun emas. Kata “*widya*” berasal dari kata “*vidya*”, dari akar kata *vid*=tahu, yang kemudian diartikan sebagai “**ilmu pengetahuan**”. Jadi **Patrawidya** dapat diartikan sebagai “**lembaran yang berisi ilmu pengetahuan**”, yang dalam hal ini tentang sejarah dan budaya.

DEWAN REDAKSI PATRAWIDYA

Mitra Bestari	: Prof. Dr. Djoko Suryo (Sejarah) Prof. Dr. Su Ritohardoyo, MA (Geografi) Prof. Dr. Suhartono Wiryopranoto (Sejarah) Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A. (Antropologi)
Penyunting Bahasa Inggris	: Drs. Eddy Pursubaryanto, M.Hum
Ketua Dewan Redaksi	: Dra. Taryati (Geografi)
Pemimpin Redaksi Pelaksana	: Dra. Dwi Ratna Nurhajarini, M.Hum. (Sejarah)
Dewan Redaksi	: Dra. Sumintarsih, M.Hum. (Antropologi) Dra. Suyami, M.Hum. (Sastra Jawa) Dra. Emiliana Sadilah (Geografi) Drs. Hisbaron Muryantoro (Sejarah) Drs. Sindu Galba (Antropologi) Yustina Hastrini Nurwanti, S.S. (Sejarah) Dra. Isni Herawati (Antropologi)
Pemeriksa Naskah	: Dra. Sumintarsih, M.Hum (Antropologi) Dra. Dwi Ratna Nurhajarini, M.Hum. (Sejarah) Ernawati Purwaningsih, M.Sc. (Geografi)

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 jurnal *Patrawidya* Seri Sejarah dan Budaya Vol. 15 No.4, Desember 2014. Jurnal *Patrawidya* edisi ini memuat artikel tentang sejarah dan budaya, dari peneliti Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta, peneliti tamu dan peneliti undangan.

Jurnal *Patrawidya* tidak mungkin bisa sampai dihadapan para pembaca tanpa kerja sama dan bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu dalam kesempatan baik 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.

Pada edisi terakhir tahun 2014 ini *Patrawidya* menurunkan delapan (8) artikel. Su Ritohardoyo, tamu menyajikan hasil penelitian yang mengungkapkan perkembangan permukiman perdesaan kepelepasiran dan beberapa faktor yang berpengaruh terhadap perkembangannya. Lokasi penelitian dilakukan di Kabupaten Gunung Kidul, Daerah Istimewa Yogyakarta. Hasil penelitian menunjukkan adanya peningkatan luas lahan permukiman, jumlah bangunan rumah dan peningkatan kualitas bangunan rumah. Di samping itu variasi perkembangan permukiman kepelepasiran secara keruangan terjadi menurut lokasi keberadaan desa-desa terhadap objek wisata, fungsi desa sebagai ibukota kecamatan, dan atau sebagai pusat kegiatan lain. Faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan permukiman perdesaan kepelepasiran menurut Su Ritohardoyo adalah faktor biofisik, demografis dan sosial ekonomi serta budaya.

Wajidi, menyumbang tulisan tentang apa dan bagaimana peranan organisasi politik dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa perjuangan kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan tidak hanya dilakukan dengan mengangkat senjata, melainkan juga dengan diplomasi. Hal itu terbukti dengan kiprah yang dilakukan oleh Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) dan Serikat Muslimin Indonesia (SERMI). Kedua organisasi tersebut telah menyatakan kesetiaan kepada Republik Indonesia dan menolak pembentukan Negara Kalimantan.

Artikel selanjutnya mengupas tentang kiprah sebuah grup paduan suara yakni Gelora Bahana Patria. Tulisan ini ditulis secara bersama oleh Wisnu Mintargo, RM. Soedarsono, dan Victor Ganap, yang menyimpulkan bahwa paduan suara Gelora Bahana Patria telah mewarnai dunia seni suara di Indonesia dan grup ini tetap konsisten membawakan lagu-lagu perjuangan.

M. Alie Humaedi menyumbang tulisan tentang Perubahan nilai budaya yang terjadi di masyarakat Aceh setelah peristiwa tsunami. Perubahan tersebut selain tampak dalam tata ekologis juga dalam bidang sistem sosial masyarakat. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kehadiran relawan, lembaga kemanusiaan, dan dana bantuan kemanusiaan menyemaikan budaya konsumtif. Tradisi ruang sosial di meunasah diganti ke tradisi di kedai. Praktik budaya konsumtif berkembang dari material tradisional kearah modern.

Tulisan berikutnya hasil penelitian Taryati tentang kerajinan ukir kayu yang berada di Desa Karduluk Madura. Menurut Taryati masyarakat desa Karduluk merasa lebih terjamin pendapatannya sebagai seorang perajin ukir dibandingkan sebagai nelayan atau petani. Ukir Karduluk memiliki ciri unik dalam setiap goresan dan warnanya. Untuk lebih jelasnya uraian

secara detail dapat dibaca dalam tulisan Taryati.

Purwokerto merupakan kota penting di Jawa Tengah bagian selatan dan memegang peran bagi pertumbuhan kota-kota di sekitarnya. Sejak didirikannya pabrik-pabrik gula di Banyumas pada masa kolonial, sarana dan prasarana infrastruktur terus dikembangkan. Fasilitas-fasilitas kota dibangun di Purwokerto dan mengukuhkan kota tersebut sebagai kota tersibuk di Karesidenan Banyumas. Pembangunan itu semua memicu terjadinya transformasi Kota Purwokerto menjadi sebuah kota modern. Uraian secara detail dapat dibaca dalam tulisan Prima Nurahmi Mulyasari tentang *Modernisasi dan Tata Ruang Kota Purwokerto 1900-1935*.

Pertunjukan wayang klitik Wonosoco dalam ritual bersih desa di Undaan Kudus menjadi kajian Suwarno. Menurut Suwarno wayang klitik Wonosoco sejak awal kehadirannya di daerah itu telah menjadi seni yang sakral dan sekaligus sebagai tontonan yang menghibur. Sakralitas wayang klitik Wonosoco karena dipentaskan dalam rangkaian inti upacara bersih desa. Oleh karena itu wayang klitik Wonosoco penuh dengan nilai magis, estetis, dan etis.

Edisi kali ini ditutup dengan artikel yang ditulis oleh Sartini tentang *Wong Pinter diantara Para Penyembuh Tradisional Jawa*. Menurut Sartini berdasarkan penelitian yang dilakukannya *wong pinter* adalah orang yang memiliki kemampuan khusus, mampu menyembuhkan penyakit dan masalah lainnya. Untuk mendapatkan kemampuan sampai disebut *wong pinter* dicapai dengan laku khusus. Mereka orang yang dihormati di masyarakat. *Wong pinter* dipandang sebagai media untuk menyampaikan pesan atau doa dari si pasien kepada Yang Maha Kuasa.

Ibarat pepatah “tiada gading yang tak retak”, penerbitan jurnal *Patrawidya Seri Sejarah dan Budaya* Vol. 15 No. 4, Desember 2014 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 buku ini. Selamat membaca.

DEWAN REDAKSI

Seri Penerbitan Penelitian Sejarah dan Budaya

- Pengantar Redaksi
- Daftar Isi
- Abstrak
- Su Ritohardoyo - Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepesisiran Kabupaten Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta (hlm. 505 - 530).
- Wajidi - Peranan Organisasi Politik dalam Perjuangan Kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan (hlm. 531 - 544).
- Wisnu Mintargo - Peran Paduan Suara Gelora Bahana Patria Yogyakarta (1964-2014) (hlm. 545 - 560).
- RM. Soedarsono
Victor Ganap
- M. Alie Humaedi - Perubahan Nilai-nilai Budaya Masyarakat Aceh Pasca Bencana Tsunami (hlm. 561 - 584).
- Taryati - Kerajinan Ukir Kayu di Desa Karduluk Sumenep Madura (hlm. 585 - 604).
- Prima Nurahmi Mulyasari - Modernisasi dan Tata Ruang Kota Purwokerto 1900-1935 (hlm. 605 - 620).
- Suwarno - Fungsi Wayang Klitik Wonosoco, Undaan Kudus Jawa Tengah dalam Ritual Bersih Desa (hlm. 621 - 640).
- Sartini - *Wong Pinter* di Antara Para Penyembuh Tradisional Jawa (hlm. 641 - 664).

COASTAL RURAL SETTLEMENT DEVELOPMENT IN GUNUNGKIDUL REGENCY YOGYAKARTA SPECIAL REGION

Su Ritohardoyo

Abstract

This article presents the research results to discover coastal rural settlement development, and some factors that influence it's development. The study was held in coastal rural area of Yogyakarta Special Region, based on analysis of secondary data (PODES 2000 and 2012) that is collected from BPS. This study analysed each village that directly adjacent to Hindia Ocean, . Descriptive data analysis uses the results of correlation test. The results show that residential area, number of houses, and the houses quality were increase and varies spatially during 2007-2012. In addition, coastal settlement development varies due to the location of the villages through attraction, village function as capital district, or and as other activities center. Biophysical factors, demographic, socio-economic region are together affect on the level of rural coastal settlements development. However, socio-economic and cultural factors gave greater influence than the biophysical factors.

Keywords : settlement development, coastal rural, biophysic and socioeconomic factors

THE ROLE OF POLITICAL ORGANIZATIONS IN THE STRUGGLE FOR INDONESIAN INDEPENDENCE IN SOUTH KALIMANTAN

Wajidi

Abstract

This study aims to reveal whether and how the role of political organizations in the struggle for Indonesia independence in South Kalimantan. This type of research is a historical research with the steps: heuristic, criticism, interpretation and historiography. The results showed that the struggle for Indonesia independence in South Kalimantan is not only done by taking up arms, but also with the expertise of diplomacy as a political organization such as the Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) and Serikat Muslimin Indonesia (SERMI). Since the beginning of its existence, the two organizations have declared allegiance to the Republic of Indonesia and reject the establishment of the State of Kalimantan (Borneo) as required in the Agreement Linggajati. Through the parliamentary struggle in the Dewan Banjar; SKI and SERMI sought to the council the Dutch were not deflected towards the establishment of the State of Kalimantan in a way to fight the conditions are favorable struggle for independence.

Keywords: political organization, SKI, SERMI, the struggle for Indonesia independence

THE ROLE CHOIR GELORA BAHANA PATRIA YOGYAKARTA (1964-2014)

Wisnu Mintargo, RM. Soedarsono, Victor Ganap

Abstract

The Gelora Bahana Patria Yogyakarta choir activities play a role in education, culture, and social aspects. These activities include concerts, organizing choir competitions, releasing albums, holding workshops, and managing the organization itself. In his theory on patriotism, Peter B. Heller stated that patriotism is loving one's nation, this means being able to sacrifice everything for the wellbeing of his or her country. A further definition of patriotism is a part of the nationalism spirit. Choirs are often seen in Indonesia on national holidays and other important nasional meetings. It can be a place to build someone's nasionalism and has a positive effect on the member's attitude and behavior.

Keyword : choir, role, Gelora Bahana Patria

CHANGES IN CULTURAL VALUES OF THE POST-TSUNAMI ACEH COMMUNITIES

M. Alie Humaedi

Abstract

Disaster presents the impact of physical and non-physical. In addition to changing ecological system, social and cultural system was changed. Some the new cultural practices was born or the old culture transformed to a new face. Post-disaster, Acehese cultural practices experiencing significant changes. The problem is, how the influence of global consumer culture? How local culture dealing with other cultures, and whether there is a changes in cultural values? Explanation of the community's history and socio-cultural practices, from a humanitarian disaster to natural disasters is needed. Ethnographic research has found the presence of volunteers, humanitarian organizations, and aid sow consumer culture. The fortunes and muge principles of merchants trading practiced in the management of aid. The tradition of a shared social space in meunasah changed to kedai tradition. The practice of consumer culture growing of traditional material to modern habit. The changes in cultural values ??occur along humanitarian activities involving the local community and the other cultural actors.

Keywords: changes in cultural value, Aceh disaster, cultural practices, cultural consumption, kedai

WOOD CARVING HANDICRAFT IN KARDULUK VILLAGE, SUMENEP, MADURA

Taryati

Abstract

This article shows the result of the research which aims to review wood carving handicraft industry, original carving motives and its cultural meaning, conserving efforts and wood carving marketing of Karduluk village, Sumenep, Madura. The research use qualitative descriptive analyzing methods. The result of the research shows that Karduluk village craftsmen society feels that working in wood carving industry makes them more comfortable and get higher income compare with working in farming sector or to work as fisherman. Original carving motives, sculpture's scratches and paint color, all have a meaning to show one's nature and hopes in life. Preservation was done by the society, the government also involves and also conducting its marketing. The problems they face today, is that the raw material become rare and more expensive. There are also unhealthy competition among the craftsmen, because there were no organization such as 'Koperasi' with quality management.

Keywords : wood carving, motives, preservation and wood carving marketing, craft

MODERNIZATION AND PURWOKERTO CITY LAND USE

Prima Nurahmi Mulyasari

Abstract

Purwokerto is one of important cities in Central Java, particularly in the southern part which plays a role for the growth of cities in the vicinity. Since the establishment of sugar factories in Banyumas Residency in the late 19th century the Dutch colonial government was more serious in building and improving transportation sector in the region that led to the transformation of Purwokerto into a modern city. By using primary and secondary sources this article describes the development of Purwokerto in the period of 1900-1935 in terms of urban planning and infrastructure. More urban facilities were erected in Purwokerto during that era which strengthened its position as the busiest city in Banyumas Residency. However, the lack of good urban planning put the city in somewhat disorder physically.

Keywords: modernization; urban planning; Purwokerto; colonial

THE FUNCTION OF WONOSOCO'S WAYANG KLITHIK, UNDAAN SUBDISTRICT, KUDUS REGENCY CENTRAL JAVA IN BERSIH DESA RITUAL

Suwarno

Abstract

Now these traditional arts such as dances and the situation is even more alarming and unpredictable, due to desperation by other arts such as music, tasters, and other pop art. The younger generation now generally prefer modern art, not monotonous, and the young players and regulated by the stage and makeup that are considered more attractive. This paper seeks record of staging dances which are relics of the past that there wonosoco Village, District Undaan, Kudus, Central Java Province This study aimed to determine the condition of dances wonosoco and how to play. The results showed, dances and wonosoco has undergone a long historical pereode. Since the beginning until now, dances and wonosoco still functioned as a sacred art and an art show. Therefore in every dish as well as an entertainment show also brought a message wizard. Many values contained in the staging dances wonosoco such as: the aesthetic, ethical, and the magical. Given the existence of dances and increasingly scarce in some areas in Indonesia, it should be appreciated the efforts of the various parties in Nicaragua in conservation.

Keywords: Function; Staging; Movies klitik

WONG PINTER AMONG JAVANESE TRADITIONAL HEALERS

Sartini

Abstract

The purposes of this study are to: explain the meaning and characteristics of wong pinter according to Temanggung people; explore the definition and characteristics as described by Javanese experts; and, analyze the relationships of both definitions. This study is a combination of field and literature research. Fieldwork was conducted to collect data regarding the wong pinter in Temanggung and the literature review was conducted to explore the concept of the traditional healers. Field data is developed into a concept and with library data were analyzed by methodical steps, namely: description, interpretation, analysis and internal coherence. The results of this study are: first, based on the initial exploratioan, according to Temanggung people, a wong pinter is a person with special abilities, cures diseases and resolves spiritual and social problems. To obtain the necessary capabilities, he performs variety of fastings. The term of wong pinter means good deeds. A wong pinter awares himself as a srono, a medium to convey a prayer of the patients to God or as a tetulung (helper). Secondly, there is not enough information regarding the term of wong pinter found in the literature, but there are variety of names such as: dukun, kyai, dokter dukun, guru mistik and ustadz. Third, based on the analysis of the relationship, the characteristics of wong pinter appears in the term of wong pinter are overlapping with which of dukun, kyai, guru mistik and ustadz.

Keywords: wong pinter, traditional healer

PERKEMBANGAN PERMUKIMAN PERDESAAN KEPESISIRAN KABUPATEN GUNUNGKIDUL DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

Su Ritohardoyo

Pengajar Program Studi Pembangunan Wilayah
Fakultas Geografi UGM Yogyakarta.
e-mail:surito@ugm.ac.id
Kontak : 081393253333

Abstrak

Tulisan ini menyajikan hasil penelitian untuk mengungkap perkembangan permukiman perdesaan kepebisiran, dan beberapa faktor yang berpengaruh terhadap perkembangannya. Penelitian dilakukan di wilayah perdesaan kepebisiran Kabupaten Gunungkidul, berdasarkan pada analisis data sekunder Potensi Desa (Podes) dari BPS tahun 2000 dan 2012. Unit analisis adalah desa yang berbatasan langsung dengan Samudera Indonesia. Analisis data secara deskriptif analitis berdasar pada hasil uji statistik korelasi. Hasil penelitian menunjukkan adanya peningkatan luas lahan permukiman, jumlah bangunan rumah, dan peningkatan kualitas bangunan rumah, yang bervariasi secara keruangan selama tahun 2007-2012. Di samping itu variasi perkembangan permukiman kepebisiran secara keruangan, terjadi menurut lokasi keberadaan desa-desa terhadap objek wisata, fungsi desa sebagai ibukota kecamatan, dan atau sebagai pusat kegiatan lain. Faktor biofisik, demografis, dan sosial ekonomis wilayah, secara bersama berpengaruh terhadap perkembangan permukiman perdesaan kepebisiran. Namun demikian faktor sosial ekonomi dan budaya lebih besar pengaruhnya dari pada faktor biofisik.

Kata kunci : perkembangan permukiman, perdesaan kepebisiran, faktor biofisik dan sosial ekonomik

COASTAL RURAL SETTLEMENT DEVELOPMENT IN GUNUNGKIDUL REGENCY YOGYAKARTA SPECIAL REGION

Abstract

This article presents the research results to discover coastal rural settlement development, and some factors that influence it's development. The study was held in coastal rural area of Yogyakarta Special Region, based on analysis of secondary data (PODES 2000 and 2012) that is collected from BPS. This study analysed each village that directly adjacent to Hindia Ocean, . Descriptive data analysis uses the results of correlation test. The results show that residential area, number of houses, and the houses quality were increase and varies spatially during 2007-2012. In addition, coastal settlement development varies due to the location of the villages through attraction, village function as capital district, or and as other activities center. Biophysical factors, demographic, socio-economic region are together affect on the level of rural coastal settlements development. However, socio-economic and cultural factors gave greater influence than the biophysical factors.

Keywords : settlement development, coastal rural, biophysic and socioeconomic factors

I. PENDAHULUAN

Dalam menentukan kebijakan pengembangan permukiman di Indonesia, telah ditekankan dua prioritas, yakni jenis kegiatan, dan lokasi kegiatan (Dirjen. Perumahan dan Permukiman, 2003), Pertama, prioritas jenis kegiatan mencakup empat aspek, yakni (1) peningkatan penanggulangan kemiskinan; (2) peningkatan pembangunan daerah melalui otonomi daerah dan pemberdayaan masyarakat; (3) pembangunan dan pemeliharaan prasarana dan sarana pendukung pembangunan ekonomi; dan (4) peningkatan penerapan prinsip-prinsip pembangunan yang berkelanjutan. Kedua, prioritas lokasi kegiatan juga mencakup empat aspek, yakni (1) percepatan pembangunan kawasan Timur Indonesia; (2)

pembangunan di kawasan perbatasan; (3) pembangunan di pulau-pulau kecil; dan (4) peningkatan kualitas lingkungan di kawasan kumuh dan permukiman nelayan.

Kebijakan pengembangan permukiman tersebut mendasari pentingnya salah satu penelitian tentang perkembangan permukiman, khususnya permukiman nelayan dan perkembangan permukiman pedesaan kepepesisiran secara umum. Peran besar wilayah kepepesisiran dapat dilihat dari manfaat ekosistem pantai bagi kesejahteraan penduduk. Manning dan Sweet (1993) telah membedakan manfaat ekosistem pantai kedalam tiga kategori; (1) manfaat yang mendukung kehidupan penduduk, (2) manfaat terhadap sosio-budaya, dan (3) manfaat terhadap produksi. Namun di balik manfaat ekosistem tersebut, pengembangan manfaat potensi wilayah kepepesisiran sering terjadi tumpang tindih.

Kehidupan sosial budaya penduduk pesisir dengan berbagai kegiatannya, di satu pihak memanfaatkan sumberdaya biofisik (lahan) untuk alokasi permukiman beserta sarana dan prasarana fisik kegiatannya; di pihak lain penduduk membutuhkan lahan sebagai sumberdaya penghasil bahan pangan (manfaat ekonomi). Akibatnya, tidak jarang aktifitas tersebut menjadi masalah bagi upaya pelestarian lingkungan wilayah kepepesisiran. yakni terjadinya benturan kepentingan dalam pemanfaatan sumberdaya lahan antara masyarakat setempat dengan pemerintah ataupun dengan pihak swasta.

Dua kebutuhan sumberdaya biofisik bagi penduduk ini selalu berbenturan, ketika salah satu pemenuhan kebutuhan lahan satu lebih dominan dari pada kebutuhan lahan lainnya (Ritohardoyo, 2013). Kebutuhan lahan berkaitan erat dengan lingkungan wilayah setempat, baik bersifat saling bergantung, maupun bersifat saling berpengaruh. Keterkaitan antara kebutuhan dan pemanfaatan lahan dengan aspek wilayah ditunjukkan dalam aplikasinya untuk konservasi lahan, dan untuk dasar pengembangan wilayah (Mather, 1986). Dalam hal tersebut, pemenuhan kebutuhan sumberdaya lahan yang tidak mengindahkan norma pelestarian, dapat berakibat pada terjadinya deteriorisasi lingkungan, atau membawa dampak negatif pada lingkungan dan kehidupan penduduk penghuni permukiman.

Dalam banyak hal pengembangan perdesaan kepepesisiran pada masa kini dan mendatang, merupakan usaha yang bersifat strategis yang sangat diperlukan. Pengembangan perdesaan kepepesisiran sebagai permukiman penduduk berkaitan erat dengan pemecahan masalah-masalah perdesaan saat ini dan masa mendatang, memerlukan dasar informasi dan data perkembangan setiap desa, agar penentuan prioritas pelaksanaan pengembangan sesuai dengan variasi permasalahan yang dihadapi setiap desa.

Perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran di Kabupaten Gunung- kidul, dalam proses maupun hasilnya bervariasi. Hal ini terkait dengan variasi karakteristik wilayah kepepesisiran yang unik dalam hal: (1) secara fisik sebagian besar wilayahnya bertopografi pegunungan *karst*, sebagian lagi bertopografi dataran; (2) pemanfaatan ekosistem wilayah pesisir semakin ekstensif dikembangkan, sebagai objek-objek wisata, dan tempat usaha perikanan laut pada dasa warsa terakhir. Dewasa ini kawasan tersebut masih dalam proses perkembangan pemanfaatan sumberdaya pesisir dalam rangka pengembangan wilayah.

Fakta perkembangan wilayah secara kuantitas maupun kualitas adalah pemanfaatan sumberdaya yang mencolok, antara lain sebagai kawasan wisata, dan pengembangan perikanan laut. Dengan adanya perkembangan ini, tentunya berperan besar terhadap perubahan-perubahan permukiman maupun pertanian, yang sudah sejak lama berada di kawasan ini. Oleh karena itu, secara umum penelitian ini bertujuan untuk mengungkap perkembangan perdesaan kepepesisiran dari tahun 2000 hingga 2012 mengenai: (1) besarnya perkembangan setiap komponen wilayah perdesaan kepepesisiran, (2) pola persebaran perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran, dan (3) keterkaitan perkembangan

permukiman dari tahun 2000-2012 dengan perkembangan wisata, perikanan, pertanian di setiap desa pesisir.

Kajian permukiman perdesaan kepebisiran di daerah ini masih terbatas, apa lagi kajian mengenai perkembangannya. Beberapa penelitian permukiman perdesaan kepebisiran, pada umumnya secara metodologis bersifat deskriptif kualitatif, oleh karenanya penelitian ini berusaha menelusuri dinamika permukiman secara deskriptif kuantitatif. Penelitian ini menggunakan metode penelitian analisis data sekunder. Sebagian besar data diperoleh dari Potensi Desa (PODES) tahun 2000 dan 2012. Di samping itu data sekunder juga diperoleh dari beberapa instansi di tingkat kabupaten.

Analisa data berbagai komponen permukiman desa pesisir, yang dilakukan berdasar prinsip-prinsip teknik analisis kuantitatif dan kuantifikasi data kualitatif. Penelitian perkembangan perdesaan kepebisiran dapat sebagai penjelasan dinamika tempat hunian secara keruangan dan kewaktuan, dan dinamika keterkaitan permukiman sebagai habitat manusia dan lingkungan. Secara teoritis diharapkan sebagai kajian terapan adaptasi manusia untuk pengembangan disiplin permukiman dari aspek geografis. Dalam kaitannya dengan pembangunan, diharapkan dapat dimanfaatkan sebagai sarana untuk mengetahui atau menduga secara lebih awal dan cepat, terhadap variasi perubahan permukiman desa dan aktifitas penduduknya; serta untuk mendukung pengelolaan faktor-faktor penting wilayah yang mempengaruhi variasi perkembangan; dan melandasi sebagian rencana pengembangan wilayah kepebisiran pada masa mendatang.

II. TINJAUAN PERMUKIMAN PERDESAAN KEPESISIRAN

Desa secara yuridis administratif merupakan suatu wilayah yang ditempati sejumlah penduduk, sebagai kesatuan masyarakat termasuk di dalamnya kesatuan masyarakat hukum, yang memiliki pemerintahan terendah langsung di bawah camat, dan berhak menyelenggarakan rumah tangganya sendiri dalam ikatannya dengan negara kesatuan Republik Indonesia (Kartohadikusumo, 1953). Makna desa yang paling sederhana adalah tempat tinggal yang tersusun dari asosiasi bangunan tempat tinggal dengan aktifitas pertanian (Finch, 1957). Artinya bahwa desa merupakan tempat hunian atau permukiman sekelompok masyarakat, yang dicirikan oleh dominasi matapecaharian mereka pada bidang pertanian. Jika mengacu pada pengertian dan ciri khas desa, antara lain memiliki rasio manusia dengan lahan yang besar, lapangan kerja agraris, hubungan antar penduduk akrab, dan masih bersifat sederhana *traditional* (Dirjen. Bangdes, 1970).

Pada hakekatnya desa secara geografis lebih mengacu kepada makna desa sebagai suatu lingkungan. Hal ini dapat ditunjukkan bahwa desa sebagai suatu hasil perpaduan antara kegiatan sekelompok manusia dengan lingkungannya (Bintarto, 1983). Hasil perpaduan tersebut merupakan perwujudan kenampakan di muka bumi yang ditimbulkan oleh unsur-unsur fisiografi, sosial, ekonomi, politik, dan kultural; yang saling berinteraksi baik antar unsur tersebut, maupun antar daerah lain. Pada awalnya interaksi tersebut bersifat sederhana, namun demikian hingga saat ini tentunya sudah mengalami perubahan dari sifat sederhana ke sifat yang lebih kompleks sebagai akibat perkembangan.

Dalam bahasan ini makna desa dibatasi sebagai satuan administratif, namun tinjauannya lebih menekankan pada aspek keruangan dan kelingkungan. Aspek spasial (keruangan) secara khusus mengkaji desa antar lokasi terutama di wilayah pesisir dan keterkaitannya dengan daerah lainnya. Aspek lingkungan mengacu pada keterkaitan unsur-unsur biofisik kawasan dengan unsur-unsur budaya penduduk yang terdapat di dalamnya. Salah satu perwujudan desa dalam batasan tersebut adalah desa pesisir. Makna pesisir merupakan suatu mintakat yang

dimulai dari garis pesisir (*coastline*) yang menunjukkan rata-rata garis pasang tertinggi ke arah daratan sampai pada suatu mintakat yang secara genetika pembentukannya masih dipengaruhi oleh aktivitas marine (CERC, 1984; Sunarto, 2000).

Berdasarkan pada makna pesisir tersebut, maka pengertian desa pesisir adalah daerah permukiman yang secara administratif memiliki posisi terendah, berbatasan langsung dengan perairan laut atau memiliki garis pantai, dan aktifitas kehidupan sosial ekonomi dan sosial budaya sebagian penduduknya bergantung pada sumberdaya laut dan pesisir (Ritohardoyo, 2011). Keterkaitan antar unsur tersebut merupakan faktor utama terjadinya dinamika permukiman, yang bervariasi atas dasar derajat kecepatan perubahan, sejalan dengan variasi karakteristik setiap masing desa.

Desa bersifat dinamik selalu mengalami perkembangan, secara umum dapat dibedakan ke dalam tiga kategori, yakni desa swadaya, swakarya, dan swasembada (Dirjen. Bangdes. 1970). Klasifikasi desa mendasarkan pada sarana prasarana yang tersedia menurut BPS (1980), terdiri dari dua kategori, yakni desa tertinggal dan desa maju. Di samping itu, pembagian desa berdasar sifat kehidupan penduduk dan kelengkapan sarana prasarana, dibedakan menjadi desa *rural* atau bersifat kedesaan, dan desa *urban* yang bersifat kota. DPU Cipta Karya (1980), mengkategorisasi desa berdasar pada segi peranan dan potensinya, menjadi empat kategori yakni (1) desa kota atau desa yang terletak di sekitar kota, dan mendukung kota secara potensial; (2) desa pusat pertumbuhan, atau desa yang menjadi simpul pelayanan jasa dan simpul distribusi dari desa-desa di sekitarnya; (3) desa kritis adalah desa yang tingkat ekonomi, sarana prasarana, dan potensinya masih rendah; dan (4) desa nelayan yakni desa yang memiliki potensi perikanan laut dan atau desa pusat pertumbuhan nelayan. Desa kategori keempat tersebut hakekatnya adalah permukiman perdesaan di wilayah kepesisiran (*coastal rural settlement*), meskipun belum tentu menjadi pusat pertumbuhan perikanan laut dan permukiman nelayan.

Dalam kaitannya dengan kajian perkembangan permukiman secara umum KMNLH (1997) secara tersirat merekomendasikan tekanan inti makna yang lebih penting dan harus diperhatikan dalam mengkaji perkembangan permukiman, selain perkembangan bangunan rumah tempat tinggal, adalah perkembangan penduduk dan kehidupan sosial budaya dalam kaitannya dengan perkembangan kualitas lingkungan. Penduduk dalam melaksanakan kehidupannya baik secara perorangan atau secara berkelompok di dalam dan dengan lingkungannya, pada hakekatnya merupakan rekomendasi untuk mewujudkan perlunya dasar sudut pandang positif dan determinis secara bersamaan dalam memahami perkembangan habitat atau permukiman penduduk.

Salah satu kebijakan Direktorat Jenderal Perumahan dan Permukiman (2003) dalam penentuan prioritas lokasi kegiatan pembangunan permukiman, menekankan pada peningkatan kualitas lingkungan kawasan permukiman kumuh dan permukiman nelayan. Pelaksanaan kebijakan ini menekankan pada penataan kawasan perdesaan nelayan, terutama dalam penyediaan prasarana dasar seperti air bersih, dan prasarana lingkungan lainnya. Namun demikian di dalam penentuan lokasi, belum menekankan pada variasi besarnya potensi yang tersedia dan tingkat perkembangan setiap desa nelayan. Pada hal tinggi rendahnya potensi desa di wilayah pesisir bergantung pada unsur-unsur pendukung wilayah, sebagai faktor yang berpengaruh besar terhadap tingkat perkembangan desa.

Beberapa hasil penelitian perkembangan permukiman menunjukkan adanya ketergantungan pada potensi wilayah. Potensi sebagai kompleks kemungkinan untuk berubah dan berkembang, secara *inherent* terkandung di dalamnya, yang tersusun dari berbagai komponen desa. Potensi desa pantai terdiri atas empat komponen, yakni (1) sumberdaya alam biofisik; (2) sumberdaya manusia; (3) tingkat hidup masyarakat; dan (4) aspirasi masyarakat.

Penelitian Sallatang (1977) menunjukkan adanya saling pengaruh antar komponen tersebut, yang merupakan aspek penentu dinamika potensi desa ataupun perubahan dan perkembangan desa. Artinya, dalam mengkaji perkembangan permukiman desa pesisir paling tidak perlu mendasarkan pada dinamika keempat komponen tersebut, meskipun sudut pandang yang digunakan lebih bersifat determinis.

Hasil penelitian Ritohardoyo (1989) menunjukkan salah satu perkembangan permukiman, sebagai konsekuensi adaptasi masyarakat terhadap hasil perubahan lingkungan fisik akibat aktifitas pembangunan fasilitas fisik. Baik luas permukiman, lokasi permukiman dan sarana prasarana fisik permukiman, beserta jumlah dan dinamika kehidupan sosial ekonomi penduduknya mengalami perubahan akibat dari adanya pembangunan fisik prasarana pertanian yakni waduk Wonogiri.

Ritohardoyo (2001^a) juga menunjukkan dari hasil kajiannya tentang perubahan permukiman bersifat perkembangan fisik, terutama kompleks perumahan di sekitar kota, baik jumlah lokasi perumahan maupun luas lahan perumahan, merupakan imbas perkembangan suatu kota, berakibat pada makin meningkatnya konversi lahan pertanian menjadi lahan non pertanian. Hal itu mendukung adanya keberlakuan konsep adaptasi masyarakat sekitar kota terhadap perubahan lingkungan permukiman. Yunus (2005) mengemukakan bahwa hakekatnya konsep adaptasi masyarakat sekitar kota terhadap lingkungan permukiman merupakan perwujudan paradigma pembangunan kota yang berorientasi kota.

Dalam kaitannya dengan perubahan permukiman akibat perubahan lingkungan juga ditunjukkan Ritohardoyo (2001^b) dalam hasil kajiannya tentang dinamika permukiman dan pemukiman penduduk di lereng Gunungapi Merapi. Perubahan lingkungan fisik (erupsi gunungapi) di samping berakibat pada perubahan komponen lingkungan biofisik, juga berakibat pada perubahan permukiman baik secara spasial (perubahan lokasi), bentuk, dan perkembangannya secara temporal.

Beberapa hasil kajian perubahan permukiman di atas secara langsung maupun tidak langsung mendukung konsep keterkaitan erat secara timbal balik antara penduduk, permukiman, dan lingkungan. Perubahan aspek penduduk (baik jumlah dan aktifitasnya), perubahan permukiman (baik lokasi, perkembangan jumlah dan luas lahan yang digunakan); dalam jangka pendek (secara drastis) maupun dalam jangka panjang (kadang periodik, dan fluktuatif) berakibat pada perubahan lingkungan. Dalam kaitannya dengan pengembangan permukiman, konsep tersebut lebih menekankan pada dasar usaha menciptakan kondisi kehidupan manusia yang sesuai dengan lingkungan, ekonomi, sosiobudaya, dan politis; yang menjamin keberlanjutan kualitas kehidupan bagi semua orang agar dapat hidup lebih sejahtera.

Karakteristik permukiman desa pesisir adalah gambaran beberapa sifat khas yang terdapat dan atau terkandung pada setiap komponen. Tingkat perkembangan yang dicapai suatu desa, diukur dari tingkat kehidupan penduduk yang telah dicapai, diketahui dari tingkat-tingkat perkembangan status sosial ekonomi dan budaya (sumberdaya manusia), sumberdaya biofisik, dimana interkasi antar kedua komponen tersebut mengakibatkan terjadinya perubahan baik bersifat perubahan perkembangan, perubahan lokasi, maupun perubahan perilaku. Secara konseptual, ketiga jenis perubahan ini saling berpengaruh langsung maupun tidak langsung, yang secara total dapat menjadi dasar pemahaman variasi besarnya tingkat kehidupan masyarakat desa, baik secara struktural, maupun spasial. Di samping itu, tingkat kehidupan sebagai ukuran tingkat perkembangan, bergantung pada aspirasi penduduk setempat. Perbedaan aspirasi untuk berkembang, menentukan tingkat kehidupan dan sebaliknya.

III. PERMUKIMAN PERDESAAN KEPESISIRAN GUNUNGKIDUL

A. Dinamika Fisik Perdesaan Kepesisiran

Wilayah pesisir Kabupaten Gunungkidul secara fisik keruangan berada pada Pegunungan Sewu, didominasi batuan gamping sehingga membentuk topografi *karst*, sehingga disebut juga sebagai Pegunungan *Karst*. Secara administratif terdiri atas 18 desa yang merupakan bagian-bagian daerah dari enam kecamatan (Purwosari, Panggang, Saptosari, Tanjungsari, Tepus, dan Girisubo). Luas daerah secara keseluruhan sebesar 33.306,7 hektar atau 333,07 km², terbagi menjadi 493 Rukun Warga (RW) atau 1.049 Rukun Tetangga (RT) (Pemerintah DI Yogyakarta, 2012). Bentuk wilayah memanjang pantai dari Desa Girijati hingga Desa Songbanyu. Wilayah ini di bagian utara dibatasi oleh sekitar 21 desa; di bagian timur berbatasan dengan Kecamatan Pracimantoro, Kabupaten Wonogiri; di bagian selatan berbatasan langsung dengan Samudera Hindia, dan Daerah Kecamatan Kretek, Kabupaten Bantul di sebelah baratnya.

Seluruh desa pesisir ini berada di Pegunungan *Karst*, sehingga ditinjau dari aksesibilitas terhadap ibukota kecamatan, ibukota kabupaten, ibukota propinsi hanya sebagian kecil yang termasuk tinggi (4 desa). Di antara 18 desa kepepesisiran yang ada sebagian besar (11 desa) memiliki tingkat aksesibilitas sedang, sebagian lagi 3 desa memiliki aksesibilitas rendah. Hal ini disebabkan ketersediaan prasarana dan sarana transport masih relatif terbatas. Ketersediaan jaringan jalan penghubung wilayah perdesaan pesisir ini dengan daerah lain (Kabupaten Bantul, Sleman, dan Wonogiri dan Pacitan) relatif terbatas; sehingga kelancaran hubungan pada tingkat lokal dan tingkat regional relatif terbatas pula. Meskipun demikian tingkat aksesibilitas ini cukup mendukung dinamika penduduk dan permukiman. Daerah ini sejak lama dikenal sebagai daerah yang tingkat mobilitas penduduknya tinggi, konsekuensinya potensi perubahan tempat tinggal atau permukiman mereka baik secara fisik maupun secara sosio ekonomik juga tinggi.

Posisi daerah perdesaan kepepesisiran Gunungkidul termasuk Pegunungan Sewu memanjang pantai, maka iklim daerah ini dipengaruhi oleh angin muson. Konsekuensinya, curah hujan jatuh pada musim kemarau (angin barat) maupun musim penghujan (angin timur) sangat sedikit dan tidak merata. Curah hujan tahunan rata-rata di setiap desa berbeda, sangat rendah (1910 mm/tahun) di desa-desa Kecamatan Girisubo dan Saptosari, sedangkan yang tinggi (2985 mm/tahun) untuk perdesaan di Kecamatan Tepus. Hujan bulanan rata-rata terbesar (445 mm/bulan) jatuh pada bulan Januari atau Februari, sedangkan hujan bulanan rata-rata terkecil (25 mm/bulan) terjadi pada bulan Agustus atau September. Hal ini bergantung pada perbedaan posisi dan variasi kondisi topografi desa masing-masing. Meskipun rata-rata curah hujan tinggi sebagian di desa, tetapi tidak tersebar merata sepanjang tahun, adalah kendala aspek iklim di perdesaan pesisir ini. sehingga sebagian besar desa mengalami bulan kering cukup panjang 5 hingga 6 bulan. Ciri-ciri komponen iklim seperti ini berpengaruh terhadap ketersediaan air maupun kondisi vegetasi di setiap desa pesisir Kabupaten Gunung Kidul.

Secara geomorfologis perdesaan kepepesisiran di daerah ini merupakan bagian Pegunungan Sewu dengan batuan *karst*, yang terbentuk oleh proses pelarutan batu gamping, sehingga kenampakan kawasan pantai dicirikan oleh adanya kerucut *Karst*, *lapis*, gua *Karst*, dan muara sungai bawah tanah. Sebagian besar daerah perdesaan ini memiliki elevasi antara 0500 mdpal, namun keberadaan pedusunan pada ketinggian antara 200500 mdpal. Kemiringan daerah sebagian besar curam ($\geq 20\%$) dan sebagian lagi landai ($< 20\%$). Daerah ini secara geologis termasuk bagian daerah Formasi Kepek, yang tersusun dari batu gamping semakin ke arah selatan dijumpai batu gamping terumbu dengan ketebalan semakin besar mencapai 800 meter dari permukaan lahan. Topografi *Karst* tersusun oleh perbukitan *Karst*,

yang di dalamnya terdapat *doline*, *uvala*, *polye*, *stalactit*, *stalacmit*, maupun sungai bawah tanah; merupakan kesatuan hasil proses yang tidak terpisah (Fak. Geografi UGM, 2003).

Dalam kaitannya dengan air baik secara kuantitas dan kualitas di topografi *Karst*, sangat terbatas atau kurang baik. Meskipun didukung oleh curah hujan yang tinggi, air yang jatuh akan segera meresap melalui rongga-rongga dan membentuk sungai bawah tanah. Oleh karenanya, air permukaan di perdesaan pesisir yang dicirikan sebagai daerah *Karst*, relatif sulit dijumpai. Di perdesaan ini, tidak satu pun terdapat aliran sungai yang berair, banyak terdapat lembah dan saluran yang dalam, tetapi tidak terdapat aliran air kecuali ketika hujan deras terjadi, itu pun terjadi sesaat atau musiman. Air permukaan yang terdapat di daerah ini berupa telaga, terutama di beberapa lembah antar bukit. Telaga pada umumnya terbentuk dari *uvala* yang lubang sebagai saluran airnya (*ponor*) tertutup oleh bahan endapan tanah liat bersifat *impermeable*. Air telaga bersifat semi permanen, yakni volumenya sangat terbatas pada musim kering, sehingga pada musim kemarau panjang airnya kering. Penggunaan air telaga untuk air minum rumahtangga, termasuk untuk minum dan memandikan ternak.

Karakteristik lahan perdesaan pesisir seperti itu, dalam kaitannya dengan pemanfaatan untuk permukiman maupun pertanian sangat terbatas. Pemanfaatan lahan untuk pertanian terbatas pada pertanian lahan kering, baik tegalan maupun kebun pekarangan yang pada umumnya digunakan sebagai tempat tinggal. Meskipun demikian adanya pemanfaatan beberapa lokasi lahan untuk objek wisata pantai, baik yang sudah maupun yang akan dikembangkan; serta wilayah potensial untuk pengembangan objek-objek geowisata berpotensi besar berkembangnya permukiman perdesaan pesisir. Hal ini mengingat secara umum usaha-usaha pengembangan objek wisata, selalu diikuti pengembangan sarana prasarana wisata, baik jaringan dan alat angkutan. Akibatnya jalur transportasi diikuti pertumbuhan permukiman penduduk, dalam rangka memenuhi kebutuhan kehidupan ekonominya.

B. Dinamika Biotik Perdesaan Kepesisiran

Sesuai dengan karakteristik wilayah pantai dan perairan kepesisiran, untuk wilayah Kabupaten Gunungkidul dicirikan oleh kondisi ekosistem kepesisiran berupa terumbu karang, karang mati, dan sedikit lamun yang kaya dengan sumber daya ikan. Jenis vegetasi yang terkait dengan ekosistem perairan antara lain bakau, yang membentuk ekosistem mangrove. Ekosistem ini di Kabupaten Gunungkidul berada di pantai Wediombo, Desa Jepitu, Kecamatan Girisubo. Luasan areal hutannya sempit memanjang pantai. Kondisi pantai selatan Kabupaten Gunungkidul dengan batuan karang, tidak sesuai untuk tumbuh kembang hutan mangrove. Keberadaan spot mangrove di kabupaten ini karena adanya muara sungai Wediombo. Luas kawasan mangrove di Kabupaten Gunungkidul sendiri, datanya belum ada secara resmi (Sukarjo, 2013, dalam <http://pesisirjogja.wordpress.com/>).

Ditinjau dari jenis tumbuhan yang dijumpai di perdesaan kepesisiran secara umum lebih banyak tanaman semusim, tanaman keras penghasil kayu, tanaman penghasil buah, dan tanaman perdu. Tanaman semusim antara lain padi gogo, jagung, kedelai, kacang tanah, cabe, ketela pohon, dan ubi jalar. Tanaman keras penghasil kayu antara lain tumbuhan jati, mahoni, bambu, sengon laut, sonokeling, turi, lamtoro, kelapa, kapuk randu, kayu putih, dan tumbuhan akasia. Tanaman penghasil buah antara lain jambu mete, jambu biji, jambu air, pisang, mangga, nangka, pepaya, sawo, mlinjo, dan jeruk. Tanaman lain termasuk kelompok perdu dan semak antara lain tanaman obat-obatan. Di samping itu, di bagian pantai banyak dijumpai jenis lumut dan rumput laut yang sudah dimanfaatkan penduduk di Desa Tepus dan sekitarnya (BKSDAD.I. Yogyakarta, 2013).

Berbagai jenis binatang yang terdapat di daerah penelitian ini, untuk binatang liar antara

lain tikus, moyet, kelelawar; beberapa jenis unggas seperti burung derkuku, pipit, gelatik, betet, sriti, dan walet; serta binatang melata katak, kadal, kala jengking, cicak, bunglon, tokek, kelabang dan ular. Keberadaan jenis-jenis binatang tersebut sebagian besar pada rongga atau gua *Karst* di setiap desa. Beberapa jenis hewan perairan antara lain ikan lele, ikan gabus, sepat, dan wader, terutama dapat dijumpai pada muara-muara sungai bawah tanah, sebelum terpengaruh air laut. Jenis ikan di perairan samudera cukup banyak, terutama yang sering ditangkap nelayan, antara lain ikan kembung, kakap, cucut, pari, bawal, lemuru, belanak, dan jenis lain.

Berbagai jenis hewan ternak di perdesaan ini antara lain sapi, kambing, ayam bukan ras, merpati, kucing, dan beberapa jenis burung piaraan. Hewan ternak lembu, kambing, dan ayam merupakan tabungan yang dapat dijual setiap saat jika penduduk memiliki kebutuhan mendadak. Salah satu jenis burung yang diusahakan di daerah ini adalah burung walet. Sebaran pengusaha burung jenis ini di goa-goa Ngungap, Bondol, Bangutan, Bubug, Krakal, Karanganyar, Parangracuk, dan beberapa gua *Karst* di sekitar desa-desa pantai kecamatan Tepus dan Giri subo.

Dalam kaitannya dengan aspek biotik di perdesaan pesisir, dapat ditinjau dari pemanfaatan sumberdaya perairan laut, baik biota perairan dan sumberdaya fisik perairan. Sebagian besar desa pesisir daerah ini, memanfaatkan perairan laut sebagai tempat penangkapan ikan. Meskipun demikian dari sebagian besar desa tersebut masih menggunakan cara dan peralatan tangkap sederhana (tradisional). Sebaran kegiatan perikanan tangkap dapat ditunjukkan di beberapa lokasi, yakni Pantai Ngrenean, Pantai Baron, Pantai Kukup, Pantai Drini, Pantai Krakal, Pantai Siung Wanara dan di Pantai Sadeng.

C. Dinamika Lingkungan Budaya

Salah satu wujud budaya manusia di suatu wilayah adalah pemanfaatan sumberdaya alam untuk memenuhi kebutuhan sosial, ekonomi, maupun kebudayaan mereka (Baal, 1987). Akvifitas masyarakat dalam hubungannya dengan lahan sebagai sumberdaya alam yang telah membudaya adalah penggunaan lahan (Sandy, 1975). Ragam penggunaan lahan di perdesaan kepepesisiran Kabupaten Gunungkidul merupakan salah satu perwujudan interaksi antara penduduk dengan lahan, dapat digunakan sebagai pengukur tingkat kemajuan sosial ekonomi dan budaya penduduk setempat, dan sebagai indikator kualitas sumberdaya lahan. Keragaman penggunaan lahan mencerminkan ragam kemajuan budaya manusia di suatu wilayah.

Penggunaan lahan perdesaan kepepesisiran Kabupaten Gunungkidul, sebagian besar untuk pertanian lahan kering. Penggunaan lahan kering terluas untuk lahan tegal (76,08%), untuk lahan permukiman seluas 6,11 persen, lahan hutan rakyat 12,4 persen dari seluruh luas perdesaan pesisir. Penggunaan lahan untuk pertanian lahan basah terutama sawah sangat terbatas, yakni hanya 0,57 persen dari seluruh luas daerah perdesaan pesisir di Kabupaten Gunungkidul. Hal ini disebabkan oleh adanya kendala topografis daerah dan keterbatasan sumberdaya air. Proporsi bentuk penggunaan lahan tersebut menunjukkan tiga aspek berikut.

- (a) Daerah *karst* telah diokupasi penduduk kepepesisiran baik sebagai ruang tempat hunian permukiman maupun tempat mencari kehidupan ekonomi.
- (b) Kemampuan adaptasi masyarakat kepepesisiran terhadap lingkungan biofisik daerah *karst* cukup besar dan bervariasi, dalam kaitannya dengan kebiasaan usaha pemenuhan kebutuhan sosial ekonomi mereka.
- (c) Keberadaan kendala usaha pemenuhan kebutuhan sosial ekonomi penduduk, berakibat pada sempitnya lahan untuk hutan, sudah tidak memenuhi persyaratan minimal

keberadaan luas lahan hutan suatu wilayah (30 persen dari luas daerah).

Ketersediaan perairan laut di perdesaan kepepesisiran Gunungkidul, telah difungsikan sebagai areal penangkapan ikan. Bagi nelayan perdesaan kepepesisiran menurut Pollnac (1982) dan Donaldson (2002), penangkapan ikan sangat bergantung pada akses kemudahan bersama, dalam arti setiap nelayan memiliki hak yang sama atas pemanfaatan sumberdaya ikan di perairan laut. Di perdesaan kepepesisiran ciri perikanan tangkap tergolong liar, skala kecil, berpindah dari tempat satu ke tempat lain, dan resiko keselamatan kerja lebih tinggi dari pada perikanan budidaya. Nelayan memerlukan ketrampilan menangkap ikan yang berkembang biak secara alami, pada skala kecil modal yang diperlukan relatif rendah.

Ciri perikanan tersebut sama dengan yang terjadi di perdesaan kepepesisiran Gunungkidul. Kegiatannya tumpang tindih dengan kegiatan lain baik kegiatan pertanian, dan peternakan, serta budidaya ikan. Sifat kegiatannya padat karya, meskipun menggunakan kapal bermotor, sebagian besar relatif sedikit penggunaan tenaga mesin. Teknologi penanganan produk ikan yang digunakan relatif sederhana. Dalam pemasaran hanya terbatas pada pasar lokal atau pasar antar daerah. Bagi masyarakat perdesaan kepepesisiran ini kegiatan perikanan tangkap masih relatif baru, dimulai sekitar tahun 1980 an (Zuhdi, 2014).

Kenyataan kegiatan penduduk perdesaan kepepesisiran di atas, menunjukkan adanya perubahan sebagian budaya mereka dalam mempertahankan kehidupannya di permukimannya. Luas lahan perdesaan kepepesisiran dan perairan yang terdapat di Gunungkidul dengan keragamannya, telah diadaptasi oleh penduduk setempat dalam wujud beragamnya penggunaan lahan dan aktivitas perikanan tangkap di laut untuk memenuhi kebutuhan sosial ekonominya; menunjukkan adanya okupasi penduduk di setiap lokasi permukiman selalu dinamik. Daerah ini hingga tahun 2013 dihuni oleh sebanyak 108.883 jiwa atau 23.742 RT. Namun demikian hampir 60 persen jumlah RT tersebut termasuk kategori keluarga pra sejahtera I. Kepadatan penduduk termasuk kategori rendah (327 jiwa/km²), demikian pula kepadatan rumah tangga (71 RT/km²). Laju pertumbuhan penduduk selama tahun 2000-2012 termasuk kategori rendah (0,4% /tahun). Pertumbuhan tersebut lebih kecil dari pada pertumbuhan penduduk di tingkat nasional (1,97%/tahun).

Kenyataan di atas sebagai akibat (1) daerah yang relatif masih cukup luas, (2) keterbatasan kualitas lahan pertanian yang tidak subur, dan (3) keterbatasan sumberdaya air; akibatnya sebagian dari penduduk migrasi ke luar daerah. Sejak masa lampau perdesaan *karst* Kabupaten Gunungkidul dikenal sebagai daerah asal migran tenaga kerja, terutama ke kota-kota besar di Pulau Jawa maupun di pulau lain. Migrasi ke luar daerah bahkan telah menjadi adat kebiasaan penduduk usia antara 15 hingga 50 tahun, jika tidak 'ngumboro' (mengembara bekerja ke luar daerah), akan dapat sanksi normatif dikatakan sebagai 'uwong ora lumrah' yang bermakna lebih dalam sebagai orang yang tidak memiliki kreatifitas. Terbawa kebiasaan tersebut maka sebagian penduduk usia produktif di daerah ini banyak yang bekerja di luar daerah. Oleh karena itu, proporsi jumlah pengangguran penduduk sangat kecil yakni 5 persen dari seluruh jumlah penduduk perdesaan pesisir ini.

Fakta kependudukan di atas memiliki tiga makna sebagai berikut:

- (1) bahwa dari aspek pembangunan kependudukan perdesaan kepepesisiran cukup berhasil, memungkinkan tekanan penduduk terhadap lahan makin kecil;
- (2) jumlah penduduk di perdesaan kepepesisiran terancam depopulasi atau kekurangan tenaga kerja, sebagai akibat keterbatasan ketersediaan sumberdaya manusia;
- (3) sebagian penduduk yang berkualitas cukup tinggi bekerja di luar daerah, dan di daerah perdesaan kepepesisiran tinggal tenaga kerja dengan kualitas rendah.

Salah satu aspek sosio-ekonomis penduduk perdesaan pesisir ini, ditunjukkan dari proporsi rumahtangga menurut sektor kegiatan utama mereka. Aktifitas ekonomi penduduk masih didominasi oleh kegiatan sektor pertanian. Besarnya persentase jumlah rumahtangga penduduk yang bekerja di sektor pertanian 91 persen dari seluruh jumlah rumahtangga penduduk di perdesaan pesisir. Jumlah RT petani pemilik 76 persen dari jumlah RT petani, sedangkan jumlah petani penggarap 19 persen, dan jumlah petani buruh 5 persen dari seluruh jumlah RT petani.

Aktifitas penduduk di sektor non pertanian, sebagian besar terkait dengan aktifitas migrasi musiman ke luar daerah. Kebiasaan umum migran musiman dari kawasan ini, bekerja baik sebagai pedagang, angkutan, buruh bangunan, dan jasa lain di daerah perkotaan maupun lain perdesaan di Pulau Jawa maupun di luar Pulau Jawa. Kenyataan bahwa besarnya proporsi jumlah penduduk yang bekerja di sektor pertanian; dan masih besarnya jumlah RT pra sejahtera I masih sebesar 59 persen dari seluruh jumlah RT di perdesaan pesisir; dapat dikemukakan bahwa sebagian besar penduduk perdesaan pesisir Kabupaten Gunungkidul adalah petani dengan tingkat kesejahteraan yang rendah.

Salah satu aspek sosial budaya penduduk suatu wilayah dapat dijelaskan dari hasil-hasil aktifitas mereka, yang diukur dari sarana dan prasarana yang tersedia di wilayah tersebut. Aksesibilitas lokasi perdesaan pesisir Kabupaten Gunungkidul sebagaimana diungkap di bagian awal bahasan, menunjukkan variasi aksesibilitas yang berbeda. Oleh karena itu ketersediaan fasilitas sosial, ekonomi, dan kebudayaan sebagai fasilitas pelayanan penduduk merupakan komponen penting dalam bahasan sosio kultural penduduk perdesaan pesisir.

Hasil kajian ini menunjukkan di antara 18 desa pesisir Gunungkidul sebagian terbesar (75%) desa termasuk memiliki ketersediaan fasilitas sosial secara lengkap. Proporsi ini lebih besar daripada di perdesaan karst secara keseluruhan di tingkat kabupaten (42%). Sebaliknya, di sebagian terbesar (75%) perdesaan pesisir kurang memiliki fasilitas ekonomi secara lengkap, dibandingkan dengan perdesaan *karst* secara keseluruhan di Kabupaten Gunungkidul (29%). Persebaran setiap fasilitas tersebut di setiap perdesaan pesisir Ketersediaan fasilitas sosial ekonomi merupakan indikator hasil sebagian kebudayaan atau aspek budaya masyarakat perdesaan pesisir, yang mampu menunjukkan tingkat kemajuan kehidupan secara umum di setiap desa pesisir tersebut.

Dalam kaitannya dengan fasilitas setiap desa tersebut merupakan fasilitas bermukim bagi penduduk setempat. Disamping itu, di dalamnya terdapat fasilitas pendukung aktifitas pariwisata di daerah ini. Pemanfaatan sebagian kawasan *karst* untuk permukiman dan sebagai aset pariwisata merupakan permasalahan tersendiri dalam aspek penataan ruang daerah. Hal ini mengingat bahwa fungsi dan jenis kawasan *karst* di Kabupaten Gunungkidul, hampir secara keseluruhan ditetapkan sebagai kawasan lindung dan cagar alam. Pemanfaatan kawasan *karst* sebagai permukiman penduduk dan aset wisata, merupakan salah satu perwujudan aktifitas budaya di kawasan pesisir, terutama pemanfaatan objek-objek wisata alam *karst* dan panorama pantai, yang secara budaya sebagian telah dimodifikasi (dibina) oleh masyarakat ataupun pemerintah setempat.

IV. PERUBAHAN PERMUKIMAN PERDESAAN KEPESISIRAN

Berbagai kegiatan penduduk perdesaan kepepesisiran, di satu sisi memerlukan lahan untuk permukiman beserta sarana dan prasarana fisik kegiatannya; di sisi lain membutuhkan lahan sebagai sumberdaya penghasil bahan pangan, baik berupa lahan sawah, tegal, dan perkebunan. Dua kebutuhan lahan bagi penduduk tersebut dapat bebenturan, ketika salah satu pemenuhan kebutuhan lahan satu lebih dominan dari pada kebutuhan lahan lainnya.

Kebutuhan lahan berkaitan erat dengan lingkungan wilayah setempat, baik bersifat saling bergantung, maupun bersifat saling berpengaruh. Pemenuhan kebutuhan lahan yang berlebihan dapat berakibat pada terja-dinya deteriorisasi lingkungan dan berdampak negatif pada kehidupan penduduk (Ritohardoyo, 2004). Berdasar pada pengertian tersebut dalam bahasan perkembangan permukiman pedesaan kepeesisiran, dibatasi pada aspek perubahan luas pekarangan dan bangunan, perubahan jumlah bangunan dirinci menurut kualitas, dan perubahan fasilitas permukiman yang terdapat di setiap desa kepeesisiran.

A. Perubahan Luas Permukiman

Hasil penelitian perdesaan kepeesisiran Gunungkidul menunjukkan, bahwa luas penggunaan lahan untuk pekarangan dan bangunan mengalami perubahan¹ peningkatan bervariasi antar desa (Tabel 1.). Pekarangan dan bangunan di seluruh perdesaan kepeesisiran bertambah luasnya, peningkatan luas terbesar (3,35 % dari luas desa) terjadi di Desa Girijati. Desa-desa lain juga mengalami perluasan lahan untuk pekarangan dan bangunan, meskipun hanya sekitar 0,01 hingga 0,52 persen dari luas setiap desa.

Tabel 1. Distribusi Perubahan Luas Lahan Pekarangan di Perdesaan Kepesisiran Kabupaten Gunungkidul Tahun 2000-2012

No	Nama Desa	Luas Desa	Pekarangan & bangunan 2012	Pekarangan & bangunan 2000	Perubahan Luas (Ha)	Perubahan Luas (%)	Keterangan
1.	Girijati	765,2	103,4	77,8	25,6	3,35	Tambah
2.	Giricahyo	1561,5	72,6	63,0	6,6	0,42	Tambah
3.	Giripurwo	2557,5	183,5	77,9	5,6	0,22	Tambah
4.	Giriwungu	1123,0	63,5	60,3	3,2	0,28	Tambah
5.	Girimulyo	1629,7	120,2	94,8	5,4	0,33	Tambah
6.	Girikarto	1393,7	66,3	64,8	1,5	0,11	Tambah
7.	Krambilsawit	1479,0	79,0	63,6	4,4	0,29	Tambah
8.	Kanigoro	2488,0	101,0	97,9	6,1	0,24	Tambah
9.	Kemadang	1928,5	92,2	92,0	0,2	0,01	Tambah
10.	Banjarejo	1664,9	117,4	115,4	2,0	0,12	Tambah
11.	Ngestirejo	1344,9	95,4	95,3	0,1	0,01	Tambah
12.	Tepus	2855,4	122,9	122,8	0,1	0,01	Tambah
13.	Purwodadi	2169,5	111,4	110,2	1,2	0,06	Tambah
14.	Balong	1093,6	60,7	59,6	1,1	0,10	Tambah
15.	Jepitu	1673,4	64,4	57,9	6,5	0,39	Tambah
16.	Tileng	1699,8	57,7	57,4	0,3	0,02	Tambah
17.	Pucung	1442,6	68,5	61,0	7,5	0,52	Tambah
18.	Songbanyu	1584,2	79,5	78,0	1,5	0,01	Tambah

Keterangan : Persentase perubahan dihitung dari luas perubahan (pertambahan atau pengurangan) dibagi luas desa dikali 100 persen.

Sumber : Hasil Analisis Data Podes 2000 dan 2012 (BPS, 2000; BPS, 2012)

Perluasan pekarangan dan bangunan terbesar terjadi di Desa Girijati, akibat pengaruh perkembangan obyek wisata Parangtritis, di mana lahan-lahan perbukitan yang berbatasan langsung dengan obyek wisata tersebut, banyak dimanfaatkan untuk penginapan dan

¹ Luas perubahan penggunaan lahan dalam arti jumlah luasan setiap bentuk penggunaan lahan yang mengalami perubahan, dihitung dari pertambahan ataupun pengurangan luas. Oleh karenanya dalam hal ini dibedakan bahwa peningkatan luas perubahan lahan (perubahan positif) dihitung secara khusus pertambahan luas lahan, sedangkan penurunan atau pengurangan luas perubahan lahan (perubahan negatif) dihitung dari luas lahan yang bertambah dikurangi luas perubahan lahan yang berkurang.

permukiman. Perluasan pekarangan di Desa-desanya Jepitu dan Pucung juga sebagai akibat kedekatan lokasi desa tersebut dengan objek wisata pantai dan pusat ibukota Kecamatan Girisubo. Di desa-desanya yang memiliki tingkat perubahan luas perumahan rendah, banyak diakibatkan oleh beberapa rumahtangga migrasi ke kota-kota besar misal Jakarta, Bogor, Tangerang, Bekasi, Bandung, dan Yogyakarta, untuk mengadu nasib ke luar daerah.

Meskipun di beberapa desa pesisir perubahan luas lahan permukiman mereka relatif rendah, namun perubahan kualitas bangunan rumah mereka relatif semakin baik. Kasus-kasus keberhasilan migran yang di kota-kota besar atau daerah lain, sebagian hasil yang diperoleh dikirimkan ke anggota keluarganya di daerah asal sebagai 'remitan', untuk awalnya untuk meningkatkan kualitas rumah. Apabila keberhasilan semakin meningkat maka akan memperluas bangunan rumahnya, atau membangun rumah baru. Konsekuensinya peningkatan luas lahan permukiman di beberapa daerah ini relatif lamban.

B. Perubahan Kondisi Perumahan

Kondisi permukiman perdesaan kepepesisiran Gunungkidul ditinjau dari aspek kualitas fisik bangunan rumah, menunjukkan adanya perkembangan selama tahun 2000 hingga tahun 2012. Secara umum rata-rata persentase jumlah bangunan rumah permanen sebanyak 17,97 persen pada tahun 2000, telah meningkat menjadi 60,94 persen dari seluruh jumlah bangunan rumah di perdesaan kepepesisiran pada tahun 2012 (Tabel 2.). Tingkat perkembangan rata-rata persentase jumlah bangunan rumah permanen sebesar 42,97 persen selama 12 tahun atau 3,6 persen per tahun. Peningkatan kualitas bangunan rumah secara keruangan antar desa bervariasi, peningkatan yang lebih dari 50 persen selama duabelas tahun, terjadi di perdesaan kepepesisiran selatan bagian barat (Giricahyo, Giripurwo, Giriwungu, Girimulyo, dan Girikarto); sedangkan empat desa kepepesisiran lainnya berada di bagian timur daerah penelitian, yakni Tepus, Purwodadi, Pucung, dan Songbanyu

Lokasi perkembangan kualitas fisik bangunan rumah perdesaan kepepesisiran, berkaitan dengan situasi perkembangan daerah secara umum, baik dari aspek pengembangan objek-objek wisata pantai, maupun daerah asal migran yang relatif kritis secara fisik. Perkembangan kualitas bangunan rumah di perdesaan kepepesisiran selatan bagian barat, dicirikan oleh perubahan atau pemekaran daerah administratif Kecamatan Panggang menjadi dua yakni Kecamatan Panggang dan Kecamatan Purwosari. Perkembangan kualitas bangunan rumah di perdesaan kepepesisiran selatan bagian timur, dicirikan oleh perubahan atau pemekaran daerah administratif Kecamatan Rongkop menjadi dua, yakni Kecamatan Rongkop dan Kecamatan Gerbosari. Perkembangan kualitas bangunan rumah di perdesaan kepepesisiran selatan bagian tengah, dicirikan oleh perubahan atau pemekaran daerah administratif Kecamatan Paliyan menjadi dua yakni Kecamatan Paliyan dan Kecamatan Saptosari; serta Kecamatan Tepus menjadi Kecamatan Tepus dan Tanjungsari. Perkembangan kualitas bangunan fisik yang cukup mencolok di 9 desa kepepesisiran, merupakan daerah asal migran ke luar daerah, berpengaruh terhadap rumah tempat tinggal mereka cenderung semakin baik.

Tabel 2. Perubahan Kualitas Bangunan Rumah di Perdesaan Kepesisiran Kabupaten Gunungkidul Tahun 2000-2012 (Dalam Persen)

No	Nama Desa	Bangunan Rumah 2012		Bangunan Rumah 2000		Peningkatan Rumah Permanen
		Non Permanen	Permanen	Non Permanen	Permanen	
1.	Girijati	10,06	89,94	2,49	97,51	7,57
2.	Giricahyo	56,75	43,25	1,40	98,60	55,34
3.	Giripurwo	66,67	33,33	14,13	85,87	52,53
4.	Giriwungu	85,16	14,84	14,85	85,15	70,31
5.	Girimulyo	69,06	30,94	5,47	94,53	63,59
6.	Girikarto	70,28	29,72	11,81	88,19	58,47
7.	Krambilsawit	8,73	91,27	6,48	93,52	2,25
8.	Kanigoro	28,31	71,69	14,51	85,49	13,80
9.	Kemadang	60,11	39,89	18,73	81,27	41,38
10.	Banjarejo	59,68	40,32	46,91	53,09	12,78
11.	Ngestirejo	44,68	55,32	20,65	79,35	24,03
12.	Tepus	80,66	19,34	27,07	72,93	53,58
13.	Purwodadi	44,39	55,61	9,96	90,04	34,43
14.	Balong	96,87	3,13	30,50	69,50	66,38
15.	Jepitu	65,68	34,32	22,63	77,37	43,05
16.	Tileng	86,52	13,48	39,22	60,78	47,29
17.	Pucung	98,59	1,41	9,71	90,29	88,87
18.	Songbanyu	92,70	7,30	13,18	86,82	79,52
	Rata-rata	60,94	39,06	17,97	82,03	42,97

Sumber: Hasil Analisis Data Podes 2000 dan 2012 (BPS, 2000; BPS, 2012).

Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa kualitas fisik bangunan rumah di perdesaan kepepesisiran Kabupaten Gunungkidul semakin baik. Hal itu cukup wajar, mengingat secara umum sebagian besar migran baik yang kembali ke kampung halaman mereka, maupun yang masih tinggal di daerah lain di perkotaan di Pulau Jawa dan di luar Jawa; cenderung membangun rumah tempat tinggal di kampung asal mereka, dengan meningkatkan kualitas fisik bangunan rumah, ataupun membangun rumah baru dengan kualitas fisik bangunan rumah permanen. Hal ini sesuai salah satu konsep fungsi bangunan rumah tempat tinggal, sebagai indikator keberhasilan kehidupan sosial ekonomi penghuni atau pemiliknya. Dengan demikian tujuan peningkatan kualitas fisik dan atau pembangunan bangunan rumah baru, bagi pemilik dan penghuninya untuk menunjukkan bahwa kehidupan mereka berhasil.

Apabila ditinjau dari keberadaan sarana (fasilitas) penerangan perumahan, di perdesaan kepepesisiran Gunungkidul, terutama rumahtangga tenaga listrik selama tahun 2000-2012 mengalami peningkatan. Pada tahun 2000 baru sekitar 50,79 persen rumahtangga pengguna listrik untuk penerangan rumahnya di seluruh perdesaan kepepesisiran (Tabel 3.). Bahkan untuk rumahtangga penduduk di Desa Songbanyu baru 7,94 persen yang memanfaatkan tenaga listrik. Namun demikian hingga tahun 2012, proporsi rumahtangga pengguna tenaga listrik meningkat rata-rata 61,85 persen, meskipun rumahtangga di Desa Songbanyu juga yang paling sedikit yang menggunakan tenaga listrik (21,25%).

Tabel 3. Perubahan Jumlah Rumahtangga Pengguna Tenaga Listrik di Perdesaan Kepesisiran Kabupaten Gunungkidul Tahun 2000-2012

No	Nama Desa	RT Penguna Listrik 2012 (%)	RT Penguna Listrik 2000 (%)	Perkembangan (% RT)
1.	Girijati	82,17	59,83	22,34
2.	Giricahyo	99,91	70,42	29,49
3.	Giripurwo	73,04	56,26	16,78
4.	Giriwungu	81,42	70,95	10,47
5.	Girimulyo	69,59	63,16	6,43
6.	Girikarto	72,90	70,75	2,15
7.	Krambilsawit	45,28	25,88	19,40
8.	Kanigoro	26,26	25,00	1,26
9.	Kemadang	81,96	74,53	7,43
10.	Banjarejo	40,81	32,73	8,08
11.	Ngestirejo	69,94	63,48	6,46
12.	Tepus	48,07	36,55	11,52
13.	Purwodadi	35,78	35,64	0,14
14.	Balong	65,57	62,35	3,22
15.	Jepitu	64,55	47,86	16,69
16.	Tileng	89,96	80,99	8,97
17.	Pucung	89,85	45,11	44,74
18.	Songbanyu	21,25	7,94	13,31
	Rata-rata	61,85	50,79	11,06

Sumber: Hasil Analisis Data Podes 2000 dan 2012 (BPS, 2000; BPS, 2012)

Peningkatan proporsi rumahtangga pengguna tenaga listrik di perdesaan kepebisiran ini sebesar 11,06 persen dari seluruh rumahtangga yang ada. Beberapa desa yang memiliki peningkatan jumlah proporsi rumahtangga pengguna tenaga listrik rendah, terutama di desa-desa Girikarto, Girimulyo, Purwodadi dan Desa Balong. Kenyataan ini menunjukkan bahwa peningkatan kualitas penerangan di perdesaan secara umum meningkat, meskipun di antara warga terdapat rumahtangga pengguna listrik secara 'illegal'.

C. Perubahan Sarana Prasarana Permukiman

Jumlah sarana dan prasarana fisik pelengkap suatu permukiman sangat menentukan luas lahan permukiman, dalam arti bahwa permukiman sebagai tempat tinggal penduduk seutuhnya. Oleh karenanya, perubahan jumlah unit fasilitas permukiman antara dua periode tahun 2000 dan 2012 dikaji dalam kaitannya dengan penentu perubahan pemukiman di perdesaan kepebisiran, dibatasi pada aspek sarana prasana ekonomi dan sarana prasarana sosial kebudayaan².

1. Perubahan Sarana Ekonomi

Konsentrasi penduduk yang tinggi di suatu permukiman biasanya diikuti oleh tingkat ketersediaan pelayanan fasilitas ekonomi secara lengkap. Pada hasil penelitian ini dapat

² Analisis ketersediaan fasilitas terdiri dari 32 fasilitas, 19 fasilitas pelayanan sosial (pendidikan: TK, SD, SLP, SLA, Kursus; kesehatan: Rumah Sakit, Rumah Sakit Bersalin, Poliklinik, Puskes-mas, Puskesmas Pembantu, Balai Pengobatan, Dokter, Bidan, Apotik, Toko Obat; ibadah: Masjid/ Gereja; Kantor Desa, Kantor Kecamatan, Kantor Polisi); dan 23 fasilitas pelayanan ekonomi (perdagangan: Pasar umum, Pasar Hewan, Toko Kelontong, Toko Elektronik, Toko Saproton, Restoran, Warung makan, Warung umum; industri: Sentra Industri, Industri Besar, Industri Kecil, Bengkel/repairasi; pernyawaan: Hotel/Penginapan, Alat Pesta, Wartel, Telepon Umum, Kantor Pos; keuangan: Bank, Pegadaian, KUD, Tempat rekreasi; Terminal). Penilaian terhadap ketersediaan fasilitas tersebut menggunakan skala Guttman. Analisis ini untuk memberikan gambaran tentang distribusi fungsi pelayanan dan tingkat pelayanan.

ditunjukkan, bahwa dari 18 desa kepepesisiran hampir seluruhnya baru memiliki tingkat ketersediaan fasilitas ekonomi sekitar 16 persen pada tahun 2000. Ketersediaan fasilitas ekonomi di seluruh desa kepepesisiran pada tahun 2012 secara umum telah terjadi peningkatan ketersediaan meskipun hanya sebesar 1,4 persen, sehingga ketersediaannya baru mencapai sekitar 17 persen (Tabel 4.). Namun secara keruangan peningkatan ketersediaan fasilitas ekonomi tertinggi terjadi di Desa Balong (3,03%), sedangkan yang terendah di Desa Songbanyu (0,03%).

Atas dasar fakta tersebut dapat dikemukakan, bahwa perubahan ketersediaan fasilitas ekonomi untuk mendukung perkembangan permukiman di perdesaan kepepesisiran Kabupaten Gunungkidul relatif kecil. Desa-desa kepepesisiran yang menjadi pusat pemerintahan kecamatan, atau dekat obyek-obyek wisata pada umumnya memiliki tingkat ketersediaan fasilitas ekonomi lebih tinggi (25%-50%) dari pada desa lainnya misalnya Desa-desa Girijati, Kemadang dan Jepitu dekat obyek-obyek wisata; dan Desa Sidoharjo merupakan ibukota Kecamatan Tepus. Namun demikian, peningkatan ketersediaan fasilitas ekonomi di desa-desa tersebut relatif rendah. Hal itu disebabkan sejak tahun 1996 ketersediaan fasilitas memang lebih tinggi dari pada desa-desa kepepesisiran lainnya. Sebaliknya, desa-desa kepepesisiran yang ketersediaan fasilitas ekonominya rendah tetapi peningkatannya cukup tinggi.

Tabel 4. Perubahan Ketersediaan Sarana Ekonomi di Perdesaan Kepesisiran Kabupaten Gunungkidul Tahun 2000-2012 (Persen)

No	Nama Desa	Ketersediaan Fas. Ekonomi 2000	Ketersediaan Fas. Ekonomi 2012	Perkembangan Fas. Ekonomi
1.	Girijati	24,19	26,09	1,90
2.	Giricahyo	15,30	17,39	2,09
3.	Giripurwo	20,04	21,74	1,70
4.	Giriwungu	6,27	8,7	2,43
5.	Girimulyo	16,38	17,39	1,01
6.	Girikarto	17,10	17,39	0,29
7.	Krambilsawit	3,25	4,35	1,10
8.	Kanigoro	3,30	4,35	1,05
9.	Kemadang	24,05	26,09	2,04
10.	Banjarejo	5,90	8,7	2,80
11.	Ngestirejo	16,30	17,39	1,09
12.	Tepus	11,02	13,04	2,02
13.	Purwodadi	20,14	21,74	1,60
14.	Balong	10,01	13,04	3,03
15.	Jepitu	29,43	30,43	1,00
16.	Tileng	12,01	13,04	1,03
17.	Pucung	8,4	8,7	0,30
18.	Songbanyu	13,01	13,04	0,03
	Rata-rata	15,55	16,96	1,40

Sumber: Hasil Analisis Data Podes 2000 dan 2012 (BPS, 2000; BPS, 2012).

2. Perubahan Sarana Sosial Kebudayaan

Sama halnya dengan ketersediaan fasilitas ekonomi, sarana sosial dan kebudayaan di perdesaan kepepesisiran yang cukup banyak terkonsentrasi di desa-desa kepepesisiran yang berdekatan dengan obyek wisata maupun yang berfungsi sebagai ibukota kecamatan. Sedikit perbedaan yang terjadi pada jumlah ketersediaan fasilitas sosial dan kebudayaan lebih banyak

dari pada ketersediaan fasilitas ekonomi. Namun kesamaannya di antara 18 desa kepepesisiran hampir seluruhnya baru memiliki tingkat ketersediaan fasilitas sosial dan kebudayaan pada kategori rendah. Tingkat ketersediaan sosial dan kebudayaan baru sekitar 25 persen pada tahun 2000, sedang pada tahun 2012 telah terjadi peningkatan ketersediaan walaupun hanya sebesar 1,72 persen, dan ketersediaannya mencapai sekitar 27,22 persen (Tabel 5).

Secara keruangan peningkatan ketersediaan fasilitas sosial dan kebudayaan tertinggi terjadi di Desa Purwodadi (4,30%), sedangkan peningkatan yang terendah terjadi di Desa Tileng (0,21%). Peningkatan ketersediaan fasilitas sosial merupakan salah satu indikator peningkatan hasil sebagian kebudayaan atau budaya masyarakat perdesaan kepepesisiran, yang mampu menunjukkan tingkat kemajuan kehidupan secara umum di setiap desa kepepesisiran tersebut. Dalam kaitannya dengan berbagai fasilitas di setiap desa tersebut di dalamnya terdapat fasilitas pendukung aktifitas pariwisata pantai dan *karst* di daerah ini. Peningkatan pemanfaatan kawasan pantai dan *karst* sebagai aset pariwisata tentunya sangat mendorong perkembangan permukiman kepepesisiran, di samping pengembangan perikanan laut.

Tabel 5. Perubahan Ketersediaan Sarana Sosial- Kebudayaan di Perdesaan Kepepesisiran Kabupaten Gunungkidul Tahun 2000-2012 (Persen)

No	Nama Desa	Ketersediaan Fas. Sosial 2000	Ketersediaan Fas. Sosial 2012	Perkembangan Fas. Sosial
1.	Girijati	20,19	22,22	2,03
2.	Giricahyo	15,30	16,67	1,37
3.	Giripurwo	31,74	33,33	1,59
4.	Giriwungu	43,27	44,44	1,17
5.	Girimulyo	26,38	27,78	1,40
6.	Girikarto	27,10	27,78	0,68
7.	Krambilsawit	26,25	27,78	1,53
8.	Kanigoro	13,30	16,67	3,37
9.	Kemadang	20,05	22,22	2,17
10.	Banjarejo	15,90	16,67	0,77
11.	Ngestirejo	21,30	22,22	0,92
12.	Tepus	31,02	33,33	2,31
13.	Purwodadi	40,14	44,44	4,30
14.	Balong	10,01	11,11	1,10
15.	Jepitu	26,43	27,78	1,35
16.	Tileng	22,01	22,22	0,21
17.	Pucung	25,40	27,78	2,38
18.	Songbanyu	32,01	33,33	1,32
	Rata-rata	25,50	27,22	1,72

Sumber: Hasil Analisis Data Podes 2000 dan 2012 (BPS, 2000; BPS, 2012).

D. Persebaran Tingkat Perkembangan Permukiman Wilayah Kepepesisiran

Perkembangan luas lahan pekarangan, jumlah bangunan rumah, proporsi rumahtangga pengguna listrik, ketersediaan fasilitas ekonomi, dan ketersediaan fasilitas sosial kebudayaan di setiap desa kepepesisiran; merupakan salah satu indikator tingkat perkembangan³ permukiman. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa perkembangan di antara 18 desa kepepesisiran bervariasi, namun dapat dikelompokkan kedalam tiga kategori tingkat

³ Penyusunan kategori tingkat perkembangan permukiman didasarkan pada rangking setiap nilai variable dalam posisinya di setiap desa pesisir. Atas dasar nilai rank total, ditentukan kategori tingkat perkembangan, kategori tinggi jika total rank >63; kategori Cukup jika total rank 47-63; kategori rendah jika total rank <47.

perkembangan desa kepepesisiran: (1) perkembangan tinggi; (2) perkembangan cukup; dan (3) perkembangan rendah. Perkembangan permukiman desa kepepesisiran pada kategori tinggi, selama tahun 2000-2012 ternyata lebih banyak (3 desa) terjadi di perdesaan kepepesisiran bagian barat, yakni Girijati, Giricahyo, dan Giripurwo. Di bagian timur hanya satu desa yang memiliki tingkat perkembangan tinggi, yakni di Desa Sidoharjo yang sejak lama telah menjadi pusat ibukota kecamatan Tepus. Desa-desa kepepesisiran yang tingkat perkembangannya termasuk pada kategori rendah sebagian besar berada di bagian timur perdesaan pesisir Kabupaten Gunungkidul; yakni sebanyak enam desa (Girikarto, Banjarejo, Ngestirejo, Jepitu, Tileng, dan Desa Songbanyu).

Semakin lengkap ketersediaan fasilitas di suatu desa kepepesisiran, maka semakin banyak fungsi pelayanan yang disediakan, dan menunjukkan tingkat hirarki permukiman⁴ di suatu wilayah. Berdasar hasil analisis 18 desa kepepesisiran di Gunungkidul dapat ditunjukkan variasi fungsi pelayanan secara hirarkis, bahwa 3 desa memiliki hirarki tiga, sisanya 15 desa kepepesisiran masih pada hirarki empat. Desa kepepesisiran yang memiliki hirarki tiga (Girijati, Kemadang, dan Purwodadi) adalah permukiman yang berkembang dan mampu melayani fasilitas sosial ataupun ekonomi dengan distribusi fungsi pelayanan lebih dari 25 persen, pada radius pelayanan lingkup satu kecamatan. Desa kepepesisiran lainnya (15 desa) memiliki hirarki empat, merupakan permukiman yang memiliki distribusi fungsi pelayanan kurang dari 25 persen, dengan radius pelayanan hanya pada tingkat desa.

Pada umumnya, desa-desa kepepesisiran yang memiliki ketersediaan fasilitas sosial maupun ekonomi lebih tinggi dari pada desa-desa kepepesisiran lainnya, menduduki hirarki lebih tinggi. Namun demikian pada permukiman dengan hirarki yang lebih tinggi dari pada desa kepepesisiran lain, belum tentu diikuti perkembangan permukiman yang cepat. Di antara empat desa kepepesisiran yang memiliki hirarki permukiman lebih tinggi (hirarki 3) dari pada desa-desa lainnya (hirarki 4), terdapat satu desa (Purwodadi) yang tingkat perkembangan permukimannya pada kategori cukup. Sebaliknya, di antara lima desa kepepesisiran yang memiliki perkembangan tinggi, terdapat dua desa (Giricahyo, Giripurwo) pada hirarki lebih rendah (hirarki 4). Di samping itu, desa-desa dengan hirarki dan perkembangan permukimannya tinggi, belum tentu diikuti oleh konsentrasi penduduk yang padat (>400 jiwa/km²). Kasus Desa Ngestiharjo; yang dihuni penduduk dengan kepadatan lebih dari 400 jiwa/km², ternyata perkembangannya pada kategori cukup, namun hirarki permukimannya pada tingkat rendah.

V. FAKTOR WILAYAH DAN PERUBAHAN PERDESAAN KEPESISIRAN

Permukiman perdesaan kepepesisiran dapat berkembang atau dikembangkan jika diketahui variasi potensinya, baik variasi tingkat potensi, maupun variasi spasial keruangan setiap potensi tersebut. Seperti telah diulas sebelumnya, bahwa perubahan permukiman perdesaan kepepesisiran diukur dari gabungan nilai perkembangan komponen-komponen pembentuk permukiman secara total, baik luas pekarangan, jumlah bangunan rumah, jumlah rumahtangga pengguna listrik, fasilitas ekonomi, dan fasilitas sosial. Meski faktor pengaruh terhadap perkembangan permukiman secara teoritis terdiri atas empat komponen, namun dalam kajian ini dibatasi pada keterkaitan perkembangan permukiman dengan faktor-faktor biofisik (aksesibilitas, perubahan luas lahan pertanian, perubahan luas lahan kritis), sumberdaya manusia (pertumbuhan baik jumlah rumahtangga penduduk maupun jumlah jiwa penduduk; dan kepadatan penduduk), dan tingkat kehidupan sosial ekonomi masyarakat

⁴ Analisis hirarki permukiman didasarkan pada analisis hirarki pelayanan pada setiap desa pesisir menggunakan teknik skalogram. Asumsi yang digunakan semakin tinggi hirarki suatu desa, maka semakin tinggi potensi perkembangan desa untuk menjadi pusat pertumbuhan.

(proporsi RT petani, kemiskinan). Hal ini disebabkan keterbatasan data yang tersedia adalah data sekunder.

A. Pengaruh Faktor Fisik Wilayah

Beberapa faktor biofisik wilayah dalam penelitian ini dicerminkan oleh (1) tingkat aksesibilitas, (2) rata-rata tinggi tempat, (3) rata-rata curah hujan tahunan, (4) jumlah sumur, (5) perkembangan luas lahan kritis, (6) perkembangan luas lahan pertanian, (7) perkembangan ketersediaan fasilitas sosial, dan (8) perkembangan ketersediaan ekonomi di setiap desa pesisir. Hasil analisis korelasi variabel biofisik wilayah dengan perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran menunjukkan (Tabel 6.), bahwa antara kedelapan faktor fisik alami dan buatan secara bersama-sama berkorelasi positif cukup kuat dengan perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran Gunungkidul. Hal itu didukung oleh hasil analisis koefisien korelasi ganda (R) = 0,788; nilai F regresi ganda = 2,251; taraf signifikansi F besarnya = 0,05.

Tabel 6. Koefisien Korelasi antara Faktor Fisik Wilayah dengan Perkembangan Permukiman Perdesaan Pesisir Kabupaten Gunungkidul

R	R ²	R ² Terse- suaikan	Simpangan baku	Perubahan R ²	Perubahan F	Df1	Df2	Perubahan Signif. F
0,788	0,621	0,345	10,3450	0,621	2,251	8	11	0,05
Anova								
Model a			Jumlah Kuadrat	Df	Rata-rata kuadrat	F	Signif. F	
Regresi			1927,098	8	240,887	2,251	0,05	
Sisa			1177,202	11	107,018			
Jumlah n			3104,300	19				
Prediktor: Konstanta, Perub fas sos, Perub lhn kritis, Perub lhn pert, Jumlah sumur, Tingkat askes, Perub fas eko, Rata2 tinggi tempat, Rata2 curah hujan								
Variable terikat: Perkembangan permukiman								

Fakta tersebut dapat dinyatakan secara umum, bahwa semakin tinggi nilai perubahan dari kedelapan faktor fisik wilayah, maka semakin tinggi perkembangan permukiman desa-desa kepepesisiran. Ditinjau dari besarnya peran pengaruh kedelapan faktor fisik terhadap faktor perkembangan permukiman cukup besar. Hal ini ditunjukkan oleh besarnya angka determinan R yakni $R^2 = 0,621$; yang memiliki arti bahwa sumbangan pengaruh yang diberikan kedelapan faktor fisik wilayah tersebut terhadap variasi perkembangan permukiman desa pesisir sebesar 62,1 persen. Dengan demikian sebesar 37,9 persen sumbangan pengaruh terhadap perkembangan permukiman di daerah ini berasal dari faktor lain di luar faktor yang dianalisis pada penelitian ini. Oleh karena itu dapat dikemukakan, bahwa variasi perkembangan permukiman desa pesisir Kabupaten Gunungkidul, sebesar 62,1% sebagai akibat dari perbedaan aksesibilitas, tinggi tempat, curah hujan, kemudahan memperoleh air tanah (sumur), luas lahan kritis, luas lahan pertanian, ketersediaan fasilitas sosial, dan ketersediaan ekonomi di setiap desa pesisir. Sisanya, 37,9 persen diduga dipengaruhi oleh kondisi fisik lain, baik kondisi geologi, topografi, dan tanah daerah penelitian.

Bahasan di atas merupakan gambaran umum bahwa kondisi biofisik wilayah berpengaruh cukup kuat terhadap perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran. Namun demikian, secara khusus faktor fisik pendukung wilayah mana, yang berperan besar (dominan) dalam menentukan perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran, belum dapat diketahui. Bahasan secara rinci tentang pengaruh ini dapat ditunjukkan dari hasil analisis regresi ganda, khususnya dari nilai koefisien regresi atau koefisien arah persamaan dari setiap faktor fisik, dalam hubungannya dengan variabel perkembangan permukiman desa

kepesisiran (Tabel 7.).

Tabel 7. Koefisien Regresi setiap Faktor Fisik yang Berpengaruh terhadap Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepesisiran Gunungkidul

Model b	Koef. Reg. tdk Terbakukan		Koef. Reg. Terbakukan	T _{hitung}	Sig. T
	B	Simpangan Baku	Beta		
Konstanta	33,066	29,492		1,121	0,286
Tingkat akses	0,762	2,066	0,078	0,369	0,719
Rata2 tinggi tempat	-9,638E-02	0,043	-0,405	-2,267	0,045
Rata2 curah hujan	9,541E-03	0,012	0,272	0,808	0,436
Jumlah sumur	-0,601	0,477	-0,328	-1,260	0,234
Perub lahan pert	0,349	0,580	0,155	0,602	0,559
Perub lahan kritis	-0,651	0,305	-0,431	-3,632	0,010
Perub fas eko	7,867	1,992	0,504	3,950	0,001
Perub fas sos	5,306	1,461	0,428	2,313	0,003
Variable terikat: Perkembangan permukiman					

Nilai B adalah koefisien regresi yang belum dibakukan, sehingga nilainya belum dapat digunakan untuk membandingkan besarnya pengaruh antar kedelapan faktor fisik wilayah, terhadap faktor perkembangan permukiman. Koefisien regresi terbakukan adalah nilai Beta yang beragam untuk setiap faktor pengaruh, yang berarti pengaruh setiap faktor tersebut terhadap perkembangan permukiman beragam pula; mulai dari pengaruh yang terbesar yakni ketersediaan fasilitas ekonomi, hingga pengaruh yang terkecil yakni tingkat aksesibilitas. Untuk dapat mengetahui kuat atau lemahnya pengaruh setiap faktor, dicermati dari hasil uji signifikansi T terhadap setiap koefisien regresi terbakukan (nilai Beta).

Hasil uji signifikansi T terhadap koefisien regresi (Tabel 7.) menunjukkan, bahwa di antara kedelapan faktor fisik, terdapat empat faktor yang memiliki T_{hitung} rendah, pada derajat kepercayaan (*Confidence Level*) rendah, yakni tingkat aksesibilitas desa sebesar 28,1 persen (Sig T = 0,719); rata-raja curah hujan sebesar 56,4 persen (Sig T = 0,436); jumlah sumur sebesar 76,6 persen (Sig T = 0,234); peningkatan luas lahan pertanian sebesar 44,1 persen (Sig T = 0,559). Empat faktor lainnya, memiliki T_{hitung} pada derajat kepercayaan yang tinggi; yakni lebih dari 95 persen atau signifikansi T kurang dari 0,05. Empat variabel ini adalah rata-rata tinggi tempat (beta negatip), perubahan ketersediaan fasilitas sosial, perubahan luas lahan kritis (beta negatip), dan perubahan ketersediaan fasilitas ekonomi.

Hasil analisis tersebut memperkuat pernyataan bahwa kedelapan faktor fisik wilayah daerah ini berpengaruh terhadap perkembangan permukiman; namun yang berpengaruh secara meyakinkan (pada taraf signifikansi kurang dari 0,05) hanya empat faktor, dengan urutan besarnya pengaruh dari yang paling besar:

- perubahan ketersediaan fasilitas ekonomi desa;
- perubahan luas lahan kritis;
- perubahan ketersediaan fasilitas sosial;
- dan rata-rata tinggi tempat.

Secara konseptual dapat ditarik beberapa pernyataan, pertama semakin banyak peningkatan ketersediaan fasilitas fisik untuk kegiatan sosial maupun fasilitas fisik untuk kegiatan ekonomi, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukiman perdesaan kepesisiran. Kedua, semakin tinggi rata-rata tinggi tempat dan semakin luas lahan kritis, maka tingkat perkembangan permukiman perdesaan kepesisiran semakin rendah.

Dari hasil analisis ini, juga dapat ditunjukkan pula bahwa faktor curah hujan, ketersediaan air sumur kurang berpengaruh terhadap tingkat perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran. Hal ini disebabkan di seluruh daerah ini kondisi kedua faktor tersebut relatif sama dalam hal keterbatasannya. Demikian pula tingkat aksesibilitas desa dan perubahan luas lahan pertanian, kondisinya juga hampir sama dimana sebagian besar desa kepepesisiran memiliki aksesibilitas relatif tinggi, uas lahan pertanian relatif tetap di setiap desa.

B. Pengaruh Faktor Demografis Wilayah

Faktor-faktor demografis wilayah di daerah penelitian ini terbatas pada (1) kepadatan penduduk, (2) kepadatan RT penduduk, (3) pertumbuhan penduduk, dan (4) pertumbuhan jumlah RT penduduk. Hubungan antara keempat faktor demografis secara bersama-sama dengan faktor tingkat perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran, bersifat positif sangat kuat. Koefisien korelasi ganda (R) = 0,758; dengan nilai F regresi ganda = 5,054; pada taraf signifikansi $F = 0,009$ (Tabel 8.); memiliki makna bahwa semakin tinggi perubahan keempat faktor demografis wilayah, maka semakin tinggi perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran.

Atas dasar hasil analisis yang ditunjukkan oleh besarnya angka determinan R yakni $R^2 = 0,574$; memiliki arti bahwa sumbangan pengaruh yang diberikan keempat variabel demografis wilayah tersebut terhadap variasi perkembangan permukiman desa kepepesisiran sebesar 57,4 persen. Maknanya bahwa besarnya sumbangan pengaruh keempat variabel demografis terhadap variasi variabel perkembangan permukiman cukup besar (lebih dari 50%). Dengan demikian dapat dikemukakan, bahwa terjadinya variasi perkembangan permukiman desa kepepesisiran di Kabupaten Gunungkidul, sebesar besar 57,4 sebagai akibat dari perbedaan-perbedaan: kepadatan dan pertumbuhan penduduk baik jumlah jiwa maupun jumlah rumahtangga. Sedangkan sebesar 42,6 persen sumbangan pengaruh terhadap nilai perkembangan permukiman di daerah kepepesisiran, berasal dari faktor lain di luar faktor yang dianalisis pada penelitian ini, kemungkinannya adalah variabel tingkat migrasi penduduk, dan struktur umur penduduk, yang di dalamnya terkait dengan proporsi penduduk usia kerja.

Tabel 8. Koefisien Korelasi antara Beberapa Faktor Demografis Wilayah dengan Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepepesisiran Gunungkidul

R	R^2	R^2 Tersesuai	Simpangan baku	Perubahan R^2	Perubahan F	Df1	Df2	Perubahan Signif. F
0,758	0,574	0,460	18,4210	0,574	5,054	4	15	0,009
Anova								
Model a			Jumlah Kuadrat	Df	Rata-rata kuadrat	F	Signif. F	
Regresi			6860,288	4	1715,072	5,054	0,009	
Sisa			5090,026	15	339,335			
Jumlah n			11950,314	19				
a Prediktor: Konstanta, Pertumb RT, Kepadatan pendd, Pertumb penduduk, Kepadatan RT								
b Variabel terikat: Perkembangan permukiman								

Faktor demografis wilayah berpengaruh cukup kuat terhadap perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran. Beberapa faktor demografis yang berperan dominan dalam menentukan perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran, secara rinci dapat ditunjukkan pada hasil analisis regresi ganda, dari nilai koefisien regresi setiap faktor pengaruh yang sudah terbakukan dalam kaitannya dengan faktor perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran (Tabel 9). Besarnya nilai beta setiap faktor demografis beragam, maka

beragam pula pengaruhnya terhadap perkembangan permukiman; mulai dari pengaruh terbesar yakni tingkat kepadatan rumahtangga, hingga pengaruh yang terkecil tingkat kepadatan penduduk.

Tabel 9. Faktor Demografis Wilayah yang Paling Berpengaruh terhadap Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepesisiran Gunungkidul

Model b	Koef. Reg. tdk Terbakukan		Koef. Reg. Terbakukan		T	Sig. T
	B	Simpangan Baku	Beta			
Konstanta	131,999	23,093	5,716		0,000	
Kepadatan pendd	4,792E-02	0,128	0,149	0,374	0,713	
Kepadatan RT	1,491	0,634	0,961		2,350	0,033
Pertumb penduduk	-2,876E-02	0,038	-0,214		-0,756	0,461
Pertumb RT	4,143E-02	0,028	0,382	2,284	0,047	
Variabel terikat: Perkembangan permukiman						

Hasil penelitian menunjukkan bahwa di antara keempat faktor demografis tersebut, terdapat dua faktor yang memiliki T_{hitung} pada derajat signifikansi rendah, yakni tingkat kepadatan penduduk sebesar 28,7 persen (Sig T = 0,713); dan tingkat pertumbuhan penduduk sebesar 53,9 persen (Sig T = 0,461). Dua faktor lainnya, memiliki T_{hitung} pada derajat kepercayaan yang tinggi; yakni lebih dari 95 persen atau signifikansi T kurang dari 0,05. Kedua faktor tersebut adalah kepadatan rumah tangga dan pertumbuhan rumahtangga.

Dari hasil analisis tersebut dapat dinyatakan bahwa keempat pendukung faktor demografis wilayah secara umum berpengaruh terhadap perkembangan permukiman; namun yang berpengaruh secara meyakinkan (dengan taraf signifikansi kurang dari 0,05) hanya dua faktor, dengan urutan besarnya pengaruh dari yang paling besar kepadatan rumahtangga, diikuti pertumbuhan rumahtangga penduduk. Makna yang terkandung dalam hasil analisis tersebut, bahwa (1) semakin tinggi kepadatan jumlah rumahtangga suatu desa kepepesisiran, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya; (2) semakin tinggi pertumbuhan rumahtangga suatu desa kepepesisiran, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya.

Dari kenyataan itu dapat dinyatakan bahwa perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran bergantung pada penambahan jumlah rumahtangga penduduk. Hal ini disebabkan penambahan rumahtangga penduduk di daerah penelitian berkaitan erat dengan kebutuhan bangunan rumah dan lahan untuk tempat tinggal, yang secara tidak langsung juga berkaitan dengan kebutuhan sarana prasarana sosial ekonomi daerah perdesaan. Pada umumnya penambahan rumahtangga baru di suatu desa kepepesisiran ini, baik yang berasal dari daerah lain pulang dari perantauan, maupun yang masih di perantauan, serta penduduk yang membentuk rumahtangga baru, membutuhkan lahan permukiman untuk membangun rumah tempat tinggal di daerah ini. Oleh karena itu hubungan kepadatan rumahtangga maupun penambahan rumahtangga penduduk dengan perkembangan permukiman cukup erat.

C. Pengaruh Faktor Tingkat Kehidupan Sosial Ekonomi Wilayah

Beberapa faktor pendukung kehidupan sosial ekonomi wilayah di daerah penelitian ini hanya terdiri dari (1) proporsi jumlah rumahtangga petani, (2) proporsi jumlah rumahtangga pengguna listrik, dan (3) proporsi jumlah rumahtangga miskin. Korelasi antara ketiga faktor tingkat kehidupan sosial ekonomi dengan faktor tingkat perkembangan permukiman kepepesisiran Gunungkidul, menunjukkan korelasi positif cukup kuat. Hasil itu didukung data besarnya koefisien korelasi ganda (R) = 0,635; dengan nilai F regresi ganda = 3,611; pada taraf signifikansi F = 0,037. Artinya bahwa semakin tinggi kondisi sosial ekonomi wilayah

perdesaan berdasar pada tiga faktor tersebut, perkembangan permukiman perdesaan kepebisiran semakin tinggi.

Tabel 10. Koefisien Korelasi antara Beberapa Faktor Sosial Ekonomis Wilayah dengan Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepebisiran Gunungkidul

R	R ²	R ² Terse- suaikan	Simpangan baku	Perubahan R ²	Perubahan F	Df1	Df2	Perubahan Signif. F
0,635	0,404	0,404	10,7560	0,404	3,611	3	16	0,037
Anova								
Model a			Jumlah Kuadrat	Df	Rata-rata kuadrat	F	Signif. F	
Regresi			1253,233	3	417,744	3,611	0,037	
Sisa			1851,067	16	115,692			
Jumlah n			3104,300	19				
a Prediktor: Konstanta, Persen RT Listrik, Persen RT miskin, Persen RT Tani								
b Variabel terikat: Perkemb permukiman								

Sumbangan pengaruh dari ketiga faktor sosial ekonomi wilayah tersebut terhadap variasi perkembangan permukiman desa kepebisiran hanya sebesar 40,4 persen (R² = 0,404 pada Tabel 10.) . Artinya, bahwa besarnya sumbangan pengaruh ketiga faktor sosial ekonomi terhadap variasi faktor perkembangan permukiman relatif kecil (kurang dari 50%). Kesimpulannya bahwa variasi perkembangan permukiman perdesaan kepebisiran Gunungkidul, sebesar 40,4 persen terjadi sebagai akibat dari variasi besarnya proporsi rumahtangga petani, proporsi rumahtangga pengguna listrik, proporsi rumahtangga miskin. Sebanyak 59,6 persen sumbangan pengaruh terhadap nilai perkembangan permukiman perdesaan kepebisiran berasal dari faktor lain di luar variabel sosial ekonomi yang dianalisis. Beberapa variabel pendukung kondisi sosial ekonomi lainnya yang potensial memungkinkan perkembangan permukiman daerah ini antara lain tingkat pendapatan penduduk, dan tanggapan mereka terhadap kondisi lingkungan permukiman.

Tabel 11. Faktor Sosial Ekonomis yang Paling Berpengaruh terhadap Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepebisiran Gunungkidul.

Model b	Koef. Reg. tdk Terbakukan		Koef. Reg. Terbakukan	T	Sig. T
	B	Simpangan Baku	Beta		
Konstanta	105,537	39,976	2,640	0,018	
Persen RT Tani	-0,651	0,395	-0,350	-1,647	0,050
Persen RT miskin	2,816E-02	0,110	0,054 0,256	0,801	
Persen RT Listrik	0,408	0,183	0,451 2,228	0,041	
Variabel terikat: Perkemb Permukiman					

Ditinjau dari dominasi peran setiap faktor pendukung sosial ekonomi secara rinci, ditunjukkan oleh nilai koefisien regresi setiap faktor pengaruh yang sudah terbakukan (nilai beta), dalam hubungannya dengan variabel perkembangan permukiman desa kepebisiran. Besarnya koefisien regresi terbakukan atau nilai Beta untuk setiap faktor pengaruh beragam (Tabel 11.). Maknanya, bahwa pengaruh setiap faktor pendukung sosial ekonomi terhadap perkembangan permukiman perdesaan juga beragam. Pengaruh terbesar tampak dari proporsi jumlah rumahtangga yang menggunakan listrik, sedangkan pengaruh yang terkecil terjadi pada proporsi jumlah rumahtangga miskin. Besarnya T_{hitung} dengan derajat kepercayaan pada proporsi jumlah rumahtangga pengguna listrik sebesar 95,9 persen (Sig T = 0,041); dan proporsi jumlah rumahtangga petani sebesar 50 persen (Sig T = 0,05). Variabel proporsi jumlah rumahtangga miskin, hanya memiliki T_{hitung} pada derajat kepercayaan yang rendah;

yakni lebih dari 19,9 persen atau signifikansi T kurang dari 0,801. Kenyataan menunjukkan bahwa di antara ketiga faktor sosial ekonomi tersebut, hanya dua faktor yang berpengaruh secara meyakinkan terhadap perkembangan permukiman, yakni proporsi jumlah rumahtangga pengguna listrik, dan proporsi jumlah rumahtangga penduduk petani.

Hasil analisis tersebut dapat mendasari pernyataan bahwa ketiga faktor pendukung faktor sosial ekonomi wilayah berpengaruh terhadap perkembangan permukiman; tetapi yang berpengaruh secara nyata (dengan taraf signifikansi 0,05) hanya dua variabel, dengan urutan besarnya pengaruh dari yang paling besar proporsi jumlah rumahtangga pengguna listrik, dan proporsi jumlah rumahtangga petani. Dengan demikian dapat disimpulkan sementara bahwa dari ketiga faktor sosial ekonomi wilayah hanya dua faktor yang secara nyata berpengaruh terhadap tinggi rendahnya perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran: pertama semakin tinggi proporsi jumlah rumahtangga pengguna listrik, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya; kedua, semakin rendah proporsi jumlah rumah tangga petani, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya.

Proporsi jumlah rumahtangga miskin tidak berpengaruh secara nyata terhadap perkembangan permukiman, disebabkan oleh beberapa alasan. Pertama secara umum atau sebagian besar proporsi jumlah rumahtangga miskin di perdesaan kepepesisiran lebih dari 75 persen dari jumlah rumahtangga setiap desa, sehingga variasinya kecil atau hampir merata di setiap desa, berakibat pada kecilnya pengaruh terhadap perkembangan permukiman. Kedua, validitas data rumahtangga miskin rendah, karena pengukurannya didasarkan pada tingkat kesejahteraan rumahtangga hasil pengukuran dari Kantor BKKBN, yang kurang mencerminkan kondisi sebenarnya. Dengan demikian perdesaan kepepesisiran yang termasuk kategori miskin, belum tentu perekembangannya rendah.

VI. PENUTUP

A. Kesimpulan

Seluruh permukiman perdesaan kepepesisiran Kabupaten Gunungkidul berada di Pegunungan *Karst*, selalu menghadapi berbagai kendala fisik wilayah. Namun demikian aksesibilitas setiap desa termasuk relatif rendah, sehingga hubungan pada tingkat lokal dan tingkat regional kurang lancar. Akses ini kurang mendukung mobilitas penduduk. Konsekuensinya potensi perubahan permukiman mereka secara fisik dan sosio ekonomik relatif rendah.

Secara geomorfologis, bentuk lahan *Karst* di perdesaan kepepesisiran adalah hasil perkembangan alami. Salah satu hasil perkembangan fisik adalah terbentuknya lembah antar perbukitan, yang diikuti perkembangan permukiman penduduk desa kepepesisiran pada lembah tersebut. Ditinjau dari perkembangan fisik wilayah lebih cenderung mengarah degradasi, akibat perkembangan pemanfaatan sumberdaya alam oleh penghuni permukiman. Perkembangan tersebut secara potensial mengancam terjadinya degradasi lingkungan *Karst*.

Potensi ketersediaan airtanah perdesaan kepepesisiran cukup besar, tetapi kedalamannya tidak memenuhi syarat pemanfaatan air lewat bangunan sumur gali. Selama duabelas tahun terakhir jumlah sumur yang dibangun tidak bertambah. Perkembangan pemanfaatan airtanah didukung beberapa program pemerintah, tetapi belum mampu memenuhi kebutuhan air minum secara merata. Akibatnya, kondisi lingkungan permukiman dari aspek sanitasi lingkungan termasuk kategori rendah.

Kenyataan ekosistem perdesaan kepepesisiran dewasa ini telah mengalami perubahan. Di daerah perbukitan karst lebih banyak mengalami degradasi, sebagai akibat kegiatan

penduduk setempat dalam memenuhi kebutuhan kehidupan sosial ekonomi. Perubahan setiap ekosistem antar lokasi desa bervariasi baik dari aspek ukuran luas maupun sifat perubahannya. Perubahan ekosistem semakin meluas adalah hutan rakyat, yang mengurangi luas lahan kritis di perdesaan pesisir.

Laju pertumbuhan penduduk selama duabelas tahun terakhir rendah, sebagai akibat keterbatasan kualitas lahan pertanian tidak subur, keterbatasan sumberdaya air; dan sebagian dari penduduk migrasi ke luar daerah. Akibatnya proporsi jumlah pengangguran penduduk kecil. Hal ini memungkinkan tekanan penduduk terhadap lahan makin rendah; namun perdesaan pesisir terancam depopulasi, akibatnya ketersediaan tenaga kerja di daerah berkualitas kualitas rendah.

Permukiman perdesaan kepepesisiran, baik luas lahan pekarangan maupun jumlah bangunan rumah, telah mengalami peningkatan secara keruangan bervariasi antar desa. Variasi tersebut akibat keberadaan obyek wisata dan fungsi desa sebagai ibukota kecamatan. Selain itu, perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran bergantung pada faktor fisik, demografis, dan sosial ekonomis setiap desa.

Di antara beberapa faktor fisik wilayah, dua faktor fisik alami dan dua faktor fisik binaan berpengaruh nyata terhadap perkembangan permukiman. Semakin tinggi rata-rata tinggi tempat dan semakin luas perubahan lahan kritis, maka semakin rendah tingkat perkembangan permukiman pesisir. Semakin meningkat ketersediaan fasilitas fisik untuk kegiatan sosial dan untuk kegiatan ekonomi, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukiman pesisir.

Faktor demografis wilayah berpengaruh kuat terhadap tingkat perkembangan permukiman perdesaan pesisir. Semakin tinggi kepadatan jumlah rumahtangga suatu desa kepepesisiran, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya. Semakin tinggi pertumbuhan jumlah rumahtangga suatu desa kepepesisiran, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya.

Di antara beberapa faktor sosial ekonomi wilayah terdapat dua faktor yang secara nyata berpengaruh terhadap tinggi rendahnya perkembangan permukiman perdesaan kepepesisiran. Semakin tinggi proporsi jumlah rumahtangga pengguna listrik, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya. Semakin rendah proporsi jumlah rumahtangga petani, maka semakin tinggi tingkat perkembangan permukimannya.

B. Saran

Mendasarkan pada hasil-hasil penelitian di atas dapat disarankan beberapa hal berikut. Dari aspek kendala fisik yang ekstrim sebagian perdesaan kepepesisiran, dan aksesibilitas wilayah yang relatif rendah, maka sudah seyakinya agar peningkatan kuantitas dan kualitas jalan sebagai prasarana transportasi segera dilaksanakan. Hal ini secara tidak langsung mendukung perkembangan permukiman, akibat mobilitas penduduk semakin tinggi.

DAFTAR PUSTAKA

- Baal, J. van., 1987. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*. Penerjemah J. Piry. PT. Gramedia. Jakarta.
- Bintarto, R., 1983. *Interaksi Desa-Kota dan Permasalahannya*. Ghalia Indonesia. Jakarta.
- BKSDA D.I. Yogyakarta, 2013. *Kawasan Konservasi*. Bersumber dari http://bksdadiy.dephut.go.id/halaman/2014/4/Kawasan_Konservasi.html. (Diakses Tanggal 8 Juli 2014).
- BPS, 1980. *Sensus Penduduk*. Badan Pusat Statistik. Jakarta.

- _____, 2000. *Potensi Desa Daerah Istimewa Yogyakarta*. Badan Pusat Statistik. Jakarta.
- _____, 2012. *Potensi Desa Daerah Istimewa Yogyakarta*. Badan Pusat Statistik. Jakarta.
- CERC. 1984. *Shore Protection Manual, Vol. II*. Department of the Army. US Army Corp of Engineers, Washington DC.
- Dirjen, Bangdes, 1970. *Tipologi Desa*. Direktorat Jendral Pembangunan Desa. Jakarta.
- Dirjen. Perumahan dan Permukiman, 2003. *Repeta 2003 Departemen Permukiman Dan Prasarana Wilayah*. Direktorat Jendral Perumahan dan Permukiman. Jakarta.
- Donaldson, 2002. Karakteristik Sosial dan Budaya dalam Pengembangan Perikanan Berskala Kecil, dalam Michael M. Cernea (ed.) penerjemah Basilius Bengo Teku, *Mengutamakan Manusia di dalam Pembangunan*, Jakarta: UI-Press.
- DPU, Cipta Karya, 1980. *Standard Permukiman*. Departemen Pekerjaan Umum, Cipta Karya. Jakarta.
- Fakultas Geografi UGM, 2003. *Tipologi Pantai Daerah Istimewa Yogyakarta*. Fakultas Geografi UGM. Yogyakarta.
- Finch, V.C. et al., 1957. *Elements Of Geography*. McGraw Hill Book Company Inc. New York.
- Kartohadikusumo, Sutardjo, 1953. *Desa*. Yogyakarta.
- KMNLH, 1997. *Agenda 21 Indonesia, Strategi Nasional untuk Pembangunan Berkelanjutan*. Kantor Kementerian Negara Lingkungan Hidup. Jakarta.
- Manning, E.W. and Sweet, M.F., 1993. *Environmental Evaluation: A practical Means of Relating Biophysical Functions to Socioeconomic Values*. Foundation for International Training. Don Mills, Ontario. Canada.
- Mather, A.S., 1986. *Land Use*. Longman Group United Kingdom Limited. Hongkong.
- Pemerintah Daerah Istimewa Yogyakarta, 2012. *Status Lingkungan Hidup DIY Tahun 2012*. Pemda DIY. Yogyakarta.
- Pollnac, R. B., 1982. Sociocultural Aspects of Implementing Aquaculture System in Marine Fishing Communities, in Susan Peterson and Leah Smith (eds.) *Aquaculture Developing Less Developed Countries*. Westview, Colorado.
- Ritohardoyo, S., 1989. *Perubahan Permukiman Akibat Pembangunan Waduk Gajah Mungkur Wonogiri*. Fakultas Geografi UGM. Yogyakarta.
- _____, 2001^a. Perkembangan Perumahan dan Konversi Lahan di Sekitar Kota Yogyakarta. dalam *Forum Geografi* (Jurnal Geografi Universitas Muhammadiyah Surakarta) Vol.15, No: 1, Juli 2001, Hal: 74 - 89.
- _____, 2001^b. Permukiman Baru di Daerah Terlarang Gunungapi Merapi (Kasus di Kecamatan Srumbung Kabupaten Magelang), dalam *Forum Geografi* (Jurnal Geografi Universitas Muhammadiyah Surakarta) Vol.15, No: 2, Desember 2001, Hal: 125 - 141.
- _____, 2004. *Perkembangan Permukiman dan Perubahan Daya Dukung Lingkungan Perdesaan Daerah Aliran Sungai Progo*. Yogyakarta: Fakultas Geografi UGM.
- _____, 2011. *Karakteristik Tipe Permukiman Pesisir Teluk Bima, dalam Ulul Albab, Majalah Ilmiah Universitas Muhammadiyah Mataram. Vol. 15, No. 1. Lembaga Penelitian UMM Januari 2011, Hal: 1-20*.
- _____, 2013. *Penggunaan dan Tata Guna Lahan. Penerbit Ombak. Yogyakarta*.
- Sallatang, A. M., 1977. Desa Pantai di Sulawesi Selatan dan Strategi Pengembangannya. Dalam *Jurnal Penelitian Sosial*. Fakultas Ilmu-ilmu Sosial, Universitas Indonesia. Jakarta. Nomor 5 Tahun II, Mei 1977. Hal: 64-115.
- Sandy, I Made., 1975. *Penggunaan Tanah di Indonesia, Publikasi No. 75*. Dir. Tata Guna Tanah, Dirjen. Agraria. Depdagri. Jakarta.
- Sukarjo, S., 2013. MangroveJogja: Satu Intepretasi Konsep Humanosphere. Dalam <http://pesisirjogja.wordpress.com/>. Diunduh pada tanggal 8-8-2013.
- Sunarto, 2000. Kausalitas Poligenetik dan Ekuilibrium Dinamik sebagai Paradigma dalam

Pengelolaan Ekosistem Pesisir. *Prosiding Seminar Nasional: Pengelolaan Ekosistem Pantai dan Pulau-pulau Kecil dalam Konteks Negara Kepulauan*. Badan Penerbit Fakultas Geografi UGM. Yogyakarta.

Yunus, H. S., 2005. *Manajemen Kota, Perspektif Spasial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Zuhdi, S., 2014. Pesisir Selatan Jawa dalam Perspektif Sejarah dan Pengembangan Wilayah, dalam *Patrawidya* (Seri Penerbitan Penelitian Sejarah dan Budaya). Vol. 15. No. 2. Yogyakarta. Juni 2014. Hal. 171-182.

PERANAN ORGANISASI POLITIK DALAM PERJUANGAN KEMERDEKAAN INDONESIA DI KALIMANTAN SELATAN

Wajidi

Balitbangda Provinsi Kalimantan Selatan
Jalan Aneka Tambang Trikora, Kawasan Perkantoran Pemerintah
Provinsi Kalimantan Selatan, Banjarbaru
Telepon Rumah: 0511-3306195, HP 08125181044
e-mail: wajidi.amberi@gmail.com

Abstrak

Kajian ini bertujuan untuk mengungkap apa dan bagaimana peranan organisasi politik dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan. Secara metodologis, penelitian ini merupakan penelitian sejarah (*historical research*) dengan langkah-langkah: heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi. Hasil kajian menunjukkan bahwa perjuangan kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan tidak hanya dilakukan dengan mengangkat senjata, melainkan juga dengan keahlian diplomasi sebagaimana diperankan organisasi politik seperti Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) dan Serikat Muslimin Indonesia (SERMI). Sejak awal keberadaannya, kedua organisasi ini telah menyatakan kesetiaan kepada Republik Indonesia dan menolak pembentukan Negara Kalimantan (Borneo) sebagaimana dikehendaki dalam Persetujuan Linggajati. Melalui perjuangan secara parlementer di Dewan Banjar, SKI dan SERMI berupaya agar dewan itu tidak dibelokkan pihak Belanda ke arah pembentukan Negara Kalimantan dengan cara memperjuangkan syarat-syarat yang menguntungkan perjuangan kemerdekaan.

Kata kunci: organisasi politik, SKI, SERMI, perjuangan kemerdekaan Indonesia

THE ROLE OF POLITICAL ORGANIZATIONS IN THE STRUGGLE FOR INDONESIAN INDEPENDENCE IN SOUTH KALIMANTAN

Abstract

This study aims to reveal whether and how the role of political organizations in the struggle for Indonesia independence in South Kalimantan. This type of research is a historical research with the steps: heuristic, criticism, interpretation and historiography. The results showed that the struggle for Indonesia independence in South Kalimantan is not only done by taking up arms, but also with the expertise of diplomacy as a political organization such as the Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) and Serikat Muslimin Indonesia (SERMI). Since the beginning of its existence, the two organizations have declared allegiance to the Republic of Indonesia and reject the establishment of the State of Kalimantan (Borneo) as required in the Agreement Linggajati. Through the parliamentary struggle in the Dewan Banjar, SKI and SERMI sought to the council the Dutch were not deflected towards the establishment of the State of Kalimantan in a way to fight the conditions are favorable struggle for independence.

Keywords: political organization, SKI, SERMI, the struggle for Indonesia independence

I. PENDAHULUAN

Sejarawan R.Z. Leirissa dalam tesisnya (2006) menyatakan bahwa perjuangan kemerdekaan Indonesia tidak hanya merebak di Jawa melainkan juga di hampir seluruh Nusantara dan dimenangkan bukan saja oleh kekuatan militer tetapi terutama oleh keahlian diplomasi. Menurut Leirissa, dalam perjuangan itu timbul kekuatan ketiga selain RI dan Belanda, yaitu BFO (*Bijeenkomst Federaal Overleg*) atau Perhimpunan Musyawarah Federal.

Seperti halnya kondisi yang terjadi di daerah lain, perjuangan kemerdekaan melalui kekuatan militer dan keahlian diplomasi (politik) juga terjadi di Kalimantan Selatan dalam rangka melawan usaha-usaha Belanda kembali menguasai daerah ini yang menurutnya masih menjadi bagian dari Kerajaan Belanda.

Perjuangan rakyat di bidang politik, terutama sekali bertujuan untuk menggagalkan usaha-usaha federalisme Belanda yang hendak menguasai dan memisahkan Kalimantan Selatan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia melalui pembentukan Negara Kalimantan (Borneo) sebagaimana dikehendaki dalam Persetujuan Linggajati.¹

Hasil Persetujuan Linggajati menetapkan bahwa bentuk negara Indonesia adalah Serikat (federasi) dan negara Republik Indonesia bersama Borneo dan Timur Besar adalah bagian dari Negara Indonesia Serikat yang akan dibentuk kemudian. Disamping, daerah-daerah lain yang bersifat istimewa (otonom).

Oleh karena itu, melalui gerakan federalisme, Belanda berusaha membentuk negara atau daerah boneka dan menjadikan Republik Indonesia menjadi salah satu negara bagian dalam sebuah negara federal, dan apabila berhasil maka penguasaan wilayah seluruh kepulauan Nusantara dianggap selesai.

Sampai dengan “Pengakuan Kedaulatan” (*transfer of sovereignty*) 27 Desember 1949 Pemerintah Belanda berhasil membentuk beberapa negara bagian dalam bentuk “negara” maupun “daerah istimewa (daerah otonom)”, akan tetapi Belanda tidak berhasil membentuk Negara Kalimantan sebagaimana dikehendaki dalam Pasal 4 Ayat 1 Persetujuan Linggajati.

Ketidakberhasilan Pemerintah Belanda membentuk Negara Kalimantan disebabkan oleh kuatnya penolakan rakyat yang berjuang ahu melalui jalur politik dan militer. Di bidang militer, perjuangan bersenjata yang diperankan Divisi IV Pertahanan Kalimantan sangatlah menonjol. Akan tetapi, peran elite politik yang tergabung dalam organisasi Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) dan Serikat Muslimin Indonesia (SERMI) juga sangatlah signifikan. Meski berbeda cara, keduanya bekerjasama bahu membahu dalam perjuangan.

Publikasi tulisan tentang peran organisasi politik pada masa perjuangan kemerdekaan di Kalimantan Selatan relatif masih sedikit. Perannya yang ditampilkan dalam beberapa buku lebih merupakan pelengkap tulisan yang terkait dengan perjuangan bersenjata. Padahal, perjuangan kemerdekaan itu melibatkan semua potensi bangsa. Dan, besar maupun kecil yang sumbangan yang diberikan, semuanya punya andil dalam perjuangan kemerdekaan, termasuk dalam hal ini adalah perjuangan yang diperankan organisasi politik.

Sehubungan dengan itu, tulisan ini bertujuan untuk mengungkap apa dan bagaiman peran organisasi politik dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan. Lingkup temporal kajian ini adalah dari mulai berdirinya organisasi SKI dan SERMI di tahun 1946 sampai dengan pelaksanaan Konferensi Meja Bundar (KMB) di Den Haag, tahun 1949.

Tulisan ini disusun berdasarkan Metode Penelitian Sejarah (*Historical Research*) dengan mengikut langkah-langkah atau model yang disarankan Louis Gottschalk (1985) dan Sjamsuddin (2012) yakni heuristik, kritik, interpretasi dan historiografi. Penelitian dengan menggunakan pendekatan sejarah pada prinsipnya merupakan suatu proses untuk menguji dan menganalisis secara kritis sumber, rekaman dan peninggalan masa lalu dengan merekonstruksi berdasarkan data yang diperoleh dengan menempuh proses historiografi (Gottschalk, 1985:32). Tahapan pertama, heuristik, dilakukan dengan jalan mengumpulkan berbagai sumber sejarah baik primer maupun sekunder seperti arsip/manuskrip, berita surat kabar, dan buku. Dalam kegiatan heuristik ini, pengumpulan sumber lisan melalui wawancara tidak dapat dilakukan karena semua tokoh-tokoh organisasi SKI-SERMI sudah meninggal dunia. Oleh karena itu, kajian ini lebih menitikberatkan pada studi bahan dokumen yakni berbagai sumber sezaman (sumber primer) berupa manuskrip atau arsip, di samping sumber sekunder berupa buku. Beberapa dokumen telah berhasil dikumpulkan dan digunakan

¹ LINGGAJATI atau Linggarjati? Perundingan dilaksanakan di desa Linggarjati, namun dalam naskah perjanjian menggunakan nama “Persetujuan Linggajati”

dalam tulisan ini, seperti Almanak Indonesia 1950, Staatsblad 1948 No. 14 tanggal 14 Januari 1948, Beslit Pembentoean Daerah Bandjar tahun 1948, dan beberapa surat kabar Soeara/Suara Kalimantan terbitan tahun 1948 dan 1949, surat kabar Kalimantan Berdjoeang terbitan tahun 1949, dan salinan beberapa keputusan konferensi, dan salinan hasil pertemuan Badan Koordinasi SKI-SERMI. Berbagai fakta sejarah yang diperoleh melalui tahapan kritik sumber baik ekstern maupun otentitasnya kemudian diinterpretasi atau dieksplanasi, dan kemudian dituangkan dalam bentuk kisah atau cerita sejarah yang bersifat deskripsi analisis dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

II. FEDERALISME DALAM PERSETUJUAN LINGGAJATI

Persetujuan Linggajati masing-masing terdiri dari 17 Pasal ditambah pasal penutup. Pasal terpenting dalam Persetujuan Linggajati antara lain.

Pasal 1

“Pemerintah Belanda mengakui kenyataan kekuasaan de facto Pemerintah Republik Indonesia atas Jawa, Madura dan Sumatera. Adapun daerah-daerah yang diduduki oleh tentara Serikat atau tentara Belanda dengan berangsur-angsur dan dengan bekerja sama antara kedua belah pihak akan dimasukkan pula ke dalam daerah Republik. Untuk menyelenggarakan yang demikian itu, maka dengan segera akan dimulai melakukan tindakan yang perlu-perlu, supaya selambatnya pada waktu yang disebutkan dalam pasal 12, termasuknya daerah-daerah yang tersebut itu telah selesai”.

Pasal 2

“Pemerintah Belanda dan Pemerintah Republik Indonesia bersama-sama menyelenggarakan segera berdirinya sebuah negara berdaulat dan berdemokrasi, yang berdasarkan perserikatan, dan dinamai Negara Indonesia Serikat”.

Pasal 3

Negara Indonesia Serikat itu akan meliputi daerah Hindia-Belanda seluruhnya, dengan ketentuan, bahwa jika kaum penduduk daripada suatu bagian daerah, setelah dimusyawarahkan dengan lain-lain bagian daerah pun juga, menyatakan menurut aturan demokrasi, tidak atau masih belum suka masuk ke dalam perikatan Negara Indonesia Serikat itu, maka untuk bagian daerah bolehlah diwujudkan semacam kedudukan istimewa terhadap Negara Indonesia Serikat itu dan terhadap Kerajaan Belanda.

Pasal 4 Ayat 1

Adapun negara-negara yang kelak merupakan Negara Indonesia Serikat itu ialah Republik Indonesia, Borneo,² dan Timur Besar,³ yaitu dengan tidak mengurangi hak kaum penduduk daripada sesuatu bagian daerah, untuk menyatakan kehendaknya, menurut aturan demokratis, supaya kedudukannya dalam negara Indonesia Serikat boleh mengadakan aturan istimewa tentang daerah ibu negerinya (Kementerian Penerangan Republik Indonesia, 1949: 385-386; Soejito, 1979:132; Tobing, 1986: 5-6).

Berdasarkan Pasal 1 dalam Persetujuan Linggajati, Belanda hanya mengakui kekuasaan *de facto* Republik Indonesia atas Jawa, Madura, dan Sumatera (Roem, 1972:127). Dengan demikian, menurut persetujuan tersebut pulau Kalimantan merupakan wilayah jajahan Belanda. Akibat politis dan yuridis dari Persetujuan Linggajati adalah Kalimantan Selatan berada di luar wilayah Republik Indonesia, dan dengan sendirinya kedudukan Gubernur Kalimantan tidak ada lagi karena dihapuskan berdasarkan Penetapan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 1947.

Oleh kedua pihak, Persetujuan Linggajati (Pasal 2 dan Pasal 3) telah dijadikan dasar

² Kalimantan

³ Sulawesi, Nusa Tenggara Timur, Nusa Tenggara Barat, dan Maluku yang kemudian dikenal sebagai NIT (Negara Indonesia Timur).

untuk membicarakan pembentukan Negara Republik Indonesia Serikat yang merupakan Uni Indonesia Belanda di kemudian hari yang susunannya akan terdiri dari Republik Indonesia serta negara-negara di daerah otonomi buatan Belanda.

Sebagaimana yang dikehendaki dalam Pasal 4 Ayat 1 pada Persetujuan Linggajati, maka Belanda berusaha membentuk Negara Kalimantan. Untuk mewujudkannya, Belanda terlebih dahulu berupaya membentuk daerah-daerah otonom atau dewan-dewan pada tiap-tiap daerah, dengan dalih hendak menyelenggarakan suatu pemerintahan yang bersifat demokratis, yakni pemerintahan bersama-sama rakyat. (Nawawi, 1972:14).

Upaya untuk merealisasikan susunan ketatanegaraan federasi, Belanda menyelenggarakan konferensi Malino pada tanggal 15 Juli 1946 sampai tanggal 25 Juli 1946. Hasil konferensi ini adalah pembentukan daerah-daerah otonomi dalam tingkatan yang sama dengan *Zelfbestuur Landschappen yang telah dibentuk sebelumnya di Kalimantan dengan Staatsblad 1946 No. 17 tanggal 13 Februari 1946*, dan resolusi diantaranya konsepsi Negara Kalimantan (Gafuri, 1984:48).

Untuk menggolkan konsep Negara Kalimantan, Belanda mengirim tiga orang utusan yakni Sultan Hamid II dari Pontianak untuk menghubungi tokoh-tokoh partai politik di Kalimantan Selatan; Dr. Eisenberger untuk menghadapi pejabat-pejabat pemerintah, sedangkan untuk menghadapi umat Islam didatangkan seorang ahli agama Islam (*orientalis*) yaitu Ch. O. van Der Plas (Nawawi, 1991:180). Akan tetapi, konsep, kampanye dan bujukan dari ketiga utusan itu ditolak para tokoh politik dan ulama Kalimantan Selatan (Sjarifuddin, 1974: 142; Wajidi, 2007: 47-48).

Gubernur Jenderal Hindia Belanda, Van Mook selaku penggagas federalisme merasakan bahwa upayanya membentuk Negara Kalimantan mendapat tantangan, bukan hanya menyangkut kondisi alam dan sosial budaya yang beragam, namun juga karena sejak awal Van Mook melihat adanya kenyataan berupa mosi-mosi penolakan dari rakyat di daerah ini terhadap ide federalisme, lebih-lebih di Kalimantan Selatan gerakan Republik baik gerilya dan politik besar sekali pengaruhnya. Kegiatan gerilya ALRI Divisi IV Pertahanan Kalimantan pimpinan Hassan Basry dan kawan-kawan tidak dapat diberantas, sedangkan gerakan politik yang dipelopori SKI juga tetap menolak rencana kenegaraan Van Mook (Nasution, 1978:495-496).

Meski terdapat penolakan, usaha Belanda untuk mendirikan Negara Kalimantan terus berjalan. Melalui putera-putera Kalimantan yang pro federalisme yang berada di Jawa, Belanda telah mempersiapkan calon-calon Presiden Negara Kalimantan yang akan dibentuk, yaitu: Sultan Hamid II, Sultan Parikesit dari Kutai, Ir. Pangeran Mohammad Noor, dan Mr. Tajuddin Noor. Di antara keempat calon itu, Mr. Tajuddin Noor telah mengundurkan diri, karena tidak mau dicalonkan (Lihat “Tjalon2 Presiden Negara Kalimantan”, dalam *Suara Kalimantan*, Selasa 23 Agustus 1949 Tahun Kelima No. 207, hlm. 1).

Mengingat adanya penolakan terhadap gagasan federalisme, maka Van Mook lebih menghendaki agar Negara Kalimantan tersebut terbentuknya seolah-olah atas kehendak rakyat Kalimantan sendiri atau muncul dari bawah. Dasar terpenting adalah keragaman sukubangsa di Kalimantan, sehingga daerah-daerah otonom yang akan dibentuk nantinya disesuaikan dengan daerah suatu sukubangsa. Setiap kesatuan “*volkgemeenschap*” yang dibentuk merupakan kesatuan suku, kesatuan adat, kesatuan bahasa, kesatuan riwayat, dan sebagainya (Nasution, 1978: 496).

Perwujudan dari rencana yang disusun dengan segala macam siasat itu adalah terbentuknya daerah-daerah otonomi di Kalimantan Selatan yang mengacu kepada Staatsblad 1946 Nomor 17, seperti: (1) Daerah Dayak Besar dengan Dewan Dayak Besarnya (Staatsblad

1946 No. 134); (2) Daerah Kalimantan Tenggara dengan Dewan Kalimantan Tenggara pada tanggal 27 Maret 1947 (*Staatsblad* 1947 No. 3).

Dengan terbentuknya daerah-daerah otonomi dengan dewan-dewannya maka usaha Van Mook dalam mewujudkan ide federalisme di daerah Dayak Besar dan Kalimantan Tenggara boleh dikatakan berhasil, karena berdasarkan besluit Letnan Gubernur Jenderal Hindia Belanda telah ditetapkan bahwa sementara menunggu dibuatnya suatu peraturan yang lebih jauh berkenaan dengan pembentukan Negara Kalimantan, maka daerah Kalimantan Timur, Dayak Besar, dan Kalimantan Tenggara diberikan status kekuasaan kenegaraan yang tegak sendiri untuk menjalankan pemerintahannya terhadap rakyat di daerahnya sendiri (lihat “Penghapoesan sifat pengoeasaan lama di Dajak Besar, Borneo Tenggara, dan Borneo Timoer”, dalam *Soeara Kalimantan*, Raboe 23 Juni 1948 Nomor 142 Tahoen Ke IV, hlm. 1). Kini tinggal daerah Banjarmasin dan Hulu Sungai yang belum berhasil dibentuk daerah otonom-nya, karena adanya penolakan dari rakyat setempat terhadap rencana pembentukan daerah otonom itu.

III. PERJUANGAN ORGANISASI POLITIK SKI DAN SERMI MENENTANG FEDERALISME

A. Pernyataan Kesetiaan

Adanya penolakan yang dilakukan rakyat terhadap rencana pembentukan Negara Kalimantan, diantaranya tercermin dari sepak terjang SKI dan SERMI. Keduanya adalah organisasi politik yang secara legal dan kooperatif berjuang di saluran politik atau parlementer sebagai anggota Dewan Banjar.

Untuk melunakkan para pemimpin SKI dan meyakinkan maksud baik Pemerintah Belanda terhadap rakyat Indonesia, maka oleh pemerintah ditawarkan kepada pengurus SKI (Handuran, A. Sinaga, dan A.A. Rivai) untuk menyaksikan sebuah model desa di bawah kekuasaan Belanda yakni desa Cibinong di Jawa Barat.



Dari kiri ke kanan dr. D.S. Diapari, A. Sinaga, dan E.S. Handuran, tiga di antara beberapa tokoh Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI)
(Foto dok. Pinarsinta Sinaga; Hassan Basry, 1961:7)

Ketiga pengurus SKI (Handuran, A. Sinaga, dan A.A. Rivai) kemudian berangkat ke pulau Jawa. Akan tetapi, saat berada di pulau Jawa mereka gunakan untuk menghubungi pemerintah Republik Indonesia di Yogyakarta. Mereka menemui Gubernur Kalimantan Ir. Pangeran Mohammad Noor untuk melaporkan keadaan perjuangan di Kalimantan Selatan, dan menemui Wakil Presiden RI Drs. Mohammad Hatta untuk melaporkan kesiapan para gerilyawan maupun golongan politik dalam menghadapi Belanda.

Menanggapi laporan tentang rencana Belanda membentuk Dewan Banjar, sebagai alat untuk memuluskan rencana pembentukan Negara Kalimantan, maka dengan dasar keyakinan bahwa SKI akan berhasil mengatasinya, maka Wakil Presiden menganjurkan kepada utusan SKI: “*Bentuklah dewan itu dan sedapat mungkin peraturan pemilihan harus diperjuangkan, agar partai turut menyusunnya*” (Ideham, dkk. ed., 2003:414).

Selanjutnya kepada Wakil Presiden, A.A. Rivai, A. Sinaga, dan E.S. Handuran atas nama SKI menyampaikan sebuah pernyataan berupa dukungan dan kesetiaan SKI terhadap Republik Indonesia bertanggal 20 November 1946, yang isinya antara lain berbunyi: “*SERIKAT KERAKJATAN INDONESIA*” tetap berdiri di belakang Republik Indonesia. “*SERIKAT KERAKJATAN INDONESIA*” berdjaji menjokong Republik Indonesia dengan sekuat tenaga mencapai Negara Indonesia jang bulat (Sjarifuddin, 1974:151; Junaidi, 1972:73; Basry, 1961:103).

Sikap SKI itu sejalan dengan organisasi republiken lainnya, yakni Sermi sebagaimana terlihat pada Keputusan Konferensi SERMI ke I di Banjarmasin tanggal 11 dan 12 April 1947, yakni pada Keputusan nomor 34 yang berbunyi: “*SERMI tetap berdiri di belakang Pemerintah Kesatoean Indonesia, karena mengingat boenji Anggaran Dasar Pasal 2 ayat 2 dan menghendaki Kalimantan setcepat moengkin dimasoekkan mendjadi daerah Repoeblik Indonesia* (Sjarifuddin, 1974:149,157). Dari keputusan atau resolusi itu jelas sekali bahwa SKI maupun SERMI mempunyai sikap yang seirama dan sejalan, yaitu tetap tidak mau dipisahkan dari Republik Indonesia.

B. Perjuangan Mengendalikan Dewan Banjar

Belanda dengan gigihnya berupaya memaksakan berdirinya Negara Kalimantan dengan terlebih dahulu berencana membentuk daerah otonom Banjar dengan Dewan Banjar sehingga seolah-olah nantinya Negara Kalimantan dibentuk secara demokratis. Akan tetapi, Belanda berupaya menjadikan Dewan Banjar sebagai alat kekuasaannya.

Dalam menghadapi pembentukan Dewan Banjar sebagai alat pemerintahan Belanda, maka SKI dan SERMI memutuskan melawan Belanda secara demokratis dengan ikut serta dalam pembentukan Dewan Banjar, dengan cara berusaha memonopoli kepengurusan Dewan Banjar sehingga nantinya mampu menjadikan dewan sebagai pemukul Belanda.

Belanda melalui Van Der Plas berusaha menandingi SKI dan Sermi dengan membentuk partai Islam, yakni Serikat Rakyat Islam (SRI) pada tanggal 2 Juli 1947 dan memasukkan anasir perpecahan di tubuh SERMI. H. Abdurrahman Siddik yang tadinya ketua SERMI dijadikan ketua SRI. SRI menjadi terompet Belanda dan gencar mengkampanyekan pembentukan negara Kalimantan (Basuni, 1950: 218).

Untuk memperkuat barisan dan ketahanan bersama dalam menghadapi Belanda di Dewan Banjar, maka SKI dan SERMI telah mensponsori pembentukan Badan Koordinasi sebagai wadah yang menghimpun beberapa organisasi yang sepaham dan se aliran pada tanggal 8 Juni 1947.

SKI dan SERMI yang menolak federalisme mulai mengadakan rapat-rapat pembahasan tentang perkembangan politik akibat beleid yang ditempuh SRI bentukan Belanda yang mulai mengadakan persiapan-persiapan ke arah pembentukan daerah otonom Banjar dengan membentuk Dewan Banjarnya. Menanggapi hal ini SERMI segera mengadakan konferensi kilat pada tanggal 15 Juli 1947 di Banjarmasin, dengan keputusan bahwa SERMI dapat menyetujui pembentukan daerah otonom Banjar dan Hulu Sungai dengan syarat-syarat :

Daerah Otonom Banjarmasin dan Hulu Sungai, Dewannya harus dibentuk dengan sedemokratis-demokratisnya.

*Ketua Dewan harus orang Indonesia
Anggota Dewan ditetapkan melalui pemilihan
Banjarmasin dan Hulu Sungai tetap satu daerah otonom
Dewan harus mempunyai kekuasaan yang seluas-luasnya*

SKI dalam suatu konferensinya untuk menanggapi usaha-usaha rencana pembentukan Dewan Banjar oleh Belanda, juga mengeluarkan pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut:

*Menyadari bahwa Dewan Banjar ini dibentuk juga oleh Belanda
Sementara itu melihat bahwa dewan-dewan daerah lain hanya dibentuk oleh Belanda
dengan cara penunjukan saja. Maka SKI memutuskan bersedia turut dalam Dewan
Banjar dengan syarat dewan itu dibentuk secara demokratis, yaitu dengan mengadakan
pemilihan.*

Selanjutnya untuk memperkuat tuntutan atas sikap yang diambil oleh SKI maupun SERMI itu, maka Badan Koordinasi SKI-SERMI mengadakan pertemuan di Gedung SKI, Pasar Lama Banjarmasin pada Selasa Malam, tanggal 16 September 1947 dipimpin oleh R. Sa'ban. Hadir dari pihak SERMI adalah H. Hanafie Gobit, Chudari Thaib, dan Hasan Basri. Dari SKI adalah A.A. Rivai, A. Sinaga, dan A.A. Wahab. Sesuai dengan kesepakatan, sebagaimana tertulis pada Salinan Hasil Pertemuan Badan Koordinasi SKI SERMI, tanggal 16 September 1947, maka kedua belah pihak menyatakan menghargai pembentukan Dewan Otonom (Dewan Banjar) dengan mengemukakan syarat-syarat, sebagai berikut:

I. Bentuk Dewan Otonom:

- a. Ketua diharuskan bangsa Indonesia*
- b. Hak Dewan diberi seluas-luasnya*
- c. Daerah Otonom meliputi Banjarmasin dan Hulu Sungai*

II. Cara membentuk Dewan harus diselenggarakan atas dasar demokrasi yang seluas-seluasnya, diantaranya:

- a. Wakil-wakil bangsa Indonesia ditetapkan dengan pemilihan (bukan diangkat) dan keangkatan golongan asing terserah kepada Pemerintah.*
- b. Wakil-wakil yang diangkat seboleh-bolehnya ditiadakan.*
- c. Hak dipilih (passief kiesrecht) diluaskan, hingga orang-orang Indonesia yang berada di luar daerah.*
- d. Kaum wanita berhak memilih dan dipilih.*
- e. Pembatasan umur bagi pemilih (kiesers) serendah-rendahnya 18 tahun dan bagi wakil (yang dipilih) 21 tahun.*
- f. Mereka yang pernah menjalani hukuman tak kehilangan hak memilih dan dipilih (Lihat Salinan Hasil Pertemuan Badan Koordinasi SKI-SERMI, tanggal 16 September 1947).*

Dukungan dan kesediaan ikut serta dalam pembentukan Dewan ini bagi tokoh-tokoh SKI dan SERMI adalah atas dasar keyakinan bahwa melalui dewan itu akan dapat menggagalkan atau setidaknya membelokkan apa yang menjadi tujuan Belanda. Siasat dan syarat yang akan diperjuangkan mereka adalah dengan ikut serta menyusun peraturan pemilihan, agar dewan itu nantinya menguntungkan perjuangan Republikan di daerah ini. Sikap partai atau organisasi ini merupakan garis perjuangan yang harus ditempuh para anggota dewan yang mewakili partai atau organisasi tersebut.

Setelah resolusi Badan Koordinasi SKI-SERMI diterima oleh Belanda dan adanya persetujuan golongan Republikan untuk turut serta dalam pembentukan dewan tersebut, maka

berdasarkan dua buah ordonansi yaitu “Peraturan Pemerintahan Sendiri 1938” (Staatsblad 1938 Nomor 529) dan peraturan dalam Staatsblad 1946 Nomor 17 yang bernama “Atoeran-atoeran Sementara berkenaan dengan Perlaksanaan Pemerintah di Borneo dan Timoer Besar”, Belanda akhirnya mengeluarkan Staatsblad 1948 Nomor 14 tanggal 14 Januari 1948 tentang Beslit (*Besluit*) Pembentukan Daerah Banjar, dan Beslit tambahan pembentukan Daerah Banjar, tanggal 24 Juni 1948 Nomor 2 Staatsblad 1948 Nomor 124.

Staatsblad 1948 Nomor 14 tanggal 14 Januari 1948 tentang Beslit Pembentukan Daerah Banjar yang mulai berlaku 16 Januari 1948 memuat 10 pasal disertai penjelasan pasal demi pasal.

Pasal 1

Daerah jang melingkoengi afdeling Bandjarmasin dan Hoeloe Soengai pada masa ini dari keresidenan Borneo Selatan, ditoenjoekkan, dengan nama “Daerah Bandjar” sebagai orang hoekoem (rechtsperson) jang bersamaan sifatnya, seperti seboeah daerah jang berpemerintah sendiri, berdasar atas ketentoean dalam pasal 1 ajat (1) dari ordonansi tanggal 13 Februari 1946 (Staatsblad No. 17).

Disebutkan dalam Pasal 2 bahwa Daerah Otonom Banjar dijalankan melalui sebuah dewan dengan nama Dewan Banjar. Susunan dewan yang pertama akan terdiri atas seorang Ketua Sementara yang ditunjuk oleh Residen Borneo Selatan, dan jabatan itu akan berhenti setelah ketua definitif terbentuk oleh dewan hasil pemilihan. Jumlah anggota dewan sebanyak-banyaknya 45 anggota yang akan dipilih berdasarkan aturan pemilihan, dengan komposisi 35 anggota wakil golongan penduduk bangsa Indonesia; 2 anggota wakil golongan penduduk bangsa Tiong Hwa (Cina); 2 wakil golongan penduduk bangsa Belanda; dan sebanyak-banyaknya 6 wakil dari golongan-golongan penduduk yang oleh pemilihan tidak atau kurang cukup mendapat perwakilan, demikian pula dari aliran-aliran dan kepentingan-kepentingan yang oleh pemilihan tidak atau kurang cukup mendapat suara (Lihat Staatsblad 1948 No. 14 tanggal 14 Januari 1948, dalam Beslit Pembentukan Daerah Bandjar, Kantor Bandjarmasin Zuid Borneo, 1948).

Dalam *Staatsblad* 1948 No. 14 tanggal 14 Januari 1948 disebutkan pula bahwa kepada pemerintah Daerah (Otonom) Banjar disertai kewajiban dan kekuasaan pemerintahan sebagai suatu “Pemerintahan Umum” yang berlaku terhadap semua golongan penduduk, termasuk terhadap “hamba rakyat Pemerintahan Umum” sebagaimana yang diatur dalam pasal 7 ayat 3 dari “Peraturan Pemerintahan Sendiri 1938” yakni orang-orang Eropa, orang Timur Asing (Tiong Hwa, Arab, dll), dan pegawai Pemerintah Bangsa Indonesia.

Pemerintahan Umum pada Daerah Otonom Banjar juga diberikan kewenangan mengatur masalah kehakiman, kejaksaan umum, kepolisian, dan penetapan sebagian undang-undang, antara lain yang berkenaan dengan penduduk. Berkaitan dengan kepolisian, Gubernur Jenderal dapat menetapkan aturan tentang susunan dan pimpinan polisi daerah, dan dalam pelaksanaan kepolisian oleh daerah harus memperhatikan petunjuk umum dari *Prucureur-Generaal bij het Hooggerechtshof van Nederlands-Indie*. Akan tetapi, Pemerintah Umum tidak mempunyai kekuasaan untuk membubarkan, memperkecil atau memperluas Haminta Kota Banjarmasin (Lihat *Staatsblad* 1948 No. 14 tanggal 14 Januari 1948, dalam Beslit Pembentukan Daerah Bandjar, Kantor Bandjarmasin Zuid Borneo, 1948, hlm. 1-11).

Dilihat dari pasal demi pasal, tampak sekali aspirasi SKI-SERMI cukup terakomodasi dalam beslit itu misalnya komposisi jumlah anggota dari penduduk bangsa Indonesia yang cukup besar (35 orang) dan keanggotaan dewan berdasarkan hasil pemilihan, sehingga nantinya para anggota dewan yang berasal dari bangsa Indonesia akan dapat menguasai suara Dewan Banjar untuk kepentingan perjuangan.

Setelah segala persiapan selesai, maka pada tanggal 3 Juli 1948, semua anggota yang dipilih maupun diangkat, dilantik menjadi anggota Dewan Banjar oleh Residen bertempat di *Societeit de Kapel* Banjarmasin. Struktur organisasi Dewan Banjar yang dibentuk itu terdiri-dari: (1) Ketua dan Sekretaris Dewan; (2) Anggota-anggota Dewan; (3) Majelis Pengurus Harian.

Ketua Dewan Banjar yang pertama yaitu Mohammad Hanafiah, Kiai Kepala Kelas I Martapura. Ia diangkat oleh Residen dan jabatannya sebagai ketua hanya bersifat sementara. Selanjutnya sesuai dengan syarat-syarat pembentukan yang diajukan Badan Koordinasi SKI-SERMI, maka Ketua Dewan akan ditentukan melalui pemilihan yang dilakukan oleh anggota-anggota Dewan. Karena kedudukannya sebagai Ketua Dewan Banjar, maka dengan sendirinya Mohammad Hanafiah digelari sebagai Wali Daerah yang posisinya di bawah jabatan Residen (Lihat "Dewan Daerah Banjar Telah diserahi kekuasaan", dalam *Suara Kalimantan*, Rabu 6 Juli 1949 No. 152 Tahun Kelima, hlm. 1).

Di dalam pemilihan yang dilakukan ternyata bahwa jabatan Ketua Dewan tetap dipegang oleh Mohammad Hanafiah, walaupun sebelumnya ada usaha-usaha pihak Belanda untuk mendudukkan orang-orang yang mempunyai ide federalisme. Adanya usaha-usaha Belanda dengan secara tidak langsung mencalonkan orang-orang federalis, menyebabkan golongan Republikan mengambil langkah untuk mendudukkan kembali ketua sementara Mohammad Hanafiah sebagai Ketua Dewan. Pada pemilihan yang dilangsungkan beliau telah mendapat dukungan 21 suara dari golongan Republikan (Ideham, dkk. ed., 2003: 415).

Jumlah anggota Dewan Banjar yang dibeslitkan ketika dilakukan pelantikan saat berdirinya dewan tersebut adalah 41 orang yaitu 10 orang diangkat langsung oleh Residen dan 31 orang dibeslitkan setelah dinyatakan terpilih dalam suatu pemilihan. Kemudian jumlah ini bertambah dengan 7 orang dari anggota yang terpilih. Sehingga jumlah seluruhnya menjadi 48 orang anggota (Ideham, dkk. ed., 2003: 415).

Dalam perkembangannya, berdasarkan Surat penetapan dari Pemerintah Pusat tanggal 24 Juni 1949, Dewan Daerah Banjar memiliki 8 kewenangan yang mulai berlaku sejak 24 Juni 1949 yaitu dalam urusan pemerintahan, pajak, pertanian, kehutanan, perguruan, pekerjaan umum, kesehatan dan peternakan (Lihat "Dewan Daerah Banjar Telah diserahi kekuasaan", dalam *Suara Kalimantan*, Rabu 6 Juli 1949 No. 152 Tahun Kelima, hlm. 1).

Untuk memenangkan pemilihan, baik pihak golongan Republikan (SKI-SERMI) maupun orang-orang Belanda menjalankan siasatnya masing-masing. Pemimpin-pemimpin SKI di Banjarmasin mengadakan kunjungan-kunjungan ke daerah-daerah untuk mendapatkan dukungan bagi calon-calon dari anggota Republikan. Sebaliknya Belanda berjuang untuk menggagalkannya, seperti yang terjadi ketika Belanda berusaha membatalkan keputusan hasil pemilihan di Amandit Selatan dengan memperalat (memaksa) seorang pemilih untuk mengaku telah disogok oleh orang SKI. Tetapi dalam pemilihan ulang yang diadakan kemudian kemenangan tetap di pihak calon dari SKI (Ideham, dkk. ed., 2003: 415).

Ketika persoalan dewan sampai kepada rencana pembentukan Negara Kalimantan, anggota dewan dari golongan Republikan menjadi kian terdesak. Hal ini dikarenakan adanya tindakan pemerintah Belanda mengadakan penambahan anggota yang diangkat, sehingga memperkecil persentase anggota golongan Republikan dari 60% menjadi 45%. Pembentukan Negara Kalimantan sengaja dituangkan oleh pemerintah Belanda dari atas, dan dewan-dewan yang ada di Kalimantan diundang oleh pemerintah untuk membicarakan hal itu.

Ketika ide pembentukan Negara Kalimantan memasuki acara-acara persidangan dalam Dewan Banjar, tidak ada suara-suara anggota dewan dari golongan republikan yang menentangnya. Hal ini karena beberapa hal, antara lain: (a) para anggota dewan terancam

jiwanya atau takut ditangkap oleh Polisi Belanda; (b) para anggota dewan menyadari penentangan mereka justru akan menghasilkan suatu yang sifatnya sia-sia, karena persentase mereka lebih kecil, dan tambah merosot lagi karena sebagian golongan Republikan yang tidak hadir atau dikirim sebagai anggota delegasi yang menghadiri Konferensi Wali-wali Negara di Bandung; (c) mereka menganggap bahwa berjuang secara diam-diam adalah lebih menguntungkan.

Karena tidak adanya ketegasan dari anggota-anggota golongan Republikan, maka pada sidang tanggal 25 November 1948 Dewan Banjar berhasil membentuk Panitia Mempelajari Rancangan Susunan Tata Negara Kalimantan yang bertugas mempelajari dan membahas segala sesuatu tentang rencana Konstitusi Negara Federasi Kalimantan. Pada sidangnya tanggal 25 ke 26 November 1948, panitia tersebut telah berhasil menyusun dan mensahkan rencana Garis Besar Negara Kesatuan Kalimantan (Ideham, dkk. ed., 2003: 416).

Keputusan Dewan Banjar menyetujui pembentukan suatu Negara Kalimantan mendapat reaksi keras dari para gerilyawan yang tergabung dalam ALRI Divisi IV Pertahanan Kalimantan. Para pejuang gerilya menyatakan Dewan Banjar telah merugikan perjuangan rakyat di daerah ini, dan oleh karena itu perlu dibubarkan. Bahkan kemudian ALRI Divisi IV akhirnya melakukan penculikan terhadap tiga pejabat pemerintah terkemuka daerah otonom Banjar, yakni Wali Daerah dan Ketua Dewan Banjar Mohammad Hanafiah, Kiai Kepala Achmad Basuni dengan pembantu utamanya, dan Kiai Besar H. Raden. Tekanan para gerilyawan kemudian berujung pula kepada mundurnya sebagian anggota sebagai anggota dewan.

Keadaan Kalimantan Selatan terutama menyangkut peristiwa hilangnya tiga tokoh terkemuka (Mohammad Hanafiah, Ahmad Basuni, dan H. Raden) menjadi bahan pembicaraan dalam perundingan Panitia Gabungan yakni antara anggota KPBB (Komisi Perserikatan Bangsa-Bangsa untuk Indonesia) atau UNCI (*United Nations Commission for Indonesia*), delegasi Republik Indonesia, dan delegasi Belanda di Yogyakarta (Lihat "Pembicaraan tentang Keadaan di Kalimantan Selatan Perundingan Panitia Gabungan Djokja", dalam *Suara Kalimantan*, Banjarmasin, Minggu 21 Agustus 1949 Tahun Kelima No. 205, hlm. 1).

Karena banyaknya penculikan ini, Kalimantan Selatan, dan khususnya Banjarmasin, jadi terkenal sebagai daerah culik (Dijk, 1983:215). Dan banyaknya peristiwa penculikan itu menyebabkan munculnya perasaan gelisah dan ketakutan pada pegawai-pegawai pemerintah, sehingga para pegawai kantor dan maskapai serempak tidak masuk kerja pada hari Selasa, 30 Agustus 1949 (Lihat, "Pegawai2 kantor2 Pemerintah dan Maskapai tidak masuk bekerdja", dalam *Soeara Kalimantan*, Selasa 30 Agustus 1949 Tahun Ke V no. 219 Siaran Petang pukul 12.00, hlm. 1).

Konstitusi Negara Kalimantan memang sudah selesai dikerjakan awal tahun 1949, akan tetapi adanya kekacauan dan vakumnya pangreh praja dari tokoh-tokoh politik penyalur kehendak Belanda mengakibatkan Negara Kalimantan gagal diwujudkan. *Pembicaraan dan keputusan tentang rencana konstitusi itu tidak sempat diselenggarakan dengan dewan-dewan daerah lainnya*, karena untuk Dewan Banjar sendiri tidak lagi bisa berfungsi menurut garis politik dan strategi sebagaimana kehendaki Belanda.

C. Perjuangan di Persidangan BFO dan KMB

Perjuangan tokoh politik dari SKI dan SERMI tidak hanya dilakukan saat mereka berada di Dewan Banjar, melainkan juga melalui persidangan BFO dan KMB di Den Haag, Belanda.

Sebagaimana diketahui, sesudah Persetujuan Renville Indonesia terbagi atas dua bagian, yakni daerah Republik Indonesia yang berpusat di Yogyakarta dan daerah federal dengan BFO

atau Badan Permusyawaratan Federal. BFO mempunyai susunan keanggotaan sebanyak 15 orang berasal dari 15 daerah federal bentukan Belanda. Untuk Kalimantan terdapat 6 daerah federal yang tergabung dalam BFO, dan dua diantaranya ada di Kalimantan Selatan yakni daerah Banjar dan daerah Kalimantan Tenggara.

BFO adalah kekuatan ketiga selain RI dan Belanda yang dibentuk untuk mempersiapkan berdirinya NIS. Meski negara dan daerah federal yang tergabung dalam BFO terkesan mengepung RI akan tetapi dengan prinsip politik “syntesa nasional” yang menandakan “kerjasama antara semua orang Indonesia” telah dijadikan garis perjuangan pada wakil-wakil negara bagian dan daerah otonom dalam berdiplomasi dalam rangka mendapatkan kemerdekaan Indonesia yang meski berbentuk federal (serikat) namun semata-mata dikendalikan orang Indonesia, tanpa orang Belanda. Atau dengan kata lain NIS yang merdeka dan berdaulat (Leirissa, 2006:329-330).

Melalui politik syntesa nasional, BFO berupaya membangun Pemerintah Republik kembali, sehingga turut bersama-sama membentuk NIS yang merdeka dan berdaulat. Dan, sebagaimana dikatakan Ide Anak Agung Gde Agung tidak ada perbedaan antara federalis dan republikan, keduanya punya tujuan sama yaitu suatu NIS yang merdeka dan berdaulat penuh (Kementerian Penerangan N.I.T, 1949: 122, 151).

Dalam persidangan-persidangan BFO seperti di Bandung (Juli 1948), Konferensi BFO-Belanda-Pemerintahan Federal Sementara di Den Haag (20-24 September 1948) perwakilan Daerah Banjar, A.A. Rivai senantiasa berusaha dan berada dalam blok/kelompok Ide Anak Agung Gde Agung (Ketua BFO, Perdana Menteri Negara Indonesia Timur) yang dengan politik “syntesa nasional” memperjuangkan kepentingan NIS yang merdeka dan berdaulat versus blok/kelompok Sultan Hamid II yang lebih pro Belanda.

Karena ternyata sesudah Agresi Militer II, blok Sultan Hamid II masih belum mendukung RI, maka A.A. Rivai mengajukan pertanyaan apakah BFO yang sekarang sama dengan BFO yang dahulu. Pertanyaan ini muncul, karena sedikit banyak menurut A.A. Rivai, agresi militer Belanda itu akan turut mempengaruhi BFO juga. Bahkan bisa dikatakan bahwa BFO ikut bertanggung jawab atas tindakan Belanda itu. Jika dianggap terlibat, maka apakah tawanan politik di Prapat dan Bangka (Sukarno dan Hatta) mau berbicara dengan mereka terkait pembentukan Pemerintah Interim. Agar permasalahan tak berlarut, maka dengan tegas Sultan Hamid II mengatakan bahwa BFO tidak bertanggung jawab atas agresi militer Belanda itu (Leirissa, 2006:178).

Dalam rangka pemulihan kekuasaan RI di Yogyakarta, maka BFO mengadakan Konferensi Inter Indonesia, sebagai mekanisme memadukan sikap dan tujuan RI dan BFO yang hasilnya sebagai platform bersama dalam sidang KMB untuk membentuk Republik Indonesia Serikat (RIS).

Pada bulan Agustus sampai awal November 1949, utusan daerah Banjar di BFO yakni A.A. Rivai dan A. Sinaga berada di Belanda untuk mengikuti persidangan antara Delegasi RI dan BFO di Scheveningen dan 's-Gravenhage. Selain membicarakan persiapan Konstitusi RIS, hasil persidangan itu menghasilkan Piagam Persetujuan Naskah Undang-undang Dasar Peralihan bernama Konstitusi Republik Indonesia Serikat yang dilampirkan dalam piagam tersebut, yang ditandatangani oleh pimpinan delegasi RI (Drs. Mohammad Hatta) dan utusan-utusan yang tergabung dalam BFO. Untuk utusan Banjar, piagam itu ditandatangani oleh A.A. Rivai, (Lihat *Almanak Indonesia 1950, 1950*: 65-66).

Selanjutnya A.A. Rivai dan A. Sinaga bersama anggota BFO lainnya mengikuti Persidangan KMB di Den Haag. Pada saat berlangsungnya konferensi inilah A. Sinaga --- sebagaimana dijelaskannya saat diwawancarai Mugnie Junaidi---menyampaikan tekad dan

keinginan rakyat Kalimantan Selatan untuk bersatu dengan Republik Indonesia seraya memperlihatkan lembaran naskah Proklamasi Gubernur Tentara ALRI Divisi IV Pertahanan Kalimantan, 17 Mei 1949 yang isinya menyatakan daerah Kalimantan Selatan menjadi bagian dari Republik Indonesia.

Persidangan KMB berhasil dengan sukses. Bahwa hasil KMB tidak memberi kepuasan 100%, maka Hatta (1950:40) itu tidak mengherankan karena ia adalah hasil suatu permusyawaratan. Hasilnya adalah Republik Indonesia Serikat yang merdeka dan berdaulat. Adanya uni antara RIS dan Kerajaan Belanda, tidaklah mengurangi status kedua belah pihak sebagai negara yang merdeka dan berdaulat.

IV. PENUTUP

A. Kesimpulan

Sebagai penutup uraian ini dapat disimpulkan bahwa Perjuangan kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan tidak hanya dilakukan dengan cara mengangkat senjata, melainkan juga dengan perjuangan melalui jalur politik sebagaimana diperlihatkan oleh tokoh-tokoh politik yang tergabung dalam organisasi SKI dan SERMI. Kontribusi SKI dan SERMI jelas terlihat melalui pernyataan-pernyataan kesetiaan kepada Republik Indonesia dan menolak pembentukan Negara Kalimantan sebagaimana dihendaki dalam persetujuan Linggajati.

Melalui perjuangan di parlemen yakni Dewan Banjar, para anggota Dewan dari organisasi SKI dan SERMI bahu membahu berupaya agar dewan itu tidak dibelokkan pihak Belanda ke arah pembentukan Negara Kalimantan dengan cara menentukan syarat-syarat yang menguntungkan perjuangan. Tak dapat dipungkiri bahwa perjuangan SKI dan SERMI di Dewan Banjar juga mendapat sokongan dari pihak gerilya bersenjata yakni ALRI Divisi IV Pertahanan Kalimantan yang dipimpin oleh Hassan Basry.

Saat persidangan BFO, Konferensi BFO-Belanda-Pemerintahan Federal Sementara, dan KMB di Den Haag, utusan Banjar di BFO turut menyuarakan politik "*syntesa nasional*" yang memperjuangkan kepentingan NIS yang merdeka dan berdaulat.

B. Saran

Berdasarkan pembahasan dan kesimpulan yang telah dikemukakan, penulis menyarankan agar sebagaimana halnya apresiasi yang diberikan kepada tokoh-tokoh pejuang gerilya bersenjata, maka Pemerintah Provinsi, Kabupaten/Kota di Kalimantan Selatan diharapkan juga dapat mengapresiasi perjuangan kemerdekaan di jalur diplomasi sebagaimana diperlihatkan oleh tokoh-tokoh politik khususnya yang tergabung dalam organisasi SKI dan SERMI. Selain itu, juga diharapkan dapat menginventarisasi para tokoh pejuang kemerdekaan di jalur politik, keberadaan makam mereka, dan mengenalkan sejarah perjuangan mereka di jalur politik kepada masyarakat, generasi muda atau peserta didik di sekolah.

DAFTAR PUSTAKA

Almanak Indonesia 1950. Bandung: Pustaka Djaja.

Basry, H., 1961. *Kisah Geril(y)a Kalimantan (Dalam Revolusi Indonesia) 1945-1949, Djilid Pertama Kalimantan Diakhir Perang Dunia II 1945 sehingga lahirnja ALRI Divisi IV 1946*. Banjarmasin: Jajasan Lektur Lambung Mangkurat.

- Basuni, A., 1950. "Mengenal Perjuangan Ummat Islam Di Kalimantan. Menuju Kesatuan Tenaga Islam Di Dalam R.I.S". Dalam *Almanak Indonesia 1950*. Bandung: Pustaka Djaja.
- Beslit Pembentoean Daerah Bandjar*, Kantoor Bandjarmasin Zuid Borneo, 1948.
- Gafuri, A., 1984. *Sejarah Perjuangan Gerilya Menegakkan Republik Indonesia di Kalimantan Selatan (1945-1949)*. Kandangan: Departemen Penerangan Kabupaten Hulu Sungai Selatan.
- Gottschalk, L., 1985. *Mengerti Sejarah*. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia.
- Ideham, M. S., dkk (ed.), 2003. *Sejarah Banjar*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan.
- Junaidi, M., 1972. "Sejarah Singkat Bangkit dan Berkembangnya Serikat Kerakyatan Indonesia (SKI) di Kalimantan Selatan". Banjarmasin: Skripsi Jurusan Sejarah FKG Unlam.
- Kalimantan Berdjoang*, 6 Pebruari 1949 No. 343 Th. Rep. III, hlm. 3.
- Kalimantan Berdjuang*, Djumat 11 Nopember 1949 No. 847 Tahun ke IV.
- Kementerian Penerangan N.I.T., 1949. *Ulasan Dari Makassar, Sedjarah Perkembangan Politik Pemerintah Negara Indonesia Timur, tentang Negara dan Federasi, dalam Perjuangan Mentjapai Republik Indonesia Serikat, Semendjak 1 Djanuari 1948 sampai 18 Djuli 1949*. Makassar.
- Leirissa, R. Z., 2006. *Kekuatan Ketiga Dalam Perjuangan Kemerdekaan Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sejarah.
- Nasution, A. H., 1978. *Sekitar Perang Kemerdekaan Indonesia*. Jilid 4 Periode Linggajati. Bandung: Disjarah-AD dan Angkasa.
- Nawawi, R., dkk., 1991. *Sejarah Revolusi Kemerdekaan (1945-1949) Daerah Kalimantan Selatan*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya Depdikbud.
- Roem, M., 1992. *Bunga Rampai Dari Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Salinan Hasil Pertemuan Badan Koordinasi SKI SERMI, tanggal 16 September 1947.
- Salinan Keputusan Konferensi Kilat SERMI, tanggal 15 Juli 1947.
- Sjamsuddin, Helius, 2012. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Sjarifuddin, 1974. "Sikap Pergerakan Rakyat Menghadapi Pendudukan Belanda di Kalimantan Selatan Periode 1945 sampai dengan 17 Agustus 1950". Banjarmasin: Skripsi Sarjana Pendidikan Jurusan Sejarah FKg Unlam.
- Soeara Kalimantan*, Raboe 23 Juni 1948 Nomor 142 Tahoen Ke IV, hlm. 1.
- Soeara Kalimantan*, Selasa 30 Agustus 1949 Tahun Ke V no. 219 Siaran Petang pukul 12.00, hlm. 1.
- Soejito, I., 1979. "Sejarah Pemerintahan Daerah di Indonesia", Jilid I. Jakarta: Yayasan Karya Dharma Institut Ilmu Pemerintahan.
- Staatsblad* 1948 No. 14 tanggal 14 Januari 1948.
- Suara Kalimantan*, Bandjarmasin, Minggu 21 Agustus 1949 Tahun Kelima No. 205, hlm. 1.
- Suara Kalimantan*, Rabu 6 Juli 1949 No. 152 Tahun Kelima, hlm. 1.
- Suara Kalimantan*, Selasa 23 Agustus 1949 Tahun Kelima No. 207, hlm. 1.
- Tobing, K. M. L., 1986. *Perjuangan Politik Bangsa Indonesia LINGGARJATI*. Jakarta: Gunung Agung.
- Wajidi, 2007. *Proklamasi Kesetiaan Kepada Republik*. Pustaka Banua: Banjarmasin.

PERAN PADUAN SUARA GELORA BAHANA PATRIA YOGYAKARTA (1964-2014)

Wisnu Mintargo, RM. Soedarsono, Victor Ganap

- Prodi Seni Pertunjukan dan Seni Rupa Sekolah Pascasarjana UGM dan
Staf Pengajar Instiut Seni Indonesia Surakarta
e-mail: wis_num@Yahoo.com

Alamat: Kadipaten Wetan KPI/176A Kel. Kadipaten. Kec. Kraton Kota Yogyakarta

- Fakultas Ilmu Bahasa, Universitas Gadjah Mada

- Institut Seni Indonesia Yogyakarta

Abstrak

Aktivitas paduan suara Gelora Bahana Patria mempunyai peranan penting bagi pendidikan, kebudayaan dan kemasyarakatan di kota Yogyakarta. Sesuatu yang baru dibuktikan bahwa organisasi ini memiliki pengalaman yang luas terhadap perubahan sosial, politik dan budaya mulai sejak didirikannya pada masa orde lama, orde baru dan hingga saat ini. Dalam teori Peter B Heller nilai patriotisme adalah semangat cinta tanah air atau sikap seseorang yang rela mengorbankan segala-galanya untuk kejayaan dan kemakmuran tanah airnya. Patriotisme merupakan jiwa dan semangat cinta tanah air yang melengkapi eksistensi nasionalisme. Paduan suara di Indonesia sering ditampilkan pada peringatan hari nasional dan pertemuan penting lainnya. Lagu perjuangan sebagai ekspresi emosional dapat membangkitkan semangat nasionalisme dan patriotisme, terutama yang dinyanyikan oleh paduan suara Gelora Bahana Patria Yogyakarta.

Kata Kunci: paduan suara, peran, Gelora Bahana Patria

THE ROLE CHOIR GELORA BAHANA PATRIA YOGYAKARTA (1964-2014)

Abstract

The Gelora Bahana Patria Yogyakarta choir activities play a role in education, culture, and social aspects. These activities include concerts, organizing choir competitions, releasing albums, holding workshops, and managing the organization itself. In his theory on patriotism, Peter B. Heller stated that patriotism is loving one's nation, this means being able to sacrifice everything for the wellbeing of his or her country. A further definition of patriotism is a part of the nationalism spirit. Choirs are often seen in Indonesia on national holidays and other important nasional meetings. It can be a place to build someone's nasionalism and has a positive effect on the member's attitude and behavior.

Keyword : choir, role, Gelora Bahana Patria

I. PENDAHULUAN

Paduan suara atau *koor* adalah musik yang dinyanyikan oleh sekelompok orang penyanyi. *Koor* berasal dari bahasa Belanda, yang dalam bahasa Yunani disebut *choros*, dalam bahasa Inggris disebut *choir*, berarti gabungan sejumlah penyanyi yang mengkombinasikan berbagai suara ke dalam bentuk harmoni. Hampir semua paduan suara menyajikan lagu dalam bentuk harmoni dari empat tingkatan suara, yaitu *sopran* (suara tinggi wanita), *alto* (suara rendah wanita), *tenor* (suara tinggi pria) dan *bass* (suara rendah pria). Karya musik paduan suara dapat ditulis dan diarsir, diiringi instrumen piano maupun tanpa iringan instrumen disebut *a cappella* (Baker, 1923:43).

Sejarah perkembangan paduan suara di Indonesia erat kaitannya dengan pengaruh Barat kehadiran gereja-gereja agama Katolik, Protestan, Pentekosta, Baptis, dan Advent, memakai paduan suara dalam ibadahnya. Pada masa penjajahan Hindia Belanda rakyat Indonesia yang beragama nasrani mendapat diskriminasi termasuk dalam peribadatan di gereja, kaum

bumiputra (*inlander*) tidak ikut menyanyi dalam paduan suara. Sejarah tentang perkembangan musik paduan suara di Indonesia diawali dari paduan suara di gereja-gereja yang berkaitan dengan acara kebaktian ibadah. Dikenal dengan istilah *musik liturgi*, dalam arti paduan suara termasuk dalam rangkaian liturgi. Kegiatan ini kemudian berkembang dengan tumbuhnya kelompok paduan suara gereja yang ada di tengah-tengah masyarakat. Lebih lanjut perkembangannya meningkat setelah munculnya kelompok paduan suara yang tujuannya di luar kepentingan gereja walau masih dimotori oleh komunitas masyarakat gereja.

Di kota-kota besar pada masa pra kemerdekaan banyak terdapat tempat-tempat hiburan atau gedung konser untuk orang Belanda dan bangsa Eropa. Kota Surabaya bertempat di Balai Pemuda (*Simpangsche Societeit*), tempat pertunjukan konser musik jazz, klasik dan paduan suara. Surabaya tahun 1942 menjelang perang Pasifik tentara Belanda yang dikirim ke medan perang dari Tanjung Perak upacara penghormatannya selalu diiringi paduan suara ketika kapal laut meninggalkan Surabaya. Secara historis disimpulkan perkembangan paduan suara di Indonesia sudah ada sejak pendudukan Hindia Belanda (Busch, 1984:14).

Pada tahun 1964 Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI) mendirikan paduan suara dari berbagai fakultas di UGM. GMNI bersama N.Simanungkalit pada tanggal 14 Juli 1964 bertempat di jalan Gondomanan 15 Yogyakarta mendirikan paduan suara yang diberi nama Bahana Patria. Pada akhir tahun 1964 N. Simanungkalit dibantu Priyo Dwiwarso bersama Gerakan Siswa Nasional Indonesia (GSNI) mendirikan paduan suara Gelora Patria yang mendapat fasilitas di kantor Wali Kota Yogyakarta Mr. Sudarisman Purwokusumo, mantan sekretaris pribadi Presiden Soekarno, bertujuan untuk menanamkan nilai-nilai nasionalisme dan cinta tanah air. Berpedoman lagu-lagu perjuangan Sapta Usaha Tama Menteri Muda Pendidikan Pengajaran dan Kebudayaan No. 1 tgl 17 Agustus 1959 diterbitkan pada tahun 1963, tentang tujuh buah lagu wajib tersebut berhasil digubah N. Simanungkalit untuk paduan suara. Ketujuh lagu tersebut kecuali *Indonesia Raya*, ialah *Bagimu Neg'ri*, *Indonesia Subur*, *Maju Tak Gentar*, *Berkibarlah Benderaku*, *Satu Nusa Satu Bangsa*, dan *Hari Merdeka*.

Pada tahun 1990 berlangsung reuni akbar paduan suara Bahana Patria dan paduan suara Gelora Patria dihadiri 165 anggotanya melakukan penggabungan organisasi dengan nama baru paduan suara Gelora Bahana Patria. Dengan kitta tahun 1964 yaitu tetap konsisten mempertahankan karakteristik lagu perjuangan guna menanamkan nilai nasionalisme dan cinta tanah air. Saat ini paduan suara Gelora Bahana Patria genap berusia 50 tahun dengan beranggotakan sebanyak 50 orang di bawah pimpinan RM. Priyo Dwiwarso. RM. Priyo merupakan generasi pertama paduan suara Gelora Bahana Patria. Para anggota generasi pertama hingga generasi ketiga saat ini masing-masing berusia 65 tahun keatas, sedang generasi kedua berusia 40-65 tahun dan generasi ketiga berusia kurang dari 40 tahun.

Permasalahan yang dihadapi bahwa nilai yang terkandung dalam lagu perjuangan mengalami hambatan karena perubahan jaman. Saat ini perkembangan musik lebih dominan mengarah kepada hiburan semata, sehingga paduan suara yang menyanyikan lagu perjuangan tidak dapat berkembang secara baik. Paduan suara tingkat nasional dan daerah khususnya berpeluang mengembangkan lagu perjuangan jarang diselenggarakan. Menipisnya wawasan kebangsaan pada masyarakat bisa berakibat lagu perjuangan sedikit demi sedikit mulai dilupakan orang. Suatu cara strategi yang dikembangkan paduan suara Gelora Bahana Patria dalam mengatasi hambatan tersebut ialah mengadakan konser di berbagai tempat, merilis rekaman lagu perjuangan, menyelenggarakan lomba paduan suara, melaksanakan workshop di sekolah, perguruan tinggi dan masyarakat dalam rangka konser bersama. Dari permasalahan-permasalahan yang diuraikan tersebut di atas melahirkan rumusan masalah sebagai berikut.

1. Mengapa paduan suara Gelora Bahana Patria dalam sejarahnya sangat kuat terhadap nasionalisme.

2. Bagaimana peran Paduan Suara Gelora Bahana Patria bagi masyarakat Yogyakarta.

Analisis kontekstual sebuah seni pertunjukan lebih menepatkan seni pertunjukan dalam konteks budaya masyarakat pemiliknya. Dalam hal ini penelitian bisa mengamati dari konteks kehidupan manusia di sekitarnya.

Peter B. Heller dalam teorinya tentang Patriotisme menyatakan patriotisme adalah cinta tanah air yaitu sikap seseorang yang rela mengorbankan segalanya untuk kejayaan dan kemakmuran tanah air. Lebih jauh pemahaman nilai patriotisme adalah bagian dari semangat nasionalisme (Magill, 1996:949). Paduan suara di Indonesia sering ditampilkan pada peringatan hari nasional dan pertemuan penting lainnya. Paduan suara akhirnya dapat menjadi sarana membangun nasionalisme seseorang, dan mempunyai efek positif bagi perilaku anggotanya.

Ruang lingkup penelitian meliputi lokasi di Yogyakarta sekitarnya tentang pertunjukan musik paduan suara Gelora Bahana Patria sebagai kontribusi hasil penelitian. Materi-materi dalam penelitian ini meliputi sejarah paduan suara dan peran paduan suara Gelora Bahana Patria dalam pertunjukannya di Yogyakarta. Manfaat dari hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih pemikiran terhadap pemerintah agar paduan suara di Yogyakarta dapat meningkatkan kegiatannya dengan harapan bisa menjadi sarana untuk mempersatu bangsa.

Sejak awal penelitian paduan suara Gelora Bahana Patria telah dilakukan sejumlah pengumpulan data kualitatif, sehingga penulisan ini berhasil dihimpun. Pengumpulan data penelitian menggunakan pengamatan langsung dari obyek penelitian, wawancara dan metode kepustakaan berkaitan dengan paduan suara yang berkaitan pembahasan sejarah maupun pertunjukan musik. Penelitian ini dilengkapi dokumentasi seperti foto, notasi musik yang diperlukan bagi penelitian kualitatif. Setelah itu dilakukan penulisan secara bertahap berdasarkan analisis peneliti yang dapat dipertanggungjawabkan. Metode penelitian kualitatif memiliki berbagai macam sumber sebagai berikut.

Nilai sumber tertulis terletak pada kedekatan hubungan dengan beberapa peristiwa yang terekam oleh sumber itu. Maka seorang peneliti selalu mempergunakan sumber termasuk kategori primer yaitu penulisan yang berkaitan dengan sejarah mengenai buku-buku maupun dokumen yang pernah ditulis dan tersimpan di arsip nasional dan perpustakaan di Yogyakarta dan sekitarnya. Sumber tertulis yang tercetak dikenal dengan metode kepustakaan (*Library research*) diantaranya sumber itu ialah: (1) buku; (2) jurnal; (3) ensiklopedi dan kamus; (4) brosur; (5) majalah dan surat kabar; (6) surat-surat berharga, arsip, dan dokumen (Soedarsono, 2001:128).

Nilai dari sumber tertulis terletak pada kedekatan dengan peristiwa yang terekam dari sumber itu. Seorang peneliti diharapkan menggunakan sumber termasuk kategori primer, yang berhubungan dengan peristiwa pertunjukan musik dan ada kaitannya dengan nilai-nilai nasionalisme dan cinta tanah air. Berkaitan dengan topik penelitian paduan suara dan lagu perjuangan, maka dalam usulan penelitian ini pada awalnya belum ditemukan sumber utama dari data yang akurat. Tetapi setelah melalui proses penelitian dari sumber tertulis seperti jurnal, majalah dan surat kabar, buku dan media sosial yang membahas peran paduan suara, akhirnya mulai terkuak.

Sumber lisan dikumpulkan melalui penelitian lapangan, dari informasi nara sumber terutama bagi saksi sejarah yang masih hidup. Wawancara dapat dilakukan dengan para pelaku sejarah, keluarga dan kerabat lainnya untuk memperkuat hasil penelitian ini. Wawancara ini dilakukan secara terbuka (non terstruktur) nara sumber yang diwawancarai dibiarkan bercerita tanpa dilibati. Dapat pula dilakukan dengan pengendalian (terstruktur)

artinya hanya untuk informasi tertentu yang diperlukan nara sumber (Soedarsono, 2001:151).

II. SEJARAH PADUAN GELORA BAHANA PATRIA

A. Sejarah Singkat

Awal berdirinya kelompok paduan suara di Yogyakarta dimulai oleh Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI). Kelompok ini menggalang untuk mendirikan paduan suara khusus bagi anggota GMNI dari berbagai Fakultas di Universitas Gadjah Mada dan disambut antusias oleh N. Simanungkalit. Tepat pada tanggal 14 Juli 1964 terbentuklah pengurus paduan suara Bahana Patria bertempat di jalan Gondomanan 15 Yogyakarta, dengan Ketua Umum Budi Sulistyono dari Fakultas Sospol UGM, Ketua I Sumahadi dari Fakultas Kehutanan, Ketua II Eddy Hendratno dari Fakultas Psikologi, pengurus lainnya diantaranya dari mahasiswa Fakultas Kedokteran, Fakultas Kedokteran Gigi dan lain-lain. Berkumpul pertamakali di jalan Gondomanan 15 pada tanggal 14 Juli 1964 dengan menyanyi secara *acapella* dipimpin N. Simanungkalit dan beberapa anggotanya kemudian menjadi asisten pelatih yaitu Budi Susetyo, Samodra Nooryatno dan Priyo Dwiwarso. Budi Susetyo mengusulkan nama paduan suara GMNI “Bahana Patria” bahana artinya suara dan patriot artinya cinta tanah air.

Pada akhir tahun 1964 N. Simanungkalit dibantu oleh RM. Priyo Dwiwarso bersama Gerakan Siswa Nasional Indonesia (GSNI) mendirikan juga paduan suara pelajar Gelora Patria yang mendapat fasilitas di ruang belakang Kantor Dinas Walikota Yogyakarta Mr. Sudarisman Purwokusumo mantan sekretaris pribadi Presiden Soekarno. Repertoar inti lagu-lagu yang dinyanyikan ialah lagu perjuangan dari repertoar paduan suara Bahana Patria. Para anggota paduan suara Bahana Patria dan anggota Gelora Patria umumnya dari berbagai kalangan suku, agama, status sosial dengan kebhinekaannya dapat bersatu, meskipun situasi politik kurang menguntungkan karena pesaing mereka adalah Komite Gerakan Mahasiswa Indonesia (CGMI) didukung gerakan PKI yang membawahi kesenian rakyat.¹

Pada tahun 1966 pasca gerakan 30 September PKI paduan suara Gelora Patria tidak lagi terdengar. Sedang paduan suara Bahana Patria mulai meredup sampai tahun 1971. Kemudian berkolaborasi dan dikelola oleh Poladaya (Pusat Olah Budaya) GMNI cabang Yogyakarta. Poladaya bermitra dengan Angkatan Laut perwakilan Yogyakarta mengadakan pentas *Putra Sang Fajar* di Yogyakarta, Semarang, Solo dan Istora Senayan Jakarta. Klimaksnya ialah pementasan pada tanggal 21 April 1980 memperingati wafatnya Bung Karno dengan mementaskan *Putra Sang Fajar* di Jakarta. Naskah dikerjakan Sunarto HM dengan sutradara Sri Sadono dan lagu *Putra Sang Fajar* diciptakan Teddy Sutadi.²

Dapat disimpulkan era tahun 1970 sampai dengan tahun 1980 Pusat Olah Budaya tetap membawa semangat paduan suara Bahana Patria didalam pertunjukannya, namun sering mengkritisi pemerintahan Soeharto, sehingga beberapa tokohnya ditangkap dan ditahan, karena dianggap berseberangan dengan pemerintah. Pusat Olah Budaya (Poladaya), akhirnya mendapat pengawasan pemerintah dan tidak bertahan lama akhirnya bubar. Pada tahun 1990 diadakan reuni akbar Paduan Suara Bahana Patria dan Paduan Suara Gelora Patria di Jakarta diikuti 165 anggota dan melakukan penggabungan organisasi baru dengan nama paduan suara Gelora Bahana Patria berdomisili di Yogyakarta dan Jakarta. Salah satu faktor pendorong ialah kembali ke kitta 1964 yaitu menggelorakan lagu perjuangan, menanamkan semangat nasionalisme dan cinta tanah air.

¹ Wawancara dengan Rb. Sunarno, Yogyakarta 5 Mei 2013.

² Wawancara dengan RM. Priyo Dwiwarso, Yogyakarta 4 Juni 2013.

B. Kegiatan Organisasi

Paduan Suara Gelora Bahana Patria dengan Pembina Jendral (Purn) Tyasno Sudarto dan wakil pembina Kol. TNI Pur. Djoko Soewindi,SH tugas pokoknya adalah mendorong kegiatan serta mengawasi kegiatan latihan rutin dan pentas pada even kebangsaan di Jakarta maupun di Yogyakarta. Paduan Suara Gelora Bahana Patria memiliki kepedulian terhadap bangsa diwujudkan dengan merilis CD lagu-lagu perjuangan. Permasalahan yang dihadapi timbulnya keprihatinan, bahwa perkembangan musik di tanah air banyak mengarah kepada segi hiburan semata, sehingga lagu-lagu paduan suara tidak berkembang secara maksimal. Festival paduan suara tingkat nasional dan daerah jarang diselenggarakan. Permasalahan tersebut akhirnya banyak terkait dengan krisis multi dimensi yaitu menipisnya wawasan kebangsaan dalam jiwa masyarakat. Paduan suara Gelora Bahana Patria sepakat menjadikan Paduan Suara tersebut sebagai Badan Perjuangan guna membina wawasan kebangsaan melalui syiar lagu-lagu perjuangan dan lagu cinta tanah air (Sudarto, 2011:6).

Sesuai rekomendasi Kongres Pancasila V di UGM Yogyakarta tanggal 31 Mei 2013 oleh komisi pendidikan yang diketuai oleh Djoko Soewindi SH salah satu anggota paduan suara Gelora Bahana Patria, mengusulkan agar dibangkitkannya kembali paduan suara dan lagu perjuangan mulai dari Pendidikan anak usia dini (Paud) hingga perguruan tinggi adalah bagian dari semangat Pancasila. Strategi pembudayaan nilai-nilai Pancasila dalam bidang pendidikan dan kebudayaan yang dianggap strategis diantaranya ialah memberlakukan secara serentak pemanfaatan lagu-lagu perjuangan di seluruh Nusantara. Fungsi lagu-lagu perjuangan dalam hal ini dapat mengembalikan nilai-nilai semangat nasionalisme dan cinta tanah air yang mencerminkan semangat pancasila (Pancasila V, 2013: xi).

Perjalanan menuju usia lima puluh tahun paduan suara Gelora Bahana Patria sebagai alat perjuangan semangat cinta tanah air. Semangat juang yang disulut oleh para pendiri dan anggota sampai saat ini terus berkobar dan dijiwai oleh generasi penerus. Anggota Paduan suara Gelora Bahana Patria adalah para pejuang yang menggelorakan semangat Pancasila. Seberapa besar hasil pencapaiannya, tidak semata-mata ditentukan oleh visi dan misi organisasi, namun dengan ideologi Pancasila yang diembannya saat ini ternyata masih tetap relevan. Mereka menggerakkan organisasi dengan swadaya secara gotong royong mulai dari kegiatan latihan hingga pementasan. Mulai penyediaan konsumsi latihan, memperbanyak reportoar lagu hingga pengerjaan arransemen, akhirnya dinyanyikan dan dilakukan bersama-sama.

Karya reportoar lagu-lagu perjuangan dan lagu-lagu daerah sebagian besar sampai saat ini pada umumnya masih dikerjakan oleh RM. Priyo Dwiwarso ditampilkan dalam pertunjukannya di sekolah, kampus, desa, intansi, mall, lapangan terbuka, gedung pertunjukan, bahkan dalam acara perkawinan dan hari ulang tahun anggotanya lagu-lagu tersebut digelar dan sangat bermanfaat untuk mempersatu bangsa. Sebagai pengalaman suka dan duka ternyata dapat dirasakan manfaatnya bagi Paduan Suara Gelora Bahana Patria. Sejak awal berdiri organisasi ini suasana *guyub* menjadi ciri khas kebersamaan sampai saat ini masih tetap lestari di lingkungan paduan suara Gelora Bahana Patria.³

Sebagian besar anggota paduan suara Gelora Bahana Patria pada umumnya berusia lanjut, namun masih enerjik membawakan lagu-lagu perjuangan baik di tingkat nasional maupun di daerah. Latihan rutin masih tetap dilaksanakan setiap hari Selasa sore di Kemitbumen dan Jumat sore di Cungkuk 173 B Yogyakarta. Anggota Gelora Bahana Patria saat ini berjumlah 50 orang, 5 orang diantaranya mantan juara Bintang Radio dan Televisi tingkat Nasional. Anggota paduan suara Gelora Banana Patria Jakarta sebanyak 25 Orang, 3 diantaranya mantan juara Bintang Radio televisi tingkat Nasional. Pembina paduan suara

³ Wawancara dengan RB. Sunarno Yogyakarta 17 Januari 2014.

Gelora Bahana Patria di Jakarta maupun di Yogyakarta masih dijabat Jenderal TNI (Purn.) Tyasno Sudarta mantan KASAD yang pernah menjadi Ketua Gelora Patria tahun 1966.

RM. Priyo Dwiwarso diangkat sebagai ketua umum dan dirigen merupakan kader penerus dan menjadi harapan N. Simanungkalit, untuk tetap konsisten mempertahankan karakteristik lagu-lagu perjuangan. Di bawah kepemimpinan RM. Priyo Dwiwarso memberikan efek dan dampak positif bagi organisasi dan seluruh anggotanya dan tetap berjalan baik hingga saat ini. Strategi pengembangan organisasi yang diterapkan terbagi menjadi dua yaitu bidang artistik yang menjadi kebijakan dipimpin oleh dirigen RM. Priyo Dwiwarso, sedang urusan non artistik dikendalikan oleh ketua harian.

Paduan suara Gelora Bahana Patria anggotanya terdiri dari berbagai suku dan profesi saat ini masih kondusif dan lebih cocok menggunakan organisasi guyub. Intinya adalah gotong royong guna menanamkan kepedulian, kerjasama saling bahu membahu, didalam pembagian tugas. Guyub rukun *Saiyek saeka kapti* selalu mewarnai segala gerak langkah paduan suara. Setiap kali latihan maka secara bergilir tampil beberapa anggota yang sukarela menyediakan makanan dan minuman untuk yang berlatih. Sehingga juga makanan berlimpah banyak yang membawa pulang makanan, bahkan ada julukan guyon sebagai paduan suara kuliner.

Kesimpulannya bahwa generasi penerus paduan suara Gelora Bahana Patria tetap mempertahankan sifat kebersamaan agar tidak terkontaminasi komersialisasi. Visi misi paduan suara sesuai kithah 1964 yang mempertahankan nasionalisme dan cinta tanah air dengan tetap konsisten mempertahankan lagu-lagu perjuangan.

III. PERAN PADUAN SUARA GELORA BAHANA PATRIA

A. Peran Dalam Konser

Periode pertama dibahas kegiatan konser disebut sebagai masa kelahiran paduan suara Bahana Patria dan Gelora Patria hingga surutnya kekuasaan presiden Soekarno tahun 1964-1966. Masa kedua mulai tahun 1967-1980 disebut sebagai masa Survival paduan suara Bahana Patria. Masa ketiga (1980-1990) tidak ada kegiatan sampai pada tahun 1990 berlangsung reuni akbar paduan suara Bahana Patria dan Gelora Patria disebut masa kebangkitan. Paduan suara ini melakukan penggabungan organisasi dengan nama baru paduan suara Gelora Bahana Patria, dengan rincian konser sebagai berikut.

1. Konser Masa Kelahiran tahun 1964-1966

Pada tahun 1964 Nortier Simanungkalit di Yogyakarta turut andil mendirikan paduan suara Gelora Bahana Patria yang dimotori Gerakan Mahasiswa nasional Indonesia (GMNI) dan paduan suara Gelora Patria di motori Gerakan Siswa Nasional Indonesia (GSNI), organisasi ini secara konsisten menyanyikan lagu-lagu perjuangan yang ditetapkan pemerintah demi tegaknya pancasila dan Undang-undang Dasar 1945. Lagu-lagu Perjuangan yang mengungkapkan rasa cinta tanah air disebut sebagai lagu wajib nasional yang ditetapkan pemerintah dalam usaha menghidupkan dan menanamkan rasa nasionalisme dan cinta tanah air. Selain itu memupuk persatuan dan peraudaraan semangat proklamasi 1945 didalam dada pemuda, pelajar, maka lagu yang bersifat patriotis, mempunyai fungsi yang amat penting. Karena pentingnya lagu-lagu tersebut bukan hanya sekedar diketahui, akan tetapi benar-benar harus disosialisasikan, difahami, dihayati dan dihafal oleh segenap warga negara Indonesia. Lagu wajib sebagai perasaan nasional, mulai diajarkan pada tingkat pendidikan dasar sampai perguruan tinggi, dan wajib diketahui seluruh masyarakat Indonesia dalam bentuk paduan suara. Lagu perjuangan dan lagu Kebangsaan termasuk menjadi lagu wajib. Dalam rangka

Sapta Usaha Tama, Menteri Muda Pendidikan, Pengajaran dan Kebudayaan mengeluarkan instruksi No. 1 tanggal 17 Agustus 1959 yang ditujukan kepada seluruh sekolah-sekolah agar mempelajari dan menyanyikan lagu-lagu wajib nasional yang berjumlah tujuh buah. Lagu-lagu tersebut ialah *Indonesia Raya*, *Bagimu Neg'ri*, *Indonesia Subur*, *Maju Tak Gentar*, *Berkibarlah Benderaku*, *Satu Nusa Satu Bangsa*, *Hari Merdeka* (Mintargo, 2001:19).

Pada tahun 1964 paduan suara Bahana Patria dan Gelora Patria sangat dikenal di kalangan masyarakat Yogyakarta. Arransemennya yang digubah N. Simanungkalit dipergunakan oleh segenap lapisan masyarakat, di sekolah, pramuka, karang taruna, perkumpulan ibu-ibu, komunitas gereja, mahasiswa. Semua itu tidak terlepas dari peranan N. Simanungkalit (Lihat lampiran 1). Atas inisiatif para anggotanya kemudian membentuk paduan suara di kampung-kampung, Yogyakarta, Sleman, Bantul, Kulonprogo, Gunung Kidul, meluas hingga Klaten, Sragen, Muntlari dengan melatih repertoar lagu perjuangan. Pada tanggal 4 Juli 1965 aubade paduan suara gabungan pemuda, pelajar dan mahasiswa 1000 anggota, berhasil menyanyikan lagu perjuangan di hadapan Presiden Soekarno di halaman Gedung Agung Yogyakarta. Atas prestasi yang dilakukan para pemuda pelajar dan mahasiswa Presiden Soekarno menghadiahkan sebuah piano merk August Foster.⁴



Foto 1. Piano Merk August Foster Pemberian Presiden Soekarno pada tahun 1965 (Koleksi Foto: Wisnu Mintargo)

Pada tahun 1966 konser paduan suara Bahana Patria pertamakali dirgelar GMNI di Kepatihan mewarnai jiwa nasionalisme, kebersamaan dan toleransi tanpa perbedaan status sosial, suku maupun agama. Didukung semangat toleransi sering diselenggarakan pertunjukan paduan suara di moment bersifat keagamaan seperti menyambut hari natal atau acara Isra mi'raj. Permasalahan yang dihadapi pada masa itu terjadi sebuah perubahan dalam masyarakat akibat munculnya konflik politik sekitar tahun 1965 yang didominasi oleh ideologi Nasakom.

Pada akhirnya menunjukkan pertarungan ideologi pada masa itu lebih tajam dibanding dengan tolertansi kegiatan bersifat keagamaan.⁵

Para anggota paduan suara Bahana Patria dan anggota Gelora Patria dengan kebhinekaanya bersatu, meskipun situasi politik saat itu kurang menguntungkan dan gencarnya gerakan PKI didukung oleh pesaing mereka Komite Gerakan Mahasiswa Indonesia (CGMI) membawahi kesenian rakyat.⁶ Puncak pergulatan ini terjadi manakala meletus peristiwa G-30-S PKI, mengakhiri segala drama politik di dunia kesenian dan meninggalkan sebuah trauma yang dalam bagi kedua belah pihak dan para seniman yang terlibat dalam Lekra sempat mengalami masa tahanan di Pulau Buru (Ismail, 1972:124).



Foto 2. Konser paduan suara Bahana Patria dengan dirigen N. Simanungkalit di Kepatihan Yogyakarta 1966 (Koleksi Foto: RB. Sunarno WP)

2. Konser Masa Survival Tahun 1967-1980

Pada tahun 1966 paska Gerakan 30 September PKI paduan suara Gelora Partria tidak lagi terdengar. Paduan suara Bahana Patria pada

⁴ Wawancara dengan RB. Sunarno Yogyakarta 9 April 2014.

⁵ Wawancara dengan RB. Sunarno Yogyakarta 21 September 2014.

⁶ Wawancara dengan RM. Priyo Dwiwarso, Yogyakarta 4 Juni 2013.

tahun 1967 berkolaborasi dengan Pusat Olah Budaya (Poladaya) sebagian besar anggotanya terlibat dalam konser paduan suara. Paduan suara Bahana Patria berganti nama Poladaya berlangsung pada tahun 1977 di bawah komando Pemuda Notowinatan 60 yang berhaluan garis keras menentang kebijakan pemerintah Orde Baru.



Foto 3. Langen Gita Putra sang Fajar Tahun 1980 Poladaya di Yogyakarta (Koleksi Foto:RB. Sunarno WP)

Langen Gita Putra Sang Fajar pernah di pentaskan di Yogyakarta secara lengkap tanpa pemotongan. Pergelaran Putra Sang Fajar ketika pentas di Jakarta, pada adegan detik-detik proklamasi dibacakan, semua pemain beserta kru teknis di evakuasi dari gedung Balai Sidang Senayan, keluar lewat pintu belakang dan menyusup diantara mobil panser yang berjajar di sekeliling gedung. Seperti berpacu dengan waktu karena akan terjadi sesuatu yang tidak diharapkan. Rombongan pemain dan kru diangkut kendaraan bus dan diamankan di tempat

pemondokan di Grha Wisata Remaja Sumantri Brojonegoro, Kuningan, Jakarta.

Konser pada tahun 1970 sampai dengan tahun 1980 Pusat Olah Budaya (Poladaya) adalah kelompok pemuda Notowinatan 60 berjuang membela Soekarno dan membela rakyat kecil, sering mengkritik penguasa Orde Baru. Lagu perjuangan sebagai alat mengkritik pemerintahan Soeharto, karena kritiknya sangat tajam beberapa tokohnya ditangkap dan ditahan, akhirnya Pusat Olah Budaya tidak mampu bertahan lama akhirnya bubar.⁷

Dewan Kesenian Propinsi DIY berdasarkan keputusan Gubernur Kepala Daerah Istimewa Yogyakarta No. 128/KPTS/ 1979 dan No. 304/KPTS/1985, mengemban dua tugas dalam usaha pembinaan dan pengembangan kesenian di Daerah Istimewa Yogyakarta. Pertama, membantu pemerintah dalam kebijakan membina dan mengembangkan kesenian. Kedua, membantu dalam penyelenggaraan penyajian karya seni dalam bentuk pementasan yang berkaitan dengan kegiatan pendidikan dan industri seni pertunjukan. Dewan Kesenian menganggap sudah waktunya menelaah perkembangan musik dalam masa pembangunan dengan memperhatikan perkembangan musik dari waktu lampau, saat ini dan di masa mendatang. Fakta sejarah membuktikan bahwa musik di masa lampau memiliki andil yang besar dalam perjuangan mencapai kemerdekaan dan mampu mempersatukan bangsa cinta tanah air. Dalam mengisi kemerdekaan aspek pembangunan di segala bidang yaitu musik diperlukan guna mendorong semangat nasionalisme dalam membentuk karakter bangsa (Nayono dan Moordiana, 1978:7-8).

Kesenian khususnya musik, tidak lagi semata-mata harus melayani kesenangan perorangan atau perasaan-perasaan agama. Kesenian-kesenian sebagai sarana membangkitkan perasaan-perasaan nasional. Lagu-lagu perjuangan bisa membangkitkan semangat bila dinyanyikan bersama-sama. Perayaan-perayaan nasional diatur supaya menjadi pertunjukan yang bermakna sehingga masyarakat sendiri ikut serta dan mempunyai peranan penting dalam menikmati hasil perjuangan bangsa dalam menjalin persatuan. Perayaan-perayaan hari besar nasional dan upacara di sekolah-sekolah juga menganjurkan penyebaran lagu-lagu perjuangan yang diajarkan pada mereka, agar selalu diperdengarkan guna membangkitkan persatuan dan kesatuan bangsa yang cinta tanah air serkaligus intropeksi untuk selalu mengenang para pahlawan dalam merebut kemerdekaan. (Kohn, 1984:34).

⁷ Wawancara dengan RB Sunarno Yogyakarta 21 September 2014.

3. Konser Masa Kebangkitan Tahun 1990-2014

Pada tahun 1990 diadakan reuni akbar Paduan Suara Bahana Patria dan Paduan Suara Gelora Patria di Jakarta diikuti 165 anggota dan melakukan penggabungan organisasi baru dengan nama Paduan Suara Gelora Bahana Patria berdomisili di Yogyakarta dan Jakarta. Faktor yang mendorong bersatunya kembali pada dasarnya sama yaitu tetap konsisten melestarikan lagu perjuangan guna menanamkan semangat nasionalisme dan cinta tanah air.

Akta yayasan organisasi ditetapkan di Jakarta dengan pelindung Sri Sultan Hamengku Buwono X. Dalam reuni akbar disepakati membentuk Yayasan Gelora Bahana Patria diperkuat dengan Akta Notariat. Pergelaran dalam rangka reuni di Jakarta diselenggarakan di Gedung kesenian Pasar baru, Ancol, TMII. Pergelaran Paduan Suara Gelora Bahana Patria di Yogyakarta diselenggarakan di Auditorium RRI Gejayan. Kebangkitan paduan suara Gelora Bahana Patria adalah melalui pergelarannya tanggal 2 Agustus 1991 di Gedung RRI Nusantara II Gejayan Yogyakarta melibatkan 86 anggotanya dipimpin tiga dirigen handal N. Simanungkalit, Lilik Sugiharto dan RM. Priyo Dwiwarso. Tidak terasa 24 lagu yang diperdengarkan tidak satupun penonton meninggalkan tempat duduk sampai pertunjukan selesai.⁸



Foto 4. Sri Sultan HB X Sebagai Pelindung Paduan Suara Gelora Bahana Patria tahun 1990 (Koleksi Foto: RB. Sunarno)

Sejak tahun 1990 paduan suara Gelora Bahana Patria berdomisili di Jakarta, di dalam perjalanannya sering berbenturan dengan kepentingan pribadi. Dalam perkembangannya terjadi perselisihan yang tajam antara Lilik Sugiharto dan N. Simanungkalit hingga paduan suara ini terbelah menjadi dua kubu. Terbitnya UU no. 18 tahun 2004 tentang Yayasan, maka mereka yang tidak memperbarui dianggap telah dilikuidasi. Beberapa anggota lama sepakat paduan suara Gelora Bahana Patria harus kembali kepada semangat juang 1964. Kondisi paduan suara Gelora Bahana Patria di bawah pimpinan N.

Simanungkalit saat itu memang mengalami perpecahan dengan berdirinya organisasi baru paduan suara Gita Bangsa di bawah pimpinan Lilik Sugiharto. Setelah Lilik Sugiharto meninggal dunia, maka paduan suara ini kembali di bawah pimpinan N. Simanungkalit dan pengelolaan organisasinya ditetapkan kembali pada sistem kekeluargaan dan gotong royong, dengan menghapus akta notariat kembali ke *khittah* tahun 1964 yaitu mengajarkan nilai kebangsaan kepada generasi penerus. Setelah N. Simanungkalit wafat pada tahun 2012 paduan suara Gelora Bahana Patria yang hampir setengah abad, masih tegak berdiri di pelopori para pendiri Bahana Patria maupun Gelora Bahana Patria, dan berlangsung terus di bawah kepemimpinan RM. Priyo Dwiwarso.⁹

Sejarah Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI) membuktikan bahwa organisasi ini sejak semula berdiri menyadari heterogenitas bangsa Indonesia adalah masyarakat yang beraneka ragam. Sesungguhnya faham kebangsaan organisasi ini secara ideologis memiliki semangat yang dijiwai perjuangan kebangkitan bangsa 1908, Sumpah pemuda 1928 dan Revolusi Kemerdekaan 1945. Diilhami semangat kebangsaan Paduan Suara Gelora Bahana Patria yang sebagian adalah mantan aktivis GMNI sampai saat ini masih konsisten dalam perilaku sehari-hari. Para anggotanya yang terdiri dari berbagai suku etnis, agama, dan status sosial menyadari bahwa lagu-lagu perjuangan sebagai aspirasi untuk menegakan

⁸ Wawancara dengan Hari Rahardjo Yogyakarta 7 April 2014.

⁹ Wawancara dengan RM. Priyo Dwiwarso Yogyakarta 30 Mei 2013.

persatuan dan kesatuan berdasarkan Pancasila dan Undang-undang dasar 1945, tetap masih relevan disaat bangsa mengalami krisis multi dimensi, seperti korupsi, tawuran antarwarga, pembalakan liar, terorisme dan sebagainya.

Pergelaran paduan suara yang telah ditampilkan dalam pertunjukannya diantaranya acara Dialog dan gelar seni 8 April 2013 di Bangsal Kepatihan bersama Sri Sultan HB X, ccendekiawan, budayawan dan Ikatan Pelajar Mahasiswa Daerah (IKPMD), tujuannya menghimpun segenap pelajar dan mahasiswa daerah dapat hidup berdampingan dengan masyarakat Yogyakarta. Pergelaran dalam kongres Pancasila ke V 30 Mei 2013 di Balai Sidang UGM Yogyakarta. dihadapan para peserta kongres dari seluruh Indonesia, untuk memperat persatuan dan kesatuan.

Pergelaran dalam rangka temu pisah tenaga medis dan dr. Danudoro 25 Agustus 2013 di Auditorium Rumah Sakit Panti Rapih Yogyakarta, menghimpun segenap karyawan dan karyawanati guna menjalin kebersamaan. Pergelaran Dialog dan gelar seni 13 September 2013 di Bangsal Kepatihan bersama ccendekiawan, budayawan dan Ikatan Pelajar Mahasiswa Daerah (IKPMD), merupakan acara rutin yang diselenggarakan Gubernur DIY Sri Sultan Hamengku Buwono X. Pergelaran dalam rangka Kongres Guru Besar Indonesia 13 September 2013 di Hotel Ina Garuda Yogyakarta, menghimpun guru besar dalam menyatukan presepsi tentang tantangan bangsa di era globalisasi. Pergelaran dalam rangka 100 tahun dan peluncuran buku KPH. Mr. Soedarisman Poerwokoesomo untuk Republik 22 Oktober 2013 di Universitas Djanabdra, adalah memperingati tokoh pejuang Indonesia.

Pergelaran dalam rangka HUT 15 keluarga Besar Marhaenis (KBM) tanggal 19 Januari di Joglo Mbah Mono Gondolayu Danuharjo, Ngaglik, Sleman, Yogyakarta, menghimpun keluarga marhaenis dalam menghadapi pemilu 2014. Upacara pembukaan Pergelaran dalam rangka Sarasehan Kebangsaan Pemilu Damai, Temu Parpol, Pancasila Jaya diselenggarakan Pusat Studi Pancasila UGM 1 Pebruari 2014 di Gedung Pusat Kebudayaan UGM. Pergelaran di Gedung Tamansiswa 1 Juni dalam rangka lomba paduan Suara DIY , Aubade 1000 di lapangan Pancasila UGM, konser di Jogja City Mall 17 Agustus 2014 dan di Hotel Garuda

konser dalam rangka memperingati hari ulang tahun Surat kabar Kedaulatan Rakya 10 Oktober 2014. Semua kegiatan tersebut diatas adalah untuk memperingati moment kebangsaan dan masyarakat Yogyakarta.



Foto 5. "Aubade 1000 Dari Jogja Untuk Indonesia" dirigen R.M. Priyo Dwiarso dengan lagu himne dan mars paduan suara Gelora Bahana Patria & Paduan Suara Mahasiswa, Pelajar dan Masyarakat di lapangan Pancasila UGM Yogyakarta 4 Mei 2014 (Poto Wisnu Mintargo)

Menyambut HUT ke 50 menurut R.M. Priyo Dwiarso menggelar Aubade Paduan Suara 1000 orang gabungan Paduan Suara Bhina Cruti terdiri dari pelajar dan mahasiswa serta di isi orasi Ketua MPR RI. Pergelaran Aubade 1000 Dari Jogja untuk Indonesia di laksanakan di lapangan Pancasila Universitas Gadjah Mada dengan dukungan Pusat Studi Pancasila (Warisman, 2014: 7).

B. Peran Di luar Aktvitas konser.

Anggota paduan suara Gelora Bahana Patria selain sebagai pelaku seni sebagian di antaranya memiliki profesi seniman dan guru musik seperti menjadi pemusik pesanan dalam acara pesta, guru privat musik, pelatih paduan suara di beberapa tempat, menjadi anggota paduan suara di beberapa grup. Anggota yang tercatat diantaranya sebagai anggota paduan suara Jasmin, paduan suara Tri Ubaya Cakti, paduan suara Hakka, paduan suara Yogyakarta,

paduan suara Tamansiswa, paduan suara Bumijo Yogyakarta sebagai upaya peningkatan diri.

Peran paduan suara Gelora Bahana Patria mempertahankan lagu perjuangan merupakan bagian dari membangun pembentukan identitas dan jati diri bangsa. Pembangunan karakter (*Culture and Character Building*) adalah modal dasar kekuatan semangat kebangsaan dan cinta tanah air, menjadi wadah pembentukan para anggotanya. Secara kontinuitas paduan suara dan lagu perjuangan bermanfaat bagi anggotanya dalam penyebarluasan lagu perjuangan kepada generasi muda.

Lagu perjuangan adalah seni suara yang menekankan pada teks syair yang menggambarkan perjuangan bangsa Indonesia, disebut lagu wajib yang diajarkan mulai pada tingkat pendidikan dasar hingga perguruan tinggi dan wajib diketahui oleh seluruh masyarakat Indonesia. Menurut peraturan pemerintah berdasarkan instruksi Menteri Muda Pendidikan dan Pengajaran No. 1 tanggal 17 agustus 1959 diterbitkan Balai Pustaka tahun 1963, telah ditetapkan lagu-lagu perjuangan sebagai lagu wajib. Setelah adanya perkembangan di Indonesia sampai saat ini lagu perjuangan dibagi menjadi 3 jenis yaitu: (1) lagu-lagu bersifat *Mars* (semangat); seperti lagu Maju tak Gentar (2) lagu-lagu bersifat *Himne* (pemujaan); seperti lagu Bagimu Negeri (3) lagu-lagu bersifat *Romans* (percintaan), seperti lagu Sepasang Mata Bola. Dapat disimpulkan dengan mengajarkan lagu-lagu perjuangan sebagai salah satu modal utama untuk menanamkan semangat nasionalisme dan cinta tanah air kepada generasi penerus agar tetap lestari dan dicintai masyarakat.

Pembahasan berikut ini meliputi peran di luar aktivitas pertunjukan diantaranya dengan membuat rekaman lagu-lagu perjuangan, menyelenggarakan lomba paduan suara, dalam usaha pelestarian budaya melaksanakan workshop di sekolah, perguruan tinggi dan masyarakat dalam rangka konser bersama. Dari permasalahan-permasalahan tersebut diatas maka dapat diuraikan sebagai berikut.

1. Merilis Rekaman CD



Foto 6. Merilis Rekaman CD Lagu-lagu Perjuangan Bekerjasama Dengan Pusat Studi Pancasila UGM di Reds Record Yogyakarta 2014. (Koleksi Foto: Wisnu Mintargo)

Pada tahun 2010 dan tahun 2014 paduan suara Gelora Bahana Patria bekerja sama dengan Pusat Studi Pancasila UGM telah merilis CD lagu-lagu perjuangan. Kondisi tersebut banyak terkait dengan menipisnya wawasan kebangsaan dalam jiwa masyarakat dan para pejabat pemerintahan, maka rekaman CD salah satu upaya untuk menyadarkan kondisi saat ini dengan upaya mensosialisasikan kembali lagu-lagu perjuangan kepada masyarakat untuk diperdengarkan secara umum, baik di instansi pemerintah maupun swasta. Pusat Studi Pancasila UGM dan Paduan Suara Gelora Bahana Patria sepakat menjadikan paduan suara sebagai Badan Perjuangan guna membina wawasan kebangsaan melalui syiar lagu-lagu perjuangan cinta tanah air (Sudarto, 2011:5).

Penyebaran hasil rekaman lagu perjuangan melalui CD telah dibagi-bagikan dan disiarkan lewat penegeras suara setiap hari berkisar 5 sampai 7 menit di kantor pemerintahan maupun perusahaan swasta, di instansi militer maupun sipil, di sekolah-sekolah, di televisi, di radio, bahkan di gedung-gedung pertunjukan, dalam acara resmi atau tidak resmi, bahkan di tempat keramaian publik seperti di stasiun kereta api, di halte bus.

2. Lomba Paduan Suara



Foto 7. Juara Umum Lomba paduan suara tahun 2014 group Umbul Suara Yogyakarta menerima trofi bergilir Titik Tyasno Sudarto (Koleksi Foto Triyono Santoso)

Menyongsong usia ke-50 tahun paduan suara Gelora Bahana Patria, dan secara rutin dua tahun sekali paduan suara Gelora Bahana Patria menggelar lomba paduan suara di Yogyakarta. Paduan suara merupakan jenis olah musik yang dapat memenuhi unsur estetika dan etika seni budaya yang perlu dilestarikan, karena dapat memberikan konsumsi jiwa positif kepada pelaku dan pendengarnya. Menurut ketua panitia lomba Triyono Santoso ketika bersama panitia bersilaturahmi dengan Direktur Utama PT. BP Kedaulatan Rakyat dr. Gun Nugroho Samawi. Triyono menyebutkan lagu yang dilombakan merupakan lagu perjuangan dan lagu daerah yang ber lirik kearifan lokal . Lomba tersebut

memperebutkan trofi bergilir pembina paduan suara Gelora Bahana Patria Titik Tyasno Sudarto, hadiah lainnya dari sponsor, dan pesertanya dibatasi sekitarnya maksimal 21 orang termasuk *dirigen* (Warisman, 2014: 5).

3. Workshop



Foto 8. *Workshop* dengan para pelatih dan guru musik di Aula Kedaulatan Rakyat dalam rangka Aubade 2014 (Koleksi Foto: Wisnu Mintargo)

Workshop dilakukan guna mensosialisasikan lagu-lagu perjuangan kepada masyarakat luas tentang pentingnya lagu nasional agar tidak dilupakan oleh generasi muda. Paduan Suara Gelora Bahana Patria mengundang para perwakilan peserta paduan suara untuk diberi pembekalan bagaimana cara melatih paduan suara yang benar dengan lagu-lagu yang dipersiapkan dalam rangka pentas bersama menjelang aubade 1000 dari Jogja untuk Indonesia.

Memperingati 50 Tahun Paduan Suara Gelora Bahana Patria bekerjasama dengan Pusat Studi Pancasila, MPR RI dan Harian Kedaulatan Rakyat melaksanakan aubade 1000 penyanyi yang diselenggarakan di lapangan pancasila UGM dalam rangka pekan Pancasila dan kongres pendidikan nasional oleh Pusat Studi Pancasila UGM. Pada acara ini berencana menyanyikan lagu-lagu perjuangan bersama-sama dengan mengundang 42 kelompok paduan suara tingkat SD, SMP, SMA, SMK, Mualimin Muhammadiyah, SMA Santa Maria, SMA Taruna Nusantara Magelang, Perguruan Tinggi, Paduan Suara Hakka komunitas Tionghoa Malioboro, Paduan Suara Gereja, Karang Taruna, PKK dan Kelompok Paduan Suara masyarakat dan instansi lainnya yang melebihi target menjadi 1332. Sebagai jiwa semangat kebangsaan 1000 penyanyi merupakan memperingati peristiwa masa lalu yang pernah dilaksanakan N. Simanungkalit bersama teman-teman di gedung Agung Yogyakarta tanggal 4 Juli 1965 di hadapan presiden Soekarno dihadirkan paduan suara pemuda, pelajar dan mahasiswa dengan dirigen N. Simanungkalit berhasil mengumandangkan lagu-lagu perjuangan mengingatkan pentingnya rasa nasionalisme.

IV. PENUTUP

A. Kesimpulan

Paduan suara Gelora Bahana Patria adalah satu-satunya paduan suara di Indonesia yang tetap konsisten mempertahankan karakteristik lagu perjuangan. Latar belakang sejarahnya memiliki pengalaman terhadap perubahan, sosial, politik dan budaya sejak dilahirkan pada masa orde lama, berlanjut masa orde baru hingga masa reformasi, dalam perjalanannya menghadapi permasalahan namun berhasil menghadapi tantangan tersebut. Melahirkan tiga generasi yang dihimpun dari 50 anggota dari berbagai profesi dan tingkat usia yang bervariasi. Paduan suara Gelora Bahana Patria kini berusia 50 tahun tetap menjalankan kegiatan konser dan kegiatan lainnya. RM. Priyo Dwiwarso sebagai ketua umum dan dirigen adalah kader penerus yang menjadi harapan N. Simanungkalit yang saat ini telah melaksanakan regenerasi dan kaderisasi. Strategi organisasi diterapkan berhasil membentuk kepengurusan baru yang dibebankan kepada generasi penerus sehingga beban generasi tua mulai dikurangi. Hasilnya semangat juang yang disulut oleh para pendiri dan seluruh anggota kini tetap semangat dan dijiwai oleh generasi penerus.

Melahirkan tokoh, dari pengalaman membuktikan 162 anggota saat reuni tahun 1990 lebih dari 75 % alumninya menduduki berbagai pejabat eselon. Dengan menyebutkan para alumni yang menjabat Jendral, Menteri, Duta Besar, Guru Besar, Dirjen, anggota DPR, Perwira Menengah, Kepala Dinas, Kepala Bidang, Pengusaha dan lain-lain. Jendral TNI (Purn) Tyasno Sudarto, adalah tokoh dan Pembina, mantan ketua Gelora Patria tahun 1966. Ir. Sumahadi, MBA tokoh dan mantan Menteri Kehutanan kabinet Presiden BJ. Habibie, ketua paduan suara Bahana Patria tahun 1964.

Peran paduan suara Gelora Bahana Patria dapat diandalkan karena pengalamannya berjuang tanpa pamrih, melahirkan anggota yang berjiwa nasionalisme. Ikut melaksanakan *character and national building* melalui lagu perjuangan. Subtansi yang digambarkan, membuktikan pesan moral dan keterlibatan hati yang disampaikan ternyata semakin relevan sepanjang waktu bukan semakin pudar dan jauh dari tuntutan jaman. Semakin sering lagu-lagu itu diperdengarkan semakin lama keharuan, juga keinginan untuk menerapkan pesan dan nilai-nilai yang ada pada lagu itu semakin kuat dan bermanfaat bagi masyarakat. Sesuatu yang baru membuktikan bahwa paduan suara dapat menjadi sarana membangun nasionalisme memiliki efek positif bagi anggota paduan suara itu sendiri.

B. Saran

Kota Yogyakarta memiliki identitas sebagai kota perjuangan, tentunya memiliki peluang lebih besar mengembangkan kegiatan paduan suara dan lagu-lagu perjuangan. Disarankan kegiatan parade senja setiap tanggal 17 di Istana Gedung Agung Yogyakarta dihidupkan kembali. Terutama dalam bentuk paduan suara atau kegiatan musik di kalangan pelajar maupun instansi militer guna mengembalikan nilai-nilai nasionalisme dan cinta tanah air, khususnya bagi generasi muda saat ini.

Fungsi paduan suara dan lagu-lagu perjuangan diperlukan untuk memperkuat mental spiritual bangsa melawan korupsi, terorisme, narkoba dan lain-lain. Lagu-lagu perjuangan bila dikampanyekan secara teratur dan terus menerus di seluruh nusantara akan mempercepat pendidikan karakter kebangsaan guna membangun semangat belajar dan etos kerja. Disarankan setiap saat memperdengarkan paduan suara menyanyikan lagu perjuangan melalui penegas suara setiap hari berkisar 5 sampai 7 menit di kantor pemerintahan atau swasta, di instansi sipil maupun militer, di sekolah-sekolah, di televisi, di radio, bahkan di gedung-gedung pertunjukan, dalam acara resmi atau tidak resmi, bahkan ditempat keramaian publik seperti di stasiun kereta api, di alte bus, diperbatasan wilayah RI. Apabila

diperdengarkan lagu-lagu perjuangan maka akan menjadi mendorong rasa percaya diri dan kebangun jati diri bangsa di era globalisasi saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Baker, T.H., 1923. *Dictionary of Musical Term With A Suplement Containing New York/London: G Schirmer.*
- Busch, B. R.,1984 *The Complete Choral Conductor.* London: Macmillan.
- Heller, P. B., 1996. "Patriotism" dalam Frank Magill (ed). *International Encyclopedia of Governmant and Politics Vol.. 2* Sigapore: Top Pan PTE
- Ismail, Y., 1972. *Pertumbuhan Perkembangan dan Kejatuhan Lekra di Indonesia Satu Tinjauan dan Aspek Sosio-budaya .* Kualalumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia.
- Kohn, H.,1984 *Nasionalisme arti dan Sejarahnya.* Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Mintargo,W., 2001. Fungsi lagu Perjuangan Indonesia Dalam Konteks Kemerdekaan Tahun 1945-1949" (Tesis S-2 Program Pasca Sarjana UGM Yogyakarta 2001).
- Nayono, K., dan Moordiana.,1987. *Hasil Sarasehan Perkembangan Musik Indonesia.* Yogyakarta:Dewan Kesenian DIY, 1987.
- Prosiding Kongres PancasilaV., 2013 *Strategi Pembudayaan Nilai-nilai Pancasila Dalam Menguatkan Semangat Ke-Indonesia-an .* Yogyakarta: Pusat Studi Pancasila UGM.
- Soedarsono., 2001. RM. *Metodologi Seni Pertunjukan dan Seni Rupa* Bandung:MSPI.
- Sudarto, T., 2011. "Peran Lagu Perjuangan Dalam Memeupuk, Membangkitkan Semangat Kebangsaan'. (Makalah Sarasehan dalam Rangka Memperingati Hari Kebangkitan Nasional, TMII Jakarta 23 mei 2011).
- Warisman *dalam* "Lomba Paduan Suara HUT ke-50 Gelora Bahana Patria Paduan Suara Memberi Konsumsi Jiwa Positif *Harian kedaulatan Rakyat*, Selasa 11 Februari 2014.

DAFTAR INFORMAN

No	Nama	Umur	Pekerjaan	Alamat
1	RM.Priyo Dwiarso	71 th	Pensiunan PNS	Jl. Bumijo Lor No. 24 Yogyakarta
2	Drs. RB. Sunarno WP	73 th	Pensiunan PNS	Jl. HOS. Cokroaminoto Gg. Petung No. 7 Yogyakarta
3	Hari Rahardjo	73 th	Pensiunan PNS	Jl. Nagan Lor 14 Yogyakarta

LAMPIRAN 1

Lagu Bagimu Neg'ri cipt. Kusbini Arr. N. Simanungkalit

es = 1 ; 4/4
 met.

BAGIMU NEGRI

lagu : KUSBINI
 arr. : N.SIMANUNGKALIT

<p>5 1 . 6 5 3 0 3 6 . 4 3 1 0 1 1 . 1 1 5 0 1 4 . 6 i 1 0</p> <p>Pa-da - mu Ne-gri</p>	<p>5 . 5 1 . 2 3 . 3 . 3 3 . 6 5 . 1 . 1 1 . 1 1 . 1 . 1 6 . 4 1 .</p> <p>Ka- mi ber- jan- ji</p>	<p>4 5 . 5 3 1 0 6 5 . 5 5 3 0 1 7 . 2 1 5 0 4 5 . 5 i 1 0</p> <p>Pa-da mu Ne-gri</p>
<p>1 . 1 2 . 3 2 . 3 . 3 4 . 4 5 . 1 . 1 6 . 6 7 . 6 . 6 2 . 2 5 .</p> <p>Ka - mi ber - bakti</p>	<p>5 1 . 6 5 3 0 3 6 . 4 3 1 0 1 1 . 1 1 5 0 1 4 . 6 i 1 0</p> <p>Pa-da - mu Ne-gri</p>	<p>5 . 5 1 . 2 3 . 3 3 3 3 . 6 5 . 1 . 1 1 . 1 7 . 1 . 1 6 . 4 3 .</p> <p>Ka - mi me - ngab-di</p>
<p>4 5 . 5 3 1 0 6 5 . 5 5 3 0 2 7 . 2 1 5 0 2 5 . 5 i 1 0</p> <p>Be-gi mu Ne-gri</p>	<p>2 3 4 3 2 i 5 5 5 5 4 3 7 1 2 1 7 5 5 5 5 5 5 1</p> <p>Jika ra- ga kami.</p>	

***** Do *****

LAMPIRAN 2.

Lagu Maju Tak Gentar cipt. C. Simandjuntak Arr. RM. Priyo Dwiwarso

MAJU TAK GENTAR

Cipt. Cornel Simanjuntak
Arr. Priyo Dwiwarso

4/4 B^b = do Tempo di Marcia

Introduction $\bar{i} \bar{7} || 6 \bar{4} \bar{4} \bar{4} \bar{3} \bar{2} | i \bar{3} \bar{3} \bar{3} \bar{2} | 7 \bar{7} \bar{7} \bar{2} \bar{3} | i \dots 0 ||$

$\bar{5} \bar{3} \bar{5} \bar{1} \bar{3} \dots \bar{2} i \dots \bar{2} \bar{1} \bar{6} 5 \dots 4 \dots \bar{2} \bar{4} \bar{5} 7 \dots 7 \bar{2} \bar{1} \bar{7} \bar{1}$	$\bar{3} \dots \bar{2} i \dots \bar{7} 6 \dots \bar{7} \bar{6} \bar{4} 3 \dots 2 \dots \bar{2} \bar{2} \bar{2} 5 \dots 5 4 \dots \bar{3} \bar{2} \bar{3}$		
Maju tak gentar	membela yang benar,	Maju tak gentar	hak ki-ta dise-
Maju serentak	mengusir penyerang,	Maju serentak	ten-
$\bar{3} \bar{3} \bar{3} \bar{3} \bar{3} \bar{3} \bar{4} \bar{5} 6 \dots 6 \dots 5' \bar{5} \bar{5} \bar{5} 7 \bar{7} \bar{7} \bar{7} 7 \bar{6} \bar{6} \bar{7} \bar{7} 6 \bar{6} \bar{6} \bar{6}$			
$\bar{1} \bar{1} \bar{1} \bar{1} \bar{1} \bar{1} \bar{2} \bar{3} 4 \dots 4 \dots 1' \bar{1} \bar{1} \bar{1} 5 \bar{5} \bar{5} \bar{5} 5 \bar{2} \bar{2} \bar{5} \bar{5} 2 \bar{2} \bar{2} \bar{2}$			

Maju takgentar membela yang be-nar, yang benar, Maju tak gentar tak gentar hak kita dise-

Maju serentak mengusir pe-nye-rang, penyerang, Maju serentak serentak ten-

(II)

$\bar{2} \dots \dots \bar{2} \bar{4} \bar{3} \bar{2} i \dots 0 \bar{i} \bar{7} 6 \bar{4} \bar{4} \bar{4}' \bar{3} \bar{2} i \bar{3} \bar{3} \bar{3}' \bar{2} \bar{i}$	$4 \dots \dots 5 \bar{7} \bar{6} \bar{4} 3 \dots 0 \bar{3} \bar{3} 4 \bar{6} \bar{6} \bar{6}' \bar{5} \bar{4} 3 \bar{5} \bar{5} \bar{5}' \bar{4} \bar{3}$		
$7 \bar{6} \bar{6} \bar{5} \bar{4}' 7 \bar{7} \bar{6} \bar{5} 5 \dots 0 \bar{5} \bar{5} 6 \bar{i} \bar{i} i' \bar{7} \bar{6} 5 \bar{i} \bar{i} i' \bar{7} \bar{6}$			
$5 \bar{4} \bar{4} \bar{3} \bar{2}' 5 \bar{4} \bar{3} \bar{2} 1 \dots 0 \bar{1} \bar{1} 4 \bar{4} \bar{4} \bar{4}' \bar{5} \bar{5} 1 \bar{1} \bar{1} \bar{1}' \bar{2} \bar{2}$			

rang, diserang, -tu kita menang, Bergerak bergerak serentak serentak, mener-

$7 \bar{7} \bar{1} \bar{2} \bar{4} \bar{3} \dots 0 \bar{i} \bar{7} 6 \bar{4} \bar{4} \bar{4}' \bar{3} \bar{2} i \bar{3} \bar{3} \bar{3}' \bar{2} \bar{i} 7 \bar{7} \bar{1} \bar{2} \bar{3}$	$2 \bar{2} \bar{3} \bar{4} \bar{6} 5 \dots 0 \bar{3} \bar{3} 4 \bar{6} \bar{6} \bar{6}' \bar{5} \bar{4} 3 \bar{5} \bar{5} \bar{5}' \bar{4} \bar{3} 2 \bar{2} \bar{3} \bar{4} \bar{5}$		
$5 \bar{7} \bar{1} \bar{2} \bar{7} i \dots 0 \bar{5} \bar{5} 6 \bar{i} \bar{i} i' \bar{7} \bar{6} 5 \bar{i} \bar{i} i' \bar{7} \bar{1} \bar{2} \bar{2} \bar{3} \bar{4} \bar{5}$			
$5 \bar{5} \bar{5} \bar{5} \bar{5} i \bar{7} \bar{6}' \bar{5} \bar{5} 4 \bar{4} \bar{4} \bar{4}' \bar{5} \bar{5} 1 \bar{1} \bar{1} \bar{1}' \bar{5} \bar{6} 5 \bar{2} \bar{2} \bar{5} \bar{5}$			

kam menerjang terjang, Tak gentar tak gentar menyerang menyerang, Majulah majulah me-

Coda:

$i \dots 0$	$i \dots i \dots 4 \dots 4 \bar{4} \bar{3}' \bar{3} \bar{3} \bar{3} \bar{0}$		
$5 \dots 0$	$5 \dots 5 \dots 6 \dots \bar{5} \bar{5} i' \bar{i} \bar{i} \bar{i} \bar{0}$		
$\bar{3} \dots 0$	$\bar{2} \dots \bar{2} \dots i \dots \bar{2} \bar{2} \bar{3}' \bar{3} \bar{3} \bar{3} \bar{0}$		
$1 \dots 0$	$5 \dots 5 \dots 4 \dots 4 \bar{4} 1' \bar{1} \bar{1} \bar{1} \bar{0}$		

Keterangan : Cuplet kedua bis dengan acapella, syair T B yang diberi garis bawah saja. Pada refrain mixed choir dg iringan

Da Capo la Coda

Ma - ju - lah tak gentar tak gentar! penuh s.d. Coda.

PERUBAHAN NILAI-NILAI BUDAYA MASYARAKAT ACEH PASCA BENCANA TSUNAMI

M. Alie Humaedi

Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia
Widya Graha Lt. 9, ruang 910, Jl. Jend. Gatot Subroto, Kav. 10, Jakarta Selatan
aliehumaedi@yahoo.com

Abstrak

Bencana menghadirkan dampak fisik dan non-fisik. Selain tata ekologis berubah, sistem sosial budaya masyarakat pun berubah. Beberapa praktik kebudayaan baru lahir atau kebudayaan lama bertransformasi ke wajah baru. Praktik kebudayaan masyarakat Aceh pasca bencana mengalami perubahan signifikan. Persoalannya, bagaimana budaya konsumtif global mempengaruhinya? Bagaimana budaya lokal berhadapan dengan budaya lain, dan apakah terjadi perubahan nilai-nilai budaya? Penjelasan sejarah komunitas dan praktik sosial budayanya, dari bencana kemanusiaan sampai bencana alam diperlukan. Penelitian etnografis telah menemukan kehadiran relawan, lembaga kemanusiaan, dan dana bantuan menyemaikan budaya konsumtif. Prinsip peruntungan perdagangan saudagar dan muge dipraktikkan dalam pengelolaan bantuan. Tradisi ruang sosial bersama di meunasah diganti ke tradisi berkedai. Praktik budaya konsumtif berkembang dari material tradisional ke arah modern. Perubahan nilai normatif budaya terjadi seiring aktivitas kemanusiaan yang melibatkan masyarakat lokal dan luar kebudayaannya.

Kata kunci: Perubahan nilai budaya, bencana Aceh, praktik budaya, budaya konsumsi, kedai

CHANGES IN CULTURAL VALUES OF THE POST-TSUNAMI ACEH COMMUNITIES

Abstract

Disaster presents the impact of physical and non-physical. In addition to changing ecological system, social and cultural system was changed. Some the new cultural practices was born or the old culture transformed to a new face. Post-disaster, Acehnese cultural practices experiencing significant changes. The problem is, how the influence of global consumer culture? How local culture dealing with other cultures, and whether there is a changes in cultural values? Explanation of the community's history and socio-cultural practices, from a humanitarian disaster to natural disasters is needed. Ethnographic research has found the presence of volunteers, humanitarian organizations, and aid sow consumer culture. The fortunes and muge principles of merchants trading practiced in the management of aid. The tradition of a shared social space in meunasah changed to kedai tradition. The practice of consumer culture growing of traditional material to modern habit. The changes in cultural values ??occur along humanitarian activities involving the local community and the other cultural actors.

Keywords: changes in cultural value, Aceh disaster, cultural practices, cultural consumption, kedai

I. PENDAHULUAN

Aceh yang dijuluki Serambi Mekkah dikenal sebagai wilayah berperadaban tinggi. Tanda-tandanya ditunjukkan oleh masyarakatnya pada aspek tatanan hukum, keragaman kebudayaan, dan sistem sosial politik yang cukup mapan. Tiga elemen ini banyak dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam dan budaya etnik lain yang berasal dari perjumpaan masyarakatnya dengan berbagai kelompok komunitas lain. Bahkan, Aceh bisa disebut sebagai wilayah pertemuan berbagai budaya, sebagaimana yang disebutkan Lombard (2005) dalam buku *Nusa Jawa Silang Budayanya*. Hal ini juga pernah digambarkan di dalam dua kitab terkenal, *Bustanussalatin* dan *Tajussalatin*, tulisan Nuruddin ar-Raniry, yang menyebutkan adanya fenomena pertemuan banyak budaya itu. Hikayat tentang “daerah arus pusaran bawah”

sebagaimana disebutkan dalam dua kitab ini menunjuk makna pada jalinan kebudayaan dan perdagangan, termasuk dengan bumi *Swarnadwipa* (Sanusi, 1952). Oleh karenanya, Aceh kemudian dikenal sebagai bagian tidak terpisahkan dari wilayah yang mampu menghadirkan Islam di persilangan budaya antara Hindu dan Cina dalam konteks ke-Indonesiaan pada umumnya.

Secara kebudayaan, Aceh akhirnya menjadi satu kesatuan dengan kebudayaan di daratan kepulauan lainnya, yaitu Sumatera dan Jawa. Demikian juga secara geologis, Aceh pun menjadi satu kesatuan dengan wilayah Indonesia lainnya. Ketika Aceh dilanda gempa dan tsunami pada 26 Desember 2004, goncangannya pun terasa di berbagai wilayah. Bencana ini telah mengakibatkan puluhan ribu rumah hancur, dan lebih dari 173.741 jiwa warga Aceh dinyatakan hilang dan meninggal (www.brr.go.id). Ada versi yang menyebutkan bahwa bencana itu menelan korban 300 ribu jiwa seperti yang terungkap dalam naskah seminar Aceh Pasca Tsunami yang diselenggarakan IAIN Medan, 12-13 Juni 2006. Demikian juga atas dasar informasi yang disampaikan Dr. Misri A. Muchsin yang menyatakan bahwa jumlah itu mencapai lebih dari 275.000 orang (Komunikasi pribadi, 14 Mei 2007 di Banda Aceh).

Selain korban jiwa, setidaknya ada sekitar 500.000 jiwa penduduk yang selamat kemudian berstatus *Internal Displaced Person* (IDP) alias hidup sebagai pengungsi di tenda dan barak pengungsian atau menumpang di rumah penduduk. Perumahan warga serta berbagai infrastruktur publik saat itu rusak dan hancur. Kerugian material versi laporan pemerintah mencapai 42,7 triliun. Jumlah tersebut mencapai sekitar 2,2 persen dari keseluruhan Produk Domestik Bruto (PDB) Indonesia, atau 97 persen dari total PDB Aceh (BPS, 2006: 57-58). Pasca bencana, berbagai aliran bantuan datang. Selain membantu keterbatasan para korban, bantuan itu pun memberikan banyak pengaruh bagi kondisi sosial budaya masyarakat Aceh. Salah satunya adalah munculnya sifat keterbukaan dari ketertutupan yang selama ini terjadi sebagai dampak konflik berkepanjangan. Bencana ini setidaknya telah memutus konflik kemanusiaan berkepanjangan, antara GAM dan RI yang dimulai sejak tanggal 15 Juni 1948. Sebelumnya, berbagai status, seperti Darurat Militer, Darurat Sipil, Daerah Operasi Militer (DOM), dan Tertib Sipil pun pernah ditetapkan untuk wilayah Aceh.

Di wilayah lain, jalan-jalan di kota-kota besar Jakarta, Yogyakarta, dan Surabaya serta beberapa daerah lain di Indonesia diramaikan oleh mahasiswa yang meminta sumbangan kemanusiaan untuk dikirimkan ke Aceh. Media elektronika pun secara berulang-ulang menampilkan tragedi itu. Semangat kedermawanan atas dasar solidaritas dan kesetiakawanan diwujudkan oleh masyarakat Indonesia dan internasional. Pemerintah melalui BRR NAD-Nias kemudian mengalokasikan dana sebesar Rp. 21 triliun di tahun 2005. Angka itu terus bertambah hingga mencapai 60 triliun. Dana tersebut belum ditambah dengan bantuan yang disalurkan secara langsung atau dana yang dilewatkan oleh Non-Government Organization (NGO-LSM), baik di tingkat donor ataupun tingkat penyalur bantuan. Lembaga-lembaga asing dengan berbagai perwakilan negara pun berdatangan membantu, sebagai wujud kepedulian mereka terhadap bencana Aceh itu. Kucuran dana dari masyarakat dan pemerintah dalam dan luar negeri beserta NGO mengalir dengan deras. Seketika itu Aceh “banjir” uang. Menurut kalkulasi milis di berbagai portal, dana untuk merekonstruksi dan merehabilitasi kembali Aceh dari berbagai pihak mencapai 700 triliun.

Sayangnya, seiring “tsunami uang”, hadir pula “tsunami moral” berupa korupsi, penipuan, kepura-puraan, mentalitas buruk, dan rendahnya etos kerja, sebagaimana yang terlihat pada kegagalan banyak proyek pembangunan kembali (rekonstruksi) perumahan dan infrastruktur lainnya ataupun program pendampingan dan pemberdayaan ekonomi (*livelihood*) dari bantuan yang ada. Tidak hanya pada kelompok elite masyarakat atau birokrat

saja, tsunami moral telah menimpa semua elemen masyarakat. Banyak sebutan muncul saat itu, yaitu dari sebutan “kontraktor nakal, pejabat korup, NGO Hitam, proyek siluman, gila bantuan, penipu bantuan, sampai sebutan Tengku Proyek.” Perilaku-perilaku yang dituduhkan dalam sebutan seperti itu telah dianggap umum oleh masyarakat Aceh. Berbagai sebutan yang ada, khususnya sebutan terakhir mengandung unsur “pencelaan” atau “penghinaan” terhadap sosok-sosok yang berperan dalam bidang keagamaan di satu sisi, dan di sisi lain juga terhadap para elite politik kekuasaan. Bahkan, ada pandangan bahwa kelompok keagamaan ini terlalu terlibat dalam urusan dunia, sehingga lebih maju tingkat korupsinya daripada para pemegang kekuasaan politik. Seorang ustadz *Tawajjuh* dari tarekat tertentu di Singkil, Ustadz. SH, ustadz yang dikenal paling keras menolak program NGO-NGO Kristen di Kilangan, yang dianggap sangat alim dan *tawadhu* (rendah hati), di mata masyarakat pun begitu “jeleknya” karena keterlibatannya pada proyek BRR. Beberapa informan yang berasal dari masyarakat biasa kerap menuduh dan mencerca posisi mereka yang terlalu jauh mencampuri urusan bantuan (Wawancara Ust. Sh, Yayuk, Khudari, Wati, dan Restu (Singkil), Yuli (Panga), dan Wawan (Calang), Agustus 2007).

Seiring bantuan yang ada, masyarakat Aceh pun dilanda oleh merebaknya praktik budaya konsumsi, bukan hanya sekadar pemenuhan kebutuhan pokok, tetapi juga pemenuhan sesuatu yang bersifat gaya hidup. Praktik budaya ini menjadi tanda (*sign*) lahirnya budaya baru pasca bencana. Dari realitas seperti ini muncul pertanyaan, bagaimana budaya global yang konsumtif itu mempengaruhi masyarakat pasca bencana? Bagaimana budaya dan tradisi yang dikenal sebelumnya berhadapan dengan pengaruh budaya lain? Dalam kapasitas pertemuan seperti itu, apakah terjadi perubahan terhadap nilai-nilai budaya yang dikenal lama oleh masyarakat Aceh?

Seluruh permasalahan yang diajukan terkait pada konsepsi tentang perubahan nilai-nilai (sosial) budaya masyarakat Aceh. Terkait itu, perubahan nilai budaya kemudian perlu dikaitkan dengan hadirnya pihak lain, sebagai variabel penghadapan, sebagaimana dinyatakan oleh William F. Ogburn. Ogburn menyatakan bahwa perubahan sosial, termasuk di dalamnya nilai-nilai budaya, mencakup unsur-unsur kebudayaan baik yang bersifat materiil maupun yang immaterial dengan menekankan pengaruh yang besar dari unsur-unsur kebudayaan yang materiil terhadap unsur-unsur materiil (Malihah, 101). Hal seperti ini tampak pada kasus globalisasi dan modernisasi seperti kehadiran teknologi yang mampu merubah nilai-nilai sosial budaya sebelumnya (Lauer, 1993: 224). Melalui kasus teknologi yang ada misalnya, Ogburn kemudian mengembangkan “teori ketertinggalan kebudayaan” yang memperhadapkan satu variabel dengan variabel lainnya. Dengan kata lain, bila laju perubahan bagian-bagian yang saling tergantung dari satu kebudayaan tidak sama, maka masyarakat akan berhadapan dengan kondisi ketertinggalan kebudayaan, dan penyesuaian selanjutnya “kurang memuaskan” dengan tujuan yang dicapai mula-mula, (Lauer, 1993: 209). Ketidakmampuan menyesuaikan diri inilah yang akan berpengaruh pada eksistensi dan kualitas hidup manusia. Ia menyatakan ada dua jenis penyesuaian sosial. *Pertama*, penyesuaian antara berbagai bagian kebudayaan. *Kedua*, penyesuaian antara kebudayaan dan manusia. Masalah penyesuaian manusia terlihat dalam berbagai jenis ketegangan dan perampasan hak, kejahatan, kekerasan, dan berbagai masalah sosial lain yang merupakan tanda-tanda ketidakmampuan menyesuaikan diri dalam kehidupan sosial (Lauer, 1993: 210).

Setidaknya ada tiga inti utama dari teori ini, yaitu; (i) Penyebab dari perubahan adalah adanya ketidakpuasan masyarakat terhadap kondisi sosial yang berlaku pada masa tertentu yang mempengaruhi kepribadiannya; (ii) Meskipun unsur-unsur sosial satu sama lain terdapat hubungan yang berkesinambungan, namun dalam perubahan ternyata masih ada sebagian yang mengalami perubahan tetapi sebagian yang lain masih dalam keadaan tetap (*statis*). Hal seperti ini disebut dengan istilah *cultural lag*, ketertinggalan menjadikan kesenjangan antar

unsur-unsur yang berubah sangat cepat dan yang berubah lambat. Oleh karena itulah, kesenjangan tersebut akan menyebabkan kejutan sosial pada masyarakat; (iii) Perubahan akibat arus globalisasi, termasuk di dalamnya teknologi, akan lebih cepat dibandingkan dengan perubahan budaya, pemikiran, kepercayaan, nilai-nilai, norma-norma yang menjadi alat untuk mengatur kehidupan manusia. Akibatnya, perubahan seperti itu seringkali menghasilkan kejutan sosial yang memunculkan pola-pola perilaku baru, meskipun terjadi konflik dengan nilai-nilai tradisional (Lauer, 1993: 212). Salah satunya adalah budaya konsumsi di tengah keterbatasan akses pendapatan.

Berbagai permasalahan di atas dijawab dengan penelitian kualitatif yang mengedepankan teknik pengumpulan data melalui wawancara mendalam, pengamatan, *focus group discussion*, dan penelusuran dokumen. Riset lapangan secara *live in* di Aceh dilakukan selama 6 bulan berturut-turut, bulan Mei-Agustus 2007 dan Awal 2008. Riset ini kemudian dilanjutkan dengan pembacaan berbagai artikel pemberitaan di *Harian Serambi* di tahun 2007. Beberapa dokumen juga dipelajari pada pusat-pusat arsip di daerah dan nasional, dan lembaga-lembaga kemanusiaan yang melakukan aktivitas kebencanaan di wilayah Teunom, Keuda Panga, Singkil, Bener Meriah, dan sebagainya. Wawancara mendalam telah dilakukan setidaknya kepada 80 informan, dan pengamatan dilakukan terhadap aspek-aspek yang berhubungan dengan pemberian bantuan, sikap pemimpin lokal tradisional, bentuk bangunan, respon dan apresiasi terhadap para relawan, dan hubungan antar anggota masyarakat. Setelah data terkumpul, maka dilakukan pengkategorian data berdasarkan kesamaan aspek. Analisis dan interpretasi data kemudian menyesuaikan outline pembahasan yang sudah ditentukan sebelumnya.

II. KARAKTERISTIK WILAYAH SOSIAL KEBUDAYAAN ACEH

A. Wilayah Spasial Kebudayaan Aceh

Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) terdiri dari 17 kabupaten dan lima kotamadya. Banyak kabupaten (sebagai *afdeeling* Deli Sumatra, setingkat *residence* di Jawa) telah berdiri lama, selebihnya beberapa kabupaten baru dimekarkan. Kabupaten-kabupaten itu adalah Aceh Besar, Aceh Jaya, Aceh Barat, Nagan Raya, Aceh Barat Daya (Abdya), Aceh Selatan, Aceh Singkil, Simeulue, Aceh Tenggara, Gayo Lues, Aceh Tamiang, Aceh Timur, Bener Meriah, Aceh Tengah, Bireuen, Pidie, dan Pidie Jaya. Kota Banda Aceh, Sabang, Langsa, Lhokseumawe, dan Subulussalam secara formal menjadi wilayah kota di NAD.

Seiring pemekaran kabupaten, beberapa kecamatan dan desa mengalami hal serupa. Kecamatan Tamiang Hulu misalnya, dimekarkan menjadi dua kecamatan, yaitu: Tamiang Hulu dan Bandar Pusaka. Demikian pula kecamatan Karang Baru dimekarkan menjadi Karang Baru dan Sekerak. Beberapa kecamatan di Kabupaten Pidie juga mengalami hal serupa. Kecamatan Tangse dimekarkan menjadi kecamatan Tangse dan Geulempang Baru. Selain pemekaran di tingkat kabupaten dan kecamatan, beberapa desa di beberapa kabupaten telah dimekarkan kembali. Banyak desa seperti Peunalom I, Peunalom II, dan Alue Piet di kecamatan Tangse adalah pemekaran dari desa Alue Pit. Dusun Tanjung Harapan di Peunalom I pun telah diusahakan menjadi desa sendiri pada tahun 2007, dan disetujui di awal tahun 2009. Sampai tahun 2007, pemetaan daerah dan batas wilayah pemekaran belum dilakukan secara komprehensif oleh pemerintah NAD.

Banyaknya pemekaran mempengaruhi jumlah kecamatan, desa, dan kemukiman di seluruh kabupaten NAD. Struktur aparat dan penentuan batas wilayah menjadi permasalahan pokok proses pemekaran ini. Semua kepala desa (*geuchik/datuk*, kepala kampung) dipilih oleh birokrasi di tingkat atasnya, yaitu Camat dan Koramil. Sebelumnya, pemilihan kepala

desa oleh warga sebagai usaha demokratisasi di tingkat lokal seperti di masyarakat pedesaan Jawa (*pilihan kuwu*) tidak terjadi di Aceh. Baru pada bulan Agustus 2007 dimulai pemilihan *geuchik* secara langsung. Sebelum konflik antara RI dan GAM, pemilihan kepala desa ditentukan oleh suatu forum tetua adat yang terdiri dari kelompok teuku (*mantan ulee*) dan seluruh tengku (*imum masjid, imum meunasah, imum dayah*). Biasanya jabatan kepala desa selalu bersifat turun temurun.

Saat konflik terjadi, struktur pemerintahan formal desa hampir dikatakan tidak berfungsi. Fakta ini terjadi karena jabatan kepala desa dapat dikatakan sebagai “Jabatan Mematikan.” Dalam pandangan GAM, kepala desa adalah musuh kedua setelah TNI/Polisi. Jika terjadi penyerangan, penangkapan, penculikan, dan pembunuhan kepada anggota dan markas GAM oleh TNI/Polisi, maka akan muncul anggapan bahwa hal tersebut merupakan andil dan keterlibatan dari kepala desa. Kepala desa disebut-sebut sebagai “*cuak* (mata-mata) *formal*” yang direkrut TNI/Polisi, di samping juga adanya *cuak* dari masyarakat biasa. Sebaliknya, bila anggota atau markas TNI/Polisi diserang, maka orang pertama yang dicari adalah kepala desa di wilayah Tempat Kejadian Perkara (TKP). Tidak jarang, kepala desa pun dianggap oleh TNI/Polisi sebagai bagian tidak terpisahkan dari GAM (wawancara *geuchik* Sarah Raya Teunom Tgk. Abdullah, 18 Mei 2007, dan *geuchik* HB di Peunalom I, 19 Juni 2007 di Tangse).

Posisi dilematis seperti di atas hampir sama saat menentukan bantuan NGO dan BRR bagi korban (penyintas) pasca bencana. Dalam kategori ini, jangankan membela warga masyarakat yang dituduh GAM atau dianiaya aparat TNI/Polisi, untuk berbincang “sedikit lama” saja dengan orang lain merupakan tindakan tabu (*semalao*) bagi mereka. Posisi yang problematis dan dilematis di atas diikuti juga oleh sebagian besar warga masyarakat. Prinsip *semalao* digunakan dalam berbagai aspek kehidupan, tanpa kecuali saat orang lain membutuhkan pertolongan. Pada prinsipnya, mereka lebih memilih untuk berdiam diri ketika melihat sesuatu yang membahayakan diri dan keluarganya. Selain itu, sikap acuh, tidak mau tahu, dan prinsip utamakan selamat seringkali terlihat dalam pergaulan sosialnya saat itu.

Di samping persoalan pemekaran beberapa kabupaten, kecamatan, dan desa di NAD, isu lain yang mengemuka dan menjadi sudut pandang tersendiri adalah ide pemekaran propinsi NAD, yaitu propinsi ALA (Aceh Leuseur Antara). Ide pemekaran ini tidak sekadar menunjukkan betapa luasnya wilayah propinsi NAD, tetapi juga menandakan betapa ragamnya suku yang menempati wilayah di daratan Aceh. Ada pendapat bahwa pemekaran NAD ini merupakan upaya pemerintah pusat untuk membagi kekuasaan dan menanggapi aspirasi kelompok masyarakat suku non-Aceh (Fasya 2008; 4). Motif perbedaan suku dalam konteks wilayah yang sama sengaja dimunculkan sebagai usaha untuk pemeratakan pembagian jatah pembangunan ke berbagai wilayah. Artinya, pemerintah berusaha mengakomodasi perbedaan etnik di wilayah tengah dan timur Aceh dengan pemberian kekuasaan otonomi sendiri.

Motif seperti di atas terlihat juga dalam proses pembentukan Propinsi Banten dan ide pembentukan Propinsi Cirebon di Jawa Barat. Saat itu, argumentasi dasar yang menguat adalah adanya perbedaan lintasan kesejarahan dan komunitas suku budaya dua wilayah tersebut dengan Jawa Barat yang *notabene*nya adalah Priangan-Pasundan. Alasan lain yang dimunculkan, yaitu adanya perbedaan dan ketidakseimbangan kue pembangunan; antara wilayah penghasil sumber daya minyak, industri, jasa, dan perikanan dengan wilayah lain yang tidak produktif. Ada anggapan bahwa persentase pengembalian hasil produksinya tidak seimbang dengan jumlah pendapatan yang diterima dua wilayah tersebut (Humaedi 2013). Masyarakat pengusul menuntut setidaknya 70 persen hasil dari sumber daya yang ada seharusnya dikembalikan ke wilayah penghasil, bukan begitu saja disebar ke wilayah kabupaten lain. Argumentasi seperti ini juga digunakan oleh kabupaten Gayo Lues, Aceh

Tenggara, Aceh Tengah, Bener Meriah, dan Aceh Tamiang dalam mengusung pembentukan propinsi ALA (Fasya 2009).

Beberapa pemikiran dan usaha pembentukan propinsi ALA pun telah banyak dilakukan. Masyarakat Gayo Lues, Tamiang, dan Aceh Tenggara sering menyatakan diri bahwa “kita berbeda dengan orang Aceh, kami suku Gayo, Alas, dan Minang. Bahasa kami berbeda, adat kami juga berbeda, dan seterusnya.” Ide pembentukan ALA semakin santer tatkala pembangunan jalan nasional dari Sigala gala-Kutacane-Blang Keujeren-Takengon, dan Bener Meriah menjadi proyek nasional yang didukung oleh dana internasional. Aktivis lingkungan menyatakan bahwa pembangunan jalan ini secara ekologis telah merusak ekosistem pegunungan Leuseur. Bukti akuratnya adalah banjir bandang di Simpang Seumadam Aceh Tenggara dan banjir yang menenggelamkan beberapa desa di Aceh Tamiang, seperti Sekumur, Sulum, Bandar Pusaka, dan Bedulang (Oxfam 2006). Namun, pembangunan jalan ini secara sosial ekonomi telah membuka kawasan “tidak tersentuh” menjadi wilayah-wilayah baru bagi pasar ekonomi. Dari aspek sosial ekonomi inilah, masyarakat pada empat kabupaten di atas berusaha membentuk propinsi ALA yang terpisah dari NAD.

Usaha pembentukan ALA sebenarnya juga didorong oleh adanya pandangan dari masyarakat suku Aceh sendiri yang seringkali menganggap bahwa orang Gayo Lues dan sebagian suku non-Aceh lainnya bukan termasuk orang Aceh. Ketika identitas etnik ini sering digunakan oleh orang Aceh untuk menyebut dan membedakan antara diri dan kelompok Gayo Lues dalam berbagai ranah hubungan sosial, ekonomi, dan politik, maka ada semacam penentuan sikap bahwa lebih baik mereka memilih sesuai kemauan orang Aceh sendiri. *Geuchik* Abdullah di Sarah Raya saat wawancara tanggal 18 Mei 2007 misalnya, pernah menyatakan “Kalau kamu ke Gayo Lues, mereka bukan bagian Aceh. Dari namanya saja, tidak ada kata Aceh yang dipasang (seperti Aceh Barat, Abdya, Aceh Selatan, pen). Mereka juga memiliki gaya hidup sendiri, kebudayaannya sendiri, dan tidak mau bergaul sebagaimana umumnya orang Aceh. Pokoknya mereka berbeda dengan *ureung lun*.” Selain itu, secara politis, tampak ada usaha nasional dan dunia internasional untuk memecah NAD. Tujuannya untuk memecah konsentrasi dan upaya propinsi NAD yang seringkali memiliki kecenderungan kepada pembentukan negara sendiri. Konflik antara GAM dan RI sebelumnya, menjadi latar politis dari upaya ini. Sementara di dalamnya ada motif ekonomi, yaitu sumber daya hutan dan mineral emas yang berada di pegunungan Leuser. Hal ini tentu menjadi incaran bagi dunia internasional. Semua motif dan kepentingan yang melatarbelakangi upaya pembentukan propinsi ALA tersebut terus berkembang sampai saat ini.

B. Praktik Budaya Sebelum dan Pasca Bencana

Pasca konflik dan bencana, hal-hal formal yang menunjukkan identitas kewilayahan dan kesukuan, seperti “orang Aceh” seringkali mewarnai dan menjadi ukuran tersendiri dalam kehidupan masyarakat pedesaan Aceh. Formalisme tentang sesuatu seolah menjadi nilai sosial tertentu ketika mereka memaknai sesuatu ataupun saat berhubungan sosial. Contohnya, sebuah forum pengajian maulid yang diselenggarakan oleh Dayah Miftahul Huda di Peunalom I, Tangse, berisi kata sambutan dan ucapan terimakasih selama satu setengah jam. Ucapan terimakasih itu ditujukan kepada camat, aparat koramil, kepala desa, mukim, *Tuha Peut Gampong*, pinisepuh, KPA, para *tengku/teuke*, dan ketua pemuda secara detail dan dilakukan secara berulang kali oleh setiap pembicara. Semua pihak yang diberi ucapan terimakasih pun kemudian diberi kesempatan untuk memberi kata sambutan dengan bahasa pembukaan sama lengkapnya, baik dalam bahasa Arab, Indonesia, ataupun Aceh.

Jika dirunut ke belakang, perilaku formalisme seperti di atas sesungguhnya menjadi tanda kebudayaan paling kentara yang dihasilkan dari situasi sebelumnya, yaitu konflik

berkepanjangan antara RI dan GAM. Formalisme yang ada kemudian dijabarkan dengan varian-varian perilaku yang menunjukkan hubungannya dengan pihak TNI/Polri. Kebiasaan memanggil dan membedakan betul-betul “kata Bapak”, berpotongan cepak seperti tentara, hormat dengan mengangkat tangan sejajar kepala, dan berbagi informasi di warung kopi” merupakan praktik budaya yang dihasilkan dari konflik berkepanjangan itu. Saat itu, konsepsi dan praktik budaya seperti ini akan berbanding terbalik dengan tanda-tanda budaya yang ditempelkan kepada orang GAM. Mereka biasa dipanggil “*Agam, Inong*, berpotongan rambut gondrong, berhormat dengan salam, dan suka berbisik”. Dalam pandangan orang GAM, bila ada orang yang berkelakuan formal non-TNI atau berperilaku GAM tapi non-GAM, mereka dianggap *cuak*, demikian juga sebaliknya. Sebagian besar anggota masyarakat tidak percaya kepada anggota masyarakat lain, terlebih terhadap orang lain yang bukan sewilayah atau sekampung, *seqanun, seadat, dan sereusam*. Hidup terasa diawasi, dicurigai, tidak aman, dan tidak nyaman. Mereka dituntut untuk selalu berpura-pura, baik terhadap diri dan orang lain, demi menjaga keselamatan diri dan keluarganya. Konflik telah menciptakan ketakutan, sampai-sampai ada anggapan bahwa dekat dengan TNI, malamnya diculik; dekat dengan GAM, malamnya hilang. Walaupun kedekatan tersebut tidak selalu diartikan kenal akrab secara fisik, sekadar mengobrol tentang aspek kehidupan biasa non-politik saja akan menjadi kategori “penghilangan” orang.

Sebelumnya, pedagang yang berkeliling, petani ke ladang, *tengku* berkeliling dakwah, dan orang salah arah saja kerap akan dicurigai sebagai *cuak* kedua belah pihak bertikai. Ketika ada orang asing, sesegera mungkin mereka menutup pintu dan jendela rumahnya. Ketika orang hendak bertanya, dijawab serempak tidak tahu. Ketika orang kehausan, dijawab tidak punya air. Ketika orang diminta bahwa saya butuh penginapan, orang menjawab tidak bersedia. Karena itulah, seorang peneliti apapun keilmuannya sangat mustahil bisa masuk ke daerah pedalaman sewaktu Daerah Operasi Militer (DOM) dan Tertib Sipil tahun 1997-2004. Kecurigaan dan halangan timbul dari tiga pihak. Pihak TNI menganggap orang tersebut sebagai anggota GAM; pihak GAM menganggapnya sebagai *cuak* TNI, dan pihak masyarakat akan beranggapan bahwa orang itu mewakili dua belah pihak bertikai. Ketiga pihak ini tidak akan mau tahu dari mana asal dan apa urusannya. Mereka langsung menginterogasi dan menghakimi sesuai persepsinya yang berhubungan dengan urusan-urusan konflik yang ada.

Secara formal, setiap orang non-GAM, selain memiliki KTP Merah putih, juga harus memiliki kartu pas perjalanan semacam *co-card* yang harus dipasang di dadanya. Setiap melewati pos pemeriksaan, mereka wajib melaporkan diri, dan diberi ketentuan waktu yang sangat mengikat (jam 09.00-16.00). Bila lebih dari ketentuan waktu, Koramil akan memprosesnya dengan kecurigaan bahwa anggota masyarakat itu bagian dari GAM. Hal ini berlaku pada semua urusan tanpa kecuali, termasuk rutinitas ke ladang atau kebun. Karenanya, tidak jarang saat orang ke ladang atau kebun tiba-tiba hilang, tidak pernah tahu rimbanya. Harimau kerap menjadi kambing hitam dari hilang atau tewasnya orang, seperti tercabiknya seorang *tengku (imum)* masjid di Tapak Tuan, atau ketika seorang petani biasa tewas “tercebur” (Wawancara dengan SI, mantan *combatan* GAM dan mantan mahasiswa IAIN Ar-Raniry semester 9, di Blang Pidie, 21 Mei 2007).

Kronologi beserta dampak konflik di atas sengaja dipaparkan sebagai latar dari pengkondisian praktik budaya lokal masyarakat di wilayah Aceh. Bila konflik menjadi alasan utama kemandegan tumbuh-kembangnya kemauan dan kemampuan berekonomi masyarakat, khususnya di wilayah pedalaman, maka masyarakat pesisir Aceh pasca bencana telah menjadikan gempa dan tsunami sebagai “momen tepat” dari alasan lemahnya kemauan dan terpuruknya kemampuan berekonomi. Korban dari persoalan pertama ditangani langsung Badan Reintegrasi-Damai Aceh (BRA). Gaung kinerjanya tidak sebaik dan seprofesional Badan Rehabilitasi dan Rekonstruksi (BRR) NAD-Nias yang menangani korban dari alasan

kedua. Bila lembaga pertama menangani persoalan bencana kemanusiaan yang berbau politik, maka lembaga kedua dan kehadiran NGO internasional, lokal, dan bantuan negara asing (G to P, G to G) bertugas menangani korban bencana alam. Kerja penanganan bencana seharusnya lebih aman, karena tidak berhubungan dengan soal politik, tetapi karena masyarakat di berbagai wilayah Aceh telah terkondisikan secara sosial oleh pengalaman pahit konflik berkepanjangan, maka penanganan korban bencana alam pun sama sulitnya dengan korban bencana kemanusiaan, khususnya pada aspek sosial ekonomi. Mentalitas, kemauan, dan kemampuan berekonomi terasa sangat lemah, karena kecenderungan serba praktis, cari selamat, dan perilaku pribadi yang mementingkan dirinya sendiri.

Secara kronologis, praktik budaya tentu tumbuh seiring kehidupan masyarakat. Dalam harian *Waspada* tahun 1982 diceritakan, Letnan Jenderal Hoegeng, mantan Kapolri di tahun 80-an, pernah mencari tahu mengapa para pemuda dan kebanyakan masyarakat Aceh terkesan sangat malas dan berleha-leha? Setelah berkeliling dari satu kampung ke kampung lain, dinyatakanlah kesimpulan bahwa ganja dan kebiasaan minum kopi menjadi penyebab utamanya. Hisapan ganja membuat orang mabuk, tidur, dan lemas. Sebaliknya, minum kopi membuat orang betah di kedai sambil “ngerumpi” banyak persoalan. Awalnya ganja menjadi dampingan minum kopi, atau sebaliknya. Setelah ganja dilarang, dengan alasan kandungan psikotropika, posisi ganja digantikan rokok tembakau. Penyerapan konsumsi rokok di Aceh sangat besar. Bahkan ada satu penulis Aceh yang memberanikan diri mengganti kota Banda Aceh menjadi Bandar Rokok (opini *Serambi*, 17 April 2007). Bila ganja dapat dilarang, dan masyarakat dapat memilih alternatif lain, yaitu rokok, maka kebiasaan minum kopi di kedai tidak dapat dicegah. Kopi menjadi salah satu komoditas unggulan perkebunan Aceh. Sebelumnya, kopi jenis Arabica dianggap sangat cocok. Sayangnya di 1970-1980 jenis kopi ini langka akibat serangan hama. Jenis Arabica lalu digantikan dengan Robusta, meskipun berbeda kualitas, jenis Robusta pun tetap cocok dengan tanah dan cuaca wilayah Aceh.

Dalam pengamatan di lapangan, kedai kopi berdiri di sepanjang jalan, bukan hanya di kota Banda Aceh. Jalan-jalan di pedesaan pedalaman Aceh juga menyediakan tempat *kongkow* seperti ini yang kadang berlebih kapasitasnya dibandingkan jumlah penduduk setempat. Bukan hanya orang tua saja, juga kaum muda ikut dalam acara “berkeude (kedai) bersama.” Bahkan di perkotaan, seperti Banda Aceh, Langsa, Lhokseumawe, dan Meulaboh, kaum perempuan pun tidak ketinggalan menikmati sajian kopi berkeude. Ada argumen bahwa kebiasaan minum kopi di kedai menjadi “tradisi” penduduk Aceh. Di samping alasan untuk memanfaatkan atau mencicipi produk unggulan pertaniannya, juga ada keyakinan bahwa orang Aceh awalnya adalah masyarakat yang sangat ramah. Kedai menjadi ruang sosial bersama yang mempertemukan warga masyarakat. Di dalamnya ada nilai-nilai sosial tentang kesopanan yang berkembang, yaitu jika seseorang atau sekelompok orang telah duduk lebih dahulu, ada semacam kewajiban moral untuk mengajak orang yang belum duduk atau minum untuk bergabung minum kopi. Kata *piyu* (*mari minum kopi*) menjadi tanda budaya atas “nilai kesopanannya.” Oleh karena itu, akan dianggap tidak sopan, bila seseorang yang diajak itu kemudian tidak memenuhi ajakannya.

Kebiasaan di atas tidak dilahirkan saat konflik ataupun pasca tsunami. Berkeude kopi telah ada jauh sebelumnya. Dalam arti ini, *keude* kopi menunjuk dua makna, yaitu berusaha (tabiat orang Aceh suka berdagang) dan *piyu* (minum kopi). Beberapa nama daerah pun dilekatkan hubungannya dengan dua makna tadi, seperti beberapa nama desa di Aceh Besar, yaitu Keude Baru, Keude Nga, dan Keude Laksana; Keude Patek di Sampoinet, Keude Panga di Aceh Jaya, Keude Layong di Aceh Barat, dan Keude Linteueng di Seunagan Timur Nagan Raya. Praktik ini kemudian dilanjutkan dan dikembangkan dengan model berbeda setelah kedua peristiwa itu (konflik dan tsunami). Artinya, dua peristiwa terakhir ini hanya bersifat mengemas ulang praktik budaya dari kegiatan *keude* yang ada sebelumnya.

Meskipun demikian, masyarakat Aceh adalah suatu kelompok etnik yang dikenal dengan semangat perjuangan. Perjuangan pada semua bidang kehidupan, baik bersenjata, bersyiar-agama, berdagang, berkebun (*uereung kebun*), dan bersawah (*uereung blang*). Di bidang perjuangan bersenjata, Aceh dikenal sebagai “negeri perang.” Sejak zaman penjajahan (Aceh melawan Portugis, Inggris, Belanda, dan Jepang), pasca kemerdekaan; saat Orde Lama, Orde Baru, dan Orde Reformasi seperti Aceh melawan Belanda, Aceh melawan RIS, AcehDarul Islam melawan Pemerintah Pusat, Aceh/GAM melawan RI; dan pasca tsunami, seperti hadirnya fenomena bersenjata dalam kasus kriminilitas, *illegal logging* dan KPA, tidak tersentuhnya para pelaku kejahatan dan aspek-aspek penguasaan *supply bahan-bahan* material rekonstruksi yang dilakukan oleh mantan *combatan* GAM.

Dalam hal bersyiar agama, Aceh menjadi pintu masuk penyiaran Islam di Nusantara. Pengaruh Islam tampak pada keanekaragaman budaya, kefahaman, perilaku sosial, dan infrastruktur. Soal penyiaran Islam tidak pernah lepas dengan jiwa dagang orang Aceh. Islam menjadi agama kaum pedagang. Kejiwaan dagang orang Aceh, khususnya orang Pidie, sampai disebut sebagai “Cina Hitam.” Hubungan antara agama dan dagang melahirkan konsepsi saudagar dan *muge* (*bakul-pedagang keliling*), sebagai pelaku ekonomi di masyarakat. Selain perdagangan, di bidang sosial ekonomi masyarakat Aceh sebenarnya terkenal dengan keterampilannya untuk berkebun dan bersawah. Kemampuan mereka di bidang perkebunan terbukti dengan lahirnya varietas produksi unggulan seperti kopi Aceh Tenggara-Tengah, pinang Seumeurah-Birieun, lada Susoh Abdya, cokelat Beutong Nagan Raya, kopra Teunom, karet Bener Meriah, kelapa sawit Singkil, cengkeh, dan tembakau Tutut. Tidak kalah kreatifnya di bidang ekonomi, masyarakat Aceh memiliki keunggulan di bidang pertanian sawah. Beberapa bibit varietas unggulan telah banyak dihasilkan masyarakat. Salah satunya adalah “bibit padi pendekar” Tangse atau disebut *bibit tuo*. Sayangnya dengan peristiwa konflik berkepanjangan yang memunculkan praktik budaya di atas, sektor pertanian, perkebunan, dan kegiatan ekonomi lain pun kemudian tertahan pertumbuhannya.

C. Rekatan Tradisi dan Agama

Dalam kehidupan sosial dan agama, masyarakat Aceh tidak menghendaki adanya sekularisasi atau pembedaan soal agama dan soal dunia secara ketat, seperti yang tampak pada prinsip *Adat bak Poteu Mereuhom*, *Qanun bak Putrou Phang*, dan *Reusam bak Bintara* (ada juga yang menulisnya dengan *Lakseumana*). Konsep alami *Hukum bak syiah ulama* kemudian dilekatkan kepada tiga ketetapan tersebut. Artinya, hukum syariat tidak boleh dilanggar saat menentukan tiga ketetapan lain. Atau, syariat menjadi pokok ketetapan yang harus dipakai oleh ketetapan lain. Ujung akhirnya ada semacam kesamaan praktik dari konsep *adat barsyandi syara*, *syara bersandi kitabullah* pada tradisi masyarakat Melayu (baca-Minang, Undri 2004).

Adat dapat mewakili tradisi atau budaya masyarakat setempat. Posisi atau fungsinya hampir mirip dengan *reusam*. Memang sulit sekali membedakan antara adat dan *reusam*. Dahulu *reusam* dihasilkan oleh panglima perang atau *hulubalang*, maka *reusam* yang ada sekarang lebih mengatur pada soal “kepatutan” berhubungan sosial antara satu anggota masyarakat dengan masyarakat lain. Karena itu, ia bersifat lokalitas dan khas (Misri 2007). *Reusam* Pidie akan berbeda dengan *reusam* Teunom. *Reusam* Tamiang berbeda jauh dengan *reusam* Aceh Jaya. Dahulu, setiap kerajaan atau residen mengatur pasukan sesuai kepentingan politik rajanya. Namun, ada juga kesepakatan bersama yang mengatur tata laku pasukan, misalnya “tanda menyerah, penghormatan atas tahanan perang, tentara yang menyerah tidak boleh disiksa atau dibunuh.” *Reusam* seolah menjadi *Code of Conduct* bersama dari tentara pada semua negeri di NAD. Ada aturan khas yang ditentukan pada wilayah setempat, misalnya soal tata cara baris berbaris, jenis pakaian, cara penghormatan, *tilik sandi*, dan

pengiriman perintah.

Keunikan aturan pada tentara di masing-masing daerah itu yang mengilhami masyarakat saat berhubungan sosial dengan kelompok lainnya. Ada aturan yang dibolehkan, dan ada pula aturan yang dianggap berbahaya. “Kepatutan dan bahaya” menjadi ciri khas dari *reusam* ini. Bedanya, kalau seorang tentara melanggar aturan yang ditetapkan laksamana, maka ia mendapat sanksi militer, lebih kejam dari pengadilan sipil. Sebaliknya sekarang, bila *reusam* atau asas kepatutan itu dilanggar masyarakat, maka ia tidak dikenakan sanksi, kecuali penilaian berbahaya untuk diri dan orang lain. Lain soal bila anggota masyarakat melanggar adat, maka sanksi adat yang bersumber dari sultan atau *geuchik* mengenai dirinya. Artinya, adat diatur atau ditentukan oleh patron setempat, seperti *imum meunasah* (Wawancara dengan *Geuchik HB di Peunalom I, 12 Juni 2007*).

Reusam dahulu sebenarnya mirip-mirip dengan tradisi kemiliteran yang ditentukan oleh panglima atau para *ulee*. Namun, saat para *ulee* tidak lagi mendapat peran, maka *reusam* hadir menjadi semacam *folklore* dalam masyarakat. *Reusam* ini yang akhirnya mengenalkan istilah *semalao*, semacam 'kehati-hatian dalam menghadapi mara bahaya'. Kalau di Jawa, bisa jadi lebih mirip dengan konsep *pemali*. *Reusam* juga mengatur praktik tindakan dalam masyarakat seperti saat *peseujeuk* (pernak-pernik dalam pesta pernikahan) dan *meugang* (pesta kampung dengan menyembelih kerbau sebelum memasuki bulan puasa). Dalam perkembangannya *reusam* tidak begitu dikenal, tetapi yang muncul adalah kata *semalao* untuk menunjukkan asas kepatutan itu. Misalnya, tatkala seorang perempuan melahirkan, tidak boleh orang lain memanggil nama atau menemui suaminya di rumah, tradisi *pesejeuk* dalam pernikahan, serta soal aturan makan dan tidur bersama antara laki-laki dan perempuan. Masalah aturan adat misalnya berhubungan dengan soal fungsi tiga *imum* di suatu desa, pengelolaan hak *ulayat* kampung, sikap atas orang lain dan cara bertetangga, dan kewajiban shalat berjamaah. Jika melanggar bukan semata hukum agama, tetapi juga hukum adat berlaku di dalamnya, yaitu munculnya sanksi sosial berupa isolasi. Antara adat dan *reusam*, ajaran agama tetap melekat di dalamnya.

Sementara itu, *qanun*, salah satu bagian *sendi* lainnya, dimengerti sebagai aturan atau undang-undang, sama dengan kata *nadham*. Kata ini dalam konteks Aceh mencakup semua undang-undang dan peraturan, baik yang berhubungan dengan tata laksana pemerintah ataupun semua aspek kehidupan masyarakat. Dalam sejarahnya, *qanun* sendiri telah ada sejak zaman raja-raja Aceh. *Qanun al-Asyi* (Undang-undang Dasar Aceh) yang diciptakan pada masa pemerintahan Sultan Alaidin Riayat Syah II Abdul Qahhar (945-979 H=1539-1571 M) yang disempurnakan pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, dan masa Darma Wangsa Perkasa Alam Syah (1016-1045H=1617-1636M). *Qanun* itu lalu disempurnakan kembali pada masa pemerintahan Sulthanah Seri Ratu Tajul Alam Safiatuddin Syah Berdaulat (1050-1045H=1641-1675M), sehingga pada akhirnya *qanun* ini dikenal sebagai *Qanun Meukuta Alam*. Saat itu, beberapa aturan pun dikeluarkan oleh *Balai Majelis Mahkamah Rakyat* yang dipelopori oleh Puteri Pahang, Isteri Iskandar Muda (Drewes, 1958).

Selain *Qanun Mehkeuta Alam*, meluncur pula peraturan sangat terkenal, yaitu *Adat Aceh*. Buku undang-undang *Adat Aceh* ini terdiri dari 31 majlis (pasal) dan majlis pertama sampai dengan majlis keempat menetapkan syarat, tugas, dan kewajiban seorang raja, sementara majlis sesudahnya menetapkan syarat, tugas dan kewajiban seorang menteri, hulubalang, panglima, duta, dan pejabat lain. Ada juga silsilah, upacara, adat majelis, upacara, hari besar Islam, dan kedudukan orang besar. Selain *qanun* dan aturan di atas, lahir pula buku hukum berupa *Peraturan di dalam Negeri Aceh Bandar Darussalam*, disalin dari Daftar Paduka Seri Sulthan Mahkota Alam Iskandar Muda (1016-1045=1607-1636) dan *Sarakata Masa Paduka Seri Sulthan Syamsul Alam*, yang memperkuat peraturan masa Sulthan Iskandar Muda dan

masa Sultahana Safiatuddin (Langen, 1988: 87). Sebaliknya, masalah atau aturan lain oleh tiga pihak kadang ikut melekat dalam *qanun* beserta peraturannya, meskipun tampak sekularisasi di dalamnya.

Di dalam *qanun* itu ada nilai kepastian (*rechtszakerheid*), ketertiban (*rust en Orde*), kemanfaatan (*doelmatigheid*), dan keadilan hukum (*gerechtigheid*) dalam sebuah landasan negara hukum (*rechtsstaat* atau *the rule of law*). Artinya, yang berhak merumuskan ulang *qanun* lama, menyusun dan membuat undang-undang atau aturan ini adalah pemerintah. Propinsi NAD kemudian berhak membuat *qanun* sesuai wewenang yang diatur dalam Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 tentang Keistimewaan Aceh dan Undang-Undang Nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Namun, untuk memulai pembuatan itu harus disesuaikan UU No. 10 tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan dan Perencanaan Penyusunan Peraturan Daerah. Karena itu, pembentukan *qanun* pun dimulai dengan Program Legislasi Daerah (Prolega). Pada Juni tahun 2007, DPR Aceh telah menyusun Program Legislasi Aceh Tahun 2007-2012 (Mulyani 2012; 12-16).

Masyarakat Aceh kemudian sepenuhnya harus tunduk terhadap empat aturan di atas, khususnya terhadap tiga persoalan inti, yaitu adat, *qanun*, dan *reusam*. Penerapan syariat Islam di NAD juga mencakup tiga aspek itu, dan diatur secara khusus oleh *qanun*. Untuk sementara *qanun* yang hadir baru berhubungan dengan soal-soal sosial kemasyarakatan, seperti *maisir* (judi), *khalwat* (zina), dan *khamr* (minuman keras). *Qanun* soal lainnya sedang dibahas dalam Program Legislasi Aceh tahun 2007-2012. Kesulitan atau masalah mulai muncul saat penerapan *qanun* di NAD, hal ini sama terjadi saat hukum positif pun harus ditegakkan di NAD. Di wilayah bekas konflik dan pasca bencana yang begitu dahsyat, aturan seperti *qanun* dan hukum positif tidak dapat diterapkan secara hitam putih sebagaimana umumnya. Hal seperti ini diakui oleh Kapolda Propinsi NAD pada bulan Juli 2007 saat mengomentari merebaknya kasus penipuan, kriminilitas bersenjata, dan pencurian kendaraan bermotor di Aceh (*Serambi*, 17 Juli). Pemerintah pusat pun tentu akan mencari aman atau berhati-hati bila terjadi pelanggaran hukum yang melibatkan mantan komponen GAM, atau masyarakat yang berlindung atas nama pemerintah NAD yang memiliki otoritas atas *qanun* itu sendiri.

Masalah di atas akan berlanjut, ketika *qanun* yang dibuat pemerintah NAD sendiri belum lengkap. Kekosongan hukum, termasuk ketiadaan *qanun* yang mengatur soal penipuan, pencurian, dan korupsi dari dana dan bantuan penanganan bencana misalnya dapat saja membuat masyarakat, tepatnya “mantan para *ulee* (kelompok bangsawan lama dan kelompok GAM saat konflik) dan saudagar masa lalu” makin berani mempermainkan dana-dana hibah bantuan pasca bencana. Hal ini yang membuat pelaksanaan program pengucuran dana bantuan, baik berupa dana dampingan tunai ataupun dana kredit pemerintah (BRR) dan NGO bagi masyarakat Aceh, termasuk program *livelihood* banyak mengalami kebocoran.

Di samping persoalan ketegasan hukum, tiga ketetapan lain di atas rupanya berjalan sendiri-sendiri. Ada semacam pelepasan 'ruh agama' (*syarak bak oelama*) dalam praktik *qanun*, adat, dan *reusam* ketika menghadapi persoalan-persoalan terkait kebocoran dana rekonstruksi bencana. Muhammad Yasin, sesepuh dan mantan seorang *Tuha Peut Gampong* di Patek mencontohkan bahwa panglima laut, suatu jabatan penting dalam sistem sosial budaya dan ekonomi masyarakat Aceh, sekarang misalnya kerap berjalan atau melakukan keputusannya sendiri; bahkan ia sama sekali tidak mengerti tradisi orang *pasie* (pesisiran). Seperti halnya anak seorang *imum meunasah*, rekan usahanya, ia pun keras hati. Istilah keras hati di sini menunjuk pada sikap pribadi yang menghalalkan segala cara dan menjauhi nilai-nilai yang ditetapkan secara tradisi dan keagamaan (Wawancara Tengku M. Ys di Patek, 12 Juni 2007).

Menjauhnya sebagian masyarakat Aceh terhadap nilai-nilai sosial keagamaan pasca bencana di atas, lebih disebabkan oleh derasnya budaya global yang dibawa bersamaan dengan kedatangan para relawan dan lembaga kemanusiaan yang seringkali dianggap sebagai “para dewa penyelamat”. Selain itu, faktor penting yang harus diperhatikan adalah aras keberagaman masyarakat Aceh selama ini cenderung bersifat simbolik dan formal saja, seperti pembangunan masjid dan *dayah*, *meugang*, pengajian, dan hal lain yang dapat dilihat secara umum. Keberagaman mereka belum mengedepankan aras dan praktik *religious experiences* yang substansial, mendalam penuh makna. Faktor ini, menurut Prof. Misri A. Muchsin sebenarnya telah hadir sebelum tsunami, yaitu sebelum ribuan *imum* dan *tengku* meninggal dan hilang terkena tsunami (Wawancara Juli 2007).

Dari sisi yang lain, fenomena terakhir seperti inilah yang diperkirakan sebagai hasil dari rekomendasi Snouck Hourgronje kepada pemerintah Belanda. Rekomendasi itu berisi bahwa untuk menguasai Aceh, terlebih dahulu harus dikenal soal budaya dan sosial keagamaannya. Dalam hal ini, sekularisasi bagi Snouck dapat dimanfaatkan untuk memukul bagian-bagian tertentu dalam tradisi sosial dan keagamaan masyarakat Aceh. Sedangkan untuk kelompok elite masyarakat, diupayakan adanya politik belah bambu, yaitu dengan mengangkat beberapa golongan pembuat aturan di atas dan menekan sebagian lagi khususnya yang berhubungan dengan aspek keagamaan. Perbedaan perlakuan terhadap golongan penguasa dan golongan keagamaan perlu dilakukan, setidaknya meminimalisir persatuan di antara mereka. Cara-cara seperti ini adalah serangkaian strategi paling jitu yang diterapkan Belanda dalam menguasai Aceh.

Dalam perkembangan selanjutnya, rekomendasi seperti itu dilakukan terus menerus untuk menaklukkan rakyat Aceh, termasuk kaitannya dengan penanganan masyarakat korban bencana. Sepertinya ada usaha mengakomodasi “cara-cara” yang dipakai Snouck Hourgronje dengan konteks yang berbeda. Dalam kapasitas seperti ini, para pihak penangan, seperti pemerintah dan NGO berada pada posisi penting dalam usahanya ”menaklukkan” masyarakat Aceh. Bila hal ini benar, maka pihak penangan luar akan menjadi rebutan sekaligus salah satu taruhan dari pergulatan kelompok para saudagar dan politisi, seperti yang dilakukan Belanda jauh sebelumnya. Beberapa kasus yang terjadi di Aceh Tenggara dalam penanganan peristiwa longsor dan banjir bandang di Simpang Seumadam dan Lawe Beringin Gayo; dan kasus di Keude Pasie telah mendekati fakta ini. Dari tiga kasus itu, preman, mafia perdagangan, dan politisi Kutacane dan Meulaboh misalnya saling berebutan peran untuk menjadi *contact person* NGO yang menawarkan program pemberdayaan ekonomi masyarakat berdampak.

Saat program pasca bencana, ada satu tanda lain yang perlu diamati adalah keterlibatan banyak komponen dalam “perekayasa bantuan.” Para *tengku* atau tokoh agama banyak direkrut oleh BRR dengan satu divisi khusus yang diberi nama Divisi Sosial, Budaya, dan Agama beserta sub divisinya (www.brr.go.id). Sayangnya, para *tengku* baik di Banda Aceh atau di daerah kemudian kerap terlibat menjadi pelaksana, calo, makelar atau *vendor* terhadap bantuan-bantuan yang datang. Pertimbangannya, karena posisinya sebagai komponen *Tuha Peut Gampong* dan *imum* masyarakat (*imum masjid*, *imum meunasah* dan *imum dayah*) sangat strategis bagi pelaksanaan program yang dibawa para penangan. Pihak NGO dan pemerintah pun memanfaatkan posisi mereka secara berlebihan. *Mutualisme* kepentingan telah melahirkan perilaku individualistik bagi kelompok agama ini. Wajar bila kemudian berkembang sebutan “*Tengku Proyek*” seperti yang diungkapkan di atas.

Dalam konteks sedikit berbeda, model seperti di atas yang dahulu barangkali pernah dipraktikkan POESA (Persatuan Oelama Seluruh Aceh) saat mereka berusaha menjegal kekuasaan para *ulee* (birokrat/elite pemerintah) di seluruh Kabupaten Aceh di tahun 1950-an. Inilah bibit-bibit paling nyata dari konflik kemanusiaan di Aceh. Karena POESA ini,

pemerintah Indonesia kemudian dituduh telah menjalankan politik “adu domba” atau “belah bambu” antara kelompok agama dan kelompok negara (politik) di Aceh. Jauh sebelum itu, Belanda juga telah melakukan hal sama. Perang Aceh pun berkecamuk sampai seratusan tahun, tidak hanya melawan Belanda (dalam anomali pendapat Hasan Tiro bahwa Aceh tidak pernah dijajah Belanda), tetapi juga perang saudara antara kelompok *ulee* dengan *ulee*, kelompok *ulee* dengan *tengku*. Demikian juga setelah tsunami, tanda-tanda seperti itu muncul kembali, meskipun bukan dalam arti partisipasi politik kekuasaan, melainkan tertuju pada perebutan aspek sosial ekonomi. Hal ini terlihat dalam beberapa Pilkadaesung (Pemilihan Daerah secara Langsung), beberapa *tengku* atau orang yang beridentitas *tengku* (Tgk.) tanpa akar yang jelas secara sengaja melekatkannya sebagai bagian dari alat komunikasi politiknya.

Letupan yang dihasilkan dari sekularisasi agama dan negara (politik) yang ada dalam tradisi sosial mereka, dengan urgensi pada perebutan partisipasi yang lintas bidang di atas, tidak melulu disebabkan dari pihak struktur yang berkuasa. Tetapi juga ada semacam dorongan kuat dari pihak bawah agar perebutan partisipasi lintas bidang itu berhasil. Artinya, secara psikologi massa, upaya memperebutkan sesuatu yang lebih besar dengan cara apapun termasuk dengan jalan kekerasan telah begitu dikenal oleh masyarakat Aceh. Apa yang mendorong perilaku semacam itu hadir di tengah masyarakat Aceh? Mengutip pandangan Broeze (1997: 26-45) yang menyatakan bahwa aspek perebutan kekuasaan di tengah masyarakat dan pengaruhnya dapat terlihat pada perkembangan suatu wilayah, dengan representasi dari budaya sawah/ladang-pertanian (statis), budaya sungai (mobilisasi), dan budaya laut (mobilisasi-perdagangan). Ketiganya begitu tampak di Aceh. Kelompok-kelompok masyarakat di seluruh Aceh, baik bersifat terpisah atau rangkaian mempraktikkan ketiga budaya itu. Semua praktik tiga budaya lokal berujung pada persaingan, meskipun porsinya berbeda. Porsi paling kecil dalam persaingan adalah budaya ladang. Porsi paling besar dalam soal persaingan adalah budaya laut. Meskipun berporsi kecil, pertanian menjadi lahan rebutan utama dari praktik dua jenis budaya lain, khususnya bagi persaingan untuk memenuhi porsi budaya laut. Hal ini selaras dengan pandangan Ali (1996: 78-79), bahwa budaya sawah/ladang merupakan basis sosial kebudayaan masyarakat Indonesia. Menurutnya, melupakan mereka berarti melupakan jati diri bangsa agraris.

Budaya laut adalah perdagangan mancanegara, lintas benua dan lintas daerah. Persaingan begitu kental untuk memperebutkan komoditas pertanian bagi pemenuhan permintaan (*demand*) bandar besar di daerah atau negara lain. Para pelaku budaya laut akan berusaha mencari hasil bumi itu sampai jauh ke pedalaman. Bila tidak mendapat hasil bumi sesuai pesanan dalam jumlah tertentu, berarti keuntungan akan hilang, demikian juga jejaring pasar akan lepas. Pedagang asing hanya menunggu di pelabuhan laut dengan mendirikan semacam toko atau gudang. Di Aceh, semua jaringan perdagangan dari perantara, penadah (jejaring *muge*), dan petani, bahkan ada eksportir yang dikuasai orang Aceh. Artinya, persaingan di antara mereka sangat ketat. Di jaman penjajahan, untuk menyukseskan persaingan, berbagai cara dari yang baik sampai terburuk dilakukan demi memperoleh keuntungan. Demikian juga cara berkolaborasi bersama kekuatan elite politik lokal berkuasa. Semakin dekat mereka dengan kekuasaan, semakin lancar pengumpulan komoditas pertanian di tingkat lokal. Tujuan dan sebab ini pula yang ingin direbut oleh para *tengku* dulu, bahwa kekuasaan para *ulee* terlalu luas.

Dalam sejarahnya, berdasarkan tiga ketetapan di atas, para *tengku* seolah mempunyai kewajiban moral dan sosial untuk membatasi kekuasaan para *ulee*. Kalau tidak mau diartikan untuk berebut kue ekonomi politik, khususnya saat persaingan merebut komoditas sektor pertanian. Lihat bagaimana misalnya Sultan Teunom bersaing dengan Sultan Meulaboh untuk merebut Panga sebagai penghasil pinang. Lihat juga persaingan politik dari kekuasaan Sultan Singkil dan Sultan Trumon untuk memperebutkan penyediaan komoditas lada. Rupanya di

belakang mereka para saudagar Aceh dan pedagang Amerika, Inggris, dan Belanda ikut bermain di dalamnya (Gould 1956: 102-104). Tidak jarang, para *tengku* pun dilibatkan dalam persaingan itu.

Persaingan dagang di antara masyarakat Aceh sendiri yang melahirkan begitu banyaknya “perang saudara.” Hal ini yang membedakan model konflik antara Aceh dengan Jawa. Di Jawa, selain orang Jawa, posisi pedagang besar di tingkat eksportir, distributor sampai penadah dikuasai sepenuhnya oleh orang (*tauke*) Cina. Sebaliknya, orang lokal lebih banyak berada pada posisi penadah kecil (*bakul*) dan penghasil produk yang kerap dimainkan harganya (Twan Djie 1952; Jong & Steenberg 1987). Karena itu, kebencian orang Jawa akibat perdagangan Cina yang seringkali meletupkan model konflik bernuansa kesukuan. Tidak demikian di Aceh, saat rezim Orde Baru membangun infrastruktur di sana, para pedagang kemudian menjelma menjadi kontraktor. Persaingan pun kembali terjadi. Jatah kue ekonomi diperebutkan tidak hanya oleh orang Jakarta, tetapi juga orang lokal. Bahkan perebutan atau persaingan di tingkat lokal lebih serius. Industri besar yang berdiri sepanjang pantai Timur Aceh telah membuat cemburu orang lokal. Bibit persaingan dari keuntungan sektor perdagangan dan industri diangkat menjadi isu politik kekuasaan. Klimaks dari bola salju itu melahirkan konflik GAM dan RI.

Ada hal penting yang perlu digarisbawahi, bahwa perilaku-perilaku usahawan lokal zaman Belanda hingga pasca tsunami di Aceh mengarah kepada model persaingan seperti disebutkan di atas. Melihat beberapa kasus konflik di Aceh, bisa saja ia dilahirkan dari pergolakan lokal di antara orang Aceh sendiri. Sementara orang asing seperti Inggris, Portugis, Amerika, Belanda, dan Indonesia lebih berada sebagai pihak peminta (*demand*). Artinya, pada level *supplier* lokal kemudian saling bergontok-gontokan. Konflik terjadi seiring lahirnya mentalitas saudagar yang hadir jauh sebelum pihak GAM mengikrarkan diri melawan Pemerintah RI ataupun sebelum peristiwa gempa bumi dan tsunami terjadi. Mentalitas seperti ini selanjutnya dipegang oleh kebanyakan masyarakat Aceh.

Seperti umumnya masyarakat ekonomi, azas mencari untung dari hal sekecil apapun kemudian menjadi praktik wacana dan praktik hidup. Meskipun terkesan *colonial discourse*, perilaku “mencari untung” rupanya semakin diperkuat dengan hilangnya asset ekonomi sebelumnya sesaat bencana datang di satu sisi, dan berjubelnya bantuan di sisi lain. Bahkan, diakui sendiri oleh banyak orang Aceh, baik yang berasal dari kota seperti Banda Aceh dan Darussalam maupun pedesaan seperti Sarah Raya-Teunom, Panga (Aceh Jaya), Susoh (Aceh Barat Daya), Sekumur (Aceh Tamiang), dan sebagainya, tentang adanya sifat-sifat negatif masyarakat dalam merespon bantuan. Kebutuhan akan ekonomi dan kebiasaan yang ada sebelumnya telah sedikit banyak berpengaruh terhadap cara menghadapi dan menerima bantuan. Pertemuan antara “mencari untung” dan “peluang banyaknya bantuan” seperti itu berakhir pada konsumerisme. Budaya konsumsi inilah yang paling tampak terlihat pasca bencana.

III. WAJAH BARU BUDAYA KONSUMSI

Pasca bencana, penjualan motor, mobil, HP, peralatan *play station*, dan emas di pasar-pasar wilayah Aceh meningkat tajam (Serambi, 20 Desember 2007). Demikian juga dengan tingkat kunjungan ke swalayan Pantie Perak, sebagai parameter tempat belanja yang terkenal di Aceh pun *sangat tinggi*. Penjualan dan tingkat kunjungan terhadap sesuatu yang bersifat konsumtif seperti ini merupakan pola konsumerisme seperti dalam teori Featherstone (1991: 42). Pola ini kemudian berkembang menjadi budaya konsumerisme, sebagaimana yang disebutkan Ahmad Saqqaf dalam buku *Posmodernisme* (1992:186). Ia mengilustrasikan

bahwa “Mal sebagai wilayah yang sejuk, tidak punya organ, mati, yang dicintai para teoris hiperrealitas, mungkin sebuah lingkungan total dimana berbelanja bukan lagi sekadar berbelanja, tetapi sebuah pengalaman total yang menyenangkan. Apapun yang biasa terjadi dalam hidup anda bisa terjadi di mal”. Padahal dalam konteks masyarakat Aceh dahulu, konsumerisme diwujudkan dengan emas dan pakaian kebesaran yang berharga mahal. Saat itu, ada ilustrasi bahwa satu buah peci adat dapat bernilai jutaan rupiah (Wawancara Rn, YI, Tengku MY, HB, dan puluhan informan lain, Agustus 2007).

Praktik konsumerisme di atas dapat terjadi saat persaingan dapat dimenangkan atau “tidak ada kalah dan tidak ada menang, tetapi semuanya beruntung.” Untuk melahirkan konsumerisme, pencarian keuntungan harus terus dilakukan. Memang praktik Machiavellian yang ‘menghalalkan segala cara’ (Richmond 2001) tidak sepenuhnya ditempuh. Namun, gesekan dengan kekuasaan yang bersifat sekularisasi di atas menjadi ”cara main” tersendiri untuk menghasilkan banyak keuntungan. Meskipun masyarakat mengharamkan sistem bunga atau *rente*, tetapi juga tidak mempraktikkan sistem ekonomi Islam dalam hubungan ekonomi sosialnya. Banyak kerugian yang didapat bila mereka menggunakan ekonomi syariah dari sisi nilai profitnya.

Ketika piranti agama menjadi bagian tidak terpisahkan dari politik kekuasaan, termasuk dalam soal perdagangan, mereka pun mendekatinya dengan cara penyesuaian terhadap *reusam* dan adat. Ada anggapan bahwa bila jual beli atau utang piutang telah mendapatkan akadnya masing-masing, maka jual beli atau utang piutang itu sah-sah saja, meskipun harganya sudah melambung tinggi. Kadang untuk mendapatkan keuntungan itu, nilai kepatutan dari suatu harga produk atau jasa tertentu kelewat batas tingginya. Hal ini terbukti dengan harga sepiring nasi dan menu sepotong kecil bagian ikan tongkol biasa di warung biasa di Calang yang mencapai harga puluhan ribu di tahun 2007. Hal ini bertolak belakang dari pandangan bahwa mereka sering menghormati *uereung tamu*, tetapi di sisi lain harga itu tetap tidak patut di wilayah sentra penghasil ikan di Pesisir Barat Aceh.

Konsumerisme menjadi nikmat rasanya bila keuntungan ekonomi sebagai modal pemuasan hasrat diperoleh cukup atau berlebih oleh para pelaku. Seketika orang berlomba atau “kaget budaya” untuk mendapatkan kenikmatan, bagaimana pun caranya, termasuk dengan “memanipulasi bantuan” NGO dan BRR, seperti seorang pedagang yang berspekulasi memainkan komoditas pertanian atau bermain valuta asing. Tujuannya tetap untung, bila tidak maka tindakan-tindakan kekerasan sebagaimana pengalaman sebelumnya akan dilakukan. Oleh karena itu, di tahun 2006-2008 banyak sekali proyek pembangunan pasca bencana seringkali diwarnai oleh “rusuh, todong pistol saat *aankwedjing*, kontraktor gagal proyek, termasuk kriminilitas yang merebak dahsyat pasca dua tahun rekonstruksi tsunami” (pemberitaan *Serambi*, terbitan Januari-Juli; Oktober-November 2007). Hal ini menjadi salah satu bukti yang kuat antara persaingan mencari untung dengan pemenuhan perilaku konsumerisme masyarakat Aceh pasca bencana.

Jika hal ini dikaitkan dengan etos dagang, di mana orang Aceh dikenal sebagai pedagang tulen, maka ada batasan yang terlampaui. Betul memang, istilah saudagar atau pedagang di Aceh sangat erat kaitannya dengan agama. Gelar saudagar sendiri berasal dari India. Ketika itu, pedagang India menjadi pendakwah sekaligus pebisnis Asia Tenggara. Mereka tidak sekadar mencari untung dunia, juga beramal mencari untung akhirat. Pengelanaan para saudagar telah banyak berjasa dalam menyebarkan ajaran Islam, khususnya saat Muslim India menguasai beberapa aspek dunia bisnis di rantau Melayu. Fakta sejarah ini yang banyak menjadi bahan kajian bila ingin mengetahui dunia ekonomi Islam pada awal kedatangan Islam ke rantau Aceh. Mereka yang datang dari Asia Selatan dan Timur Tengah, di samping berdagang, juga menyebarkan Islam. Artinya, bukan sesuatu yang mengagetkan dunia,

dakwah Islam di Asia Tenggara adalah dunia perdagangan Muslim. Hal ini yang menyebabkan rantau Asia Tenggara menarik bagi pedagang barat untuk melakukan imperialisme, sebagaimana pernyataan Jusuf Kalla pada pembukaan Kongres Saudagar Serantau, 6 Juni 2007.

Islam menyebar hampir ke seluruh Indonesia melalui tapakan pertamanya di Samudera Pasai Aceh pada sekitar abad ke-7. Ada pula yang menyatakan di abad ke-11. Pada saat kebesaran kerajaan Pasai, saudagar Islam Aceh telah sampai di pesisiran barat pulau Sumatera dan beberapa pelabuhan di Jawa. Sejak kejatuhan Malaka pada abad XVII ke tangan Portugis, saudagar Islam dari Aceh mengubah jalur perniagaan mereka menyusuri pantai barat Sumatera. Saat itulah masa-masa kejayaan “budaya laut” Aceh semakin terdengar genderangnya. Tidak sedikit saudagar Aceh menyerap komoditas pertanian dari pedalaman wilayah sekitar. Hitung-hitungan penyerapan komoditas itu dapat terlihat dari buku Reid, *The Contest for North Sumatra Acheh, the Netherlands and Britain 1858-1898*. Usaha ini berlanjut hingga akhir abad XX.

Dapat dikatakan, konsumerisme yang lahir dan berjalan seiring dengan praktik peruntungan saat pasca bencana adalah akibat dari keterbelengguan hasrat berbelanja masyarakat saat perang saudara dan konflik bersenjata antara RI dan GAM, juga adanya bencana tsunami yang telah meluluhlantakan asset dan kebiasaan ekonomi sebelumnya. Konflik semestinya dapat dicegah dan diselesaikan dengan kepala dingin dan pengurangan nafsu kekuasaan pihak bertikai. Tidak demikian dengan peristiwa gempa dan tsunami, suatu kondisi di mana manusia harus menyerah atas kejadiannya, tetapi tidak menyerah dalam skema penyelamatan diri beserta penanganan pasca bencana. Juga dalam kasus bencana alam lain seperti banjir bandang dan longsor, meskipun ada sedikit perbedaan bahwa penyebabnya dapat dicegah jauh sebelum terjadinya bencana.

Konflik dan tsunami atau wujud praktis definisi bencana kemanusiaan dan bencana alam adalah dua peristiwa paling dramatis yang ikut mewarnai sejarah masa lalu Aceh. Kedua peristiwa ini, bukan saja menimbulkan korban dalam jumlah cukup besar, tetapi juga amat sulit menangani dan memulihkan kembali kondisi kehidupan mereka. Di samping itu, berbagai sarana dan prasarana publik maupun perorangan rusak dan hancur akibat kedua peristiwa itu, sampai tahun 2007 belum sepenuhnya terbangun kembali. Konflik Aceh yang terjadi terus-menerus selama hampir tiga dasawarsa telah menewaskan sekitar 15.000 jiwa penduduk, hancurnya infrastruktur, sarana dan prasarana publik, serta musnahnya ribuan rumah warga tidak berdosa. Bahkan, lebih fatal, masyarakat Aceh yang dikenal berbudaya luhur, ramah, agamis, dan bersahaja kehilangan identitas peradaban. Secara kasat mata, kedua bencana itu barangkali tidak ada kaitan antara satu dengan lainnya. Tetapi, kalau dikaji lebih mendalam, keduanya seakan memiliki pertalian benang merah yang saling terkait dan tidak dapat dipisahkan. Mungkin, MoU Helsinki 15 Agustus 2005 yang membawa rakyat Aceh ke alam perdamaian sebagaimana dirasakan sekarang, tidak akan pernah terwujud, jika tidak terjadinya gelombang tsunami yang maha dahsyat itu.

Kembali ke soal penanganan masyarakat terdampak dari kedua bencana yang sampai tahun 2008 masih terus menarik perhatian dunia internasional. Patut diakui bahwa penanganan terhadap para korban tsunami jauh lebih baik, dibandingkan upaya penanganan korban konflik. Padahal, baik secara fisik maupun segi psikis, keduanya sama-sama menderita. Menderita karena kehilangan sanak saudara, harta benda, dan rumah tempat tinggal. Bahkan, dalam soal-soal tertentu, mereka yang menjadi korban konflik ternyata juga ada yang menderita hilangnya kehormatan dan harga diri. Pengaruh konflik dan tsunami tidak semata merebak pada aspek sosial ekonomi masyarakat, banyak aspek kehidupan terkena imbasnya, termasuk soal agama, budaya, dan politik beserta turunan aspeknya. Dalam bidang

ekonomi politik, kerusakan dan hilangnya fasilitas pribadi dan publik menjadi efek nyata “kemiskinan massal yang melimpah ruah”. Laporan resmi BRR menyebutkan kerugian ekonomi di bidang infrastruktur mencapai hampir 50 triliun. Jumlah besar ini belum mencakup kerugian masyarakat yang bersifat ekonomi keseharian beserta mentalitas dan perilaku sosial ekonomi. Hal fisik menunjuk makna hilangnya akses dan sumber pekerjaan.

Seorang pengangguran korban tsunami di Aceh pada tahun 2007 tidak berarti ia malas bekerja, karena bisa jadi ia kehilangan sumber penghidupan ekonominya. Sebelum tsunami, ia misalnya membuka tambak, pasca tsunami tambak itu hilang dan menjadi bagian dari laut. Untuk memulai pekerjaan baru, ia harus ditempa latihan yang tidak pernah disangkakan sebelumnya. Hal seperti itu telah direspon pemerintah dan NGO-NGO nasional dan internasional dengan program rehabilitasi sosial ekonomi. Pihak terkait pun berusaha menyesuaikan tempaan pengalaman pekerjaan yang digeluti masyarakat sebelumnya. Walaupun, beberapa program ekonomi memang ditawarkan sebagai pilihan pekerjaan baru bagi masyarakat. Ada masyarakat yang bersemangat menjalankan rehabilitasi ekonomi untuk diri dan keluarganya, tetapi juga banyak anggota masyarakat yang mentah merehabilitasi diri secara ekonomi. Mereka lebih memilih “ikan”, daripada “kail” yang ditawarkan pihak donor. Kalau kail yang diberikan, mereka jadikan segera ke bentuk ikan.

Ada masyarakat yang memilih “kail”, tetapi karena kurangnya pengetahuan yang cukup untuk mengaitkan “kail”, mengulur “tali”, dan menstimulus “kail” itu agar “ikan” mendekat, membuat “ikan” pun menjauh. Banyak NGO telah memberikan upaya pemberdayaan sosial ekonomi (*livelihood*) dalam bentuk langsung, seperti memberikan pemodalan dan pendampingan ternak ayam, namun akhirnya gagal karena banyaknya ayam yang mati! Ada ilustrasi yang menggambarkan ketidaksiapan itu.

Suatu saat masyarakat di Panga meminta pendampingan ekonomi berupa ternak ayam. Pihak *implementing partner* (mitra lokal NGO yang umumnya diisi para pedagang) pun kemudian mencari bibit ayam itu dari Medan. Akibatnya, banyak ayam yang mati akibat “kepanasan.” Masyarakat pada awalnya memilih dan menyetujui jenis usaha itu, bahkan menerima sepenuhnya ayam yang sedang “semput” sebagai kailnya. Tetapi, karena soal pemikiran (budaya) global yang masuk ke benak para implementator NGO itu, bahwa ayam dari Medan lebih baik, masyarakat pun berusaha mengakomodasi ide global tersebut, kemudian gagal. Dapat dikatakan, dalam arti ini, bahwa *Implementing Partner* tersebut lebih mengedepankan nilai keuntungan proyeknya, dibandingkan jaminan berjalannya suatu program. Masyarakat pun mau menerima karena lemah pengetahuannya.

“Kail” telah diberikan, masyarakat pun mau mengambil dan memilih “kail”, tetapi hasil tidak pernah tampak. Ada yang salah dari dua belah pihak. Dalam beberapa kasus, pihak NGO pun salah karena sekadar menyetujui dan mengucurkan dana. Para fasilitator dan *implementing partner* dari masyarakat setempat pun memanfaatkan dana-dana itu sebagai bagian peruntungannya. Fatalnya, masyarakat kemudian mengartikan kesalahan kerja dan strategi itu sebagai “program basa-basi NGO.” Secara “cerdas dan kreatif”, masyarakat pun tanpa malu melakukan “basa-basi atau rekayasa bantuan modal.” Masyarakat kerap meminta permodalan untuk suatu bidang pekerjaan tertentu, tetapi akhirnya ia mengalihkan bantuan tersebut ke bentuk benda-benda konsumtif, seperti motor, HP, televisi, perhiasan, dan lainnya. Bahkan, seorang fasilitator lokal “NGO X” yang sebenarnya hanya bergaji 1,5 juta per bulan di Singkil mempunyai satu HP *Nokia communicator* dan HP jenis lain bermerk *Sony Ericson*, ditambah sepeda motor Supra X 125 baru menjadi bukti nyata dari “kreativitas peruntungan” sebagian masyarakat dalam menjaring dana permodalan NGO dan Pemerintah.

Secara ekonomi politik, masyarakat Aceh sebelum konflik dan tsunami tentu ada yang kaya, tetapi juga begitu banyak kemiskinan menyelimuti individu di pedesaan. Jurang perbedaan tingkat ekonomi itu begitu nyata, antara orang kota dan orang desa; lebih khusus

lagi orang kota yang berprofesi PNS, pejabat, kontraktor, dan pedagang; Sebaliknya, orang desa kecuali orang seperti Lebei Tapa, saudagar kaya komoditas pertanian, kebanyakan adalah orang miskin. Walaupun tidak menutup kemungkinan begitu banyaknya orang miskin di perkotaan. Lemahnya tingkat ekonomi dan sempitnya pilihan kerja, juga soal konflik bersenjata membuat sebagian orang Aceh memilih melakukan migrasi ke luar daerah dan luar negeri.

Pasca tsunami dan konflik, telah terjadi *overwhelming poverty* di tingkat masyarakat bawah, dan akhirnya di-*blow up oleh* media dengan sebegitu besarnya, maka sebegitu cepat pula NGO dan Pemerintah menyikapinya. Besarnya aliran dana bantuan membuat perputaran uang di Aceh begitu cepat. Entah kemana saja aliran “uang tsunami” itu, tetapi bila setengahnya saja menyentuh masyarakat lapis bawah, maka korban tsunami dapat menikmati “tsunami uang”. Dalam kalkulasi ekonomi, sebegitu besar uang yang beredar di Aceh, seyogyanya masyarakat dapat meningkatkan kesejahteraan hidup melalui rehabilitasi ekonominya (peningkatan ekonomi produksi). Tetapi sayang, pengaruh konflik berkepanjangan membuat sebagian besar masyarakat Aceh lebih memilih untuk berpola perilaku konsumerisme terhadap barang-barang konsumtif, daripada memanfaatkannya untuk kerja-kerja produktivitas.

Selama konflik, kecuali di Pidie dan Bireun, banyak usaha ekonomi “dimatikan” oleh berbagai pihak dengan berbagai kutipan dan aturan. Pengalaman ekonomi seperti itu telah membuat masyarakat korban tsunami dan konflik Aceh masih sangat berhati-hati bahkan traumatik untuk menggeluti bidang-bidang riil ekonomi produksi. Akhirnya, ekonomi produksi yang bersifat publik dan investasi, rata-rata tidak dipilih. Mereka masih bergulat di bidang ekonomi pertanian, perkebunan dan perikanan seperti yang diwariskan leluhurnya. Tiga sektor pekerjaan ini sekadar mencukupi kebutuhan pangan individu dan keluarga, meskipun tidak pula berlebih. Paling-paling bila ada pekerjaan sedikit publik sifatnya adalah pekerjaan yang sudah mentradisi seperti *muge* (bakulan) dan pedagang kedai. Untuk hidup berlebih atau memenuhi hasrat konsumerisme, sekali lagi mereka bisa melakukannya dengan “mencari peruntungan” dari modal bantuan NGO. Cara efektif dan “cerdas,” tanpa resiko kerugian, apalagi praktik seperti itu telah merebak luas di masyarakat waktu itu. Apa yang dibayangkan Muhammad Yunus, pelopor Grameen Bank di Bangladesh, bahwa orang miskin adalah orang paling jujur dan bertanggungjawab mengembalikan utang, sebenarnya dalam kasus Aceh pasca konflik dan pasca bencana masih perlu diberi catatan tersendiri. Meskipun hal ini tidak bisa digeneralisir seutuhnya. Salah satu pilihan yang baik dalam pelaksanaan program adalah, orang miskin akibat tsunami dan konflik di wilayah-wilayah Pantai Barat Aceh tidak semuanya harus diberi “kredit atau modal langsung berbentuk uang” untuk pemberdayaan sosial ekonomi secara berkelompok sekalipun.

IV. PERUBAHAN NILAI-NILAI BUDAYA

Kasus perubahan dalam nilai-nilai budaya pasca bencana di Aceh prosesnya terjadi seperti makna terdalam dari pertanyaan klasik “mana dahulu antara ayam dan telur”? Dalam makna berbeda, ungkapan ini sama secara definitif “mana dahulu antara nilai-nilai budaya yang berubah, termasuk moral sosial dan budaya konsumtif, dengan datangnya bantuan pasca bencana?” Apakah perubahan nilai-nilai di masyarakat Aceh telah ada terlebih dahulu sebagai akibat dari konflik berkepanjangan dan jalinan kesejarahan lain atau perubahan nilai budaya itu ada akibat bantuan bencana tsunami yang tidak terhingga nilainya, sehingga melebihi jumlah perbandingan dengan korban sendiri? Keduanya dapat dibaca secara terpisah, tetapi juga keduanya dapat dipahami secara bersama. Apakah “kreatifitas” merekayasa dan mencari peruntungan ibarat perniagaan para saudagar terhadap bantuan lembaga pemberi donor NGO

dan pemerintah sepenuhnya menjadi sikap mental dan budaya masyarakat pasca tsunami?

Bila pertanyaan di atas dijawab secara teoritis bahwa semua tindakan baku dan praktik budaya dimulai dari pengkondisian dan pembiasaan *habitus* dalam *field* yang sangat lama dalam bahasa Bourdieu (1999; Bell 1979; Jameson 1984: 75-82; dan Featherston 1991), maka jawaban atas kasus ini tidak sertamerta terjadi pada momentum bencana. Demikian juga bila pertanyaan ini dijawab dengan teori tentang spontanitas perilaku yang dapat saja terjadi bila adanya tuntutan, ancaman, dan stimulus keuntungan yang dapat diterka menjadi bagian dari kenikmatan individunya (Fromm 2002), maka jawabannya semakin jelas, bahwa budaya setempat sebenarnya telah memiliki potensi terhadap perubahan nilai-nilai itu sendiri. Dengan hadirnya stimulus yang datang bersamaan dengan bencana, maka secara mudah pandangan dunia (*world view*) dalam kebudayaan lokalnya itu dapat mengakomodasi berbagai budaya global yang masuk bersama dalam bantuan. Argumen inilah yang mengarah pada konsekuensi lahirnya fenomena perubahan nilai budaya pasca bencana. Fenomena ini mewujudkan dalam bentuk budaya konsumsi yang berlebihan yang seharusnya masih nihil perkembangan atau berkembang per lahan pasca bencana tsunami dan bencana kemanusiaan. Selain itu, runtuhnya beberapa sendi kehidupan sosial, bergesernya peran kepemimpinan lokal, dan nilai-nilai kepatutan sosial yang kerap dilanggar dalam penerimaan bantuan yang kesemuanya hampir mengarah pada proses kerusakan moral (*moral hazard*) pun ikut mewarnai budaya lokal dalam pertemuannya dengan budaya global.

Dalam sub entitas kebudayaan lokal telah dipaparkan pengaruh mentalitas usahawan orang Aceh dan hubungannya dengan pola konsumerisme. Ada titik temu mentalitas, yaitu gengsi, egoisme, dan pola *perfectionis*. Di satu sisi, terdapat tujuan baik dari tumbuhkembangnya mentalitas ini, yaitu menguatnya aspek pemberdayaan sosial ekonomi, seperti halnya telah dikenal tentang etos kerja usahawan dan etos di tiga sektor pekerjaan. Namun, di sisi lain, aspek-aspek ini telah menghadirkan aneka ragam persaingan dalam berbagai bentuknya, dari yang terbaik sampai yang terjahat. Dalam aspek ekonomi dan kehidupan sosial, persaingan sebenarnya merupakan stimulus alami dari dinamika sosial masyarakat. Tetapi akan menjadi masalah besar, bila persaingan itu telah diwarnai dengan menguatnya gengsi sosial dan tingginya tingkat egoisme yang bersifat pengutamaan individu daripada kehidupan bermasyarakat. Perubahan nilai akan selalu dilakukan demi tujuan itu, demikian juga kepatutan sosial yang dikenal jauh sebelumnya pun akhirnya tidak lagi dianggap pantas.

Salah satu stimulus lain adalah kesalahan strategi penanganan korban bencana, khususnya dalam bidang pendampingan (*livelihood*) dan pemberdayaan ekonomi. Hampir semua program yang ditawarkan lembaga donor menuntut kerja ekonomi secara kelompok yang dianggap sebagai bagian dari strategi berbasis masyarakat. Padahal kerja kelompok dalam aspek pemberdayaan sosial ekonomi seperti yang ditawarkan NGO dan pemerintah ini sebelumnya tidak dikenal dalam tradisi usaha (*livelihood*) masyarakat Aceh. Mereka hanya mengenal sistem kerja ekonomi yang bersifat individu dan hubungan atas bawah seperti *tauke*. Individu berarti usaha mandiri seperti petani, nelayan, *muge*, perantara, dan pedagang. *Tauke* berarti pemilik usaha, pedagang pada level selebihnya, dan penampung komoditas. *Tauke* berarti *ngebos* (berkuasa), *muge* berarti *ngebos* (pekerjaan gembar-gembor mencari pelanggan dan pembeli). Karena itu, wajar bila kerja dengan sistem kelompok tidak begitu berhasil di Aceh. Di samping itu, tingkat kecemburuan di antara mereka begitu besar dalam mempertahankan egonya masing-masing. Sejarah mencatat, bahwa untuk memenangkan semua proses itu, telah terjadi sekian banyak perang saudara dan perselisihan di tingkat lokal.

Persaingan ekonomi akan melahirkan mentalitas dan etos kerja yang baik, sebagai bukti kesuksesannya. Namun, pasca tsunami, etos ini tergerus oleh derasnya aliran bantuan. Apakah

gerusan itu sekadar bersifat sementara atau bentuk baku dari praktik budaya belum bisa dijawab secara pasti. Tetapi, bisa jadi ia merupakan suatu proses, entah awal, tengah atau akhir dari pembakuan kebiasaan yang selama ini terjadi. Kegiatan “menganja” yang kemudian beralih pada praktik merokok, berkopi, dan bercamilan di kedai-kedai kopi, dahulu hanya dilakukan para pembesar dan pengusaha Aceh saat mereka bernegosiasi politik dan harga perdagangan. Sekarang praktik-praktik ini telah beralih fungsi pada kegiatan bukan sekadar sambil lalu, sampingan atau pengisi waktu, ke dalam bentuk yang lebih luas, populer, dan bentuk utama tata pergaulan termasuk soal-soal ekonomi, politik, sosial dan keagamaan. Tidak semua persoalan ekonomi dapat diselesaikan di kedai kopi, tetapi mentalitas, etos, dan produktivitas kerja yang tinggi sebenarnya lebih membuktikan bahwa persaingan itu benar-benar terjadi.

Secara sosial budaya, kedai adalah bentuk *arcade* (tempat istimewa) orang Aceh untuk berkumpul dan bertukar pikiran tentang berbagai wacana dan praktik kehidupan. Dalam bahasa Posmo (Saqqaf 1992; Featherstone 1991), kedai adalah nama lain dari mal yang menawarkan konsumerisme dan citra rasa kepuasan dan kenikmatan duniawi. Kedai menjadi tempat pemuas nafsu, bukan kebutuhan pokok, tetapi nafsu penghargaan dan kesejatan diri bahwa individu riil adanya di masyarakat. Dengan kehadirannya di kedai, ia mendapatkan posisi dalam pergulatan “politik bantuan di tingkat lokal”, transfer komunikasi membawanya pada harapan mendapatkan bantuan. Dengan menguatnya posisi dan peran kedai yang purwarupa dan merupakan pola baru komodifikasi kebudayaan lokal dan global telah menjauhkan masyarakat Aceh dari kait eratnya dengan *meunasah*. *Meunasah* menjadi sekadar simbol formal dari keinginan beragama masyarakat, tidak lagi tempat pergumulan “seadanya” masyarakat sekampung untuk membicarakan berbagai aspek kehidupan sosial, budaya, agama, dan politiknya. Semakin populernya kedai dan semakin terbenamnya peran *meunasah* pasca bencana, sesungguhnya semakin menandai kuatnya perubahan nilai-nilai budaya yang ada.

Praktik-praktik penghilangan tradisi berkumpul “seadanya” di *meunasah* semakin diperkuat dengan strategi dan program NGO yang berlomba membangun tempat pertemuan dan balai desa sebaik mungkin. Usaha seperti ini begitu tampak sebagaimana yang dilakukan oleh program bantuan Australia-Indonesia Government Development Partnership (AIGDP). Peran *meunasah* sebagai “kutub” spiritualitas masyarakat yang berdampak sosial ekonomi, kemudian diminimalisir sebagai kutub spiritualitas semata, karena aspek-aspek non-spiritual atau non-religius diambil-alih perannya oleh tempat-tempat pertemuan atau *bale muqim* itu. Apakah ini menjadi politik bantuan untuk menghilangkan kebiasaan religius masyarakat Aceh? Itu adalah persoalan besar yang perlu penelitian mendalam. Pada akhirnya, ikatan dan tanggungjawab secara teologis dan (kepantasan) sosial seperti yang terdapat pada tiga ketetapan *Adat bak Poteu Mereuhom*, *Qanun bak Putrou Phang*, dan *Reusam bak Bintara* terhadap bantuan-bantuan rekonstruksi dan rehabilitasi sosial ekonomi menjadi tercerabut. Kaidah dosa, tidak bermoral (tidak berakhlak), dan tidak pantas dari perbuatan-perbuatan manipulasi bantuan dan rehabilitasi sosial ekonomi tidak lagi masuk menjadi kategori atau standar nilai moral baku di masyarakat pasca bencana.

Seperti halnya semangat dan ruh yang terkandung dalam media berkedai dan *bale muqim*, maka masyarakat pun akhirnya betul-betul mempraktikkan sekularisasi urusan akhirat dan duniawi. Bantuan dan tanggungjawab atas permodalan itu diartikan sekadar urusan duniawi, yang dipertanggungjawabkan semata-mata secara kepatutan duniawi saja. Dalam arti ini, penerapan hukum syariat yang diusung masyarakat Aceh belum mampu menjawab praktik budaya yang mengalami perubahan nilai semacam itu. Apakah proses seperti ini wajar adanya pada setiap masyarakat yang mengalami bencana? Hanya jawaban bersifat plastis saja yang bisa diberikan; bisa ada, bila budaya setempat memang memiliki

potensi untuk itu. Bisa juga tidak, bila budaya setempat masih memiliki "rambu-rambu tegas" dalam proses akomodasinya dengan budaya global yang masuk bersamaan dengan bantuan dan agen penanganan bencananya.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Membangun suatu kehancuran akibat bencana, terlebih diiringi sebelumnya oleh konflik yang berkepanjangan, memang sangat berat karena memerlukan sistem dan pendekatan yang tepat, dana yang besar, dan waktu yang lama. Namun, jauh lebih berat lagi membangun moral dari masyarakat berdampak dan para pembangunnya itu sendiri. Pasca tsunami, apakah nilai budaya masyarakat Aceh berubah, terlebih bila dilihat dari indikator banyaknya program pemberdayaan sosial ekonomi yang gagal, meningkatnya angka kriminalitas, dan perilaku rekayasa bantuan yang terus saja terjadi. Di samping itu, pertemuan dalam arti menolak, menerima, atau mengakomodasi antara budaya lokal dengan budaya global yang dibawa masuk bersamaan dengan aliran dana bantuan dan para penanganan bencana dapat saja melahirkan suatu pola kebudayaan baru, yaitu budaya konsumtif, yang bisa saja "membangun atau malah menghancurkan" masyarakat Aceh.

Dengan beberapa kasus yang ada dapat dinyatakan bahwa masyarakat Aceh telah mengalami perubahan nilai-nilai budaya, terlebih dalam aspek sosial keagamaan yang memiliki imbas terhadap hal-hal yang bersifat duniawi (profan). Perubahan nilai yang ada mudah terlihat dan dapat dirasakan langsung oleh masyarakat adalah ketika individu-individu di dalamnya tidak lagi mempedulikan kepantasan-kepantasan sosial yang ada, sebagaimana yang ditetapkan dalam *Adat bak Poteu Mereuhom*, *Qanun bak Putrou Phang*, dan *Reusam bak Bintara*, baik saat menampilkan dirinya ataupun saat mereka berhubungan dengan pihak lain. Demikian juga saat menafikan fungsi *meunasah* sebagai ruang-ruang sosial bersama yang tidak sekadar dilihat dalam fungsi keagamaannya. Kedai dan ruang pertemuan lain akhirnya menggantikan fungsi sosial budaya dari *meunasah* tersebut.

Kepantasan sosial adalah kaidah moral yang dianut bersama oleh masyarakat, baik yang didasarkan atas nilai-nilai keagamaan-spiritualitas maupun atas dasar norma-norma sosial kebudayaan dari adat istiadat sebelumnya. Moral, menurut budayawan Ignas Kleden dalam Kompas (17 Mei 2006), telah diatur oleh etos bersifat sosial dan bersifat historis sepanjang komunitas itu hadir dan bereksistensi. Oleh karena itulah, moral adalah konsensus sosial mengenai nilai-nilai yang disepakati. Dalam konteks ini, memulihkan dan menata kembali moralitas manusia pasca bencana penting dilakukan. Moral adalah kaidah yang melekat pada setiap diri sebagai bakat dan watak etisnya yang menuntut pertanggungjawaban. Jika moral buruk sebagai bagian dari menguatnya perubahan nilai tidak diperbaiki, maka dampaknya bisa lebih buruk lagi ketimbang bencana akibat fenomena alam itu sendiri.

B. Saran

Ada dua saran yang diberikan penelitian ini. *Pertama*, saran yang bersifat substansial dalam kegiatan penanganan bencana. Seiring penanganan bencana secara fisik pada masyarakat terkena bencana, penelitian ini menyarankan agar nilai-nilai normatif dalam agama dan nilai-nilai budaya masyarakat pasca bencana perlu juga dijaga, direhabilitasi, dan direkonstruksi. Karena sifatnya psikis, maka pengelolaannya tidak perlu dilakukan langsung oleh NGO dan pemerintah, cukup dikelola lewat kesadaran pribadi, keluarga, dan selanjutnya oleh masyarakat Aceh sendiri dengan stimulus yang berkesesuaian dengan kebiasaan sosial budaya masyarakat setempat. *Kedua*, saran substansial dalam obyek materi penelitian.

Penelitian ini menganggap perlu adanya penelitian lanjutan yang mendalam tentang perilaku-perilaku kebudayaan masyarakat Aceh pra dan pasca bencana dalam berbagai dimensi kehidupan, sehingga runutan kronologis dan historisnya dapat berpadu bersama dengan penelitian ini.

UCAPAN TERIMAKASIH

Riset tentang kebudayaan masyarakat Aceh pasca tsunami terlaksana atas pembiayaan dan dukungan penuh dari Yayasan Tanggul Bencana di Indonesia (YTBI) dan Christian Aid (CA) melalui skema ASRE 51. Disampaikan terimakasih kepada J. Victor Rembeth (*Manager Disaster Risk Reduction*) yang memfasilitasi pertemuan pembiayaan penelitian di tahun 2007-2009. Terimakasih pula disampaikan kepada Prof. Dr. Misri A. Muchsin, Dekan Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry Aceh yang bersedia menjadi pihak penghubung peneliti selama kegiatan penelitian lapangan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ali, F., 1996. *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan: Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia*. Surabaya: Risalah.
- Bell, D., 1976. *The Cultural Contradiction of Capitalism*. London: Heinemann.
- Bourdieu, P., 1999. *The Culture of Production*. London: Blackwell.
- BPS, 2006. *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan*. Jakarta: BPS.
- Broeze, F., 1997. *Brides of the Sea: Port Cities of Asia from the 16th-20th Centuries*. Kinsington: New South Wales University Press.
- Capps, W. H., 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress.
- Drewes, G., 1958. *Adat Aceh with an Introduction and Notes*. 's-Gravenhage: Martinus N.
- Eliade, M., 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harcourt: Brace.
- Featherstone, M., 1991. *Consumer Culture and Postmodernisme*. London: SAGE.
- Featherson, M., 1989. City Cultures and Posmodern Lifestyle” dalam L.J. Meiresonne, *Cities for the Future*. The Hague: Stichting Recreatic.
- Fromm, E., 2002. *Akar Kekerasan. Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gould, J. W., 1956. “Sumatra-America's Pepperpot, 1784-1873” dalam *Essex Institute, Historical Collections*, 122 (1956), hlm. 102-4.
- Haryatmoko, 2002. *Etika Politik Kekuasaan*. Jakarta: Gramedia.
- Humaedi, M. A., 2007. *Strategi Kebijakan dan Advokasi Pemberdayaan Sosial Ekonomi Masyarakat Korban Bencana Alam dan Bencana Kemanusiaan Aceh Pasca Tsunami*. Jakarta: YTBI & Christian Aid.
2013. “Budaya Hibrida Masyarakat Cirebon”. *Jurnal Humaniora*. Vol. 23, No 3 Oktober 2013, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada. Hlm. 281-295
- Jameson, F., 1984. “Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review*, No. 146, hlm. 75-83.
- Jong, W. de & Frank V. S., 1987. *Town and hinterland in Central Java*. Yogyakarta: UGM Press.
- Langen, K.F.H. van., 1988. *De Inrichting van het Atjehsche Staatbestuur onder het Sultanaat*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Lauer, R. H., 1993. *Perspektif tentang Perubahan Sosial*. Jakarta: Rhineka Cipta.
- Lombard, D., 2005. *Nusa Jawa: silang budaya*. (W.P. Arifin, terj.). Forum Jakarta Paris, dan École française d'Étrême-Orient. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

- Muchsin, Misri A., 2007. *Pendidikan Kewarganegaraan di Aceh*. Banda Aceh: Lembaga Penelitian dan Pengembangan IAIN Arraniry.
- Mulyani, Lilis., 2012. "Interkoneksi Hukum Adat dan Hukum Nasional" dalam *Laporan Akhir PMB LIPI*. Jakarta: LIPI Press.
- Pasya, T. K., 2006. "Banjir Bohorok: Isu Ecodiversity" dalam *Kompas*, 14 Oktober 2006.
- Purnamasari, St. V., 2012. "Sifat Machiavellian dan Pertimbangan Etis: Anteseden Independensi dan Perilaku Etis Auditor" dalam http://eprints.unika.ac.id/6967/1/Sifat_Machiavellian_dan_Pertimbangan_Etis.pdf
- Reid, A., 1969. *The Contest for North Sumatra Acheh, the Netherlands and Britain 1858-1898*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Richmond, K. A., 2001 "Ethical Reasoning, Machiavellian Behavior, and Gender: The Impact on Accounting Students' Ethical Decision Making". Virginia: Blacksburg.
- Sanusi, SK., 1952. *Sesempal Hikmad dari Tajussalatin*. Djakarta: Balai Pustaka
- Saqqaf, A., 1992. *Posmodernisme*. New York: Gardner.
- Twan Djie, L., 1952. *De distribueerde tus scheenhandel der Chineezen op Java*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhof.

Surat Kabar, Internet dan Laporan lainnya

- Ayu, P. AL. Teori Perubahan Sosial Budaya Oleh William Fielding Ogburn dalam <http://ayouk91.blogspot.com/2010/11/teori-perubahan-sosial-budaya-oleh.html> (diakses pada 20 Januari 2014)
- www.bappenas.go.id; www.bps.go.id; dan www.brr.go.id
- Malihah, E. *Dinamika Sosial, Pokok Materi Sosiologi FPIPS UNILA*, (diakses dari <http://file.upi.edu/Direktori/B%20-20FPIPS/M%20K%20D%20U/196604251992032%20-%20ELLY%20MALIHAH/POKOK%20MATERI%20SOSIOLOGI%20-%20ELLY%20M/12.%20DIUNAMIKA%20SOSIAL.pdf>, pada 20 Januari 2014).
- Yuliyantho. 2010. *William Fielding Ogburn*, (diakses dari <http://blog.unila.ac.id/young/tokoh-sosiologi/william-fielding-ogburn>, pada 20 Januari 2014).
- Laporan Panitia Kongres Saudagar Serantau* Wakil Presiden Yusuf Kalla, 6 Juni 2007.
- Serambi*, terbitan Januari-Juli 2007 dan Oktober- November 2007.
- Undang-Undang Nomor 44 tahun 1999 tentang Keistimewaan Aceh
- Undang-Undang Nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh
- Undang-Undang No. 10/ 2004 tentang Pembentukan UU dan Penyusunan Perda

DAFTAR INFORMAN

No	Nama	Umur	Pendidikan	Pekerjaan	Alamat
01	Ustadz Sh	47	MAN	Kiai	Pidie
02	Yayuk	34	SLTA	Honorar	Pidie
03	Khudari	45	SLTA	Honorar	Singkil
04	Wati	28	SLTA	Pedagang	Singkil
05	Restu	30	SLTA	Nelayan	Singkil
06	Yuli	22	SLTA	Mahasiswa	Keude Panga
07	Saif	37	SLTP	Pedagang	Keude Panga
08	Wawan	33	SLTP	Petani	Calang
09	Tgk. Abdullah	71	MI	Pengusaha	Teunom
10	<i>geuchik</i> Hasan Bakar	54	MI	Kepala desa	Peunalom I Tangse
11	Sulam	61	S1-Drop	Combatan	Blang Pidie
12	Tengku M. Yasin	73	<i>Dayah</i>	Ulama	Patek
13	Ibu Misri	50	S2	Guru	Banda Aceh
14	Rina	41	S1	PNS	Banda Aceh
15	Yulinar	42	S1	Honorar	Keude Panga
16	Tgk. M. Yunus	62	MI	Ulama	Keude Panga
17	Husein Bakar	77	MI	Pengusaha	Teunom
18	Misri A. Muchsin	28	S3	Dosen	Banda Aceh

KERAJINAN UKIR KAYU DI DESA KARDULUK SUMENEP MADURA

Taryati

Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Jl. Brigjen. Katamsa 139 Yogyakarta 55152
e-mail:patrawidya@bpb-jogja.info

Abstrak

Artikel ini menyajikan hasil penelitian, yang bertujuan untuk mengkaji usaha kerajinan ukir kayu, motif-motif asli ukir dan makna budayanya serta upaya-upaya pelestarian dan pemasaran ukir kayu Desa Karduluk Sumenep Madura. Penelitian menggunakan metode analisa kualitatif deskriptif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa masyarakat pengrajin Desa Karduluk merasakan mata pencaharian di bidang kerajinan ukir kayu lebih nyaman dan lebih besar hasilnya daripada bekerja di bidang pertanian atau sebagai nelayan. Motif asli ukir, goresan pahatan dan warna cat kayu, semua bermakna menunjukkan tabiat ataupun harapan terhadap tata kehidupannya. Pelestarian tetap dilakukan oleh masyarakat, terlebih lagi oleh pemerintah, begitu juga dengan pemasarannya. Kendala yang dihadapi sekarang, adalah kelangkaan dan mahalnya bahan baku, serta persaingan yang tidak sehat di masyarakat pengrajin, karena tidak adanya wadah besar seperti koperasi dengan pengurus yang berkualitas dan berwibawa.

Kata Kunci : ukir kayu; motif; pelestarian dan pemasaran ukir kayu, kerajinan

WOOD CARVING HANDICRAFT IN KARDULUK VILLAGE, SUMENEP, MADURA

Abstract

This article shows the result of the research which aims to review wood carving handicraft industry, original carving motives and its cultural meaning, conserving efforts and wood carving marketing of Karduluk village, Sumenep, Madura. The research use qualitative descriptive analyzing methods. The result of the research shows that Karduluk village craftsmen society feels that working in wood carving industry makes them more comfortable and get higher income compare with working in farming sector or to work as fisherman. Original carving motives, sculpture's scratches and paint color, all have a meaning to show one's nature and hopes in life. Preservation was done by the society, the government also involves and also conducting its marketing. The problems they face today, is that the raw material become rare and more expensive. There are also unhealthy competition among the craftsmen, because there were no organization such as 'Koperasi' with quality management.

Keywords : wood carving, motives, preservation and wood carving marketing, craft

I. PENDAHULUAN

Pendapatan nasional suatu negara sangat penting peranannya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Di beberapa negara seperti Inggris, Singapura, Korea, pendapatan nasional atau ekonomi negara sangat dipengaruhi oleh industri kreatif bahkan memegang peran signifikan. Menurut Dhofiri Zumar dalam Munawaroh (2010 : 763), menyatakan bahwa Presiden Susilo Bambang Yudhoyono sangat tertarik dan mengajak masyarakat untuk memperhatikan industri kreatif, yang intinya bidang tersebut memadukan ide, seni dan teknologi.

Kerajinan merupakan salah satu subsektor industri dari 14 sektor industri kreatif. Indonesia sebagai negara tropis memiliki flora dan fauna yang cukup banyak jenisnya. Oleh karena itu beberapa jenis kerajinan yang dilakukan penduduk, salah satunya kerajinan ukir kayu. Kerajinan ukir kayu khas Madura di Sumenep khususnya di Desa Karduluk telah mempunyai persyaratan dasar kolaborasi tiga elemen tersebut (ide, seni, dan teknologi). Di desa ini separoh dari jumlah penduduknya bermata pencaharian sebagai perajin ukir kayu.

Ketrampilan ukir diajarkan orang-orang tua mereka secara turun-temurun. Pada tahun 1991-1993 di desa ini terdapat 80 pengusaha kerajinan ukir. Seiring dengan berjalannya waktu saat ini hanya tinggal \pm 20 pengusaha saja yang masih hidup (Ponto dan Pujiastuti, 2006 : 57).

Karakteristik ukir kayu Madura ini terlihat jelas tidak hanya ujud ukirannya yang dicat berwarna menyala merah, kuning, hijau, tetapi juga motif ukirnya khas dan goresan ukirannya pun terlihat tegas daripada gaya ukiran lain. Di Desa Karduluk ini juga terdapat pebisnis handal, yakni Bapak Edhi Setiawan yang telah meraih upakarti, penghargaan Presiden Republik Indonesia untuk jasa pengabdian dalam usaha Pengembangan Industri Kecil dan Kerajinan. Selain peraih upakarti juga sebagai pebisnis yang saat ini membina 15 pengusaha. Di bawah pembinaan peraih upakarti ini walaupun bahan baku semakin langka dan mahal, kerajinan ukir kayu khas Madura di Sumenep hingga sekarang tetap eksis dan diharapkan tetap lestari (Saptowalyono, 2005 : 13).

Semenjak tahun 2005 industri kerajinan ukir kayu khas Madura di Sumenep mengalami kelangkaan bahan baku. Kayu jati sebagai bahan baku kerajinan ukir Sumenep, didatangkan dari Bojonegoro dan Pulau Kangean. Adanya kenaikan harga bahan bakar minyak, bahan baku yang memang didatangkan dari tempat yang jauh, menjadikan harganya semakin mahal, upah tenaga kerja juga mahal, sehingga biaya produksi menjadi tinggi, dan memaksa menaikkan harga jual produksi. Di samping itu dengan berdirinya banyak perumahan rakyat dengan tipe rumah yang tidak luas mengakibatkan beralihnya animo masyarakat kepada perabot rumah tangga minimalis, yang cocok dengan tipe rumah tersebut. Selain itu juga adanya persaingan produk perabot rumah tangga dari bahan plastik dengan harga murah. Akibatnya banyak pengusaha ukir yang menutup usahanya dan menjadi buruh kerajinan. Kerajinan ukir yang masih eksis terutama memproduksi barang - barang rumah tangga yang mempunyai nilai seni seperti kursi, mebel, tempat tidur, pigura, sangkar burung dan lain-lainnya.

Kondisi yang demikian tersebut ada kemungkinan kerajinan ukir kayu ini akan mengalami masa-masa sulit.. Oleh karena itu penelitian ukir kayu penting dilakukan, agar informasi tentang seni ukir kayu Madura dapat didata dan diidentifikasi, serta dikaji agar dimengerti dan dipahami masyarakat, khususnya Madura. Di sini diasumsikan langkanya dan mahalnya bahan baku, meningkatnya biaya produksi, kemajuan teknologi produksi perabot rumah tangga yang lain, kerajinan ukir akan mengalami kemunduran. Masalah dalam penelitian ini adalah bagaimana kerajinan ukir kayu Madura hingga kini masih bisa bertahan. Bagaimana usaha kerajinan ukir ini, dan apa ciri khasnya dan bagaimana pemasarannya.

Tujuan penelitian ini untuk mengkaji : 1). Usaha kerajinan ukir kayu Madura, 2). Ciri khas ukir kayu Madura (motif, goresan, warna cat) dan makna budayanya; dan 3). Mengkaji pemasaran hasil produksi seni ukir kayu Madura.

Hasil Penelitian ini diharapkan memberikan gambaran tentang ciri khas usaha kerajinan ukir kayu Madura, (motif, goresan, warna cat), dan makna budayanya, serta upaya melestarikan dan pemasarannya. Diharapkan pula dapat memberikan kontribusi kepada pemerintah setempat dalam usahanya untuk melestarikan, dan mensejahterakan warga yang terlibat di dalamnya.

Kerajinan berasal dari kata rajin yang mendapat awalan ke dan akhiran an. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (2005 : 922) disebutkan bahwa rajin mempunyai arti suka bekerja atau terus-menerus. Kerajinan mempunyai arti antara lain perusahaan (kecil) yang membuat barang-barang sederhana yang biasanya mengandung unsur seni. Kerajinan ukir kayu menghasilkan barang-barang dari bahan kayu yang mengandung unsur seni. Kerajinan ukir kayu Madura di Sumenep memproduksi : meja kursi tamu, meja makan, meja rias, lemari,

cermin, hiasan dinding, *berana/* pemisah ruangan, peti, sangkar dan lain-lainnya. Seni ukir kayu Madura ini mempunyai kekhasan baik motif, warna maupun goresannya, bila dibandingkan dengan seni ukir kayu dari Jepara (Ponto dan Pudjiastuti, 2006 : 57). Kekhasan ini menurut Edhi Setiawan menunjukkan karakter atau jati diri orang Madura (Saptowalyono, 2005 : 13). Karakteristik menurut Hermawan Kertajaya dalam Jamal Ma'mur Asmani (2000 : 28) adalah ciri khas yang dimiliki oleh suatu benda atau individu sedang ciri khas adalah asli dan mengakar pada kepribadiannya. Karakter sangat penting karena merupakan mesin yang mendorong dalam bertindak, bersikap, berujar dan merespon sesuatu. Mengetahui karakter maka akan mudah menebak mental yang dimilikinya. Dengan demikian ciri khas seni ukir kayu perlu digali apa maknanya dan mengapa hal itu terjadi atau apa penyebabnya.

Seni ukir sebenarnya telah dikenal sejak jaman dahulu. Hal ini terlihat pada peninggalan nenek moyang yang berupa relief candi, bentuk dan ukiran pada prasasti, masjid, makam, bangunan rumah, wayang, alat musik dan atau gamelan dan lain-lainnya. Motif dan goresan-goresan atau bentuk ukiran tersebut sebenarnya merupakan simbol ajaran. Di Madura seni ukir ini sudah tidak asli lagi tetapi telah mendapat pengaruh dari Hindhu-Budha-Islam-Cina dan Eropa. Nilai filosofi yang berupa simbol yang terdapat pada ukiran kadang berupa ceritera legenda, mitos, cerita dewa-dewa, dan lain-lainnya.

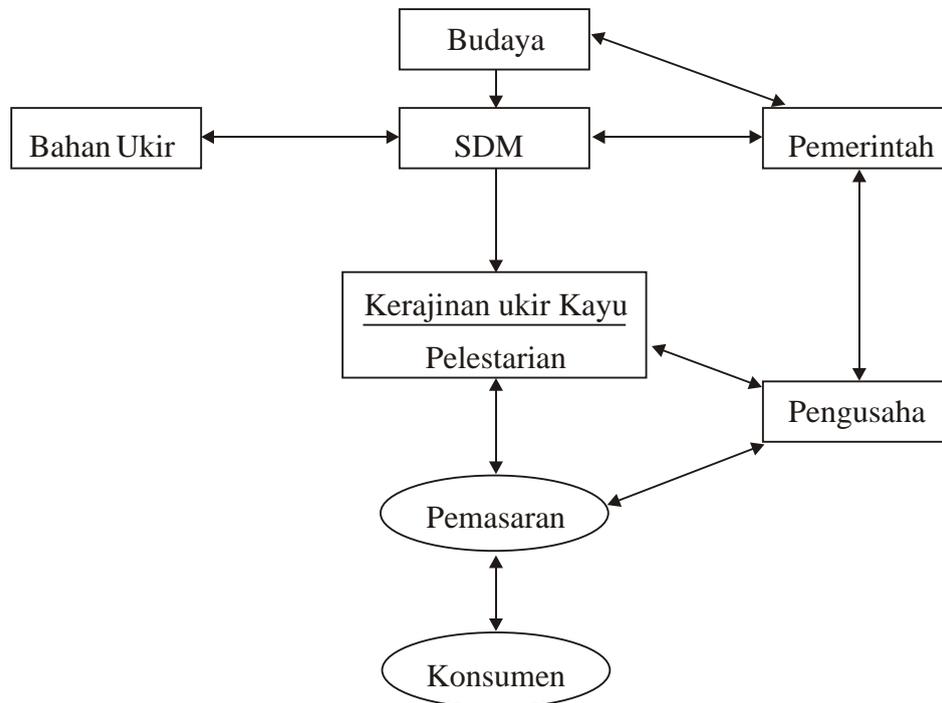
Menurut De Graaf dan Pigeaud Th (1985 : 219) bahwa dalam paruh kedua abad ke-16, konon Kerajaan Sumenep dipandang sebagai pertahanan terdepan oleh kerajaan-kerajaan Islam di Jateng, Demak dan Pajang, dalam peperangan melawan kerajaan “kafir” di Bali. Bentuk ukiran itu merupakan simbol yang berisi ajaran luhur dari nenek moyang yang tentunya perlu diketahui dan selanjutnya dilestarikan. Dalam proses pelestarian tentu saja diperlukan pembinaan. Upaya pembinaan yang telah dilakukan terhadap seni ukir khas Madura oleh budayawan Edhi Setiawan dilakukan dengan cara memberi bantuan modal dan pemasarannya (Saptowalyono, 2005 : 13). Upaya pembinaan tidak hanya cukup pemberian modal saja, tetapi meningkatkan ketrampilan dan pengenalan berbagai motif tentu saja sangat diperlukan. Lestarinya seni ukir selain dibina juga perlu dibarengi dengan pemasaran yang lancar. Pemasaran seni ukir kayu khas Madura oleh pengusaha Edhi Setiawan (Saptowalyono, 2005 : 13) selain untuk konsumsi lokal juga kota-kota besar seperti Jakarta dan Surabaya. Cara lain yang telah dilakukannya adalah dengan mengikuti pameran-pameran.

Menurut Haryadi dkk (1998 : 30) kemampuan usaha kecil untuk tumbuh dan berkembang sangat dipengaruhi oleh kondisi eksternal dan internal. Faktor-faktor eksternal yaitu kebijakan, struktur pasar yang bekerja, akses informasi dan pelayanan serta jenis komoditas yang disediakan. Sedangkan faktor internal seperti strategi pemasaran, pola-pola produksi, pengelolaan ketenagakerjaan serta kewirausahaan.

Adapun pelestarian didefinisikan sebagai proses, cara, perbuatan melestarikan; atau perlindungan dari kemusnahan atau kerusakan; pengawetan; konservasi, (Departemen Pendidikan Nasional, 2005 :665). Pelestarian dalam penelitian ini dimaksudkan menggali bagaimana para perajin ataupun para pengusaha kerajinan ukir kayu Madura, berupaya agar kerajinan ukir kayu ini tetap bertahan dan berkembang dengan baik di era global ini.

Mengenai pemasaran yang dimaksud adalah proses, cara, perbuatan memasarkan suatu barang dagangan, atau perihal penyebarluasan ke tengah-tengah masyarakat. Pemasaran jarak jauh adalah cara penawaran dan penjualan produk atau jasa melalui teknologi siaran televisi atau telepon (Departemen Pendidikan Nasional, 2005 : 834). Pemasaran adalah mengkaji bagaimana para perajin ataupun para pengusaha kerajinan ukir kayu Madura ini memasarkan produk-produknya, baik secara tradisional atau secara modern (E. marketing).

Skema alur pemikiran penelitian ini sebagai berikut :



Manusia dengan bekal pengetahuan budayanya atau SDMnya, memanfaatkan potensi alam (kayu bahan ukir), untuk dijadikan barang kerajinan ukiran. Pekerjaan ini merupakan pelestarian seni ukir. Barang kerajinan ukir dimanfaatkan oleh konsumen dan pengusaha, dengan begitu terjadilah pemasaran. Jika pemasaran baik, produksi seni ukir akan terus tumbuh dan berkembang sehingga akan terjaga kelestariannya. Pemerintah membantu kerajinan ukir lewat koperasi dan dinas-dinas terkaitnya, juga membantu pengusaha melalui upaya pelestarian dan pemasaran agar budaya ukir tetap eksis dan berkembang.

Beberapa penelitian tentang seni ukir kayu antara lain berjudul “Risalah dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara” yang diterbitkan oleh Pemda Tingkat II Jepara pada tahun 1979. Dalam buku ini dibahas tentang tinjauan umum Kota Jepara, seni ukir Jepara dan proses perkembangannya. Dalam buku yang berjudul “Seni Dekorasi dan Kerajinan” terbitan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, tahun 1982-1983, berisi tentang Seni Dekorasi tentang unsur Dekorasi, Komposisi dan praktek Seni Dekorasi. Pada subbab unsur tiga dimensi dikatakan bahwa benda alam (dalam hal ini kayu) yang dapat dipakai untuk pembuatan ukiran kayu dan patung antara lain kayu sawo, jati, pinus, sonokeling, nangka dan sebagainya. Buku yang ditulis oleh Soepratno tahun 1984 yang berjudul Ornamen Ukir Kayu Tradisional Jawa yang diterbitkan oleh Effhar Offcet Semarang berisi tentang mengenal motif ukiran, menggambar motif ukiran, hasil-hasil menggambar, mengenal kayu, peralatan mengukir kayu, mengukir kayu secara tradisional, contoh-contoh cara membuat barang kerajinan dan finishing serta hasil-hasil seni ukir kayu. Jadi buku ini membahas motif dan praktik mengukirnya. Penelitian yang dilakukan saat ini adalah tentang kerajinan ukir kayu Madura. Titik berat penelitiannya mengkaji kerajinan ukir kayu Madura baik usaha kerajinan dan seni ukir atau motif-motif serta makna budayanya. Di samping itu juga mengkaji tentang upaya-upaya pelestarian dan jaringan pemasarannya.

Penelitian dilakukan di Desa Karduluk Sumenep Madura, karena seni ukir kayu khas

Madura masih tetap hidup. Di samping separuh dari penduduk desa ini bermatapencaharian sebagai pengukir kayu. Di desa ini pula peraih Upakarti Presiden RI untuk Jasa Pengabdian dalam usaha Pengembangan Industri Kecil dan Kerajinan berhasil membina 15 pengusaha kerajinan ukir kayu khas Madura tetap eksis.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Pengumpulan data dengan menggunakan metode wawancara mendalam (*in-depth interview*), pengamatan terlibat dan observasi. Wawancara dilakukan kepada 7 orang pengusaha perajin seni ukir kayu, (terdiri dari 5 pengrajin kecil dan 2 pengrajin sedang) 4 orang tenaga kerja kerajinan ukir, 1 (seorang) budayawan atau tokoh budaya, 2 orang pejabat dari instansi-instansi terkait serta 1 orang tokoh masyarakat. Pengamatan dilakukan sesuai dengan data yang diperlukan untuk memperkuat atau mendukung analisis. Observasi dilakukan terhadap obyek-obyek yang sesuai dengan materi penelitian. Dalam penelitian kebudayaan Sudikan (2001 : 106) mengatakan ada 3 aspek budaya yang menjadi perhatian yaitu : kata-kata, tingkah laku dan obyek yang berupa benda-benda hasil karya manusia. Maksudnya adalah kata-kata yang diucapkan informan saat wawancara mendalam, tingkah laku informan yang diperoleh melalui pengamatan terlibat dan obyek hasil karya manusia yang diperoleh melalui pengamatan penelitian. Berdasarkan hal tersebut, peneliti sangat memperhatikan kata-kata yang diucapkan dan tingkah laku informan serta hasil kerja dari para informan.

Di daerah ini ada 3 pengrajin sedang (memiliki tenaga 10 - 50 orang), dan yang menjadi informan 2 orang. Untuk berjumpa dengan pengrajin sedang sangat sulit karena saat penelitian (Mei) sedang mempersiapkan pameran yang akan diprakarsai oleh Disperindag dan Disparbud. Begitu pula menggali motif asli dan maknanya, mengalami kesulitan, karena generasi saat ini jarang yang mengetahuinya khususnya tentang makna. Analisa data dilakukan dengan cara, tabulasi data yang telah dikumpulkan dan disusun menjadi tulisan yang bersifat deskriptif kualitatif analisis.

II. GAMBARAN UMUM DESA KARDULUK

A. Kondisi wilayah

Desa Karduluk merupakan satu dari desa di wilayah Kecamatan Pragaan Kabupaten Sumenep, terletak di sebelah timur kota kecamatan dengan jarak 5 km. Prasarana jalan di daerah ini cukup baik, yaitu ada 10,8 km jalan aspal, makadam (batu) ada 8,8 km, paving 1,05 km dan jalan tanah 16,65 km. Kantor Kepala Desa Karduluk, terletak di pinggir jalan raya ini, namun agak masuk 100 m, menghadap ke timur. Depan kantor ada jalan desa, sedang depan kantor ini terdapat lapangan olah raga yang cukup luas yang dapat digunakan untuk sepak bola. Bagian depan dari Kantor Desa Karduluk terdapat bangunan yang digunakan sebagai puskesmas pembantu.

Luas wilayah Desa Karduluk tercatat 1.112,310 Ha yang berupa tegal ada 61,47 % (683,800 Ha), pekarangan 28,15 % (313,090 Ha), tanah kas desa 7,46 % (83,040 Ha) dan lain-lain 2,92 % (32,400 Ha), (Monografi; 2011 : 6). Desa Karduluk terdiri dari 13 dusun yaitu : Blajud, Dunggaddung, Daleman, Rengpereng, Moralas, Pelalangan, Galis, Madak, Bapelle, Topoar, Beruh, Somangkaan dan Bandungan. Dari 13 dusun yang banyak terdapat pengrajin ukir kayu adalah Somangkaan, Danggaddung, Topoar dan Bandungan.

Permukiman penduduk menyebar atau tidak menggerombol, sehingga setiap rumah memiliki lahan pekarangan yang cukup luas. Pada umumnya sebagian lahan pekarangan digunakan untuk menaruh kayu bahan baku ukir dan untuk bekerja sebagai pengrajin ukir, tempat ini disebut "*mebel*". Di Desa Karduluk tercatat ada 167 unit "*mebel*" (Monografi;

2011 ; 6). Bagian lain dari pekarangan, pada umumnya ditanami pohon buah-buahan dan sayur-sayuran juga pohon kelapa. Berdampingan dengan pekarangan terletak tegalan, yang pada waktu penelitian berlangsung sedang ditanami tembakau, dan ada pula kedelai, kacang tanah, jagung.

B. Keadaan Penduduk

Data Monografi Desa Karduluk tahun 2011, menunjukkan jumlah penduduk ada 11.228 jiwa terdiri dari laki-laki 25.523 jiwa (49,19 %) dan perempuan 5.705 jiwa (50,81 %). Kepala keluarga (KK) ada 3.043, sehingga rata-rata setiap KK beranggotakan 4 jiwa. Keadaan penduduk berdasarkan matapencaharian, tercatat bahwa sebagai pengrajin ada 504 jiwa. Namun menurut para informan bahwa penduduk yang bekerja di kerajinan ukir kayu ini lebih dari separuh penduduk. Hal ini yang disebut pengrajin ini adalah pengusaha kerajinan yang memiliki tenaga buruh. Jadi karena disini tercatat 504 pengusaha walaupun sebagian besar pengusaha kategori kecil, jumlah yang bekerja di bidang ukir-ukiran tentu saja melebihi separuh penduduk berusia produktif. Hal ini karena pengrajin yang bekerja di pengusaha kategori sedang sekitar 150 orang, sedang di pengusaha kategori kecil sekitar 5.030 orang.

Keadaan penduduk menurut pendidikan yang tercatat di Monografi Desa Karduluk tahun 2011 sebagai berikut. Penduduk yang memiliki ijazah tetinggi SD ada 3.571 jiwa (72,26 %), SLTP 737 jiwa (14,91 %), SLTA 486 jiwa (9,84 %) dan Perguruan Tinggi ada 148 jiwa (2,99 %). Namun bila dipersentasikan dengan seluruh jumlah penduduk maka persentase berubah dan akan terlihat bahwa yang belum atau tidak sekolah jumlahnya sangat banyak yaitu 56,2 % (lebih dari separuh penduduk). Dengan demikian benar bahwa karena kerajinan ukir memberi upah yang menjanjikan maka banyak yang menekuninya dan tidak begitu mementingkan pendidikan.

C. Keadaan Sosial Budaya

Gotong royong dalam pekerjaan ukiran, terjadi antara lain saat penggalangan dana untuk mendirikan mushola. Cara yang dilakukan adalah, dana mushola atau milik mushola yang berupa uang dibelikan bahan untuk membuat *kurungan* (sangkar ukiran) yang nantinya akan jadi beberapa *kurungan*. Satu *kurungan* biasanya dikerjakan 10 orang. Orang-orang yang mengerjakan dikirim oleh para pengrajin (sesuai dengan keahliannya). Satu hari tim tersebut menyelesaikan 2 *kurungan* yang apabila dijual harganya a Rp 150.000,-. Uang hasil penjualan *kurungan* ini masuk menjadi dana mushola lagi (setelah dikurangi untuk biaya konsumsi pengerjaannya).

Gotong royong pekerjaan ukir yang lain adalah pada waktu mengerjakan barang bawaan kawin. Kebiasaan masyarakat Madura khususnya di penduduk Desa Karduluk apabila menikahkan anaknya tentu memberi bekal berumah tangga berujud barang-barang rumah tangga. Pengantin pria setelah menikah tinggal di rumah mertua atau rumah sendiri sambil membawa barang bawaan kawin berupa ranjang, lemari, kursi dan meja, bufet, cermin hias. Barang-barang bawaan kawin ini terbuat dari kayu yang diukir. Prestise pengantin pria dan keluarganya akan meningkat apabila barang bawaan kawin ini diukir dengan sangat halus dan bagus. Karena masing-masing keluarga juga akan melakukan hal yang sama nantinya, maka terdapatlah gotong-royong ini. Barang bawaan kawin biasanya digotongroyongkan dalam pengerjaannya, sebagai berikut. Ranjang diselesaikan 5 orang, lemari 5 orang, kursi 10 orang, bufet 5 orang, cermin hias 2 orang, jadi 27 orang. Setiap pengrajin mengirim tenaga sesuai dengan keahlian dan jumlah yang dibutuhkan. Jumlah orang yang dikirim oleh pengrajin dan juga keahliannya ini dan siapa pengrajin yang ngirim semua dicatat dengan rapi karena pengembalian (atau gotong royong balik) juga harus sama, sehingga tidak ada yang merasa dirugikan.

III. KERAJINAN UKIR KAYU DI DESA KARDULUK

A. Riwayat Kerajinan Ukir Kayu

Berdasarkan legenda pada masa Kerajaan Majapahit diperintah Raja Brawijaya, banyak terdapat ahli pahat dan ukir. Salah satu di antaranya yang paling terkenal halus dan bagus buatannya adalah yang bernama Prabangkara. Raja ingin memanfaatkan keahlian pemahat ini untuk menunjukkan bahwa permaisurinya sangat cantik jelita. Hasil pahatan ternyata sangat menakjubkan karena patung yang diwujudkan dalam keadaan tanpa busana itu persis sama dengan aslinya. Bahkan tahi lalat yang terletak dipangkal paha permaisuri itupun letak dan keadaannya sangat tepat. Oleh keadaan tersebut raja menjadi curiga dan murka, menganggap bahwa ahli pahat tersebut telah berbuat tidak senonoh terhadap permaisurinya. Maka dihukumlah pemahat tersebut dengan cara diikat di layangan besar. Kemudian layangan tersebut diterbangkan ke udara hingga sangat tinggi dan talinya diputus. Layang-layang besar itupun terbang tinggi dan terombang ambing di udara, yang menjadikan peralatan pahat ukirnya berjatuh. Ada yang jatuh di Jepara, Madura dan Bali. Pada tempat jatuhnya peralatan pahat ukir tersebut akhirnya penduduk banyak yang menjadi pengrajin ukir. Karena ukir-ukiran itu dipengaruhi oleh faktor lingkungan di sekelilingnya, maka timbullah motif Jepara, Madura dan Bali. Layangan besar yang dinaiki ahli pahat Prabangkara konon akhirnya jatuh di negeri Cina dan selanjutnya tidak ada kabar beritanya. Jadi tidaklah mengherankan bahwa Negeri Cina banyak ahli ukir yang handal (Desa Karduluk, 2010 : 2-3).

Riwayat lain yang senada adalah bahwa ketika Kerajaan Majapahit runtuh diserang musuh, maka pada ahli seniman Hindu di kerajaan tersebut melarikan diri dan tersebar ke berbagai daerah. Di dalam pengembaraannya seniman-seniman tersebut tetap mengembangkan keahliannya. Seniman-seniman yang tersebar ini tentu saja menyesuaikan dengan daerah baru, sehingga timbullah motif-motif kedaerahan. Motif-motif ukir yang terkenal dikemudian hari adalah motif Majapahit, Jepara, Bali, Mataram, Madura dan lain-lainnya (Pemda Jepara, 1979:5).

Riwayat kerajinan ukir kayu Madura (khususnya Desa Karduluk) berdasarkan wawancara dengan sekretaris desa (Drs. Suaidi) dan tokoh pengrajin ukir (H. Slamet Widodo/Slamet Mamik) mengatakan bahwa kerajinan ukir kayu berkembang di Desa Karduluk, karena leluhur mereka adalah ahli ukir kayu orang Cina yang beristeri orang Karduluk. Mereka menetap di Karduluk, beranakpinak dan mengajarnya menjadi pengrajin ukir. Mereka memanggil leluhurnya dengan panggilan "Cek"/Tjek yang artinya kakek. Keturunan langsung mereka yang masih hidup dan dianggap tokoh ukir karena ukirannya bagus yaitu Mashuri (berumur 87 tahun) dan keponakannya yang bernama Fauzan (umur 42 tahun). Mashuri sudah tidak aktif mengukir karena usianya sudah tua, sedang Fauzan menjadi pengusaha dan pengrajin ukir handal.

B. Pengrajin Ukir Kayu

Pengertian pengrajin sama dengan kata perajin (Depatemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2005 : 922) yaitu orang yang pekerjaannya (profesinya) membuat barang kerajinan. Sedang kerajinan adalah perusahaan (kecil) yang membuat barang-barang sederhana yang mengandung unsur seni. Berdasarkan jumlah tenaga kerja yang membantu dan diupah maka usaha sebagai pengrajin dikelompokkan menjadi 3 yaitu pengrajin kecil, sedang dan besar. Pengrajin kecil jumlah tenaga kerja kurang dari 10 orang, pengrajin besar memiliki lebih dari 50 tenaga kerja.

Telah diuraikan bahwa berdasarkan riwayat penduduk Desa Karduluk sebagian keturunan leluhur yang ahli ukir dan sebagian yang lain bukan keturunan langsung tetapi mau belajar ukir. Berdasarkan wawancara, informan menjelaskan bahwa hampir semua penduduk

atau separo lebih penduduk bekerja sebagai perajin atau berprofesi atau membuat barang kerajinan ukir kayu. Kalau dilihat daerahnya yang berupa *tegal* / pekarangan yang cukup subur, memang mengherankan karena sebagian besar penduduk bekerja sebagai *pengrajin ukir*. Hal ini karena mereka berpendapat bahwa bekerja sebagai pengrajin lebih menguntungkan dari pada sebagai petani. Oleh karena itu usaha pertanian dilakukan dengan cara mengupahkan pada buruh tani. Upah sehari sebagai pengrajin dapat untuk mengongkosi buruh tani 2 hari, di samping itu bekerja sebagai pengrajin tidak kepanasan karena melakukan pekerjaannya di dalam ruangan. Pekerjaan yang seperti ini menjadikan sebagian besar penduduk menjadi pengrajin. Pengrajin yang memiliki modal biasanya kemudian menjadi pengusaha.

Berdasar data monografi jumlah pengrajin 504. Dari sekian banyak pengrajin tersebut 501 sebagai pengrajin kecil yang hanya memiliki tenaga kurang dari 10 orang. Pengrajin kecil ini bahkan sebagian besar hanya memiliki tenaga kerja 3 orang. Pengrajin-pengrajin kecil ini pada umumnya melakukan kegiatan pada musim panen, karena banyak orang membeli atau membutuhkan hasil ukir-ukirannya. Apabila musim sepi, pengrajin kecil pada umumnya berhenti berproduksi dan kembali menjadi tenaga kerja di tempat pengrajin yang besar. Begitu pula dengan pengrajin sedang, pada waktu sepi banyak tenaga kerja diberhentikan, mereka berproduksi hanya mengerjakan pesanan saja. Mereka takut memproduksi barang bukan pesanan. Hal ini karena barang yang dipajang biasanya lama laku, sehingga modal tidak berjalan, berarti rugi. Kerugian yang berlarut-larut inilah yang memaksa barang tersebut dijual murah.

Pengrajin sedang, jumlahnya hanya 3 (tiga) dan inilah yang biasanya punya tempat kerja dan ruang penyimpanan. Mereka ini biasanya sudah mempunyai jaringan pemasaran dan sering mengikuti pameran.

Mengenai perajin atau tenaga kerja ukir kayu penduduk Desa Karduluk biasanya bukan saudara. Para pengusaha ukir biasanya berebut untuk bisa mendapatkan tenaga kerja yang bagus dalam arti hasil kerjanya disenangi masyarakat. Oleh karena itu pengusaha ukir biasanya mengirimkan bahan ke rumah tenaga kerja tersebut, agar dikerjakan di rumah masing-masing. Dengan cara tersebut pengusaha juga memperoleh keuntungan dapat menekan biaya produksi. Apabila bahan dikirimkan ke rumah tenaga kerja, berarti pengusaha ukir tidak mengeluarkan ongkos produksi seperti untuk makan, minum, rokok dan nyamikan. Di daerah ini jam kerja dimulai jam 08.00 pagi dan diakhiri jam 16.30. Pekerja makan nasi 3 kali yaitu pagi, siang, sore, sedang jam 10 dan jam 15 makan nyamikan dan di samping itu masih harus disajikan rokok 1 bungkus per orang. Tenaga kerja di sini sifatnya labil karena apabila musim rame, mereka menjadi pengusaha ukir dan tidak mau menjadi pekerja ukir lagi. Oleh karena itu menurut pengakuan pengusaha sebenarnya daerah ini masih kekurangan tenaga ukir.

C. Kerajinan Ukir Kayu

1. Bahan Baku

Bahan baku kerajinan ukir kayu di desa ini adalah kayu jati, mahoni, nangka, juwet, mimba, akasia (kornis). Kayu ini didapat dari desa atau dari Perhutani. Bahan ukir dari kayu jati dan mahoni diperoleh dari Perhutani, sedang bahan ukir dari desa berupa kayu nangka, juwet, mimba, jati dan mahoni. Cara memperolehnya dengan membeli langsung pada Perhutani yang dilakukan dengan mengikuti lelang. Pengikut lelang ini biasanya pengusaha sedang dan besar. Hal ini karena selain memiliki modal besar juga memerlukan jumlah bahan baku kerajinan yang banyak. Pengusaha kecil yang hanya membutuhkan bahan baku tidak begitu banyak, hanya membeli di desa atau di tempat *somir* (pengrajin kayu dengan mesin). Di

sana mereka dapat memilih sesuai dengan ukuran yang dibutuhkan. Di Desa Karduluk terdapat 10 *somir* (*Shaw mill*).

Bahan baku kayu juga dapat diperoleh dengan cara membeli langsung atau disetori oleh pengepul-engepul kayu atau dari daerah pemilik bahan. Menurut informan karakteristik dari kayu-kayu tersebut sebagai bahan baku, dapat dilihat pada tabel berikut :

Tabel 1 : Karakteristik Kayu Bahan Baku Ukir di Desa Karduluk

No	Jenis Kayu	Karakteristik
1	Jati	Kuat, mudah diukir, warna netral bagus
2	Mahoni	Tidak mudah patah, warna merah tua/marun
3	Nangka	Ringan, warna kuning (banyak yang tidak suka)
4	Juwet	Kuat, mudah berubah bentuk (<i>ngulet</i>), warna kemerahan
5	Mimba	Kuat, mudah berubah bentuk (<i>ngulet</i>), warna merah

Sumber : Hasil Wawancaradengan informan Desa Karduluk Tahun 2013

Dari beberapa jenis kayu tersebut, yang paling mudah diukir adalah jati selanjutnya mahoni dan nangka. Menurut para pengrajin jenis kayu yang paling bagus warnanya adalah kayu jati dari Kangean, yaitu berwarna agak kuning kecoklatan.

Apabila bahan baku masih berujud kayu glondongan, maka kayu tersebut kemudian digergaji dengan mesin. Setelah digergaji, kayu yang didapat dari Perhutani ini bisa langsung diproses, karena kayunya sudah kering. Tetapi apabila dibeli dari daerah pedesaan biasanya masih basah, maka setelah digergaji kemudian dikeringkan dengan cara disandarkan dengan posisi agak berdiri hingga setengah kering. Setelah kayu kering maka barulah bisa diproses ukir. Sebenarnya mengukir kayu mudah dilakukan pada kayu yang setengah kering. Pada kayu yang sudah kering, mengukir kayu akan mengalami kesulitan terutama pada kayu nangka, karena terlalu keras. Oleh karena itu di kerajinan ukir ini setelah kayu dipotong dan diukur sesuai dengan kebutuhan. Setelah kayu diukir pekerjaan terakhir adalah *ngrakit* (menyusun atau menggabung-gabungkan). Jadi *ngrakit* dilakukan setelah diukir dan bahan baku kayu telah kering.

Mengenai bahan kayu ukir saat ini sulit didapat. Hal ini karena di Pulau Madura sendiri hutan sudah menipis, begitu pula kayu lokal (desa). Apabila beli di Perhutani biasanya di KPH Bojonegoro atau KPH Madura. KPH Madura wilayahnya di Pulau Kangean, Pulau Sapudi dan lain-lainnya, yang kesemuanya harus menggunakan perahu dengan jarak yang cukup jauh. Begitu pula apabila beli di Bojonegoro ongkos transportasi juga cukup mahal. Oleh karena itu bahan baku ukir ini selain sulit didapat juga harga cukup mahal. Menurut Suaidi (Sekdes Desa Karduluk), saat ini penduduk telah sadar terhadap kesulitan bahan baku kayu ini. Oleh karena itu sebagian besar penduduk telah menanam pohon jati mas di pekarangan dan *tegalnya* masing-masing. Dengan harapan pohon jati mas yang cepat besar ini, dapat dipanen dalam waku kurang dari 6 tahun. Dalam kesulitan bahan baku ini, pengusaha merasa dongkol terhadap peraturan pemerintah yang seolah-olah menyulitkan, yaitu adanya peraturan yang melarang membawa kayu ke lain daerah (kecamatan) tanpa surat izin walaupun itu miliknya sendiri. Adanya peraturan tersebut, pernah terjadi beberapa orang pengusaha dihukum karena melanggar aturan tersebut. Aturan inilah yang dianggap tidak pro rakyat.

2. Karakteristik Ukir Kayu

Dari hasil wawancara dengan para informan bahwa kerajinan ukir kayu Desa Karduluk memiliki motif asli yang bernama ; *Nyiur Undung, Klampokan, Mareyep, Panah Racut,*

Kembang Tabur, Jengoleng, Tangkatang, Daun Tangkil, Bernih, Daun Rapet. Motif-motif tersebut dapat dilihat pada gambar berikut :

Gambar-gambar Motif Ukiran



Foto 1. Motif *Jengoleng*



Foto 2. Motif *Marenyp*



Foto 3. Motif *Nyiur Undung*



Foto 4. Motif *Daun Rapet*



Foto 5. Motif *Tangkatang*



Foto 6. Motif *Klampokan*



Foto 7. Motif *Bernih*



Foto 8. Motif *Daun Tangkil*



Foto 9. Motif *Kembang Tabur*

Ciri khas di motif ukir kayu Karduluk yaitu ada awal dan ada akhir. Motif ini melambangkan tata kehidupan orang Madura yaitu ada awal dan akhir kehidupan. Motif ukir flora dan fauna ini mengambil yang ada disekelilingnya. Mengenai makna motif tersebut ada yang diketahuinya dengan baik, namun sebagian besar hanya sekedarnya saja.

Motif *Nyiur Undung* dimaknai sesuai dengan bendanya yaitu nyiur (kelapa), undung

(keadaan yang lemas). Dengan begitu nyiur undung menggambarkan sifat orang Madura yang sangat berguna seperti pohon kelapa, tegas tapi juga bisa lemas atau bijaksana.

Motif *Klampokan*, bentuknya seperti *Nyiur Undung* tetapi mengambil model daun sukun. Ini melambangkan orang Madura diharapkan dapat besar, kokoh, rimbun, sehingga dapat menjadi pelindung. Disamping itu juga berumur panjang dan buahnya dapat berguna untuk makan sebagai pengganti nasi.

Motif *Jengoleng*, bentuknya sambung menyambung tidak terputus-putus. Diharapkan orang Madura dalam hidup dapat tersambung keanak cucu dan saling terhubung tidak terputus.

Motif *Tangkatang*, bentuk daun dan pohon kecil-kecil seperti tanaman merambat yang melilit ke atas. Melambangkan bahwa orang Madura walaupun menjadi orang kecil tapi mempunyai cita-cita yang tinggi dan berusaha meraih cita-cita tersebut.

Motif *Kembang Tabur*, bentuk pohon seperti tanaman hias namun indah. Seperti pohon korsen tetapi lebih kecil indah daunnya untuk obat sakit perut buah berwarna-warni (hijau, kuning dan merah manggis). Melambangkan harapan orang Madura agar mempunyai kehidupan yang berwarna-warni dan indah tetapi dapat bermanfaat bagi orang lain serta harum namanya.

Motif *Daun Tangkil*, bentuknya daun dan di tengah kumpulan daun terdapat bunga. Sesuai dengan namanya yaitu tangkil (“tangkal”) yang berarti penangkal atau untuk menolak marabahaya atau tolak bala. Dengan demikian motif ini berguna untuk menangkal bahaya atau penyakit. Motif ini biasanya diletakkan di kaki ranjang, di angin-angin pintu atau jendela, juga sebagai hiasan dinding.

Motif *Panah Rajut*, bentuknya panah. Motif ini biasanya terdapat di “angin-angin” (hiasan ukir di atas jendela atau pintu, tempat angin keluar masuk). Bentuk panah-panah melambangkan menjaga keamanan, atau sebagai tolak bala. Jadi motif ini berfungsi sebagai penolak bala.

Motif *Marenyep*, bentuknya kotak-kotak sama. Ini lambang kesamaan, kesetaraan atau dalam persaudaraan tanpa membedakan. Orang Madura diharapkan mempunyai sifat seperti ini.

Motif *Burnih*, seperti *Kembang Tabur*. Ini melambangkan keindahan dan harapan dari orang Madura agar dalam hidupnya bermanfaat bagi orang lain serta menjadikan namanya harum.

Motif *Daun Rapet*, bentuknya seperti daun kecil yang disusun rapat. Melambangkan harapan agar orang Madura harus selalu rapat, bersatu padu, jangan terpecah-belah, harus saling mendukung dan saling memberi.

Menurut para pengrajin bahwa rumah itu apabila ada ukirannya maka terlihat tidak kaku dan terkesan ada kebijaksanaan di dalamnya. Secara umum ciri khas ukiran kayu Karduluk adalah ada ujung dan ada pangkalnya dan sambung menyambung. Ini berarti sadar akan hidup dan mati namun keturunan harus sambung menyambung dalam kekeluargaan yang kental, kebersamaan dimana-mana, ketemu di luar walaupun bukan keluarga, dianggap sebagai saudara. Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa persaudaraan orang Madura dimana-mana terlihat kental.

Goresan ukiran kayu Desa Karduluk, berbeda dengan daerah yang sudah terkenal ukiran kayunya, seperti Jepara. Goresan ukiran kayu Desa Karduluk lebih terlihat tegas, kaku dan pahatannya dalam. Hal ini karena pengrajin Desa Karduluk dalam melakukan pahatan

terhadap kayu, melakukannya tidak di atas meja tetapi langsung di tanah. Oleh karena itu waktu memahat, dapat memukul alat pahatnya dengan mantap. Sehingga hasil ukiran dapat terlihat tegas dan goresannyapun dalam. Namun hasil goresan jadi terlihat kaku, tidak seperti ukiran Jepara yang terlihat lengkung-lengkung bubut tapi dangkal. Menurut keterangan informan, bahwa ketika didirikan koperasi di Desa Karduluk pada tahun 1997, pernah pula studi banding ke Jepara untuk meningkatkan kualitas SDM dalam mengukir. Namun ternyata pengetahuan tersebut tidak dipakai, karena tidak cocok bagi pengrajin Karduluk. Mereka tetap lebih senang dengan caranya, yaitu mengukir langsung di tanah tanpa landasan meja.

Goresan ukiran kayu Desa Karduluk yang terlihat tegas, dalam dan kaku ini menurut mereka bermakna bahwa pengrajin tersebut mempunyai sifat berani, tegas dan apa adanya. Khas lain yang dimiliki ukiran kayu Desa Karduluk adalah catnya yang berwarna warni. Warna tersebut mencontoh dari warna-warna alam. Dengan warna yang bermacam-macam tersebut, menurut mereka akan terlihat semarak. Dulu warna-warna cat itu yang disenangi seperti apa adanya yang terdapat di alam (warna yang tegas), namun sekarang lebih digemari warna kalem atau kusam yang menurut mereka bermakna bersifat bijaksana.

Dari hasil wawancara dengan para pengrajin, diperoleh informasi bahwa mengecat itu modalnya “keberanian dan nekad”. Selanjutnya mereka mengatakan bahwa pengecatan itu “tergantung kondisi jiwa”. Jadi apabila hati pengrajin yang melakukan pengecatan itu sedang kisruh (kalut/gelisah) maka pengecatan akan menghasilkan warna yang kontras. Apabila hati pengecat sedang tenang maka hasil pengecatan akan berwarna *kalem* (jernih atau lembut). Ada pula untuk warna kusam atau tidak mencolok tetapi seperti gradasi yang halus. Warna kusam-kusam ini memang membutuhkan keahlian karena warna ini merupakan warna campuran. Misal warna biru agar nampak memudar dicampur dengan warna putih dan seterusnya. Sedang makna dari warna asli dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 2. Makna Warna Cat Ukiran Kayu Karduluk

No	Warna	Istilah Setempat	Makna Warna
1	Hijau	Biru	Kesuburan/keteduhan
2	Biru	Bunguh	Keabadian
3	Merah	Merah	Keberanian/kebahagiaan
4	Kuning	Kuning	Keagungan
5	Hitam	Warna tanah	Ganas/seram
6	Putih	Putih	Kesucian

Sumber : Hasil Wawancara dengan informan Desa Karduluk tahun 2013

Ukir kayu Desa Karduluk dicat berwarna-warni, menurut mereka sangat indah dan semarak. Warna-warni itu seperti yang terlihat pada alam nata ini. disamping itu warna-warni ini melambangkan kehidupan, yang pada kenyataannya warna-warni yaitu : senang susah, tentram-gelisah, kaya-miskin, dan sebagainya. Begitu juga dengan sifat manusianya ada yang suci, buram, teduh, ganas, daan sebagainya, namun pada umumnya sifat manusia itu campuran.

3. Modal, Produksi, dan Tenaga Kerja

Pengusaha ukir kayu Desa Karduluk dalam melakukan usahanya pada umumnya menggunakan modal sendiri. Dari semua responden menjawab bahwa hanya setelah usahanya berjalan agak lancar ada pengrajin yang menggunakan modal pinjaman. Inipun karena pengrajin tersebut mempunyai teman yang bekerja di suatu bank. Pengrajin yang mendapat pinjaman modal tersebut kebetulan mempunyai teman yang bekerja di kantor-

kantor. Dari kantor-kantor tersebut, mendapat pesanan untuk keperluan kantor ataupun para pegawainya yang akhirnya usahanya menjadi lancar. Dapat memperbanyak produksi ukirannya dan menjual dan memenuhi pesanan di kantor-kantor temannya. Dengan lancarnya usahanya, maka dia dipercaya sebagai ketua Sentra Kerajinan Ukir Karduluk.

Pengusaha kerajinan ukir kayu lainnya tidak dapat seperti ketua sentra ini, mereka masih tetap dengan modal sendiri. Bank atau pemerintah tidak memberi pinjaman permodalan seperti yang diharapkan. Hal ini karena mereka sepertinya sudah tidak dipercaya. Menurut informan, adanya ketidakpercayaan terhadap pengusaha ukir Desa Karduluk, ini karena “*trauma masa lalu*”. Saat itu kerajinan ukir mengalami kemunduran setelah masa jaya, maka pada tahun 1997 pemerintah membantu mendirikan koperasi, yang beranggotakan 75 orang. Pemerintah membantu memberikan modal setiap anggota Rp. 15.000,-. Bantuan pemerintah lainnya berupa peralatan (mesin bubut, mesin plang dan mesin nyekat) juga uang untuk modal koperasi sebesar 40 juta. Namun bantuan modal tersebut akhirnya habis dan tidak dikembalikan bahkan tahun 2000 koperasi tersebut bubar.

Produksi. Modal usaha pengrajin pada umumnya uang sendiri, yang relatif sedikit. Oleh karena itu hasil produksi sedikit, sehingga jarang yang memajukan hasil kerajinannya. Proses produksi berjalan apabila ada pesanan, dengan cara uang muka pemesan digunakan untuk membeli bahan. Mereka tidak berani memproduksi kerajinan ukirnya dengan uangnya sendiri dan memajangkannya untuk dijual. Memang hal ini pernah mereka lakukan, namun pada akhirnya mengalami kerugian. Pada umumnya barang yang sudah dipajang lakunya lama dan hanya ditawarkan dibawah standar harga. Pemasaran hasil yang sudah jadi biasanya lewat perantara, sehingga sulit mendapatkan untung.

Bagi pengusaha yang cukup modal (karena mendapat pinjaman), mereka memproduksi kerajinan ukir cukup banyak, disamping untuk melayani pesanan juga untuk dipamerkan. Tempat pameran pada umumnya di tempat-tempat pameran yang diadakan oleh dinas-dinas tertentu. Kebetulan pemerintah lewat dinas-dinas sering mengadakan pameran baik tingkat lokal, regional ataupun nasional. Dinas pemerintah memang mempunyai aturan yaitu yang boleh mengikuti pameran yang mempunyai hasil produksi cukup banyak. Oleh karena itu Desa Karduluk hanya 3 (tiga) pengusaha yang diperbolehkan mengikuti pameran.

Tenaga Kerja. Pengusaha kerajinan ukir kayu memilih tenaga kerja diutamakan yang telah dapat melakukan pekerjaan dengan baik. Pengrajin yang telah mempunyai nama dan hasil pekerjaannya bagus, halus serta disukai banyak orang, biasanya menjadi rebutan para pengusaha. Dengan demikian tenaga kerja pekerja kerajinan ukir, tidak selalu terpancang pada tali kekeluargaan, tetapi justru mengutamakan kualitas.

Dalam memperebutkan pengrajin yang punya nama tersebut, banyak strategi yang dilakukan antara lain dengan cara mengirim bahan ukir kayu ke rumah pengrajin tersebut. Maksudnya agar pengrajin tersebut mengerjakan di rumahnya masing-masing sehingga dapat bekerja dengan tenang, tanpa beban dan bebas. Pekerjaan ini biasanya hanya dibatasi waktu penyelesaiannya saja. Pengusaha hanya berharap pekerjaan dapat selesai tepat waktu dengan hasil yang bagus berkualitas dan sesuai pesanan. Strategi lain dengan cara memberi upah lebih atau dinaikkan upahnya, memberi upah tepat waktu, menjalin hubungan emosional. Dalam menjalin hubungan emosional, misal dengan cara peduli yaitu : ada tunjangan hari raya, hadiah hari raya juga untuk isteri dan anak pengrajin, atau dipinjami uang terlebih dahulu apabila diperlukan.

Sebenarnya dengan adanya kenaikan harga bahan baku ukir yang begitu tinggi ini, sistem mengantar bahan ke tempat pekerja ini lebih menguntungkan pengusaha karena dapat menekan ongkos produksi. Biaya produksi untuk konsumsi di Desa Karduluk cukup tinggi,

karena pekerja makan dan minum 3 kali(pagi, siang, sore), rokok 1 bungkus, snak dan kopi satu kali pada jam 14.30. Apabila pekerjaan dikerjakan di rumah tenaga kerja, sudah barang tentu dapat menekan ongkos produksi karena biaya konsumsi sudah menjadi tanggungan mereka masing-masing.

Upah tenaga kerja tidak sama untuk setiap orang. Bagi yang telah mempunyai nama, berkualitas serta dikerjakan di rumahnya, per harinya Rp. 125.000,-. Sedang yang dikerjakan di rumah pengusaha per hari antara Rp. 25.000,- sampai Rp. 50.000,-. Pembayaran upah ada beberapa model yaitu : harian, mingguan, borongan dan ada pula yang minta dibayar didepan. Pada umumnya pengrajin di Desa Karduluk bekerja dengan sistem borongan. Untuk upah tenaga kerja sistem borongan dan jenis pekerjaannya dapat dilihat pada tabel berikut :

Tabel 3. Jenis Pekerjaan dan Upah dengan Sistem Borongan Pada Satu Stel Kursi

No	Jenis Pekerjaan	Upah Sistem Borongannya	Keterangan
1	Ngukir	250.000	
2	Ngupet	400.000	
3	Plitur disemprot	350.000	
4	Plitur biasa	200.000	
5	Cat	100.000	Cat dari pekerja

Sumber : Hasil Wawancara dengan informan di Desa Karduluk tahun 2013

Menurut keterangan dari pengusaha ukir yang berhasil, bahwa sebenarnya Desa Karduluk kekurangan tenaga terutama tenaga ukir. Sehingga apabila ada pesanan dalam jumlah banyak tidak dapat ditangani dengan cepat. Hal ini karena dipengaruhi oleh kondisi tenaga kerja sendiri yang ingin meningkatkan kesejahteraannya. bagi tenaga kerja senior dan mempunyai nama, pada umumnya kemudian berusaha untuk mandiri menjadi pengusaha. Melepasnya tenaga kerja menjadi pengusaha atau beralih pekerjaan dari tenaga kerja menjadi pengusaha, berarti berkurangnya tenaga kerja di perusahaan induknya. Keadaan demikian selalu terulang yaitu apabila musim rame pembeli yaitu sesudah panen terutama panen tembakau yaitu bulan Juli-Agustus.

D. Pelestarian Ukir Kayu Desa Karduluk

1. Pelestarian Oleh Pengrajin

Kerajinan ukir kayu Desa Karduluk, memang menjadi tumpuan hidup pengrajin desa tersebut. Kondisi lingkungan alam mereka sebenarnya terletak di tepi pantai dengan tanah pertanian yang relatif subur. Kondisi ini berpotensi untuk bermata pencaharian sebagai nelayan ataupun sebagai petani. Pada umumnya pengrajin memiliki lahan pertanian. Akan tetapi para pengrajin ini memilih pekerjaan pokoknya sebagai pengrajin. Mereka merasa bahwa kerja sebagai pengrajin lebih enak dan nyaman. Hal ini karena bekerja sebagai pengrajin berada di tempat yang teduh, sambil duduk dan sesuai dengan ketrampilannya, sedang uang yang didapat lebih pasti dan lebih besar serta tempat kerja dekat atau kadang justru berada di rumahnya. Menurut mereka upah sebagai pengrajin lebih besar yaitu antara Rp. 25.000,- sampai Rp. 50.000,- tergantung kualitasnya. Sebagai pengrajin upah sudah dapat dipastikan. Apabila bekerja sebagai nelayan selain berbahaya atau resiko besar juga hasil tidak pasti, bahkan kadang mengalami kerugian.

Oleh karena itu, mereka juga mengajarkan ketrampilan ukir pada anak-anaknya. Waktu yang digunakan yaitu setelah anak pulang sekolah. Anak-anak pun tidak sulit diajak karena memang sudah menjadi kebiasaan hidup orang Madura, tidak ada orang yang menganggur, semua bekerja, apa saja. Anak-anak belajar mengukir dilatih orang tua atau tetangga mereka.

Caranya mengukir yang mudah-mudah terlebih dahulu. Apabila sudah bisa, disuruh mengerjakan yang tingkatannya lebih sulit. Apabila pekerjaan sulit sudah bisa, maka kerja mereka akan mendapat upah sekedarnya sebagai uang jajan. Setelah ukirannya dianggap bagus maka akan mendapat upah yang semestinya sebagai pekerja junior. Dulu sekitar tahun 195-1995, saat itu kerajinan ukir sedang menjadi favorit masyarakat, pesanan sangat banyak. Oleh karena kewalahan memenuhi pesanan, para pengrajin kemudian mengerahkan tenaga anak-anak, sehingga banyak anak-anak yang akhirnya putus sekolah. Anak yang putus sekolah tersebut ada kalanya bujukan orang tua atau juga kemauan anak karena merasa sudah dapat menghasilkan uang atau memperoleh upah.

2. Pelestarian Oleh Pemerintah

Pelestarian oleh pemerintah, tentu saja dilakukan oleh pihak yang merasa bertanggungjawab atau menyayangi atau merasa memiliki seni budaya Indonesia yang antara lain berujud ukiran kayu ini. mereka inilah yang berusaha membantu agar seni ukir kayu Karduluk tetap lestari keberadaannya dan bahkan berkembang. Mereka ini pada umumnya adalah kepanjangan tangan pemerintah yang berujud dinas-dinas ataupun perusahaan negara.

Menurut keterangan informan bahwa kerajinan ukir ini pernah jaya atau istilah mereka “bum” terjadi sekitar tahun 1985 hingga 1995. Kemudian sesudah itu agak mengalami kemunduran. Oleh karena itu tahun 1997 dibentuk Koperasi dengan nama KUBP (Kelompok Usaha Bersama Pengrajin). Bantuan pun dikucurkan baik berupa dana untuk modal anggota, untuk modal koperasi dan bantuan peralatan. Namun koperasi ini hanya bertahan 4 tahun, tahun 2000 koperasi ini bubar dengan kondisi para anggota tidak mau melunasi pinjaman modal, sedang peralatan banyak yang digunakan oleh pengurus koperasi.

Bantuan datang dari bank-bank dan perusahaan-perusahaan negara seperti : PT. Semen Gresik, Pertamina, Telkom, Pelindo, PN. Garam Kalianget dan juga Bank Eksim. Bantuan mereka selain meminjam modal juga berusaha meningkatkan SDM melalui studi banding ke Jepara (tentang teknik ukir), ke Bojonegoro (tentang bubut) dan tentang manajemen serta penggunaan IT.

Kesemuanya ini bertujuan untuk melestarikan kerajinan ukir kayu Karduluk, agar kualitas ukir meningkat, mengenal dan menggunakan manajemen yang baik dan bisa memasarkan atau mencari jaringan pemasaran lewat IT. Namun kenyataannya tidak seperti yang diharapkan, ukiran Jepara hasilnya halus dan berkualitas. Namun pengrajin Desa Karduluk tidak mau meniru cara kerja pengrajin Jepara yang dirasa kurang cepat, kurang mantap (goresan tidak dalam) dan sebagainya. Perajin ukir Desa Karduluk lebih senang mengukir dengan caranya yaitu bendanya ditaruh di tanah kemudian langsung diukir atau menggambar dengan spidol dikayunya, dan bahkan ada yang tidak digambar dulu, tetapi kayunya langsung diukir.

Dari beberapa bantuan peningkatan SDM yang masih diingat para informan hingga sekarang, adalah tentang inovasi yaitu yang diberikan dari Dosen Tri Sakti (Jakarta) atas prakarsa PT. Semen Gresik. Inovasi bentuk ukiran kayu antara lain desain, tisu, aqua gelas, kartu nama, surat dan lain-lainnya. Selain itu merubah fungsi, dalam bentuk lama diubah fungsinya. Tempat tidur dirubah menjadi rak buku dengan ukuran lebar 60 cm-70 cm, dan ini dapat untuk memajang piala penghargaan, memajang barang ataupun piagam. Dulu tempat untuk membatik yang disebut *gawangan* difungsikan untuk gubug catering. Sedang dinding rumah, sekarang difungsikan sebagai gebyog latar belakang meja pelaminan pengantin atau tempat siraman pengantin. Gerobag panjang difungsikan sebagai pajangan di depan rumah makan atau ditaruh ditaman bunga. Bantuan lain dalam membantu pelestarian ini adalah dengan cara mengikuti pameran. Pengrajin yang mempunyai stok barang ukiran banyak

diajak pameran, sedang ketua sentra bertugas mewadahi hasil ukir para anggotanya. Pameran ada tingkat lokal, regional dan nasional.

Pelestarian lewat pameran ini ternyata sangat efektif karena akan lebih banyak dikenal orang. Desain inovatif juga disenangi masyarakat pada saat ini. Namun para informan ini juga mengatakan bahwa desain-desain lama masih banyak permintaannya. Oleh karena itu beberapa informan mengatakan bahwa dalam usaha pelestarian pengrajin harus tetap mempertahankan kualitas ukir dan kayunya. Desain lama tetap diupayakan keberadaannya dan harus menurut pakemnya sedang desain baru dikembangkan sesuai dengan tuntutan pasar.

E. Pemasaran Ukir Kayu

Kerajinan ukir kayu Desa Karduluk banyak laku pada bulan-bulan sesudah panen tembakau yaitu bulan Juli dan Agustus. Hal ini karena budaya masyarakatnya menunjang yaitu adanya budaya *bawaan kawin*. Dalam adat perkawinan suku Madura, sebelum ijab qobul dilakukan acara *srah-srahan* yaitu pengantin laki-laki harus membawa perlengkapan rumah tangga berupa: ranjang, lemari, kursi, bufet, cermin hias. Perlengkapan rumah tangga yang semakin bagus, maka rasa hormat masyarakat akan semakin tinggi atau prestise keluarga pengantin laki-laki makin tinggi. Barang yang dianggap bagus di daerah kerajinan ukir ini sudah tentu berujud ukiran halus yang berarti mahal. Pada bulan sesudah panen tembakau biasanya banyak keluarga yang menikahkan anaknya. Ini berarti kerajinan ukir akan ramai pembeli khususnya tingkat lokal. Pembeli tingkat lokal lainnya adalah masyarakat pada umumnya ingin membeli perlengkapan rumah tangganya, karena banyak uang sehabis panen.

Pembeli yang tidak mengenal musim pada umumnya untuk keperluan kantor. Pembeli masyarakat umum misal orang asing (turis asing) misal turis yang datang ke Bali kemudian mampir ke Sumenep. Namun saat ini pengusaha dapat mempromosikan atau memasarkan barang dagangannya lewat pameran-pameran dan brosur atau internet. Dengan demikian pembeli bisa datang dari manapun. Kebetulan juga berdampingan dengan Desa Karduluk terdapat pondok pesantren terkenal yaitu Al Amin, yang tidak sengaja mempromosikan keberadaan kerajinan ukir kayu tersebut. Pondok pesantren itu sangat terkenal dan muridnya dari berbagai daerah termasuk Jawa dan luar Jawa. Apabila para orang tua menengok anaknya di pondok pesantren ini biasanya ketika pulang singgah dulu melihat ukiran Karduluk dan memesannya. Pengiriman ke luar Madura menggunakan perahu lewat pelabuhan Tanjungbumi, Ketapang, Pasikan, Blega, Pagar Batu.

Jenis yang dibeli pembeli lokal dan masyarakat umum biasanya berupa ranjang kraton, lemari, bufet, kursi, pigura, cermin hias, hiasan dinding, kapstok. Para turis asing, biasanya membeli barang kerajinan yang mudah dibawa dan kecil-kecil seperti souvenir, tempat payung, tempat tisu, kotak-kotak perhiasan. Namun ada pula yang membeli hiasan dinding bahkan ranjang kraton. Menurut para informan, turis asing yang membeli kerajinan ukir kayu ini berasal dari Jerman, Amerika, Italia, Australia, dan ada juga dari Malaysia.

Pembelian ukiran kayu ada beberapa cara yaitu langsung datang ke Desa Karduluk, atau memesan melalui telepon ataupun alat teknologi lain seperti internet atau lewat perantara. Setelah memesan sesuai dengan gambar dan ukuran serta harga sudah disepakati, maka biasanya dibayar separuh terlebih dahulu, dan ketika barang diambil pembayaran dilunasi. Apabila pembelian lewat perantara, maka ketika barang akan dibawa, saat itu juga harus dibayar lunas. Kerajinan Desa Karduluk oleh Disperindag dibentuk sentra yang anggotanya seluruh pengrajin. Oleh sebab itu apabila barang yang dibeli itu akan dibawa harus ada surat izin dulu dari ketua sentra. Tujuan dibentuknya sentra ini adalah untuk mengkoordinir para pengrajin misal dalam pelaksanaan pameran. Apabila suatu dinas pemerintah akan

mengadakan pameran, maka ketua sentra yang akan menentukan kerajinan ukir apa yang akan dibawa pameran dan dari pengrajin siapa saja. Dengan demikian setiap anggota sentra yang barangnya ikut pameran, barang tersebut harus berbeda dengan yang lainnya.

Pada kenyataannya pemasaran sangat ditunjang dengan diadakannya pameran. Namun karena jadwal pameran dinas-dinas atau perusahaan negara ini kadang-kadang saling bersamaan, maka pengrajin ukir terutama Ketua Sentranya mengalami kesulitan dalam melakukan tugasnya. Pameran-pameran ini biasanya difasilitasi oleh Dinas Koperasi, Disperindag, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata. Pameran yang bersifat lokal biasanya dalam memperingati hari jadi Kota Sumenep; Hari Koperasi. Pameran regional adalah pada kegiatannya Bank Jatim; Bank Rakyat Indonesia (BRI), Harkap (ini biasanya pindah-pindah kota). Pameran nasional yang pernah dilakukan adalah di Bandung, Jakarta, Medan, Jogja, Bali, Batam, Makasar. Pameran nasional ini dilakukan dalam berbagai macam acara nasional. Menurut pengalaman informan, bahwa dalam setiap pameran biasanya barang yang dipamerkan habis terjual dan banyak pesanan masuk. Oleh karena itu yang boleh ikut pameran adalah mereka yang mempunyai produk banyak. Produk ukiran diharapkan harus berbeda jenis barangnya dengan pengrajin yang lain, atau ada spesialisasi, dengan demikian tidak berebut atau bersaing.

Kenyataan bahwa pemasaran kerajinan ukir kayu di Desa Karduluk sering terjadi persaingan harga. Persaingan harga ini, karena tidak ada patokan harga standar. Pada jenis barang yang sejenis masing-masing pengrajin memasang harga yang tidak sama. Bahkan parahnya lagi saling membuat isu-isu yang menjebak yang intinya persaingan tidak sehat. Misal si pengrajin A menjual hasil kerajinan ukir satu set kursi seharga 2 juta, maka dia akan menyampaikan kepada tetangganya (yaitu pengrajin B) bahwa kursinya baru saja laku 4 juta. Akibatnya pengrajin B menaikkan harga kursinya dan akhirnya tidak laku karena kemahalan, sedang pengrajin A tetap ada pembelinya, karena harganya tidak mahal. Persaingan yang tidak sehat dalam pemasaran ini adalah tindakan ceroboh pengrajin yang akibatnya merugikan diri sendiri. Hal ini karena ternyata ada beberapa pengrajin yang membeli kerajinan ukir dari daerah lain (misal dari Pasuruan) kemudian dipajang dan dijual dengan harga murah. Jelas barang ini kualitas ukir dan ketebalan kayunya berbeda dengan kerajinan Desa Karduluk, namun penjual mengatakan itu produksi pengrajin desanya. Akibatnya produk kerajinan ukir Karduluk tercemar nama kebesarannya karena sekarang memproduksi barang-barang yang dianggap tidak berkualitas.

IV. PENUTUP

A. Kesimpulan

Sebagian besar atau lebih dari 50 % penduduk Desa Karduluk bermatapencarian dari kerajinan ukir kayu. Keahlian mengukir didapat secara turun-temurun, berawal dari cerita rakyat sejak alat ukir ahli pahat Kerajaan Majapahit jatuh di wilayah desa ini, dan orangnyapun menetap dan memperisteri penduduk desa tersebut sebagai pengukir. Walaupun jumlah pengrajin cukup banyak, posisi usaha kerajinan tidak menentu tergantung pemesanan. Pengusah kecil (tenaga kerja kurang dari 10 orang) jumlahnya cukup banyak, pada musim "rame" (panen tembakau Juli - Agustus). Pada "bulan sepi" pengrajin kecil menutup usahanya menjadi tenaga kerja di pengrajin sedang (tenaga 10 - 50 orang). Lesunya usaha kerajinan ukir kayu ini selain faktor "bulan sepi" juga ongkos produksi tinggi akibat mahal dan langkanya bahan baku serta upah yang kesemuanya menjadikan harga produksi mahal. Apalagi dengan banyak dibangunnya perumahan dengan tipe yang relatif sempit, menjadikan animo masyarakat beralih ke perabot rumah tangga yang minimalis.

Karakteristik ukiran kayu Karduluk dapat dilihat dari segi motif, goresan dan cat yang menyala dan berwarna-warni. Ternyata bahwa ukir kayu Karduluk memiliki 10 motif asli dan ini mengandung makna kenyataan dan harapan hidup orang Madura atau motif berfungsi sebagai tolakbala. Ciri khas yang lain adalah goresan pahatan terlihat dalam dan tajam. Cat warna selain agar terlihat semarak juga mengandung makna tersendiri yang merupakan harapan dalam hidup bagi orang Madura. Motif ukir, goresan pahatan dan warna cat semua mengakumulasikan harapan hidup orang Karduluk yaitu ingin hidup panjang umur, bijaksana, tegar, berguna bagi masyarakat kalau bisa jadi pelindung, merasa bersaudara tanpa membedakan, ingin hidup bahagia penuh warna warni dan tidak terputus sampai anak cucu.

Kerajinan ukir kayu Desa Karduluk memang pernah jaya pada tahun 1985-1995, namun kemudian mengalami kelesuan, walaupun tahun 1997-2000 pernah didirikan koperasi. Ternyata koperasi ini tidak dapat menolongnya yang akhirnya bubar.

Para pengusaha masih menggunakan modal sendiri karena tidak dipercaya bank akibat peristiwa bangkrutnya koperasi beserta bantuan modalnya serta bantuan modal perangnya, tidak dikembalikan lagi. Oleh sebab itu para pengrajin kategori kecil hanya mengerjakan pesanan dan tidak punya stok barang jadi. Pengrajin kategori sedang jumlahnya hanya 3 orang memiliki "*mebel*" (tempat kerja) dan tempat penyimpanan barang serta memiliki stok barang jadi. Tenaga kerja biasanya dipilih yang berkualitas (bukan karena saudara). Tenaga kerja yang berkualitas menjadi rebutan para pengrajin dan ini biasanya bekerja di rumah masing-masing (karena para pengrajin menyeter bahan). Walaupun begitu untuk mengekang agar tenaga yang bagus tidak beralih majikan, maka banyak cara majikan untuk memikatnya. Upah tenaga ukir cukup tinggi, sedang tenaga yang berkualitas jumlahnya terbatas. Oleh karena itu pengusaha sedang yang memiliki banyak pesanan, merasa bahwa Desa Karduluk masih kekurangan tenaga ukir.

Pemasaran produk bagi pengusaha kategori kecil pada umumnya masih bersifat lokal yaitu untuk "bawaan kawin" dan keperluan rumah tangga. Pemasaran produk pengusaha kategori sedang tidak hanya lokal juga regional, nasional bahkan luar negeri. Hal ini karena pengusaha tersebut memang punya stok, sehingga kadang diikutsertakan dalam berbagai pameran yang dilakukan oleh pemerintah lewat dinas-dinas ataupun perusahaan negara dan bank. Dalam pameran selain memajang produk juga menyebarkan brosur. Ada pula yang telah memasarkan lewat jaringan elektronika seperti internet.

Pelestarian dilakukan oleh para pengusaha dan tenaga kerja terhadap keluarga dan sanak saudaranya melalui latihan hariannya. Jadi tidak mengalami kesulitan karena telah menjadi sifat orang Madura adalah suka bekerja, apalagi upah bekerja dikerajinan lebih banyak daripada di pertanian. Pelestarian yang dilakukan oleh pemerintah yaitu dengan cara melibatkannya dalam pameran, lelang, pembentukan koperasi dan bantuan peningkatan SDM. Peningkatan SDM dengan cara studi banding, pembentukan koperasi, pelatihan manajemen dan pelatihan penggunaan IT untuk promosi dan pemasaran. Selain itu juga pengenalan produk-produk baru yang merupakan hasil inovasi ataupun regenerasi fungsi produk lama. Selain produk lama, ternyata bahwa produk hasil inovasi dan regenerasi fungsi juga banyak disukai orang. Dengan demikian dalam upaya pelestarian ini desain lama tetap diupayakan keberadaannya dan menurut pakemnya, sedang desain baru dikembangkan sesuai dengan tuntutan pasar.

B.Saran

1. Dalam rangka pelestarian kerajinan ukir kayu Desa Karduluk, pemerintah perlu membantu mempermudah perolehan modal dan bahan baku, dengan peraturan-peraturan yang mendukung.

2. Dalam rangka pelestarian pemerintah perlu berpartisipasi dengan cara menggunakan produk kerajinan ukir kayu Karduluk, khususnya untuk sekolah-sekolah agar anak didik sejak kecil sudah mengenal.
3. Pemerintah perlu membantu tersedianya wadah/galeri sebagai pasar hasil produksi di tempat-tempat yang strategis di tingkat desa, kecamatan, kabupaten dan propinsi. Galeri tersebut sebagai ajang pameran dengan harga umum/standar dan terjangkau rakyat yang dilengkapi dengan buku pameran serta alamat para pengrajin.
4. Pemerintah perlu membantu pemasaran hasil produk ukir Karduluk dengan cara peningkatan frekwensi pameran dan pasar lelang, baik di tingkat lokal, regional maupun nasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Pendidikan Nasional, 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta, Balai Pustaka.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1983. *Seni Dekorasi dan Kerajinan*. Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Desa Karduluk, 2011. *Monografi Desa Tahun 2011*. Desa Karduluk, Sumenep.
- Graaf, De dan Pigeaud Th., 1985. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa : Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta, Grafitipers.
- Haryadi, D. et all., 1998. *Tahap Perkembangan Usaha Kecil : Dinamika dan Peta Potensi Pertumbuhan*. Bandung, Akatiga.
- Ma'mur, Jamal Asmani, 2012. *Buku Panduan Internalisasi Pendidikan Karakter di Sekolah*. Yogyakarta, DIVA Press.
- Munawaroh, S., 2010. *Mandiri Dengan Ekonomi Kreatif Desa Karangtengah Imogiri Bantul*. BPSNT Jantra Vol V No. 9 Juni 2010 Yogyakarta.
- Pemda Jepara, 1980. *Risalah dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*, Pemda Jepara. Jepara.
- Ponto, F. dan Pujiastuti, C., 2006. *Warna-Warni Mebel Madura, Haruskan Meredup*. *Kompas* 7 April 2006 hal 57-59.
- Pemda Tingkat II Jepara, 1979. *Risalah dan Kumpulan Data Tentang Perkembangan Seni Ukir Jepara*. Pemda Tk. II Jepara.
- Purwaningsih, E., 2010. *Pengembangan Ekonomi Kreatif Desa Wisata Candirejo*. Jantra Vol V No 9 Juni 2010, Yogyakarta : BPSNT.
- Saptowalyono, A. C., 2005. *Edhi Setiawan dan Usaha Ukir Khas Madura*. *Kompas* 25 Maret 2005.
- Soepratno, 1984. *Ornamen Ukir Kayu Tradisional Jawa*. Semarang Effhar Offcet.
- Sudikan, S. Y., 2001. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Surabaya Citra Wacana, Universitas Indonesia, 1980. *Buku Pegangan Bidang Kependudukan*. Lembaga Demografi Fakultas Indonesia. Jakarta

DAFTAR INFORMAN

No	Nama Informan	Umur	Pendidikan	Pekerjaan	Keterangan
1	Hidayat	43	SLTA	Kasi PMP	Kantor Kec. Pragaan
2	Suaidi	44	SLTA	Sekdes	Desa Karduluk
3	Agus Wahyudi	42	S1	Konsultan UKM	Disperindag Sumenep
4	Syaiful Bari	52	SD	Pengrajin	Dunggadung
5	Wahdi	50	SD	Pengrajin	Somangkan
6	Slamet Riyadi	50	SMU	Pengrajin	Pengrajin sedang
7	Zainal Abidin	47	SLTP	Pengrajin	Dunggadung
8	Edy Setiawan	58	S1	Budayawan	Mantan Pengusaha
9	Mashuri	70	SR	Tenaga Ukir	Tokoh Pengrajin
10	Zarnudji	56	Sarmud	Pengrajin	Pengrajin sedang
11	Fauzan	43	SLTP	Pengrajin	Keturunan Tokoh Pengrajin
12	Jamil	43	SD	Tenaga Ukir	Blajud
13	Abdul Rosid	40	SD	Tenaga Ukir	Blajud
14	Habib Durahman	25	SD	Tenaga Ukir	Semangkaan
15	Moh. Moja	56	SD	Pengrajin	Blajud

MODERNISASI DAN TATA RUANG KOTA PURWOKERTO 1900-1935¹

Prima Nurahmi Mulyasari

Pusat Penelitian Sumber Daya Regional, LIPI Gedung Herbarium Bogoriense
Jl. Ir. Djuanda, 22-24 Bogor, Jawa Barat
e-mail: nurahmi@gmail.com

Abstrak

Purwokerto merupakan salah satu kota penting di Jawa Tengah bagian selatan serta memegang peranan bagi pertumbuhan kota-kota di sekitarnya. Sejak didirikannya pabrik-pabrik gula di wilayah Karesidenan Banyumas pemerintah Hindia Belanda semakin berkomitmen memperlancar sarana transportasi di wilayah ini dengan membangun serta memperbaiki transportasi darat yang memicu transformasi Kota Purwokerto menjadi sebuah kota modern. Dengan menggunakan sumber-sumber primer dan sekunder artikel ini mendeskripsikan perkembangan Kota Purwokerto pada rentang waktu 1900-1935 ditinjau dari tata kota serta sarana dan prasarana. Fasilitas-fasilitas kota dibangun di Purwokerto dalam periode tersebut yang mengukuhkan kedudukannya sebagai kota tersibuk di Karesidenan Banyumas. Namun, kurangnya perencanaan kota yang baik mengakibatkan keadaan fisik kota tersebut menjadi agak tidak teratur.

Kata Kunci : modernisasi; perencanaan kota; Purwokerto; kolonial

MODERNIZATION AND PURWOKERTO CITY LAND USE

Abstract

Purwokerto is one of important cities in Central Java, particularly in the southern part which plays a role for the growth of cities in the vicinity. Since the establishment of sugar factories in Banyumas Residency in the late 19th century the Dutch colonial government was more serious in building and improving transportation sector in the region that led to the transformation of Purwokerto into a modern city. By using primary and secondary sources this article describes the development of Purwokerto in the period of 1900-1935 in terms of urban planning and infrastructure. More urban facilities were erected in Purwokerto during that era which strengthened its position as the busiest city in Banyumas Residency. However, the lack of good urban planning put the city in somewhat disorder physically.

Keywords: modernization; urban planning; Purwokerto; colonial

I. PENDAHULUAN

Ada berbagai macam pendapat para ahli dalam mendefinisikan pengertian kota. Max Weber menganggap keberadaan pasar sebagai ciri khas kota. Suatu wilayah dapat disebut kota jika penduduknya sebagian besar telah mampu memenuhi kebutuhan lewat pasar yang ada. Christaller mengartikan kota sebagai pusat pelayanan jasa bagi wilayah sekitarnya (Daldjoeni, 1998:38-39). Sejak dahulu hingga sekarang, Purwokerto yang masuk dalam Karesidenan Banyumas merupakan salah satu kota penting di Jawa Tengah bagian selatan. Selama lebih dari satu abad Kabupaten Purwokerto tumbuh berkembang dari wilayah yang semula terisolir pada abad ke-19 menjadi kabupaten yang ramai pada permulaan abad ke-20. Terletak di sebelah barat daya ibukota provinsi Jawa Tengah, kabupaten yang terletak di wilayah pedalaman ini memegang peranan penting bagi pertumbuhan wilayah-wilayah di sekitarnya. Kota Purwokerto merupakan daerah persawahan dengan banyak desa yang memiliki ketinggian 75 meter di atas permukaan laut (Veth, 1903:445). Di sebelah utara Kota Purwokerto, terletak Gunung Slamet yang merupakan gunung terbesar di Pulau Jawa, beserta deretan pegunungannya. Gunung berapi inilah yang membuat wilayah di sekitarnya menjadi

Naskah masuk : 15 September 2014, revisi I : 14 Oktober 2014, revisi II : 10 Nopember 2014, revisi akhir : 28 Nopember 2014

¹ Artikel ini merupakan ringkasan dari skripsi penulis pada Jurusan Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.

subur.

Pegunungan Serayu Utara yang terletak di sebelah utara wilayah Banyumas merupakan kawasan hutan yang sangat lebat sehingga jarang ditemukan pemukiman penduduk. Di bagian selatan wilayah Banyumas membentang Pegunungan Serayu Selatan yang topografinya berupa perbukitan dengan ketinggian rata-rata kurang dari 1000 meter di atas permukaan laut. Di antara Pegunungan Serayu Utara dan Selatan ini terdapat lembah subur yang dinamakan Lembah Serayu karena di tengah-tengah lembah itu mengalir Sungai Serayu yang bermuara di Samudera Hindia. Denys Lombard (2005:33) mengungkapkan tentang wilayah ini sebagai berikut:

"Lembah Sungai Serayu, yang di utara dan timur tertutup oleh sederetan penghalang yang menjulang tinggi (Gunung Slamet, 3.426 m, seluruh Dataran Tinggi Dieng, Gunung Sindoro, 3.135 m, Gunung Sumbing, 3.371 m), dan di barat daya terbuka ke daerah kurang bergairah yang menghadap ke laut dimana terletak satu-satunya pelabuhan penting di daerah selatan, yaitu Cilacap. Daerah yang dulu disebut Pasir ini merupakan tempat berkembangnya beberapa pusat kegiatan kecil yang sibuk, seperti Banjarnegara, Purbolinggo, Purwokerto dan Banyumas."

Sistem perusahaan bebas yang diterapkan di Hindia Belanda sejak tahun 1870, mempunyai arti penting bagi pembangunan perkotaan (Wertheim, 1999:138). Periode liberalisasi ekonomi di Karesidenan Banyumas ditandai dengan kemunculan pabrik-pabrik tebu. Sejak didirikannya pabrik-pabrik gula di wilayah Karesidenan Banyumas yakni pabrik gula Kalibagor (1889), Klampok (1853), pabrik gula Bojong (1891), pabrik gula Kalimanah (1891), dan pabrik gula Purwokerto (1893) pemerintah Hindia Belanda semakin berkomitmen memperlancar sarana transportasi di wilayah ini dengan membangun serta memperbaiki transportasi darat agar pengangkutan ekspor gula ke pelabuhan-pelabuhan dapat berjalan lancar. Dari Purwokerto dibangun jaringan jalan yang menghubungkannya dengan daerah Dayeuhluhur. Jembatan di atas sungai Serayu yang menghubungkannya dengan Kota Banyumas, ibukota Karesidenan Banyumas, dibangun tahun 1891. Sarana transportasi jalan raya antar kabupaten dan antar distrik di wilayah Karesidenan Banyumas dibangun melewati daerah-daerah perkebunan untuk memudahkan eksploitasi ekonomi pemerintah kolonial yang diprioritaskan di sektor agroindustri.

Pabrik gula dan areal perkebunan tebu di distrik Purwokerto dibangun tahun 1893. Hingga memasuki awal abad ke-20 pabrik tebu di Purwokerto terus mengalami kemajuan hingga harus meminta izin untuk memperluas areal penanaman tebu. Pada tahun 1928 areal tanaman tebu di pabrik gula Purwokerto telah memiliki luas 1.800 bau. Meskipun demikian, pabrik gula Purwokerto masih mengajukan perluasan maksimum areal tanaman tebu sebanyak 400 bau di distrik Ajibarang (Helsdingen, 1928:CIII). Pembangunan transportasi diprioritaskan untuk memperlancar arus pengiriman hasil bumi ke pelabuhan-pelabuhan. Pabrik gula merupakan pihak yang paling memiliki kepentingan dengan dibukanya jaringan kereta api ke pedalaman (Basundoro, 1999:182).

Pusat lalu lintas baru di Hindia Belanda bermunculan sebagai akibat dari dibangunnya rel-rel kereta api (Kartodirdjo, 1999:72). Pemerintah kolonial, atas usul pengusaha swasta, membuka jalur Trem Uap Lembah Serayu atau *Serajoedal Stoomtrammaatschappij* (SDS) pada 5 Maret 1884. SDS melayani jalur *trem* untuk wilayah Karesidenan Banyumas dan sekitarnya. Meskipun pada awalnya pembangunan jalur tram ini diniatkan untuk melewati Kota Banyumas, sebagai ibukota karesidenan, namun rencana tersebut dibatalkan karena

² "Suratan Sejarah Bandingan Perkeretaapian dari Masa Silam dan Masa Kini" dalam Plakat perunggu pada Monumen Sepoer di halaman kantor PT. Kereta Api Indonesia Daerah Operasi V, Jalan. Jenderal Sudirman Purwokerto; Bandingkan dengan S. A Reitsma (afd. Chef S.S), *Eenige Blad Zijden Indische Spoorwegpolitiek III: de Lijn in het Serajoedal*, (Tegal: J. De Graaf de Boer, 1915).

³ Penulisan nama-nama wilayah, daerah maupun distrik dalam artikel ini menyesuaikan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD). Namun beberapa nama tempat yang merupakan nama rumah makan, hotel, perkumpulan atau organisasi tetap menggunakan ejaan lama.

pertimbangan biaya yang besar mengingat Kota Banyumas yang berdiri dikelilingi pegunungan. Sebagai alternatif, jalur tram tersebut dilewatkan menuju Kota Purwokerto. Berturut-turut SDS membangun jalur Maos-Purwokerto (16 Juli 1896), Sokaraja-Purworejo (2 Juli 1897), Purworejo-Banjarnegara (18 Mei 1898), dan Banjarsari-Purbalingga (1 Juli 1900).² Pembangunan jalur trem berkaitan erat dengan upaya pemerintah mencegah hasil pertanian dan perkebunan dari Banyumas mengalir ke pelabuhan-pelabuhan Pantai Utara (Zuhdi, 2002:48-49). Dibangunnya sarana infrastruktur berupa jalan raya, jembatan dan jalan kereta api merupakan terobosan baru guna mempercepat arus pengiriman barang dari dan menuju pelabuhan dibandingkan melalui Sungai Serayu yang merupakan *moda* transportasi andalan di masa itu.

Artikel ini mengkaji perkembangan Kota Purwokerto³ pada rentang waktu 1900-1935 ditinjau dari tata kota serta sarana dan prasarana. Selama ini studi sejarah kota pada masa kolonial lebih banyak mengambil tema mengenai kota-kota besar seperti Malang, Magelang, Surabaya, Bandung yang semuanya masuk kategori *gemeente* (kotamadya). Kota-kota kecil apalagi yang bukan merupakan *gemeente* seolah terlupakan dalam khazanah penelitian sejarah kota pada masa kolonial. Untuk itulah studi mengenai Kota Purwokerto ini diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi perkembangan studi sejarah kota (kecil) di Indonesia. Periode yang diambil ialah awal abad ke-20 yang dianggap sebagai periode era modernisasi perkotaan di Hindia Belanda. Akhir dari periode penulisan artikel ini ialah tahun 1935 karena pada tahun sesudahnya status Kota Purwokerto naik menjadi Ibukota Karesidenan Banyumas.

Belum pernah ada karya sejarah yang menulis tentang sejarah Kota Purwokerto secara khusus. Dalam buku *The Indonesian City* ada satu artikel tulisan Milan J. Titus, Wouter M. de Jong dan Frank van Steenberg yang berjudul *Explorations into the Economic Structure and Role of Small Urban Centers In The Serayu Valley Region, Central Java*. Sayangnya penelitian mengenai judul artikel di atas berlangsung pada tahun 1983, dan sudah masuk periode kontemporer dalam sejarah Indonesia. Selain itu Kota Purwokerto hanya sedikit sekali disinggung dalam pembahasan.

Tulisan Milan Titus lainnya mengenai kota-kota di Lembah Serayu ialah *Social-Spatial Consequences of The Integration of the Serayu-Valley Region (Central Java) into the Colonial System* yang dimuat dalam buku *Focus on the Region in Asia*. Namun penelitian ini juga masih dalam periode kontemporer. Meskipun demikian tulisan-tulisan ini menyisipkan kondisi sosial ekonomi di kota-kota Lembah Serayu pada masa kolonial meski hanya sedikit sekali. Pembahasan yang penulis lakukan dalam artikel ini ialah mengenai perkembangan Kota Purwokerto pada awal abad ke-20.

Karya sejarah yang memiliki hubungan paling erat dengan perkembangan kota Purwokerto pada awal abad ke-20 ialah tesis Purnawan Basundoro yang berjudul *Transportasi dan Eksploitasi Ekonomi di Karesidenan Banyumas Tahun 1830-1940*. Menurutnya, kota-kota di Karesidenan Banyumas tumbuh dan berkembang karena adanya pembangunan dan perbaikan infrastruktur transportasi di wilayah tersebut. Dalam kurun waktu akhir periode kolonial di Karesidenan Banyumas ada beberapa kota yang berkembang dan surut akibat adanya pembangunan dan perbaikan sarana transportasi.

Deskripsi mengenai sebuah kota modern di Jawa pada awal abad ke-20 dapat dibaca dari buku Kuntowijoyo yang berjudul *Raja, Priyayi dan Kawula: Surakarta, 1900-1915*. Dalam prakata, Kuntowijoyo menulis bahwa pada kurun waktu 1900 hingga 1915, Surakarta merupakan kota yang multikultural. Banyaknya kesenian, kemajuan teknologi dan layanan-layanan publik dapat dikategorikan sebagai modernisasi sebuah kota pada masa Hindia Belanda. Di Surakarta terdapat kesenian sandiwara barat, komidi stambul, sirkus, wayang orang, bioskop, pasar malam, tayub, dan lain-lain. Kemajuan teknologinya antara lain berupa

sumur pompa, pabrik es, bengkel *trem*, *trem* kota, listrik, sepeda. Sedangkan di bidang layanan-layanan publik, toko-toko, apotek, tukang gigi, restoran, pelelang, asuransi dan penginapan menjadi ciri modernitas kota tersebut.

II. GAMBARAN UMUM TATA RUANG KOTA DI JAWA

Menurut Kuntowijoyo (2003:61) tata kota lahir karena pola sosiokultural. Secara geografis, kota-kota di Jawa sebelum abad ke-17 berkembang melalui dua soko guru perekonomian yaitu pertanian dan perniagaan (Wirjomartono, 1995:23). Pada masa itu wilayah-wilayah yang berkembang ialah yang berperan sebagai bandar niaga dengan banyak aktivitasnya. Masuknya kolonialisme Belanda di Jawa kemudian ikut mempengaruhi tata ruang kota Jawa pada masa selanjutnya.

Dijelaskan oleh Daldjoeni (1998:18-19) bahwa tata ruang kota-kota di Jawa pada umumnya memiliki kesamaan satu dengan yang lainnya serta tidak dapat dilepaskan dari budaya Jawa yang melekat sebagai identitas masyarakat Jawa. Pada ibukota kabupaten di masa kolonial, di pusatnya ada alun-alun yang luasnya kurang lebih 10 ha. Pohon beringin di tanam ditengah-tengahnya sebagai lambang perlindungan atau pengayoman yang diberikan oleh pemerintah kepada rakyat. Rumah bupati menghadap utara atau selatan. Kemudian di sebelah barat alun-alun ada *masjid besar* dan perkampungan di belakangnya yang dikenal dengan sebutan *kauman*. Di alun-alun yang merupakan jantung pemerintahan didirikan perangkat pemerintahan seperti kantor pengadilan, kantor kepolisian, penjara, dan pegadaian. Untuk beribadat orang-orang Belanda didirikan gereja di dekat alun-alun. Pemukiman orang Eropa dan Timur Asing berada dekat dengan pusat kota dengan rumah yang sudah tembok dan permanen. Sementara rakyat pribumi banyak tinggal di pemukiman pinggiran kota dengan rumah yang belum permanen. Rumah-rumah mereka dibuat dari kayu atau bambu, dipagari oleh hijau dedaunan yang ditanam di dalam pekarangan. Di bagian terluar kota terdapat persawahan, makam, tempat penyembelihan serta fasilitas-fasilitas lain yang membutuhkan areal yang luas (Daldjoeni, 1998:18-19).

III. STRUKTUR TATA RUANG KOTA PURWOKERTO

Menurut Ahmad Tohari, Budayawan Banyumas, Purwokerto berasal dari *Purwa* artinya awal mula; *Kerta* artinya aman atau damai. Jadi Purwakerto artinya Awal mula yang damai (Koderi dan Tohari, 1991:89).⁴ Distrik Purwokerto memiliki tiga *onderdistrict* dan 107 desa pada tahun 1915 (*Encyclopedie van Nederlandsch-Indie*, 1919:438). Perubahan kebijakan pemerintah Hindia Belanda mempengaruhi jumlah pembagian *onderdistrict* dalam kurun waktu tertentu. Misalnya saja pada tahun 1933 *onderdistrict* di Distrik Purwokerto berjumlah empat yaitu Purwokerto, Kebumen, Patikraja, dan Karanglewas (*Staatsblad* no. 251, tahun 1933). Namun pada tahun 1935 berubah menjadi tiga *onderdistrict* yaitu Purwokerto, Kebumen dan Patikraja (*Staatsblad* no. 251, tahun 1933). *Onderdistrict* Purwokerto terbentuk dari desa-desa, antara lain Kranji, Purwokerto Lor, Purwokerto Kidul, Purwokerto Wetan, Purwokerto Kulon, Sokanegara, Kedungwuluh, dan Berkoh (Adriaans, 1933).

Pada awal abad ke-20, wilayah Kota Purwokerto dari timur ke barat meliputi Rejasari hingga jalan di sebelah Timur Pasar Wage sedangkan dari arah utara ke selatan dari Karanganjing hingga Kalibener. Pusat pemerintahan terletak di Desa Kranji (Paguwon) di tepi *Groote Postweg*⁵ yang merupakan jalan utama di kota itu. Ditengah-tengah kota mengalir dua

⁴ Wilayah pembantu bupati atau disebut juga kawedanan.

⁵ *Groote Postweg* ini mengacu pada ruas jalan utama di Purwokerto pada masa kolonial, bukan *Groote Postweg* yang dibangun Daendels.

sungai yaitu Sungai Banjaran di sebelah barat alun-alun dan Sungai Kranji di sebelah timur alun-alun. Pada tahun 1906 dibuat saluran irigasi melalui Tanjlig untuk mengalir persawahan yang dibuat dengan menyalurkan air dari Sungai Banjaran (Wiriadmadja dan Poerwosoepadja, 1932:64).

Rumah Bupati Purwokerto menghadap ke arah selatan, membelakangi Gunung Slamet. Rumah ini dibangun oleh Adipati Aryo Mertadireja II sekitar tahun 1850 (Gandasubrata, t.t:9). Di muka rumah bupati terdapat alun-alun. Alun-alun Purwokerto berbentuk persegi panjang. Jalan lurus dari *Groote Postweg* ke arah utara hingga pintu masuk kediaman bupati membagi alun-alun menjadi dua. Di tengah-tengah itu ditanam *ringin kurung* (pohon beringin yang dikurung) dan di sekeliling alun-alun merupakan jalan. Masjid Agung Purwokerto berada di sebelah barat kantor kabupaten menghadap arah alun-alun. Di seberang selatan Masjid Agung berdiri gedung penjara. Dalam struktur pemerintahan dualisme kolonial, bupati memiliki kedudukan yang setara dengan asisten residen, sehingga di banyak kota-kota di Jawa, rumah asisten residen berhadapan dengan rumah bupati. Namun rumah asisten residen di Purwokerto tidak berhadapan langsung dengan rumah bupati. melainkan lebih ke arah barat, tepatnya di sebelah barat *s'landkas*, di tepi *Groote Postweg*, menghadap ke arah *De Boer laan*.

Berbeda dengan kota-kota lain yang menggunakan nama-nama para pemimpin Belanda sebagai nama jalan seperti *Julianastraat*, *Wilheminastraat*, *Willemstraat*, *Emmastraat*, di Purwokerto tidak terdapat jalan yang menggunakan nama tersebut. Jalan-jalan yang ada dinamai dengan mengacu pada nama tempat atau ciri jalan itu. Misalnya *Groote Postweg*, *Schoolweg*, *Sawanganweg*, *Muloweg*, *Tiparweg*, *Hoofdweg*, *Stationweg*, *Tjikebrokweg*, *S.D.S laan*, *de Boer laan*, serta *Normaalschool laan*.

Perkembangan kota-kota pada masa kolonial tidak dapat terlepas dari para arsitek Belanda yang bekerja di biro arsitek pemerintah maupun swasta. Sentuhan karya para arsitek Belanda di Purwokerto lahir dari tangan Henri Maclaine Pont dan Herman Thomas Karsten. Thomas Karsten merupakan penasihat perencanaan kota Purwokerto meskipun ia tidak memiliki peran yang cukup menonjol dalam hal ini.⁶ Henri Maclaine Pont banyak merancang bangunan-bangunan di Hindia Belanda. Ia membangun proyek berupa bangunan perkeretaapian di Purwokerto (Sumalyo, 1988:12).

Sebuah kritik mengenai tata ruang Kota Purwokerto yang tidak serasi muncul di Majalah I.B.T *Locale Techniek* (1936:73). Artikel itu menyebutkan bahwa letak rumah-rumah di jalan-jalan dan kampung-kampung tidak tertib. Demikian halnya dengan toko-toko yang berdiri di tangan perkampungan, letak pasar yang lokasinya kurang tepat. Menurut majalah arsitektur dan tata ruang kota tersebut, hal seperti ini dapat terjadi dikarenakan pembangunan kota diserahkan kepada penduduk serta kurangnya aturan dan pemerintah setempat. Untuk itulah pada tahun 1931 disusun suatu rencana untuk memperbaiki keadaan Tata Kota Purwokerto.

Pada dekade 1920-an perlengkapan perkotaan di Purwokerto sudah cukup komplit. Tahun 1928 seluruh jalan-jalan di Purwokerto sudah dilengkapi dengan penerangan listrik yang berasal dari sentral listrik tenaga air (*waterkracht*) di Ketenger, Baturaden. Sentral listrik ini dibangun dan dikelola oleh N.V.Aniem (Basundoro, 1999:224). Setahun kemudian dibangun jaringan air minum (*waterleiding*) untuk seluruh warga Purwokerto yang sumber airnya berasal dari Sungai Tangsen, Dusun Kawungcarang, Distrik Sokaraja (Wiriadmadja dan Poerwosoepadja, 1932:68).

Hingga tahun 1942, hanya ada dua jalan sejajar yang melintang dari timur ke barat Kota Purwokerto. Dua jalan ini merupakan jalan primer. Yang terpanjang ialah *Groote Postweg*

⁶ Karsten dianggap sebagai *founding father* perencanaan dan perancangan kota di Indonesia. Kota-kota yang ditanganinya dalam perencanaan kota antara lain Semarang, Bandung, Magelang, Malang, Madiun, Meester Cornelis, Buitenzorg

yang merupakan jalan utama. Di kiri kanan jalan ini berjajar pohon-pohon yang membuat jalanan di Purwokerto terasa rindang dan teduh. Di sepanjang *Groote Postweg* berdiri hotel-hotel, *kantoor post dan telegraaf, societeit*, Pecinan, pegadaian, rumah asisten residen, alun-alun, bank, perusahaan, pertokoan, dan kantor *s.landskas*. Jalan yang kedua ialah *Schoolweg*. Jalan ini dinamakan *Schoolweg* karena banyak sekolah berdiri di sepanjang jalan ini.

Terdapat beberapa pemukiman Eropa yaitu di jalan *Groote Postweg*, Karanganjing, *Schoolweg*, dan di *S.D.S laan*. Pemukiman padat penduduk pribumi terdapat di wilayah Purwokerto Wetan, Kedungwuluh, Sawangan, Purwokerto Lor, Kranji, serta Koberkulon. Masyarakat keturunan Arab tinggal menyebar, tidak mengumpul seperti halnya etnis Tionghoa di Pecinan, Pasar Wage. Pekuburan banyak terdapat di selatan kota. Di Tanjung terdapat *kerkhof* atau kuburan Belanda. Di Bojong terdapat pekuburan Cina. Pekuburan umum untuk pribumi ada beberapa, antara lain di Kebondalem dan di sebelah utara *Normaalschool laan*.

A. Perekonomian dan Mata Pencaharian Penduduk Kota Purwokerto

1. Bank, Pasar dan Pertokoan

Pada tanggal 16 Desember 1895 di Kota Purwokerto berdiri suatu lembaga yang berfungsi memberi bantuan kepada para pegawai pemerintah dan rakyat kecil agar terhindar dari para lintah darat yang memberikan bunga sangat tinggi pada peminjam uangnya. Badan itu bernama *De Poerwokertosche Hulp-en Spaar bank der Inlandsche bestuur Ambtenaaren* (Bank Penolong dan Tabungan bagi Pejabat-pejabat pribumi di Purwokerto) atau dikenal dengan sebutan Bank Priyayi (Atmini, 1998:53). Bank pribumi pertama ini adalah cikal bakal Bank Rakyat Indonesia yang berdiri atas prakarsa Patih Purwokerto, Wiryaatmaja.

Pasar memegang peran vital dalam aktivitas ekonomi di suatu wilayah. Tanpa adanya pasar maka tak akan ada kegiatan perekonomian. Sebab pasar merupakan tempat dilakukannya transaksi perdagangan dan pusat perekonomian. Berdirinya pasar-pasar dan warung-warung menambah keramaian kota, tidak saja karena terjadinya lalu lintas barang dagangan, tetapi juga lalu lintas uang (Surjomiharjo, 2000:25). Nama pasar di Kota Purwokerto menggunakan nama-nama hari pasaran Jawa seperti kliwon, wage, manis, pahing, pon. Tiga di antaranya terdapat di Kota Purwokerto yaitu Pasar Wage di tepi *Groote Postweg*, kawasan Pecinan, sebelah timur kota. Pasar Manis terletak di ujung barat *Schoolweg* sedangkan Pasar Pon di Bantarsoka. Pasar Kliwon terletak di *distrik* Ajibarang, dan Pasar Pahing terletak di *distrik* Sokaraja.

Orang-orang Cina dan Timur Asing lainnya banyak berkecimpung dalam usaha perdagangan, jasa, dan pengangkutan. Toko-toko di Kota Purwokerto sebagian besar merupakan milik etnis Tionghoa. Salah satu yang terbesar adalah Toko (sekaligus percetakan) "Providence" milik Tjoa Som Wan. Toko ini menyediakan bermacam-macam kebutuhan, antara lain, alat-alat olahraga, alat-alat perkantoran dan sekolah serta arloji. Pertokoan banyak terdapat di Pasar Wage, Pasar Manis serta *Groote Postweg*. Di Pasar Wage antara lain terdapat Toko Nam, Toko Siem, Toko Adil sedangkan di sekitar Pasar Manis berdiri antara lain Toko Tann, Toko Banjoemas, Toko Baroe, serta Toko Tokiwa. Beberapa toko yang berlokasi sepanjang *Groote Postweg* misalnya Toko Providence, *Bloemenhandel en Orchidee Kweekerij* dan *J. van Gorkom & Co (Chemicalienhandel)* (Interlocale TelefoonGids voor Java, Madoera, en Bali, 1939).

2. Pabrik serta Usaha Lainnya

Perdagangan merupakan kegiatan ekonomi utama dari golongan Cina di Indonesia selama zaman Kolonial Belanda tahap akhir. Hal ini dapat dimaklumi mengingat begitu

terbatasnya ruang gerak ekonomi para penduduk keturunan ini. Peraturan-peraturan yang ada pada waktu itu sangat tidak memungkinkan bagi mereka untuk dapat duduk dalam jajaran elit birokrat. Orang-orang Eropa sebagai masyarakat kelas satu dalam pembagian kelas sosial pada masa kolonial banyak duduk sebagai pejabat baik instansi pemerintah maupun swasta.

Sektor industri belum banyak berkembang di Kota Purwokerto yang hanya memiliki beberapa pabrik pada tahun 1930-an. Dari jumlah yang sedikit tersebut antara lain ialah pabrik gula, pabrik es, *Atlas & Aquasana Mineraalwaterfabrik*, serta pabrik minyak kelapa milik Rouwenhorst Mulder. Paska malaise, untuk mendorong perkembangan industri pemerintah mendirikan berbagai *Consultatie-bureau* yang menyelenggarakan berbagai pelatihan dan praktek pembuatan macam-macam industri rumah tangga seperti sendok, garpu, kertas, anyaman bambu, sabun, kecap, payung, kain tenunan. Dengan adanya pelatihan ini diharapkan para penduduk dapat secara mandiri mendirikan industri rumah tangga dengan modal kecil. Sebuah perkumpulan pedagang ikan laut berdiri pada tahun 1935. Maksud didirikannya ialah supaya lelang ikan laut segar dapat dilakukan di Kota Purwokerto serta untuk menstabilkan harga ikan laut di Tegal. Perkumpulan yang dimotori oleh *visseherij vereeniging* Misojo Mino ini menjual ikan yang diperoleh dari tempat pelelangan ikan di Tegal yang dikirim ke Purwokerto dengan menggunakan kereta pagi (Matahari, 16 Oktober 1935).

Karakteristik kota pedalaman ditandai dengan perekonomian yang lebih banyak bertumpu pada sektor agraris. Untuk mendukung perkembangan sektor agraris di Purwokerto, *landbouwconsulent* dan *zaadhoeve* didirikan untuk memberikan layanan dibidang pertanian. *Zaadhoeve* yang berdiri di wilayah persawahan Berkoh merupakan sebuah program intensifikasi pertanian dimana para petani diberi pelatihan tentang *groenbemesting*, *terrasing* dan lain-lain (S.M Gandasubrata, 1952:15-16). Disamping itu jenis pekerjaan yang ditekuni penduduk pribumi antara lain menjadi buruh di pabrik-pabrik dan perkebunan di sekitar wilayah Purwokerto. Selain memiliki wilayah yang luas untuk menanam padi dan tebu, wilayah sekitar Purwokerto juga merupakan daerah perkebunan penghasil indigo, kopi, kelapa, coklat, dan tembakau. Di Berkoh berdiri pula gudang-gudang pembenihan. Benih-benih dengan kualitas bagus ini didatangkan dari Kebun Raya Bogor.

B. Pers Lokal

Meski jumlahnya tidak banyak namun perkembangan jurnalistik di tingkat lokal Purwokerto maupun Karesidenan Banyumas cukup maju. Ini menandakan geliat intelektualitas penduduk di wilayah tersebut sudah cukup baik. Selain surat kabar lokal yang memang terbit di wilayah ini, ada juga beberapa surat kabar bukan terbitan wilayah Karesidenan Banyumas namun memiliki oplah di wilayah tersebut yakni koran berbahasa Belanda *de Locomotief* yang terbit di Semarang maupun surat kabar Soeara Boemipoetra yang memiliki kantor komisariss di Pekalongan, Gending, Asembagus, Purwokerto dan Trenggalek (Surjomiharjo, 2000:173). Berikut ini beberapa surat kabar yang terbit di Kota Purwokerto:

1. Soeara Kaoem Boeroeh

Surat kabar ini terbit pada tahun 1921 dengan giliran terbit dua kali sebulan setiap tanggal 1 dan tanggal 15. Pemimpin redaksinya ialah R.M Suryopranoto. Isinya banyak menyuarakan nasib kaum buruh *onderneming-onderneming* di Purwokerto. Pencetaknya ialah Percetakan Khing-Tjoan Kongsie, Purwokerto. Harga berlangganan ialah f 1.20 per tiga bulan.

2. Doenia Merdeka

Hampir sama dengan Soeara Kaoem Boeroeh, surat kabar Doenia Merdeka yang terbit di dua kota, Purwokerto dan Klaten ini juga banyak menyuarakan aspirasi kaum buruh. Selain itu

surat kabar ini juga merupakan alat propaganda komunis untuk menyebarkan ideologinya. Salah satu penulis yang banyak menuangkan karyanya di surat kabar ini ialah Ngalimin, seorang tokoh PKI. *Doenia Merdeka* yang terbit sekitar tahun 1924 ini diterbitkan oleh Sarekat Rakjat dengan waktu terbit dua bulan sekali. Harga langganan ialah f 1.50 per tiga bulan untuk wilayah Hindia dan f 2 per tiga bulan untuk luar Hindia.

3. Koemara

Koemara merupakan surat kabar umum yang terbit setiap sepuluh hari. Pada tahun 1937 surat kabar ini merupakan surat kabar terlaris di Purwokerto pada khususnya dan di seluruh Karesidenan Banyumas pada umumnya dengan oplah 1000 eksemplar. Pimpinan redaksinya ialah R.S Adhisoekmo serta berkantor di *Hoofdweg* alun-alun namun kemudian pindah ke *S.D.S laan*. Pencetaknya ialah *Drukkerij* TRIO Purwokerto dengan harga langganan f 0.75.

4. Pandam

Selain tiga surat kabar berbahasa Indonesia yang terbit dan dicetak di Purwokerto ada pula surat kabar berbahasa Jawa yang terbit di Distrik Sokaraja, namun percetakan yang mencetak surat kabar tersebut terletak di Purwokerto yaitu *Type Khing-Tjoan*. Surat kabar tersebut bernama Pandam. Majalah yang terbit tahun 1921-1922 ini beberapa edisinya menggunakan huruf latin meski berbahasa Jawa dan beberapa terbitan lainnya menggunakan aksara Jawa.

5. Samoedera

Surat kabar mingguan ini terbit setiap Sabtu mulai tahun 1936 dengan menggunakan Bahasa Indonesia. Kantor redaksinya terletak di sebelah barat alun-alun Purwokerto. Pemimpin redaksinya ialah Soepomo. Harga langganan f 0.35. Majalah ini dicetak oleh *Drukkerij de Hoop* di Cilacap. Selain beberapa pers lokal diatas, masih banyak lagi pers lokal yang terbit di wilayah Karesidenan Banyumas. Antara lain Serajoe, Piwoelang Kamanoengsan, dan Pantja Indera (Santoso, 1984).

C. Pendidikan

Sepanjang awal abad ke-20 di Kota Purwokerto sudah cukup banyak terdapat sekolah. Pada tahun 1914 saja setidaknya terdapat 2 *normaalcursus* di Kabupaten Purwokerto dan sekolah pribumi swasta di Karangwangkal yang dipimpin oleh misionaris Dr. B.J Esser (*Koloniaal Verslag van 1915*). Pada tahun 1917 jumlah *normaalcursus* ini bertambah menjadi 3 buah (*Koloniaal Verslag van 1917*). Tahun 1916 terdapat 1 *frobelschool*, ELS negeri, Sekolah perkebunan dan *Normaalschool* di Purwokerto (*Regeering almanak 1916*; *E.W.H, Douve, Memorie van Overgave Residen van Banjumas 1916*). Lalu pada tahun 1922 *Ardjoenaschool* didirikan atas inisiatif seseorang bernama R. Dhanoesoebroto (Koemara, 26 April 1937). *S.I school* milik Sarekat Islam sudah ada pada tahun 1924. Sekolah ini bertujuan mendirikan pendidikan setingkat HIS dengan biaya murah (*Doenia Merdeka*, 15 Januari 1924). Pusat pendidikan di Purwokerto terdapat di sepanjang *Schoolweg*. *Meer Uitgebreid Lagere Onderwijs* (MULO), *Ambacht school*, *Hollandsche Javaansche School* (HJS), terletak di *Schoolweg*. Sedangkan Sekolah Mantri Kesehatan, *Normaalschool* terletak di *Normaalschool laan*. *Europeesche Lagere School* (ELS) terletak di timur MULO (Gandasubrata, t.t: 13). Selain itu masih ada HIS negeri, HIS Muhammadiyah, *Hollandsche Chineesche School* (HCS), *Schakelschool*, serta *Kweekschool*. Adapula sekolah kerajinan milik *zending* yang bernama *de Christelijk Nijverheidschool Mardikenja* (Esser-Rutgers, 1951:163).

D. Hiburan, Rekreasi, dan Olahraga

Pada masa pemerintahan Gubernur Jenderal Herman Willem Daendels untuk pertama kalinya berdiri sebuah perkumpulan bagi masyarakat Eropa untuk berkumpul dan saling bersosialisasi satu sama lain. Perkumpulan ini bernama *societeit*. *Societeit* pertama dibangun di Weltevreden dan dinamakan *Harmonie* yang peresmianya dilakukan tahun 1815 oleh Letnan Gubernur Jenderal Inggris yang kala itu berkuasa di Indonesia, Sir Thomas Stamford Raffles. Merupakan kota kecil, belum terlalu banyak hiburan yang tersedia di Purwokerto. Hiburan yang ada antara lain gedung pertunjukan, dan *Societeit* Slamet. Lain daripada nama-nama *societeit* yang biasanya bernama *harmonie*, *concorde* maupun *der vereniging*, *societeit* di Purwokerto menggunakan nama gunung di sebelah utara kota tersebut sebagai namanya. Hal yang sama juga terjadi di Tasikmalaya yang memiliki *Societeit Galoenggoeng*, mengacu pada gunung di sebelah barat kota tersebut. Memanfaatkan infrastruktur bangunan yang sudah ada dan kebiasaan yang sudah terbentuk, beberapa bioskop diintegrasikan dengan *societeit* yang didirikan di daerah-daerah perkebunan seperti Banyuwangi, Cimahi, Purwokerto (Ardan, 1992).

Gedung *Societeit Slamet* ini dibangun oleh orang-orang Belanda, antara lain pemilik-pemilik perkebunan, administrator-administratur pabrik dan manager-manager perkeretaapian dan sebagainya (Gandasubrata, t.t:15). Pelindung *societeit* ialah Residen Banyumas sedangkan anggotanya hanya terbatas kalangan Eropa dengan pengecualian segelintir orang Tionghoa dan pribumi yang dianggap memiliki status sosial yang sama dengan orang Eropa.

Diskriminasi ras membuat masyarakat pribumi tidak dapat mengunjungi tempat-tempat khusus bagi orang Eropa seperti *societeit*. Untuk itulah masyarakat elit pribumi di Purwokerto mendirikan *societeit* Panti Soemitro di dekat alun-alun. Bertindak sebagai pelindung ialah Bupati Banyumas. Di Panti Soemitro juga disediakan bermacam-macam sarana rekreasi seperti ruang permainan bilyard, pingpong dan sarana pertunjukan kesenian Jawa seperti gamelan, ruang pertunjukan, pakaian wayang dan perlengkapan lain (Gandasubrata, t.t:15). Beberapa kegiatan yang pernah dilakukan di *societeit* ini antara lain kursus umum Ahmadiyah yang dihadiri oleh sekitar 230 orang laki-laki dan perempuan. Kursus ini menampilkan Mirza Wali Ahmad Baiq, mubaligh Ahmadiyah asal Lahore yang juga berperan besar dalam berdirinya Gerakan Ahmadiyah Lahore di Indonesia (*Oetosan Indonesia*, 3 Mei 1933).

Ada beberapa hotel yang terdapat di Kota Purwokerto yaitu Hotel *Van de Beek*, Tram Hotel, Hotel Semarang, Hotel Besar, Hotel *Station*. Hotel *Van de Beek*, Tram Hotel, Hotel Besar, Villa Krاندji yang dimiliki oleh P.J Tadema, semua terletak di *Groote Postweg*. Hotel Semarang berdiri di depan Pasar Wage begitupula Restoran Bandoeng yang terletak di dekat Pasar Wage. Hotel *Station* terdapat di *Stationweg*, Bantarsoka, dekat dengan stasiun kereta api S.S. Hotel *Van de Beek* memiliki 20 kamar tidur dengan harga rata-rata f 7.50 f 8.50 untuk *singlebed* dan f 15 f 20 untuk *doublebed* (Reitsma, 1930:222). *Tramhotel* yang berdiri tahun 1915 dan merupakan hotel milik perusahaan *trem* S.D.S adalah hotel terbesar di Purwokerto. Hotel ini berkapasitas 22 kamar tidur dengan harga rata-rata f 8 f 9 untuk *singlebed* dan f 16.50 untuk *doublebed* (Reitsma, 1930:222).

Sejak tahun 1928, dataran tinggi Baturaden yang terletak di lereng Gunung Slamet sudah menjadi sarana rekreasi bagi para pejabat Belanda maupun pejabat pribumi. Tempat peristirahatan ini berjarak 14 km arah utara pusat Kota Purwokerto. Biasanya mereka memiliki villa di Baturaden sebagai tempat peristirahatan pada akhir minggu. Penginapan lain yang ada di Baturaden salah satunya ialah Hotel Batoeraden yang terletak pada ketinggian 800 di atas permukaan laut. Hotel ini memiliki 12 kamar tidur dengan harga rata-rata f 8 - f 9 untuk *singlebed* dan f 14 f 16 untuk *doublebed* (Reitsma, 1930:222). Fasilitas yang tersedia antara

lain pemandian air hangat dan lapangan tenis. Selain sebagai tempat hiburan dan rekreasi, di kawasan Baturaden juga didirikan taman ternak oleh orang Belgia berkewarganegaraan Belanda bernama J.C Balgooy. Dengan adanya taman ternak ini banyak masyarakat Banyumas dan sekitarnya berdatangan ke tempat ini (Koderi dan Ahmad, 1991:23).

Sebagai sarana olahraga, ada beberapa lapangan yang dapat digunakan untuk berolahraga. Satu lapangan terletak di halaman depan MULO, dan satunya lagi terletak di Brobahan. Lapangan pacuan kuda dan kolam renang tidak terdapat di Kota Purwokerto. *Societeit* Slamet memiliki kolam renang Walik, di Kabupaten Purbalingga yang hanya diperuntukkan bagi anggotanya sedangkan bagi pribumi terdapat kolam renang Di Desa Pancasan, Distrik Ajibarang terdapat kolam renang untuk penduduk pribumi (Gandasubrata, t.t:15).

E. Sarana Kesehatan

Vereeniging Kliniek Poerwokerto ialah organisasi sosial swasta dalam bidang pelayanan kesehatan yang didirikan industri gula Purwokerto sejak akhir abad ke-19 namun baru selesai dibangun pada hari Sabtu Manis tanggal 15 Agustus 1914 dengan nama *Vereeniging Kliniek Poerwokerto*. Letaknya berada di selatan pemukiman Eropa di Karanganjing. Badan hukum dari pembentukan klinik ini ialah *Ordonantie* No. 31 tanggal 2 Juni 1914. Bagi masyarakat pribumi, *Vereeniging Kliniek Poerwokerto* lebih dikenal dengan sebutan Klinik Gula. Klinik ini mendapat bantuan dana dari pabrik gula Purwokerto, perusahaan kereta api SS dan SDS. Fasilitas yang ada meliputi 3 kamar kelas 1 masing-masing 1 tempat tidur, 3 kamar kelas 2 masing-masing 2 tempat tidur, 2 kamar kelas 3 masing-masing 3 tempat tidur. Untuk masyarakat pribumi tidak mampu disediakan bangsal yang seluruhnya berisi 86 tempat tidur untuk pria dan wanita (Djatie, 1998).

Depresi ekonomi yang melanda dunia mengakibatkan banyak pabrik di Hindia Belanda bangkrut. Salah satu dari banyak pabrik yang bangkrut itu ialah ialah Pabrik Gula Purwokerto, donatur *Vereeniging Kliniek Poerwokerto*. Akhirnya pada tanggal 1 Januari 1933, Klinik Gula Purwokerto resmi berpindah tangan ke Zending (Gils, 1951:33). Sejak saat itu pula *Vereeniging Kliniek Poerwokerto* berubah nama menjadi *Zendingziekenhuis te Poerwokerto*. Pengelolanya ialah zending gereja-gereja Reformasi Rotterdam di Karesidenan Banyumas yang berpusat di Trenggiling, Kabupaten Purbalingga.

Selain Klinik Gula yang menempati lokasi di dekat pemukiman Eropa di Karanganjing, ada pula poliklinik untuk melayani kesehatan masyarakat di kota Purwokerto yang terletak dekat kantor penjara. Dokter-dokter di Purwokerto kebanyakan ialah dokter-dokter Eropa dan dokter-dokter dari etnis Tionghoa. Hanya sedikit yang merupakan dokter pribumi. Beberapa dokter pribumi di Purwokerto ialah Dokter Boentaran Martoatmodjo serta Dokter Sumedi.

Di kota Purwokerto yang mulai ramai juga telah terdapat *Residentie Arts* atau kantor bagi dokter-dokter di Karesidenan Banyumas. Pada tahun 1930-an di terdapat kantor perwakilan *Rockefeller Foundation* yang berpusat di New York. *Foundation* ini bergerak dalam bidang propaganda kesehatan bagi masyarakat Purwokerto dan sekitarnya. Pemimpin *Rockefeller Foundation* di Purwokerto ialah Dokter J.L. Hydrick yang dibantu Dokter Sumedi. Organisasi sosial *Rotary Club* serta Boedi Oetomo juga membuka cabang di Purwokerto. Organisasi sosial lainnya ialah *Vereeniging Inlandsche Armenszorg Josodarmo Poerwokerto*. Perkumpulan ini banyak menyantuni anak-anak yatim yang terlantar (Oetoesan Indonesia, 21 April 1933).

F. Sarana Peribadatan

Sebagaimana kota-kota Jawa pada umumnya, masjid terbesar di Kota Purwokerto

terletak di sebelah barat alun-alun tepatnya di *Missigitweg*. Di daerah pemukiman penduduk banyak berdiri mushola sebagai sarana peribadatan yang juga digunakan oleh umat muslim untuk melaksanakan ibadahnya. Masjid lainnya yang cukup besar terletak di Kampung Kauman Lama di dekat Pasar Wage. Masjid tersebut dibangun pada tahun 1922. Di Purwokerto juga terdapat bermacam organisasi bernafaskan Islam yakni Muhammadiyah, Nahdatul Ulama, Sarekat Islam serta Ahmadiyah. Meskipun bukan kota kelahiran gerakan Ahmadiyah di Indonesia, pada masa kolonial Purwokerto sempat menjadi salah satu pusat gerakan Ahmadiyah, terutama Ahmadiyah Lahore. Banyak tokohnya yang bertempat tinggal di Kota Purwokerto. R. Ng. Djojosoegito, ketua gerakan Ahmadiyah Lahore saat itu, dulunya merupakan guru *Kweekschool* di Purwokerto dan pernah menjadi ketua cabang Muhammadiyah Purwokerto (Zulkarnain, 2005).

Orang Jawa yang beragama Kristen dapat menjalankan ibadah mereka di Gereja Kristen Jawa di *Kauman Lama weg*, Purwokerto Wetan. Dibandingkan dengan kota-kota lain di sekitarnya, penyebaran agama Kristen di Kabupaten Purwokerto termasuk yang paling akhir. Di Kabupaten Banyumas, misi *zending* sudah dimulai pada tahun 1858 yang dipelopori oleh Nyonya Van Oostrom Phillips, seorang pengusaha batik di kota tersebut. Di Kabupaten Purbalingga, penyebaran agama Kristen dimulai pada tahun 1862 oleh seorang guru bernama Leonard. Di Kabupaten Purwokerto penganut agama Kristen pertama ialah sekelompok masyarakat di Desa Grendeng. Pemimpinnya ialah seorang guru bernama Yosua Dangin yang mulai menyebarkan agama ini sejak tahun 1885 (anonim, 2003:17).

Memasuki abad ke-20, semakin banyak masyarakat di sekitar Kota Purwokerto yang memeluk agama Kristen. Namun karena belum memiliki gereja, mereka semua menghadiri kebaktian di Gereja Kristen Jawa di Kabupaten Purbalingga. Pada tahun 1915 seorang Guru Injil bernama M. Ngirat Asah ditugaskan di Grendeng untuk membantu masyarakat Kristen di sana. Penyebaran agama Kristen di kota Purwokerto yang termasuk dalam pepanthan⁷ Grendeng juga mengalami perkembangan yang baik. Salah seorang penggiat *zending* di Kota Purwokerto ialah R. Urip Simeon. Pada tanggal 3 Februari 1929 Papanthan Purwokerto ditetapkan menjadi jemaat yang dewasa. Tempat kebaktian di gedung gereja yang terletak di Kauman Lama *weg* yang dibangun sekitar tahun 1926/1927. Selain para jemaat Kristen Pribumi, terdapat pula jemaat Kristen Belanda. Mereka memiliki balai pertemuan di *Ringweg* sebagai tempat kebaktian. Tempat kebaktian ini dibangun pada tahun 1934 (anonim, 2003:18).

Pada tanggal 28 desember 1928 Paroki Purwokerto didirikan sebagai sarana pelayanan ibadah agama Katolik. Namun mereka belum memiliki bangunan tetap sebagai gereja. Peletakan batu pertama pembangunan Gereja ini dilakukan pada tanggal 9 Maret 1930 dan peresmian dilaksanakan tanggal 2 Agustus 1932 ditandai dengan pengangkatan Mgr. B.J.J. Visser MSC sebagai *prefek* pertama untuk *Prefektur Apostolik* Purwokerto (Sasmito, 1982:2). Gereja ini menempati lokasi di *Normaalschool laan*. Sementara itu para biarawati, bertempat tinggal di *Zuster Ursulin Schoolweg*.

Sarana peribadatan bagi etnis Tionghoa yang masih memegang teguh tradisi leluhurnya berupa kepercayaan Kong Hucu ialah Kelenteng Hok Tek Bio yang terletak di sebelah utara Pasar Wage, Pecinan.

G. Perkantoran

Perkantoran di kota Purwokerto banyak terdapat di sepanjang *Groote Postweg*, sejak Pecinan di sebelah timur kota hingga batas kota sebelah barat. Kantor pegadaian, kantor

⁷ Wilayah pelayanan yang telah ada tempat kebaktiannya sendiri tetapi belum dewasa, yaitu belum mempunyai majelis gereja induk. Kebaktian diselenggarakan pada setiap hari minggu.

wedana, kantor pos dan telegraf, *landrechter*, kantor pengairan, kantor *Commissariaat Politie van Poerwokerto*, penjara, kantor *s'landskas*, kantor asisten residen, dan *bureau S.S* semuanya terletak di *Groote Postweg*. Namun kantor-kantor ini letaknya menyebar tidak dalam satu kompleks. Kantor wedana terletak di *Groote Postweg*, dekat pabrik gula. Kantor irigasi berada di tepi Sungai Kranji, kantor *s.landskas* berada dekat dengan pertigaan *Sawanganweg*, berdampingan dengan kantor asisten residen sedangkan *bureau S.S* terletak di Pasiraja.

Di *de Boer laan* terdapat kantor *Rockefeller Foundation*, percetakan *de Boer*, dan *Gezondheidsdienst Regentschap*. Kantor *landbouwconsulent* dan *Residentie Arts* berlokasi di *Muloweg* sedangkan kantor *Consulatie-bureau* berdiri di dekat pasar manis. *Sectie Poerwokerto van de Waterstaatafdeeling "Serajoe"* terdapat di Pasiraja. Lalu kantor perusahaan Boemipoetra *Maatschappij* serta kantor *Agent Semarangse Weeskamer* terletak di *Soekirdjo laan*.

Di kompleks kantor kabupaten terdapat kantor bupati, *laanraad* dan kantor *politie kazerne*. Di *S.D.S laan* terdapat kantor biro S.D.S. Di Purwokerto juga telah terdapat kantor yang mengurus jaringan telekomunikasi. Jaringan telepon di *afdeling* Banyumas, Banjarnegara, Purwokerto, dan Purbalingga berada dibawah tanggung jawab *Algemeene Telephoon Maatschappij* te Semarang yang berdiri sejak tahun 1896 (*Koloniaal Verslag van 1905*). Jaringan telepon dan telegraf terletak sepanjang jalan raya Purwokerto Sokaraja. Pada tahun 1914 setidaknya terdapat 117 sambungan telepon di seluruh wilayah tersebut (*Koloniaal Verslag van 1915*).

H. Sarana Pengangkutan

Sebelum dimulainya era modernisasi transportasi di wilayah Karesidenan Banyumas alat transportasi yang digunakan masih tradisional dengan mengandalkan tenaga hewan. Sapi digunakan untuk menarik gerobak dan kuda untuk menarik dokar. Munculnya dokar sebagai alat transportasi yang disewakan untuk umum di wilayah Banyumas mulai beroperasi sekitar tahun 1890-an. Kendaraan bermotor baru digunakan pada awal abad ke-20. Mereka yang memiliki motor ialah para pembesar pabrik, pejabat Belanda, orang-orang Cina, dan pejabat pribumi. (Wiriadmadja dan Poerwosoepradja, 1932:58-59).

Jalan raya utama di kota Purwokerto berukuran lebar kurang lebih empat meter sedangkan jalan lainnya berukuran lebar dua hingga tiga meter. Pada tahun 1920 mobil masih merupakan kendaraan pribadi yang hanya dimiliki oleh segelintir orang di seluruh wilayah Karesidenan Banyumas. Mereka yang sudah dapat memiliki mobil ialah para pejabat dan pembesar pemerintah maupun swasta yang kebanyakan adalah orang Eropa. Tahun 1927 di seluruh wilayah Karesidenan Banyumas terdapat 499 kendaran bermotor meliputi mobil dan motor (Basundoro, 1999:209). Untuk bisa membeli kendaraan bermotor mereka harus membelinya di kota-kota besar dimana terdapat dealer kendaraan bermotor seperti Batavia, Solo dan Semarang.

Stasiun yang pertama kali berdiri di kota Purwokerto ialah Stasiun S.D.S di pertigaan antara *Groote Postweg* dengan *S.D.S laan* yang sudah ada sejak akhir abad ke-19. Selain stasiun ada juga halte Pasar Wage yang merupakan halte pemberhentian *trem* S.D.S. Stasiun S.S berada di Bantarsoka dan baru dibangun bersamaan dengan pembangunan jalur kereta api Kroya-Cirebon pada tahun 1917. Pada dekade 1920-an setelah selesainya jalur kereta api Yogyakarta-Kroya-Cirebon, Kota Purwokerto sudah menjadi kota yang jauh lebih ramai dari Kota Banyumas yang sejatinya merupakan ibukota Karesidenan Banyumas. Di Purwokerto pulalah untuk pertama kalinya dari seluruh wilayah Karesidenan Banyumas, berdiri perusahaan angkutan autobus milik orang Cina bernama H.B Njoo. Pada tahun 1922 autobus

ini mulai beroperasi untuk umum. Pada awal usahanya H.B Njoo hanya bermodalkan lima buah bis dengan tiga arah trayek yaitu:

- A. Selatan : Purwokerto Patikraja Cilacap.
- B. Timur : Purwokerto Purbalingga Klampok.
- C. Barat : Purwokerto Ajibarang Wangon

Awalnya usaha autobus ini kurang diminati masyarakat yang lebih suka bepergian dengan menggunakan *trem* maupun kereta api. Autobus mulai banyak diminati setelah jalan-jalan diaspal (Wiriadmadja dan Poerwosoepadja, 1932:58-59). Pada pertengahan dekade 1920-an beberapa jalan di Karesidenan Banyumas sudah menjadi jalan beraspal walaupun masih sederhana. Ketika peminat autobus semakin banyak, Njoo menambah jumlah armada sehingga pada tahun 1927 ia mempunyai 12 autobus. Trayek yang dilayani pun diperluas sampai Banjarnegara (Basundoro, 1999:211). Saat autobus mulai banyak digunakan, S.D.S juga mendirikan usaha autobus di kota Purwokerto (Wiriadmadja dan Poerwosoepadja, 1932:60).

IV. PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada awal abad ke-20 sebuah kota Indonesia yang ideal akan mempunyai ciri-ciri tersendiri yang sekaligus menunjukkan sejarah kota itu. Di awal abad ke-20 Kota Purwokerto tumbuh dan berkembang dengan cepat dibanding kota-kota lain disekitarnya sebagai akibat dari pembaharuan transportasi di Hindia Belanda melalui pembangunan jalur tram dan kereta api sejak akhir abad ke-19. Dibangunnya ikon transportasi modern yang melewati Kota Purwokerto, yakni Trem Uap Lembah Serayu (SDS) dan terutama setelah pembangunan jalur kereta api Jakarta-Yogyakarta (SS) yang memudahkan akses membawa dampak positif dalam menggeliatkan aktivitas urban di wilayah pedalaman. Dengan menilik sarana dan prasarana yang lengkap, Purwokerto dengan cepat berubah menjadi kota termmodern di wilayah Karesidenan Banyumas bahkan menyalip keunggulan Kota Banyumas yang saat itu masih merupakan Ibukota Karesidenan Banyumas karena ketiadaan jalur tram dan kereta api di Kota Banyumas. Teknologi telah cukup banyak diterapkan dalam kehidupan sehari-hari penduduk Kota Purwokerto dengan keberadaan listrik, *trem* kota, *waterleiding*, motor, mobil, autobus, percetakan serta telepon dan telegraf. Sementara itu dibidang pelayanan publik telah didapati berbagai hotel, sekolah, rumah sakit, restoran, pasar, bank, serta asuransi.

Dalam hal tata kota, meskipun Herman Thomas Karsten yang termahsyur sebagai arsitek perencanaan kota-kota di Hindia Belanda sempat ikut terlibat dalam usaha perencanaan Purwokerto namun kota ini tidak bercirikan kota-kota yang dirancang oleh Karsten pada umumnya. Ciri kota-kota yang dirancang oleh Karsten ialah sistem zonafikasi yang membagi kota dalam zona yang berbeda-beda sesuai kepentingan. Karsten juga mementingkan suatu kesan dimana didalamnya berbagai golongan penduduk, masing-masing dengan ciri ekonomi, kultur dan sosial, menurut angan-angannya, bisa hidup dengan penuh keserasian. Dan hal tersebut tidak ditemukan di Purwokerto yang pembangunan fisik kotanya lebih cenderung mengikuti letak jalan kereta api, jalan raya, aliran sungai. Kurangnya konsep perencanaan kota yang matang serta terarah menjadikan Purwokerto berkembang dalam suatu ketidakteraturan. Pembangunan kota lebih cenderung kepada kepentingan penduduknya tanpa ada aturan jelas dari pemerintah untuk mencegah kesemrawutan.

B. Saran

Sebagai sebuah kota dimasa kini, Purwokerto dengan segala fasilitas infrastrukturnya

terus berkembang bahkan sempat diberitakan menjadi nominasi ibukota Republik Indonesia yang baru saat terjadi wacana pemindahan ibukota negara pada tahun 2010. Selain itu, data yang dirilis Majalah Intisari pada Februari 2014 berdasarkan survey Biro Pusat Statistik di 82 kota di Indonesia menyebutkan bahwa kenaikan biaya hidup tertinggi di Indonesia sebesar 96,35% dalam kurun waktu 2007-2012 terjadi di Kota Purwokerto. Hal ini menunjukkan bahwa Purwokerto memiliki potensi yang sangat besar untuk terus tumbuh sebagai pusat bagi wilayah-wilayah di sekitarnya yang tentunya membutuhkan ruang yang luas. Bercermin pada gejala ketidakteraturan yang pernah terjadi di masa lalu diharapkan pemerintah Kabupaten Banyumas⁸ akan lebih peduli pada penataan Kota Purwokerto serta terus berupaya menambah dan memperbaiki sarana infrastruktur untuk kepentingan warga kota di masa mendatang.

DAFTAR PUSTAKA

Koleksi Arsip

- Adriaans, W. Ch. *Memorie van Overgave Residen van Banjumas 1933*. mikrofilm seri 2e reel 6, ANRI.
- Anonim, 1992. "Sekilas Tentang Gereja Jawa Purwokerto" booklet *Tata Ibadah dan Acara Pentahbisan Sdr. Maria Puspitasari, S. Si (Teol) Sebagai Pendeta Gereja Kristen Jawa Purwokerto*. Purwokerto:t.p. 2003. Ardan, S.M. *Dari Gambar Hidup ke Sinepleks*. Jakarta:GPBSI.
- Atmini, D., 1998. "Perkreditan Rakyat di Purwokerto Pada Masa Kolonial (1895-1930)." *Skripsi Sarjana Fakultas Sastra UGM*.
- Basundoro, P., 1999. "Transportasi dan Eksploitasi Ekonomi di Karesidenan Banyumas Tahun 1830-1940". *Tesis Program Studi Sejarah Program Pascasarjana UGM*.
- Daldjoeni, N., 1998. *Geografi Kota dan Desa*. Bandung: Alumni.
- Douve, E. W. H. *Memorie van Overgave Residen van Banjumas 1916*, mikrofilm seri 2e reel 5, ANRI.
- Djatie, S., 1998. "Rumah Sakit Umum Daerah Prof. Dokter Margono Soekarjo Purwokerto: Dari Perkumpulan Klinik Sampai Dengan RSUD 1914-1998," *draf belum diterbitkan. Encyclopedie van Nederlandsch-Indie Tweede Druk Derde Deel N-Soema.*, s-Gravenhage: Martinus Nijhoff. 1919. Esser-Rutgers, J. F. "De Chr. Nijverheidsschool" Mardi Kenja " te Purwokerto ", dalam *Gods Wegen in Banjoemas: Een Halve Eeuw Zending 1901-1951*. Rotterdam: W. Zwagers. 1951.
- Gandasubrata, P. S., tt., *Nawa Windu di Bawah Bayangan Pohon Beringin: Otobiografi Purwoto S. Gandasubrata Ketua Mahkamah Agung RI ke-8*. Jakarta: Varia Peradilan.
- Gandasubrata, S. M., 1951. *Kenang-kenangan 1933-1950 Bagian I*. Purwokerto: Percetakan Seraju. 1952. Gils, J. "De medische arbeid te Poerwokerto", dalam buku *Gods Wegen in Banjoemas: Een halve eeuw Zending 1901-1951*. Rotterdam: W. Zwagers.
- Helsdingen, J. J., 1977. "Memori Residen Banyumas, 14 Mei 1928 ", dalam Sartono Kartodirdjo, dkk. *Memori Serah Jabatan 1921-1930 (Jawa Tengah)*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.
- Kartodirdjo, S., 1999. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru Jilid I: 1500-1900 Dari Emporium Sampai Imperium*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama. 1999.
- Koderi, M dan Ahmad T. (ed)., 2003. *Banyumas: Wisata dan Budaya*. Purwokerto: CV. Metro Jaya. 1991. Kuntowijoyo. *Teori dan Metodologi Sejarah Edisi Kedua*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

⁸ Sejak tahun 1936 Kabupaten Purwokerto dihapuskan dan digabungkan dengan Kabupaten Banyumas dengan Kota Purwokerto sebagai ibukota Kabupaten Banyumas hingga saat ini.

- , 2005. Raja, priyayi, dan kawula: Surakarta 1900-1915. Yogyakarta: Ombak.
- 2004 Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya: Batas-Batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Koloniaal Verslag van 1905*.
- Koloniaal Verslag van 1915*;
- Koloniaal Verslag van 1917*.
- Regeering almanak 1916*;
- Reitsma, S. A., 1930. *Van Stockum's Travellers Handbook for The Dutch East Indies*. The Hague: W.P Van Stockum & Son Ltd.
- Santoso, W., 1984. *Katalog Surat Kabar Koleksi Perpustakaan Nasional 1819-1984 Edisi Revisi*. Jakarta: Perpustakaan Nasional.
- Sasmito. 1982. *Buku Kenang-kenangan Setengah Abad Keuskupan Purwokerto*. Purwokerto : t.p.
- Staatsblad* no. 251, tahun 1933.
- Sumalyo, Y. 2000. *Arsitektur Kolonial Belanda di Indonesia*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1988. Surjomiharjo, Abdurrachman. *Kota Yogyakarta 1880-1930: Sejarah Perkembangan Sosial*. Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.
- Titus, M. J., W. M. de Jong dan F. Van Steenberg. 1986. "Explorations into the Economic Structure and Role of Small Urban Centres in the Serayu Valley Region, Central Java." Dalam Peter J.M Nas (ed). *The Indonesia City: Studies in urban Developmental and Planning*. Dordrecht/Cinnaminson: Foris Publications.
- Titus, M. J., 1982. "Socio Spatial Consequences of the Integration of the Serayu Valley Region (Central Java) into the Colonial System" dalam Otto van de Muijezenberg (ed). *Focus on the Region in Asia, Study Group on Tropical Asia-Kota*. Rotterdam.
- Veth, P. J., 1999. *Java, Geographisch, Etnologisch, Historisch*. Batavia: G. Koff & Co. 1903.
- Wertheim, W.F. *Masyarakat Indonesia Dalam Transisi: Studi Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Wiriatmadja, R. Aria dan R. Poerwosoepardja., 1932. *Babad Banjoemas*. Purwokerto: *De Boer*.
- Wiryomartono, A. Bagoes P., 1995. *Seni Bangunan dan Seni Binakota di Indonesia: Kajian Mengenai Konsep, Struktur, dan Elemen Fisik Kota sejak Peradaban Hindu, Buddha, Islam hingga Sekarang*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka utama.
- Zuhdi, S., 2002. *Cilacap 1830-1942: Bangkit dan Runtuhnya Suatu Pelabuhan di Jawa*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Zulkarnain, I., 2005. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.

Koran dan Majalah

- Doenia Merdeka, 15 Januari 1924. I.B.T Locale Techniek, 5e Jaargang No.3, Mei 1936.
- Interlocale TelefoonGids voor Java, Madoera, en Bali*, 1939. Intisari, Februari 2014.
- Koemara, 26 April 1937.
- Matahari, 16 Oktober 1935.
- Oetoesan Indonesia, 21 April 1933.
- Oetoesan Indonesia. 3 Mei 1933.

FUNGSI WAYANG KLITIK WONOSOCO, UNDAAN KUDUS JAWA TENGAH DALAM RITUAL BERSIH DESA

Suwarno

Balai Pelestarian Nilai Budaya Yogyakarta
Jl. Brigjen. Katamso 139 Yogyakarta 55152
Hp. : 087738043337

Abstrak

Sekarang ini kesenian tradisional seperti halnya wayang klitik keadaannya semakin memprihatinkan dan tidak menentu, karena terdesak oleh kesenian lain seperti dangdut, campur sari, dan kesenian pop yang lain. Generasi muda sekarang pada umumnya lebih suka pada kesenian modern, tidak monoton, dan pemainnya muda-muda serta diatur oleh tata panggung dan tata rias yang dianggap lebih menarik. Tulisan ini berusaha merekam mengenai pementasan wayang klitik yang merupakan peninggalan masa lalu yang terdapat di Desa Wonosoco, Kecamatan Undaan, Kabupaten Kudus Propinsi Jawa Tengah Penelitian ini bertujuan antara lain untuk mengetahui kondisi wayang klitik Wonosoco dan bagaimana pementasannya. Hasil penelitian menunjukkan, wayang klitik Wonosoco telah mengalami periode kesejarahan yang panjang. Sejak awal kemunculannya hingga sekarang, wayang klitik Wonosoco masih difungsikan sebagai seni sakral sekaligus seni pertunjukan. Oleh karena itu dalam setiap sajian pertunjukan disamping sebagai tontonan juga membawa pesan tuntunan. Banyak nilai terkandung dalam pementasan wayang klitik Wonosoco seperti: nilai estetis, etis, dan nilai magis. Mengingat eksistensi wayang klitik yang semakin langka di beberapa daerah di Indonesia, maka patut diapresiasi usaha dari berbagai pihak di Kabupaten Kudus dalam melestarikannya.

Kata kunci: fungsi; pementasan; wayang klitik

THE FUNCTION OF WONOSOCO'S WAYANG KLITHIK, UNDAAN SUBDISTRICT, KUDUS REGENCY CENTRAL JAVA IN BERSIH DESA RITUAL

Abstract

Now these traditional arts such as dances and the situation is even more alarming and unpredictable, due to desperation by other arts such as music, tasters, and other pop art. The younger generation now generally prefer modern art, not monotonous, and the young players and regulated by the stage and makeup that are considered more attractive. This paper seeks record of staging dances which are relics of the past that there wonosoco Village, District Undaan, Kudus, Central Java Province This study aimed to determine the condition of dances wonosoco and how to play. The results showed, dances and wonosoco has undergone a long historical periode. Since the beginning until now, dances and wonosoco still functioned as a sacred art and an art show. Therefore in every dish as well as an entertainment show also brought a message wizard. Many values contained in the staging dances wonosoco such as: the aesthetic, ethical, and the magical. Given the existence of dances and increasingly scarce in some areas in Indonesia, it should be appreciated the efforts of the various parties in Nicaragua in conservation.

Keywords: function; staging; movies klitik

I. PENDAHULUAN

Sebagian besar bangsa Indonesia terutama generasi tua umumnya mengenal wayang dengan baik. Bahkan, bagi masyarakat Jawa, Sunda, Bali, Toraja, dan Batak, wayang telah dianggap sebagai bagian hidup yang tak terpisahkan. Seni pewayangan diakui eksistensinya sebagai sebuah sistem budaya berupa simbol yang rumit dan penuh keajaiban (Mulyono, 1989: 15). Wayang bagi masyarakat pendukungnya merupakan sumber inspirasi yang tiada akan habis digali nilai-nilainya. Hal tersebut tentu tidak mengherankan karena seni pewayangan banyak mengandung nilai budaya tinggi.

Kata wayang dapat diartikan sebagai gambar atau tiruan manusia yang terbuat dari kulit, kayu, dan bahan lainnya untuk mempertunjukkan sesuatu lakon (Poerwadarminta, 1976 : 1150). Lakon tersebut diceritakan oleh seseorang yang disebut *dhalang*. Arti lain dari kata wayang adalah *ayang-ayang* (bayangan) karena yang dilihat adalah bayangan dalam *kelir* (tabir). Di samping itu ada juga yang mengartikan *bayangan angan-angan*, yang menggambarkan perilaku nenek moyang atau orang yang terdahulu dalam angan-angan. Oleh karena itu, menciptakan segala bentuk apa saja pada wayang disesuaikan dengan perilaku tokoh yang dibayangkan dalam angan-angan. Sebagai contoh, orang yang baik, digambarkan badannya kurus, dan muka tajam, sedangkan orang yang jahat bentuk mulutnya lebar, dan mukanya lebar (Zarkasi, 1977: 21).

Menurut penelitian para ahli, wayang merupakan satu diantara sekian milik kebudayaan asli Indonesia. Pendapat tersebut dilatarbelakangi munculnya tokoh-tokoh penting, nama-nama tempat, dan alur cerita yang “pas” dengan cara berpikir bangsa Indonesia. Sebagai contoh, tokoh Semar dan ketiga anaknya yang selalu mengiringi tokoh protagonis (satria yang menjadi peran utama). Munculnya tokoh *punakawan* tersebut merupakan kreativitas bangsa Indonesia sendiri karena dalam *Ramayana* dan *Mahabharata* tokoh-tokoh tersebut tidak ada. Selain itu, munculnya latar tempat, seperti *Gunung Mahameru (Semeru)* sebagai tempat bersemayam para dewa, *Wukir Retawu* (pertapaan Begawan Abiyasa), *Gua Kiskenda* (istana Prabu Sugriwa), *Grojogan Sewu* (tempat bertapa Prabu Baladewa), *Nusa Kambangan* atau *Setra Gandamayit* (Kerajaan Betari Durga- Betara Kala), *Sawojajar* (ksatrian Raden Nakula), *Ma(n)dura* (Kerajaan Prabu Baladewa), yang mengambil lokasi di Pulau Jawa dan sekitarnya. Hal tersebut semakin memperkuat bahwa seni pewayangan sungguh-sungguh asli Indonesia (Satoto, 1977: 43). Selanjutnya dari hasil pengamatan nama-nama perlengkapan yang menyertai pementasan wayang, seperti *kelir*, *blencong*, *kotak*, *kepyak*, *dalang*, dan *cempolo* merupakan istilah asli bahasa Jawa. Hal inilah yang menambah keyakinan para pakar, seperti Dr. R. Ng. Poerbatjaraka, Dr. Brandes, dan Dr. G.A.J. Hazeu untuk menyatakan bahwa seni wayang merupakan budaya asli Indonesia (Mulyono, 1989: 52-55).

Sekitar tahun enam puluhan, di Indonesia khususnya di Pulau Jawa terdapat kira-kira 40 jenis wayang yang dapat digolongkan berdasarkan cerita yang dibawakannya, bahan baku untuk membuatnya ataupun cara mementaskannya. Sekarang lebih dari separuh jumlah tersebut tidak dipertunjukkan lagi, bahkan beberapa di antaranya sudah punah (Sagio dkk, 1991: 10). Ada beberapa jenis wayang yang masih dapat teridentifikasi, yaitu: *Wayang beber*, *wayang purwa*, *wayang madya*, *wayang gedhog* atau *wayang wasana*, *wayang klitik* atau *wayang krucil*, *wayang golek* dan *wayang suluh* (Sadjio, 1985: 11). Di samping itu, ada juga wayang *wong*, *wayang wahyu*, dan *wayang kancil*.

Di Kabupaten Kudus, tepatnya di Kecamatan Undaan, Desa Wonosoco terdapat peninggalan berupa *wayang klitik*. Wayang tersebut sampai sekarang masih dirawat dan disimpan dengan baik oleh masyarakat dan pemerintah desa setempat. *Wayang klitik* Wonosoco memiliki bentuk pipih dan dibuat dari bahan dasar kayu sehingga setiap tokoh wayang cukup berat. Oleh karena itu, tidak setiap dalang dapat memainkan *wayang klitik* dengan baik. Berbeda dengan *wayang kulit* yang bercerita tentang kisah *Ramayana* dan *Mahabharata*, *wayang klitik* bercerita tentang kerajaan-kerajaan di Jawa, seperti: *Blambangan* dan *Malwapati*. Cerita yang disampaikan dalam *wayang klitik* hampir sama dengan cerita yang dibawakan dalam *ketoprak*. Pementasan *wayang klitik* Desa Wonosoco dilakukan setiap tahun. Pementasan itu diadakan dalam rangka upacara ritual bersih desa.

Desa Wonosoco merupakan daerah perbukitan dengan penduduk yang sebagian besar bermatapencaharian sebagai petani. Desa tersebut memiliki dua mata air yang berupa sendang, yaitu Sendang Dewot dan Sendang Gading. Sendang Dewot terletak di Desa

Wonosoco bagian selatan dan Sendang Gading terletak di Desa Wonosoco bagian utara. Di kedua sendang itulah penduduk desa setiap tahunnya selalu mengadakan upacara ritual. Upacara ritual dilaksanakan setiap bulan Syawal atau Ruwah pada hari Sabtu Kliwon dan Sabtu Legi. Dalam upacara itu, satu rangkaian acaranya adalah pementasan wayang klitik yang digelar pada siang hari. Pementasan di sini agak berbeda dengan daerah lain yang bebas memilih jenis wayang atau dalang dalam penyelenggaraannya. Di Desa Wonosoco, pementasan wayang selalu berupa *wayang klitik* yang merupakan wayang milik masyarakat setempat, dengan dalang yang selalu sama. Warga masyarakat setempat menganggap hal itu sebagai sebuah tradisi dari nenek moyang yang berlangsung secara turun-temurun, oleh karenanya wajib dilestarikan.

Permasalahan yang diungkap dalam penelitian ini adalah mengapa pementasan wayang klitik Wonosoco tersebut hanya pada hari dan bulan tertentu saja pada setiap tahunnya? Adapun hal-hal yang akan diangkat dalam penelitian tersebut antara lain: Apakah fungsi dari pementasan *wayang klitik* Wonosoco dan nilai-nilai budaya apa yang terkandung dalam pementasan itu? Tujuan dari penelitian ini, di samping untuk inventarisasi dan dokumentasi, juga untuk mengungkap fungsi dan nilai-nilai yang terkandung dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco tersebut.

II. DESA WONOSOCO SELAYANG PANDANG

A. Lokasi dan Keadaan Alam

Wonosoco adalah sebuah desa di Kecamatan Undaan, Kabupaten Kudus, Propinsi Jawa Tengah. Tepatnya terletak arah selatan dari Kota Kudus menuju Kabupaten Grobogan. Untuk mengunjungi Desa Wonosoco, rute yang paling mudah ditempuh adalah melalui jalan raya dari Kudus ke jurusan Purwodadi. Di Desa Wonosoco terdapat beberapa petilasan yang sampai sekarang oleh warga masyarakat setempat masih *dileluri* dan dikeramatkan. Petilasan-petilasan itu antara lain: *Punden Pakishaji* dari Mataram, *Punden Dewi Sekartaji* putri lodoyong dari Kediri, *Punden Dewi Loro Upas* di Gunung Blalak dari Blambangan dan *Punden Djakasuro*.

Di Desa Wonosoco terdapat sebuah sungai yang mengalir dari barat ke timur. Sungai tersebut memiliki peranan yang cukup besar bagi kehidupan masyarakat Wonosoco dan sekitarnya. Melalui sungai itulah masyarakat yang sebagian besar hidup sebagai petani mengairi sawahnya ketika bercocok tanam.

Sebagian besar Desa Wonosoco saat ini merupakan daerah berlahan tandus. Hal ini terlihat dari banyaknya tempat-tempat yang gundul tak berpohon, khususnya pada lereng-lereng perbukitan. Di samping itu, tanah di lingkungan Desa Wonosoco, khususnya di daerah-daerah yang gersang di lereng-lereng bukit sangat kekurangan unsur-unsur organik. Hal ini disebabkan kurangnya akumulasi sisa-sisa vegetasi yang mengalami humifikasi membentuk humus. Kondisi tanah yang demikian ini mempengaruhi jenis tanaman yang dapat tumbuh. Secara umum, jenis tanaman yang tumbuh di Wonosoco dapat diklasifikasi menjadi tanaman budidaya tahunan dan musiman. Jenis tanaman budidaya tahunan merupakan tanaman berkayu, seperti: Lamtoro, akasia, johar, sengon, dan mahoni. Tanaman keras tersebut memang mampu mengurangi erosi yang diakibatkan oleh turunnya air hujan. Akan tetapi dari segi ekonomis tanaman-tanaman tersebut kurang bermanfaat sehingga oleh penduduk banyak yang dipergunakan hanya sebagai kayu bakar. Tanaman budidaya tahunan yang memiliki arti ekonomis bagi masyarakat setempat, antara lain: Jambu mete, nangka, dan mangga. Jenis tanaman tersebut dapat diambil buahnya untuk dijual guna menambah penghasilan. Sementara itu, tanaman budidaya musiman antara lain berupa: padi, jagung, dan pisang.

Secara topografis, wilayah Desa Wonosoco merupakan daerah dataran dan sebagian merupakan *ereng-ereng* yang dimanfaatkan untuk pertanian. Kemiringan lereng antara 70-80. Walaupun dilalui sebuah sungai yang bermuara dari Waduk Kedungombo, sebagian wilayah Desa Wonosoco punya ketinggian lebih tinggi dari sungai tersebut. Selain sungai, Desa Wonosoco juga memiliki sumber mata air yang oleh masyarakat setempat dikenal sebagai *sendang*. Ada dua *sendang* di wilayah tersebut, yaitu *sendang* Dewot dan *sendang* Gading. Air dari kedua *sendang* tersebut digunakan untuk keperluan hidup sehari-hari masyarakat Desa Wonosoco seperti minum, mencuci, dan *menyiram* tanaman. Caranya air itu dialirkan ke rumah-rumah penduduk dengan menggunakan pipa-pipa pralon atas biaya pemerintah pada waktu itu. Selanjutnya, untuk pemeliharaannya diserahkan kepada masyarakat setempat.

Dalam *menggarap* tanahnya, para petani yang lahannya berada di bawah dapat menggunakan air sungai. Akan tetapi ada juga sebagian petani yang *menggarap* tanahnya hanya tergantung pada air hujan, sehingga mereka tidak dapat leluasa dalam memilih jenis tanaman yang akan ditanam. Pada musim penghujan, para petani menanam padi, sedangkan musim kemarau, jenis tanaman yang ditanam hanyalah jagung.

B. Latar Belakang Sosial-budaya

Sebagian besar penduduk Desa Wonosoco adalah pemeluk agama Islam, sekitar 1105 orang baik laki-laki dan perempuan, selebihnya adalah pemeluk agama Kristen. Dalam menjalankan keagamaan, masyarakat Wonosoco tampak rukun dan baik. Penduduk menghindari berbagai konflik. Kerukunan dalam menjalin hubungan dengan sesama tampak dalam aktivitas sosial sehari-hari, seperti kegiatan PKK, kerja bakti, dan siskamling. Oleh karena itu, dalam penyelenggaraan kehidupan sosial dan pemerintahan di wilayah ini juga dapat berjalan dengan lancar. Kegiatan gotong royong, baik untuk kepentingan pribadi maupun untuk kepentingan desa dapat berjalan dengan baik. Seorang informan bernama Setiyobudi menyatakan yang penting dalam menjalankan agama adalah percaya adanya Allah disertai dengan tingkah laku yang baik dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, tidak mengherankan kalau di wilayah ini penduduk seringkali mengadakan kegiatan upacara adat secara bersama-sama, seperti dalam bentuk *selamatan* yang secara tidak langsung mengintegrasikan mereka. Dalam hubungannya dengan pendalaman agama yang dianut, karena mayoritas penduduknya memeluk agama Islam, maka pada hari-hari tertentu seringkali diadakan *yasinan*. Kegiatan *Yasinan* itu dapat diadakan di masjid, tetapi tidak jarang juga di rumah penduduk. Di Wonosoco sendiri, terdapat sebuah masjid dan 2 buah langgar (musolla). Mengenai prasarana ibadah yang lain seperti gereja belum dimiliki dan hanya ada di tingkat kecamatan. Oleh karena itu, bagi minoritas penduduk yang menganut agama Kristen, untuk beribadah mereka harus pergi ke daerah lain walaupun masih dalam wilayah Kecamatan Undaan. Bagi anak-anak yang ingin belajar mengaji telah diadakan TPA di masjid seminggu dua kali.

Di Desa Wonosoco, walaupun penduduknya mayoritas beragama Islam, namun kenyataannya dalam kehidupan sehari-hari mereka tidak sepenuhnya ketat melakukan dogma dan ajaran Islam. Tidak sedikit penganut Islam di sini yang dapat dikategorikan sebagai Islam Abangan sebagaimana disebutkan oleh Geertz mengenai varian abangan dan varian santri (Geertz, 1984: 44). Mereka percaya akan adanya Tuhan, Nabi atau Rasul, tetapi juga percaya terhadap makhluk halus dan roh leluhur. Dalam hal melestarikan tradisi, tampaknya masih berjalan baik. Di samping tradisi *slametan* (kirim do'a) untuk para leluhur, di wilayah ini masih terdapat beberapa tradisi yang sampai sekarang masih tetap dilaksanakan dan berjalan cukup baik. Beberapa tradisi itu, antara lain: *gablogan*, *tayuban*, *nyiwir desa* (sedekah bumi), *lenthokan*, dan *resik-resik sendang*. Tradisi *slametan* ada yang dilaksanakan sendiri-sendiri di rumah penduduk dengan mengundang tetangga di sekitarnya, tetapi ada juga yang dilakukan

secara bersama-sama atau gotong royong sesama warga, contohnya adalah tradisi *gablokan*.

Tradisi *gablokan* dilaksanakan sekali dalam satu tahun. Tradisi ini dilaksanakan di tiga *punden*, yaitu Pakis Haji, Dewi Sekartaji, dan *mbah* Dewi loro upas dan Djoko Suro. Tradisi *nyewer desa* (sedekah bumi) dilaksanakan sekali dalam setahun, dan biasanya sehabis panen padi. Tradisi tersebut biasanya dilaksanakan secara bersama-sama oleh masyarakat setempat. Ritual dalam tradisi *nyiwir desa* berupa *arak-arakan* mengelilingi Desa Wonosoco yang dilakukan oleh masyarakat setempat dari satu tempat tertentu menuju tempat yang telah ditentukan. Dalam ritual itu juga dilakukan kenduri bersama sebagai ucapan rasa syukur masyarakat kepada Tuhan YME yang telah memberikan rezeki dengan hasil panen yang melimpah serta memberi keselamatan pada masyarakat. Hal tersebut diharapkan dapat berlanjut terus sehingga ke depan masyarakat Desa Wonosoco selalu mengalami keselamatan, kesejahteraan, dan kemakmuran.

Tradisi *lenthokan* tidak setiap waktu dan setiap tahun dilaksanakan. Tradisi *lenthokan* mempunyai hubungan erat dengan musim tanam padi. Oleh karena itu, tradisi tersebut biasa dilakukan di sawah blok *sarkliwon*. Tradisi *lenthokan* dilakukan apabila terjadi hama tikus yang menyerang tanaman padi. Ritualnya adalah seluruh warga masyarakat petani di desa tersebut membuat *sajen* yang berupa *bubur tulak*, *jenang* merah putih dan arang. Selanjutnya *sajen* itu diletakkan di perempatan jalan dan di sawah-sawah blok *sarkliwon*.

Tradisi *resesik sendang*, dilakukan secara rutin, dan biasanya sekali dalam setahun. Dalam pelaksanaannya, tradisi ini merupakan ritual terbesar dibandingkan dengan tradisi-tradisi lain di Desa Wonosoco. Di samping dilakukan bersih-bersih sendang dalam tradisi ini juga dilaksanakan penyembelean kambing kendit, pementasan wayang klitik, dan kirab. Dalam kirab itu, segala kegiatan diaktualisasikan dalam bentuk seni. Para *sesepeuh* termasuk kepala desa dan perangkat desanya digambarkan dalam wujud orang, namun memiliki bentuk yang seni (semacam kegiatan karnaval). Selanjutnya segala bentuk yang telah teraktualisasikan tersebut *diarak* keliling desa dan berakhir di depan *sendang* Dewot.

Di Desa Wonosoco telah memiliki beberapa kesenian, seperti kerawitan, terbang, dan ketoprak. Khusus untuk ketoprak sudah ada organisasinya yang dinamakan ketoprak Pakis Haji Wonosoco. Ketoprak ini sering dipentaskan, terutama dalam peringatan HUT kemerdekaan negara RI.

III. SEKILAS SEJARAH WAYANG KLITIK WONOSOCO UNDAAN KUDUS

A. Asal-usul Seni Wayang

Sampai sekarang asal-usul mengenai wayang masih menjadi perdebatan kalangan para peneliti. Hal tersebut dikarenakan masing-masing peneliti menggunakan acuan sendiri-sendiri sesuai dengan sudut pandang dan disiplin ilmu yang dimiliki. Ada sarjana yang mengatakan bahwa wayang berasal dari India, namun ada juga sarjana yang menyebutkan berasal dari Jawa; bahkan ada pula sekelompok sarjana yang menyatakan bahwa wayang merupakan produk Hindu-Jawa. Terlepas dari beberapa pendapat tersebut, yang jelas wayang (terutama wayang purwa) sangat melekat dengan kebudayaan Jawa. Tokoh-tokoh yang ada dalam dunia pewayangan yang bersumber dari kitab Mahabharata dan Ramayana bahkan dianggap merupakan tokoh-tokoh sejarah yang benar-benar pernah hidup.

Beberapa arkeolog menyebutkan bahwa wayang bermula dari relief candi. Agar dapat dibawa kemana-mana dan dikisahkan atau dipertunjukkan, bentuk-bentuk pada relief itu dikutip dalam bentuk gambar yang dapat digulung. Teori tersebut didukung oleh kenyataan bahwa memang banyak candi yang memuat relief ceritera wayang. Sebagai contoh candi

Prambanan di Klaten, candi Penataran di Blitar, candi Jago di Desa Tumpang, Malang Jawa Timur. Terutama pada candi Jago terdapat bentuk stilasi tokoh-tokoh dalam relief yang mirip sekali dengan wayang di Bali. Pendukung lain teori tersebut adalah menunjukkan masih adanya sisa-sisa wayang gulungan kertas yang kemudian dikenal dengan sebutan *wayang beber* di Wonosari, Daerah Istimewa Yogyakarta dan Pacitan, Jawa Timur (Sagio dkk, 1991, 6).

Teori tersebut berbeda dengan pendapat Soedarso Sp. (Sudarso Sp, 1986: 24). Menurut dia bentuk wayang kulit sudah ada sebelum relief candi mirip bentuknya dengan wayang. Ia menyatakan pula bahwa wayang kulit lengkap dengan *kelir* telah ada lebih dahulu, baru kemudian mengilhami timbulnya ide menghiasi candi dengan adegan yang diambil dari pertunjukan wayang kulit. Pendapat Soedarso Sp. tersebut didasarkan pada perbandingan kedekatan relief candi Jago dengan bentuk stilasi wayang Bali dari pada dengan relief Ramayana pada candi Penataran. Sesuai dengan evolusi bentuk stilasi yang mengilhaminya, mestinya yang diambil sebagai pola adalah perkembangan yang terakhir. Perlu diketahui bahwa candi Jago umurnya lebih tua (1280 M) dari pada candi Penataran (1347 M). Di samping itu, di candi Jago terdapat kebiasaan untuk membatasi adegan-adegan dalam relief dengan menggunakan *gunungan* atau *kayon* seperti yang terdapat dalam pertunjukan wayang kulit. Tentu hal ini merupakan pengaruh yang berasal dari *Pakeliran* wayang kulit tersebut yang memang selalu mengawali dan mengakhiri adegan-adegannya dengan jalan menancapkan *gunungan* di tengah layar.

Keterangan tersebut, dapat diketahui bahwa keberadaan wayang memang telah lama sekali sehingga dapat mengilhami penciptaan relief-relief pada candi ketika itu. Pada sebuah prasasti abad IX yang menggunakan bahasa Jawa, sudah dijumpai kata wayang. Hal tersebut tentu memperkuat pendapat di atas. Dalam prasasti Wukajana diuraikan tentang pertunjukan kesenian yang diselenggarakan pada suatu upacara peresmian tanah sima atau tanah perdikan. Kesenian itu berupa pertunjukan wayang untuk memuja roh nenek moyang (*buat hyang*) dengan mengambil ceritera 'Bhimakumara' (Bhima pada usia muda). Ceritera Bhima ketika itu sudah terkenal dan demikian pula cerita Ramayana (Haryono, 2007: 7).

Seperti halnya kebudayaan yang selalu mengalami perkembangan, wayang pun juga mengalami perkembangan dilihat dari dimensi waktu, bentuk, maupun ruang. Oleh karena itu, secara historis dalam perkembangannya kesenian wayang telah melahirkan berbagai macam ragam wayang. Ragam wayang, di Indonesia secara sekilas dapat disebutkan antara lain : *Wayang Beber, Wayang Keling, Wayang Jengglong, Wayang Kidang Kencana, Wayang Madya, Wayang Menak, Wayang Dupara, Wayang Kuluk, Wayang Jawa Wayang Golek, Wayang Suluh, dan Wayang Krucil atau Wayang Klitik* (Haryono, 2007: 1-5).

Wayang Krucil atau *Wayang Klitik* dibuat dari kayu dalam bentuk dua dimensi, berbentuk seperti wayang kulit tetapi tangan-tangannya masih tetap dibuat dari bahan kulit. Pertunjukan wayang klitik tidak menggunakan kelir dan biasanya dimainkan pada siang hari. Gamelan iringan menggunakan gamelan '*slendro*'. *Wayang klitik* menceritakan sejak zaman Pejajaran sampai zaman Majapahit pada masa Prabu Brawijaya. Cerita yang terkenal adalah cerita Damarwulan-Minakjingga.

B. Sejarah Pementasan *Wayang Klitik* Wonosoco

Sumber tertulis tentang sejarah pementasan *wayang klitik* Wonosoco tidak berhasil ditemukan, namun ada cerita rakyat yang kiranya dapat memberikan sedikit gambaran. Menurut beberapa nara sumber yang berhasil diwawancarai termasuk pak Slamet yang merupakan juru kunci Sendang Dewot, dikatakan bahwa pementasan *wayang klitik* di Wonosoco merupakan sebuah tradisi. Oleh karena merupakan tradisi, artinya pementasan itu

sudah dilaksanakan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya hingga sampai sekarang ini.

Dalam cerita rakyat itu sendiri dikisahkan bahwa pada masa pemerintahan Sultan Agung di Mataram, telah terjadi konflik dengan VOC. Dalam konflik itu telah menyeret kedua belah pihak untuk melakukan pertarungan secara ksatria di sebuah tempat yang telah ditentukan. Sultan Agung yang merupakan penguasa Mataram mendapat tantangan semacam itu merasa terhina kalau tidak mau *meladeninya*. Oleh karena itu, dia menyuruh senopati yang kebetulan masih saudara mudanya bernama Kanjeng Pangeran Kajoran untuk memenuhi tantangan itu. Akhirnya berangkatlah Pangeran Kajoran dengan memimpin *sabergodo* prajurit beserta para penasehatnya. Satu penasehatnya itu adalah eyang Saji. Setelah melakukan perjalanan jauh dan cukup melelahkan, berhentilah Pangeran Kajoran beserta para prajuritnya di suatu tempat. Di tempat itulah Pangeran Kajoran dan para prajurit melakukan *mesanggrah* (berhenti sementara di suatu tempat untuk melepas lelah, konsolidasi, dan megatur strategi).

Sebagai seorang senopati, Pangeran Kajoran dan para penasehatnya dalam *mesanggrah* sudah barang tentu memperhitungkan tempat dan lingkungan termasuk sumber mata air. *Pesanggrahan* yang dipilih pada waktu itu memang dekat dengan sumber air yang sekarang disebut Sendang Dewot. Selama dalam *mesanggrah*, Pangeran Kajoran dan Eyang Saji selalu menjalankan *laku prihatin*, minta pada yang kuasa agar dalam pertarungan nanti diberi kemenangan (wawancara dengan bapak Slamet tanggal 5-8-2012).

Laku prihatin, istiqaroh atau *tapa brata* itu mencapai puncaknya ketika pada suatu malam di sebelah Sendang Dewot, Eyang Saji mendapat suatu *wangsit* yaitu adanya suara tetapi tak ada rupa. *Wangsit* itu berbunyi lebih kurangnya demikian:

Kalau ingin menang dalam peperangan nanti, minumlah air sendang di bawah pohon Bendo ini dan selanjutnya *uri-urinen* (lestarikan) sendang ini dengan 1. Mempergelarkan *wayang klitik* setiap tahun; 2. Meyembelih *wedus kendit* (kambing yang di punggungnya terdapat bulu dengan warna yang berbeda dengan warna dasarnya yang melingkar dari punggung ke perut).

Mendengar *wangsit* demikian, Eyang Saji bertanya sehingga terjadi dialog demikian:

Penjenengan meniko sinten (Anda itu siapa) ada suara kok tidak ada rupa? “ *Yen pengin ngerti, yo aku iki sing bau rekso Sendang Dewot, aranku mbah Ngariyah yen kowe pengin ngerti wujudku noleho ngalor-ngetan* (kalau ingin tahu, ya saya ini yang nunggu Sendang Dewot, namaku nenek Ngariyah kalau ingin tahu wujudku tengoklah ke arah timur laut). Setelah menengok ke arah timur-laut, Eyang Saji melihat seorang nenek tua, mengenakan *caping resulo, slendang locan, tapih batik kawung*, dan baju *ijo pupus*. Dalam *wangsit* itu mbah Ngariyah juga *wanti-wanti* (berpesan): *sopo wae saanak putu sing kepengin kasembadan kekarepane pada ngombeho banyu Sendang Dewot* (siapa saja termasuk anak cucu yang ingin cita-citanya terkabul minumlah air sendang Dewot).

Oleh karena itu, anak cucu dimohon nanti selalu memperhatikan dan melestarikan Sendang Dewot sesuai dengan petunjuk yang telah diberikan. Setelah *mesanggrahnya* dirasa cukup, berangkatlah Pangeran Kajoran, Eyang Saji dan para prajuritnya untuk memenuhi tantangan perang VOC. Di suatu tempat di pegunungan Kendeng bagian utara yang sekarang masuk wilayah Desa Prawata. Dalam peperangan itu, akhirnya Pangeran Kajoran, Eyang Saji dan para pengikutnya berhasil memenangkan pertarungan dan kembali dengan selamat. Tempat peperangan tersebut sekarang dinamakan Kampung (Dusun) Perangan dan masuk wilayah Desa Prawata. Selanjutnya Eyang Saji kembali ke tempat *pesanggrahan* untuk *babad alas* (mambuka hutan), dan akhirnya menjadi *akal bakal* Desa Wonosoco. Akal, maksudnya *akaling manungso* dan *bakal* artinya *bakali gawe* desa (wawancara dengan bapak Slamet tgl 5-8-2012).

Selama Eyang Saji menjadi *akal bakal* Desa Wonosoco, *wangsit* mbah Ngariyah tetap

dilaksanakan dan disampaikan pada anak cucu agar dapat tetap melestarikan dengan sungguh-sungguh. Eyang Saji adalah seorang tokoh yang dianggap memiliki kekuatan lebih oleh masyarakat (*wong kinacek*). Oleh karena itu, semua pesan yang disampaikan tentu akan dipatuhi dan dilaksanakan oleh masyarakat dengan baik. Karena terlalu hormat dan percayanya masyarakat terhadap Eyang Saji, sampai suatu saat meninggal badanya menjadi rebutan antara masyarakat Wonosoco dan masyarakat Terkesi, Kecamatan Klambu, Kabupaten Grobogan. Masyarakat Terkesi menghendaki agar kalau eyang Saji meninggal jenazahnya dikuburkan di wilayah Terkesi. Sementara masyarakat Wonosoco menginginkan kalau Eyang Saji meninggal, jenazahnya dimakamkan di wilayah Wonosoco.

Untuk meredam kemarahan dan menurunkan ketegangan di antara ke dua belah pihak, maka Eyang Saji membuat *pangeram-eram*. Dia pegang buah kelapa, kemudian dia tanam kelapa tersebut di perbatasan antara bumi Terkesi dan Wonosoco. Selanjutnya dia berpesan, kalau buah kelapa yang dia tanam nanti tumbuh kelapa, maka yang *ngopeni* (mengurus) jenazah dan makam Eyang Saji adalah masyarakat Terkesi. Akan tetapi sebaliknya, kalau kelapa yang ditanam tadi tumbuh bukan pohon kelapa maka yang *ngopeni* (memelihara) jenazah atau makam Eyang Saji masyarakat Wonosoco. Adalah suatu keajaiban dan keelokan, karena kelapa yang ditanam Eyang Saji tumbuh sebagai pohon pakis. Oleh karena itu makam Eyang Saji juga disebut sebagai makam Eyang pakis haji, dan yang punya kewajiban memelihara adalah masyarakat Wonosoco (wawancara dengan bapak Sumarlantgl 6-8-2012).

Dalam perkembangan waktu yang panjang, *wangsit* mbah Ngariyah yang disampaikan lewat Eyang Saji sampai sekarang masih dilestarikan dan dijadikan sebuah tradisi tahunan. Tradisi tersebut berupa membersihkan sendang, menyembelih kambing *kendit*, dan mementaskan *wayang klitik*. Bagi masyarakat Wonosoco, tradisi tersebut harus dilaksanakan dengan sungguh-sungguh dan benar. Masyarakat sudah terlanjur percaya dengan cerita rakyat tersebut sehingga mereka tidak berani meninggalkan dan mengubah jalannya upacara (wawancara dengan bapak Slamet tgl 5-8-2012).

Seorang nara sumber bernama Sutikno memberi keterangan tentang kekeramatan yang pernah terjadi pada jalannya upacara bersih sendang di Wonosoco. Pada suatu saat, ketika dilakukan upacara bersih sendang, seharusnya disembelih kambing *kendit*, tetapi karena masyarakat terlalu antusias maka yang disembelih digantikan dengan seekor kerbau. Suatu keanehan terjadi pada sendang Dewot, air yang biasanya bening bersih mendadak berubah merah seperti darah. Hal tersebut tentu menjadi bahan introspeksi bagi masyarakat Desa Wonosoco untuk menengok ulang ritual tahunan yang baru saja mereka lakukan. Akhirnya, tradisi tahunan itu pun dilaksanakan ulang, dan anehnya air sendang Dewot menjadi *bening* dan bersih kembali (wawancara dengan Sutikno tgl 7-8-2012).

IV. FUNGSI DAN NILAI YANG TERKANDUNG DALAM PEMENTASAN WAYANG KLITIK WONOSOCO

A. Penyelenggaraan Pementasan

Dalam panggung kesenian keberadaan *wayang klitik* sekarang ini sudah benar-benar tersingkir dan jarang orang yang menanggapi. Generasi muda pada umumnya semakin jauh dan tidak mengerti apa itu *wayang klitik*. Hal itu dapat dimaklumi mengingat penyajian *wayang klitik* yang selalu monoton dan tidak mengalami perubahan, seperti halnya wayang kulit.

Wayang klitik dipentaskan biasanya untuk *nguri-uri* kebudayaan agar tetap lestari dan tidak punah. Begitu juga yang terjadi di Desa Wonosoco yang berhasil penulis pahami ketika

melakukan observasi di sana. Penyelenggaraan pementasan *wayang klitik* di Desa Wonosoco dilakukan oleh warga masyarakat dan mendapat dukungan dari semua pihak, seperti: pemerintah desa, pemerintah kecamatan dan mendapat *support* juga dari Dinas Pariwisata Kabupaten Kudus. Walaupun penyelenggaraan pementasan itu dilakukan oleh beberapa pihak, namun tujuannya sama, yaitu ingin melestarikan kebudayaan yang berupa *wayang klitik*. Pementasan *wayang klitik* Wonosoco diselenggarakan satu kali dalam setahun. Biasanya waktunya sudah ditentukan antara bulan Jawa *Ruwah* dan *Syawal* serta memilih hari Sabtu *Kliwon* dan Minggu *Legi*. Pementasan pada hari Sabtu *Kliwon* dilaksanakan di pelataran Sendang Dewot, sedang pada hari Minggu *Legi* di Sendang Gading.

Dalam penyelenggaraan pementasan *wayang klitik* di Wonosoco, ada beberapa tahap yang harus dilakukan. Tahap pertama adalah persiapan. Pada tahap ini, dibentuk dulu panitia penyelenggara, biasanya yang dipilih menjadi ketua adalah kepala desa. Sebagai orang nomor satu, kepala desa dipandang memiliki banyak hal demi lancarnya penyelenggaraan pementasan. Di samping disegani oleh warga masyarakat, kepala desa juga memiliki jaringan kerja ke atas dan ke bawah dengan baik. Selanjutnya ketua panitia (kepala desa) inilah yang melakukan koordinasi dengan anggotanya yang biasanya terdiri dari para perangkat desa, tokoh masyarakat, dan para ibu anggota PKK. Dalam koordinasi itu, ketua panitia membagi-bagi tugas dan mendistribusikannya kepada anggota sesuai dengan tugasnya masing-masing. Setelah semuanya dianggap cukup maka tinggal menunggu pelaksanaannya.

Pada hari Jum'at *Wage* kegiatan tahap selanjutnya dimulai; Hari masih pagi masyarakat terutama laki-laki baik yang muda dan yang tua berkumpul di halaman Sendang Dewot dan Sendang Gading. Mereka sebagian melakukan bersih-bersih di lingkungan sendang, dan sebagian yang lain mempersiapkan bahan dan membuat panggung. Kalau dulu panggung dibuat dari kayu dengan atap dari *widek*, yaitu anyaman yang terbuat dari daun aren atau daun kelapa. Sekarang panggung sudah dibuat dari kerangka besi, diberi atap dari seng, dan lantai panggungnya berupa *blabak* (lempengan) kayu. Sementara para lelakinya bekerja bergotong royong di lingkungan sendang, para ibu anggota PKK dan Ibu-ibu yang lain bekerja di dapur untuk mempersiapkan makan dan minum untuk para bapak dan pemuda yang bergotong royong.

Setelah lingkungan sendang dianggap benar-benar bersih, panggungnya sudah selesai dibuat, dan peralatannya juga sudah dianggap cukup, maka untuk sementara kegiatan para lelaki dapat istirahat. Hal tersebut berbeda dengan para ibu, mereka masih harus mempersiapkan *uborampe* jalannya pementasan wayang.

Dalam penyelenggaraan pementasan wayang *klitik Wonosoco* banyak persyaratan yang harus dipenuhi. Persyaratan itu, di samping yang bersifat umum seperti panggung dan peralatan yang lain, juga ada yang bersifat khusus. Persyaratan khusus ini berupa *uborambe* sesaji yang harus dipersiapkan sebelum jalannya pementasan dilaksanakan. *Uborampe* itu antara lain berupa:

1. *Lawe wenang, kaca pengilon, jungkat, minyak, leven (gencu), sabun, sikat, dan odol.*
2. *Pakurmatan* (kehormatan) untuk pentas berupa: *sego golong, ayam ingkung saadune* (kelengkapannya), seperti tahu, tempe, dan sambal goreng.
3. *Kembang boreh menyan.*

Menurut keterangan Bapak Slamet yang merupakan juru kunci Sendang Dewot, *uborampe* yang terdiri dari bermacam-macam itu merupakan sesaji yang kesemuanya diperuntukkan menghormati para *leluhur*, walisanga, dan mbah Ngariyah. *Uborampe* yang merupakan sesaji itu dipersiapkan dan dibuat oleh ibu-ibu PKK di rumah seorang yang sudah ditunjuk oleh ketua panitia. Biasanya dalam pembuatan *uborampe* dana yang dikeluarkan



Foto 1: Pementasan *Wayang klitik* di atas duduk menempati posisinya (lihat foto 1).

Ditabuhnya gamelan tersebut yang oleh masyarakat disebut dengan istilah *talu*, berarti sudah dimulailah pementasan itu. Pentas *wayang klitik* Wonosoco untuk yang pertama dilaksanakan di halaman Sendang Dewot pada hari Sabtu *Kliwon*. Pementasan itu dilaksanakan pada siang hari, dimulai pukul 9.30- 16.30. Untuk pentas *wayang klitik* tidak diperlukan *kelir* (layar), sehingga dalang dan para niaganya kelihatan dari depan. Hanya bentangan kayu sebagai batas layar.



Foto 2. Pementasan *wayang klitik* yang bersumber pada cerita Panji atau Menak.

menentukan lakon yang akan dipilih. Oleh karena itu, pementasan di Sendang Dewot biasanya memilih lakon sesuai dengan suasana yang sedang berkembang. Hal itu sebenarnya di samping untuk menyampaikan pesan masyarakat, juga untuk menghindari agar penonton tidak merasa bosan.

Lakon-lakon yang pernah dan biasa diangkat dalam pentas *wayang klitik* di Wonosoco, antara lain: *Damar Wulan ngarit*, *Minakjingga leno*, *patine Kebo Marcuet*, *Mliwis Putih*, *Angling Darma Murca*, *Setyawati Obong*. Menurut keterangan Ki dalang Sumarlan, walaupun setiap tahun *lakon* yang diangkat selalu berganti, tetapi pada dasarnya isi ceritanya tetap sama tidak mengalami perubahan.

Sedikit perubahan mungkin terletak pada pesan-pesan yang disampaikan. Adapun pesan-pesan yang disampaikan itu dapat berupa masalah moral, agama, kehidupan sehari-hari,

untuk sementara dipenuhi dulu oleh tuan rumah. Akan tetapi setelah upacara selesai dana itu akan diperhitungkan kembali dan diganti dengan dana dari *bandhadesa*.

Setelah semua persyaratan selesai dikerjakan dan semuanya sudah dianggap cukup, pentas *wayang klitik* segera dimulai. Para wiyogo dan sinden biasanya mendahului naik ke atas panggung yang sudah dipersiapkan sebelumnya. Mereka menempati posisinya masing-masing di depan instrumen gamelan yang akan mereka tabuh (bunyikan). Setelah semua anggota wiyogo siap dan saatpun tiba pada waktunya, gamelanpun segera ditabuh dan dalangpun naik panggung dan

Di samping itu, dalam menancapkan wayang tidak menggunakan *debog* (pohon pisang), tetapi dengan bambu yang sudah diberi beberapa lubang. “ Sejak dulu, *wayang klitik* dalam menancapkan selalu menggunakan bambu karena tangkainya terbuat dari kayu”, demikian kata Ki Sumarlan seorang dalang tua yang biasa mementaskan *wayang klitik* Wonosoco. Kalau wayang kulit (purwa) mengangkat cerita dari kitab Mahabharata atau Ramayana, maka *wayang klitik* mengambil lakon dari cerita Panji atau Menak (Lihat foto 2).

Pada pementasan di halaman sendang Dewot biasanya *lakon* (cerita) yang diangkat tidak terikat. Artinya, dalang dan panitia dapat bebas

pertanian atau penerangan yang lain. Selain pesan, untuk membuat penonton agar tetap *betah* menyaksikan, Ki dalang kadang-kadang juga memberi selingan-selingan lucu (humor).

Dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco, selain dihadiri para tamu undangan, tentu saja juga para penonton. Tamu undangan itu biasanya berasal dari pemerintah Kabupaten Kudus, pemerintah Kecamatan Undaan, pemerintah Desa Wonosoco, tokoh masyarakat, dan para *sesepuh* Desa Wonosoco. Adapun para penontonnya cukup variatif, artinya ada yang sudah berusia tua, masih muda, dan anak-anak. Mereka itu terdiri dari laki-laki dan perempuan. Mereka ada yang berprofesi sebagai guru, pelajar, petani, pedagang, serta tukang batu. Para penonton sebagian besar adalah warga masyarakat sekitar dan hanya sedikit yang berasal dari daerah lain, seperti Klambu dan Purwodadi. Anak-anak SMP dan SMA umumnya menyaksikan dengan penuh antusias, akan tetapi ada juga yang sudah meninggalkan tempat pertunjukkan sebelum pementasan usai.

Ki Sumarlan adalah satu-satunya dalang *wayang klitik* di Desa Wonosoco yang dapat dikatakan sudah berpengalaman. Hampir setiap tahun ada pementasan *wayang klitik* beliaulah yang ditunjuk sebagai dalangnya. Penunjukkan itu tentu saja didasarkan pada beberapa pertimbangan; di antaranya: Tidak setiap orang dapat mementaskan *wayang klitik* Wonosoco. Ki Sumarlan adalah satu-satunya dalang yang dipercaya masyarakat Wonosoco yang mendapat restu dari yang *mbaurekso* sendang.

Keberadaan *wayang klitik* yang semakin langka sangat berpengaruh terhadap transformasi seni pedalangan. Hal itu terbukti dengan sangat minimnya generasi muda yang mau mempelajari seni pedalangan khusus *wayang klitik*. Beruntung sekarang ini Ki Sumarlan sudah mewariskan keahliannya kepada puteranya Sutikno. Sekarang ini Sutikno selain belajar pada orang tuanya, juga sedang mendalami seni pedalangan di Solo, Jawa Tengah. Oleh karena itu, bagi masyarakat Wonosoco ada secercah harapan yang tergantung pada diri Sutikno akan lestariannya pementasan *wayang klitik* di sana.

B. Fungsi Pementasan Wayang Klitik Wonosoco

Secara umum kesenian wayang, dari waktu ke waktu mengalami banyak perubahan dan perkembangan, baik mengenai bentuknya, susunan lakon, bentuk pakeliran, perbendaharaan jenis wayang maupun fungsinya. Hal tersebut tidak berlaku sepenuhnya pada pementasan *wayang klitik Wonosoco*. Pementasan *wayang klitik* di sana menurut informan yang berhasil penulis wawancarai dari dahulu sampai sekarang tidak banyak mengalami perubahan. Perubahan terjadi hanya pada panggung saja, sedangkan yang lainnya dapat dikatakan masih tetap seperti yang dulu, bahkan karena kelewat lamanya umur boneka wayang sekarang ini tidak lagi dapat dimainkan dengan leluasa sehingga dibuatkan boneka baru sebagai duplikat menggantikan untuk pementasan dan boneka lama disimpan sebagai benda pusaka (wawancara dengan bapak Sumarlan tanggal 6-8-2012). Dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco terdapat beberapa unsur di antaranya: Seni, Kejiwaan dakwah dan upacara ritual /magis religius, Pendidikan dan massa media, Ilmu pengetahuan, dan Hiburan.

Agar lebih jelas berikut ini akan diuraikan tentang unsur-unsur tersebut yang sekaligus juga merupakan fungsi dari *wayang klitik* yang dipentaskan di Wonosoco.

1. Wayang sebagai unsur Seni

Menurut pendapat Sri Mulyono, wayang mengandung “Sapta muka” yaitu unsur-unsur pendukung yang meliputi: Seni drama, seni lukis/rupa, seni bentuk/pahat/kriya, seni sastra, seni suara, seni kerawitan, dan seni gaya atau seni gerak. Dilihat dari salah satu unsur seni rupa, *wayang klitik* Wonosoco mengandung unsur seni yang tinggi nilainya. Boneka-boneka wayang yang dibuat dari kayu yang dikerat dan diukir secara istimewa, masing-masing



Foto 3. Boneka wayang klitik yang berpakaian serta mengenakan perhiasan seolah-olah seperti hidup

dibentuk khusus. Setiap bentuk mempunyai sifat yang istimewa dan berbeda antara satu dengan yang lainnya. Bentuk badan, corak, warna, bentuk atau cara berpakaian serta perhiasan, boneka wayang seolah-olah seperti hidup. Ketika boneka wayang digerakan dan berucap, para penonton dapat menangis, merasakan kesedihan ataupun sebaliknya gembira tertawa-tawa. (lihat Foto 3)

2. Wayang klitik berfungsi sebagai unsur kejiwaan, dakwah, dan upacara ritual/magis religius.

Sejak kemunculannya sampai sekarang, wayang tetap bertahan sebagai fungsi intinya, yaitu sebagai kegiatan gaib yang berhubungan dengan kepercayaan dan pendidikan. Semakin

tinggi pengetahuan rohani pendukung dan penggemarnya, mereka akan mengatakan bahwa wayang itu mengandung fungsi lambang dari hidup dan kehidupan, bahkan dapat merupakan simbol *relegius conciousness*, bagaimana orang beramal, bertingkah laku atau bersikap terhadap orang lain.

Pergelaran wayang klitik di Wonosoco bukan semata-mata merupakan hiburan estetis, akan tetapi lebih merupakan pertunjukan ritual, karena pementasan itu terkait dengan upacara bersih sendang. Oleh karena itu, tidak mengherankan kalau boneka wayangnya sendiri dianggap sebagai benda 'pusaka', yaitu sebuah warisan yang dianggap keramat dan memiliki tuah bagi masyarakat pendukungnya.

Pementasan wayang klitik Wonosoco selalu diselenggarakan di halaman Sendang Dewot dan Sendang Gading, dua sumber mata air yang menjadi sumber kehidupan bagi masyarakat Desa Wonosoco. Masyarakat desa setempat sadar betul, bahwa ke dua sendang itu telah memberi kehidupan dan kemakmuran. Oleh karena itu, mereka memperlakukan sebagai hal yang keramat dan punya tuah, mereka punya kewajiban untuk menjaga dan melestarikannya. Sebagai tindak lanjutnya, mereka setiap tahun selalu mengadakan upacara bersih sendang dengan rangkaian pementasan wayang klitik.

Dalam pementasan wayang klitik Wonosoco, biasanya dihadiri oleh sebagian besar anggota masyarakat. Kehadiran mereka itu selain menyaksikan jalannya pementasan, yang terpenting mempunyai harapan agar mendapatkan berkah dari Tuhan Yang Maha Kuasa melalui yang *mbaurekso* sendang (mbah Ngariyah). Mereka berkeinginan agar air sendang tidak mengalami kekeringan, tetap bersih dan lestari sehingga tetap dapat memberikan kehidupan bagi masyarakat sekitarnya (wawancara dengan bapak Slamet tanggal 5-8-2012).

Lakon yang dipergelarkan sebagian besar di dalamnya bertema percintaan. Tema ini kemungkinan dikaitkan dengan makna kesuburan, karena dalam percintaan yang berlanjut ke jenjang perkawinan, secara simbolis terjadi pertalian antara laki-laki dan perempuan yang secara simbolis bermakna kesuburan.

Pergelaran pementasan yang memiliki ciri-ciri seperti halnya disebutkan di atas yaitu: 1. Diselenggarakan pada saat yang terpilih; 2. Dipergelarkan di tempat yang terpilih; 3. Dilakukan oleh para pelaku terpilih; 4. Disaksikan sebagian besar rakyat yang ingin mendapatkan berkah, 5. Dilantunkan doa-doa untuk keselamatan, maka pagelaran itu dapat dikatakan berfungsi sebagai pagelaran ritual yang bertujuan untuk kemakmuran rakyat (Soedarsono, 1999, 121).

Bagi masyarakat petani, tanah (bumi) bukan saja dipandang sebagai tempat manusia hidup dan bertempat tinggal, tetapi dari tanah itu pula mereka menggantungkan kehidupannya. Bagi mereka tanah dipandang memiliki dimensi dan kualitas tertentu. Dimensi ruang dan waktu, serta kualitas subur atau tidak. Oleh karena itu, apakah para petani dapat hidup bersama dengan kolektif mereka dalam kondisi sejahtera, dan *guyub*, adalah tergantung pada bagaimana mereka memahami, dan memperlakukan tanah, dengan cara yang tepat (Thohir, 2007: 169).

Dalam dimensi ruang, tanah ada penguasa dan penghuninya. Ruang tempat melakukan pertunjukan, dilihat dan diperlakukan sebagai tanah (wilayah) yang karenanya, sebelum memasukinya, wilayah itu harus ditaklukkan. Tanpa melakukan “penaklukkan” seperti itu, akan melahirkan keragu-raguan. Padahal sikap keragu-raguan menjadi saudara kandung ketidakpastian. Wilayah gaib harus ditaklukkan dengan cara-cara yang gaib. Membakar kemenyan dan membawa sesaji untuk ditempatkan di sudut-sudut ruang dimaksudkan sebagai pengenalan, penaklukkan, dan penguasaan terhadap ruang secara gaib. Sedang ruang-ruang fisik yang kelihatan, haruslah dikenali, ditaklukkan, dan dikuasai secara fisik pula. Pergelaran wayang klitik yang digelar di pelataran sendang (ruang) Dewot adalah tanda-tanda simbolik yakni sebagai bukti penguasaan ruang-ruang fisik. Lakon-lakon di dalam pementasan wayang yang pada akhir adegan selalu menceritakan kemenangan di pihak ksatria (tokoh alusan) dan kekalahan di pihak denawa (tokoh kasar) mengasosiasikan kemenangan (penaklukkan) terhadap kekuatan-kekuatan yang berada di tempat itu.

Pengakuan dan penghayatan bahwa wayang bersifat *magis religius* merupakan fakta karena masih banyak orang mengadakan pertunjukan wayang tidak hanya sebagai hiburan, tetapi bermaksud lain, seperti mencari ketenteraman batin agar seseorang terhindar dari malapetaka atau ingin sembuh dari suatu penyakit.

Disamping itu, upacara bersih sendang mempunyai fungsi sosial yang dapat mengintensifkan solidaritas masyarakat, karena dalam upacara tersebut warga masyarakat Wonosoco secara bersama-sama melakukan upacara. Memang dalam pelaksanaannya, diantara mereka tentu ada yang melakukan dengan sungguh-sungguh, tetapi ada juga yang melakukannya hanya setengah-setengah saja. Motivasi mereka berbeda-beda, ada yang mencari kepuasan pribadi, tetapi ada juga yang menganggap bahwa melakukan upacara adalah suatu kewajiban sosial.

Kesadaran masyarakat Desa Wonosoco mengenai hidup bersama dalam bermasyarakat dan bernegara, tampaknya merupakan sistem solidaritas sosial yang dipelihara dengan baik. Bentuk konkrit dari solidaritas itu adalah gotong royong dalam mempersiapkan dan membuat panggung untuk pementasan sejak dari awal hingga akhir. Selain itu, mereka bekerja secara bersama-sama membersihkan sendang dan saling tolong menolong dalam kehidupan sehari-hari. Berdasar uraian tersebut dapat dipahami bahwa masyarakat Desa Wonosoco memiliki prinsip-prinsip hidup yang hakiki yaitu menjaga keselarasan sosial. Hal itu dilakukan untuk mencegah atau paling tidak mengurangi konflik sosial. Diantaranya yaitu dengan menghormati status seseorang dalam masyarakat. Status seseorang itu dihormati sedemikian rupa sehingga merupakan hubungan yang erat dalam tindak sosial, khususnya dalam hal kepemimpinan.

Hubungan yang harmonis ini merupakan ekspresi hubungan masyarakat dengan kosmis sebagai sesuatu yang memberi hidup manusia. Gagasan atau konsep mengenai keselarasan kosmis ini bisa terjadi kalau lebih dulu dalam diri manusia ada keselarasan batin. Dalam keselarasan batin tersebut tertanam sikap manusia untuk mengontrol hawa nafsunya yang tertuang dalam pendirian “*sepi ing pamrih*”, artinya manusia yang hidup dalam masyarakat harus sanggup meniadakan nafsu-nafsu yang hanya ingin mementingkan diri sendiri atau

egoisme. Egoisme akan muncul bila seseorang menentang moral masyarakat. Kesadaran semacam itu bagi kebanyakan masyarakat Desa Wonosoco begitu spontan dan kuat sehingga mereka berpendapat bahwa mereka yang tidak berpartisipasi dalam solidaritas akan merasa kecewa.

Bagi masyarakat Wonosoco yang hidup dalam tradisi Jawa merasakan, bahwa adat istiadat tersebut menghasilkan perasaan aman dan tenteram manakala mereka hidup secara berkelompok (wawancara dengan Ki Sumarlan). Ketegangan-ketegangan antar teangga itu akan muncul kalau orang-orang dalam kelompok itu merasa sebagai orang lain. Dengan kata lain, seseorang harus melaksanakan keselamatan dalam konteks hidup bersama dengan orang lain yang tujuannya itu adalah mencari keselamatan atau *golek slamet*. *Golek slamet* dapat diungkapkan sebagai ketenangan batin, ketentraman dan rasa aman (Suseno, 1984: 196). Perasaan semacam itu hanya dapat diciptakan melalui suatu kebersamaan atau solidaritas. Dalam solidaritas menurut orang Jawa harus meniadakan perasaan lebih dari yang lain. Tidak berusaha menonjolkan diri dan selalu dapat menerima orang lain.

Wayang sebagai media dakwah sudah berlangsung sejak lama. Dalam seni pewayangan terdapat misi dan amanat yang jelas bagi pencerahan peradaban manusia. Di dalamnya termuat ajaran etis-estetis yang berupa penampilan fisik (bentuk) dan nonfisik (kejiwaan) yang pada dasarnya akan membimbing manusia menuju ke kesempurnaan dan kebahagiaan sejati. Hal ini sangat mungkin karena seni pewayangan adalah pengejawantahan jiwa manusia sendiri yang senantiasa saling memberi aksi dan reaksi sekaligus terus-menerus mencari penyelesaian dengan suatu arus kebajikan dan kebijaksanaan. Di Desa Wonosoco sekarang, pementasan *wayang klitik* juga demikian halnya, yaitu merupakan media dakwah yang praktis karena banyak cerita wayang yang mengandung ajaran budi pekerti dan agama.

3. Penyelenggaraan pementasan wayang klitik berfungsi sebagai pendidikan dan media massa

Wayang merupakan satu identitas utama manusia Jawa di dalam kehidupan masyarakat Jawa itu sendiri. Sampai saat ini wayang tetap menjadi atribut (ciri) penting dalam kebudayaan Jawa. Sebagai salah satu produk budaya, wayang mengandung nilai-nilai simbolik filosofis yang dapat dimanfaatkan untuk menyampaikan pendidikan moral kepada masyarakat (Haryono, 2007: 1). Pada pementasan wayang, peranan dalang sangat penting karena merekalah yang menentukan hidup matinya wayang. Oleh karena itu, seorang dalang dituntut memiliki keahlian dan ketrampilan baik dalam olah teknis ketrampilan sabet maupun pemahaman atau pengetahuan bahasa Jawa kawi. Sekarang ini, masih banyak para dalang yang pemahaman terhadap bahasa kawi sangat kurang sehingga penggunaan kata-kata dalam bahasa kawi menjadi salah. Fungsi dalang dalam pewayangan cukup berat dan ini perlu disadari. Dalam seni pewayangan ada unsur-unsur beragam cabang seni yang terlibat di dalamnya antara lain: seni drama, seni sastra, seni rupa, seni kriya, seni suara, dan seni krawitan. Dalang merupakan figure sentral dalam seni pewayangan dengan berbagai fungsinya. Di antara fungsi tersebut antara lain: dalang sebagai seniman, dalang sebagai juru didik (pendidik), dalang sebagai ahli falsafah dan kerohanian, dalang sebagai juru suluh (memberikan penerangan kepada masyarakat), dalang sebagai juru dakwah, dalang sebagai komunikator sosial, dan dalang sebagai pelestari budaya. Di dalam seni pedalangan dijumpai keterangan bahwa dalang itu ada bermacam kelas yaitu dalang sejati, dalang purba, dalang wasesa, dalang guna atau dalang wikalpa (Haryono, 2007: 11). Dalang sebagai juru didik (pendidik), berperan sebagai guru. Seorang guru harus mempunyai sifat yang jujur, mampu memberikan pelayanan, wejangan, uraian dan tafsiran dalam hidup ini. Pada hakekatnya, di dalam cerita pewayangan penuh kebijaksanaan hidup dan pandangan hidup dalam perilaku manusia serta *tepa palupi*.

Pertunjukan *wayang klitik* disaksikan oleh orang banyak. Dengan berkumpulnya orang-

orang inilah, kesempatan paling baik bagi dalang untuk mengomunikasikan yang dikehendakinya. Pada kesempatan ini, dalang akan membicarakan keadaan desanya, negaranya, kritik sosial, ekonomi, pertanian, bahkan mungkin soal politik.

4. Pementasan *wayang klitik* Berfungsi sebagai sumber ilmu pengetahuan dan sastra-budaya.

Semakin meningkat kecerdasan dan martabat penggemarnya, *wayang klitik* dapat dijadikan objek penelitian. Pementasan *wayang klitik* yang dilaksanakan setiap tahun sekali akan memberikan banyak pengetahuan pada para penonton. Bagi generasi muda, mereka akan mengenal hal-hal yang berkaitan dengan tradisi, seni, dan hal-hal lain tentang kehidupan. Seperti dikatakan oleh Efendi Zarkasi, wayang mempunyai sifat unsur-unsur psikologis, historis, paedagogis, segi politik, segi ekonomi dan segi praktis. Unsur-unsur tersebut dapat diselidiki dan dipelajari (Widodo, 1998, 9).

5. Pementasan wayang klitik berfungsi sebagai hiburan

Dalam era moderen sekarang ini, atau lebih sering disebut sebagai era global dimana batas-batas budaya menjadi kabur, kesenian wayang yang semula memiliki makna “tuntunan” cenderung ke arah tontonan semata. Akibatnya muncul wayang dalam figur baru yang tidak sesuai dengan konteks pewayangan itu sendiri. Sebagai contoh dalam pertunjukan wayang ceritera Mahabharata muncul tokoh wayang yang secara fisik mirip penyanyi inul, wayang bentuk sepeda motor, dan sebagainya. Hal tersebut secara kontekstual jelas tidak sesuai, tetapi karena si pelaku seni (dalam hal ini dalang) ingin membuat humor yang berlebihan, maka terciptalah tokoh-tokoh wayang semacam itu. Di dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco banyak disuguhkan humor-humor pada setiap penampilan tokohnya. Hal itu memang sengaja dilakukan oleh dalang untuk menghilangkan ketegangan rasa kantuk atau untuk menyemarakkan suasana supaya tidak monoton.

C. Nilai-nilai Yang Terkandung Dalam Pementasan *Wayang Klitik* Wonosoco

Pada dasarnya kebudayaan merupakan hasil karya dan perilaku manusia yang terdiri dari gagasan-gagasan, simbol-simbol, serta nilai-nilai. *Wayang klitik* sebagai karya budaya juga demikian halnya, *wayang klitik* dipentaskan bukan tanpa tujuan. Di dalam penyelenggaraan pementasan *wayang klitik* di Wonosoco terkandung pesan, simbol-simbol, dan nilai-nilai. Adapun nilai-nilai yang terkandung di dalamnya, antara lain: nilai *etis*, *estetis*, magis, dan kegotongroyongan.

1. Nilai etis pada penyelenggaraan pentas *wayang klitik* di Wonosoco

Menurut Mulyono, (1989: 106-114) seni wayang mengungkapkan perjalanan hidup dan kehidupan manusia secara keseluruhan. Wayang menggambarkan kondisi kejiwaan dan karakter manusia dari alam “*awang-uwung*” atau praeksistensi, alam eksistensi, dan kembali ke alam “*awang-uwung*” atau pascaeksistensi. Ajaran seni pewayangan juga dapat dipandang sebagai “kamus kejiwaan” yang banyak menawarkan alternatif pemecahan masalah hidup secara arif dan bijaksana. Selanjutnya Sri Mulyono menyatakan bahwa dalam setiap pementasan wayang terkandung nilai-nilai etis, yaitu nilai-nilai yang berkenaan dengan filsafat “tingkah laku” atau filsafat tentang moral (Mulyono, 1989 : 26).

Menurut Hazim Amir (dalam Weka, 1996: 97), di dalam seni wayang terdapat 20 nilai etis. Nilai-nilai itu mendeskripsikan kesejatian manusia, yakni nilai kesempurnaan, kesatuan, kebenaran, kesucian, keadilan, realita dan pengetahuan, kesadaran dan keyakinan, kasih sayang, tanggung jawab, kehendak niat dan tekad, keberanian, semangat dan pengabdian, kekuatan, kekuasaan, kemandirian, kemerdekaan, dan kebahagiaan. Nilai-nilai tersebut terdapat pada hampir setiap adegan dalam setiap pementasan dari persiapan hingga “*dikukut*” kembali oleh yang maha berkehendak, yakni “Yang Maha punya hajat” dengan perantaraan

seorang dalang.

Dalam pentas *wayang klitik* Wonosoco, nilai etis terdapat pada *lakon-lakon* yang digelar, sebagai contoh *Damar Wulan Ngarit*. Dalam *lakon* tersebut, nilai etis berupa keteguhan hati, pantang menyerah, keberanian, kesabaran dan ketabahan, heroisme atau kepahlawanan, dan kasih sayang. Nilai keteguhan hati diperlihatkan Damar Wulan ketika mengabdikan diri di *Dalem Kepatihhan* Majapahit. Dalam pengabdianannya, Damar Wulan hanya dijadikan sebagai *pekatik* kuda milik sang Patih Logender dan putera-puteranya. Walaupun pekerjaan sebagai *pekatik* kuda sebenarnya merupakan pekerjaan yang berat dan tergolong 'hina', namun semua dapat diatasi berkat keteguhan hati, kesabaran dan pantang menyerah.

Nilai heroisme atau kepahlawanan diperlihatkan Damar Wulan ketika harus berperang habis-habisan melawan adipati Blambangan Minak Jinggo. Minak Jinggo adalah seorang adipati yang *sakti mandraguna*, dia memiliki pusaka *sipat kandel* yang berujud *gada wesi kuning*. Keampuhan pusaka *gada wesi kuning* sudah tidak diragukan, apalagi berada di tangan seorang sakti seperti Minak Jinggo. Banyak senopati Majapahit yang maju sebelumnya mengalami kekalahan dan gugur di medan perang karena tidak mampu melawan kekuatan kesaktian Adipati Minak Jinggo yang luar biasa. Seorang senopati yang gugur itu adalah Adipati Tuban bernama Ranggalawe. Melihat kenyataan itu, kalau Damar Wulan hanya seorang *pekatik* biasa tentu tidak akan berani memimpin prajurit untuk berperang melawan Adipati Minak Jinggo di Probolinggo.

Damar Wulan lain, dia memiliki keberanian dan jiwa kepahlawanan, segala isu yang dapat menggoda dan menimbulkan keraguan dapat dia singkirkan dan atasi. Dia tetap berangkat untuk berperang melawan Adipati Minak Jinggo. Karena jiwanya yang luhur dan senantiasa berpijak pada kebenaran dan keadilan, ia yakin mampu mengalahkan Adipati Minak Jinggo. Sebagai imbas keyakinan dan kemurnian tekadnya yang membaja disertai ikhtiar yang optimal, tak satupun rintangan dan godaan mampu menggoyahkan cita-citanya sehingga dia mampu mengalahkan Adipati Minak Jinggo (Lihat Foto 4).



Foto 4 : satu adegan wayang klitik dalam lakon Damar Wulan ngarit

Dalam *lakon* Damar Wulan *ngarit*, nilai kasih sayang diperlihatkan Damar Wulan ketika meminta *pamit* (ijin) pada Anjasmara putri Patih Majapahit yang bernama Logender. Dalam pengabdianannya di rumah patih Logender memang dikisahkan telah terjadi kisah cinta antara Damar Wulan dengan putri Anjasmara. Walaupun hanya seorang *pekatik* dan berasal dari gunung (Padepokan Paluombo), namun Damar Wulan diceritakan sebagai seorang pemuda yang gagah, tampan dan rendah hati. Oleh karena itu, banyak wanita yang jatuh cinta kepadanya, termasuk putri Anjasmara. Hubungan antara Damar Wulan dan Anjasmara tidak bertepuk sebelah tangan, mereka sama-sama saling menyayangi dan jatuh

cinta. Ketika tiba-tiba Damar Wulan mendapat titah dari raja Kencana Wungu untuk memimpin perang melawan Adipati Minak Jinggo, maka dia harus pamit terlebih dulu dengan Anjasmara. Dalam berpamitan itulah terungkap nilai-nilai cinta kasih di antara ke dua insan yang sebenarnya masih berat untuk berpisah, walaupun hanya sementara waktu. Dalam adegan ini, sebenarnya di samping terdapat nilai kasih sayang, juga nilai kesetiaan seorang ksatria untuk membela negara.

2. Nilai estetis pada penyelenggaraan pementasan *wayang klitik*

Menurut Franz Magnis Suseno (1984: 212), nilai estetis lebih terkait dengan masalah kebaikan (keindahan) dan keburukan. Sesuatu yang halus itu indah karena di dalamnya terkandung tindakan pemeliharaan keselarasan yang sempurna. Sebaliknya suatu tindakan yang mengganggu keselarasan adalah kasar dan menimbulkan kepincangan dan ketidaktenangan sehingga menjadikan jelek.

Dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco, nilai estetis terlihat pada boneka wayang. Boneka *wayang klitik* diciptakan bukanlah suatu kebetulan dan asal-asalan, tetapi memang dibuat dengan kreativitas yang luar biasa. Wayang sebagai lambang watak manusia memang sudah lama dikenal masyarakat. Akan tetapi watak-watak manusia itulah yang dijadikan dasar ekspresi setiap tokoh-tokoh boneka wayang. Dalam berekspresi, si pembuat wayang telah menciptakan bentuk-bentuk boneka wayang yang bernilai estetis. Boneka-boneka wayang itu ada yang berkarakter halus dan ada juga yang dibuat dengan karakter kasar (Lihat foto 5).



Foto 5. Tokoh boneka wayang *klitik* yang berkarakter halus

Tokoh- tokoh boneka wayang yang diciptakan berkarakter halus, antara lain: ada Damar Wulan, Prabu Angling Darma, Panji Asmara Bangun. Adapun tokoh-tokoh boneka wayang yang digambarkan berkarakter kasar, seperti Tokoh Minak Jinggo, Kebo Marcuet, Klana Sewandana dan para danawa yang dalam pementasan biasa menjadi pengganggu para tokoh *alusan*. Di samping itu, nilai estetis terlihat juga ketika mengamati boneka-boneka wayang yang diukir secara istimewa, dan masing-masing tokoh berbentuk khusus. Setiap bentuk mempunyai sifat berbeda antara satu dengan yang lainnya, baik yang menyangkut bentuk badan, corak, warna, bentuk atau cara berpakaian dan perhiasan.

Selain pada boneka wayang, nilai estetis pada pementasan *wayang klitik* Wonosoco juga terlihat pada suara gamelan yang mengiringinya. Dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco selalu menggunakan iringan yang berfungsi untuk menciptakan suasana yang diinginkan dalam suatu adegan. Iringan tersebut berupa suara musik gamelan, suara manusia atau perpaduan antara bunyi gamelan dengan suara manusia (dalam hal ini *sinden*, pengrawit atau dalang) lihat foto 6.



Foto 6. Pesinden dan pengrawit dalam pertunjukan wayang klithik

Instrumen gamelan terdiri dari *saron demung*, *saron ricik*, *saron peking*, *slentem*, *ketuk*, *kenong*, *kempul*, *bonang*, *bonang penerus*, *gambang kayu*, *seruling*, *siter*, *rebab*, *kecrek*, *kendang*, dan *gong*. Dalam pementasan, instrumen-instrumen gamelan tersebut *ditabuh* (dibunyikan) serempak dan selaras. Artinya, dilakukan dengan penuh perasaan, kadang-kadang dengan tempo yang tinggi dan kuat tetapi kadangkala juga diselengi dengan pelan. Dibarengi dengan suara *sinden*, suara-suara instrumen gamelan tadi akan menghasilkan bunyian yang luar biasa. Perpaduan bunyi

gamelan yang kompak, selaras dan suara *sinden* yang merdu dalam membawakan gending-gending akan membuat perasaan jadi nikmat. Suara-suara itu kadang dapat membuat kita haru, sedih, senang, dan bersemangat. Bunyi gamelan itu begitu enak di hati dan begitu indah di telinga, dan karenanya tidak berlebihan kalau dikatakan penuh dengan nilai estetis.

3. Nilai magis pada penyelenggaraan pementasan *wayang klitik* di Wonosoco

Dalam penyelenggaraan pementasan *wayang klitik* Wonosoco terlihat pada sesaji dan tempat penyelenggaraan pementasan. Biasanya sebelum pementasan wayang dimulai, dipersiapkan terlebih dahulu *uborame* sesaji. Sesaji adalah tradisi nenek moyang dalam melakukan kegiatan ritual. Sesaji itu dipersembahkan untuk yang *mbaurekso* sendang. *Uborampe* sesaji seperti sudah disebut di depan berupa *sego golong*, *ayam ingkung saadune* (tahu, tempe, sambel goreng), *kembang boreh*, kemenyan, *lawe wenang*, *kaca pengilon*, *jungkat*, sabun, sikat, dan *odol*. Adapun penyelenggaraannya di pelataran sendang Dewot dan sendang Gading. Kedua sendang itu oleh masyarakat setempat dipercaya sebagai tempat yang keramat, dan ada yang *mbaurekso*. Pada zaman dahulu, menurut masyarakat setempat, kedua sendang itu *gandeng*, artinya memiliki sumber mata air yang sama. Oleh karena ke dua sendang itu sekarang terpisah maka untuk mengenangnya sendang yang satu diberi nama sendang Gading (dari kata *gandeng*). Sendang Dewot dipercaya sebagai *sendang lanang* (laki-laki), sedang sendang Gading dipercaya sebagai *sendang wadon* (perempuan).

Menurut Sri Mulyono, pengertian magis adalah satu kegiatan manusia yang bertitik tolak pada dunia gaib dan penuh kekuatan tinggi dan lebih bersifat imanen. Dalam praktek magi, seolah-olah magi memainkan peran yang penting. Magi lebih bersifat okultisme atau condong untuk menguasai sesuatu lewat kekuatan, kepandaian dan keahlian. Magi berusaha untuk menguasai orang lain dan lebih cenderung untuk menonjolkan dirinya menjadi sakti atau menjadi manusia kebal. Penghayat magi condong untuk ingin menolak dan menangkis semua bahaya yang mengancam dengan menggunakan kekuatan-kekuatan alam yang ditundukkannya. Ia lebih suka menggunakan mantra-mantra dan sarana-sarana yang lain dari seseorang yang dianggapnya mempunyai kekuatan lebih tinggi, seperti guru, *leluhur*, dan dewa (Mulyono, 1989: 16). Secara sederhana kata “magis” juga dapat diartikan sebagai sesuatu atau cara tertentu yang diyakini dapat menimbulkan kekuatan gaib dan dapat menguasai alam sekitar, termasuk alam pikiran dan tingkah laku manusia (Tim Penyusun Kamus PPPB, 1995: 612). Sehubungan dengan pengertian tersebut, maka dapat dikatakan bahwa pembuatan sesaji yang dipersiapkan untuk penyelenggara pementasan *wayang klitik* Wonosoco mengandung nilai magis.

Selain pada sesaji dan tempat penyelenggaraan, nilai magis pada penyelenggaraan pementasan *wayang klitik* dapat dikaji melalui instrumen musik. Pada bagian sebelumnya telah disebutkan bahwa gamelan (instrumen musik) dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco cukup lengkap. Sejumlah instrumen musik tersebut masing-masing memiliki fungsi sendiri-sendiri. Keseluruhan alat musik tersebut dalam pementasan *wayang klitik* akan menghasilkan kumpulan suara (bunyian) yang mampu menimbulkan kekuatan magis. Bunyi gamelan iringan *wayang klitik* Wonosoco itu mampu menarik perhatian dan menggerakkan masyarakat, baik laki-laki, perempuan, orang tua, orang muda ataupun anak-anak meninggalkan aktivitas yang sedang dihadapi untuk menyaksikan pementasan secara lebih dekat. Kekuatan magis yang ditimbulkan suara gamelan dalam pentas *wayang klitik* mampu membuat sebagian masyarakat secara dengan tidak sadar ikut menggerakkan bagian tubuh tertentu mengikuti irama yang mereka dengar.

Kepercayaan terhadap kekuatan magis suatu instrumen musik atau bunyi yang ditimbulkan instrumen musik, dalam hal ini gamelan, sampai sekarang masih ditemukan di beberapa daerah di Jawa, seperti di Yogyakarta dan Ponorogo. Di Desa Setono, tempat makam

Bathoro Katong, ada *pepali* (larangan) bagi masyarakat penduduknya. Masyarakat di desa tersebut tidak diperkenankan menggelar kesenian yang menggunakan instrumen musik berupa gong. Barang siapa berani melanggar *pepali* itu maka akan terjadi sesuatu yang tidak mengenakkan (Purwowijoyo, 1985: 11). Beberapa tahun yang lalu terjadi pelanggaran, ada seseorang berani menanggapi pementasan kesenian yang menggunakan instrumen musik gong. Ternyata yang terjadi orang tersebut menderita kesengsaraan sampai anak-cucu.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Wayang merupakan warisan budaya nenek moyang Indonesia yang adiluhung dan sarat akan nilai, baik yang berupa nilai filosofis, edukatif, informatif, rekreatif, dan korektif. Sebagai hasil karya seni wayang mempunyai sejarah yang panjang. Wayang sudah dikenal sejak abad ke-9 dan sampai sekarang masih banyak penggemarnya. Dalam sejarahnya yang panjang, wayang banyak mengalami perkembangan, baik mengenai bentuk, cerita ataupun jenis-jenisnya.

Di Desa Wonosoco, Kecamatan Undaan, Kabupaten Kudus, sampai saat ini masih memiliki peninggalan budaya yang berupa wayang. Wayang itu berupa *wayang klitik*. Wayang klitik Wonosoco masih dipentaskan satu kali dalam setahun yaitu antara bulan Ruwah-Syawal (bulan Jawa). Penyelenggaraan pementasan *wayang klitik* Wonosoco mendapat dukungan dari berbagai pihak baik dari masyarakat, pemerintah desa, pemerintah kecamatan, dan pemerintah kabupaten. Penyelenggaraan pementasan bertujuan untuk *nguri-uri* (melestarikan) budaya *wayang klitik*. Dalam pementasan itu masih cukup banyak penontonnya, terutama masyarakat setempat dan daerah lain di sekitarnya.

Penyelenggaraan pementasan wayang klitik Wonosoco sekarang ini masih mempunyai beberapa fungsi, di antaranya: seni, dakwah dan upacara magis religius, pendidikan dan media massa, sumber ilmu pengetahuan, dan fungsi hiburan. Di samping fungsinya yang begitu banyak, penyelenggaraan pementasan wayang klitik ternyata juga terkandung beberapa nilai yang patut untuk diketahui, terutama pada generasi muda sekarang. Nilai-nilai tersebut, antara lain: nilai etis, estetis, dan nilai magis.

Pementasan *wayang klitik* Wonosoco, selain mengandung nilai-nilai etis, estetis, juga magis dan religius yang mencerminkan pola hidup masyarakatnya. Lewat kesenian *wayang klitik* tersebut dapat dikenali pula pola hidup masyarakatnya yang bersifat agraris. Dalam kesenian *wayang klitik* Wonosoco terkandung konsep-konsep hidup yang tidak hanya bermanfaat dalam lingkup masyarakat dan kondisi pada masanya, tetapi masih relevan dengan lingkup masyarakat dan kondisi sekarang.

Konsep-konsep yang terkandung dalam pementasan *wayang klitik* Wonosoco menunjukkan bahwa masyarakat Wonosoco sejak dahulu senantiasa menjaga keseimbangan jasmani dan rohani yang direalisasikan dengan memelihara lingkungan dan kebersamaan; menyadari kekuatan di luar dirinya yang menentukan kelangsungan hidupnya, dan pantang menyerah dalam menghadapi tantangan alam.

B. Saran

Penelitian ini telah memperoleh penjelasan tentang pementasan *wayang klitik* Wonosoco. Pementasan *wayang klitik* Wonosoco memiliki arti penting dalam kehidupan masyarakat maupun dalam kebudayaan secara umum. *Wayang klitik* Wonosoco telah diyakini oleh masyarakat pendukungnya sebagai kesenian yang mentradisi, juga kesenian yang

membawa pengetahuan lokal yang arif dan membanggakan. Nilai-nilai seperti magis maupun mistis yang selama ini berkembang dalam masyarakat dapat dianggap sebagai bagian dari hasil karya budaya luhur yang sangat berharga dan menyejarah. Oleh karena itu agar eksistensi *Wayang klitik* Wonosoco tetap dapat lestari bertahan dengan baik, dapat diberikan beberapa saran sebagai berikut: Upaya pelestarian dan pendokumentasian *wayang klitik* Wonosoco sebaiknya lebih diintensifkan dengan cara memberikan bantuan dan dukungan yang lebih intens dan publikasi yang lebih luas, baik melalui media cetak, elektronik, maupun bentuk yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Geertz, Clifford, 1984. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. (Terjemahan). Jakarta: Pustaka Jaya.
- Haryono, T., 2007. "Wayang Purwo: Sekelumit Sejarah dan Perkembangannya, *Makalah* disampaikan pada Workshop dan Festival Tradisi Lisan Wayang di Prambanan 20-21 Juni.
- Magnis, S. F., 1984. *Etika Jawa Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: PT Gramedia.
- Mulyono, S., 1989. *Symbolisme dan Mistikisme Dalam Wayang: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Jakarta: CV. Gunung Agung.
- Poerwadarminta, 1976. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka
- Purwowijoyo, 1986. *Cerita Rakyat Reyog Ponorogo*, Ponorogo: tanpa Penerbit
- Sadjio, 1985. "Melacak Wayang Madya", *Makalah* dalam sarasehan wayang madya di Museum Sonobudoyo, Yogyakarta: tt
- Sagio, dkk., 1991. *Wayang Kulit Gagrak Yogyakarta*, Jakarta: Yayasan Masagung.
- Satoto, S., 1977. *Wayang Kulit Purwa: Makna dan Struktur Dramatiknya*, Yogyakarta: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi), Direktorat Jendral Kebudayaan. Depdikbud.
- Soedarso, Sp., 1986. *Wanda, Suatu Studi tentang Resep Pembuatan Wanda-wanda Wayang Kulit Purwa dan Hubungannya dengan Presensi Realistik*, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi). DEPDIKBUD.
- Soedarsono, R.M., 1999. *Metodologi Penelitian Seni Pertunjukan Dan Seni Rupa*, Bandung: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia.
- Tim Penyusun Kamus PPPB, 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Thohir, M., 2007. *Memahami Kebudayaan Teori, Metodologi, dan Aplikasi*, Semarang: Fasindo
- Weka, Urip Triyono, 1996. "Nuansa Etis Dalam Seni Pewayangan" *Kebudayaan* No. 9, Jakarta: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.
- Widodo, 1998. "Wayang", *Kebudayaan* No. 14, Jakarta: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.
- Zarkasi, E., 1977. *Unsur Islam Dalam Pewayangan*, Bandung: P.T. Al Maarif

WONG PINTER DI ANTARA PARA PENYEMBUH TRADISIONAL JAWA

Sartini

Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada
Jl. Olah Raga, Bulaksumur, Yogyakarta 55281
e-mail:tini-sartini@ugm.ac.id
Kontak:08122797565

Abstrak

Tujuan dari penelitian ini yaitu: menjelaskan pengertian dan karakteristik wong pinter menurut pandangan masyarakat Temanggung, mengeksplorasi pengertian tersebut menurut ahli tentang Jawa; dan menganalisis hubungan kedua pengertian tersebut. Penelitian ini merupakan kombinasi penelitian lapangan dan kepustakaan. Data lapangan yang dikembangkan menjadi konsep tertulis bersama dengan data pustaka kemudian dianalisa. Analisa data dilakukan dengan langkah-langkah metodis yaitu: deskripsi, interpretasi, analisa dan koherensi internal. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa: pertama, berdasarkan eksplorasi awal, menurut masyarakat Temanggung, wong pinter adalah orang dengan kemampuan khusus, mampu menyembuhkan penyakit dan menyelesaikan masalah lain yang bersifat spiritual dan sosial. Untuk mendapatkan kemampuan tersebut diperlukan laku dengan melakukan berbagai macam puasa. Sebutan wong pinter melekat sejauh yang bersangkutan tidak tercela secara moral. Mereka melihat diri sebagai srono, sarana atau media untuk menyampaikan pesan atau doa pasien kepada Tuhan atau tetulung (helper). Kedua, tidak cukup ditemukan informasi mengenai istilah wong pinter dalam berbagai literatur yang ditulis para ahli Jawa, tetapi ditemukan berbagai nama seperti: dukun, kyai, dokter dukun, guru mistik dan ustadz. Ketiga, berdasarkan analisa hubungannya, karakteristik wong pinter muncul pada istilah dukun, kyai dan guru mistik dan bahkan ustad secara saling tumpang tindih.

Kata Kunci: wong pinter, penyembuh tradisional

WONG PINTER AMONG JAVANESE TRADITIONAL HEALERS

Abstract

The purposes of this study are to: explain the meaning and characteristics of wong pinter according to Temanggung people; explore the definition and characteristics as described by Javanese experts; and, analyze the relationships of both definitions. This study is a combination of field and literature research. Fieldwork was conducted to collect data regarding the wong pinter in Temanggung and the literature review was conducted to explore the concept of the traditional healers. Field data is developed into a concept and with library data were analyzed by methodical steps, namely: description, interpretation, analysis and internal coherence. The results of this study are: first, based on the initial exploratioan, according to Temanggung people, a wong pinter is a person with special abilities, cures diseases and resolves spiritual and social problems. To obtain the necessary capabilities, he performs variety offastings. The term of wong pinter means good deeds. A wong pinter awares himself as a srono, a medium to convey a prayer of the patients to God or as a tetulung (helper). Secondly, there is not enough information regarding the term of wong pinter found in the literature, but there are variety of names such as: dukun, kyai, dokter dukun, guru mistik and ustadz. Third, based on the analysis of the relationship, the characteristics of wong pinter appears in the term of wong pinter are overlapping with which of dukun, kyai, guru mistik and ustadz.

Keywords: wong pinter, traditional healer

I. PENDAHULUAN

Baik di dunia internasional maupun di berbagai daerah di Indonesia dikenal orang-orang-orang dengan pengetahuan tradisional dan berkemampuan khusus. Kelompok orang-orang ini termasuk di dalamnya adalah para penyembuh tradisional. Pengetahuan tradisional adalah pengetahuan yang dibedakan dengan pengetahuan ilmiah modern. Pengetahuan tradisional berbasis pada logikanya sendiri sedangkan pengetahuan modern berbasis pada rasionalitas ilmu seperti misalnya pengetahuan yang dimiliki praktisi kesehatan seperti dokter. Dengan

kemampuan tradisionalnya, para penyembuh tersebut mampu melakukan berbagai pelayanan kepada masyarakat, misalnya melakukan praktek penyembuhan penyakit fisik seperti terbakar, digigit hewan berbisa, atau penyakit demam. Mereka juga dianggap mampu menyelesaikan masalah yang berkaitan dengan gangguan mental bahkan gangguan makhluk jahat dan permasalahan ekonomi dan karir. Mereka juga dianggap mempunyai kemampuan mengarahkan kepada pilihan kehidupan yang lebih baik misalnya dalam mendirikan rumah atau bangunan, menempati lokasi, memilih dan mempengaruhi orang, atau memberi rasa damai di dalam kehidupan. Bukti masih diterimanya jasa mereka antara lain terlihat dari data di bawah ini.

Di dalam tulisannya, Truter (2007: 56) menuturkan bahwa di Afrika terdapat 60% sampai 80% masyarakat masih berkonsultasi dengan penyembuh tradisional sebelum mereka mengunjungi praktisi kesehatan primer. Senada dengan hal tersebut, survai yang dilakukan oleh Purohit dan dipublikasikan oleh Dalal (2007:8). Menjelaskan bahwa di India 90% responden yang terdiri dari para urban mempercayai bahwa terapi tradisional efektif bagi penanganan penyakit baik fisik maupun mental. Kasus Indonesia sendiri, dari salah satu penelitian di Magelang Jawa Tengah ditemukan bahwa 55,6% wanita masih mengunjungi penolong tradisional (*dukun bayi, midwife*) untuk membantu kelahiran bayinya (Amilda, 2010:3). Di Semarang Jawa Tengah, banyak para pegawai, pensiunan, dan masyarakat terdidik datang kepada penyembuh tradisional untuk menyelesaikan berbagai masalah. Sebutan-sebutan dari para penyembuh ini antara lain: *wong pinter, dukun, tabib, ahli kebatinan, ahli thariqah, ustadz, kyai* (Sofwan, 2010). Di Demak Jawa Tengah, banyak anggota masyarakat terutama para pedagang mengunjungi *wong pinter* untuk mendukung kegiatan dagang mereka. Dengan mempertimbangkan pemahaman agama, mereka lebih menyukai datang ke *kyai* dari pada *dukun*. Dari dua sebutan ini dipahami alasan mengapa para pedagang lebih suka mengunjungi *kyai* bahwa *kyai* dianggap lebih mengikuti agama Islam (Indrasuari, 2012).

Di dalam wacana akademik secara internasional, penyembuh tradisional dengan kemampuan semacam ini sering dikaitkan dengan semacam profesi atau kegiatan dengan istilah "shaman" dan "shamanism". Karya-karya yang ditulis ilmuwan seperti Eliade (1989), Harvey (2003), Atkinson (1992), Pearson (2002), Lebra (1985), Jordan (2002), Winkelman (2010), Jacobsen, Maddox (2003), Edson (2012), Chilson (2003), dan Heinze (1991) dapat dijadikan referensi untuk melihat praktek tersebut secara luas. Varian dan praktiknya sangat beragam dan pada umumnya sangat dipengaruhi oleh latar belakang religi yang dianut masyarakatnya. Berbagai kajian berkaitan dengan kemampuan mereka ini baik dari sisi kesehatan, farmasi, psikologi, dan sosial budaya.

Menurut para ilmuwan, perbedaan sistem budaya tentang makna kesehatan, sakit (*illness*) dan penderitaan (*suffering*) sebaiknya dianalisis secara lebih modern misalnya melalui bidang *biomedicine* dan *psychiatry* (Incajawan dan Wintrop, 2009:193). Berdasarkan informasi ini maka dapat dipahami bahwa bentuk-bentuk penyembuhan tradisional yang dilakukan oleh praktisi tradisional (*practitioners*) memerlukan penjelasan untuk menunjukkan secara ilmiah dan medis apa sesungguhnya rasionalitas pengobatan tersebut. Bagi masyarakat modern, penggunaan perangkat penyembuhan tradisional perlu dijelaskan dengan cara-cara modern dan ilmiah.

Perkembangan dan praktik penyembuh tradisional yang masih menjamur di masyarakat dianggap perlu dikendalikan. Oleh karena itu, pemerintah maupun masyarakat merasa perlu membentuk komunitas atau organisasi sosial untuk mengawasi pelaksanaannya. Malaysia dan Indonesia termasuk negara-negara yang di dalamnya memiliki organisasi para penyembuh tradisional ini. Teknik penyembuhan yang dilakukan menjadi perhatian khusus

karena praktik yang mereka lakukan berhubungan dengan persoalan masyarakat. Sebagian mereka memang cukup terdidik dalam bidang medis (dokter) tetapi mereka di samping melakukan praktik medis juga melakukan penyembuhan secara tradisional. Profesi spesifik ini sering disebut *dokter-dukun (terkun)* (Gerber dan Williams, 2002: 58).

Kategori *dokter-dukun* di atas merupakan salah satu bentuk bagaimana kebudayaan berperan dalam terbentuknya profesi spesifik. Masuknya budaya baru akan beradaptasi dengan budaya pribumi. *Dokter-dukun* merupakan bentuk profesi yang menggambarkan asimilasi kebudayaan saintifik Barat atau modern dan kebudayaan tradisional Timur atau khususnya Jawa. Misalnya masuknya agama Islam ke Jawa dikatakan dengan adagium "*Jawa was not Islamized, but Islam was Javanized*". Termasuk di dalam dunia kesehatan, banyak adat dan praktik lokal yang diadaptasi dari agama-agama yang tumbuh di Jawa misalnya animisme, Hindu dan Budha. Banyak konsep animistik dalam pemahaman Jawa mengenai kesehatan dan penyakit (Hesselink, 2011:10).

Menurut Antons (2009: 370), penyembuhan di Jawa berhubungan dengan pandangan hidup masyarakatnya. Pada masyarakat Jawa, astrologi Jawa, mantra, dan persepsi holistik tentang sakit menjadi pembicaraan yang lebih penting daripada persoalan formula herbal yang sering diberikan oleh penyembuh tradisional. Konsep tersebut dipakai oleh para tetua adat, *dukun (shaman)*, guru kebatinan (orang yang mengajarkan pengetahuan mistik Jawa), juga orang biasa. Antons mencontohkan, *Primbon*, yaitu salah satu buku yang menjelaskan pandangan-pandangan hidup Jawa, memberikan penjelasan mengapa seseorang jatuh sakit. Berbeda dengan pengobatan modern, pengobatan tradisional Jawa didasarkan atas analisis hubungan antara orang dengan lingkungannya. Keadaan sakit terjadi karena adanya ketidakseimbangan hubungan antara orang yang sakit tersebut dengan lingkungannya. Oleh karenanya, penyembuhan suatu penyakit tidak hanya memerlukan obat herbal, tetapi juga doa-doa (*prayer*) dan ritual. Bahkan dikatakan bahwa sebagian orang Jawa mempercayai bahwa resep *jamu (herbal)* didapat oleh penyembuh tradisional dengan pewahyuan mistik (*mystical revelation*), melalui keadaan tak sadar atau kesurupan (*trance*), mimpi atau meditasi. Oleh karenanya penyembuhan tradisional Jawa bersifat sakral, mengandung peranan mistik dan magis sebagai peran integral penyembuhan. Pengkaji-pengkaji Jawa menemukan beberapa istilah lain seperti *dukun*, *wong tuwa*, atau *paranormal*. Khiun (2012: 25) juga menyebut beberapa varian *dukun* sebagaimana diuraikan oleh Geertz.

Penelitian yang menjelaskan kesamaan dan perbedaan di antara mereka dan terutama di dalam kajian tentang Jawa belum banyak ditemukan. Namanya pun sering saling bercampur satu sama lain sehingga dimungkinkan terdapat perbedaan maksud mengenai penamaan tersebut. Setiap kelompok masyarakat di suatu wilayah di Jawa, boleh jadi memiliki pemahaman khusus tentang istilah yang merujuk pada nama tersebut. Sangat mungkin suatu masyarakat mengarahkan suatu kualifikasi khusus ketika menyebut istilah *dukun*, *wong tuwo*, *wong pinter* atau nama-nama lain.

Di dalam penelitian ini, penulis mengeksplorasi pustaka yang menjelaskan para penyembuh tradisional dihubungkan atau dibandingkan dengan profil *wong pinter*, sebuah profil penyembuh tradisional yang ada di salah satu wilayah kabupaten Temanggung. Wilayah ini dipilih karena praktik penyembuh tradisional masih banyak dilakukan meskipun pertumbuhan tenaga kesehatan modern dan perkembangan pemahaman agama sudah meningkat. Sebagai bahan awal penelitian, profil yang disajikan tentang *wong pinter* di Temanggung ini baru merupakan eksplorasi awal, salah satu sampel dari sebagian nara sumber yang diharapkan memberikan gambaran profil *wong pinter* dalam pandangan masyarakat. Sebagai eksplorasi awal, pandangan masyarakat ini harus dikaji dalam wilayah yang lebih luas dan dengan data yang lebih banyak. Di dalam penelitian lebih lanjut,

dimungkinkan akan terjadi variasi penyebutan dan karakteristik *wong pinter* di beberapa lokasi penelitian di wilayah ini. Bila dihubungkan dengan kajian pustaka maka kemungkinan akan terjadi tumpang tindih karakteristik dari masing-masing sebutan tersebut.

Dari penjelasan di atas dapat dirumuskan beberapa hal yang menjadi persoalan penelitian. Bagaimana pemahaman masyarakat Temanggung mengenai istilah *wong pinter*? Apakah istilah tersebut ditemukan dalam berbagai kajian para ahli tentang Jawa? Bagaimana karakteristik masing-masing? Apakah karakteristik *wong pinter* menurut pandangan masyarakat Temanggung ditemukan dalam literatur tentang penyembuh tradisional Jawa? Bagaimana kesamaan karakteristik para penyembuh tersebut?

Untuk memfokuskan pembahasan maka tujuan tulisan ini dibatasi untuk:

- a. Menjelaskan pengertian dan karakteristik *wong pinter* menurut pandangan masyarakat Temanggung.
- b. Mengeksplorasi pengertian dan karakteristik penyembuh tradisional Jawa yang tersebar di dalam kajian-kajian tentang Jawa
- c. Menganalisis dan menghubungkan pengertian *wong pinter* di Temanggung dari data penelitian awal dengan berbagai jenis penyembuh tradisional Jawa yang sudah dilakukan oleh para ahli tersebut.

Untuk mengeksplorasi dan menguraikan profil penyembuh tradisional yang terdapat di dalam buku-buku kajian tentang penyembuh tradisional Jawa ini, dimanfaatkan kerangka berpikir sebagai berikut.

Daniels (2009: 55-80), Woodward (2011: 69-102), dan Geertz (1976; 86-111), Hesselink (in Monnais) (2013) dan Mulder (2005: 72-82), menjelaskan beberapa hal terkait dengan para penyembuh tradisional di Jawa. Namun demikian, karena kajian mereka berbeda satu sama lain maka di dalam penelitian ini disajikan uraian dengan sistematika tertentu. Secara umum, profil seorang penyembuh tradisional dapat digambarkan bahwa mereka memiliki sebutan tertentu, memiliki kemampuan mengobati atau menyelesaikan persoalan tertentu, memiliki cara-cara meningkatkan kemampuan secara tertentu, dan mempunyai teknik-teknik tertentu dalam menjalankan perannya. Secara keseluruhan mereka sesungguhnya memiliki atau mengikuti suatu pandangan dunia tertentu.

Pengumpulan data lapangan dilakukan dengan wawancara mendalam kepada beberapa nara sumber secara langsung serta pengumpulan pandangan masyarakat melalui media internet dengan melakukan wawancara pada komunitas masyarakat di Temanggung. Kelompok masyarakat sasaran ini adalah kelompok komunitas yang dikelola oleh peneliti dan kelompok komunitas yang peneliti sendiri menjadi anggotanya. Pengumpulan data pustaka dilakukan melalui pembacaan data pustaka berupa buku-buku dan jurnal karya penelitian. Berdasarkan kerangka berpikir ini, analisa penelitian dilakukan sebagai berikut.

Pertama, penelitian ini menemukan sebutan/istilah yang ditemukan oleh para peneliti tersebut yang merujuk para profil orang-orang yang menjalankan profesi atau melakukan kegiatan pelayanan atau pengabdian sebagaimana lazimnya yang dilakukan oleh para penyembuh tradisional di Jawa.

Kedua, penelitian ini menguraikan jenis-jenis kegiatan dan pelayanan yang dilakukan para penyembuh di masyarakat, baik merupakan kegiatan yang bersifat pribadi maupun pelayanan sosial.

Ketiga, penelitian ini menganalisis hubungan karakteristik penyembuh tradisional sebagaimana dipaparkan oleh para ahli kebudayaan Jawa dengan karakteristik sederhana

sebagai hasil observasi awal penelitian.

II. WONG PINTER DI TEMANGGUNG: SUATU PENELITIAN AWAL

Dari hasil penelitian awal melalui wawancara kepada beberapa nara sumber, ditemukan seseorang yang dikenal sebagai penyembuh tradisional yang sering disebut *wong pinter*. Informasi dan uraian di bawah ini didasarkan atas hasil wawancara dengan beberapa narasumber dan survei yang dilakukan pada komunitas masyarakat Kemloko Temanggung melalui media *facebook* pada waktu yang hampir bersamaan. Profil yang akan dijelaskan di sini adalah Pak Darman dan ayahnya, Mbah Cokro.

Mbah Cokro, dikenal sebagai *wong pinter*, memberikan pengobatan kepada masyarakat untuk sakit tertentu dengan memanfaatkan dedaunan jamu (herbal). Mbah Cokro hidup sekitar tahun 1890s sampai 1963, meninggal dalam usia sekitar 73 tahun. Mbah Cokro memang pada jamannya belajar tentang ilmu pengobatan herbal pada seorang teman ayahnya yang tinggal di Kranggan Temanggung (jarak Kemloko dan Kranggan sekitar lima kilometer). Selain belajar tentang pengetahuan herbal, Mbah Cokro melakukan *laku* dengan melakukan beberapa puasa khusus, yaitu: *mutih*, *ngebleng*, *ngadhem*, dan *pati geni*. Mbah Cokro melayani pasien sampai akhir hayat tahun 1963. Pada saat itu masih jarang orang melakukan ibadah Islam secara kuat tetapi masyarakat mengenal *slametan* atau *kenduren*, sebuah ritual doa dengan makan bersama. Pada saat itu, mantra atau doa penyembuhan merupakan perpaduan antara bahasa Jawa dan bahasa Arab. Misalnya, penggunaan doa pembuka yang seharusnya berlaflalkan Arab “*Bismillahirohmani-rohim*”, pada saat itu diucapkan dengan kata “*Semillah*”. Salah satu mantra atau doa yang diucapkan berbunyi sebagai berikut:

“Niat ingsun matek ajiku Semar Mendem. Kuwasane nyemplung kawah. Omben-ombene wedang senawah. Adhem asrep adhem asrep. Asrepe seko kersaning Allah”.

Atau:

“Ollohumo sangsang rangrang ono Dewo somo toya ilmumu tan mandi siungmu tan mandi. Isih mandi iduku putih. Mandi seko kersane Allah”.

Penyembuhan yang ditangani pada saat itu lebih banyak pada penyembuhan fisik antara lain yang dikenal dengan istilah “*loro adhem*” atau demam, terkena racun, terbakar atau anak yang rewel. Mbah Cokro melayani mereka dengan memanfaatkan herbal dengan hitungan tertentu (*petungan*), yang didasarkan atas hari jatuh sakit. Mbah Cokro menghitung dengan rumus tertentu menggunakan kerikil dan hal tersebut dilakukannya di tanah. Ukuran dan jamu yang tepat ditentukan dengan hitungan tersebut. Dedaunan jamu yang sering digunakan adalah : *kali kadhep*, *tapak liman*, *tanganan*, *singkil*, *adas kulowaras*, *lampes*, *jamur impes*, *serahan*, *dheng*, dan “*mbelek ulo*” (kotoran ular). Karena sulit mencari kotoran ular, unsur obat ini sering diganti dengan “*enjet*” (batu kapur yang dicampur air). Untuk sakit tertentu misalnya digigit serangga beracun atau ular sering digunakan *bawang lanang* (bawang putih yang tidak beranak). Untuk kasus kulit terbakar, Mbah Cokro bisa menggunakan ramuan khusus yang terdiri dari campuran *bayi clurut* (bayi dari sejenis tikus) yang dicampur *enjet* (batu kapur yang dicampur air). Ramuan ini kemudian dicampur dengan minyak kelapa dan dioleskan pada bagian tubuh yang terbakar.

Model pengobatan sebagaimana dijelaskan di atas diwarisi oleh Pak Guru Darman. Istilah “guru” dimungkinkan muncul karena profesi aslinya sebagai pengajar. Pak Darman juga sudah melakukan *laku* sejak masa mudanya. Meskipun demikian, terdapat perkembangan dan variasi dalam doa dan jenis pelayanannya karena persoalan yang dihadapi masyarakat berubah. Pak Darman mempunyai pendidikan yang lebih baik dan perkembangan agama relatif sudah semakin maju. Ia sudah belajar menjadi seorang muslim yang lebih baik daripada orang tuanya dengan mengucap syahadat, melaksanakan sholat, membayar zakat

dan melakukan puasa pada bulan Ramadhan. Haji belum mampu ditunaikan karena secara ekonomi belum cukup. Terlebih ia berpendapat bahwa menjadi seorang haji terlalu berat karena harus menjadi teladan. Ia lebih menyukai dapat berbuat banyak untuk kemanfaatan lingkungan. Ia melayani masyarakat yang membutuhkan sebagai *wong pinter* sejak ayahnya meninggal dunia. *Wong pinter* di sini adalah sebutan yang diberikan oleh masyarakat di sekitarnya.

Pak Darman melakukan beberapa jenis puasa yang dapat dilakukan di waktu yang berbeda untuk memperkuat batin (spiritual) sebagai seorang penyembuh. Puasa ini biasanya diakhirkan tepat pada hari lahirnya (*weton*). Jenis puasa yang dilakukan adalah: *Mutih, ngadhem, melek, ngebleng, dan pati geni*. Puasa *Mutih* adalah puasa dengan hanya makan nasi tanpa sayur dan lauk. Puasa *Ngadhem* adalah puasa dengan hanya makan nasi dan sayur tanpa rasa. Kedua puasa ini dilakukan selama enam hari dan diakhiri dengan puasa *pati geni*, yaitu ritual berdiam diri di ruang tertutup tanpa penerangan dari waktu Maghrib atau *surup* (matahari terbenam) sampai waktu Magrib hari berikutnya. Di dalam "samadi"-nya tersebut ia melakukan doa, menghafal doa penyembuhan, juga melakukan sholat sebagaimana tugas seorang Muslim, atau bahkan membersihkan diri.

Jenis laku lain yang dilaksanakan adalah puasa melek. Dalam puasa ini tidak dibolehkan tidur atau makan. Di dalam puasa Ngebleng pelaku boleh tidur tetapi tidak boleh makan. Meskipun diperbolehkan tidur tetapi pelaku biasanya tidak dapat melakukannya. Kedua puasa ini dilaksanakan selama dua atau enam hari dan diakhiri dengan puasa pati geni.

Ada banyak pelayanan yang diminta pasien kepada Pak Darman baik yang berkaitan dengan sakit fisik, juga masalah-masalah lain yang berhubungan dengan kehidupan dan spiritual. Penyembuhan fisik misalnya untuk orang-orang yang berpenyakit tertentu dan sudah ke dokter belum sembuh, digigit binatang beracun. Ia juga sering diminta untuk membantu seseorang yang sedang menghadapi kematian yang sulit. Masalah sosial kehidupan yang sering dimintakan bantuan kepadanya misalnya untuk menyelesaikan beberapa masalah: kehidupan rumah tangga yang kurang harmonis, anak rewel atau nakal, perdagangan yang kurang lancar, mendapatkan pekerjaan atau karir yang baik, menghadapi orang yang sulit, menemukan barang hilang, orang hilang atau tidak pulang, mendoakan supaya perjalanan lancar, mencari hari baik untuk kegiatan tertentu dan lain sebagainya. Sebagai pelayan, ia harus berusaha mendoakan sebagaimana apa yang diminta oleh pasien.

Di dalam memberikan pelayanan pada pasien, Pak Darman menggunakan media misalnya, air putih, kemenyan, makanan atau baju orang yang didoakan. Misalnya untuk kasus mengundang orang untuk kembali ke rumah, ia menggunakan kemenyan yang dibakar sebagai alat komunikasi yang menghubungkan penguasa dunia spiritual di daerah orang yang mengundang dan diundang. Menurutnya, dunia spiritual (roh, makhluk halus) relative sama dengan dunia manusia. Di dunia spiritual terdapat penguasa wilayah yang disebut *danyang*, maka diperlukan komunikasi untuk memanggil orang yang dimaksud yang berada di wilayahnya. Penyembuhan bagi pasien dengan masalah tertentu doa "dimasukkan" di dalam media air putih atau makanan.

Penanganan kasus-kasus tertentu digunakan doa-doa atau mantra yang berbeda. Pada kasus orang yang ingin dipanggil pulang, dibacalah *donga Pemeling* yang isinya komunikasi dengan penguasa dunia non-manusia untuk kepulangan orang tersebut. Penanganan kasus orang hilang yang dianggap disembunyikan roh jahat dilakukan dengan pembacaan *Mantra Srabat Putih* dan pembacaan beberapa ayat Al Qur'an. Pembacaan tersebut disertai dengan *megeng*, artinya hal tersebut dilakukan dengan menahan atau tanpa bernafas. Mantra ini isinya adalah pesan agar roh jahat tidak mengganggu. Mantra ini bersifat rahasia dan tidak boleh

ditulis.

Di dalam keberhasilan pelayanan ditemukan konsep *cocog*, yaitu kesesuaian antara penyembuh dan pasien, dan konsep *mandi*, yang menunjukkan tingkat keberhasilan penyembuhan atau penyelesaian masalah. Seorang pasien mungkin lebih mudah diobati oleh penyembuh tertentu. Istilah *mandi* juga sering dikaitkan dengan ucapan penyembuh yang dianggap bertuah.

Dari uraian contoh di atas dapat disimpulkan, bahwa apa yang dipraktikkan oleh para *wong pinter* cukup bervariasi tergantung persoalan yang dihadapi masyarakat. Meskipun agama Islam sudah mulai berkembang tetapi doa-doa yang digunakan masih lebih banyak menggunakan doa-doa berbahasa Jawa. Apa yang dilakukan oleh para praktisi tersebut menunjukkan pada pandangan dunia yang berkembang di masyarakatnya. Masyarakat memiliki persoalan yang semakin berkembang. Di sisi lain, mereka mengenal pemahaman tradisional Jawa sekaligus mulai mengenal pemahaman ajaran Islam, sehingga apa yang dilakukan para praktisi tersebut menunjukkan kombinasi dari hak-haknya. Tantangan yang dihadapi oleh masyarakat diantisipasi oleh pemahaman yang berkembang di masyarakat itu sendiri.

Tentang apa yang dilakukan, Pak Darman lebih suka disebut sebagai *wong pinter* dibandingkan dengan istilah *paranormal* atau *dukun*. Pak Darman juga lebih suka menyebut dirinya sebagai "srono", yaitu media yang mengantarkan. Dalam hal ini permohonan pasien, misalnya untuk sembuh dari penyakit, diantarkanlah lewat doa oleh *wong pinter*. Dari hasil observasi di masyarakat, dengan apa yang dilakukan Pak Darman, masyarakat juga lebih merasa tepat karakteristik dan profil Pak Darman tersebut disebut *wong pinter* daripada istilah lainnya.

Mengenai sebutan tentang profesi tersebut, masyarakat membedakan istilah *dukun* dan *wong pinter*. Menurut Pak Henny dan Pak Sudiyono, masyarakat Kemloko Kranggan Temanggung mengenal istilah *wong pinter*, *kyai*, dan *dukun*. Istilah *wong pinter* dianggap memiliki pengertian yang khas. Istilah *dukun* lebih dekat dengan istilah *paranormal*. *Paranormal* atau *dukun* sering berkonotasi dengan penyembuh yang meminta uang dari pasien, sedangkan istilah *wong pinter* berkonotasi positif, terhindar dari hal-hal yang secara moral negatif. Oleh karenanya, penyembuh yang secara moral berlaku salah tidak dapat dianggap sebagai *wong pinter*, tetapi mereka dapat disebut *paranormal* atau *dukun*. Menurut Pak Guru Darman, *kyai* dan *dukun* belajar di sekolah atau kepada seseorang. Seorang *kyai* belajar agama Islam pada sekolah atau seorang tokoh agama dan *dukun* belajar kepada seorang guru mengenai penyembuhan dan pelayanan bantuan serupa. Oleh karena itu, orang mungkin akan bertanya tentang kemampuan *dukun* tersebut dengan pertanyaan, "Sopo gurune?", atau dengan siapa mereka belajar. Pada kenyataannya, nama dan kegiatan mereka sering bertukar. Seorang *kyai* dapat berlaku sebagai seorang *wong pinter*, tetapi *wong pinter* tidak dapat menjadi seorang *kyai*. *Dukun* juga tidak dapat menjadi seorang *kyai*. Secara lebih khusus, *wong pinter* biasanya lebih banyak belajar sendiri. Ia mengembangkan kemampuannya dari pengetahuan awal yang mungkin didapat dari orang tua atau guru, pelajaran agama, buku-buku dan sumber lain. Ia mengembangkan kemampuannya sesuai dengan layanan yang diharapkan oleh anggota masyarakat yang membutuhkan. Menurut Pak Darman, "Wong pinter kuwi duwe penemu dhewe". Artinya, ia akan mengembangkan kemampuannya secara mandiri termasuk dalam meramu persyaratan pelayanan yang diperlukan, misalnya pengobatan. Banyak terjadi perubahan karena adanya perubahan sosial budaya juga perkembangan agama di masyarakat.

Wong pinter diberi predikat oleh masyarakat sebagai orang yang taat beragama. Sebagai Muslim ia menjalankan ibadah termasuk puasa Ramadan, tetapi ia juga mempraktekkan

kepercayaan Jawa seperti *slametan* atau *kenduren*. Mereka juga mempercayai hal-hal spiritual (*spiritual beings*). Mereka cenderung melakukan lima tiang agama Islam tetapi tetap memegang pengetahuan lokal tentang kepercayaan pada eksistensi gaib. Ciri-ciri ini mirip dengan apa yang dikatakan oleh Ricklefs (2007:11) sebagai “*a mystic synthesis*”, yaitu identitas religius Jawa yang berkembang pada awal abad 19. Karakteristik ini jelas berbeda dengan kyai (yang bukan *wong pinter*) yang lebih menekankan kegiatan dan pelayanannya pada masyarakat dengan mendasarkan pada kaidah-kaidah agama.

Uraian di atas merupakan informasi awal tentang profil *wong pinter* di salah satu bagian wilayah kabupaten Temanggung Masih diperlukan kajian lebih mendalam dan luas untuk dapat menggambarkan profil *wong pinter* di Temanggung sehingga dapat dianggap mewakili pandangan masyarakat. Penelitian besar ini akan dilakukan kemudian, untuk menjawab secara lebih akurat persamaan dan perbedaannya. Kemungkinan terdapat persamaan pandangan atau bahkan beragam pemahaman di dalam masyarakat Temanggung mengenai profil mereka. Lebih lanjut, profil ini sangat mungkin akan berbeda pula dengan yang ditemukan di berbagai wilayah di Jawa. Beberapa kajian literatur di bawah ini menunjukkan variasi mengenai para penyembuh tradisional Jawa, yang antara lain menyebut istilah *wong pinter* dan pada beberapa profil menunjukkan kesesuaian dengan profil yang sudah dijelaskan di atas.

III. PENYEMBUH TRADISIONAL JAWA MENURUT PARA PENELITI

Di dalam bagian ini, dipakai istilah “penyembuh tradisional” supaya lebih dapat mewadahi istilah lain yang mengacu pada profesi yang mirip dengan istilah *wong pinter* di Temanggung.

Sudah banyak ilmuwan Barat yang mengeksplorasi kekayaan kebudayaan Jawa khususnya berkaitan dengan kebudayaan baik fisik maupun non fisik termasuk hasil pemikiran atau pandangan hidup masyarakat. Beberapa ilmuwan yang banyak mengkaji tentang Indonesia, khususnya Jawa misalnya Andrew Beaty (1996), Clifford Geertz (1957,1976), Niels Mulder (2005), Robert W. Hefner (1985), Timothy Daniels (2009), Mark R. Woodward (1999), Stuart O. Robson (1994), M. C. Ricklefs (2006, 2007), Liesbeth Hesselink (2012). Berdasarkan informasi akademik sebagaimana dicantumkan pada bagian Kajian Pustaka, nampak bahwa penyembuh tradisional (*traditional healers*) masih menjadi bagian penting dari kehidupan masyarakat Indonesia, khususnya Jawa. Sebagian dari para ilmuwan yang disebutkan di bawah ini memberikan porsi untuk menjelaskan eksistensi penyembuh tradisional (*traditional healers*) di Jawa.

A. Dukun, Kyai, dan Ustad dalam Kajian Timothy Daniels

Daniels menjelaskan fenomena penyembuh tradisional dari penelitiannya yang dilakukan di Yogyakarta dan tertuang dalam bukunya *Islamic Spectrum in Jawa*. Di dalam bagian buku tersebut diuraikan adanya tipe-tipe ideal (*ideal types*) dari penyembuh Jawa (*Javanese healers*), yaitu *dukun*, *kyai* dan *ustadz*. Kategorisasi ini dipakai untuk melihat pluralitas dan pandangan lokal tentang mereka. Pengelompokan tidak mewakili label *abangan*, *santri* dan *priyayi* sebagaimana dilakukan oleh Geertz. Kategori ini bersifat integral dan berfluktuasi dalam dinamika sosial masyarakat dan proses budaya (Daniels, 2009: 55).

Daniels (2009:56) mencatat kecenderungan wacana di masyarakat tentang eksistensi penyembuhan tradisional dengan membagi dua orientasi penyembuhan, yang satu berorientasi pada bentuk-bentuk penyembuhan Islami yang didasarkan atas ajaran *sufi* dan *salafi* (*normative sufi* dan *salafi-oriented*) dan bentuk-bentuk penyembuhan yang tidak Islami

(*un-Islamic form of healings*). Tidak ada pendapat yang menyatukan atas perbedaan pandangan di antara kaum Muslim, tetapi mereka cenderung bersepakat dalam memberikan kritik pada penyembuhan yang tidak Islami. Penyembuh lokal dianggap sering mempengaruhi kekacauan kosmologis dan sosial melalui praktik-praktik yang tidak tepat. Meskipun demikian, diskusi yang mengkritik penyembuhan *kejawen* pun tidak sampai pada kesepakatan apa sesungguhnya bentuk penyembuhan yang paling tepat dianggap berbasis Islam (*Islamic-based healing*). Pada perkembangannya, beberapa dari para penyembuh yang memanfaatkan penyembuhan "magis" dan ilmu sihir (*sorcery*) telah mengarahkan praktiknya agar lebih Islami. Daniels juga mengklaim bahwa penyembuhan dengan pengetahuan dan metode Jawa tradisional dengan memanfaatkan kekuatan supernatural mempunyai dua sisi yang relatif bertentangan, satu sisi menyembuhkan dan di sisi lain dapat mencelakakan (Daniels, 2009:66). Selanjutnya, di dalam keseluruhan bukunya ia mengeksplorasi para penyembuh tradisional yang dapat disimpulkan menjadi empat kategori sebagai berikut:

Sebutan	Keterangan
<i>Dukun</i>	Suatu kategori yang ambigu dan diasosiasikan dengan penyembuhan dan ilmu sihir.
<i>Kyai</i>	Keduanya dianggap cenderung mengekspresikan bentuk-bentuk normatif penyembuhan yang berorientasi pada <i>sufi</i> (<i>normative forms of sufi-oriented healings</i>).
<i>Terkun</i> (<i>dokter dukun</i>) yaitu kombinasi dokter medis (<i>medical doctor</i>) dan <i>dukun</i> .	
Penyembuh dengan metode <i>Ruqyah</i>	Bentuk penyembuhan neo-modern yang berorientasi <i>salaf</i> (<i>neo-modernist salafi-oriented forms of healing</i>)

Dengan mengambil beberapa contoh penyembuh di Yogyakarta, ia mengategorikan Pak Subandi dan Pak Joko sebagai *dukun*, Kyai Asnuri sebagai *kyai*, Prof. Asdie dan Dr. Sumarsih sebagai *dokter dukun*, dan Ustadz Fadhlán sebagai penyembuh dengan metode *ruqyah*. Di bawah ini dipetakan profil para penyembuh sebagaimana yang dikategorikan Daniels dengan kegiatan-kegiatan dan pelayanan yang dilakukan.

1. *Dukun*

Dukun (Daniels, 2009: 58-68) dapat digambarkan dengan profil sebagai berikut :

<i>Profil</i>	Pak Subandi
<i>Sebutan</i>	Secara pribadi tidak suka disebut <i>paranormal</i> atau <i>dukun</i> karena keduanya dianggap bekerja atas dasar keuntungan.
<i>Asal kemampuan</i>	Warisan orang tua atau nenek moyang termasuk latihan dan metode penyembuhannya. Konsep yang diikuti bahwa setiap orang mempunyai kekuatan supernatural (kekuatan gaib), tetapi kelebihan satu dari yang lain ditentukan oleh hari lahirnya.
<i>Dasar penyembuhan</i>	Penyembuhan didasarkan atas Islam dan <i>kejawen</i> (mengambil doa dari Al Qur'an, melakukan dzikir dan meditasi tengah malam).
<i>Latihan/penguatan kekuatan</i>	Melakukan puasa tradisional Jawa, <i>puasa ngebleng</i> selama empat puluh hari hanya dengan minum air putih satu gelas setiap harinya. Meditasi di sungai dalam waktu yang lama. Ketika meditasi bertemu sosok Panji Winangun, profil yang diajak berkonsultasi dan memberi informasi tentang penyembuhan dan nasihat yang tepat.
<i>Jenis pelayanan</i>	Problem medis misalnya kanker, artritis, kolesterol tinggi, tekanan darah tinggi, AIDS, dan lainnya. Problem non medis: problem keluarga, tetangga, karir, bisnis, mencari jodoh, bermacam sihir, nasib buruk, dan lainnya.
<i>Metode penyembuhan</i>	Sentuhan, pijat, konsultasi. Bisa jarak jauh misalnya melalui foto. <i>Ruwatan</i> yaitu ritual penyucian untuk membuang sial.

Keterangan lain	Pasien harus yakin bahwa Tuhan akan membantu penyembuhan. Tidak menerima uang dari kegiatan melayani penyembuhan.
Kompensasi jasa	Tidak meminta uang jasa
Profil	Pak Joko (juga bekerja sebagai pembuat kerajinan topeng)
Sebutan	Menyebut diri sebagai "dukun kejawen", <i>orang pintar</i> atau paranormal. Menghindari sebutan <i>dukun</i> yang berkonotasi negatif, dan menganggap prakteknya di dalam koridor Islam. Sebagai Muslim juga melakukan puasa Ramadhan.
Asal kemampuan	Tidak menggunakan dzikir. Tidak melakukan puasa khusus, hanya puasa Ramadhan sebagaimana dilakukan seorang Muslim, Ia mengaku dapat menyembuhkan karena ijin Allah. Setelah belajar penyembuhan dari <i>kyai</i> dan <i>dukun</i> , ia belajar pijat dan obat-obat herbal.
Latihan/penguatan kekuatan	Melakukan puasa <i>mutih</i> , yaitu puasa 40 hari dengan hanya makan dedaunan dan makanan tanpa rasa, atau hanya makan nasi dan air putih. Melakukan puasa <i>ngebleng</i> , yaitu hanya minum air putih, selama tiga hari. Melakukan doa, puasa, meditasi untuk menguatkan tenaga dalam dan memperkuat spiritualitas. Ia juga melakukan pelatihan pernafasan, silat dan berendam di air (<i>kungkum</i>).
Jenis pelayanan	Melayani penyakit saluran kencing dan pencernaan, juga sakit kepala membandel. Menggunakan herbal seperti <i>daun salam</i> dan <i>daun asem</i> . Menyembuhkan penyakit akibat santet halus (menggunakan roh halus atau roh yang tidak terlihat) atau santet keras (menggunakan makanan, minuman atau material lain). Tidak merekomendasikan tetapi melayani konsultasi terkait dengan keinginan pasien pada santet. Menunjukkan sumber air (letak sumur yang terbaik). Memberikan konsultasi bisnis dengan melihat ketidak- seimbangan keteraturan melalui kekuatannya.
Metode penyembuhan	Memakai <i>lotion</i> dan potongan-potongan kayu untuk memijat bagian-bagian badan yang sakit. Menggunakan doa berbahasa Arab dan doa warisan nenek moyang. Menggunakan <i>air doa</i> , yaitu air yang diaktivasi dengan <i>jampi</i> atau doa-doa, mantra dan tenaga dalam.
Keterangan lain	Minta bantuan makhluk ciptaan Allah yang lain, yaitu jin, setan dan roh yang tidak terlihat. Hubungan dilakukan melalui meditasi dengan beberapa perlengkapan berupa <i>rajab</i> dan sesajian. Ia mempunyai kemampuan melihat makhluk halus dan berkomunikasi dengan mereka.

2. Kyai

Daniels menyamakan dan membedakan *kyai* dan *ustadz*. Keduanya adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang Islam yang memadai dan mengajarkannya. Kata *ustadz* sendiri dimaknai sama oleh masyarakat sebagai guru, khususnya guru agama. Meskipun demikian, keduanya memiliki perbedaan yang signifikan. Sebaliknya, meskipun seorang Ustadz dicirikan dengan kepemilikan ilmu agama yang memadai tetapi ia dianggap tidak memiliki aura supernatural. Ia menyetujui pendapat Lukens-Bull bahwa *kyai* adalah orang dengan kekuatan spesial. (Daniels, 2009:65).

Di bawah ini profil seorang *kyai* yang sekaligus dikenal sebagai penyembuh (Daniels, 2009:67-74).

Profil	Kyai Haji Asnuri
Sebutan	<i>kyai</i>
Asal kemampuan	Menggunakan kekuatan spiritual (<i>inner spiritual power</i>) yang diyakini berasal dari Allah didasarkan atas Al Qur'an. Membaca dua ayat pertama surat Al Mulk (<i>Kerajaan/Dominion</i>). Bahwa tenaga dalam (<i>inner power</i>) merupakan <i>amalan</i> (<i>good deeds</i>) yang disebutkan pada ayat kedua. Belajar dari para <i>kyai</i> penyembuh di sekolah Islam.
Latihan/penguatan kekuatan	Meyakini mendapatkan tenaga dalam saat naik haji ke Mekah. Meningkatkan kemampuan spiritual dengan <i>puasa geni</i> , sejenis puasa Jawa dengan makan makanan mentah. Setelah makan semangkuk beras mentah, ia makan makanan masak. Tidak melakukan meditasi atau memberi sesajian pada makhluk spiritual (roh).
Jenis pelayanan	Menyembuhkan penyakit fisik, mental, masalah ilmu sihir, membantu menemukan barang hilang atau barang dicuri. Memperlancar urusan misalnya pinjam uang di bank. Membantu penyembuhan santet/ilmu sihir dengan memperlihatkan orang yang mengirim santet melalui segelas air yang sudah diberi kekuatan.
Metode penyembuhan	Menggunakan air liur (<i>saliva/idu</i>) dengan menggunakan tenaga dalam. Menggunakan segelas air untuk menemukan barang hilang atau dicuri. Teknik pijat.
Keterangan lain	Menerima pemberian dua bungkus rokok dan sedikit uang yang diselipkan di meja. Ia meyakini bahwa apa yang dilakukan sepenuhnya Islami. Ketika melakukan penyembuhan ia menyanyikan lagu Jawa, melafalkan ayat Al Qur'an dan kemudian mengalunkan <i>shalawat</i> (pujian kepada Nabi Muhammad). Meskipun ia sering melakukan ziarah tetapi ia tidak meminta bantuan kepada kuburan karena dianggap syirik atau menyekutukan Allah. Pada saat praktek, di sebelahnya terdapat <i>keris</i> , suatu simbol tradisional Jawa yang berkaitan dengan kekuatan supernatural.

Praktik sebagaimana dilakukan Kyai Asnuri tersebut dimasukkan kategori penyembuhan berbasis sufi (*sufi-oriented healer*). Akan tetapi, praktik ini menuai debat di antara kaum Muslim meskipun Kyai Asnuri memiliki pengetahuan agama yang dianggap cukup.. Sebagian Muslim mengangap bahwa kemampuan Kyai Asnuri adalah pemberian Allah dalam bentuk *ilham*, dan kemampuannya dianggap setara dengan *wali*. Dengan tenaga dalam ia memiliki kemampuan supernatural dan dengan kemampuannya ini Kyai Asnuri dianggap sebagai pemberian Allah untuk menolong umat. Sebagian mereka mengatakan bahwa Kyai Asnuri bukan *dukun kejawen* karena tidak ada *dukun kejawen* yang *Kyai Haji*. Sebagian Muslim yang berseberangan pandangan mengatakan bahwa praktik yang dilakukan Kyai Asnuri tidak Islami. Hal ini dianggap sama dengan para penyembuh lain yang menggunakan indera keenam, membakar *kemenyan*, atau membaca mantra. Orang harus berhati-hati karena praktik semacam yang dilakukan Kyai Asnuri dikelilingi oleh jin sehingga berbahaya, berbau *tahayul* dan *klenik* dan dianggap tidak berdasarkan atas Islam (Daniels, 2009: 71-74).

3. Dokter Dukun

Praktik penyembuhan kombinasi ini sangat mungkin lebih diterima oleh kalangan terdidik karena latar belakang saintifik penyembuh dan masuknya rasionalitas tentang hal ihwal penyakit. Bagi kalangan Muslim yang menolak model penyembuhan berbasis *Kejawen*, *dokter dukun* menjadi alternatif pilihan penyembuhan.

Profil	Dokter Prof. Asdie Dokter Sumarsih
Sebutan	<i>Terkun</i>
Asal kemampuan	Belajar dari dokter senior dan <i>kyai</i> .
Latihan/penguatan kekuatan	Menyelenggarakan kelompok dzikir membaca "Astaghfirullah" dan "Alhamdulillah", membaca Al Asma'ul Husna, menyebut "Allah", membaca surah Al Fatikhah, Membaca Surat Yasin. Dzikir digunakan untuk mengembalikan orang pada spiritualitas dan keadaan diri yang bersih.
Jenis pelayanan	Di dalam acara dzikir bersama dibacakan permohonan/doa dari para pasien yang datang misalnya: kesembuhan dari sakit dan untuk orang yang meninggal, sukses ujian sekolah, sukses jodoh, sukses pekerjaan, sukses ekonomi dan lainnya. Mengobati penyakit karena ilmu sihir (santet)
Metode penyembuhan	Menggunakan dzikir, sholawat dan doa untuk menyembuhkan segala penyakit. Bila seseorang sehat secara fisik tetapi mengeluh sakit maka kemungkinan yang terjadi adalah problem mental seperti roh dan hatinya kotor. Dengan keyakinan dan kesadaran akan Allah maka dibacakanlah ayat-ayat Al Qur'an, dzikir dan sholawat. Hal ini sebagaimana praktek yang dilakukan oleh para <i>sufi</i> (<i>sufi-oriented healing</i>).
Keterangan lain	Dibanding para <i>kyai</i> lokal, praktek yang dilakukan dianggap lebih Islami. Dokter Asdie lebih realistis di dalam terapi penyembuhan dibanding <i>dukun</i> karena dengan ilmunya ia memahami apa yang salah dengan tubuh pasiennya.

4. Ustadz dengan *ruqyah*

Penyembuhan melalui metode *ruqyah* dilakukan oleh profesional yang biasa disebut *ustadz*. Profil tersebut dijelaskan sebagai berikut (Daniels, 2009: 74-78).

Profil	Ustadz Fadhlhan Biasa memberi ceramah tentang perspektif Islam yang "benar" tentang makhluk gaib.
Sebutan	Lebih dikenal dengan sebutan <i>ustadz</i> daripada <i>kyai</i> . Menguasai ilmu keislaman secara memadai. Penyembuhan berorientasi <i>salafi</i> (<i>salafi-oriented healing</i>).
Asal kemampuan	Belajar agama Islam di sekolah-sekolah agama tentang syari'ah, tafsir, fiqh, hadist dan tulisan para ahli agama awal (<i>salafi</i>), juga belajar buku-buku Timur Tengah tentang penyembuhan spiritual Islam
Latihan/penguatan kekuatan	-
Jenis pelayanan	Menyembuhkan orang yang diganggu jin, setan atau ilmu sihir. Melayani persoalan sosial, emosional dan mental misalnya: marah, frustrasi, kecurigaan dan ketidakmampuan menjalankan tata cara Islam secara benar.
Metode penyembuhan	Dengan pembacaan/alunan ayat-ayat Al Qur'an (<i>ruqyah</i>) dan doa-doa yang diklaim sebagai bentuk penyembuhan Islami murni yang berbasis pada teks-teks Al Qur'an. Memberi pasien air doa dan mengingatkan untuk mendengarkan doa ruqyah, mendengar ayat-ayat AL Qur'an dan doa khusus. Teks yang menjadi dalil atau basis dari penyembuhan spiritual Islam sesuai dengan interpretasi dari Al Qur'an, hadist dan pandangan para sarjana Muslim awal (<i>salafi</i>). Dalil pertama, percaya kepada eksistensi jin, setan, kepemilikan, sihir bukanlah tahayul atau kepercayaan yang tidak-Islami karena hal tersebut berakar pada AlQur'an dan Sunnah. Dalil kedua, efek penyembuhan dari pembacaan Al Qur'an, mencolok tubuh dan menekan pusat-pusat syaraf didukung oleh tafsir hadist.
Keterangan lain	Diklaim sebagai penyembuhan ala Nabi (<i>prophetic way of healing</i>) yang berbeda dengan metode sinkretik yang dilakukan para <i>kyai</i> atau <i>dukun</i> .

Eksistensi pengobatan yang berorientasi *kejawen* di satu sisi dan Islam di sisi lain menimbulkan berbagai variasi dan klaim pandangan dari masing-masing pihak dan di antara umat Muslim secara umum. Antar pihak saling mengkritik dengan argumen masing-masing. Kontroversi pandangan sebagaimana dijelaskan Daniels (2009: 78-79) dapat disajikan dalam tabel sebagai berikut.

Jenis	Stigma	Usaha perbaikan praktisioner dan aktivis sufi dan salafi	Pandangan Reformis Islam	Pandangan
Dukun Kejawen	<ul style="list-style-type: none"> - Menggunakan sesajen makanan, minuman, bunga, kemenyan untuk makhluk spiritual - Menggunakan jimat, guna-guna, mantra Jawa - Mencari kekuatan dari dalam diri dan tempat keramat. - Melakukan pelatihan dan penyembuhan untuk menolong orang dan berbuat kebaikan. 	<ul style="list-style-type: none"> - Menghindari konotasi negatif - Mengambil dan menggunakan aspek Islam - Menggunakan ilmu dari nenek moyang, tidak fokus pada Hinduisme - Lebih suka disebut paranormal atau <i>wong pinter</i> 	<ul style="list-style-type: none"> - Dianggap berasal dari pandangan Hinduisme Jawa - Dianggap tidak Islami - Dianggap bertentangan dengan paham monoteistik Islam 	Dianggap sebagai praktisi bentuk magis jahat dan sihir yang dilarang Islam.

Sedangkan perbedaan pandangan di antara penyembuhan yang berbasis sufi dan salafi sebagai berikut.

Jenis	Stigma	Pandangan Berbasis Sufi Sendiri	Pandangan Berbasis Salafi
Penyembuh Berbasis Sufi	<ul style="list-style-type: none"> - Memperbolehkan penyembuhan Islami yang lebih luas - Menggunakan dzikir, sholawat, doa-doa, dan tenaga dalam - Melakukan <i>amalan</i> (misalnya pengorbanan ayam atau kambing) 	<ul style="list-style-type: none"> - Menganggap kemampuan penyembuhan sebagai <i>karomah</i> (kemampuan khusus yang diberikan Tuhan) - Kemampuan penyembuhan sebagai pemberian Allah dalam bentuk ilmu, ilham dan wahyu. 	<ul style="list-style-type: none"> - Kemampuan penyembuhan tersebut dianggap sebagai akibat kepemilikan jin. - Melarang model penyembuhan yang dilakukan para penyembuh berbasis sufi - Model penyembuhan berbasis sufi dianggap mencampuradukkan yang halal dan yang batil (benar dan salah)

Jenis	Stigma	Pandangan Berbasis Salafi Sendiri
Penyembuh Berbasis Salafi	<ul style="list-style-type: none"> - Melakukan penyembuhan dengan pembacaan Ayat-ayat Al Qur'an - Melakukan pengobatan fisik melalui pemijatan dan pengobatan. - Memberikan air doa sebelum pulang dan meminta pasien mendengarkan rekaman doa <i>ruqyah</i>. - Melarang penggunaan tenaga dalam karena kemampuan penyembuhan berasal dari Allah 	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak menginginkan menjadi penyembuh supernatural dan tidak suka disebut <i>kyai</i>. - Mereka menganggap model penyembuhannya merupakan penyembuhan a la nabi (<i>prophetic way of healing</i>)

Kritik terhadap metode penyembuhan tradisional sesungguhnya lebih banyak ditujukan kepada model penyembuhan yang berbasis non-Islam. Meskipun demikian, model penyembuhan yang dalam banyak hal sudah mengakomodasi tata cara Islam dan tetap menggunakan pemahaman dan tata ritual nenek moyang tetap menjadi sasaran kritik. Tidak

hanya itu, penyembuh yang mengklaim diri melakukan metode penyembuhan murni Islam dan mengaku diri sebagai penerus metode penyembuhan Nabi tidak luput dari kritik pihak lain. Beragamnya pandangan di dalam Islam tercermin dalam variasi pandangan dalam melihat fenomena penyembuh tradisional.

B. Dukun dalam Kajian Clifford Geertz

Geertz (1976: 86-87), di dalam bukunya tentang religi Jawa yang merupakan hasil penelitiannya di wilayah Mojokuto Jawa Timur, mendata jenis-jenis *dukun*: *dukun bayi*, *dukun pijet*, *dukun calak*, *dukun wiwit*, *dukun susuk*, *dukun japa*, *dukun jampi*, *dukun siwer*, *dukun petungan*, *dukun tiban dukun temanten*, dan lainnya. Mereka mempunyai spesialisasinya sendiri. Salah satu dari jenis dukun yang dianggap memiliki beberapa kemampuan sering disebut *dukun biasa*. Mereka mempunyai fungsi penting di masyarakat dan disebut Geertz sebagai spesialis magis umum (*general magical specialist*) yang dapat menyembuhkan berbagai masalah atau penyakit yang bersifat fisik, psikologis, dapat menerawang peristiwa masa depan, menemukan barang hilang, menjamin atau memprediksi nasib baik, dan biasanya mau mempraktekkan ilmu sihir.

Kapasitas para *dukun* ini sebagian merupakan warisan kemampuan orang tuanya, tetapi lebih banyak dari itu merupakan hasil dari latihan. Kemampuan tersebut merupakan keahlian yang dapat dipelajari tetapi apa yang mereka pelajari berbeda dari satu *dukun* ke *dukun* lainnya.

Geertz membagi tiga kelompok *dukun* yaitu *dukun priyayi*, *dukun santri* dan *dukun abangan*. *Dukun priyayi* menekankan pada disiplin asketisme dengan melakukan puasa dan meditasi tanpa tidur (*wakeful meditation*) dan mengakui bahwa kekuatan atau keampuhannya sepenuhnya bersifat spiritual. *Dukun santri* pada umumnya memanfaatkan pembacaan ayat-ayat suci Al Qur'an yang diinterpretasi secara mistik, atau magis yang diperoleh dari naskah Al Qur'an yang dibaca secara pelan. Sebagian Muslim mempercayai bahwa apapun penyembuhan yang Islami didasarkan atas pengetahuan medis ilmiah yang terdapat di dalam Al Qur'an yang sudah ada bahkan sebelum "penemuan" ilmu medis Barat. Sedang *dukun abangan* cenderung menekankan pada teknik-teknik khusus, *jimat (amulets)*, *mantra (spells)* dan ramuan atau *jamu (herbs)*. Meskipun demikian, pembatasan ini dianggap tidak tegas bahkan kabur. Sebagian mereka memanfaatkan semua aspek, dan persiapan spiritual dianggap sebagai hal penting.

Geertz menjelaskan cara perolehan kemampuan dari para dukun tersebut. Menurutnya, *dukun* biasanya belajar dari *dukun* lain yang dianggap senior yang disebut *guru*. Hal yang dipelajari ini sering disebut ilmu, yaitu suatu pengetahuan abstrak atau kemampuan spiritual yang terpikirkan secara konkret dan bersifat ilmu gaya lama (*concrete-minded and old fashioned*), semacam kekuatan magis yang ditransmisikan secara langsung daripada sebagai cara belajar. *Ilmu-ilmu* magis ini misalnya ilmu yang menyebabkan pencuri dapat memasuki rumah karena penghuni rumah tertidur, ilmu untuk menemukan barang hilang, ilmu untuk membuat kaya, ilmu untuk mengetahui apa yang terjadi di tempat lain, ilmu kebal, ilmu untuk menarik perhatian, ilmu untuk menggali sumur secara tepat, atau mendirikan rumah yang tepat (Geertz, 1976: 88). Karena sebagian pelayanan *dukun* sering berhubungan dengan hal yang tidak terpuji maka sering mereka dipandang negatif dan dicurigai. Oleh karena makna negatif inilah, sebagian mereka juga tidak mau disebut *dukun*. Makna negatif lain dari *dukun* adalah karena mereka dianggap mengutip uang dari pasien. Oleh karenanya, mereka lebih memilih sebutan sebagai *pitulung (helper)* yang sifatnya hanya membantu orang lain. Dalam konteks hubungan *dukun* dan pasien mereka sering disebut sebagai *tiyang sepuh* (orang tua) sebagaimana penghormatan anak kepada orang tua sendiri (Geertz, 1976: 96). Nama besar *dukun* justru sering lebih dikenal di luar daerah daripada di lingkungannya sendiri (Geertz,

1976:90).

Bagi sebagian besar pasien, konsep "cocog" (*fittingness*) menjadi penting dan mengindikasikan tingkat kemampuan mereka. Meskipun demikian, *dukun* dengan kemampuan istimewa kadang dianggap tidak cocok (*cocog*) untuk pasien tertentu. Berkaitan dengan kemampuan inilah maka kemampuan ekonomi seorang *dukun* dapat berbeda-beda. Setiap pasien yang merasa mendapatkan pelayanan secara memuaskan mungkin akan memberikan uang atau apapun sebagai bentuk terima kasih kepada *dukun* tersebut. Semakin banyak pasien yang merasa cocok maka akan semakin banyak orang memberi meskipun mereka tidak meminta. Hal datangnya pendapatan ini berbeda dengan apa yang didapat dokter. Pasien datang ke dokter selalu harus membayar meskipun penyakitnya tidak sembuh (Geertz, 1976: 91).

Mirip seperti halnya yang dilakukan oleh dokter medis, teknik yang dipakai dalam penyembuhan atau penyelesaian masalah yang dihadapi pasien dipertimbangkan atas dua aspek, yaitu: diagnosa atau seleksi metode penyembuhan atau penanganan yang cocok dan pelaksanaan penanganannya sendiri. Diagnosa yang dilakukan biasanya dengan mempergunakan tiga metode atau kombinasinya, yaitu: numerologi (*petungan*), meditasi, dan analisa gejala. Hitungan dilakukan dengan memperhatikan hari lahir dan hari jatuh sakit, juga digunakan untuk menentukan obat herbal yang diperlukan. Meditasi juga digunakan untuk mendapatkan gambaran bentuk penyembuhan yang perlu dilakukan. Berdasar pertimbangan-pertimbangan tersebut *dukun* menentukan penanganan yang harus dilakukan pada setiap pasien (Geertz, 1976: 90-92).

Geertz menyimpulkan ada tiga hal yang mempengaruhi proses penyembuhan, yaitu obat, ucapan, dan satu hal yang disebut Malinowski sebagai "the condition of the performer". Hal terakhir ini sering dianggap sebagai kekuatan spiritual *dukun*, khususnya kekuatan untuk dapat berkonsentrasi memusatkan pikiran bahwa apa yang ia ucapkan sebagai doa dapat didengar oleh Tuhan atau dua roh penjaga si pasien. Obat dan ucapan ini diberi kekuatan oleh kapasitas spiritual ini. Kemampuan-kemampuan ini antara lain dicapai dengan meditasi, puasa, tidak tidur dan berpantang (Geertz, 1976: 94-95).

C. *Dukun* dalam Kajian Mark R. Woodward

Sekilas dengan melihat judul bab yang diajukannya, Woodward melakukan klaim bahwa keberadaan *dukun* Jawa secara umum mengandung unsur kemampuan penyembuhan (*healing*) tetapi di dalam praktiknya terdapat ambiguitas moral (*moral ambiguity*). Paparan di bawah ini menjelaskan pandangan-pandangannya tentang keberadaan *dukun* di Jawa.

Woodward menjelaskan eksistensi penyembuh tradisional Jawa dalam bukunya tentang Jawa, Indonesia dan Islam. Sistem medis Jawa berada dalam variasi yang luas dari simbol-simbol, peran dan model-model interaksional. Konsep tentang kepribadian (*personhood*), kosmologi, kekuatan dan pengetahuan (*knowledge*) berbaur menjadi satu dalam rangkaian teori tentang penyakit dan variasi strategi penyembuhannya. Woodward menyetujui pandangan bahwa di Jawa ada dua model penting dari praktik medis tradisional yaitu: yang pertama berbasis pada konsep sufi tentang orang suci atau *wali* (*sufi concept of sainthood*) dan yang kedua praktik yang dilakukan oleh *dukun* (*curer*). Model pertama berbasis pada konsep mistik Islam tentang keajaiban (*miracles*) dan kejadian (*gnosis*). Sedangkan *dukun* disinyalir sering berkaitan dengan kekuatan-kekuatan magis yang diwariskan oleh tradisi Hindu-Jawa atau hal lain yang bersifat Jawa atau Melayu (Woodward, 2011: 70).

Menurutnya, sistem perawatan kesehatan Jawa meliputi teori anatomi, asal usul dan pengobatan penyakit, obat herbal dan mineral, serta sistem interaksi sosial yang mengarahkan seorang pasien datang kepada seorang spesialis yang hanya menyembuhkan penyakit yang

dikenali secara budaya. Dalam hal ini diperlukan keyakinan dari pasien sehingga berbeda dengan penyakit medis yang memang dapat dijelaskan secara rasional. Efek samping dari kepercayaan ini adalah munculnya prasangka negatif pada *dukun*. Mereka dianggap sebagai tukang obat yang berorientasi pada kekayaan dan status sosial, dan banyak di antara mereka adalah ahli sihir. Mereka dianggap berbahaya dengan kekuatannya. Oleh karena namanya yang cenderung bermakna negatif tersebut, mereka lebih menyukai disebut dengan *pitulung (helper)*, ahli mistik (ahli kebatinan), ahli ilmu (*ngilmu*) Jawa, orang tua (*wong tuwa*), orang pintar (*wong pinter*). Dewasa ini, mereka juga dikenal dengan sebutan paranormal, praktisi, dan pengobatan alternatif. Sebutan-sebutan muncul dari para pasien dan tetangga. Hanya sebagian kecil dari mereka yang dianggap mempunyai kekuatan sebagai *wali (sainthood)*. Mereka yang berorientasi Islam menyebut dirinya dengan istilah *ustadz (religious teacher)*, *habib (wise man)*, atau *tabib (Arabic physician)*. Khususnya *tabib* dan *habib* mereka umumnya berketurunan Arab. Profil penyembuh lain adalah *kyai*. *Kyai* mengakui kekuatan penyembuhannya merupakan kombinasi dari penunjukan Illahi (wahyu), doa dan meditasi (Woodward, 2011: 70-71).

Penyembuhan tradisional Jawa ditengarai berakar pada konsep kesempurnaan manusia (*perfection of man*) dalam pandangan mistik Sufi yang memaknai secara berbeda dunia lahir serta dunia batin. Menurut ajaran Sufi, seorang individu haruslah menyeimbangkan diri antara pengabdian lahir dalam bentuk hukum dan ritual religius dan pencarian batin untuk penyucian hati dan pengetahuan langsung pada Tuhan. Kehidupan religius merupakan suatu pertempuran antara kebenaran, jiwa dalam dan luar, serta nafsu hewani (*nafs*) untuk mengontrol pikiran dan tindakan manusia. Langkah mistik dianggap mampu mengarahkan pada kemenangan untuk menjadi manusia sempurna. Ini dipahami sebagai tradisi kesalehan sufi. Tubuh manusia merupakan mikrokosmos yang sempurna yang terdiri dari komponen penting yaitu: badan jasmani, badan rohani, jiwa dan lainnya. Kemampuan untuk mencapai tujuan merupakan proses yang dipengaruhi keturunan, pengaturan, latihan fisik, meditasi, doa, dan ritual (Woodward, 2011: 72-73).

Pengembangan kemampuan diri seorang dukun memerlukan pelatihan spiritual dan fisik. Pelatihan fisik dilakukan untuk meningkatkan kemampuan jasmani sedangkan pelatihan spiritual dilakukan untuk meningkatkan kemampuan rohani. Pelatihan jasmani sering disebut *ngelmu kanuragan* atau *ngelmu kanoman* (ilmu yang masih muda). Pelatihan rohani termasuk di dalamnya pengembangan pengetahuan mistik. Puasa dan bentuk-bentuk asketisme yang lain dianggap memiliki hubungan antara pengembangan hal spiritual dan fisik. Di kalangan santri juga berkembang latihan-latihan puasa yang lebih ekstrem di luar puasa Ramadhan. Puasa dianggap dapat menguatkan fisik tubuh, menumbuhkan ketenangan emosi untuk mencapai pengetahuan spiritual dengan membersihkan diri dari nafsu dan dosa serta menghindari penyakit. Hal ini dapat membawa pada kebersihan akal dan pikiran yang jernih yang dapat membuat seorang mistikus mampu berkomunikasi dengan para wali, roh dan sumber-sumber kekuatan magis termasuk dengan Tuhan. Pengetahuan spiritual dan kekuatan magis (sering disebut *kasekten*) inilah yang menjadi bagian penting dari penyembuhan yang dilakukan oleh *dukun* dan sering mengundang ambiguitas secara moral (Woodward, 2011: 76-77). Meskipun sebagian pendapat mengatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan esoterik dari praktik mistik dianggap sebagai bagian dari religiusitas, tetapi sebagian yang lain mengatakan bahwa pemahaman keilmuan dan efek dari ilmu semacam itu dilarang dan bahkan berbahaya. Bagi orang yang tidak tepat hal tersebut dapat menimbulkan pengalaman traumatik dan akibat dari kekuatan tersebut dapat digunakan untuk hal negatif seperti halnya ilmu sihir (Woodward, 2011:78-79).

Bagian dari kekuatan spiritual orang Jawa sering diwujudkan dalam bentuk pusaka, misalnya *keris*. Bagi penyembuh tradisional Jawa mungkin pusaka ini untuk memberikan

sugesti kekuatan atau memang benar-benar memberi kekuatan. Kepercayaan atas efisiensi dan khasiat obat (atau *jamu*) juga didasarkan atas teori tentang kekuatan ini. Masing-masing obat dianggap mempunyai kekuatan tertentu. Tipe obat yang digunakan harus didasarkan atas pemahaman tipe kekuatan yang menyebabkan sakit serta komposisi spiritual dan fisik badan manusia. Air suci, misalnya air zam-zam yang diambil dari Mekah, dianggap mempunyai fungsi medis (Woodward, 2011: 80-81).

Oleh karena banyaknya aspek yang berpengaruh terhadap kesehatan dan penyembuhannya, maka penyembuh tradisional Jawa (*dukun*) memerlukan kombinasi tiga hal: pengobatan tradisional, ritual dan doa. Diagnosa dan teknik penyembuhan dilakukan dengan model *petungan* (*numerology*) dengan mempertimbangkan hari kelahiran dan hari jatuh sakit. Hal itu dilakukan untuk mengukur dan menyusun ramuan obat secara tepat. Doa, meditasi dan ritual dilakukan untuk mendapatkan keberkahan dari Tuhan, wali atau roh dan mengurangi kecemasan. Ritual dan kelengkapannya ini sering dimanfaatkan secara negatif untuk meyakinkan bahwa pasien dan keluarga tidak mampu melaksanakan penyembuhan sendiri. Woodward menganggap hal itu sebagai ambigu yang lain dari keberadaan *dukun*. Sebagian *dukun* meminta pembayaran atas pelayanan penyembuhan dan sebagian yang lain memberikan bantuan secara ikhlas tanpa minta pembayaran (Woodward, 2011: 84-85).

Adanya stigma negatif terhadap *dukun* menyebabkan sebagian *dukun* mengurangi resiko religius agar tidak dianggap bertentangan dengan agama, yakni dengan menempatkan dirinya sebagai *wali* atau *kyai* atau *orang suci*. Kapasitas nama-nama mereka sama yaitu memiliki kemampuan menyembuhkan penyakit pada tubuh, baik secara fisik maupun spiritual. Perbedaannya, bahwa wali, kyai, orang suci atau ahli mistik tidak menggantungkan kemampuan penyembuhannya pada kekuatan magis roh, tetapi karena kemampuannya secara langsung dapat berkomunikasi dengan Tuhan atas nama permohonan para pasien.

Di dalam bagian bukunya ini Woodward mengeksplorasi dan mendeskripsikan beberapa profil penyembuh tradisional. Di dalam kategori yang dibuat dikelompokkan ciri-ciri sebagai profil *santri dukun*, *dukun*, *ahli mistik*, juga *kejawan Muslim*. Pada bagian kesimpulan ia menjelaskan adanya tendensi penyebutan istilah *paranormal* dan *penyembuhan alternatif* dan pengembangan ke arah ke-Indonesia-an yang lebih mengikuti arus kekinian.

D. Dokter Jawa dan Dukun dalam Kajian Lisbeth Hesselink

Hesselink, di dalam salah satu bab buku tentang medis dan kesehatan di Asia Tenggara, (Monnais dan Cook, 2012: 104-126). menjelaskan fenomena penyembuhan di Jawa sekitar tahun 1900 Masehi dengan praktisi yang disebutnya sebagai *dokter Jawa* dan *dukun*. Dalam naskah ini, Hesselink meneliti pandangan para dokter pribumi yang dididik secara Barat terhadap para penyembuh tradisional. Pandangan para dokter ini dipelajarinya dari artikel-artikel terkait kesehatan yang ditulis oleh mereka antara lain di jurnal *Tijdschrift*, sebuah jurnal untuk dokter pribumi (*native doctors*).

Dokter Jawa, dicontohkan oleh Lisbeth adalah Soeriadarma, yaitu seorang ahli fisik kelahiran Jawa yang dididik secara Barat. Mereka diharapkan dapat mengungkapkan pandangan tentang para penyembuh tradisional (*dukun*). Sayangnya, sangat sedikit informasi yang dapat diperoleh dan dapat diungkap oleh para dokter tersebut karena para penyembuh tradisional cenderung tidak banyak dapat menjelaskan, sebab kebanyakan mereka kurang terdidik. Kebanyakan dokter Jawa hanya menguraikan profesinya serta pandangan atau komentar mereka tentang para *dukun*. Informasi lebih mendalam kurang dapat dieksplorasi, melainkan hanya didapatkan gambaran minimal. Meskipun demikian, dari informasi yang sedikit tersebut Hesselink berusaha untuk memberikan gambarnya tentang *dukun* dan eksistensinya di masyarakat Jawa pada masa itu.

Pada saat itu, ketika seseorang memerlukan praktisi kesehatan karena menderita sakit maka orang tersebut akan mendatangi *dukun*. Meskipun ketika perkembangan Islam sudah meluas dan mereka beridentitas Muslim, pemikiran mereka masih cenderung animistik, termasuk ketika mereka memahami hal kesehatan dan sakit. Bagi mereka, munculnya penyakit (*illness*) karena adanya gangguan keseimbangan fisik dan potensi spiritual yang disebabkan oleh gangguan roh jahat dan emosi yang berlebihan. Ketidakseimbangan ini harus diharmoniskan melalui mantera magis dan ramuan obat (*medicinal herbs*). Atas dasar pemahaman ini, maka mendatangi *dukun* merupakan upaya untuk mengembalikan potensi, kesehatan dan ketenangan. Mereka mendapat pengetahuan dari para senior secara tular-menular atau lisan. Meskipun ditemukan teks tentang pengobatan tradisional tetapi bagi mereka hal tersebut tidak cukup berfungsi atau penting karena kebanyakan mereka tidak dapat membaca (*illetterate*). Pengetahuan mereka meliputi hal teknis-praktis penyembuhan, juga bermacam cara untuk mengundang kekuatan kosmik, kekuatan spiritual yang dapat mempengaruhi mantra magis dan transaksi ritual. Mereka menggunakan mantra yang tepat untuk peristiwa tertentu. Meskipun secara umum kekuatan supernatural memainkan peran penting pada semua *dukun* tetapi kepentingan penggunaan magis tidak sama pada semua *dukun* (Monnais dan Cook, 2012: 105). Artinya, meskipun aspek spiritual atau bahkan supernatural menjadi hal umum pada *dukun* tetapi penggunaan magis hanya dilakukan oleh sebagian dari mereka.

Berkaitan dengan penerbitan artikel oleh dokter Jawa dan hubungannya dengan penyembuhan tradisional, pada saat itu tetap akan melayani pertanyaan terkait dengan kesehatan bahkan termasuk hubungannya dengan perkara tahayul kepercayaan supernatural, juga kemanfaatan kunyahan kacang pinang untuk penyembuhan penyakit eksim (Monnais dan Cook, 2012: 108-110). Penggunaan herbal oleh *dukun* untuk mengobati keracunan, pendarahan dan lainnya kemudian menjadi kecenderungan pembicaraan pada artikel-artikel berikutnya. Persoalan sunat (*circumcision*) yang dilakukan *dukun* juga menjadi materi diskusi para dokter (Monnais dan Cook, 2012: 113-114). Di bagian akhir Hesselink mendiskusikan posisi *dukun* menurut pandangan para dokter Jawa, yaitu apakah mereka menjadi teman (*colleagues*), pesaing (*competitors*), ataukah tukang obat (*charlatans*) (Monnais dan Cook, 2012: 120).

Uraian di atas menunjukkan bahwa eksistensi penyembuh tradisional (*dukun*) pada saat itu sangat dominan sehingga dididiknya pelajar pribumi dalam sekolah kesehatan menjadi bagian dari pengaruh keberlanjutan eksistensi mereka di masyarakat. Pada kenyataannya, keberadaan dan kegiatannya memerlukan penjelasan ilmiah bagi masyarakat modern yang semakin terdidik.

E. Guru Mistik, Sepuh dan Wong Tuwa dalam Kajian Niels Mulder

Istilah yang dekat dengan istilah "wong pinter", relatif dekat dengan istilah penyembuh tradisional yang dijelaskan oleh Mulder. Dalam kajiannya tentang mistisime di Jawa, ia menyinggung tentang *guru mistik* yang dibedakan dengan istilah *dukun*. Menurutnya, *dukun* dan praktisi esoterisme Jawa lainnya dibedakan secara tegas dengan guru mistik lebih karena karakteristiknya. Pada buku ini, Mulder tidak mendefinisikan dan menjelaskan profil *dukun* tetapi ia membedakan secara tegas ciri-ciri ahli mistik atau *guru mistik* yang mempunyai kemampuan mirip dengan *dukun*. Guru mistik ini lebih memandang diri mereka sebagai *sepuh* atau *wong tuwa*, yaitu tetua yang mulia dan terhormat, yang kebijaksanaannya didasarkan atas kemampuan yang diterima dari Tuhan untuk digunakan beramal. Karena mempunyai kemampuan khusus, ia dianggap mempunyai pancaran misteri dan pengetahuan. Mereka menjalankan hidup secara bertanggung jawab, sanggup menanggung penderitaan duniawi, dan mempunyai ketenangan jiwa. Mereka menjadi figur bapak tempat banyak orang

bergantung karena kewaskitaan dan nasihatnya. Nasihatnya dianggap bertuah. Guru mistik juga dianggap mempunyai kemampuan menyembuhkan penyakit, menyusun hitungan, memberikan ramalan dan mampu menjadi mediator yang dapat menghubungkan orang awam dengan arwah, leluhur dan Tuhan. Akan tetapi, untuk semua pelayanan itu mereka tidak boleh meminta imbalan (Mulder, 2005: 76). Mereka cenderung mempunyai sikap terbuka dan menunjukkan rasa percaya diri sebagai orang mempunyai hubungan erat dengan realitas tertinggi. Mereka meyakini mempunyai misi dan keunikan tertentu (Mulder, 2005: 77).

IV. ANALISA HUBUNGAN KARAKTERISTIK WONG PINTER DI TEMANGGUNG DAN PENYEMBUH TRADISIONAL DALAM KAJIAN TENTANG JAWA

A. Sebutan

Dilihat dari sebutannya, istilah *wong pinter* tidak banyak ditemukan oleh ahli. Dilihat dari karakteristik yang dipaparkan oleh para ahli, data lapangan tentang karakteristik *wong pinter* di Temanggung mirip dengan karakteristik *dukun biasa* yang diungkapkan Geertz. Ia mampu memberikan pelayanan berbagai masalah pasien baik penyakit fisik maupun menemukan barang hilang. Ia tidak mau menerima pembayaran. Namun, Geertz juga mencatat bahwa seorang *dukun biasa* kemungkinan menangani masalah sihir yang keadaan ini oleh Woodward (2011) disebut sebagai ambigu secara moral. Sedangkan *wong pinter* tidak secara spesifik melayani hal demikian tetapi melayani masalah pasien yang berkaitan dengan gangguan makhluk atau roh jahat. *Dukun biasa* juga lebih suka disebut *pitulung (helper)*, atau *tiyang sepuh*. Ciri-ciri semacam ini mirip dengan apa yang disebut Mulder sebagai *guru mistik*. Seorang *guru mistik* memiliki kemampuan sebagaimana *dukun* tetapi ia terjaga secara moral. Ia adalah orang yang mulia dan terhormat, maka sering dianggap *sepuh* atau *tuwa*. Ia menjadi figur seorang bapak yang bicarannya bertuah.

B. Cara memperoleh ilmu atau kekuatan dan melakukan pelayanan

Dengan memanfaatkan kategori *priyayi*, *santri* dan *abangan*, Geertz mencatat usaha-usaha yang dilakukan oleh para *dukun* dalam meningkatkan kekuatan dan melakukan pelayanannya. Menurutnya *dukun priyayi* cenderung melakukan puasa khusus dan meditasi, *dukun santri* akan menggunakan alunan ayat-ayat suci Al Quran, sedangkan *dukun abangan* akan menggunakan jimat, mantra dan jamu (herbal).

Daniels (2009) membedakannya dengan cenderung membagi menjadi dua, yaitu penyembuh yang tergolong Islami dan tidak Islami. Penyembuh Islami masih dibagi dua yaitu yang berbasis sufi atau salafi. Urutan istilah *dukun*, *kyai*, *dokter-dukun*, dan *ustadz* menunjukkan ruang polarisasi kedekatan dengan ilmu Jawa (*kejawen*) sampai Islam yang dapat dikategorikan "bersih" dari unsur Jawa. Semakin awal unsur *kejawen* semakin banyak sedangkan *ustadz* diklaim sebagai cenderung murni Islam dan berdasar teks kaum salafi. Seorang penyembuh yang masuk kategori *dukun* akan melakukan puasa *Mutih*, *Ngebleng* atau bahkan melakukan *kungkum* (berendam) yang merupakan bagian dari tradisi yang berbasis Hinduisme Jawa. Sementara seorang *kyai* lebih mendasarkan pada kekuatan pemahaman agama.

C. Pelayanan

Dilihat dari jenis pelayanan yang dilakukan oleh banyak penyembuh tradisional hal-hal yang dilakukan *wong pinter*, *dukun*, atau *kyai* cenderung sama, yaitu menyembuhkan berbagai masalah penyakit fisik, spiritual, rumah tangga, ekonomi, orang hilang, karir, kehilangan barang, nasib, hari baik, keselamatan dan lainnya. Meskipun demikian, tidak semua dari mereka mau melakukan hal-hal yang berkaitan dengan sihir atau praktek lain yang dianggap

bertentangan dengan agama.

Dokter dukun lebih terkonsentrasi pada pelayanan penyakit fisik yang dilakukan dengan metode *dzikir* (permohonan maaf dan pengagungan nama Allah) untuk memperkuat dan mensugesti keinginan sembuh. Penyembuhan yang dilakukan oleh *ustadz* terutama dengan metode *ruqyah* lebih fokus pada penyembuhan yang berkaitan dengan persoalan yang berhubungan dengan eksistensi makhluk non-manusia. Penyembuhan ini berbasis pada kepercayaan akan adanya jin yang mengganggu manusia.

Tidak cukup ditemukan informasi mengenai kompensasi atas jasa yang diberikan oleh para penyembuh tradisional. Meskipun demikian, didapatkan pemahaman bahwa penyembuh tradisional secara umum tidak berorientasi pada kompensasi kecuali berhubungan dengan istilah *dukun* dalam konotasi negatif, yaitu berkaitan dengan santet dan bayaran. Geertz (1976:91) secara eksplisit membedakan dokter sebagai penyembuh modern dan *dukun* sebagai penyembuh tradisional. Menurutnya, pasien harus membayar jasa dokter bahkan meskipun pasien tersebut meninggal di tangannya. Di sisi lain, *dukun* yang baik hanya akan mengharapkan kompensasi jasa bila penyembuhannya berhasil.

D. Metode pengobatan

Dilihat dari metode pengobatannya, *wong pinter* lebih banyak menggunakan pengetahuan tradisional Jawa. Doa dan formulasi obat (jamu) dengan *petungan* menunjukkan unsur Jawa yang kuat. Penggunaan media seperti kemenyan, air putih, makanan, pakaian atau bahkan garam mungkin tidak dipakai oleh penyembuh lain. Namun, air putih atau air doa dipakai juga oleh *kyai* dan *ustadz*. Air liur (saliva) juga digunakan oleh *wong pinter* maupun *kyai* untuk mengalirkan kekuatan penyembuhannya.

Kyai masih menunjukkan ciri-ciri pandangan Jawa dengan menggunakan tenaga dalam (spiritual) yang dianggap berasal dari kekuatan ayat-ayat suci Al Qur'an. Ia juga dianggap sebagai figur orang yang diberi kekuatan lebih. Tidak ada unsur meminta bantuan ahli kubur dengan berziarah atau melakukan sesajian karena hal tersebut dianggap syirik yang dilarang di dalam Islam. Adapun *dokter dukun* dan *ustadz* dengan *ruqyah* cenderung mengklaim prakteknya lebih Islami. *Dzikir* dan bacaan-bacaan ayat suci Al Qur'an menjadi bagian penting dari cara penyembuhan. Meskipun demikian, karena praktek *ruqyah* berkaitan dengan pemahaman akan eksistensi makhluk selain manusia (*nonhuman beings*), pandangannya menjadi bagian diskusi di antara kaum Muslim sendiri.

Wong pinter banyak menggunakan ilmu Jawa, dengan doa-doa berbahasa Jawa yang dikombinasi dengan bahasa Arab. Patokan doanya yang sebagian sering disebut mantra tetap mengarahkan pada kekuasaan Tuhan. Berdasarkan petunjuk ini *wong pinter* cenderung termasuk kategori *dukun*. Ia juga tidak memerlukan ziarah dan sesajian dalam pengobatan. Bila dimasukkan dalam kategori *kyai*, pada kenyataannya mereka tidak mempunyai kemampuan agama yang memadai. Akan tetapi, *wong pinter* dan *kyai* sama-sama dianggap sebagai orang yang diberi kekuatan lebih oleh Tuhan sehingga mampu memberikan pelayanan kepada masyarakat secara ikhlas. *Wong pinter* dapat dikatakan sebagai transisi antara *dukun* yang cenderung berkonotasi negatif dan *kyai* yang mempunyai kekuatan dan pengetahuan agama yang lebih mumpuni.

Kajian Lisbeth Hesselink (2011) memberikan gambaran bahwa meskipun pada awal abad ke-20 (tahun 1900an) dokter medis didikan ilmu Barat sudah dididik tetapi peran pengobatan tradisional masih penting di masyarakat dan diskusi ilmiah para dokter pun masih dikondisikan untuk melayani wacana terkait konsep tradisional tersebut.

E. Pandangan hidup

Secara umum dapat dikatakan bahwa pandangan dunia yang dimiliki oleh *wong pinter* masih lebih banyak dipengaruhi oleh pandangan hidup Jawa (*kejawen*). Belum banyak pengetahuan agama Islam yang masuk. Meskipun demikian terlihat bahwa prinsip keesaan Tuhan, tentang sumber kekuatan berasal dari Tuhan sudah menjadi prinsip yang kuat. Masih diterima dan dipakainya doa-doa dengan lafal Jawa yang ditambahkan beberapa lafal Islam menunjukkan adanya proses penerimaan Islam yang belum selesai atau sebaliknya kekuatan akulturasi Jawa terhadap Islam yang kuat. Boleh jadi, tidak atau belum ditemukan doa spesifik yang dituntunkan Islam, sedangkan persoalan di masyarakat cenderung menuntut adanya penanganan yang segera. Betul kutipan pada bagian depan laporan ini, “Islam di-Jawa-kan” menjadi lebih kuat dapat dibuktikan ketimbang “Jawa di-Islam-kan”. Maka benar kata narasumber, Pak Darman, bahwa “wong pinter kuwi duwe penemu dewe”. Artinya improvisasi penanganan pasien lebih menuntut mereka berkreasi dari pada menunggu ajaran yang dianggap oleh sebagian orang “lebih Islami”. Woodward (2011: 111) mengatakan bahwa penyembuhan Jawa berbasis pada konsep keagamaan yang luas dan setiap individu mengembangkan strategi *idiosyncretic*nya masing-masing untuk menempatkan posisinya di antara penyembuh lain dan sebagai anggota masyarakat. Oleh karenanya, masyarakat atau pasien akan mendatangi penyembuhnya masing-masing menyesuaikan dengan pandangan dan keyakinannya.

V. PENUTUP

A. Kesimpulan

Wong pinter menurut pandangan masyarakat Temanggung adalah penyembuh tradisional yang memiliki kemampuan membantu menyelesaikan persoalan di masyarakat baik berupa penyembuhan penyakit fisik, gangguan makhluk halus, masalah mental atau spiritual, menemukan barang hilang, menentukan hari baik, menaklukkan hati orang, menyukseskan karir, melancarkan usaha perdagangan dan lainnya. Di dalam prakteknya ia menggunakan doa-doa yang mengandung unsur Jawa dan Islam. Kemampuannya didapatkan karena kedekatannya dengan Tuhan dengan melakukan beberapa usaha spiritual antara lain dengan melakukan puasa-puasa khusus. Mereka dianggap sebagai orang yang menjalankan agama secara baik dan secara moral tidak tercela.

Di dalam beberapa kajian yang sudah dilakukan para ilmuwan, tidak terdapat cukup banyak ditemukan istilah yang sama. Namun demikian, kriteria yang terdapat pada *wong pinter* di Temanggung relatif memiliki kedekatan dengan figur *dukun* atau *kyai* tetapi dengan menghilangkan aspek negatif atau ambigu dari *dukun* dan kemampuan keislaman yang ada pada *kyai*. *Wong pinter* dapat digambarkan sebagai figur transisional antara *dukun* dan *kyai*. Ia juga relatif memiliki karakteristik yang mirip dengan apa yang disebut Mulder sebagai *guru mistik*. Metode penyembuhan yang dilakukan *wong pinter* berbeda dengan yang dilakukan *dokter dukun* atau *ustadz* meskipun *ustadz* juga menggunakan *air doa* dan adanya kepercayaan pada dunia non-manusia (*non-human beings*). *Wong pinter* tidak menggunakan metode *dzikir* atau pembacaan ayat-ayat Al Qur'an.

Penyembuh tradisional masih eksis karena masyarakat masih membutuhkannya. Ada masalah-masalah kehidupan yang cenderung dianggap tidak dapat diatasi dengan kemampuan-kemampuan teknis dengan kualifikasi medis, rasional dan ilmiah. Berkaitan dengan berkembangnya pertumbuhan pemahaman keagamaan di masyarakat, hal tersebut tidak menyurutkan atau menghilangkan eksistensinya. Semakin banyaknya kebutuhan akan penyembuhan dan tantangan penyelesaian persoalan hidup, pertimbangan kepraktisan dan biaya, dan tingkat pendidikan masyarakat menjadi faktor-faktor pertumbuhannya.

Beragamnya tingkat pemahaman keagamaan dan bervariasinya pandangan memungkinkan masyarakat memilih model penyembuhan mana yang sesuai dengan kepercayaannya.

B. Saran

Penelitian awal ini masih perlu dilanjutkan dengan kajian lapangan untuk melihat kesesuaian pemahaman istilah dan karakteristik, sejauhmana masyarakat memanfaatkannya, bagaimana pemetaan istilah dan fungsinya di masyarakat. Pertanyaan lain misalnya, apa perbedaan mendasar pemahaman dan penyembuhan yang dilakukan oleh penyembuh tradisional yang berbasis sufi dan salafi, dan bagaimana perubahan sikap masyarakat dengan berkembangnya pemahaman agama dan pemahaman modern yang lebih rasionalistik, positivistik dan bahkan pragmatik.

DAFTAR PUSTAKA

- Antons, C., 2009. *Traditional Knowledge, Traditional Cultural Expressions, and Intellectual Property Law in the Asia-Pacific Region*. Max Planck Series on Asian Intellectual Property Law, v. 14. Alphen aan den Rijn?: Frederick, MD: Kluwer Law International?; Aspen Publishers [distributor for North, Central, and South America].
- Amilda, N.L. dan Budi Palarto, 2010. "Factors Related with the Choice of Delivery Assistance by Traditional Birth Attendants." *Fakultas Kedokteran Universitas Diponegoro Semarang*.
- Atkinson, J.M., 1992. "Shamanisms Today." *Annual Review of Anthropology* 21, no. 1 (October 1992): 30730. doi:10.1146/annurev.an.21.100192.001515.
- Bakker, A and Achmad Charris Zubair, 1994. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Liberty.
- Beatty, A., 1996. "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in the Javanese Slametan." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, no. 2 (June 1996): 271. doi:10.2307/3034096.
- Chilson, C dan Peter Knecht, 2003. *Shamans in Asia*. London; New York: Routledge Curzon.
- Creswell, J.W., 2009. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 3rd ed. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.
- Dalal, A.K., 2007. "Folk Wisdom and Traditional Healing Practices: Some Lessons for Modern Psychotherapies." *Foundation of Indian Psychology*, June 30, 2007, 8.
- Daniels, T. P., 2009. *Islamic Spectrum in Java*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate. <http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=449235>.
- Edson, G., 2012. *Mysticism and Alchemy through the Ages the Quest for Transformation*. Jefferson, N.C.: McFarland & Company, 2012. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=480922>.
- Eliade, M., 1989. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. London, England: Arkana.
- Geertz, C 1957. "Ritual and Social Change: A Javanese Example." *American Anthropologist* 59, no. 1 (February 1957): 3254.
- , 1976. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gerber, R. and Michael Williams, eds., 2002. *Geography, Culture, and Education*. The GeoJournal Library, v. 71. Dordrecht?; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Harvey, G., 2003. *Shamanism: A Reader*. London?; New York: Routledge.
- Harvey, G., Robert J Wallis, dan Graham Harvey, 2010. *The A to Z of Shamanism*. Lanham, Md.: Scarecrow Press.
- Hefner, R.W., 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Heinze, Ruth-Inge, dan Charlotte Berney, 1991. *Shamans of the 20th Century*. New York: Irvington.

- Hesselink, L., 2011. *Healer in the Colonial Market: Native Doctor and Midwives in the Dutch East Indies*. Leiden: KITLV Press.
- Incayaawan, M., dan Ronald C. Wintrob. 2009. *Psychiatrists and Traditional Healers: Unwitting Partners in Global Mental Health*. UK: John Wiley and Sons Ltd.
- Indriasuari, A.F., 2012. "Kepercayaan Pedagang Terhadap Wong Pinter Dalam Menunjang Usaha Dagang Di Pasar Bintoro Demak." *Jurnal Solidarity Universitas Negeri Semarang* I, no. 1 (2012).
- Jordan, K., 2013. "Shamanism in Pre Columbian Mesoamerica." In *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, edited by Helaine Selin, 1999-2002. Dordrecht: Springer Netherlands. Accessed September 15, 2013. http://www.springerlink.com/index/10.1007/978-1-4020-4425-0_9770.
- Khiun, L.K., 2012. *Liberalism, Feminism, Popularizing Health Communication*. England: Ashgate Pub. Ltd.
- Lebra, William P., 1985. "Shamanism in a Contemporary Medical System: The Okinawan Case." In *Psychiatry The State of the Art*, edited by P. Pichot, P. Berner, R. Wolf, and K. Thau, 659-665. Boston, MA: Springer US, 1985. http://link.springer.com/10.1007/978-1-4757-1853-9_105.
- Maddox, John Lee., 2003. *Shamans and Shamanism*. Mineola, NY: Dover Publications, 2003.
- Monnais, Laurence, dan Harold J. Cook., 2012. *Global Movements, Local Concerns: Medicine and Health in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press Pte Ltd.
- Mulder, Niels, 2005. *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*. 2nd ed. Deresan, Yogyakarta, Indonesia: Kanisius Pub. House.
- Pearson, James L., 2002. *Shamanism and the Ancient Mind: A Cognitive Approach to Archaeology*. Archaeology of Religion, v. 2. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Ricklefs, M. C., 2006. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. 1st ed. Signature Books. Norwalk: EastBridge.
- , 2007. *Polarizing Javanese Society: Islamic and Other Visions, 1830-1930*. Singapore: NUS Press.
- Robson, S.O., 1994. "Speaking to God in Javanese." *L'Homme* 34e Annee, no. 132 (n.d.): 1994 October/December.
- Sofwan, R., 2010. "Peranan Wong Pinter Dalam Pengobatan Alternatif Di Kota Semarang." *Lemlit IAIN Walisongo Semarang*.
- Truter, I., 2007. "African Traditional Healers: Cultural and Religious Belief Intertwined in a Holistic Way." *SA Pharmaceutical Journal*, September 2007, 56.
- Winkelman, M., 2010. *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. 2nd ed. Santa Barbara, Calif: Praeger.
- Woodward, M., 2011. *Java, Indonesia and Islam*. 1st ed. Muslims in Global Societies Series 3. Dordrecht?; New York: Springer.

INDEKS PENGARANG

A

- Amini, M., "Melawat ke Barat : Westernisasi Pendidikan Keluarga Paku Alam V." 15(1) : 1-10.
Ariani, C., "*Jinem* : Lumbung Padi Petani Blora." 15(1) : 29-54.

B

- Baha'Uddin, "Resensi Buku : Takdir, Riwayat Pangeran Diponegoro (1785-1885)." 15(1) : 167-170.
Baha'Uddin, "Westernisasi dan Gaya Hidup Bangsawan di Kadipaten Pakualaman pada Masa Paku Alam V." 15(3) : 341-356.

H

- Herawati, I., "Tempat Berziarah Asta Sajjid Yusuf di Pulau Poteran Kabupaten Sumenep Madura." 15(2) : 251-270.
Hudiyanto, R., "Perkembangan Wilayah dan Masyarakat Perbatasan Kabupaten Malang-Kediri Berdasar Analisis Arsip Kartografi (1854-2009)." 15(2) : 199-214.
Humaedi, M. A., "Perubahan Nilai-nilai Budaya Masyarakat Aceh Pasca Bencana Tsunami." 15(4) : 561-584.

I

- Indiyanto, A., "Kontinuitas dan Diskontinuitas dalam Ritual *Mendhak* di Tlemang, Lamongan." 15(2) : 317-334.

J

- Juningsih, L., "Menjadi Melayu: Perempuan Jawa sebagai Agen Transformasi Sosial dalam Masyarakat Jawa di Semenanjung Malaya Tahun 1900-2000." 15(3) : 385-398.

L

- Larasati, T. A., "*Calung*: Musik Tradisional Masyarakat Purbalingga, Jawa Tengah." 15(1) : 115-134.
Lestari, S. N., "Konferensi Wartawan Asia-Afrika di Jakarta Tahun 1963: Suatu Manifestasi Nefos (*New Emerging Forces*)." 15(2) : 183-198.

M

- Mintargo, W., Soedarsono, R. M., Ganap, V., "Peran Paduan Suara Gelora Bahana Patria Yogyakarta (1964-2014)." 15(4) : 545-560.
Mulyasari, P. N., "Modernisasi dan Tata Ruang Kota Purwokerto 1900-1935." 15(14) : 605-620.
Mumfangati, T., "Serat *Atmawiyata* Kajian Aspek Moral dan Didaktik." 15(1) : 135-166.

P

- Priyatmoko, H., "Resensi Buku : Sisi Lain Pangeran Diponegoro, Menimbang Buku Kuasa Ramalan." 15(2) : 335-340.
Priyatmoko, H., "Kedaulatan Rakyat dan Solopos : Pilar Kehidupan Bahasa Jawa dan Kebudayaan Lokal Masyarakat." 15(3) : 373-384.
Purwana, B. H. S., "Merapi yang Suci dan Pariwisata yang Kotor : Benturan Nilai-Nilai Religi dan Ekonomi yang Memperlemah Potensi Ritual Sebagai Mitigasi Bencana di Desa Umbulharjo, Kecamatan Cangkringan, Sleman" 15(1) : 55-72.

- Purwaningsih, E., "Dampak Pembangunan Jembatan Suramadu Terhadap Mobilitas dan Kondisi Sosial Budaya Penduduk (Kasus Lima Keluarga di Desa Pangpong, Kecamatan Labang, Kabupaten Bangkalan)." 15(3) : 481-504.
- Purwanta, H., "Gerakan Kiri di Klaten: 1950 - 1965." 15(3) : 357-372.

R

- Riskianingrum, D., "...Selanjutnya Kami Memilih Pergi ...Kisah-kisah Etnis Tionghoa Asal Indonesia yang Kembali ke Taiwan 1950-1960an." 15(3) : 399-428.
- Ritohardoyo, S., "Perkembangan Permukiman Perdesaan Kepesisiran Kabupaten Gunungkidul, Daerah Istimewa Yogyakarta." 15(4) : 505-530.
- Rostiyati, A., "Sistem Pengetahuan dan Kepercayaan Masyarakat Nelayan di Desa Bojonegara Banten." 15(2) : 233-250.

S

- Sadilah, E., "Strategi Peningkatan Pendapatan Melalui Budidaya Rumput Laut di Kecamatan Talango, Pulau Poteran, Sumenep." 15(3) : 429 - 452.
- Sartini, "*Wong Pinter* di Antara Para Penyembuh Tradisional Jawa." 15(4) : 641-664.
- Suardana, I. W., "Aspek-Aspek Ikonografi Penggambaran Tokoh Ramayana Seni Prasi di Desa Sidemen Karangasem Bali." 15(1) : 11-28.
- Sudrajat, "Persepsi Petani Terhadap Nilai Sosial-Budaya dan Ekonomi Lahan Sawah di Pinggiran Kota Yogyakarta." 15(1) : 73-94.
- Sukari, "Usaha Kerajinan Ukir Kayu Desa Mulyoharjo Kecamatan Jepara Kabupaten Jepara." 15(1) : 95-114.
- Sulistiyobudi, N., "*Ngalap Berkah* di Makam Sri Makurung Desa Dukuh, Banyudono, Boyolali." 15(2) : 299-316.
- Sumarno, "Nilai-Nilai Budaya Jawa dalam *Serat Wedhatama*." 15(2) : 271-298.
- Sumintarsih, "Usaha Gula Kelapa : Pertukaran dalam Produksi dan Distribusi." 15(3) : 453-480.
- Suwarno, "Fungsi Wayang Klitik Wonosoco, Undaan Kudus Jawa Tengah dalam Ritual Bersih Desa." 15(4) : 621-640.

T

- Taryati, "Kerajinan Ukir Kayu di Desa Karduluk Sumenep Madura." 15(4) : 585-604.

W

- Wajidi, "Peranan Organisasi Politik dalam Perjuangan Kemerdekaan Indonesia di Kalimantan Selatan." 15(4) : 531-544.

Y

- Yuliati, I., "Malino Berdarah 1946." 15(2) : 215-232.

Z

- Zuhdi, S., "Pesisir Selatan Jawa dalam Perspektif Sejarah dan Pengembangan Wilayah." 15(2) : 171-182.

PETUNJUK SINGKAT BAGI PENULIS PATRAWIDYA

1. Patrawidya menerima, naskah hasil penelitian bidang sejarah dan budaya dalam dwi bahasa (bahasa Indonesia dan bahasa Inggris) 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.

7. Istilah lokal dan kata asing, harus ditulis dengan huruf miring (*italic*).
8. 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@bpnb-jogja.info
9. Penulis yang naskahnya dimuat akan mendapat tiga eksemplar buku Patrawidya dan dua reprint.



KEMENTERIAN PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA
YOGYAKARTA