

Volume 22, No.2 (December 2020): 151-293

ISSN 1410-8356
E-ISSN 2355-5963

JURNAL ANTROPOLOGI

Isu-isu Sosial dan Budaya

Upacara Adat Gawai dalam Membentuk Nilai-Nilai Solidaritas pada Masyarakat Suku Daya Kalimantan Barat

IRMALINI SYAFRITA, MUKHAMAT MURDIONO

Living Deaths: Anthropological Analysis of Death Rites in Paubokol Community Regency of Iembata, NTT

HIPOLITUS KRISTOFORUS KEWUEL

Mempertahankan Piil Pesenggiri sebagai Identitas Budaya Suku Lampung

FITRA ENDI FERNANDA, SAMSURI

Marginal Community and Their White Kebaya: Penghayat Sapta Darma and the Purity Discourse in Jakarta

SITI KHOIRNAFIYA

Undang-Undang Simbur Cahaya dalam Mengatur Hukum Perkawinan di Kesultanan Palembang

DWI ANGGI WULANDARI, MARZUKI



**LABORATORIUM ANTROPOLOGI
JURUSAN ANTROPOLOGI
FISIP UNIVERSITAS ANDALAS
PADANG**

JURNAL ANTROPOLOGI: Isu-Isu Sosial Budaya

P-ISSN 1410-8356

E-ISSN 2355-5963

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) telah terdaftar dengan nomor ISSN 1410-8356 (cetak), ISSN 2355-5963 (online). Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) adalah jurnal peer review yang diterbitkan oleh Laboratorium Antropologi, Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas, Sumatera Barat, Indonesia.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) diterbitkan dengan tujuan ikut membangun kajian Ilmu Antropologi Sosial dan Budaya di Indonesia, dengan terbuka dan menerima kontribusi dari berbagai disiplin ilmu dan pendekatan yang bertemu di persimpangan hasil penelitian dan analisis-kritis mengenai isu pembangunan kontemporer. Jurnal ini dikelola dan di bawah naungan Laboratorium Antropologi Jurusan Antropologi FISIP Universitas Andalas. Sumbangan artikel meliputi artikel hasil penelitian, kajian kepustakaan dan ulasan ilmiah lainnya.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya (JANTRO) terbit secara berkala sebanyak dua kali dalam rentang waktu bulan Juni hingga bulan Desember. Artikel Jurnal ini dapat ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris. Artikel yang diterbitkan telah melalui proses seleksi oleh dewan redaksi dan mitra bestari. Artikel yang lolos seleksi akan dipungut biaya guna keberlanjutan jurnal, sedangkan pengiriman naskah tidak dipungut biaya. Informasi lengkap untuk pemuatan artikel dan petunjuk penulisan artikel tersedia di dalam setiap terbitan

DEWAN EDITORIAL

Pemimpin Redaksi : Lucky Zamzami (Universitas Andalas)

Dewan Editor : Takamasa Osawa (Kyoto University, Jepang)
Johan Weintre (Flinders University, Australia)
Maskota Delfi (Universitas Andalas)
Yevita Nurti (Universitas Andalas)
Eka Vidya Putra (Universitas Negeri Padang)
Asrinaldi (Universitas Andalas)
Zainal Arifin (Universitas Andalas)

Mitra Bestari : Nursyirwan Effendi (Universitas Andalas)
Juniator Tulus (Nanyang Technological University)
Akifumi Iwabuchi (TUMSAT, Jepang)
Semiarjo Aji Purwanto (Universitas Indonesia)
Alfan Miko (Universitas Andalas)
Bambang Rudito (ITB Bandung)
Silfia Hanani (IAIN Bukittinggi)
Dedi Adhuri Supriadi (LIPI, Jakarta)
Adi Prasetyo (Universitas Diponegoro)
Asliah Zainal (IAIN Kendari)
Azwar (Universitas Andalas)
Retnaningtyas Susanti (Universitas Negeri Padang)
Najah Nadiyah Amran (National Univ. of Malaysia)
Syahrizal (Universitas Andalas)
Jendrius (Universitas Andalas)

ALAMAT REDAKSI

JURNAL ANTROPOLOGI
Isu-isu Sosial dan Budaya
Gedung Jurusan Lantai II FISIP
Universitas Andalas Padang
Kampus Limau Manis 25162

Online at <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/index.php/jantro>

PENERBIT

LABORATORIUM ANTROPOLOGI
JURUSAN ANTROPOLOGI
FISIP UNIVERSITAS ANDALAS
PADANG

Telp. 0751-71266/081374535378

Email: editor_jantro@soc.unand.ac.id

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya telah mendapatkan akreditasi nasional peringkat 2 Ristek Dikti, dengan nomor SK: 34/E/KPT/2018 Tanggal 10 Desember 2018

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>**Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya**

| ISSN (Online) 2355-5963 |

**DAFTAR ISI**

	Halaman
Upacara Adat Gawai dalam Membentuk Nilai-Nilai Solidaritas pada Masyarakat Suku Dayak Kalimantan Barat IRMALINI SYAFRITA, MUKHAMAD MURDIONO	151
Living Deaths: Anthropological Analysis of Death Rites in Paubokol Community, Regency of Lembata, NTT HIPOLITUS KRISTOFORUS KEWUEL	160
Mempertahankan Pili Pesenggiri sebagai Identitas Budaya Suku Lampung FITRA ENDI FERNANDA, SAMSURI	168
Marginal Community and Their White Kebaya: Penghayat Sapta Darma and the Purity Discourse in Jakarta SITI KHOIRNAFIYA	178
Undang-Undang Simbur Cahaya dalam Mengatur Hukum Perkawinan di Kesultanan Palembang DWI ANGGI WULANDARI, MARZUKI	187
Ekowisata sebagai Bentuk Adaptasi Masyarakat Liang Ndara pada Pariwisata DENI ALFIAN MBA	198
Keberagaman Hubungan Budaya Antara Suku Dayak dan Suku Banjar di Kalimantan LENA SELVIA, SUNARSO	208
Refleksi Historis terhadap Dolalak: Antara Arena Kuasa dan Kontribusi Perempuan SOFA MARWAH, SOETJI LESTARI, TRI RINI WIDYASTUTI	217
Pengembangan Ekonomi Lokal Melalui Industrialisasi Tenunan Khas Bima “Tembe Nggoli” Di Provinsi NTB ARIF WAHYUDI, ENY KUSDARINI	226
Modal Sosial Kelompok Rentan sebagai Upaya Disaster Risk Reduction (DRR) ZENI EKA PUTRI, AZWAR	236
Arena Sosial, Petani dan Perluasan Konflik Pertanahan di Sumatera Utara ALAN DARMAWAN	246

Sedulur Sikep sebagai Bagian Keragaman Budaya Jawa PRIMANDHA SUKMA NUR WARDANI, SAMSURI	256
Pernikahan usia Anak: Manifestasi Disfungsi Sistem Tali Tigo Sapilin dalam Masyarakat di Nagari Sialang, Kabupaten 50 Kota, Sumatera Barat YULKARDI, JELLY, YUNARTI	264
Mitigasi dan Adaptasi Struktural Bahaya Banjir Berdasarkan Kearifan Lokal Masyarakat Aceh Singkil, Provinsi Aceh NAZLI ISMAIL, BAKHTIAR, MUHAMMAD YANIS, DIAN DARISMA, FAISAL ABDULLAH	276
Reconnecting Culture and Resilience: Understanding Minangkabau Women Strategies in Disaster Management LENGGA PRADIPTA	286

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



UPACARA ADAT GAWAI DALAM MEMBENTUK NILAI-NILAI SOLIDARITAS PADA MASYARAKAT SUKU DAYAK KALIMANTAN BARAT

Irmalini Syafrita^(1*), Mukhamad Murdiono⁽²⁾

^{1 2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 16th September, 2019
Review : 31st October, 2020
Accepted : 15th November, 2020
Published : 15th December 2020
Available Online : December 2020

KEYWORDS

Budaya; Gawai; Dayak; Solidaritas

CORRESPONDENCE

E-mail: irmalinisyafrita@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of writing this article is to determine the Gawai culture in shaping the values of solidarity among the Dayak tribal communities in West Kalimantan. This article was prepared using the library research method, namely the method of collecting data by utilizing literature sources and materials. The result of the conclusion is that Gawai is a traditional Dayak ceremony which has become a tradition to this day. The Dayak gawai is one of the traditional ceremonies which is still actively carried out by the Dayak people. The Gawai Dayak traditional ceremony is one of the sources of local history in West Kalimantan. The implementation of the traditional Gawai ceremony aims to ask for safety and gratitude to God for the harvest which is usually done every one year. The traditional Gawai ceremony is held after the main harvest and ends with the traditional ritual of Rising Dango and reciting incantations and prayers or commonly known as Matik which aims to ask for blessings to God or Jubata. The implementation of the traditional gawai ceremony requires the involvement of all Dayak tribal communities to be able to work together in the preparation and implementation. Therefore, gadgets become the media needed to renew the spirit and sense of solidarity between Dayak tribal communities in West Kalimantan. The Gawai Traditional Ceremony is one of the very sacred religious rituals for the Dayak Tribe, therefore the Gawai Traditional ceremony only involves the Dayak Tribe. However, as the times progressed, the government tried to preserve the traditional Gawai ceremony, so that it became a routine tourism agenda in Pontianak City every year.

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan salah satu Negara dengan berbagai macam agama, adat istiadat, suku, etnik dan keadaan geografis yang beraneka ragam. Kebudayaan pada setiap daerah di Indonesia pada umumnya memiliki perbedaan, sehingga memunculkan identitas dan ciri khas pada masing-masing daerah, yang berupaya untuk mempertahankan eksistensi budayanya. Dengan berbagai macam kebudayaan yang ada, Indonesia dengan kata lain merupakan sebagai Negara multikultural. Menurut pendapat Grant, C.A (2018:5) multikultural merupakan aktivitas sosial yang memiliki identitas beragam. Aktivitas dianggap sangat penting karena dapat mewujudkan keanekaragaman di dalam suatu bangsa, yang menjadi identitas diri khususnya Indonesia. Sehingga dapat menumbuhkan rasa saling menghormati dengan berbagai perbedaan sosial

dengan latar belakang budaya yang berbeda. Aktivitas multikultural dapat mendorong kerjasama dalam cakupan antar kelompok, sehingga perbedaan antar kelompok dapat dihilangkan dan menciptakan kehidupan masyarakat yang beranekaragam.

Indonesia merupakan Negara kesatuan yang memiliki keanekaragaman corak budaya yang menjadi identitas jati diri bangsa Indonesia. Sebagai Negara yang memiliki keanekaragaman, arus globalisasi pada saat ini menjadi tantangan tersendiri bagi masyarakat Indonesia, yang dapat berdampak pada perubahan yang terjadi pada tatanan kehidupan masyarakat. Khususnya tatanan hubungan yang semakin terbuka dan bebas, sehingga berkurangnya rasa cinta terhadap budaya dan tradisi lokal. Hal ini tentunya menjadi salah satu ancaman yang dapat mempengaruhi

jati diri masyarakat Indonesia yang memiliki suku, adat dan budaya.

Berkembangnya budaya luar yang dianggap lebih praktis dan nyaman dalam kehidupan masyarakat dianggap sebagai modernisasi. Namun hal tersebut akan berdampak negatif apabila masyarakat tidak mengimbangi dan *memfilter*, sehingga hal tersebut dapat menyebabkan *culture lag*. Menurut pendapat Setiadi dan Kolip (2011:143) *Culture Lag* merupakan suatu keadaan budaya yang tertinggal oleh perkembangan sosio kultur, dimana masyarakat belum memiliki kesiapan sikap dan mental dalam menerima dan mengikuti perubahan yang ada. Hal ini selaras dengan pendapat Hatu (2011:5) yang mengartikan *culture lag* sebagai suatu keadaan atau kondisi yang terjadi apabila unsur-unsur kehidupan masyarakat tertinggal jauh dengan berbagai pembangunan sarana yang berkembang secara pesat sehingga perlu adanya penyesuaian terhadap perubahan yang ada.

Oleh sebab itu akibat yang berdampak pada terkikisnya adat istiadat sedikit demi sedikit hingga mengikis jati diri yang dimiliki masyarakat adat, suku, budaya yang ada di Indonesia. Sehingga Indonesia tentunya perlu memperkuat dan memperkuat pondasi pada masyarakat modern. Hal ini guna untuk memperkuat identitas dengan cara melestarikan kebudayaan yang dimiliki, tentunya sesuai dengan identitas Indonesia sebagai Negara yang kaya akan keanekaragaman suku dan budaya. Untuk itu sangat penting bagi masyarakat Indonesia untuk memiliki identitas sebagai bangsa yang berbudaya, mempertahankan nilai-nilai luhur dan kearifan lokal yang merupakan tradisi warisan budaya yang harus dijaga sampai kapanpun.

Tradisi merupakan tatanan pemahaman dan kepercayaan akan nilai, sikap yang didapat dari sebagian besar orang dari generasi ke generasi melalui individu dan kelompok masyarakat. Menurut pendapat Vitanyi, I (2015:253) tradisi merupakan segala sesuatu yang bersifat manusiawi, yang dipandang sebagai suatu proses berkembangnya pengetahuan dan budaya. Oleh sebab itu tradisi diterapkan secara turun menurun, karena dianggap sebagai dasar dan pondasi di kehidupan masyarakat tersebut. Tradisi menjadi unsur terpenting bagi kebudayaan guna untuk menciptakan nilai etik dan etika, rasa solidaritas antar sesama serta nilai-nilai sosial lainnya pada masyarakat, sehingga terbentuk keseimbangan antara nilai material dan nilai spiritual di dalam kehidupan masyarakat.

Nilai-nilai tersebut perlu diperhatikan dan dikembangkan guna tidak terjadi ketimpangan sehingga tetap terjaga dan bertahan hingga masa yang akan datang, guna menciptakan kemakmuran dalam kehidupan masyarakat. Banyak pengaruh yang diciptakan dari kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan masyarakat, melalui tradisi yang biasa dilakukan secara rutin. Untuk itu

tradisi mempengaruhi disetiap aspek kehidupan masyarakat untuk saling terkait antara satu dengan lainnya. Menurut pendapat Dadang Supardan (2013:207) tradisi merupakan pola tingkah laku yang dipercayai masyarakat dan menjadi bagian dari suatu kebudayaan dan dilakukan secara turun temurun. Oleh karena itu, menurut Dadang Supardan segala sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan suatu masyarakat dan diikuti dari generasi ke generasi dari segala aspek kehidupannya, maka hal tersebut dapat diartikan sebagai tradisi.

Salah satu tradisi yang ada di Nusantara diantaranya ialah Gawai, yang berasal dari Kalimantan. Kalimantan merupakan salah satu pulau terbesar di Indonesia dengan berbagai macam kebudayaan yang ada. Gawai merupakan tradisi masyarakat suku Dayak Kalimantan. Kebudayaan Gawai merupakan salah satu dari berbagai macam kebudayaan dan tradisi, adat istiadat dan ritual yang erat kaitannya dengan kehidupan masyarakat suku Dayak Kalimantan. Gawai biasa dilakukan suku Dayak untuk mengungkapkan rasa syukur kepada Tuhan. Menurut pendapat Herman Ivo (2002:292) gawai merupakan satu-satunya tradisi di dalam kebudayaan suku Dayak yang rutin dilaksanakan setiap tahunnya di kota Pontianak, Kalimantan Barat.

Gawai dapat diartikan sebagai *pembacaan mantera* (nyanghathn) yang ditampilkan dalam bentuk budaya tradisional. Upacara yang dilaksanakan merupakan bentuk wujud dari rasa syukur kepada Jubata. Jubata merupakan pencipta dan pemelihara segala sesuatu yang ada di alam nyata ataupun dialam maya. Oleh karena itu bagi masyarakat suku Dayak, Jubata sangat dihormati, dimuliakan serta dianggungkan. Sebab itu mereka percaya segala sesuatu yang ada di alam ini berasal dari Jubata, seperti salah satunya ialah hasil panen raya. Upacara tersebut rutin dilaksanakan masyarakat Dayak Kalimantan Barat setiap tahunnya dimasa panen raya. Upacara panen raya bagi suku Dayak juga dikenal dengan berbagai nama, orang Dayak Hulu menamai dengan *Gawai*, di Kabupaten Sambas dan Bangkayang biasa dikenal dengan sebutan *Maka'Dio*, sedangkan orang Dayak Kayaan, dikampung Mendalam Kabupaten Putus Sibau biasa menyebut dengan sebutan dengan *Denge*. Pelaksanaan Gawai biasanya memakan waktu hingga tiga bulan yakni, April hingga Juni, oleh karena itu pelaksanaan Gawai di Kalimantan Barat biasa dilakukan pada tanggal 20 Mei setiap tahunnya. Gawai berperan penting bagi masyarakat suku Dayak guna mengungkapkan rasa syukur. Selain itu Gawai pada masyarakat suku Dayak juga berguna untuk menjaga dan menciptakan rasa solidaritas antar sesama. Keterlibatan seluruh masyarakat pada kegiatan Gawai ini tentunya memerlukan kerjasama antar

individu, sehingga dapat membentuk rasa solidaritas antar individu pada suku Dayak.

Menurut pendapat Siebold, A. (2017:872) solidaritas merupakan rasa persamaan antar individu di dalam suatu kelompok yang terjaga secara harmomis. Sehingga menimbulkan rasa persaudaraan dan pertemanan yang didasari oleh rasa peduli dan kekeluargaan, yang terjalin secara kompak di dalam suatu lingkungan ataupun kelompok. Sedangkan menurut pendapat Tormos, F (2017:9) solidaritas juga diartikan sebagai keadilan. Menurut Tormos solidaritas akan terbentuk ketika individu membentuk sebuah kelompok ataupun komunitas dengan gerakan sosial, bergabung secara bersama dalam menggapai suatu tujuan.

Jadi dapat disimpulkan bahwa solidaritas merupakan perasaan yang di dasari rasa saling percaya antara individu satu dengan yang lainnya, yang terbentuk dalam satu kelompok ataupun komunitas. Rasa saling percaya yang terikat oleh perasaan emosional dan moral mendasari terjalinnya rasa saling hormat menghormati, rasa kekeluargaan, dan pertemanan terhadap sesama sehingga dapat bekerjasama dalam menggapai tujuan dan membentuk ikatan sosial

Ikatan sosial perlu di tingkatkan guna mempertahankan rasa solidaritas antar sesama, mengingat pada saat ini solidaritas mulai tergantikan oleh solidaritas organik. Suatu keadaan dimana mana setiap individu yang terikat akan suatu kepentingan satu dengan lainnya, sehingga setiap individu hanya menjalankan peran masing-masing tanpa didasari kesadaran kolektif. Oleh karena itu perlu adanya suatu kondisi yang dapat meningkatkan kesadaran individu akan pentingnya kebersamaan dalam kehidupan secara berdampingan. Hal tersebut dapat dilakukan dengan mengadakan kegiatan bersama seperti acara yang bersifat kesukuan, keagamaan dan lain-lain, sehingga ikatan solidaritas tetap terjaga.

Oleh karena itu Gawai merupakan salah satu kegiatan adat yang hadir ditengah-tengah kehidupan masyarakat sejak lama perlu dipertahankan, hal ini dikarenakan Gawai memiliki peran dalam mempertahankan rasa solidaritas antar individu terutama pada suku Dayak. Modernisasi yang begitu pesat, banyak pergeseran terjadi di dalam kehidupan terutama suku dayak. Salah satu diantaranya ialah Rumah panjang, pada saat ini rumah panjang sangat sulit untuk ditemui. Hal tersebut dianggap sebagai hambatan dalam pembangunan di Kalimantan oleh pemerintah. Oleh karena itu kegiatan Gawai sangat penting dan perlu dilestarikan dalam mempertahankan adat budaya serta rasa solidaritas antar sesama melalui kerjasama antar individu dalam persiapan maupun pelaksanaan Gawai.

Dari pemasalah tersebut tentu saja hal ini menjadi salah satu faktor yang dapat menghan curkan sendi sendi suku Dayak terutama pada

aspek solidaritas. Oleh sebab itu norma-norma maupun adat istiadat dan tradisi sangat berperan penting dalam menopang solidaritas sosial masyarakat suku Dayak. Selain itu guna mempertahankan solidaritas sosial yang sudah ada sejak dulu yang menjadi bagian dari kehidupan masyarakat suku Dayak itu sendiri. Hal ini dikarenakan Gawai dayak sendiri memiliki peran besar dalam menyumbangkan nilai-nilai penting dalam kehidupan sosial suku Dayak. Upacara tradisi Gawai Dayak merupakan salah satu upacara tradisi yang sampai sekarang masih terus aktif dilakukan oleh masyarakat suku Dayak. Upacara tradisi Gawai Dayak merupakan salah satu sumber sejarah lokal yang ada di daerah Kalimantan Barat. Tradisi Gawai Dayak sudah berlangsung sejak lama dan masih dipertahankan hingga saat ini.

Masyarakat suku Dayak merupakan masyarakat Agraris yang sangat menghormati dan menjunjung tinggi nilai-nilai luhur nenek moyang mereka, baik nilai religius, sosial dan komunal. Oleh karena itu menurut Puewanto dan Soedjito (2009:21) bahwa nilai-nilai tersebut dapat berpengaruh terhadap system sosial dan budaya, tidak terkecuali pada pelaksanaan tradisi dan adat istiadat yang sudah menjadi kebiasaan pada masyarakat. Oleh karena itu, Gawai yang terdapat di dalam masyarakat suku Dayak sangat berperan dalam kehidupan masyarakat suku Dayak, Gawai merupakan sumber inspirasi bagi masyarakat untuk dapat menata kehidupan secara bersama. Hal ini dikarenakan di dalam kehidupan suku Dayak, Gawai menjadi tolok ukur dalam menentukan sikap dan tata karma, sopan santun setiap masyarakat pada suku Dayak. Kerjasama yang terjalin antar masyarakat dapat mempererat rasa solidaritas, sehingga pesan moral yang terdapat di dalam upacara Gawai dapat mempengaruhi segala aspek kehidupan masyarakat, terutama dalam membangun solidaritas antar sesama masyarakat suku Dayak baik dalam bentuk perbuatan maupun pikiran.

Maka dari itu penulisan artikel ini bertujuan untuk memperkenalkan budaya Gawai sebagai salah satu upacara adat salah satu suku di Indonesia yaitu suku Dayak. Sebagai kegiatan tahunan yang telah dilaksanakan setiap tahunnya sebagai salah satu bukti bahwa solidaritas pada suku Dayak masih terjaga selama bertahun-tahun.

B. METODE PENELITIAN

Penulisan artikel ini dilakukan dengan menggunakan metode kajian pustaka. Metode kajian pustaka merupakan metode pengumpulan data dengan cara menelaah dari berbagai literatur, catatan dan laporan-laporan serta sumber-sumber kepustakaan lainnya yang berhubungan dengan masalah yang terkait (Nazir, 2013:93). Metode kajian pustaka memanfaatkan

sumber dan bahan kepustakaan seperti buku, artikel serta hasil penelitian ilmiah yang terkait dengan upacara adat Gawai dalam membentuk nilai-nilai solidaritas pada masyarakat suku dayak Kalimantan Barat. Setelah mendapat beberapa referensi terkait tema penelitian, bahan dibaca bagian poin-poin penting yang berhubungan dengan tema, lalu mengutip informasi, menganalisis kemudian merangkum. Rangkuman selesai, kemudian tulisan digeneralisasikan dengan kajian teori yang relevan sehingga membentuk satu tulisan hasil penelitian yang utuh.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Suku Dayak

Pulau Kalimantan merupakan salah satu pulau besar yang berada di Indonesia. Pulau Kalimantan terbagi dari beberapa provinsi yang terdiri dari beranekaragam suku, budaya, adat istiadat dan tradisi yang masih berperan penting di dalam kehidupan masyarakat sehari-harinya. Dari berbagai ragam suku yang ada, suku Dayak menjadi salah satu suku yang mendiami pulau Kalimantan khususnya di Kalimantan Barat. Dayak atau Daya merupakan etnis Austronesia yang dianggap sebagai masyarakat asli yang menempati pulau Kalimantan. Istilah Dayak di dalam masyarakat Kalimantan Barat memiliki berbagai istilah yaitu, *Dayak*, *Daya*, dan *Dauh* yang berarti *hulu* atau manusia. Namun banyak diantara orang suku Dayak yang menyebut diri mereka *Orang Hulu* atau *Orang Darat* atau *Orang Pedalaman*, selain itu mereka juga menyebut dirinya sebagai *Orang Kampung* dengan alasan mereka hidup di perkampungan. Menurut Lontaan, J.U (1975:1) Suku Dayak terdiri dalam tujuh rumpun suku dan terdiri dari 405 sub suku dengan bahasa yang berbeda satu dengan lainnya.

Suku Dayak biasanya mendiami daerah pesisir dan sungai-sungai disetiap pemukiman mereka. Sedangkan menurut pendapat Alloy, et.al (2008:78) suku Dayak di Kalimantan Barat memiliki 151 induk suku, diantara beberapa suku tersebut masih dibagi kembali kedalam beberapa suku. Suku-suku tersebut dibagi berdasarkan pada sejarah penyebarannya, wilayah penyebaran, jumlah penutur, bahasa, dan berbagai adat tradisi yang dimiliki. Masing-masing suku Dayak memiliki budaya ada yang berbeda-beda tergantung pada berbagai situasi dan konteks adat tersebut.

Suku dayak terbagi menjadi beberapa rumpun besar, yaitu 1) *Apokayan*, yang terdiri dari Kenyah, Kayan dan Bahau. 2) *Ot Danum-Ngaju* terdiri dari Iban, Murut, Klemantandan Punan. Kelompok masyarakat Dayak Punan merupakan suku Dayak tertua yang mendiami pulau Borneo yang berada di Kalimantan dan memiliki adat istiadat dan kebudayaan yang mirip. Oleh karena itu meski

terbagi dalam beberapa sub etnis, secara keseluruhan suku Dayak memiliki kesamaan pada budaya dan kebiasaan yang menjadi ciri khas. Melalui ciri khas tersebut dapat menjadi faktor penentu dalam menentukan sub-sub suku di Kalimantan, sehingga dapat digolongkan kedalam beberapa kelompok suku Dayak. Adapun kesamaan yang menjadi ciri khas suku Dayak ialah Rumah Panjang.

Di pulau Kalimantan suku Dayak mendiami seluruh propinsi yang ada, salah satu diantaranya adalah Kalimantan Barat. Kalimantan Barat yang beribukotakan Pontianak dengan luas wilayah 146,807 km² atau 7,53% dari luas Indonesia. Menjadi provinsi terluas keempat setelah Papua, Kalimantan Timur dan Kalimantan Tengah. Kalimantan Barat mendapat julukan sebagai provinsi "Seribu Sungai" hal ini sejalan dengan kondisi geografis yang memiliki ratusan sungai besar dan kecil. Sungai menaji urat nadi kehidupan bagi masyarakat di Kalimantan Barat sebagai lintasan yang menjangkau daerah pedalaman, walaupun sarana prasarana jalan darat telah dapat untuk di jangkau.

Dalam kehidupan masyarakat suku Dayak masih berlaku hukum adat bagi siapa saja yang melanggar tanpa terkecuali. Bagi masyarakat suku Dayak mereka percaya akan roh-roh halus serta mahluk gaib yang tinggal ditempat tertentu. Pada umumnya masyarakat Dayak percaya bahwa ada tempat-tempat tertentu yang dipercayai sebagai tempat kediaman mahluk-mahluk halus yang hidup secara berdampingan dengan mereka. Bagi mereka siapapun yang bertindak merugikan atau membawa celaka, serta mereka yang melanggar dan bertindak tidak sesuai dengan aturan adat, akan mendapati pula hukuman yang berlaku sesuai dengan hukum adat suku Dayak. Oleh karena itu masyarakat suku Dayak masih memegang erat kepercayaan Dinamisme atau kepercayaan terhadap benda-benda yang berada disekitar manusia dan meyakini kekuatan gaib yang ada di dalam benda tersebut, sehingga dianggap akan memberikan manfaat bagi kehidupan (Edward, B.T, 1920:160). Masyarakat Dayak percaya bahwa di setiap tempat-tempat tertentu dimiliki oleh penguasa yang biasa disebut dengan Jubata atau Tuhan bagi mereka. Namun pada saat ini banyak diantara mereka lupa akan identitas mereka sebagai suku Dayak dan segala aturan yang ada, ketertarikan mereka pada adat istiadat yang mereka anut selama ini. Menurut pendapat Lontaan (1975:50) pembauran suku Dayak terhadap suku pendatang juga menjadi salah satu faktor terjadinya pergeseran akan keyakinan suku Dayak. Mereka mulai meyakini keyakinan dan memeluk agama pendatang diantaranya agama islam melalui perkawinan dengan suku Melayu. Hal ini dikarenakan suku Melayu identik dengan dengan agama islam sedangkan suku Dayak lebih dikenal dengan Kristiani atau Kepercayaan Dinamisme.

2. Budaya Gawai di Kalimantan

Suku Dayak merupakan salah satu suku yang mengekspresikan kepercayaannya dengan melaksanakan berbagai ritual upacara adat. Bagi suku Dayak ritual-ritual upacara adat memiliki makna tersendiri, hal ini dikarenakan ritual memiliki fungsi dan tujuannya. Salah satu ritual suku Dayak yang rutin dilaksanakan setiap tahunnya ialah Gawai. Gawai adalah salah satu ritual upacara adat yang bertujuan sebagai bentuk ungkapan rasa syukur. Selain itu upacara adat Gawai pada suku Dayak merupakan upacara yang berhubungan dengan lingkungan dan kebiasaan bertani pada masyarakat suku Dayak. Pelaksanaan upacara adat Gawai juga dimanfaatkan sebagai salah satu usaha untuk meningkatkan kecintaan masyarakat terhadap kebiasaan-kebiasaan di kalangan suku Dayak yang mulai menurun di kalangan masyarakat suku Dayak di Kalimantan Barat. Masyarakat suku Dayak percaya bahwa dengan melakukan upacara adat dapat membantu mereka dalam melestarikan nilai-nilai budaya Dayak serta yang terpenting ialah ungkapan rasa syukur masyarakat suku Dayak atas hasil panen yang melimpah kepada Tuhan. Gawai juga dapat diartikan sebagai pesta adat yang dilakukan oleh seluruh anggota masyarakat suku Dayak yang masih memegang teguh kepercayaan mereka yaitu Kaharingan. Menurut pendapat Mahim (2009:16) suku Dayak menganut agama Kaharingan. Suku Dayak meyakini bahwa agama tersebut telah ada sejak lama sebelum Hindu, Budha, Islam dan Kristen masuk ke dalam Indonesia. Kaharingan menjadi agama lokal suku Dayak yang dianggap sebagai aliran kepercayaan, sehingga mereka dipandang tanpa memiliki agama. Sebab Kaharingan dianggap sebagai agama suku Dayak yang ada di masa lalu, namun tetap eksis dan masih diyakini oleh sebagian masyarakat suku Dayak sampai saat ini.

Gawai merupakan niatan yang biasa diucapkan oleh orang tua ataupun leluhur. Jika belum dilaksanakan niatan tersebut harus diwariskan kepada anak hingga cucu dan seterusnya hingga niatan tersebut terlaksana. Dalam bentuk tradisional Gawai diartikan sebagai nazar yang merupakan upacara dan hanya ebatas *Nyanga hathn* yang berarti pembacaan doa atau mantera. Kemudian dilanjutkan dengan saling mengunjungi antar sesama warga dengan berbagai makanan penyuguh yang khas. Makanan penyuguh seperti kue, lemay, tumpi, bontokng, dan berbagai jenis makanan tradisional lainnya yang terbuat dari hasil panen setiap tahunnya. Upacara adat ini biasa memiliki 18 tahapan dimulai dari *Baburukng* hingga tahapan terakhir yaitu upacara adat Naik Dango. Sebelum hari H atau upacara adat Naik Dango dilakukan, masyarakat suku Dayak terlebih dahulu melaksanakan *Nyangahathn* (pembacaan mantera) yang biasa disebut dengan *Matik*. Hal tersebut bertujuan untuk memberitahukan dan

meminta doa restu kepada Jubata bahwa akan dilaksanakannya pesta adat. Selanjutnya upacara adat dengan pembacaan mantera di lumbung padi (baluh atau langko) bertujuan untuk mengumpulkan dan menambah semangat dan *Nyangahathn* ditempat beras atau biasa disebut *pandarengan*. Tujuannya ialah untuk memberkati beras agar dapat bertahan lama dan tidak cepat habis. Oleh karena itu *Nyangahathn* atau pembacaan mantera merupakan ekspresi atau tata cara utama bagi suku Dayak dalam kegiatan religi.

Menurut Bahari dkk (1996:146) gawai merupakan bentuk upacara religius yang menjadi bagian terpenting dalam setiap upacara dengan tahapan yang baku, dengan tahapan, *Matik*, *Ngalantekatn*, *Mibis* dan *Ngadap Buis*. Dalam tujuannya *Matik* bertujuan untuk memberitahukan hajat dan niatan keluarga kepada roh leluhur (awa pama) dan Jubata. *Ngalantekatn* bertujuan untuk meminta permohonan agar seluruh anggota keluarga diberi keselamatan. *Mibis* bertujuan untuk membersihkan, melunturkan, menjauhkan dan diterbangkan segala sesuatu dari keluarga dan dikuburkan sebagaimana matahari terbenam pada sore hari kearah barat. *Ngadap Buis*, merupakan tahapan terakhir yaitu penerimanaan sesajian (buis) oleh Awa Pamadan Jubata. Hal ini bertujuan untuk mengungkapkan rasa syukur atas berkat dan pengudusan (pensucian) terhadap semua hal yang kurang berkenan, termasuk pada saat memanggil seluruh jiwa yang hidup (yang tersesat) agar dapat tenang dan tentram. Oleh karena itu tahapan pertama hingga tahapan ketiga biasa dikenal dengan sebutan *Nyangathn* mentah yang berarti *Nyangahathn* dengan bahan mentah atau belum dimasak. Sedangkan *Ngadap Buis* biasa disebut dengan *Nyangatahtn* masak, hal ini dikarenakan segala persiapan disiapkan dengan bahan-bahan yang siap dihidang atau sudah masak. Namun jika diartikan secara sederhana *Nyangahathn* merupakan ungkapan doa pendek dengan sajian sederhana atau biasa disebut dengan *Bambang*.

Menurut pendapat Rostiyanti (1995:105) upacara adat memiliki fungsi sebagai fungsi spiritual dan fungsi sosial. Fungsi spiritual di dalam upacara adat berfungsi untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhan sedangkan fungsi sosial di dalam upacara adat merupakan segala sesuatu yang mengatur tentang hubungan antar manusia dengan manusia lainnya. Pelaksanaan upacara adat Gawai pada suku Dayak merupakan bentuk aktivitas yang memiliki fungsi sebagai nilai keagamaan, identitas diri atau sebagai interaksi sosial antar sesama masyarakat suku Dayak. Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa upacara adat Gawai memiliki fungsi spiritual ataupun fungsi sosial. Nilai-nilai yang terkandung di dalam kegiatan Gawai memiliki fungsi pada nilai keagamaan dan sosial yang terlihat jelas pada saat upacara adat Gawai ini berlangsung. Emosi keagamaan akan menyelimuti para anggota

upacara yang terlibat langsung pada saat pelaksanaan upacara adat Gawai dilaksanakan. Oleh karena itu upacara adat Gawai biasa digunakan masyarakat suku Dayak sebagai perlindungan spiritual. Hal ini dikarenakan pada saat upacara adat Gawai dilaksanakan seluruh masyarakat suku Dayak terbebas dari rasa bersalah, hutang (nazar) dan kecemasan. Hal ini merupakan salah satu fungsi upacara adat Gawai sebagai fungsi spiritual. Selain itu pada pelaksanaan upacara adat Gawai pada suku Dayak memiliki fungsi sebagai fungsi sosial. Pada upacara adat Gawai juga memberikan sarana komunikasi bagi sesama masyarakat suku Dayak maupun di luar suku Dayak itu sendiri. Sehingga melalui kegiatan tersebut dapat menjadikan satu hubungan sosial antar sesama masyarakat suku Dayak maupun masyarakat diluar suku Dayak. Oleh karena itu upacara adat Gawai menjadi salah satu wadah pemersatu dengan fungsi sebagai media pergaulan antar sesama masyarakat. Untuk melaksanakan kegiatan upacara masyarakat suku Dayak juga memerlukan kerjasama antar sesama untuk bergotong royong. Sehingga terjalin satu bentuk komunikasi dan interaksi di dalam proses tersebut, baik sebelum maupun selama proses pelaksanaan upacara adat Gawai dilaksanakan.

Menurut Situmorang (2004:175) upacara atau ritual merupakan kegiatan yang dilakukan di dalam suatu kelompok atau suku yang dipercayai dan diyakini sebagai orang tentang spiritual yang dilakukan dengan tujuan tertentu. Pelaksanaan upacara adat Gawai suku Dayak memiliki tujuan untuk meminta kesejahteraan dan keselamatan serta menjaga nilai-nilai kearifan yang terkandung di dalam Gawai sehingga tidak terkontaminasi oleh budaya asing yang banyak berkembang pada era globalisasi pada saat ini. Bagi suku Dayak pelaksanaan upacara adat Gawai merupakan suatu kewajiban sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan atau Jubata. Oleh karena itu pelaksanaan upacara Gawai biasa dilaksanakan setelah panen padi selesai yang diikuti oleh seluruh masyarakat suku Dayak. Hal tersebut dilakukan sebagai bentuk ungkapan rasa syukur atas hasil panen padi serta meminta hasil panen selanjutnya semakin baik kepada Tuhan atau Jubata. Selain itu masyarakat juga meminta perlindungan dan dihindarkan dari segala penyakit, diberi kesejahteraan lahir dan batin serta dapat memperkuat sendi-sendi kehidupan, kesejahteraan dan keselamatan bagi seluruh masyarakat. Bagi masyarakat suku Dayak upacara adat Gawai merupakan suatu susunan religi bagi suku Dayak yang ada di Kalimantan Barat.

Perayaan Gawai biasa dilaksanakan oleh suku Dayak pada bulan Mei atau awal Juni. Hal ini dikarenakan perlu banyak persiapan yang dilakukan seperti *Ngampar Bide* yang berarti menggelar tikar terlebih dahulu yang melibatkan para tokoh suku Dayak, karena mereka akan menjadi penanggung jawab serta memimpin

pelaksanaan kegiatan selama upacara dilaksanakan. Hal tersebut bertujuan agar selama perayaan tersebut berlangsung tidak mendapat kendala dan berjalan lancar. Selain itu upacara gawai juga dilaksanakan di Rumah Bentang Panjang. Menurut Ivo, H (2002:295) hampir seluruh kegiatan gawai dilaksanakan di Rumah Bentang Panjang. Hal ini disebabkan ketika perayaan dilaksanakan suku Dayak berasal dari berbagai daerah bergabung menjadi satu untuk merayakan upacara tersebut di Rumah Bentang Panjang, sebagaimana yang diketahui bahwa Rumah Bentang Panjang memiliki makna tersendiri bagi masyarakat suku Dayak.

Pelaksanaan upacara adat Gawai pada suku Dayak melibatkan banyak pihak. Dimulai dari dana hingga segala persiapan lainnya, hal ini tentunya akan membuat individu-individu dan antar masyarakat satu dengan lainnya saling berinteraksi, melaksanakan musyawarah untuk memutuskan segala sesuatu. Oleh karena itu melalui Gawai dianggap dapat menumbuhkan nilai-nilai solidaritas pada suku Dayak dimana semua pihak yang terlibat pada pelaksanaan Gawai, harus dapat bekerjasama dengan baik untuk mempersiapkan segala kebutuhan dalam pelaksanaan upacara adat Gawai tersebut. Adapun persiapan yang diperlukan pada upacara adat Gawai ialah tahapan persiapan dan tahapan pelaksanaan. *Pertama*, tahapan persiapan ialah tahapan yang mempersiapkan segala sesuatu bahan yang diperlukan pada pelaksanaan Gawai yaitu dengan musyawarah. Musyawarah dilakukan secara tertutup dan rahasia oleh masyarakat suku Dayak hal ini dikarenakan masyarakat suku Dayak menyerahkan kepada kepala adat dalam memutuskan waktu dan tempat pelaksanaan Gawai tersebut. *Kedua*, pelaksanaan kedua biasa dilakukan lebih kurang dari 3 minggu sebelum upacara adat Gawai dilaksanakan. Diawali dengan menumbuk padi (beras dan ketan) atau biasa disebut dengan *mantuk ase*. Pada kegiatan ini membutuhkan waktu yang cukup lama, namun biasanya masyarakat suku Dayak mengerjakan kegiatan ini dengan cara bergotong royong. Mengarahkan semua masyarakat untuk ikut serta sehingga bahu membahu antar satu dengan yang lainnya. Hasil dari kegiatan ini nantinya akan diberikan sama rata kepada seluruh masyarakat yang turut terlibat untuk bergotong royong, adapun hasil yang diberikan biasanya disebut dengan *Dung*.

Ketiga, selanjutnya biasa dikenal dengan *Majejenang Bun* yang berarti menghantar atau memberikan undangan kepada seluruh masyarakat suku Dayak, yang berupa gundu atau biasa disebut *Bun* yang terbuat dari rotan yang dipintal. *Keempat*, *Pandung* yang terbuat dari kayu dengan jenis tertentu yang biasa diambil di dalam hutan. Kegiatan ini biasa dilakukan oleh orang-orang tua di suku Dayak. *Pandung* biasa dibuat untuk diberikan mantera agar setiap makhluk yang

dikorbankan dalam upacara adat Gawai ini dapat memberikan rezeki dan pahala bagi seluruh masyarakat suku Dayak. *Kelima, Bumbulan* yaitu acara makan malam yang dilaksanakan selama tiga malam secara berturut-turut dengan tujuan mengingat kembali sejarah cerita Gawai yang dilaksanakan pada hari kelima sebelum upacara adat Gawai dilaksanakan.

Adapun tahapan-tahapan upacara adat Gawai suku Dayak ialah, *pertama, Bapipis Mantak* merupakan upacara yang diketahui oleh ketua adat untuk membacakan doa dan mantera dengan bahasa Dayak dan dengan berbagai peralatan berupa beras yang diberi minyak goreng (beras banyu). *Kedua, Nyangahatn Masak* merupakan kegiatan pemotongan ayam lalu dibersihkan dan direbus untuk disajikan dan dipersembahkan kepada *Pantak* dan *Penyungu* dengan doa dan mantera yang diketahui oleh ketua adat. *Ketiga, Bapinta Bapadah Ka Pantak dan Penyungu*. *Bapadah* memiliki arti pemberitahuan atau memberi tahu kepada Jubata untuk meminta izin akan pelaksanaan Gawai atau pesta adat. Hal tersebut bertujuan untuk meminta keselamatan sehingga di dalam pelaksanaan Gawai diberikan kelancaran dan keselamatan, sehingga alam terhindar dari segala gangguan roh dan makhluk halus. Selanjutnya pelaksanaan persembahan kepada *Penyungu*, merupakan prosesi adat yang bertujuan sebagai tempat atau lokasi pelaksanaan Gawai dilakukan. Oleh karena itu pada pelaksanaan ini juga diperlukan persembahan yang ditujukan kepada Jubata agar diberikan berkat dan keselamatan. *Keempat, Nyapak Umpang*, beras kuning dan mantera oleh ketua adat. Pelaksanaan *Nyapak Umpang* akan dilaksanakan oleh tamu undangan untuk memotong persembahan, sehingga dapat memberikan potongan terbaik. Menurut kepercayaan suku Dayak potongan terbaik ialah potongan tanpa belulang yang dapat menggambarkan sifat atau kepribadian pemotongnya itu sendiri.

Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa pada pelaksanaan upacara adat Gawai dapat memberikan dampak pada kehidupan sosial masyarakat suku Dayak di Kalimantan Barat. Gawai sebagai upacara adat yang dilaksanakan secara rutin pada setiap tahunnya. Hal ini tentunya dapat memberikan wadah silaturahmi kepada setiap suku Dayak untuk berkumpul dan bertemu serta bermusyawarah untuk pelaksanaan upacara adat Gawai. Sehingga terjadi interaksi sosial yang dapat berdampak pada rasa persaudaraan yang semakin erat. Selain itu pada pelaksanaan upacara adat Gawai juga menuntut masyarakat untuk saling berkerjasama, saling bahu membahu satu dengan yang lainnya, membentuk sikap kegotong royongan pada suku Dayak itu sendiri. Namun dikarenakan kesakralan pada upacara adat Gawai ini, pada awalnya hanya melibatkan suku Dayak saja tetapi seiring berkembangnya zaman, pada saat ini upacara adat Gawai masuk

pada agenda pariwisata di Kota Pontianak yang dilaksanakan satu kali dalam setiap tahunnya. Jadi upacara adat Gawai dapat disaksikan oleh siapa saja masyarakat di luar suku dayak itu sendiri. Bertahannya upacara adat gawai hingga saat ini menjadi bukti bahwa gawai sudah menjadi tradisi bagi masyarakat Dayak di Kalimantan Barat. Gawai menjadi media yang diperlukan untuk menyegarkan rasa solidaritas diantara sesama individu di dalam lingkungan kehidupan bermasyarakat suku Dayak.

3. Nilai-Nilai Solidaritas

Solidaritas menurut Zambeta, E. (2014:70) merupakan sebuah konsep dengan konteks keterkaitan individu yang berada di dalam suatu lingkungan rumah, keluarga, kelompok hingga bangsa. Melalui solidaritas individu dapat saling bekerjasama untuk saling membantu satu dengan yang lainnya dalam mencapai tujuan tertentu. Kolers, A (2017:12) juga berpendapat bahwa solidaritas merupakan rasa kesamaan yang di dasari kesetaraan yang bertanggung jawab antar individu. Adanya rasa kesatuan yang didasari oleh kepentingan dan rasa persamaan moral dan emosional yang sama sehingga membentuk kelompok individu yang terkait satu dengan lainnya. Oleh sebab itu solidaritas dapat terbentuk dikarenakan adanya tindakan dan tujuan yang sama oleh setiap individu. Hal ini sejalan dengan pendapat Ottman, L.c (2010:23) bahwa solidaritas merupakan suatu keadaan yang terhubung antar individu satu dengan yang lainnya, dengan kelompok satu dengan yang lainnya di dalam masyarakat berdasarkan ikatan perasaan dankepercayaan yang diyakini secara bersama-sama. Solidaritas mengarah kepada perasaan saling berbagi, meringankan beban satu dengan yang lainnya. Adapun bentuk-bentuk solidaritas diantaranya ialah gotong royong dan bekerjasama.

Menurut Shadly, H (1993:205) gotong royong merupakan rasa dan tali sosial yang kuat sehingga dapat terjaga di dalam kehidupan bermasyarakat. Gotong royong menjadi kebiasaan pada masyarakat pedesaan dan menjadi bentuk solidaritas di dalam masyarakat. Sedangkan kerjasama merupakan gabungan antar kelompok atau antar individu yang dapat mewujudkan sesuatu yang dihasilkan dan dinikmati secara bersama, sehingga gabungan antar kelompok dan individu dengan individu lainnya disebut dengan badan sosial. Jadi melalui kerjasama tersebut dapat memberikan suatu hal yang bermanfaat bagi masyarakat, menciptakan rasa solidaritas dan nilai-nilai sosial dalam kehidupan bermasyarakat.

Menurut pendapat Alfian (2013:242) nilai sosial merupakan suatu nilai yang dianggap baik dan benar oleh masyarakat sehingga terbentuk berdasarkan norma dan sanksi sosial di dalam kehidupan masyarakat itu sendiri. Nilai sosial merupakan suatu hal yang dianggap baik, penting dan pantas yang memiliki fungsi bagi

perkembangan kehidupan di dalam masyarakat. Melalui interaksi individu secara tidak langsung telah melakukan proses sosial sehinggamelalui proses sosialtersebut dapat menciptakan aktivitas-aktivitas sosial sebagai proses terbentuknya nilai-nilai sosial serta solidaritas sosial di dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini sejalan dengan pendapat Enongene M.S (2018:145) bahwa nilai sosial merupakan nilai solidaritas diantara kelompok masyarakat yang berfungsi sebagai pengontrol perilaku masyarakat agar berperilaku sesuai dengan nilai-nilai yang berlaku.

Nilai sosial merupakan segala sesuatu yang berperan penting bagi masyarakat yang dapat mempengaruhi pola dan tata kehidupan bermasyarakat bagi individu-individu sehingga memiliki ruang lingkup yang luas. Menurut Alfian (2013:243-244) nilai sosial terbagi menjadi 3 jenis, yaitu 1) nilai sosial berdasarkan sifat, yaitu nilai kebendaan, nilai kepribadian, nilai biologis, nilai kepatuhan hukum, nilai pengetahuan, nilai keindahan serta nilai agama. 2) nilai sosial berdasarkan cirinya yaitu, nilai dominan yang berarti nilai yang terbentuk berdasarkan lingkungan sekitar, 3) nilai sosial berdasarkan tingkat keberadaannya yaitu nilai yang dapat berdiri sendiri.

Jadi terkait dengan budaya Gawai pada suku Dayak, nilai-nilai sosial yang dapat membentuk nilai solidaritas terdapat di dalam upacara adat Gawai bagi masyarakat suku Dayak itu sendiri. Upacara adat Gawai memiliki nilai-nilai sosial yang dapat menciptakan nilai solidaritas pada saat upacara adat Gawai tersebut dipersiapkan dan dilaksanakan. Dimana di dalam perencanaan persiapan dan pelaksanaan upacara adat Gawai tersebut, suku Dayak menerapkan sikap dan kebiasaan untuk bermusyawarah, tolong menolong, bahu membahu untuk saling bekerja sama untuk mempersiapkan dan melaksanakan upacara adat Gawai, sehingga memiliki nilai-nilai sosial yang dapat membentuk dan memperkuat nilai

solidaritas di dalam kehidupan suku Dayak itu sendiri.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan dari hasil penelitian yang telah penulis paparkan pada pembahasan sebelumnya, secara umum dapat ditarik kesimpulan bahwa pada Upacara Adat Gawai di Kalimantan Barat dapat membentuk nilai-nilai solidaritas antar masyarakat Suku Dayak. Melalui rangkaian kegiatan upacara Adat Gawai, dimulai dari persiapan hingga pelaksanaan menuntut masyarakat untuk dapat saling bekerjasama antar satu dengan yang lainnya. Bergotong royong untuk saling bahu membahu mempersiapkan segala kebutuhan dan persiapan selama pelaksanaan upacara Adat Gawai dilaksanakan. Oleh karena itu pada pelaksanaan upacara Adat Gawai ini dapat memberikan dan mempererat nilai-nilai solidaritas pada Suku Dayak. Seiring berkembangnya zaman upacara Adat Gawai pada saat ini juga merupakan salah satu agenda rutin dan menjadi objek wisata di Kota Pontianak yang dapat disaksikan oleh seluruh masyarakat yang ada. Sehingga melalui upacara Adat Gawai dapat menjaga hubungan baik antar suku dayak, lingkungan hingga lingkungan sosialnya dan menumbuhkan rasa kebersamaan setiap individu yang terlibat langsung pada pelaksanaan upacara Adat Gawai.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada bapak Dr. Mukhamad Mardiono, M. Pd. selaku dosen pembimbing yang dengan sabar memberikan bimbingan, masukan, arahan serta dukungan kepada penulis dalam menyusun artikel ini. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memberi dukungan untuk penerbitan artikel.

DAFTAR PUSTAKA

- Alfian, M. (2013). Pengantar Filsafat Nilai. CV. Pustaka Setia: Bandung
- Alloy, L.B, Riskind, J.H, and Maros, M.J. (2004). Stress and Pshysical Disorder :Abnormal Psychology. Edisi 9. New York: Mc GrawHill
- Bahri, S. (2015). Dayak Sebagai Sumber Sejarah Lokal Masyarakat Indonesia Sebelum Mengenal Tulisan.Socia. Vol.12, No.2
- Carl A. Grant (2018). A better multicultural society: woke citizenship and multicultural activism (DOI: 10.1080/2005615X.2018.1532225)
- Edward B. Tylor, (2008). Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom (New York: Brentano's Publishers, t.t.), h.160
- Grant, C.A (2018). A better multicultural society: woke citizenship and multicultural activism. Multicultural Education Review, 1-7. Doi:10.10802005615x.2018.1532225
- Hatu, R. (2011). Perubahan Sosial Kultural Masyarakat Pedesaan. Jurnal Inovasi Vol. 8 No. 4 h. 1–11

- Ivo, H. (2002). "Upacara adat perladangan Dayak Kanayatn, Kalimantan Barat". Laporan penelitian. Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan. Pontianak: Universitas Tanjungpura.
- Ivo, H. (2001). Gawai Dayak Dan Fanatisme Rumah Panjang Sebagai Penelusuran Identitas. *Journal Article Humaniora*. Doi:10.22146/Jh.V13i3.736
- Kolers, A. (2017). Solidarity as environmental justice in brownfields remediation: Critical Review of International Social and Political Philosophy, 1–16. DOI: 10.1080/13698230.2017.1398857
- Lontaan, J.U. (1975). Sejarah Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan Barat. Offset Bumi Restu, Pemda Kalimantan Barat.
- Mahin, M. (2009). Dinamika Agama Dayak di Kalimantan Tengah. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Ottmann, J. (2010). Social Exclusion In The Welfare State: The Implications Of Welfare Reforms For Social Solidarity And Social Citizenship. *Distinktion. Journal of Social Theory*, 11(1), 23–37. doi:10.1080/1600910x.2010.9672753
- Setiadi, E. M. & Kolip, U. (2011). Pengantar Sosiologi Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial : Teori, Aplikasi, dan Pemecahnya. Jakarta: Kencana
- Shadily, H. (1993). Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Siebold, A. (2017). Open Borders As An Act Of Solidarity Among Peoples, Between States Or With Migrants: Changing Applications Of Solidarity Within The Schengen Process. Doi.org/10.1080/13507486.2017.1345862
- Situmorang, S. (2004). Toba Na Sae; Sejarah Lembaga Sosial Politik Abad XIII-XX. Jakarta: Komunitas Bambu
- Sone, E. M. (2018). The Folktale and Social Values in Traditional Africa: Eastern African Literary and Cultural Studies, 4(2), 142–159. doi:10.1080/23277408.2018.1485314
- Supardan, D. (2013). Pengantar Ilmu Sosial Sebuah Kajian Pendekatan Struktural. Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Tormos, F. (2017). Intersectional solidarity. *Politics, Groups, and Identities*, 5(4), 707–720. doi:10.1080/21565503.2017.1385494
- Rostiyanti, A. (1995). Fungsi Upacara Tradisional Bagi Masyarakat Pendukungnya Masa Kini. Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Purwanto, Y. & Soedjito, H. (2009). Studi Etnologi Masyarakat Dayak Kenyah Uma' Lung di Kalimantan Utara.
- Vitany, I. (2015). Tradition and Modernity : World Futures, 34(3-4), 253-255. Doi: 10.1080/02604027.1992.9972312
- Zambeta, E. (2014). Education and Social Solidarity in times of Crisis: the case of voluntary shadow education in Greece. *Education Inquiry*, 5(1), 24058. doi:10.3402/edui.v5.24058
- Zed, M. (2008). Metode Penelitian Kepustakaan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia



LIVING DEATHS: ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF DEATH RITES IN PAUBOKOL COMMUNITY, REGENCY OF LEMBATA, NTT

Hipolitus Kristoforus Kewuel^(1*)

¹ Anthropology Study Program, Faculty of Cultural Studies, Universitas Brawijaya, Malang, Jawa Timur.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 12th March, 2020
Review : 08th October, 2020
Accepted : 22nd October, 2020
Published : 15th December, 2020
Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Death Rites; Eternal Life Dimension; Social Life Dimension, Social Order; Reconciliation

CORRESPONDENCE

* E-mail: hipopegan@ub.ac.id

ABSTRACT

Death is a part of the reality that will come to everyone. It is not a silly reality and it is not the reality that ends one's life, instead the reality carries oneself to the two-dimensional new life. First, dimension of eternal life that is personally lived by oneself and at the same time related to theology and the religion studies. Second, the dimension of social life among the one's living family and at the same time related to the realm of customs and culture. By the ethnographic methods, this research is more focused on tracing the practices of death rites to uncover the power of death to revive the community. The results of the research show that the death rites are aimed at the organization for better community to live together. Through the death rites, the relatives are asked to be introspective, open, and ready to reconcile with anyone not only with those who are directly in conflict, but also with all people who are potential for conflict as anticipatory actions.

A. INTRODUCTION

As the human eternal reality, the event of death has invited diverse responses from co-living communities. There is a theological response that struggles in religions.¹ There are scientific responses that holistically wrestled in thanatology studies² behind the partial responses in each scientific field. There are also cultural responses that flow naturally in the experience of human life that manifest in a variety of rites and cultures.³

In every religion, there must be a response to the death in the name of theological teaching⁴. In Christianity, for example, this issue has been

discussed in the context of theodicean problem.⁵ Death is discussed as part of the religious life paradox. On one hand, it is true that God is good and loving, perfect, and powerful, but on the other hand, the reality of death seems to break the truth of the faith. On the contrary, Al-Qurthubi from the perspective of Islam views death from a more positive perspective. Death is contemplated as an eternal secret that demands the depth of faith to understand it.⁶

Responses from the scientific field arise when humans are dealing with the event of death itself, especially in the moments before death.⁷ Discussions of medical expertise whether to fight for life or to let go are at stake here. The ethical

¹ Hiroshi Obayashi, *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, ed. by Obayashi Hiroshi (New York: Preager, 1992).

² David E Balk David K Meager., 'The Essential Body of Knowledge for the Study of Death, Dying, and Bereavement' (New York: Routledge, 2013).

³ C. G. M Robben, Antonius, 'Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader' (London Oxford: Wiley Blackwell, 2018).

⁴ Fitria Rahmi, 'RELIGIUSITAS DAN KESEPIAN PADA LANSIA PWRI CABANG KOPERINDAG SUMATERA BARAT'.

⁵ Hipolitus Kristoforus Kewuel, 'Memandang Tuhan Dari Balik Pengalaman Kejahatan, Penderitaan, Dan Kematian', *Journal Pendidikan Agama Katolik*, 4.2 (2010), 264 – 278.

⁶ Imam Al-Qurthubi, *Rahasia Kematian, Alam Akhirat, Dan Kiamat* (Jakarta: Akbar Media, 2017).

⁷ Kfir Levin, Graham L. Bradley, and Amanda Duffy Kfir Levin Graham L. Bradley, 'Attitudes Toward Euthanasia for Patients Who Suffer From Physical or Mental Illness', *OMEGA—Journal of Death and Dying*, 0.0 (2018), 1–23 <<https://doi.org/10.1177/0030222818754667>>.

choice of euthanasia is also an important part of the scientific bets to face the reality of death. In this context, science faces ethical problems; Whose death is it? At this point, the struggle for thanatology inevitably has to deal with the conscience, dialogue with culture is required.⁸

That is why, in facing this complex and difficult problem, Kung (2002) expresses some of his views on death in several perspectives at once, namely; medical, philosophical, and theological.⁹ The reality of death is not easy to understand. Each cultural group survives and actively puts meaning to death as a form of struggle against the experience of loss and deep sadness within them.¹⁰

Stevenson (2017) offers a different perspective that the reality of death needs to be approached scientifically to prepare young people with adequate knowledge about the reality of death.¹¹ Stevenson bases his studies on the context of the child's world; what do children need to know about the reality of death and when do they have to start learning about the reality of death? This will help children and also adults to think about death; how to anticipate and face it.¹²

The responses to death indicate the level of society civilization. There is something unique in each civilization. The uniqueness is a kind of wealth as the strength for anyone, especially for the community itself.¹³ Misunderstanding the reality of death will spay people from an important learning process about the reality of death.¹⁴

The individual dimension of death speaks about fate of the human 'soul' in the life after death. This is the field work and study for religion and theology. Theologians talk about the fate of individuals after death and then we know the particular terms like, heaven and hell. Heaven is a place for individuals who are considered as a good person and graduate from life on earth. They receive reward from God. In contrast, hell is

a place for individuals who are deemed to have failed or not successful in carrying out the life in the world. They get punishment in eternal life. They are considered to have gotten the good in this life so in the eternal life they get unfavorable rewards. Apparently in this condition applies the theory of life balance. The situation of eternal life is described as a reflection of real life in the world.¹⁵

Boli Ujan (2012) gives a clear explanation of what is happening in Lembata community. He describes the traditional processes of reconciliation as the community's preparation for facing the final court situation in the afterlife. Reconciliation steps in the real world are seen as the part of an effort to wash the sins and to ease the steps toward the journey to eternity.

The research results want to emphasize that cultural activities like in Paubokol community also emphasize the social dimension. It must be continuously processed in various events of their lives, including in the event of death. This apparently does not only apply in traditional societies, but also in modern societies. In this perspective, the reality of death can be understood as being permanent and the same reality. However, at the same time, reality of death becoming an open reality to interpret and given meaning by anyone in religious, scientific, and cultural perspectives.¹⁶ For example, Warren stressed that medical treatment in the work of the medical world though it is necessary to use a cultural approach for patients who are in dying experiencing.¹⁷

B. METHOD

This research employed qualitative method with ethnography. According to Spredly (1997), data collection is done by the researcher through several activities such as determining the research location, selecting the informants, interviewing, and making ethnographical notes.¹⁸

This method requires researcher to live together with the peoples of Paubokol Community, Regency of Lembata since June to August 2020. Therefore, the researcher can obtain the data in three ways. First, through direct interactions which flow naturally in the rhythm of the people's lives. Second, through in-

⁸ Tashel Bordere, 'Culturally Conscientious Thanatology', 35.2 (2009), 2-5 <<https://labs.psych.ucsb.edu/kim/heejung/pearsonkimshermanforum.pdf>>

⁹ Hans Kung, *Eternal Life: Life After Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem* (WIPF and STOCK Publisher, 2002).

¹⁰ Dairine M Pearson, Heejung S Kim, and K David, 'Culture, Social Support, and Coping With Bereavement for Asians and Asian Americans', *Diversity Issues in Thanatology*, 35.2 (2009), 7-8.

¹¹ Robert Stevenson, 'Children and Death: What Do They Know and When Do They Learn It?', in *Children, Adolescent, and Death* (New York: Routledge, 2017), pp. 3-24.

¹² Claudia Lingertat-Putnam, 'Helping Children and Adolescents Think About Death, Dying and Bereavement', *OMEGA - Journal of Death and Dying*, 78.1 (2018), 100-101 <<https://doi.org/10.1177/0030222817736401>>

¹³ Deborah Ascher Barnstone, 'The Kultur-Zivilisation Dichotomy in the Work of Adolf Rading', *New German Critique*, 36.108 (2009), 39-71 <<https://doi.org/10.1215/0094033X-2009-010>>.

¹⁴ Fikri Mumtazul, 'Pendidikan Kematian: Memaknai Maut Menjadi Sebuah Kerinduan', *Jurnal Mudarrizuna Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia*, 4.1 (2014).

¹⁵ Bernardus Boli Ujan, *Mati Dan Bangkit Lagi (Ritus-Ritus Pemulihan Menurut Orang Lembata)* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2012).

¹⁶ Ricard Kalish, *Death and Dying: Views From Many Cultures*, (New York: Routledge, 2019)

¹⁷ Barbara Jones Warren, 'The Cultural Expression of Death and Dying', *The Case Manager Volume 16*, 2005, pp. 44-47.

¹⁸ P. Spredly, James, *Metode Etnografi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

depth interview with the informants whether they are randomly chosen or specifically selected in order to obtain particular information. Third, through researcher's observation which obtained from nonverbal experiences in some meetings and interactions with people and other things that provide clues and enrich researcher's information. For example, researcher's involvement in a death rite will provide him information that can be used to enrich his research data.¹⁹

Data processing is done with classifying or grouping the data which later sorted to find the relevant and non-relevant data for the research material. This step might still require the triangulation process or the clarification process of the field data either from the experts or the informants to ensure whether the obtained data are valid or not. After sorting the relevant data, the researcher writes a report that can be accounted for. Later, the researcher can also write other scientific papers as part of the research results distribution.

C. RESULT AND DISCUSSION

The death theme in living context of Paubokol community tends to be discussed around sin or guilt and reconciliation. Sickness is a part of the journey toward death and Paubokol community have cultural rites that will be done as healing efforts. When death arrives, various cultural activities are done as a visualization of people in the area who also reflect on the fate of mortal body and the eternal future of the spirit. The cultural activities after death tend to be directed as a form of togetherness and as an effort to reconcile in order to build a better coexistence for the living family and relatives.

1. Variety of Rites Before Death

If a family or relatives member falls severely ill for a long time, other than medical treatment, Paubokol community also try to treat him/her through cultural approach. The primary intention is the preparation of reconciliation (*tulu nua*).

There are two rites conducted as a preparation for the reconciliation rite (*tulu nua*) or rite seen as the conflict settlement rite from the cultural lane. The first one is *lagas nua* rite. This rite is intended as the early effort to distangled many problems causing a conflict or even the problems causing other person's death whether it is intentional or not.

Lagas nua ceremony is done inside the house of the sick and attended by all of the family and relatives. An intermediary or connector (*lala alap*) will come as a mediator from the conflicting side, and also *molán* or someone who is believed to have particular competence in the healing process. *Molán* is distinguished from *dukun* because, according to Paubokol community, *dukun* carries a negative connotative meaning like witch, while *molán* carries a positive ones which is healer and helping the settlement of a customs conflict within the people.

The involved parties in the *lagas nua* rite are all the tribe family member, especially those involved in the conflict. *Lagas nua* rite expects peace from them in order to prepare for a bigger and more specific rite, which is *tulu nua* rite. This rite is intended to fix everything that has been wrongly done, including customs violation as one of the healing power and more importantly *tulu nua* rite is also intended to cut the sickness curse, which is caused by that mistake, so it will not happen again in the future.

The second rite is *seri mirek*. This rite is intended as a form of empathy from the family members to the sick, despite the sickness comes from self-mistake or the mistake of other family or relatives, including the mistake of late ancestors.

Seri mirek rite is done by locating a candlenut in the right corner of a tribal elder family member for one night. When locating the candlenut, these words must be spoken; "*Ina ama molán matan kniring wakón. Mio lua ilur put kakem me mirek or. Nenga bletes blenam, lau kam orem anak. Sape lin lodo na sedana ena.*"²⁰

Tomorrow at dawn, before the sun rises, the candlenut must be cracked by the same person. If the candlenut is full or round, then it is a sign that the *tulu nua* rite will be held near perfect in solving the problem. However, if the candlenut is shattered to pieces then Paubokol community believe it is a sign of the *tulu nua* rite that will be held later cannot completely solve the problem. Therefore, it needs more consideration and discussion. After that, the candlenut pieces are chewed and rubbed to the whole body of the sick and he/she can take a bath after two days. Furthermore, if the candlenut happened to be rotten when being cracked, then the family must immediately gather and discuss as well as reconsider the intention of *tulu nua* rite that will be held. The people believe that it is a bad sign which must be considered before facing an even higher risk.

Such phenomena show that Paubokol community truly trust symbols. They will interpret

¹⁹ Raoul & Ronald Cohen Naroll, *A Handbook of Method in Cultural Anthropology* (Columbia: Columbia University Press, 1970).

²⁰ Wawancara dengan Bapak Thomas Igo Udak dan Lambertus Ua Ujan pada tanggal 28 Juli 2019 di Desa Paubokol, Kabupaten Lembata, NTT.

any phenomena in life as message that needs response. The negligence of responding symbols means failed in getting life meaning.²¹

2. Variety of Rites Surrounding the Deceased

In general, the activities after someone passed away will be done accordingly to prepare the funeral. Bathe the deceased is a common custom done by society everywhere. The custom requires male body to be bathed by male and female body bathed by female. However, among Paubokol community applies an uncommon custom. If the husband dies, the wife has the right to bathe him, but if the wife dies, it is the sister in law who has the right to bathe her.

The next rite is dressing the deceased. If the deceased is a man, then it is his father or brother who should dress him. But if the death is a woman, then it is her mother or sister who should dress her. Next to the deceased, placed a sarong of Paubokol community, which is *kreot* or the original weaving sarong commonly used by women if the deceased is a woman, and *nowing* or the original weaving sarong commonly used by men if the deceased is a man. Along with putting the clothes, these words are spoken, "*Towinga palenga mo ale lolo me untuk moji moe je alapsa no lewu nuba.*"

The rites of "giving" clothes and "placing" sarong next to the deceased are the beginning of the following rites, which are *owan* rite or provision of grave supply that later followed by the other relatives. The relatives will come in turns with mourning in different intentions. Every provision must be directly noted by the family as provision that should be replied equally. In particular circumstances, there are relatives who come with customary nuances. They come to deliver a custom debt and it is a sign that the family needs to consider the resolution later.

All the clothes later will be sorted by the core family. Some are put inside the coffin and buried with the body, but the others will be left and distributed to the relative, which is to the *bine makin* or the family from the sister of the death. It is a form of response because in *pnebo* in the third day, the *bine makin* side will sacrifice an animal as a form of respect to the *opu alap* or the family from the brother side.

The clothes that were not placed inside the coffin will be flapped on top of the body as a sign that the essence of those items will be still carried by the death to the afterlife. Later, those clothes will be hung around the coffin.

Therefore, the characteristics of exchanging customs in Paubokol community are revealed a little through the pattern of grave supply provisions and traditional ceremonies held in the

death occurrence. There are no free gifts. Every gift must always be returned. Gifts without return will be noted as family's debt and are ready to be revealed and billed anytime by the parties involved. Giving return in Paubokol community is a giving as in the concept by Marcel Mauss, which is equal giving with what have been received.²²

There is a kind of heart-to-heart communication rite to understand the condition of the family who live oversea; "*Ina atau ama. Amam, inam, kakam, wajimu yang no kriag ro alus re, nawa takuna olinga a. Ke mo jaga wekim di alus, Ake tiwa sugaw bae, eka ate da smeli tite. Mo tenar di olinga kei. ke mo geji pa ma jaga wekim di alus. Sampe amam, inam, kakam, wajim da olingi.*"²³

Toward the coffin closure and burial, a handshake ceremony among the core family with the deceased is held as a sign of saying goodbye forever, physically. This ceremony is normally started by the tribal leader mouthing these; "*Inaga/Amaga. Tite moji selama tunen pira me, tite ka ten snaren melan sama-sama. Ara me re mo molu. Pana alaus2 ma mengadapa alapsa. Pek kam bae. Susah senang, tue ma du blele kame.*"

After the tribal leader mouthed those words, the ceremony is continued with the coffin closure procession. The family entitled to plug the nails for the coffin closure is the *opu alap* or the uncle. Before the coffin is closed, *opu alap* will stretch a traditional sarong to cover the body and place the coffin lid, after that he will nail the coffin lid.

Furthermore, when the coffin has been nailed, some family members will carry the coffin and walk it to the synagogue. In this procession, sad church songs will be sung as part of the farewell and as a plea to God to welcome his/her soul in the holy heaven. The procession then continues to the cemetery for the burial ceremony. The funeral ends with laying the coffin within the grave and bury it with soil. After the grave is perfectly covered, on top of the fresh or wet soil a handful of dry soil is sown in the middle part as a preparation for *tagam wuok* ceremony which will be held in the third day.²⁴

According to the belief of Paubokol community, the death will give sign or symbol to the family regarding the cause of his/her death. After sowing dry soil, the tribal leader will mouth these; "*Eka ma mataj me re nora nuaja kniringa, atau eka nora ata wa do tupa tbajak mo re ma nokani we kama soi nubu bara.*"

²¹ Ernst Casierer, *An Essay On Man: An Introduction to A Philosophy of Human Culture* (New York: Yale University Press, 1962).

²² Marcel Mauss, *The Gift* (New York: Routledge, 2002).

²³ Wawancara dengan Bapak Yohanes Swetir Pegan dan Gaspat Tala Lamak pada tanggal 29 Juli 2019 di Desa Paubokol, Kabupaten Lembata, NTT.

²⁴ Angelica D. Fajardo, 'Accordions Can Cry: Music as Healing for Latino Bereavement', *The Forum: Association for Death Education and Counseling*, 35.2 (2009), 11–12.

The above statement clearly shows that the end of the procession of death among Paubokol community is an expression of curiosity about the causes of death as a door to reconciliation efforts for living people. It is difficult to understand why Paubokol community think so far when sometimes it is clear before the eyes that a person has died due to a certain disease he/she had suffered. This attitude can only be understood as long as we realize that whatever the reason, the reality of death is still a reality that is difficult to understand, blurred and constantly separates questions.²⁵

This communication and also the communication while waiting for relatives who have not yet arrived from a distant domicile, at the same time illustrate the intimate relationship patterns between Paubokol community and the spirits of their ancestors.²⁶ For them, the bodies of the deceased relatives may be destroyed, but their spirits are still alive between them and hence there is still a new relationship model as a sign that they are still related even though they are different from nature. That is why Paubokol community deeply respect the spirit and the ancestors. The cultural rites are the forms of the respect. It is made clear in the discussion about the relation of soul and body by Donceel (1967), as well as Leahy (1989) elaboration on nature and human soul.^{27,28}

3. Variety of Rites in Post Burial

There are three rites during the post burial. There is *bale osa* or the rite marking the mourning period, *tagam wuok* or the rite finding information about the cause of death, and *pnebo* or the rite clearing the memories or can be interpreted as the closing rite for the funeral. Through these rites, Paubokol community seems to be undergoing a process of restoration of grief because of being left behind by family or close relatives.

Bale osa is a mourning rite which held for three days and nights after funeral. The mat and bed that was last used by the deceased will be used as a symbol of the person's presence during the period of mourning. Family and close relatives will take turns to accompany it. During this period of mourning, members of the core family may not carry out activities at home. Food

and drink needs will be served by neighboring family.

Bale osa rite is interpreted as a chance to reminisce and telling stories about the deceased. On top of the mat and bed, a *kreot* is placed for woman or *nowing* for man and also the casual clothes that are usually worn by the deceased. Beside the bed, there is always a candle that keeps burning.

While accompanying the mat and the bed, family members keep talking about their dead relatives who are sometimes followed by tears and remorse, if during their lifetime there are less pleasing occurrences between them. Regarding eating and drinking, they take turns at neighbors' houses.

The first day after burial, *tagam wuok* ceremony is held which supposed to be held on the third day. *Tagam wuok* in this phase is called *Bleket* which intended to obtain information earlier about the cause of the death.

In *tagam wuok – bleket* ceremony, early in the morning one of the family members is sent to the tomb and see a sign or symbol on top of the sown dry soil. For example, if there is blood symbol on the tomb and then it is interpreted by *molan* as a sign of murder has taken place, so the family begins to discuss to determine the answer. Choices of answers can be varied. It could be a direct murder by the involved; it could be by other family members; or even murder by the ancestors that have never been known by the family. It could also be due to indirect involvement by the person concerned or other family members in a particular murder case.

With this, families are expected to discuss until they find the answer. After feeling confident with a certain answer, the person who sent to the tomb earlier, is asked to return to the tomb to see whether the sign has gone or remain. If the sign is gone, then the interpretation of the cause of death is correct, but if the sign remains, then the discussion must continue to get the correct answer.

If the *tagam wuok - bleket* rite is not successful in finding the answer, the process is continued in *tagam wuok* rite on the third day. If on the third day they still cannot find the right answer, then the family will keep the mystery of the cause of death which could, at any time, take a life again. If the answer is right, then it will be re-clarified at *tagam wuok* rite on the third day or at *pnebo* which will be followed by further discussion regarding the problem resolution. The cause of death is believed can only be stopped asking for sacrifice if the problem is solved through customs in the context of *tulu nua* or reconciliation.

The next rite is *pnebo* which marked by some particular activities. The first activity is *basa*

²⁵ J. Fabian, 'How Others Die—Reflections on the Anthropology of Death', *Social Research*, 39.3 (1972), 543–67.

²⁶ Sri Meiyenti, 'PERUBAHAN ISTILAH KEKERABATAN DAN HUBUNGANNYA DENGAN SISTEM KEKERABATAN PADA MASYARAKAT MINANGKABAU'.

²⁷ F. Donceel, J., *Philosophical Anthropology* (New York: Sheed Ward, 1989).

²⁸ Louis Leahy, *Manusia, Sebuah Misteri: Sintesa Filosofis Tentang Makhluk Paradoksial* (Jakarta: Gramedia, 1989).

meka. This activity is carried out by nieces. They wash dirty clothes in a river especially the clothes of the deceased. They go to the river and come back from it without looking back, without talking between them, and without greeting the people they meet along the road. This is done because of the understanding that they are still in an atmosphere of sorrow.

The second activity is *lep latar* which is done as a teamwork between the nephews and nieces. The nephews pick up an old coconut in the garden without dropping it, split and shred it and gives it to his nieces or sisters to oil their own hair as a sign of the mourning period ending.

The third activity is *kedar knawi* which is done by the uncle and aunt. They must pound and clean the rice in front of the house. The skin is left scattered as a symbol that the remnants of wasted rice will grow and develop naturally a lot. Then the rice is cooked and after done it is put in a skillet or a place to clean rice as a beginning of the next activity which is *ka klok kdatek* or known as eating in a hurry and in irregular atmosphere.

Such activity will leave a lot of food scattered on the floor. The leftovers are believed to be part of the spirits of deceased relatives, especially those who have just died.

After eating, the event continues with delivering trays. In this event, the nieces are responsible to record, guiding, and delivering the food to the whole family. Other family members prepare the *pnebo* party aimed at the spirit of the deceased. In this process, the nieces will wait the food in the right corner of the house. The food is stored in *tenata* or baskets. When storing the food, father or the eldest child says this; "*Ina, ama, mio talinga porenga anem punasa me, we da do saing raing, ta paraw boy, diri tobe alapa, we na ato glaup bae.*"

The nieces are responsible to prepare, organize, and distribute the food and drink whether it is still raw or cooked. The raw materials that have been collected are cooked together by the whole family members together. After cooking, all food must be collected in the place or room where the nieces are at. From there, all food and drinks are distributed to every guest who comes.

Furthermore, there is *wai etik* ceremony which is done on the fourth day after the burial. This ceremony is intended to share the things left by the deceased including the clothes left from the grave supply. The items are distributed in the hope that those who receive them will always remember good services of the deceased.

The last ceremony is *lulum osa*. This ceremony is done by the nieces tidying up the mat and the dry clothes after *basa meka* ceremony. Those items will be stored neatly in the house. In this ceremony, the sister also prepare an animal.

Lulum osa and *wai etik* ceremonies are carried out simultaneously to strengthen kinship, and kinship as a symbol of mutually reinforcing after the death of a family member. The series of ceremonies is closed by the tribal leader saying this, "*Kakanga, wajiga, orega anaga, binajga makiga mio swaolmi. Tite nua kniri si gero jema jua be re tite pekena tite me lodo. Mila wala re no nora panawa kei, ke me tite bambe jema jua ta mojip tite snaren melan e.*"

D. CONCLUSION

Death is an occurrence of limit in a human life,²⁹ but it does not mean that death breaks the life spirit. This research results shows several points as a joint learning to face the reality of death.

First, the reality of death must be accepted by all the livings. It is shown from the communication pattern of the Paubokol community with the spirit of the death. It is during the communication while waiting for the far relatives to come, while dressing the body, while saying goodbye before the coffin closure, and the last time on top of the grave asking for information about the causes of death. All the analogies used in the dialogues are the living analogies. Person who just died is not seen as helpless, but he/she is treated as a living person who are able to do something just like the livings.³⁰

Second, the reality of death pushes reconciliation and process of better life order for the livings. Starting from falling ill, the death, and the rites after death, almost all of them urge reconciliation, from resolving a misconception until the bigger case like murder. Those are intended to realize the concept of reconciliation in the *tulu nua* rite.

Third, the death rites among Paubokol community are more oriented to the significance of the livings. Death of a family member is only a media of reminder to together resolving the damaged life and make it even better. The spirit of the death is taken as the side effect of the worldly settlement from the problems of the livings. Maybe that is the difference of seeing death from cultural point of view which contemplate death from the religion window in Paubokol community. It is distinct from the African-American people in Omaha, Nebraska

²⁹ Karl Jaspers, *Perennial Scope of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1949).

³⁰ Edith; Adrian Coyle Steffen, 'I Thought They Should Know... That Daddy Is Not Completely Gone: A Case Study of Sense-of-Presence Experiences In Bereavement and Family Meaning-Making', *OMEGA—Journal of Death and Dying*, 74.4 (2017), 363–85 <<https://doi.org/10.1177/0030222816686609>>.

which the death rituals are majorly influenced by Christian religion.³¹

Fourth, the reality of death strengthens the cultural competency to find strategies in varieties of rites facing it. In a similar way, DeSpelder (2009) embeds this belief in his class learning method where the materials are less favored or even boring. DeSpelder believes that in such situation the students' cultural competency must be elevated through varieties of learning strategies. Thus, what is less interesting or even scary can be favored and endeavored because the materials are beneficial for them.³²

E. ACKNOWLEDGMENT

This research is made possible with the help of many parties. Thanks to Universitas Brawijaya through the LPPM which has funded the research with Hibah Penelitian Unggulan (Superior Research Grant) scheme. Thanks to the Cultural and Tourism Agency of Lembata Regency and the Headman of Paubokol Village, Nubatukan Sub-district, Lembata who have had been will to partner up in this research.

Thanks to the colleagues of research team lecturers; Ary Budianto, Pankrasius Olak, and Ibnu Mujib. Thanks to the research assistants from students of Anthropology in Universitas Brawijaya; Reza Rahmadania and Aminah Pratiwi. Thanks to Andri Fransiskus Gultom who proofread this paper meticulously and provided handful of constructive suggestions. Thanks to the informants; Petrus Bubun Ujan, Ferdinandus Bera Udak, Thomas Igo Udak, Yohanes Swetir Pegan, Lambertus Ua Udak, and Gaspar Tala Lamak. Thanks to Paubokol community who during the study have had been very inspiring with their courtesies. Last but not least, thanks to Sebastiana Selaka family who have had been enormously helpful with the logistics during this study.

REFERENCES

- Al-Qurthubi, Imam. (2017). *Rahasia Kematian, Alam Akhirat, Dan Kiamat*. Jakarta: Akbar Media)
- Barnstone, Deborah Ascher, (2009) 'The Kultur-Zivilisation Dichotomy in the Work of Adolf Rading', *New German Critique*, 36.108, 39–71 <<https://doi.org/10.1215/0094033X-2009-010>>
- Boli Ujan, Bernardus, (2012) *Mati Dan Bangkit Lagi (Ritus-Ritus Pemulihan Menurut Orang Lembata)*. Maumere: Penerbit Ledalero.
- Casierer, Ernst, (1962). *An Essay On Man: An Introduction to A Philosophy of Human Culture*. New York: Yale University Press
- David K Meager., (2013) David E Balk, 'The Essential Body of Knowledge for the Study of Death, Dying, and Bereavement' New York: Routledge.
- DeSpelder, Lynne Ann, (2009) 'Cultural Competence: Teaching Strategies', *The Forum: Association for Death Education and Counseling*, 35.215
- Donceel, J., F., (1989) *Philosophical Anthropology*. New York: Sheed Ward.
- Fabian, J, (1972). 'How Others Die—Reflections on the Anthropology of Death', *Social Research*, 39.3, 543–67
- Fajardo, Angelica D., (2009) 'Accordions Can Cry: Music as Healing for Latino Bereavement', *The Forum: Association for Death Education and Counseling*, 35.2, 11–12
- Graham L. Bradley, and Amanda Duffy Kfir Levin, (2018) 'Attitudes Toward Euthanasia for Patients Who Suffer From Physical or Mental Illness', *OMEGA—Journal of Death and Dying*, 0.0, 1–23 <<https://doi.org/10.1177/0030222818754667>>
- Jaspers, Karl, (1949). *Perennial Scope of Philosophy*, New York: Philosophical Library
- Kewuel, Hipolitus Kristoforus, (2010) 'Memandang Tuhan Dari Balik Pengalaman Kejahatan, Penderitaan, Dan Kematian', *Journal Pendidikan Agama Katolik*, 4.2, 264 – 278
- Kung, Hans, (2002) *Eternal Life: Life After Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*, WIPF and STOCK Publisher
- Leahy, Louis, (1989) *Manusia, Sebuah Misteri: Sintesa Filosofis Tentang Makhluk Paradoks*. Jakarta: Gramedia.
- Mauss, Marcel, (2002). *The Gift*, New York: Routledge.
- Meiyenti, Sri, (2017). 'Perubahan Istilah Kekerabatan Dan Hubungannya Dengan Sistem Kekerabatan Pada Masyarakat Minangkabau', *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, Padang.
- Menyweather-Woods, Larry C, (2009) 'Death Rituals in the Heartland: African Americans in Omaha, Nebraska', *The Forum: Association for Death Education and Counseling*, 35.2, 9
- Mumtazul, Fikri, (2014) 'Pendidikan Kematian: Memaknai Maut Menjadi Sebuah Kerinduan',

³¹ Larry C Menyweather-Woods, 'Death Rituals in the Heartland: African Americans in Omaha, Nebraska', *The Forum: Association for Death Education and Counseling*, 35.2 (2009), 9.

³² Lynne Ann DeSpelder, 'Cultural Competence: Teaching Strategies', *The Forum: Association for Death Education and Counseling*, 35.2 (2009), 15.

- Jurnal Mudarrizuna Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia*, 4.1
- Naroll, Raoul & Ronald Cohen, (1970). *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. Columbia: Columbia University Press
- Obayashi, Hiroshi, (1992) *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, ed. by Obayashi Hiroshi. New York: Preager.
- Pearson, Dairine M, Heejung S Kim, and K David, (2009). 'Culture , Social Support , and Coping With Bereavement for Asians and Asian Americans', *Diversity Issues in Thanatology*, 35.2, 7–8
- Rahmi, Fitria, (2018). 'Religiusitas Dan Kesepian Pada Lansia Pwri Cabang Koperindag Sumatera Barat' *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, Padang.
- Robben, Antonius, C. G. M, 'Death, (2018) Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader'. London Oxford: Wiley Blackwell.
- Spredly, James, P., (1997) *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Steffen, Edith; Adrian Coyle, (2017) 'I Thought They Should Know... That Daddy Is Not Completely Gone: A Case Study of Sense-of-Presence Experiences In Bereavement and Family Meaning-Making', *OMEGA—Journal of Death and Dying*, 74.4, 363–85
<<https://doi.org/10.1177/0030222816686609>>
- Stevenson, Robert, (2017) 'Children and Death: What Do They Know and When Do They Learn It?', in *Children, Adolescent, and Death*. New York: Routledge, pp. 3–24
- Warren, Barbara Jones, (2005). 'The Cultural Expression of Death and Dying', *The Case Manager Volume 16*, pp. 44–47

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

ISSN (Online) 2355-5963



Mempertahankan Piil Pesenggiri Sebagai Identitas Budaya Suku Lampung

Fitra Endi Fernanda^(1*), Samsuri⁽²⁾

^{1 2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 13th September, 2019
Review : 24th October, 2020
Accepted : 10th November, 2020
Published : 15th December, 2020
Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Defending; Cultural Identity; Piil Pesenggiri; Lampung; Tribe

CORRESPONDENCE

*E-mail: fitrafernanda37@gmail.com

ABSTRACT

The Lampung tribe is a minority tribe established by Lampung Province. The Lampung Province became a destination for population migration, so Lampung was discussed by Javanese, Sundanese, Balinese and so on. As a minority tribe, the Lampung tribe needs to strengthen its cultural identity among the people so that the cultural values of the Lampung tribe are not lost. Piil Pesenggiri is a philosophy of life that has become the cultural identity of the Lampung tribe. The purpose of this study is to explain the principles of Piil Pesenggiri so that its values can be rebuilt. This article was written in the literature study method with a collection of various sources of books, journals and research on the Piil Pesenggiri. The results show four principles of Piil Pesenggiri that need to be revived, namely juluk adek, nemui nyimah, nemui nyapur and sakai sambyan. Cooperation between all parties, namely traditional leaders, community members, academics and the government, is needed to revive the principles of Piil Pesenggiri.

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara multikultur yang memiliki beragam suku, budaya, bangsa, ras, bahasa, agama dan sebagainya. Keberagaman bangsa Indonesia diakibatkan karena jumlah suku bangsa sangat banyak dan tersebar di seluruh wilayah Indonesia. Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik 2010, jumlah suku bangsa di Indonesia secara keseluruhan mencapai lebih dari 1.300 suku bangsa. Jenis dan persebaran ukuran populasi sangat beragam, misalnya suku Jawa tersebar pada hampir setiap wilayah teritorial Indonesia (Na'im & Syaputra, 2010). Suku Jawa tersebar pada hampir setiap wilayah teritorial Indonesia dikarenakan adanya program pemerintah yaitu program transmigrasi. Permasalahan penduduk yang terjadi di Indonesia adalah persebaran penduduk yang tidak merata, sehingga pemerintah Indonesia melanjutkan program yang pernah dilakukan pada masa pemerintahan kolonial Belanda. Sebuah penduduk tidak mungkin homogen karena populasi penduduk terdiri dari individu yang

berasal dari beragam suku, bahasa, agama dan budaya yang ada dalam masyarakat terikat dalam suatu negara melalui hubungan yuridis dan politik menjadi sebuah kewarganegaraan (Afriansyah, 2015).

Pada saat pemerintahan kolonial Belanda melakukan pemerataan penduduk di berbagai pulau yang masih sedikit penduduknya untuk memenuhi kebutuhan tenaga perkebunan. Program ini dilanjutkan oleh pemerintahan Indonesia pada masa Orde Baru dalam waktu yang lama. Kebijakan pemerintah ini mengakibatkan komposisi penduduk di daerah yang menjadi tujuan perpindahan lebih heterogen. Penduduk daerah penerima menjadi heterogen yang akan berpengaruh pada akulturasi budaya.

Lampung menjadi salah satu daerah tujuan transmigrasi penduduk dalam waktu yang lama sehingga sebagian besar penduduk Lampung berasal dari pendatang. Sebagian besar penduduk Lampung bukan berasal dari suku Lampung tetapi

lebih didominasi suku Jawa. Berdasarkan data dari BPS (2010) presentase suku Jawa di Lampung mencapai 61 % di tahun 2000 dan meningkat menjadi 64 % pada tahun 2010. Di Tahun 2000, suku Lampung tidak termasuk tiga suku terbesar yang menempati Provinsi Lampung, tetapi di Tahun 2010 suku Lampung menempati posisi kedua suku terbesar yang menempati Lampung yaitu sebesar 13 %. Selain suku Jawa dan Lampung, terdapat suku Bali, Sunda, Batak, dan Minangkabau yang cukup dominan menempati Provinsi Lampung.

Proses transmigrasi ini yang mengakibatkan terjadinya alihbudaya salah satunya melalui jalur perkawinan. Pada masyarakat Saibatin telah mengalami perubahan dari pola bujojogh (patrilokal), menjadi samanda (matrilokal) yang diadopsi dari kebudayaan Minangkabau (Imron & Pratama, 2020). Menurut Kurniawan dan Rudyansjah (2016) melalui perkawinan ini, telah terjadi pergeseran dari patrilokal ke matrilokal, hal ini tentunya mengakibatkan afiliasi dalam masyarakat Lampung yang cenderung patrilineal berubah menjadi matrilineal, yang tentunya berdampak relasi – relasi kuasa pada kelompok sosial masyarakat. Walaupun alihbudaya budaya memiliki dampak yang baik sebagai bentuk budaya baru, tetapi masyarakat Lampung tetap harus menjaga eksistensinya agar tidak terpinggirkan.

Masyarakat Lampung terdiri dari kelompok adat Pepadun dan adat Saibatin (Lampung Peminggir). Dikarenakan Lampung terdiri dari dua kelompok adat besar yang menghuni satu daerah maka daerah Lampung disebut dengan Sai Bumi Ruwa Jurai. Bahasa yang digunakan masyarakat Lampung terbagi dalam dua dialek yaitu dialek 'A' dan 'O'. Sebagian besar masyarakat Lampung Saibatin dan sebagian masyarakat Lampung Pepadun seperti masyarakat Way kanan dominan berdialek 'A'. Sedangkan sebagian besar masyarakat Lampung Pepadun dominan berdialek 'O'. Kedua kelompok adat Lampung sama-sama memiliki sistem falsafah hidup yang disebut dengan *Piil Pesenggiri*. Dalam Kitab Kuntara Raja Niti dijelaskan bahwa *Piil Pesenggiri* diartikan sebagai rasa malu untuk melakukan pekerjaan hina menurut agama dan memiliki harga diri.

Sebagai sebuah kelompok masyarakat yang independen suku Lampung membentuk dan menghasilkan kebudayaannya sendiri. Menurut Tylor (Jahoda, 2012) budaya merupakan sebuah keutuhan yang didalamnya mencakup kepercayaan, nilai, teknologi, adat istiadat, keterampilan dan kebiasaan sebagai hasil dari pemaknaan manusia dalam kehidupannya, yang diwariskan dan dipelajari secara turun – temurun. Sedangkan (Cole & Parker, 2011) memandang budaya sebagai sebuah hasil dari perkembangan manusia mempersiapkan substansi pokok dalam berinteraksi dan mengarungi bahtera kehidupannya dengan dunia luar. *Piil Pesenggiri* merupakan sebuah produk budaya yang dihasilkan oleh suku Lampung, yang perumusannya ditujukan untuk menjadi nilai – nilai fundamental

bagi kehidupan sosial masyarakat. Sebagai sebuah produk budaya yang secara turun – temurun diwariskan *Piil Pesenggiri* menjadi sebuah identitas yang bagi suku Lampung. Identitas budaya menjadi suatu hal yang sangat penting bagi eksistensi sebuah kelompok atau suku, begitu juga dengan keberadaan *Piil Pesenggiri* bagi suku Lampung. *Piil Pesenggiri* merupakan sebuah konsepsi nilai yang harus dipertahankan oleh suku Lampung di era moderen saat ini. Hal ini dikarenakan eksistensi dari suku Lampung mulai tergeser dengan keberadaan suku lain.

Masyarakat Lampung baik yang berasal dari adat Pepadun maupun Saibatin memiliki sistem falsafah hidup yang telah menjadi identitas budaya suku Lampung dalam kehidupan sosialnya. Falsafah hidup masyarakat Lampung dikenal dengan nama *Piil Pesenggiri*. *Piil Pesenggiri* merupakan perpaduan antara nilai – nilai asli masyarakat Lampung yang bersumber dari ajaran kitab Kuntara Rajaniti, Keterem dan Cempala yang dikombinasikan dengan ajaran Islam, dikarenakan *Piil Pesenggiri* dirumuskan terkait dengan rencana pendirian kesultanan Islam di daerah Lampung. Sebagai sebuah masyarakat yang sebelumnya telah eksis dan memiliki kebudayaan sendiri sebelum terjadi proses Islamisasi masyarakat Lampung sudah memiliki falsafahnya sendiri yaitu *Piil*.

Menurut Fachrudin (2007) *Piil* dapat diartikan sebagai harga diri, dengan unsur – unsur yang melekat di dalamnya yaitu harga diri laki – laki adalah wanita, harga diri wanita adalah uang, harga diri anak perempuan adalah kecantikan dan perilaku, dan harga diri anak laki – laki adalah ucapan mereka yang konsekuen (menepati janji). Melalui proses islamisasi yang panjang kata *Piil* mengalami penambahan oleh pihak kesultanan Cirebon dan Banten menjadi *Piil Pesenggiri*, kata *pesenggiri* berasal dari bahasa sunda yaitu *pasanggiri* yang artinya lomba. Kata ini ditetapkan karena sejalan dengan Islam yaitu Fastabuqu al-khoirrot yang berarti, berlombalah kamu dalam kebaikan, sehingga kata *piil penggiri* dimaknai sebagai sebuah harga diri masyarakat Lampung yang didapatnya melalui proses perlombaan dalam kebaikan.

Melalui proses Islamisasi inilah terjadi perpaduan antara budaya Lampung dan ajaran Islam sehingga menghasilkan *Piil Pesenggiri* yang telah menjadai falsafah hidup dan identitas masyarakat Lampung. *Piil Pesenggiri* menjadi warisan budaya masyarakat Lampung yang berlaku bagi seluruh masyarakat. Fachrudin dan Haryadi (1996) mengemukakan bahwa *Piil Pesenggiri* telah menjadi prinsip dan harga diri. Secara istilah, *piil* diartikan sebagai prinsip dan *pesenggiri* sebagai harga diri. Apabila unsur-unsur *Piil Pesenggiri* dilaksanakan maka harga diri seseorang akan akan baik atau memiliki *prestise* yang tinggi. *Piil Pesenggiri* menjadi sebuah model budaya yang menjadi pencapaian khas dari suku Lampung yang nilainya layak untuk dipertahankan dalam menghadapi arus modernisasi. Hal ini senada

dengan pandangan Gill (2013) bahwa sebuah konsep budaya yang menjadi ciri khas kesukuan dapat ditengarai secara eksplisit maupun implisit serta mampu ditransmisikan melalui simbolik artefak, pengetahuan, nilai-nilai dan norma-norma penting sebagai sebuah bentuk pencapaian khas dari suatu kelompok masyarakat yang sesuai dengan perilaku sosialnya.

Provinsi Lampung saat ini mayoritas ditinggali suku Jawa dan suku Lampung menjadi sendiri menjadi minoritas, karena itu dikhawatirkan *Piil Pesenggiri* mulai hilang. *Piil Pesenggiri* perlu diperkuat lagi agar nilai-nilai budayanya tidak luntur. Oleh karena itu tujuan dalam penulisan artikel ini adalah untuk mengetahui bagaimana mempertahankan identitas ulun Lampung melalui *Piil Pesenggiri* di dalam masyarakat multikultural. Penelitian ini bertujuan untuk menemukan upaya dalam mempertahankan *Piil Pesenggiri* sebagai identitas budaya masyarakat Lampung agar tidak luntur karena nilai-nilai dari *Piil Pesenggiri* mulai terpisahkan dari kehidupan social masyarakat Lampung, seiring dengan perubahan-perubahan yang terjadi ketika berinteraksi dengan berbagai macam masyarakat.

B. METODE PENELITIAN

Fokus kajian dalam penelitian ini menitik beratkan pada masyarakat Lampung Saibatin. Metode yang digunakan dalam penulisan artikel ini menggunakan studi kepustakaan atau studi literature. Studi literature yaitu menelusuri berbagai teori yang diambil dari berbagai buku, artikel jurnal yang berkaitan dengan suku Lampung dan *Piil Pesenggiri* dan sumber-sumber yang relevan sesuai dengan tema dan permasalahan penelitian seperti buku, jurnal dan hasil penelitian agar menghasilkan studi pustaka sesuai dengan yang diharapkan. Buku menjadi sumber data yang biasa digunakan oleh ahli sejarah, sastra dan bahasa sebagai bahan analisis (Danial, 2009). Dalam mengkaji berbagai sumber, peneliti memahami, menggali dan menganalisis makna yang didapat dari sumber pustaka.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Budaya yang melekat dalam sebuah kelompok sosial masyarakat akan menjadi identitas bagi mereka, yang membedakan sebuah kelompok masyarakat dengan kelompok masyarakat lain. Konsep identitas dibentuk dari budaya yang

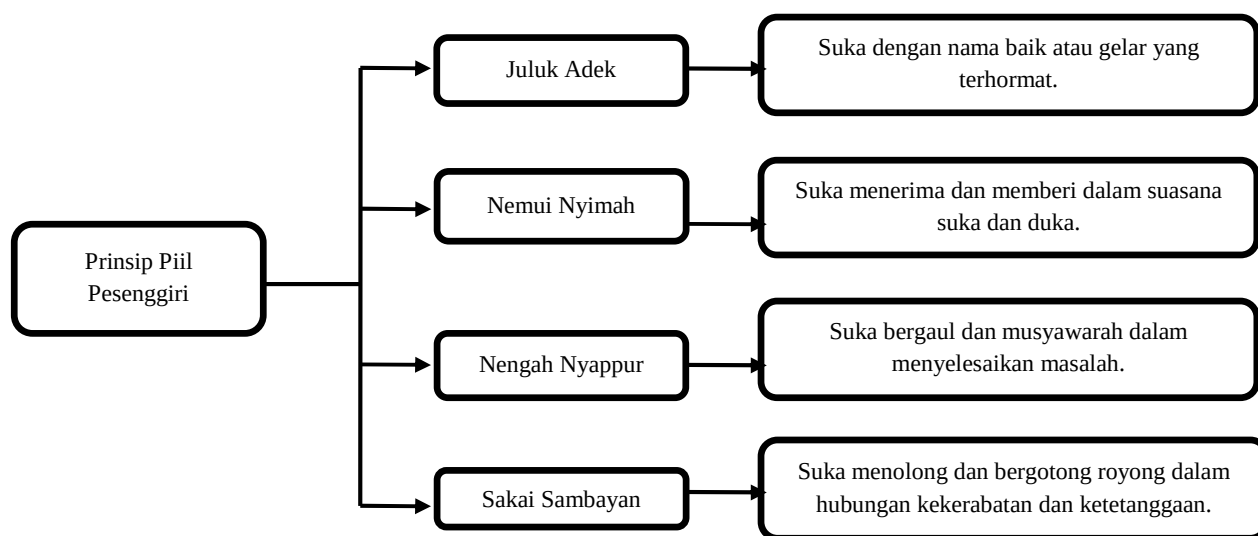
disepakati oleh masyarakat sehingga menjadi sebuah ciri khas bagi individu atau kelompok tertentu. Sebagai sebuah masyarakat yang mandiri suku Lampung telah membentuk dan menjaga eksistensi budaya mereka secara turun – temurun. Produk budaya yang dihasilkan oleh suku Lampung salah satunya adalah *Piil Pesenggiri* yang telah menjadi falsafah hidup masyarakat Lampung. Namun semakin lama nilai dari *Piil Pengenggiri* mulai luntur dalam pergaulan masyarakat lampung, karena itulah perlu ada upaya untuk kembali membangun nilai-nilai dari *Piil Pesenggiri*. Berikut ini akan dijelaskan unsur-unsur dalam *Piil Pesenggiri* dan bagaimana mempertahankan di dalam masyarakat multikultural.

1. Unsur- Unsur *Piil Pesenggiri*

Nilai-nilai luhur budaya Lampung terlibat dalam keseluruhan adat Lampung seperti sistem kekerabatan, perkawinan, sistem musyawarah dan mufakat, peradilan adat yang berlandaskan filsafat hidup *Piil Pesenggiri* (Hadikusuma, 1989). Artinya, dalam setiap berpikir, bertindak dan berperilaku masyarakat Lampung harus sesuai dengan filsafat hidup. Mastal (Yusuf: 2013) mengungkapkan bahwa filsafat hidup *Piil Pesenggiri* sebenarnya sudah dianut oleh masyarakat Lampung sejak zaman Animisme, Hindu-Budha hingga masuknya Islam meskipun telah mengalami perubahan dalam penafsiran. Filsafat hidup *Piil Pesenggiri* pernah mengalami masa kegelapan ketika terjadi perubahan penafsiran yang keliru yaitu mementingkan sikap pragmatik oleh para penguasa yang otoriter dan oleh penjajah kolonialisme dan kapitalis (Yusuf, 2013).

Hal ini menyebabkan mulai mudarnya nilai-nilai yang terkandung dalam filsafat hidup *Piil Pesenggiri* yang dinilai negative bagi kehidupan manusia. Seiring dengan kesadaran manusia, filsafat hidup *Piil Pesenggiri* sudah mulai mengalami perkembangan yang signifikan dalam sistematika dan penafsirannya sejak abad pertengahan XX sampai XXI. Jika zaman dahulu *Piil Pesenggiri* hanya berlaku pada kalangan raja adat saja, saat ini sudah berlaku bagi seluruh kalangan rakyat. Sehingga perlu pemahaman masyarakat tentang prinsip-prinsip dalam filsafat hidup *Piil Pesenggiri*. Untuk lebih memahami prinsip-prinsip dalam *Piil Pesenggiri* dapat dilihat dalam skema gambar 1.

Skema 1. Prinsip-Prinsip Piil Pesenggiri



Piil Pesenggiri merupakan suatu keutuhan dari unsur-unsur yang berpedoman pada adat dari leluhur masyarakat Lampung. Terdapat 4 prinsip *Piil Pesenggiri* yang harus dijunjung tinggi oleh masyarakat Lampung. Prinsip-prinsip ini diterapkan dalam kehidupan sosial masyarakat Lampung pada masyarakat adat saibatin. Apabila ke-4 unsur ini dapat dilaksanakan, maka masyarakat Lampung dapat dikatakan memiliki *Piil Pesenggiri*. Adapun uraiannya sebagai berikut.

a. *Juluk Adek*

Juluk Adek merupakan gelar adat yang diberikan berdasarkan kesepakatan keturunan keluarga masyarakat Lampung. Ada beberapa syarat bagi seseorang untuk mendapatkan gelar tersebut, antara lain status atau kedudukan seseorang itu harus bersangkutan dengan keluarga batih dan mengacu pada gelar atau nama dalam keturunan dua atau tiga tingkat ke atas secara geneologis. *Juluk adek menjadi* identitas utama yang melekat pada pribadi seseorang, sehingga masyarakat yang telah memiliki *juluk adek* harus memelihara nama tersebut dengan sebaik-baiknya. Cara memelihara *juluk adek* diwujudkan dengan pergaulan masyarakat sehari-hari.

Juluk adek menjadi identitas dan sumber motivasi bagi anggota masyarakat Lampung agar menjadi lebih berprestasi dan produktif. Oleh karena itu masyarakat Lampung memelihara nama baik dengan menghindari perbuatan tidak terpuji atau

bisa dikatakan memiliki budaya malu ketika berbuat tidak baik.

b. *Nemui Nyimah*

Nemui Nyimah secara singkat diartikan sebagai pandai menghormati orang lain. Apabila seseorang yang memiliki harga diri yang tinggi, maka mereka harus pandai menghormati orang lain. Untuk dapat menghormati orang lain, maka seseorang dituntut agar mampu bersikap ramah, santun kepada setiap orang yang ada di sekitar, tidak hanya kepada tamu saja (Haryadi, 1996). *Nemui Nyimah* juga bisa diartikan sebagai suka menerima dan memberi dalam keadaan suka maupun duka sesuai dengan kemampuan (Ariyani dkk, 2014). Hal ini ditujukan untuk menunjukkan rasa kekeluargaan sehingga tercipta keakraban dan kerukunan antar warga. *Nemui Nyimah* menjadi suatu kewajiban bagi masyarakat Lampung, khususnya masyarakat Lampung Tengah untuk menjaga silaturahmi tetap terjaga antar ikatan keluarga secara geneologis. Pada dasarnya *Nemui Nyimah* harus dilandasi rasa ikhlas dari lubuk hati yang dalam agar kerukunan hidup lingkungan keluarga dan masyarakat dapat tercipta dengan baik.

c. *Nengah Nyappur*

Setiap orang dituntut agar memiliki kemampuan dalam berkomunikasi yang baik sesuai dengan kodratnya sebagai makhluk sosial (Haryadi, 1996). Hal ini harus dimiliki oleh masyarakat Lampung,

yang disebut dengan *Nengah Nyappur*. Masyarakat Lampung memiliki kemampuan dalam bersosialisasi dan bergaul dengan baik di kehidupan sosialnya. Segala permasalahan yang ditemui dalam kehidupan mampu diselesaikan dengan baik melalui jalur komunikasi atau musyawarah.

Anggota masyarakat Lampung dikenal sebagai masyarakat yang memiliki rasa kekeluargaan tinggi, didukung dengan sikap yang mudah bergaul dan bersahabat tanpa memandang suku, ras, agama, status sosial, asal-usul maupun golongan tertentu (Ariyani dkk, 2014). Dengan menerapkan prinsip *nengah nyappur*, maka akan menumbuhkan sikap toleransi. Ketika seseorang diberi nasihat, maka dengan senang hati akan mendengarkannya, terhadap perkembangan gejala-gejala sosial akan meningkatkan kreativitas untuk mampu mengikuti perubahan. Dapat disimpulkan bahwa *nengah nyapur* menunjukkan nilai-nilai musyawarah dalam mencapai mufakat. Masyarakat Lampung khususnya Lampung Tengah dikenal sebagai masyarakat yang mudah menyesuaikan terhadap perubahan yang terjadi.

d. Sakai-Sambayan

Sekelompok masyarakat dalam mempertahankan hidupnya dituntut agar pandai bekerjasama dengan orang lain (Haryadi, 1996). Agar tercipta suatu hubungan kekerabatan yang baik maka masyarakat Lampung suka menolong dan bergotong royong. Gemar tolong menolong, gotong royong, paham akan kebersamaan dan kehidupan guyup ini menjadi nilai-nilai yang disebut dengan *sakai sambayan* (Ariyani dkk, 2014). Saat ini, nilai-nilai gotong royong sudah mulai muncul dikarenakan dampak globalisasi yang menyebabkan tingginya individualistis. Saat ini banyak yang beranggapan bahwa segala sesuatu bisa diselesaikan dengan uang, berbeda dengan masyarakat Lampung memiliki rasa solidaritas yang tinggi terhadap kegiatan-kegiatan sosial.

Selain itu, dalam masyarakat Lampung juga dikenal istilah *titie gemati* yang berarti sopan santun berdasarkan kebiasaan yang dilakukan masyarakat Lampung. Kehidupan masyarakat Lampung memiliki tatanan hidup yang teratur karena prinsip yang terkandung dalam *titie gematie*. Prinsip hidup ini dijadikan pedoman masyarakat Lampung untuk mengendalikan diri, sehingga terbentuk norma hukum atau disebut dengan *cepalo* sesuai dengan kebutuhan hidup masyarakat.

Nilai-nilai masyarakat suku Lampung yang telah diuraikan merupakan suatu kebutuhan dasar kehidupan seluruh anggota masyarakat agar

tercermin dalam kehidupan sehari-hari baik secara individual maupun bermasyarakat. Unsur – unsur tersebut menjadi nilai dasar yang menjadi landasan kepribadian suku Lampung atau falsafah hidup suku Lampung. Nilai-nilai tersebut tercermin dalam pola tingkah laku dan pergaulan hidup dengan masyarakat lain. Oleh karena itu sebuah keluarga yang telah bermartabat adat, memiliki kewajiban untuk terus melestarikan nilai – nilai *Piil Pesenggiri*, (Hadikusuma, H. (1989).

2. Kandungan Nilai Dalam Piil Pesenggiri

Falsafah Piil Pesenggiri semakin lama semakin memudar dari kehidupan sosial masyarakat Lampung, hal ini ditunjukkan dari munculnya stereotip masyarakat diluar Lampung terhadap suku Lampung. Proses menurunnya penerapan falsafah Piil Pesenggiri ini karena jumlah populasi suku Lampung yang menurun di provinsi Lampung. Sehingga mereka semakin tersudutkan oleh suku – suku lain yang lebih dominan mendiami wilayah Lampung.

Kurangnya sosialisasi tentang nilai – nilai falsafah suku Lampung terhadap masyarakat luar juga mengakibatkan munculnya stereotip yang kurang baik. Karena populasi dari masyarakat Lampung yang semakin sedikit agar tidak mudah termakan oleh arus perubahan zaman dan modernisasi. Perlu membangun kembali falsafah Piil Pesenggiri sebagai identitas masyarakat Lampung.

Kandungan nilai ini harus terus digali dan dioptimalkan semaksimal mungkin agar mampu memberikan kontribusi yang berkesinambungan dalam kehidupan masyarakat Lampung. Secara umum kandungan nilai yang dapat digali melalui Piil Pesenggiri dapat diuraikan sebagai berikut.

a. Harga Diri

Kandungan nilai utama dalam Piil Pesenggiri adalah harga diri, karena kata piil mengandung makna harga diri dalam bahasa Lampung. Harga diri disini mengandung arti menjaga menjaga tatanan adat yang telah diatur dalam Piil Pesenggiri, setiap anggota suku Lampung menjadikan Piil Pesenggiri menjadi acuan dalam menjaga nama baik individu atau kelompok mereka. Maslow (Alwisol, 2009) menjelaskan bahwa unsur dalam harga diri yaitu *self respect* dan *respect from other*. *Self respect* merupakan usaha untuk menghargai diri sendiri, sedangkan *respect from other* merupakan penilaian positif yang diberikan orang diluar dirinya sendiri.

Suku Lampung harus memiliki harga diri yang kuat untuk tetap menjaga nilai – nilai leluhur mereka, karena semakin kecilnya jumlah anggota suku

Lampung di tanah leluhur mereka sendiri akan menyebabkan acuan harga diri mereka mudah terinfeksi dari budaya di luar suku Lampung. Demo (Guindon, 2010) mengungkapkan bahwa harga diri dapat dipengaruhi oleh berbagai hal seperti, perubahan peran, penampilan, harapan serta respon dari orang lain. Respon dari orang lain memiliki potensi paling besar dalam mempengaruhi harga diri.

b. Kemandirian

Kemandirian merupakan salah satu kandungan nilai di dalam Piil Pesenggiri, karena sebagai falsafah suku Lampung Piil Pesenggiri membentuk pribadi – pribadi yang mandiri pada setiap anggota suku Lampung. Hal ini dilakukan agar suku Lampung tetap mampu berkarya walaupun mereka telah menjadi kaum minoritas di tanah kelahirannya. Kemandirian merupakan sikap kunci yang harus dimiliki setiap individu atau kelompok tertentu untuk tetap mempertahankan eksistensi mereka dalam lingkungan sosial. Menurut Nurhayati (2011) kemandirian merujuk pada kemampuan psikososial, seperti kebebasan untuk bertindak atau mengatur dirinya sendiri sehingga tidak tergantung dengan kemampuan orang lain, pengaruh lingkungan luar, atau segala sesuatu diluar diri seorang individu.

Robert Havighurst (Desmita, 2014) mengungkapkan bahwa kemandirian memiliki empat bentuk yaitu, kemandirian emosi, kemandirian ekonomi, kemandirian intelektual dan kemandirian sosial. Melalui Piil Pesenggiri suku Lampung diajarkan nilai – nilai yang membuat mereka memiliki harga diri yang tinggi sehingga memberikan efek pada sikap kemandirian mereka. Sikap kemandirian suku Lampung di turunkan melalui unsur *nemui nyimah*, melalui nilai ini masyarakat Lampung diajarkan untuk saling memberi baik dalam keadaan suka dan duka. Melalui *nemui nyimah* masyarakat Lampung diajarkan untuk tidak mudah tergantung dengan orang lain karena harus mampu berbagi walaupun dalam kondisi sulit. Sehingga akan memberikan efek sikap kemandirian pada masyarakatnya.

c. Nilai Religius

Religius menurut Sjarkawi (2008) adalah sebuah nilai yang sumbernya berasal dari keyakinan keTuhanan yang dianut oleh manusia. Nilai – nilai religiulitas ini harus tetap dijaga demi menciptakan kehidupan masyarakat yang adil dan makmur. Suku Lampung mengimplementasikan nilai – nilai religius mereka kedalam piil pesenggiri agar nilai – nilai

tersebut dapat tumbuh dan diwariskan kepada setiap generasi.

Nilai religiulitas ini dimaknai dari penambahan kata *Pesenggiri (lomba)* yang diperoleh melalui proses islamisasi, karena sebelumnya falsafah suku Lampung hanya disebut dengan *Piil* (harga diri). Melalui penambahan kata *Pesenggiri* menjadikan, falsafah suku Lampung tidak lagi diartikan sebagai harga diri etnisnya, tapi lebih mengedepankan pemaknaan saling berlomba untuk menerapkan semua nilai – nilai kebaikan yang ada dalam *Piil Pesenggiri* (Juluk Adek, Nemui Nyimah, Nengah Nyappur, Sakai Sambayan). Hal ini merujuk pada konsep Fatabiqul Khairat (QS, Al-Baqarah:148) yaitu kewajiban untuk saling berlomba pada kebaikan. Penambahan kata *Pesenggiri* menjadikan falsafah ini lebih terbuka terhadap proses interaksi dan sosialisasi di dalam masyarakat.

Piil Pesenggiri memiliki kandungan nilai religius yang sangat kental, karena pada awal mula pembuatannya mengadopsi nilai – nilai Islam. Semula falsafah suku Lampung hanya dinamakan piil yang bermakna harga diri bagi suku Lampung, namun saat islam masuk lalu terjadilah alktuturasi budaya sehingga menghasilkan falsafah baru yang disebut Piil Pesenggiri. Piil Pesenggiri sebagai falsafah sangatlah religious karena mengajarkan banyak nilai – nilai yang luhur seperti, toleransi, harga diri untuk tidak berbuat buruk, musyawarah, gotong royong, suka menolong dan berbagai nilai – nilai luhur lainnya.

d. Nilai Gotong Royong

Nilai gotong royong pada Piil Pesenggiri dapat tercermin pada salah satu unsur yaitu sakai sambayan. Prinsip sakai sambayan mengajarkan suku Lampung untuk saling membantu atau bergotong royong dalam hal apapun. Gotong royong menurut Koentjaraningrat (Sudrajat, 2014) merupakan sebuah tambahan tenaga yang berasal dari luar lingkungan keluarga, yang ditujukan untuk membantu saat terjadi masa – masa sibuk dalam aktifitas sosial kemasyarakatan.

Gotong royong dalam suku Lampung sudah menjadi budaya yang sangat kental. Berbagai jenis kegiatan di dalam suku Lampung dilakukan secara bergotong royong hal ini sebagai bentuk penerapan prinsip – prinsip piil pesenggiri. Hampir semua aktifitas sosial dilakukan secara gotong royong seperti, pesta perkawinan, pembuatan rumah, acara – acara adat, panen ladang, dan bentuk – bentuk aktifitas lain yang membutuhkan bantuan orang banyak.

Aktifitas tolong – menolong ini merupakan bentuk gotong royong yang masih murni karena dilakukan tanpa ada perintah atau arahan dari pamong desa. Hal ini senada dengan pendapat Bintarto (Sudrajat, 2014) bahwa gotong royong yang dilakukan tanpa ada unsur pengarahan ketua adat atau pamong desa merupakan aktifitas gotong royong yang masih khas karena dilandasi prinsip ketulusan tolong menolong. Hal ini merupakan hasil buah penerapan Piil Pesenggiri yang melekat pada setiap aktifitas masyarakat Lampung sehingga mampu menghadirkan prinsip kebersamaan dan tolong – menolong yang masih kental.

e. Toleransi

Toleransi merupakan sebuah prinsip pokok dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Melalui toleransi seseorang akan belajar bagaimana cara untuk menghargai dan menghormati orang lain. Toleransi juga mengajarkan memandang perbedaan sebagai sebuah keniscayaan dalam hidup. Fatchul Mu'in (2011) merupakan sebuah sikap menghormati orang lain yang memiliki perbedaan dengan diri kita walaupun mereka menentang atau memusuhi kita sekalipun. Sedangkan Samani dan Hariyanto (2013) mengungkapkan bahwa toleransi merupakan sebuah sikap menerima orang lain secara terbuka walaupun orang lain itu memiliki perbedaan latar belakang, sikap dan cara pandang.

Melalui Piil Pesenggiri suku Lampung diajarkan sikap keterbukaan melalui prinsip *nengah nyappur*. Melalui prinsip ini suku Lampung diajarkan untuk berkomunikasi dan bersosialisasi secara terbuka kepada siapapun dan selalu menyelesaikan masalah dengan prinsip musyawarah. Hal inilah yang menyebabkan suku Lampung sangat toleran dan terbuka dengan individu atau kelompok diluar mereka. Hal ini dapat dilihat dari sikap suku Lampung yang begitu terbuka dan toleran terhadap kedatangan kaum pendatang (transmigrasi). Suku Lampung dengan suka rela berbagi wilayah dengan kaum pendatang, mereka juga terbuka dan saling membantu dalam setiap aktifitas sosial kemasyarakatan. Semua sikap ini merupakan perwujudan dari penerapan falsafah hidup mereka yaitu piil pesenggiri secara kompleks dalam setiap aktifitas kehidupan sosial suku Lampung.

Masih luasnya kandungan nilai dalam Piil Pesenggiri masih memungkinkan terdapat nilai – nilai lain yang belum terdeskripsikan. Kandungan nilai – nilai dalam Piil Pesenggiri akan terus bergerak mengikuti arus perkembangan sosial masyarakat Lampung. Hal ini disebabkan ada prinsip fleksibilitas dalam nilai – nilai Piil Pesenggiri

yang akan selalu hadir dalam memberikan dukungan demi kemajuan masyarakat Lampung dalam mengarungi bahtera kehidupan sosial masyarakatnya.

3. Membangun Identitas Ulun Lampung dalam Masyarakat Multikultural

Sebagai sebuah identitas suku Lampung mulai kehilangan jati diri mereka, karena semakin sedikitnya populasi suku Lampung. Piil Pesenggiri menjadi identitas kesukuan yang harus dijaga agar identitas suku Lampung tidak menghilang disebabkan proses asimilasi dan akulturasi budaya yang begitu deras. Piil pesenggiri harus mampu hidup dalam setiap aktifitas sosial suku Lampung untuk tetap bertahan sebagai sebuah identitas mutlak suku Lampung. Rekonstruksi budaya digunakan sebagai sebuah kunci dalam membentuk persepsi yang lebih baik pada lingkungan sosial, dengan pemahaman atas identitas diri mereka dapat dilakukan dengan pemaknaan secara meluas untuk memudahkan ruang gerak mereka di dalam lingkungan sosial (Rokhani, Salam, Rochani : 2016)

Identitas budaya menjadi sebuah aspek krusial yang dihadapi suku Lampung untuk menjaga eksistensi mereka kehidupan sosial masyarakat. Melalui identitas budaya diharapkan diharapkan individu memiliki karakteristik yang membedakan dengan individu suku lain (Samovar (2010). Identitas budaya merupakan suatu konsep bisa dikonstruksi secara alamiah dalam proses interaksi sosial masyarakat multietnik (Haryono, 2016)

Hal inilah yang menjadi landasan untuk membangun kembali identitas suku Lampung agar mereka mampu menunjukkan jati diri mereka sehingga semua stereotip negative dapat dihilangkan. Sehingga setiap anggota suku Lampung harus memiliki karakter yang berbeda dengan suku lain, melalui pencerminan nilai – nilai yang terdapat dalam Piil Pesenggiri. Untuk menjaga itu eksistensi piil pesenggiri harus dilakukan kontruksi budaya seperti yang dijelaskan oleh (Samovar, 2010), bahwa kontruksi budaya dapat dimulai penanaman nilai ketika anggota suku Lampung masih anak – anak, dilanjutkan proses implementasi saat mereka menginjak remaja, dan saat mereka dewasa nilai – nilai Piil Pesenggiri telah matang dan merasuk kedalam karakter suku Lampung.

Saat ini identitas *ulun* Lampung mulai memudar dikarenakan banyaknya pendatang. Lampung menjadi salah satu daerah tujuan migrasi sehingga mempengaruhi posisi *ulun* saat ini. Dampaknya,

ulun Lampung sebagai etnis lokal semakin terdesak oleh kebudayaan masyarakat lain dan cenderung kurang dihargai. Berdasarkan hal ini suku Lampung harus mampu mengembalikan eksistensi mereka dengan tetap mempertahankan ciri budaya mereka. Robbins & Judge (2008) menjelaskan bahwa untuk menjaga eksistensi sebuah kelompok, harus mengembalikan peran budaya menjadi sebuah substansi yang eksklusif, untuk menjawabnya budaya harus mampu bertansformasi seperti berikut.

Pertama budaya mampu menunjukkan adanya perbedaan dari segi kualitas nilai, dan karakter yang terlihat dari sebuah suku, kedua budaya mampu menciptakan identitas rasa bagi anggotanya, ketiga budaya mampu memberikan kemudahan berkomitmen secara luas untuk mempersempit ruang gerak sikap individualis. Dengan kembalinya peran budaya maka ekspresi identitas dapat dimunculkan kembali dalam berbagai bentuk. Agar tidak Dalam pergaulan di masyarakat, masyarakat Lampung juga tidak mengalami diskriminasi (Abbas:2016).

Di tengah situasi Lampung yang sebagian besar dihuni oleh pendatang seperti Jawa, *ulun* Lampung terlihat sangat mudah menerima berbagai perubahan yang terjadi karena banyak pendatang. Hal itu menyebabkan sulitnya mengenali budaya suku Lampung dan identitas budayanya. Saat ini, para pendatang tidak berusaha beradaptasi menjadi "seperti orang Lampung" dikarenakan nilai-nilai budaya Lampung tidak hadir di lingkungan mereka. Hal sebaliknya terjadi di *ulun* Lampung yang mengidentifikasikan dirinya sebagai pendatang misalnya dengan mengikuti bahasa pendatang dan akhirnya penggunaan bahasa lokal semakin berkurang.

Memaknai ulang tradisi dan budaya *Piil Pesenggiri* merupakan proses identifikasi dan pembentukan ulang identitas *ulun* Lampung agar dapat bertahan di tengah masyarakat pendatang. *Piil Pesenggiri* perlu dipahami ulang oleh *ulun* Lampung dalam konteks kesejarahan di masa lalu kemudian diterapkan ulang agar sesuai dengan perkembangan zaman saat ini. Kesadaran dalam membangun kembali jati diri *ulun* Lampung akan mengangkat kembali martabatnya sebagai penduduk lokal.

Di dalam *Piil Pesenggiri* terdapat norma-norma yang secara ideal berbudi luhur. Yang menjadi permasalahan yaitu keragaman dalam menerapkan *Piil Pesenggiri* ini yang berkonotasi negative. Hal ini dapat memicu terjadinya konflik dengan pendatang. Dalam menyikapi globalisasi, *Piil Pesenggiri* sebagai nilai-nilai fundamental yang berusia ratusan tahun

perlu dihidupkan kembali dan dibentuk ulang. Berdasarkan pandangan Comaroff & Comaroff (2009), selain membentuk representasi identitas budaya, mengaktifkan kembali *Piil Pesenggiri* merupakan salah satu perjuangan etnis yang termarginalisasi. Oleh karena itu, masyarakat Lampung perlu melestarikan filsafat hidup *Piil Pesenggiri* agar masyarakat Lampung tidak kehilangan identitas sebagai *ulun* Lampung dan agar mampu berinteraksi dengan masyarakat multikultural dengan tetap mempertahankan identitas budaya *ulun* Lampung.

Berikut ini ada beberapa hal yang perlu dilakukan untuk membangun kembali identitas masyarakat Lampung di tengah-tengah kemajemukan masyarakat, yakni:

- a. Menerapkan *piil pesenggiri* dimanapun berada.

Mempertahankan *Piil Pesenggiri* dilakukan dengan menerapkan aspek aspek *piil peenggiri* di manapun mereka berada dalam interaksi sosial. Interaksi sosial dengan prinsip *Piil Pesenggiri* sangat dibutuhkan untuk melestarikannya. Interaksi sosial akan terjadi ketika dua atau lebih orang bertemu, bertegur sapa, berjabat tangan dan saling menatap satu sama lain (Siregar, 2014). Interaksi sosial menjadi syarat utama terjadinya aktivitas social, apabila dalam suatu masyarakat terdapat kegiatan bersama atau aktivitas sosial yang dilakukan secara berulang-ulang dan tetap maka akan menciptakan sebuah hubungan masyarakat yang baik. Masyarakat Lampung mewarisi sifat atau pandangan hidup dalam *Piil Pesenggiri* yaitu *nengah nyappur*. Aspek ini memiliki arti bahwa masyarakat Lampung memiliki sifat mudah bergaul dan membaur di lingkungan di manapun berada. Hal ini dapat dilihat dari hasil penelitian Minandar (2018) menunjukkan bahwa masyarakat Lampung tidak hanya berteman dengan sesama masyarakat Lampung saja, tetapi juga dapat menerima perbedaan dari suku lain.

- b. Meningkatkan kesadaran dalam melestarikan budaya *Piil Pesenggiri*.

Melestarikan budaya *Piil Pesenggiri* menjadi tugas dan tanggungjawab seluruh masyarakat suku Lampung. Suku Lampung mnejadi suku minoritas di tanah kelahirannya sendiri, oleh karena itu perlu kesadaran bagi suku Lampung untuk bekerja sama dalam membangun kembali identitas *ulun* Lampung. Kesadaran dalam melestarikan budaya diperlukan kerja sama semua phak termasuk masyarakat pendatang. Seperti pepatah "diaman bumi berpijak,

disitu langit dijunjung” dapat menjadi prinsip bagi pendatang yang menempati daerah Lampung. Kerjasama yang kuat dan toleransi dari masyarakat pendatang akan menghasilkan sesuatu yang signifikan bagi kelestarian budaya *Piil Pesenggiri* di tengah-tengah masyarakat yang multikultur.

c. Peran tokoh adat.

Melestarikan nilai-nilai *Piil Pesenggiri* ini dilakukan sebagai bentuk kepedulian dan upaya dalam melestarikan budaya bangsa dan negara Indonesia. *Piil Pesenggiri* dapat menjadi senjata untuk mengatasi sebuah konflik dalam masyarakat, karena dalam menghadapi sebuah konflik diperlukan sebuah bentuk kebudayaan yang di dalamnya mengandung nilai – nilai yang sakral, karena budaya memiliki sebuah kekuatan untuk memaksakan eksistensinya kepada masyarakat yang mendukunya untuk menaati segala bentuk aturan dan nilai yang melekat (Safitri, A & suharno, 2020).

Peran tokoh adat sangat penting dalam melestarikan budaya dengan memberikan sosialisasi kepada masyarakat tentang nilai-nilai yang harus dijunjung tinggi dalam budaya *Piil Pesenggiri*. Pemegang adat ini menjadi kunci dalam pembudayaan nilai-nilai *Piil Pesenggiri* mulai dari anak-anak atau generasi penerus bagi *ulun* Lampung. Masyarakat perlu bekerja sama secara intens dengan tokoh adat lainnya atau dengan pemerintah daerah setempat dalam melakukan sosialisasi budaya *Piil Pesenggiri*. Selain itu, mengajarkan nilai-nilai budaya *Piil Pesenggiri* juga dapat dilakukan oleh guru terhadap siswanya

dengan memberikan pemahaman *Piil Pesenggiri* sebagai kearifan lokal yang ada di Lampung.

D. KESIMPULAN

Piil Pesenggiri merupakan prinsip dan harga diri *ulun* Lampung. Apabila prinsip-prinsip *Piil Pesenggiri* dilaksanakan sebagai suatu kesatuan, maka harga diri seseorang dengan sendirinya akan baik atau memiliki *prestise* yang tinggi. *Piil Pesenggiri* sebagai identitas *ulun* Lampung yang membedakan dengan masyarakat lainnya. Akan tetapi saat ini identitas budaya *Piil Pesenggiri* mulai kabur dikarenakan Lampung menjadi daerah tujuan migrasi dan perkembangan masyarakat sebagai dampak dari globalisasi sehingga *ulun* Lampung mulai meninggalkan nilai-nilai *Piil Pesenggiri*.

Untuk melestarikan budaya *Piil Pesenggiri* di tengah-tengah kemajemukan suku dan budaya, diperlukan membangun kembali nilai-nilai *ulun* Lampung dengan melihat sejarah masa lampau dan disesuaikan dengan perkembangan saat ini. Membangun kembali nilai-nilai *Piil Pesenggiri* diperlukan kerjasama seluruh masyarakat mulai dari tokoh adat, masyarakat Lampung untuk memberikan sosialisasi kepada masyarakat terutama bagi generasi penerus sejak dini. Pemerintah daerah perlu memberikan perhatian khusus kepada *ulun* Lampung untuk menghidupkan kembali *Piil Pesenggiri* mengingat suku Lampung menjadi suku minoritas yang menempati Lampung. Prinsip-prinsip *Piil Pesenggiri* yang terdiri dari *Juluk Adek*, *nemui nyimah*, *nemui nyappur* dan *sakai sambyan* perlu dijunjung tinggi di manapun masyarakat Lampung berada.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada bapak Samsuri selaku dosen pembimbing yang dengan sabar memberikan bimbingan, masukan, arahan serta dukungan kepada penulis dalam menyusun artikel ini. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memberi dukungan untuk penerbitan artikel.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas. M.R. (2016). Identitas Ke-Papua-An Di Kota Multi Kultural (Refleksi Kota Yogyakarta Dalam Kajian Identitas. *Jurnal Politik Profetik Volume 04, No. 1*
- Afriansyah, A. (2015). Foreigners land rights Regulations: Indonesia's Practice. *Jurnal Mimbar Hukum*, 27(1): 98-116. Retrieved from <https://journal.ugm.ac.id/jmh/article/view/15913>.
- Alwisol. (2009). *Psikologi kepribadian*. Malang. UMM Press.
- Ariyani, F., Yufriзал, H., Agustina, E. S., Mustofa, A. (2014). Konsepsi *Piil Pesenggiri* menurut masyarakat sdat Lampung Waykanan di Kabupaten Waykanan (Sebuah Pendekatan Discourse Analysis). Lampung: Aura Printing & Publishing Anggota IKAPI.
- Comaroff, J. L & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity. Inc.* Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cole, M & Parker, M. (2011). Culture and cognition. In K. D. Keith (Ed.), *Cross-cultural*
- Danial & Wasriah. (2009). *Metode penulisan karya ilmiah*. Bandung: Laboratorium Pendidikan Kewarganegaraan UPI.
- Desmita. (2014). *Psikologi Perkembangan Peserta Didik*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

- Fachruddin. (2007). Falsafah Piil Pesenggiri sebagai kearifan Kota Lampung teraktualisasi melalui pendidikan non formal. *Perspektif Ilmu Pendidikan*, Vol. 15 Th. 8. Retrieved from <https://doi.org/10.21009/PIP.151.12>.
- Facruddin & Haryadi. (1996). Falsafah Piil Pesenggiri sebagai norma tatakrma kehidupan sosial masyarakat Lampung. Bandar Lampung: CV. Arian Jaya.
- Fatchul Mu'in. *Pendidikan Karakter*. (2011). Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Gill, T. G. (2013). Culture, Complexity, and Informing: How Shared Beliefs Can Enhance Our Search for Fitness, Informing Science: the International Journal of an Emerging Transdiscipline, Vol. 16, pp. 72-97.
- Guindon, M.H. (2010). *Self-esteem across the lifespan*. New York: Taylor and Francis Group, LCC.
- Hadikusuma, H. (1989). *Masyarakat dan adat budaya Lampung*. Bandung: Mandar Maju.
- Haryono, T.J.S. (2016). Konstruksi Identitas Budaya Bawean. *BioKultur*, Vol.V/No.2. hal. 166
- Imron, A & Pratama, R.A. (2020). Perubahan Pola-Pola Perkawinan Pada Masyarakat Lampung Saibatin. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. VOL. (01), 121-130.
- Jahoda, G. (2012). Critical reflections on some recent definitions of "culture", *Culture & Psychology*, Vol. 18(3) 289–303. DOI: 10.1177/1354067X12446229.
- Kurniawan, A & Rudyansjah, T. (2016). Kajian Mengenai Perubahan Afiliasi Pada Sistem Organisasi Sosial Masyarakat Lematang. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 18 (2), 89-103.
- Minandar, C.,A, (2018). Aktualisasi Piil Pesenggiri sebagai falsafah hidup nahasiswa Lampung di tanah rantau. *Sosietas*, vol 8, no 2. Retrieved from <http://ejournal.upi.edu/index.php/sosietas/article/view/14594>.
- Na'im, A & Syaputra, H. (2010). *Kewarganegaraan, suku bangsa, agama, dan bahasa sehari-hari penduduk Indonesia*. Jakarta: Badan Pusat Statistika.
- Nurhayati, E. (2011). *Psikologi Pendidikan Inovatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Robbins SP & Judge. (2008). *Perilaku Organisasi*. Buku 2, Jakarta: Salemba Empat.
- Rokhani .U., Salam. A., Rochani. I. (2016). Rekonstruksi Identitas Ke-"Tionghoa"-An Dalam Film Indie Pasca-Suharto. *Jurnal Rekam*, Vol. 12. No. 1
- Safitri, A & Suharno. (2020). Budaya Siri' Na Pacce Dan Sipakatau Dalam Interaksi Sosial Masyarakat Sulawesi Selatan. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Vol. 22 (01), 102-111.
- Samovar, Larry A., dkk (2010). *Komunikasi lintas budaya* edisi 7. Jakarta: Salemba Humanika.
- Samani, M dan Hariyanto. (2013). *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Siregar, A. H. (2014). *Pola asuh keluarga migran asal Sumatera Utara*. (Skripsi). Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung.
- Sjarkawi. (2008). *Pembentukan Kepribadian Anak*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Sudrajat, A. (2014). *Nilai-Nilai Budaya Gotong Royong Etnik Betawi Sebagai Sumber Pembelajaran IPS*. Disertasi, Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia.
- Yuauf, H. (2013). *Dimensi epistemologis filsafat hidup Piil Pesenggiri dan relevansinya bagi moralitas Islam*. Lampung: Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MARGINAL COMMUNITY AND THEIR WHITE KEBAYA: PENGHAYAT SAPTA DARMA AND THE PURITY DISCOURSE IN JAKARTA

Siti Khoirnafiya (^{1*})

¹Department of Anthropology, FISIP, Universitas Indonesia, Jakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 24th February, 2020
Review : 22nd October, 2020
Accepted : 08th November, 2020
Published : 15th December, 2020
Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Penghayat; white Kebaya; discourse; purity; religion

CORRESPONDENCE

*E-mail: irna.antropolog@gmail.com

A B S T R A C T

Penghayat is often marginalized with heretical and syncretic stigma. However, the negative stigma is not true for them. They believe their "religion" is pure and not a splinter from any religion. It represented by their Kebaya. The existing literature or previous studies on the Kebaya of Penghayat is limited. Therefore, this study specifically aimed to discuss their Kebaya, with case the Sapta Darma community in Jakarta. This research was conducted with a qualitative approach, through an interview, observation, and literature study techniques. Then in data analysis tend to use interpretive symbolic and discourse analysis of material. This study found that the material (Kebaya) is an important part in disclosing identity to "religion". The white Kebaya symbols as a narrative to represent positive connotations, then share with others to build strong image in their problems of negative stigma. By taking narratives of activist and dynamic in landscape, geography, history and mobility, this paper shows the significance of using of the material, the meanings and the discourse in social interaction of religious group in survive their ritual practice.

A. INTRODUCTION

The Ministry of Education and Culture appeal the staff to wear traditional cloth in 2016. The appeal made the employees start wear *Kebaya* in the office. *Kebaya* used by female employees because simple, feminine and national culture. The women wear *Kebaya* by veil or non-veil women. The veils combining are "tight" (covering the chest) and loose ones, visible parts of the hair and neck (Indrianti, 2013). There are those who add it with a necklace to make the wearer sweet. *Kebaya* colors also vary, including white *Kebaya*. Its color as a neutral color and can combine with various other colors. The factors that influence the selection *Kebaya* is a model of *Kebaya*, material/textile, variety of decoration and comfort in usage (Karyaningsih, 2015).

In other place, *Kebaya* is also used in wedding ceremonies. There is a trend of *Kebaya* that appears much more varied. However, the fact is in my research on religious groups that the material (*Kebaya*) is still attached to the meanings it contains which originate from the norms and ethics of the *Kebaya*.

The use of materials cannot be separated from the meaning in them. However, the use of materials (like *Kebaya*) in communities is mostly analyzed in general from the structure (knowledge) they get from their tradition of community. In studies on local communities tend to semiotic studies and fixed meaning or message of materials base on shapes, colors, or patterns, and space with transmission of tradition process (Wuryani, 2013; Syafwan, 2016; Suliyati, 2019). Whereas in interaction activities, the community can also conduct discourse according to its function in social

politic context. Even though the meaning of the material has been known by the community, the actors also develop discourses in certain situations. Hence my criticism of the traditionalists angle because tends not to discuss how the communities conducts discourse to build a positive image in the midst of the negative stigma that plagues them. This paper rectifies the over-emphasis on the role the structural factors, like semiotic and fixed message (meanings) in local communities to explain revival and resistance of them. In this paper, I develop an argument that the social politic context has effect and explain how the practice of the discursive of them. Furthermore, the paper explains on how people retain the religious practices that their Belief with the support materials.

I outline my argument with case Penghayat Sapta Darma communities with their narratives in their oral discussing or coversation in Jakarta. The women of the community called *Warga* wear *Kebaya* in some momentum in Jakarta. The white *Kebaya* has a deep meaning that motivates them to behave of their *Kebaya* meaning. I found this motivation of discussion with them in their events. They wear the white *Kebaya* and share their narrative about the purity symbols.

The phenomena for the white *Kebaya* of *Warga* looks unique because *Penghayat* usually identically with the black-*Kebaya*. In Cilacap, the black-*Kebaya* related to the shadow of human and eternal and noble symbol. In Jakarta, I tend to see that other religious groups use white in their clothes and accessories. Example, Majelis Ta'lim in Indonesia. The Habib and his congregation used white robes and white turban (Jati, 2015) when pray, the Asy-Syhadatain wear a white shirt (Rohman, 2011) and the LDF-FPI (Da'wah Front Institute of Defender Front of Islam or FPI) wear are long white shirt with white hajj or *Imamah* caps (Hakim, 2014).

Jakarta is the central city of Indonesia. It is bordered by several other areas, open, and not isolated. As part of the citizens of Jakarta, the *Warga* a have members with various professions, such as security guards, nurses, hotel employees, traders, teachers, lecturers, and state apparatus. Interaction with other groups is possible in Jakarta. This condition allows them in meeting and discussing or conversation other people. Some of the them are active in internal meetings, between organizations, and the meeting are facilitated by the state. Although the rights of them have been accommodated by the state in several cases, they still encounter problems due to the ritual practices, as reported and recounted by them in the case of the attack of the Islamic

Defenders Forum (FPI) to their worship place in Yogyakarta in 2008.

The purpose of this paper is to explain the dynamics of religious relations that exist in Jakarta, narratives to build positive meanings of religious groups, and how the material is used in denominational narratives. This paper shows how symbols function to support materials. The functions are a motivational, strengthen the community identity, and an expression to develop moral and religious commitment. With the symbols in the material, the community then creates narratives for the purpose of building a positive image. The role of narrative is also to negate of the alienation positions of the community, protest marginality and demand for equality. In practice of religious interaction, they build discourses through the use of their *Kebaya* symbol. With a sacred conception, the community strengthens the solidarity of its groups who are considered marginalized.

The study of cultural material pragmatism is still limited of the abundance of similar studies of Penghayat, such as mysticism (Mulder, 2011), Javanese philosophy or outlook, individual motivation of the spiritual practice (Sutarto, 2006), syncretism practice (Irwanti, 2019) and their diverse (Hamudy & Rifki, 2020:48), their stigmas and construction (Azis, 2017; Ikhsan, 2017), the political resistance (Qodim, 2017; Aryono, 2018), history (Pratama, 2017), and landscape (Khoirnafiya, 2019). The study gap of previous literature because the absence of discussion of the role of symbols in material (*Kebaya*) in discourse of *Warga*. The gaps are then filled with this paper, how the narrative built by them amidst their negative stigma. Their narrative emphasizes how the white *Kebaya* worn is in accordance with the character of their pure identity, behaves cleanly, and is covered with calm. The study of religious identity constructed by *Warga* has relevance to idea that identity as something inherent in the community with its boundaries. The boundary is not only symbolic interaction and other social relations, but also the area of identity symbolically constructed as a reflection of the search for differences or changes. Although they are multi-identity, the symbols play to maintain identity boundaries. Ethnicity have a multi-layered structure but ethnic identities are quite resistant to change (Cohen, 2019).

There is subjectivity from identity owners but also there is effort to dismantle identity crisis and the religious basis can be reduced conflict identity become integration identity as well as the ethnicity role to construct the cultural rights of the communities (Cojanu, 2014). In a religious-based of social movement, individuals are blocked from defining individual identity towards group identity, demanding strict

adaptation of traditions, symbols and values to the interests of the group. There are main symbols and vice versa others symbols that threatens solidarity are rejected or replaced, reinterpreted, and reused at a later time. In this study, the identity bases on *Sapta Darma* that the revelations received from men of Java (Javanese).

This paper show that the identity of the citizens is plural but not float. The affirmation in group norm is their significant in Cohen idea about the saliency of ethnic identity in context, called "retribalization" (affirmation of his return) that re-definition ethnic identity in response to external threats. They have the ability to deconstruct customs, values, myths, and ceremonies from their cultural traditions to articulate their active political organizations where interacts with outsiders (Cohen, 1978). Recognizing ethnicity include all related behavior and all the material of collectives. Material traces may be found e.g. in symbols. In this study, ethnicity is used as a political resource and an understanding of morality (Antweiler, 2015; Munasinghe, 2018; Ross, 2008).

Thus, this paper contributes to the study of a more dynamic religious group, by considering material in support of community discourse. The functioning of these materials shows that it is not only history factors (Segara, 2019: p. 151), only which influences the practice of discourse, but also the cultural material role in the practice of discourse. The relevance of the material in this study shows a different perspective on the idea that allegations of fetishism for artifacts (Miller, 1998). Because material in not absence because in practice of religious group, there is the improve materials process, dematerialization and re-materialization (Kao, 2020).

B. METHOD

This ethnographic study interprets the related archives and literature, interviews of *Warga*, collects stories of their experiences and memories, understands the knowledge or rationality of them, and analyzing the narratives in conversation by them.

C. RESULT AND DISCUSSION

1. Identity, Myth and Narratives in Sacred Space

Since President Suharto's speech on August 18, 1978, *Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang*

Maha Esa have been linked to terms of belief in Supreme God as a culture is not religion. They are a person who acknowledges and believes in the values of the belief in God Almighty. Although it has been standardized, the term of *Penghayat* is not single. The discussion result of informant, there are the dedication of Faith, Devoted of Faith Community, Faithful People, Native Faith Follower, believer on one Almighty God, Adherent, spiritual religious and local wisdom, a Belief in Almighty God, and Indigenous religion.

They belief their local religion is origin come from the Javanese ancestors, long before official religion - they often called import religion - in Java. The Belief also developed and gained many followers. However, the informant told me that there was no problem he used the word religion-at that time, but around 1963 the *Sapta Darma* Religion was replaced with *Sapta Darma Spiritual (Kerohanian Sapta Darma or KSD)*. Then, *Sapta Darma* became a Belief in God organization be *Persada (Persatuan Sapta Darma)*. *Persada* was inventoried in 1980 by the Directorate General of Culture, the Ministry of Education and Culture with Inventory Number I. 135 / F.3 / N.1.1 / 1980. Some of them regretted the change because it was in their narrative that religion related words, A is the same as the origin of man, Ga is the same as Gama (Kama or holy water), and Ma is the same as virtual or the light of God. By them, the *Sapta Darma* will be the role model of the world community.

In their narrative, the religion is not interpreted in a limited way. The religion is not just the fulfillment of the elements such as prophet-hood, scripture, and international recognition. They responded that the rules only made humans, the rules of religion should not be determined by humans including the government and Java is ethno-national.

Like a Javanese woman, the female of *Warga* generally roll her hair (*Gelung*) with *Kebaya*, but they use the white *Kebaya*. Meanwhile, the male usually uses batik and *Beskap* by tucking a Javanese dagger in their fingers and completing it with *Iket* or *Blangkon*. There is a lot of information that diversity of *Warga* but in their narrative in conversation signaled that a tendency to uniform the diversity of *Persada's* identity with *Kejawen* (Java Spiritual) as *Warga* value orientation or philosophy.

Their narratives also related of Javanese meanings, that Javanese means someone who understands or does not leave Java, not conflict with any interests and establishes harmony with anyone. Javanese in its philosophy of being in various arenas is a symbol of the cohesiveness of the them. Also, related to the Private symbol of Sapta Darma, the embodiment of heroism, authority seven and moment, and the language to communicate with Hyang Maha Kuasa through prostration and prostration songs. The certain symbols in religion was very emphasized because it was able to make humans immediately feel close to an extraordinary power (Geertz, 1973; 2013).

The narrative of the *Warga* is also related to the white symbol that is believed through the sacred myth of receiving teaching revelations of Harjosopoero (Mr. Sri Gutomo) myth on 12 July 1954. Then written by *Panuntun* and disseminated to his followers until now. Its related revelation to draw in to *mori* (white cloth-textile), Sapta Darma word and moral Javanese with Javanese alphabet The Personal Symbol.

The informant said that they believe the Revelation myth. They said that white has a noble meaning, purity and peace and the absence of color, another kind of emptiness. This symbol is a human concept as Hyang Maha Suci related the origin of human can be seen from the rectangular shape of the rhombus. The white indicates that the human origin of goods is holy or clean, both inside and outside. Therefore, people should always try to return to their pure/clean state; acting to nobleness or physical and spiritual purity and and return to their origin. They said that the white symbol differs from some other colors in Javanese knowledge, for example Black circles illustrate that humans have Ankara (arousal lust), their forms in dirty words spoken by mouth so that humans must say and act well; the red circle illustrates that humans have anger that arises due to sound stimulation by the ears so that the sound is not good not felt; and the yellow circle describes craving because of the influence of the sense of sight from the eye.

The White depicts of the circle is different of the black, red, and yellow as the bad category. This is different from the white meaning in a circle that describes a sacred action even though it is closer to yellow (craving) but has a sense of smell from the

nose which is stimulated by good smells, holy and clean instead of refusing to be dirty. If humans want to have vigilance (clairvoyance) then the eyes, ears, and mouth are guided to the nose character. Thus, humans can match (bring together actions) with their origin is chastity. Likewise, the white on the circle covered by the *Semar* image illustrates the hole in the human crown as the tenth-hole. Likewise, the white in the image of *Semar* (the image of nobility light) can relate to Hyang Maha Kuasa (Allah). By blending together the feeling in the crown until realizing white light, then it can be God's face.

In *Warga*-women narrative, this Personal Symbol as Hyang Maha Suci is the inspiration and motivation for them to wear white *Kebaya*. They want to shine and glow like the white of light, while *Kebaya* for them is related to the Java identity. The *Sapta Darma* symbol describes the origin and content of humans, which must be understood and cultivated by humans in order to achieve nobility according to *Wewarah Pitu* (seven clues). The white of the *Kebaya* contains hidden meanings than dirty stigma and the narrative that the white color of their teachings as not mystical but sacred.

Like the white *Swarajin* cloth white soaks up corruption and sin and White (Sveta) also means merriment (Jha S., 2016: 7). The mythical provides an explanation that color as a symbol has meaning contained in it which is transmitted orally. This study provides an explanation that the teachings about the human being as the Holy One continue to be transmitted by the myth. This is use material like the physical manuscript and the religious images, what was regarded material was mediated by semiotic ideology example the healing entailed material practices (studio). That new believers had to take to continue to articulate their break with local religion (Kao, 2020:9-11).

The minority like *Warga* who filled with trauma and crisis, the experience of togetherness in daily life becomes an essential element. The personal or groups try to manage cultural cohesion, they are creative, related to "hidden transcript " which represents a criticism of power is dominant as its expression is different from the open / frontal form. They try to continue narrating the equality of the beliefs of their ancestral religion with other religions. Not only that, a critical insight into external

pressures borne by religious groups of this kind can be revealed in their art performances.

2. The Purity Claim, Pride and Retain Belief

I repeatedly asked about the white *Kebaya* worn by the female. From several informants, the answer was similar that they wanted white to glow as white as light as the teachings of *Wewarah Pitu*. As personal symbol meaning, the white meaning contains good moral values so that the white color appears in some attributes of the problem. There are male informants said that white means cleanliness and kindness. I question several times about their white studio cloth, their *Kebaya* in a white (wedding) confirmation process which is also worn by women during the process of burial of bodies or funerals. White means *mutmainnah* which benefits from purity and negative shamanism.

I have not yet obtained an explanation from the *Warga* about the origin of this word of superstition. In Arabic language *mutmainnah* related to *al-nafs al-mutmainnah* (the serene *nafs*) in 'state of ultimate peace, the highest stage of psychospiritual development (Abu-Raiya, 2012). White (*Abiath*) is the primary symbolism with the positive assumption that if something is white, it is not stained and therefore clean (A.Hasan, 2011).

Such claims of purity appear universal when we read some similar references. White is black opposite in binary category. Although it is comparable in comparison, it appears that White is more favored than black by some communities. Like Charles Daniel Redmond dissertation "Those without Sin" shows the political and social supremacy from white Christianity (Redmond, 2017). The pure white color has dominated the public face as a remarkable cultural heritage and as the importance of prestige (Port, 2007). Likewise for Indians who believe that Kshatriyas in the color of Padma (white lotus), Vaisyas in slightly light color and Sudras dark (Jha S. , 2016).

The specialty of the white color of a person's skin is white features. The white box contains positive goals, and vice versa the black box contains negative goals reveal morality versus immorality. Like Fox's study that whites in a marginal position of belonging, their inextricability from land and power

continues to mark them as privileged persons with counternationalist ethics of patrimony and wealth accumulation (R.Fox, 2012). This is the strategies of stigma management (Kowal, 2011).

The relevance White shows a cultural pattern of the rule of purity. She saw a difference between white magic and black magic. Their rationality is the white spirit is not angry but happy to be slaughtered Danger. From some community rituals, this purity pattern is applied in life especially in renewal efforts to eliminate pollution (Douglas, 2001). Monochromatic "black" and "white" are the basic color terms used in any human language. Where more than two color terms exist, these two are universally with terms for other colors following in a consistent sequence across languages. White related the Levantine Paleolithic, has its own powerful semantic: in bones, skulls, and skeletons however white paints when derived from a mixture of water and clay or chalk, would probably not have survived archeologically as well as ochre, manganese, or charcoal (Hovers, Ilani, BarYosef, & Vandermeersch., 2003)

In the argument of this paper, white is interpreted by *Warga* and then made a binder of solidarity but in their efforts to carry out their stigma which is heretical or even non-religious. White also contains ideologies that show purity, kindness, and generosity. White is shown in the connotation of cleanliness which has left a bad thing. I believe that the ideology of the positive meaning of white is transmitted by the generation of *Warga* and can be accessed by audiences who want to know them. *Warga's* performance shows that civilization was built to minimize the darkness of animism and mysticism in the practice of spirituality directed at them. White appearance is an expression of their teaching beliefs about humans as Hyang Maha Suci.

White like the sun shines signifies human respect that is part of God. In *Warga* meeting, they tried to wear white *Kebaya*. For women, almost every moment of their meeting tries to wear a white *Kebaya*. This was shown when several the women who did not wear white *Kebaya* then shyly walked into the meeting room. The woman whispered and told some of her friends that she did not wear white *Kebaya* for various reasons. Her reasons are her white *Kebaya* washed or sewn because of greatness.

Meanwhile, some other women are ready to bring some white *Kebaya*. They have to borrow or give away for free.

The *Warga*-woman gave two *Kebaya* and happy. She not yet known white *Kebaya* meaning was brought and worn. But some the women (as *Warga* inborn) explained the white meaning. It may not be exactly the same but this the meaning also contained in the *Sanggar* cloth (pedestal) which is worn for their prostration. In certain momentum, they are in the prostration of daily prostration.

There are many meanings of someone's wear *Kebaya*. However, their white *Kebaya* means purity. Talks of *Kebaya* color often satire with other groups that hinder their worship, use violence to destroy the *Persada* studio (prostration), and improper behavior of religious people. Their expressions appear more often when they feel confident. They are talking to is believed to be someone who wants to understand them. They said that other groups need to clarify the misunderstanding of the practice of their 'religion'.

3. Discourse in Social Relation and Cultural Context

Warga believes in the *Personal Symbol* so they wear white *Kebaya*. The Belief not only in private spaces, but also public spaces. They convey this white theme that in line with the white shine like the sun shines. There is a white symbol meaning, as portrays the holy lust that gives rise to good character and attitude. The analysis of discourse space expected to be able to build or shape them not only reflect something far from them. Some of the underlying discourses are social identity or 'subject position', social relations, and systems of knowledge and trust. The discourse existences use various aspects, including intellectual analysis and social practice.

I try to interpret the results conversation with *Warga* in their daily practices and responding to cases that happened to them, such as the case of the worship place destruction in Yogyakarta. The term *sujud* is their problem which often leads as a heretical group. They say that prostration is the result of the revelation of the founders of their ancestors. So, the term *sujud* prostration was rejected by other groups because they did not understand their teachings. They said that the prostration was not the property of Islam.

In their discourse, there is masking or elimination of agencies through the construction of passive sentences in the worship place

destruction. In some meeting, they did not mention the agency but stated the studio has been damaged by Islamic groups. In others situation, they say "this is not inappropriate for someone who claims to be religious, right, Ms". They say "aren't the religion teaches goodness and peace and harming. They said that they on average have experienced injustice.

True religious teachings of them are often their claim. For examples the statement: we are *nrimo* (accept), but God does not sleep, in real many of the worship place destroyers who died unnaturally, some committed suicide, some fell from sewers. Whether or not this is true, such statements appear in the Jakarta, the religion legitimizes very effectively because it connects the construction of reality with sacredness. The sequence of events presented or such narratives reveal that religion in the questioned narrative takes place on a 'cosmic' scale, including their own 'reality other than everyday experience.

Religious legitimacy is discursive construction. Although religious can cause social conflict religion becomes social cohesion. In the integration perspective, religion is a prominent identity that can control society. Religion offers a set of structures of beliefs that internalize moral tension and use them to guide life choices and moral commitments. The white *Kebaya* shows the emotional reaction of the wearer, both political emotions and their religious emotions. *Kebaya* revealed the issue of religious morality. The white *Kebaya* functions as a portrait of a person who is not only represented in ideas but has significant meaning in building mental representations of *Warga* who are often stigmatized by the occult, heretical, and non-religious. The shared meaning based on the teachings of faith then operates in the actions and performance of its citizens to effectively shape the identity. In the context of the meaning of the sacred text allows multi-vocal but then guide by leader.

Religious emotion is sought to be built through various possible means including a chastity discourse which should not debate the contents of the sacred text. This kind of orthodoxy apparently does not only occur in a number of other faith-based groups, but also them. Although there are several practices that have changed from practices that have existed in the past, they always build narratives that their elders do consider it does not conflict with the teaching values of their beliefs. In their perspective, emotionally they respect their ancestors as a moral obligation for their ancestral heritage but the text is useful for sustainability in the changing times they live. Changes that exist are not as opposed to the sacred text while still basing the essence of the content of the text.

In their narrative that *Kebaya* is *not* the only their representation but Indonesia identity with positive character and the traditional values. For them, *Kebaya* is expected not to be replaced with other clothing including wearing robes that are rife now. They said that the robe as a representation of Islam (both women and men) comes from Arab culture which is now frightening because of the issue of radicalism. In addition, the *niqab* as a complementary attribute is seen as a culture of female closeness and human inequality.

The text can be assimilated, contradictory, ironically echoed, etc. The use of inter-discursive also emphasizes the implicit aspiration of discourse in addition to explicit textual references. I got their narratives when I present at the studio, chatting in cars or buses, or joking in the kitchen even a discussion that struck my Muslim identity on a studio cloth. Their small voices are often the same as those of a leader but not infrequently the different ones are conveyed by whispering in my ear.

The religious issue, the study shows cloth produced and then as a body cover (clothing) that contributes as a marker for various purposes, including traditional ceremonial media worn. Autonomy of clothing combines with the values of existing traditions, but sometimes it is influenced by the conflicts that exist in the community. This material can be barrier between self (self) with other people (other) or between individuals with their groups (community) and between groups in society. Thus, the *Kebaya* as social visualization is structured by certain rules or norms in the realm of togetherness and not alienation.

D. CONCLUSION

This paper has sought to provide a framework to explain the material, meaning and the narratives in social

interactions or relations. By focusing on narratives of material (*Kebaya*), this study has effort to the material (*Kebaya* clothing) related social relations and cultural context. The materials not only strengthen religious group solidarity but also help or communicate identity for efforts to consolidate social and cultural contexts by sharing the meanings contained in the material. This paper has showed the importance of dynamic of structure through community narratives of religious group in their transformation. I should state clearly that the meanings of material have effect in community knowledge but in case *Warga* in Jakarta, the narratives of the social units or institutions organized relate to landscape, geography, history and mobility. Producing the narrative pursued these goals in a contestation field. The cognitive efforts are not separated in the practice of spiritual activities, but rationality encourages them to carry out discourses for group survival in their political and social context. The white *Kebaya* as an instrument to retain or resist their Belief.

E. ACKNOWLEDGMENT

I would like to express my gratitude to Mr. Semiarto Aji Purwanto, my teacher, in University of Indonesia, and to the anonymous informants for their help and suggestions.

REFERENCES

- A.Hasan, A. (2011). How Colors are Semantically Construed in the Arabic and English Culture: A Comparative study. *English Language Teaching Vol. 4, No. 3; September* , 206-213.
- Abu-Raiya, H. (2012). Towards a systematic Qura'nic theory of personality. *Mental Health, Religion & Culture*, 15:3, 217-233.
- Antweiler, C. (2015). Ethnicity from an anthropological perspective. Dalam A. K. Becke, *Ethnicity as a Political Resource*. Germany: University of Cologne Forum.
- Arroisi, J. (2015). Aliran Kepercayaan dan Kebatinan: Membaca Tradisi dan Budaya Sinkretis Masyarakat Jawa. *AL-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama/Vol. 1, No. 1*.

- Aryono. ((2018)). Pergulatan Aliran Kepercayaan Dalam Panggung Politik Indonesia, 1950an-2010an: Romo Semono Sastrodihardjo dan Aliran Kapribaden. . *Jurnal Sejarah Citra Lekha* , Vol. 3 , No. 1, 58-68.
- Azis, F. (2017). *Konstruksi Sosial Penghayat Kerohanian Sapta Dharma (KSD) terhadap Ajaran KSD dalam Kehidupan Sosial (Studi di Sanggar Agung Candi Busana Sapta Dharma Kecamatan Pare Kabupaten Kediri)*'. Surabaya: Skripsi Departemen Sosiologi Universitas Airlangga.
- Basit, A. (2016). *Strategi Perlawanan Kelompok Penghayat Kapribaden Terhadap Diskriminasi Agama (Studi Kasus Di Dusun Kalianyar Desa Ngunggahan Kecamatan Bandung Kabupaten Tulungagung)*. Tulungagung: Skripsi Jurusan Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin, Adab Dan Dakwah Institut Agama silam (IAIN) Tulungagung.
- Cohen, N. L.-E. (2019). Ethnic origin and identity in the Jewish population of Israel. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45:11, 2118-2137.
- Cohen, R. (1978). Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Source: Annual Review of Anthropology*, Vol. 7 , 379-403.
- Cojanu, D. (2014). Ethnicity as Social Fact and Symbolic Construction. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 149 , 217 – 221.
- Douglas, M. (2001). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, imprint of the Taylor & Francis Group . London and New York:: Routledge.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures, Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc., Puhlishers .
- Geertz, C. (2013). *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*, judul asli *The Religion of Java*, diterjemehkan oleh Aswab Mahasin & Bur Rasuanto. Depok: Komunitas Bambu.
- Hakim, A. R. (2014). *Pencitraan Laskar Pembela Islam FPI dalam Mentransformasikan Nilai-Nilai Islam di Tengah Masyarakat (Studi Kasus Program Pembinaan Keagamaan Lembaga Dakwah Front*. Jakarta: Skripsi, Fakultas Ilmu dan Komunikasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, .
- Hamudy, M. I., & Rifki, M. S. (2020). Civil Rights Of The Believers Of Unofficial Religions (Penghayat Kepercayaan) In Pekalongan District,. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya - Vol. 22 No. 01 (June 2020)*, 48-59.
- Hartami, K. (2010). Memahami Kepercayaan terhadap Tuhan YME dan Organisasi Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan YME untuk Menyongsong Indonesia menjadi Oboring Jagad. Dalam D. K. YME, *Anggoro Kasih: Sarana Transformasi Nilai Budaya Spiritual* (hal. 125-136). Jakarta: Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan YME, Ditjenbud, Kemdikbud.
- Hovers, E., Ilani, S., BarYosef, O., & Vandermeersch., B. (2003). An Early Case of Color Symbolism: Ochre Use by Modern Humans in Qafzeh Cave. *Current Anthropology* , Vol. 44, No. 4 (August/October) , 491-522.
- Ikhsan, M. A. (2017). *Perbandingan Konsep Ketuhanan Kristen dengan Ketuhanan Sapta Dharma*. Jakarta: Skripsi Jurusan Studi Agama-Agama UNI Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Indrianti, P. (2013). Gaya Busana Kerja Muslimah Indonesia dalam Perspektif Fungsi dan Syariah Islam. *el Harakah Vol 15 No. 2*, 150-168.
- Irwanti, N. (2019). *Sinkretisme Islam Jawa dalam Pernikahan Adat Jawa (Studi Kasus di Desa Karangnangka Kecamatan Kedungbanteng Kabupaten Banyumas)*. Purwokerto: Program Studi Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Ushuluddin, Adan dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri.
- Jati, W. R. (2015). Islam Populer sebagai Pencarian Identitas Muslim Kelas Menengah Indonesia', Teosofi Islam. *Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam Volume 5 Nomor 1*, (2015), 159.
- Jenkins, R. (1994). Rethinking ethnicity: Identity, categorization and power. *Ethnic and Racial Studies*, 17:2, 197-223. .
- Jenkins, R. (1996). Ethnicity etcetera: Social anthropological points of view. *Ethnic and Racial Studies*, 19:4, 807-822.
- Jenkins, R. (2008). 'The Ambiguity Of Europe: 'Identity crisis' or 'situation normal'? *European Societies*, 153-176.

- Jha, S. (2016). 'From Sacred to Commodity and Beyond: Color and Values in India. *Journal of Human Values*, vol. 22, 1-13.
- Kao, C.-y. (2020). Materiality in the absence of the church: Practising protestantism during China's Cultural Revolution. *History and Anthropology*, 1-21.
- Karyaningsih, E. W. (2015). Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Pemilihan Kebaya Pada Ibu-Ibu dan Remaja Putri. *Jurnal KELUARGA Vol 1 No 1 Februari* , 7-13.
- Khoirnafiya, S. (2019.). "Nature as Culture of Penghayat: The Landscape, Reaction, and Movement of Penghayat in Cilacap. *ETNOSIA: Jurnal Etnografi Indonesia*. 4(2), 127 – 143.
- Kowal, E. (2011). The Stigma of White Privilage . *Cultural Studies*, 25:3, 313-333.
- Miller, D. (1998). Introduction, Why some things matter. Dalam D. M. (ed), *Material cultures Why some things matter* (hal. 1-21). London.: UCL Press.
- Munasinghe, V. (2018). Ethnicity in Anthropology . *The International Encyclopedia of Anthropology*, 1–12.
- Niels Mulder. (2011). The Crux Is the Skin: Reflections on Southeast Asian Personhood. *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, 95-116.
- Port, M. v. (2007). Bahian white: The dispersion of candomblé imagery in the public sphere of Bahia. *Material Religion*, 3:2, 242-274.
- Pratama, B. (2017). *Kajian Historis Aliran Kepercayaan Sapta Darma Di Kecamatan Ponggok Kabupaten Blitar (Historical Studies Cult Sapta Darma in the District of Blitar District Ponggok*. Artikel Skripsi Universitas Nusantara PGRI Kediri. Program Studi Pendi.
- Qodim, H. (2017). Strategi Bertahan Agama Djawa Sunda (ADS) Cigugur'. *KALAM, Volume 11, Nomor 2*, 329–364.
- R.Fox, G. (2012). Race, Power and Polemic: Whiteness in the Anthropology of Africa. . *Totem: the University of Western Ontario Journal of Anthropology, Volume 20, Issue 1*, 9-24.
- Redmond, C. D. (2017). *Those without Sin: Voices of Color on White Protestant Christianity in Nineteenth-Century American Literature*. ProQuest Dissertations Publishing.
- Rohman, A. (2011). Persepsi Kelompok Syahadatain Terhadap Nilai- Nilai Toleransi di Kabupaten Banyumas. *Jurnal "Analisa" Volume XVIII, No. 02*, 280-282.
- Ross, R. (2008). *Clothing: A Global History or, The imperialism New Clothes*. Cambridge: Polity Press.
- Segara, I. N. (2019). Ngempon: The Role-Sharing Strategy of Hindus and Muslims In Bhur Bwah Swah Temple, Karangasem, Bali. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya-Vol.21no.02(December 2019)*. , 150-158.
- Suciati. (2019). Ethics and Aesthetic Appearance of Kebaya Indonesia. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, volume 406, 305-308.
- Suliyati, T. (2019). Rumah Bugis sebagai Bentuk Pemertahanan Budaya. Masyarakat Bugis di Desa Kemojan Karimunjawa. *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi Vol. 2 No. 2 : Juni*, 203-211.
- Sutarto, A. (2006). Becoming a True Javanese: A Javanese View of Attempts at Javanisation. *Indonesian and the Malay World*, 34-39.
- Syafwan. (2016). Kebertahanan Rumah Gadang dan Perubahan Sosial di Wilayah Budaya Alam Surambi Sungai Pagu, Kabupaten Solok Selatan. *Humanus, Vol. XV No. 1, March* , 105-119 .
- Tarigan, R. (2019). Membaca Makna Tradisionalitas Pada Arsitektur Rumah Tradisional. *Jurnal Arsitektur KOMPOSISI, Volume 12, Nomor 3, April* .
- Wuryani, S. (2013). Lurik Dan Fungsinya Di Masa Lalu. *Ornament.Vo.10. Vol 1. Januari* , 81-100.



UNDANG-UNDANG SIMBUR CAHAYA DALAM MENGATUR HUKUM PERKAWINAN DI KESULTANAN PALEMBANG

Dwi Anggi Wulandari ^(1*), Marzuki ⁽²⁾

^{1 2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 21st September, 2019
Review : 02nd November, 2020
Accepted : 15th November, 2020
Published : 15th December, 2020
Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Law Simbur Cahaya; Marriage; Sultanate of Palembang; Law Marriage

CORRESPONDENCE

*E-mail: dwianggiwulandari@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of writing this article is to find out the Simbur Cahaya Law in regulating marriage law in the Palembang Sultanate. In this paper the author focuses on the Marriage Law in Palembang, because many people in Palembang currently use the marriage law that existed during the Palembang Sultanate. The use of marriage law in the Palembang Sultanate was used to preserve the noble cultural values that have existed since ancient times. The cultural values contained in the marriage law in the Palembang Sultanate are currently dynamic, adjusting to the existing conditions in the Palembang community. This article was compiled using the library research method, which is a method of collecting data by utilizing sources and library materials. The result of the conclusion obtained is that the Simbur Cahaya Law is a law that adapts Islamic and customary law. On the initiative of Ratu Sinuhun, the law was made as a general rule in all the Palembang residences. The law contains regulated public relations including regulations in the field of marriage and single girl, clan, village and farming, clan, and punishment. The marriage ceremony ceremony in the Sultanate of Palembang is explained in the Simbur Cahaya Law in the first chapter which explains the custom of single and married women is in article 1, article 4, article 5, article 12, article 13, and article 14 which explains how ethics in good relations men and women, and marriage. The stages of the traditional wedding ceremony are: 1) before the wedding, namely madik, menyenggung, meminang atau ngelamar, berasan, mutus kato; 2) the implementation of marriage; and 3) after marriage.

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan negara majemuk dan kaya akan kebudayaan, sesuai dengan semboyan bangsa Indonesia yaitu Bhineka Tunggal Ika yang memiliki makna bahwa negara Indonesia mempunyai ratusan suku, budaya, agama, bahasa serta kearifan lokal yang beragam. Kemajemukan tersebut mewajibkan masyarakat Indonesia untuk bersikap toleransi terhadap macam-macam perbedaan yang ada. Hildred Geertz menjelaskan terdapat kurang lebih 300 suku bangsa di Indonesia yang memiliki kebudayaan tersendiri seperti bahasa, identitas, kultural yang tidak sama (Nasikun, 2013). Budaya merupakan gabungan yang

mencakup banyak hal seperti bahasa, kepercayaan, musik, benda serta aktivitas masyarakat yang mengandung makna kebersamaan yang diwariskan dari generasi ke generasi selanjutnya.

Beragam kebudayaan yang dimiliki oleh Bangsa Indonesia berbeda-beda di setiap provinsi. Indonesia memiliki 34 provinsi berbeda pula kebudayaannya berdasarkan kearifan lokal provinsi masing-masing. Menurut Akhmar & Syarifudin (2007), kearifan lokal berupa kebiasaan serta perilaku atau sikap masyarakat suatu daerah dalam berinteraksi dengan lingkungan setempat sesuai dengan tatanan

sosial. Kearifan lokal merupakan kekayaan budaya bangsa Indonesia berupa pandangan hidup dan kebijakan hidup yang diakomodasi dalam kebijakan serta kearifan hidup masyarakat lokal (Kemdikbud, 2016). Kearifan lokal merupakan filter atau penyaring dari arus globalisasi yang berlangsung di kehidupan masyarakat digunakan untuk mempertahankan proses, produk, serta budaya yang akan diwariskan kepada generasi selanjutnya (Zamzami, 2015). Menurut Sulaksono (2013), kebudayaan adalah karya gabungan dari gagasan dan rasa yang dihasilkan oleh masyarakat lalu dijadikan identitas suatu tempat atau daerah tertentu yang dijaga serta dilestarikan secara turun temurun kepada anak cucu. Selanjutnya menurut Geertz (1992), kebudayaan merupakan pola pengertian dari simbol-simbol yang diwariskan kedalam bentuk-bentuk tertentu seperti cara berkomunikasi, mengembangkan pengetahuan, dan melestarikan sikap terhadap kehidupan masyarakat. Kebudayaan merupakan suatu karya yang dihasilkan oleh masyarakat daerah tertentu yang menjadi identitas dan dilestarikan dari generasi ke generasi lainnya. Salah satu kebudayaan yang ada di setiap daerah yaitu kebudayaan dalam acara perkawinan. Setiap daerah memiliki tradisi yang berbeda dalam menyelenggarakan acara perkawinan. Acara perkawinan di Palembang masih menggunakan tradisi yang ada sejak zaman dahulu yaitu mengikuti Undang-Undang Simbur Cahaya dalam mengatur hukum perkawinan.

Keberagaman budaya dan sosial dapat memberikan pengaruh keharmonisan dalam kehidupan sosial masyarakat (Anakotta dan Alman, 2019). Keberagaman yang ada membuat masyarakat di wilayah nusantara mempunyai ciri khas tersendiri. Ciri khas tersebut tumbuh dan berkembang sesuai dengan peradaban masyarakat lokal. Palembang sebagai kota tertua yang ada di wilayah Indonesia selalu mengikuti arus perubahan serta perkembangan zaman yang selalu berubah dari waktu ke waktu. Dahulu Palembang merupakan wilayah Kerajaan Sriwijaya yang terkenal dengan kekuatan maritim serta politik di kawasan Asia Tenggara (Utomo, Hanafiah, & Ambari, 2005). Runtuhnya Kerajaan Sriwijaya membuat Palembang berubah menjadi kerajaan islam yang dikenal dengan Kesultanan Palembang Darussalam dengan menjadikan al-quran dan hadis sebagai landasan dasar dari konstitusi pemerintahan Kesultanan Palembang

Darussalam (Syawaludin, 2014). Kejayaan dan kegemilangan kesultanan Palembang dalam bidang politik, sosial, serta ekonomi dahulu membuat Kota Palembang menjadi salah satu kota yang dapat diperhitungkan di wilayah nusantara (Ravico, 2015).

Perkembangan agama serta budaya yang sangat pesat di Palembang membuat Palembang menjadi tempat atau wilayah yang sangat amat penting dalam perubahan peradaban serta tradisi di wilayah nusantara pada masa itu (Rahim, 1998). Kesultanan Palembang memberikan perhatian khusus terhadap salah satu unsur ajaran agama islam yaitu dalam bidang hukum dimana besarnya dampak dari pengaruh hukum islam di Palembang. Hukum islam merupakan syariat yang berarti aturan yang berasal dari Allah SWT untuk umatnya yang dibawa oleh seorang Nabi SAW, baik hukum yang berhubungan dengan kepercayaan (aqidah) maupun hukum-hukum yang berhubungan dengan amaliyah (perbuatan) yang dilakukan oleh seluruh umat muslim. Hukum islam bukan sekedar teori saja namun sebuah aturan yang harus diterapkan dalam kehidupan manusia (Iryani, 2017). Hukum islam mengatur fondasi keimanan bagi umat muslim mulai dari perkara kecil hingga besar seperti pembagian waris, zakat, shalat fardhu, pernikahan dan banyak lainnya.

Hukum islam yang berlaku saat itu adalah hukum keluarga yang bercorak adaptif merupakan adaptasi antara hukum islam dan adat. Hukum keluarga yang diberlakukan adalah hukum yang telah mengalami penyesuaian dengan adat (Adil, 2014). Pada masa pemerintahan Ratu Jamaluddin Mangkurat IV yang memerintah pada tahun 1639-1650 M terdapat hukum adat bercorak islam yang mengatur aktivitas masyarakat di Kesultanan Palembang (Husna, 2019). Hukum adat inilah yang dikenal dengan Undang-Undang Simbur Cahaya yang dibuat oleh permaisuri raja yang bernama Ratu Sinuhun (Farida & Hasan, 2011). Undang-Undang Simbur Cahaya merupakan gabungan corak antara hukum islam dan adat yang telah diadaptasikan dalam kehidupan masyarakat di Kesultanan Palembang (Amin, 1986). Implementasi Undang-Undang Simbur Cahaya telah meluas serta menjangkau kebiasaan dari masyarakat di Palembang baik itu yang bersifat umum maupun individual. Implementasi hal tersebut dapat diberlakukan dalam berbagai macam kondisi masyarakat

sehari-hari, ketidak sengaja atau insidental dengan memiliki tujuan supaya kerusakan dan ancaman keamanan tidak terjadi serta berdampak pada keserasian dan keselarasan masyarakat di Kesultanan Palembang.

Simbur Cahaya berarti percik sinar, yang banyak dikaitkan dengan cerita berdasarkan mitos yang ada tentang selimbur (pancaran). Mitos yang berkembang menyatakan bahwa selimbur (pancaran) cahaya berada di bukit siguntang digunakan untuk menyambut kedatangan anak cucu keturunan Iskandar Zulkarnain. Selimbur cahaya menjadi simbol pengukuhan raja muslim. Terdapat beberapa raja-raja muslim dari tiga serumpun tanah melayu yang menggunakan selimbur cahaya sebagai simbol pengesahan yaitu Palembang, Singapura, dan Malaka. Ratu Sinuhun merupakan seorang ratu yang memimpin Palembang berhasil mengkompilasi serta menyusun adat-adat daerah serta menggabungkan hukum keluarga yang merupakan gabungan hukum islam dan hukum adat.

Semenjak saat itu undang-undang simbur cahaya diberlakukan. Undang-undang simbur cahaya menjadi aturan adat yang berlaku bagi masyarakat di seluruh uluan kesultanan Palembang. Undang-undang simbur cahaya yang berlaku berisikan aturan-aturan yang membahas tentang hubungan masyarakat pada saat itu, seperti aturan yang mencakup hubungan bujang dan gadis, aturan perkawinan, aturan marga, aturan dusun dan berladang, aturan kaum, dan aturan hukum yang berlaku.

Aturan yang masih banyak dilaksanakan pada saat ini yaitu aturan perkawinan. Penulis fokus pada Hukum Perkawinan di Palembang, karena masyarakat di Palembang saat ini masih banyak yang menggunakan hukum perkawinan yang telah ada pada masa Kesultanan Palembang. Penggunaan hukum perkawinan di Kesultanan Palembang digunakan untuk melestarikan nilai-nilai luhur budaya yang telah ada sejak zaman dahulu. Nilai-nilai budaya yang terkandung dalam hukum perkawinan di Kesultanan Palembang pada saat ini bersifat dinamis, menyesuaikan dengan keadaan yang ada di lingkungan masyarakat Palembang.

Perkawinan merupakan penyatuan antara seorang pria dan wanita yang dilegalkan secara formal dengan undang-undang dan dilakukan selama hidup (Prodjoamidjojo, 2000). Menurut Cardon (2016), perkawinan merupakan penyatuan kehidupan antara laki-laki dan

perempuan yang disahkan atau dikukuhkan secara formal berdasarkan undang-undang dan agama dengan tujuan untuk berkeluarga dan melanjutkan keturunan yang dilakukan selama hidup.

Menyatukan dua keluarga besar dari pihak mempelai laki-laki maupun pihak mempelai perempuan yang nantinya akan menjadi satu keluarga. Meneruskan generasi keturunan serta menambah hubungan kekerabatan yang dapat saling membantu satu sama lain serta membentuk silsilah seseorang sebagai anggota keluarga (Sabaruddin, 2012). Kearifan lokal yang dimiliki oleh masing-masing keluarga membuat budaya semakin bertambah karena adanya penyatuan dari kearifan lokal yang berbeda antar keluarga. Perkawinan di setiap daerah mempunyai unsur budaya masing-masing baik itu disetiap suku yang tentunya berbeda satu sama lainnya. Budaya perkawinan diturunkan serta dilestarikan setiap suku ataupun daerah dari generasi ke generasi yang merupakan salah satu bentuk anugerah pemberian Tuhan Yang Maha Esa.

Dalam artikel ini penulis menjelaskan undang-undang simbur cahaya dalam mengatur hukum perkawinan di Kesultanan Palembang yang memiliki ciri khas di suatu daerah di Indonesia yaitu di Palembang. Pada saat ini masih banyak masyarakat yang menggunakan aturan perkawinan yang telah ada pada masa Kesultanan Palembang. Hal ini dilakukan untuk melestarikan nilai-nilai luhur budaya yang telah ada sejak zaman dahulu. Artikel ini ditulis dengan berbagai literasi sebagai acuan dan bahan pustaka tentang undang-undang simbur cahaya.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam artikel ini menggunakan jenis penelitian *library research* (penelitian kepustakaan). Penelitian kepustakaan merupakan metode pengumpulan data melalui telaah terhadap sumber-sumber kepustakaan yang dilakukan dengan menggunakan literatur berupa buku, maupun laporan hasil dari penelitian terdahulu. (Mahmud, 2011). Sumber data di dapat dari dokumen atau studi dokumen. Studi dokumen adalah mencari data sesuai dengan variabel yang berupa surat kabar, buku, prasasti, majalah, agenda dan sebagainya (Arikunto, 2010). Setelah mendapatkan beberapa referensi sesuai dengan tema penelitian selanjutnya data yang didapat dianalisis dan digeneralisasikan dengan menggunakan kajian teori yang relevan agar

dapat digunakan dalam pembuatan artikel ini. Penelitian ini tidak dilakukan melalui penelitian lapangan karena batasan kegiatannya hanya berhubungan dengan bahan-bahan koleksi perpustakaan (Zed, 2008).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Undang-Undang Simbur Cahaya

Agama dan budaya secara bersamaan tumbuh dan berkembang menjadi aturan yang berlaku dalam kehidupan sehari-hari. Kesultanan Palembang telah melakukan upaya dalam mengimplementasikan hukum islam kedalam struktur politik serta ideologi kekuasaan (Aly, 1993). Bukti nyata dalam implementasi tersebut yaitu 1) adanya birokrasi khusus agama yang dibuat untuk menaungi masyarakat luas baik pada lapisan tingkat kesultanan, marga, dan dusun. Birokrasi agama mempunyai tingkatan ataupun lapisannya masing-masing, pada tingkat kesultanan birokrasi agama diwakilkan dengan seorang pangeran natagana yang mempunyai tingkatan/kedudukan sebagai mancanegara. Selanjutnya pada tingkatan dibawah diwakilkan oleh seorang utusan yang disebut dengan penghulu. Penghulu mempunyai tugas untuk mendampingi depati sebagai pemimpin marga (Kartodirdjo, 1975); 2) terdapat penghubung dalam pengadilan agama. Pengadilan agama dipimpin oleh seorang pangeran natagama. Tugas pengadilan agama untuk mengadili dan menyelesaikan kasus-kasus ataupun perkara yang berkaitan dengan keagamaan; dan 3) adanya aturan kaum yang terdiri atas beberapa gabungan dari pasal yang mengurus teknis berjalannya urusan agama. Pasal tersebut merupakan hak yang dimiliki oleh seorang pangeran natagama berserta penghulu. Hal tersebut sudah ada dan telah dijelaskan dalam Undang-Undang Simbur Cahaya serta diberlakukan sebagai dasar pedoman hukum di kesultanan Palembang (Mal An Abdullah, 2006).

Perpaduan antara hukum islam serta hukum adat yang ada serta berfungsi pada kehidupan sehari-hari masyarakat kesultanan Palembang dibentuk menjadi suatu undang-undang yang berlaku. Undang-undang tersebut dikenal dengan Undang-Undang Simbur Cahaya. Hal tersebut terlihat pada berbagai unsur ajaran agama yang telah diadaptasi oleh masyarakat setempat (Amin, 1986). Hukum keluarga pada masa itu telah diberlakukan hukum islam dengan bersifat condong adaptif atau adaptasi dari gabungan dari dua hukum yaitu, hukum islam dan hukum adat. Berdasarkan gabungan dari dua hukum yang berbeda, hukum keluarga yang berlaku pada masa itu merupakan hukum yang mengalami perubahan dan penyesuaian dengan adat setempat. Sistem hukum yang dianut kerajaan nusantara banyak menggunakan hukum

islam dalam menyelesaikan perkara-perkara hukum yang ada di kerajaan.

Adaptasi yang dilakukan terhadap hukum keluarga islam beserta adat menjadi suatu undang-undang yang menarik. Berkat prakarsa Ratu Sinuhun dalam menyusun dan menggabungkan adat daerah yang dikompilasi oleh kesultanan Palembang undang-undang tersebut dijadikan sebagai aturan yang berlaku secara umum di seluruh uluan keresidenan Palembang. Undang-undang tersebut berisikan hubungan masyarakat yang mencakup aturan-aturan yang diberlakukan seperti bujang gadis serta perkawinan, marga, dusun serta berladang, kaum, dan hukuman adat. Sekitar tahun 1639-1650 M, Ratu Sinuhun memerintah Kesultanan Palembang. Suami dari Ratu Sinuhun bernama Pangeran Sedo Ing Kenayan. Sebagai suami dari ratu yang mempunyai kekuasaan, Pangeran Sedo Ing Kenayan melakukan perubahan dengan membuat aturan yang mengikat serta mendorong kepala marga untuk mempunyai orientasi kesatuan dalam membuat aturan adat di daerah uluan yang dikenal dengan Undang-Undang Simbur Cahaya (Gadjahnata & Swasono, 1986). Undang-undang tersebut berisikan enam bab aturan yang berlaku. Pada bab pertama membahas tentang adat untuk bujang gadis dan perkawinan. Berisikan tata cara beretika, sopan santun, dan perkawinan dalam pergaulan antara pria dan wanita dalam kegiatan pada umumnya. Berada pada halaman dua sampai sebelas, berisi 32 pasal dan dilengkapi dengan penjelasan; Bab kedua membahas tentang aturan marga. Berisikan prinsip pokok administrasi marga, politik, status, wewenang yang berkaitan dengan budaya masyarakat. Berada pada halaman 11 sampai dengan 16, berisi 29 pasal dan penjelasannya; Bab ketiga membahas semua aturan dusun dan berladang. Berisikan kegiatan administrasi yang harus dilakukan pada tingkat dusun dan mengatasi masalah hukum agraria pada halaman 17 sampai dengan 22, berisi 24 pasal dan penjelasannya; Bab keempat menjelaskan aturan kaum. Berisikan jenis-jenis aturan kaum yang terdiri dari 19 pasal di halaman 23 dan 24; Bab kelima, adat perhukuman. Berisikan pokok hukum pelanggaran baik perdata, pidana, sopan santun, dan administrasi pemerintahan; dan Bab keenam, aturan uang denda yang terdiri dari 6 pasal.

Simbur Cahaya memiliki peranan untuk memberikan cahaya dan menerangi jalan hidup masyarakat Sumatera Selatan dengan suatu sistem peradatan yang berlaku di uluan Palembang. Undang-Undang Simbur Cahaya ditulis menggunakan aksara lokal. Aksara lokal ini dikenal dengan sebutan *surat ulu* menurut masyarakat setempat. Seiring dengan berjalannya waktu undang-undang tersebut dipandang dinamis karena ada hubungannya

dengan perubahan sosial, untuk itu terjadi perubahan atau amandemen yang dilakukan sesuai dengan perkembangan zaman yang dinamis.

Undang-Undang Simbur Cahaya tetap digunakan secara terus menerus sejak zaman kerajaan, kesultanan, pemerintah kolonial Belanda, awal kemerdekaan Indonesia, dan sampai diberlakukannya Peraturan Pemerintah Nomor 5 Tahun 1979 yang menghapuskan sistem hukum adat di Indonesia (Farida & Hasan, 2011). Undang-undang mengalami perubahan pada saat bentuk pemerintahan kerajaan bertransformasi menjadi kesultanan. Hal tersebut diakibatkan dari perluasan wilayah kesultanan dengan bergabungnya pulau bangka dan belitung. Semenjak kesultanan Palembang dihapuskan (1825), pemerintahan kolonial belanda masih menggunakan undang-undang tersebut dengan adanya modifikasi berdasarkan kepentingan mereka. Terdapat bagian yang dihapuskan dalam undang-undang yaitu masalah pemerintahan dan yang tetap dipertahankan adalah hal yang berkaitan dengan hukum adat.

Pada tahun 1933, untuk pertama kalinya naskah yang berisikan Undang-Undang Simbur Cahaya dicetak oleh Boekhandelen Droekkerij Meroe. Menggunakan tulisan huruf arab melayu pada cetakan pertamanya. Cetakan kedua terbit pada tahun 1939 dalam tulisan latin. Setelah kemerdekaan Indonesia diterbitkanlah kembali Simbur Cahaya. Penerbitan dilakukan oleh kementerian pendidikan bagian bahasa dengan penerbit Balai Pustaka. Pertama kali undang-undang ini di keluarkan menggunakan nama Piagem Ratu Sinuhun dan bukan Simbur Cahaya. Piagem Ratu Sinuhun merupakan nama yang digunakan pada aturan ini, hal ini disebabkan aturan tersebut berasal dari Ratu Sinuhun. Ratu Sinuhun merupakan ratu yang aktif dalam membentuk aturan pada masa pemerintahan Sida ing Kenayan di Kesultanan Palembang. Pada masa pemerintahan Abdurrahman, Piagem Ratu Sinuhun berubah nama menjadi Undang-Undang Sindang Marga yang terjadi akibat diperluasnya daerah pemberlakuan undang-undang. Pada masa pemerintahan Hindia Belanda nama Simbur Cahaya baru digunakan setelah diberlakukan sebagai aturan adat.

2. Aturan Adat Perkawinan Di Kesultanan Palembang Berdasarkan Undang-Undang Simbur Cahaya

Secara etimologi adat berasal dari bahasa arab yang memiliki arti kebiasaa. Kebiasaan merupakan perbuatan yang dilakukan secara terus menerus dan berulang kali. Adat merupakan kebiasaan yang berkembang dimasyarakat dan memiliki nilai yang di patuhi serta dijunjung tinggi.

Menurut Soekanto (2012), adat memiliki pengaruh yang kuat dalam mengikat dan mempengaruhi masyarakat. Kekuatan yang mengikat berdasarkan dukungan dari masyarakat. Adat istiadat yang dijunjung secara turun temurun mengikat masyarakat sebagai kaidah sosial yang sakral berlandaskan norma yang ada dan berlaku di setiap daerah setempat.

Terdapat sentuhan perpaduan antara hukum islam dan adat yang tertuang di Undang-Undang Simbur Cahaya tidak menimbulkan konflik di kalangan masyarakat. Simbol-simbol adat tetap digunakan seperti biasa dan mengandung unsur hukum islam yang dianut oleh masyarakat Palembang, hal itu dapat dijelaskan pada pasal Undang-Undang Simbur Cahaya. Adat perkawinan merupakan wujud dari gabungan hukum islam dan adat. Tata cara perkawinan yang harus dilakukan sesuai dengan adat yaitu adanya wali, peminangan, pencatat perkawinan dan sebagainya.

Bab pertama dalam Undang-Undang Simbur Cahaya yang berlaku di Kesultanan Palembang membahas secara jelas adat yang berlaku untuk bujang gadis dan perkawinan. Penjelasan secara umum bagaimana etika dalam pergaulan baik pria dan wanita, sopan santun, dan perkawinan terdapat pada Pasal 1, Pasal 4, Pasal 5, Pasal 12, Pasal 13 dan Pasal 14. Pasal 1 dalam Undang-Undang Simbur Cahaya menjelaskan bahwa jika bujang dan gadis hendak kawin maka orang tua dari kedua belah pihak harus bertemu untuk bermusyawarah mempersiapkan pernikahan dan memberitahukan kepada kepala dusun setempat. Selanjutnya bujang tersebut harus membayar adat betarang sebanyak tiga ringgit kepada orang tua gadis. Adat betarang merupakan proses musyawara yang dilakukan untuk mempersiapkan pernikahan dalam proses ini pihak calon laki-laki wajib memberikan uang hormat kepada orang tua perempuan dengan jumlah sesuai dengan kesepakatan. Istilah ini dikenal dengan upah tua.

Pasal 4 dalam Undang-Undang Simbur Cahaya menjelaskan bahwa belanjaan dapur dibayar oleh bujang. Jika bujang yang mau kawin termasuk di kalangan orang berada boleh mengadakan pesta yang besar dan jika bujang yang mau kawin termasuk orang yang tidak berada boleh saja mengadakan pesta yang sederhana. Untuk belanja dapur dipertegas bahwa tidak boleh berhutang pada calon mertua dan calon isteri. Belanjaan dapur pada pasal empat ini telah menjadi kebiasaan masyarakat

daerah setempat sebagai kewajiban yang harus dilakukan oleh laki-laki yang hendak menikah sekaligus sebagai sikap hormat laki-laki kepada orang tua perempuan yang akan dinikahinya. Semua biaya pernikahan yang bersifat administrasi serta adanya uang asap menjadi tanggungan pihak laki-laki dan hal ini tidak boleh hutang kepada orang tua perempuan.

Pasal 5 dalam Undang-Undang Simbur Cahaya menjelaskan bahwa jika gadis yang mau kawin mempunyai saudara yaitu kakak perempuan yang belum kawin, maka bujang harus membayar dua ringgit sebagai adat pelangkah. Hal ini dilakukan sebagai penghormatan kepada kakak gadis yang hendak dinikahi. Pasal 12 dalam Undang-Undang Simbur Cahaya menjelaskan bahwa jika ada bujang dan gadis yang ingin bertunangan maka bapak bujang tersebut harus mengantarkan dodol kepada kepala dusun, ketib, dan lembaga adat. Hal ini dilaksanakan sebagai rasa hormat keluarga kepada pemerintahan setempat yang dikenal dengan istilah minta wali.

Pasal 13 dalam Undang-Undang Simbur Cahaya menjelaskan bahwa jika bujang dan gadis yang telah bertunangan selanjutnya gadis tersebut dibawa lari oleh bujang yang lain atau ayah serta wali dari gadis tersebut tidak suka lagi pada bujang yang mau meminang tidak ada sebab yang pasti, maka bapak gadis mendapatkan hukuman berupa denda 8 ringgit yang harus dibayar. Bujang yang telah dirugikan mendapatkan ganti rugi sebanyak duakali lipat menurut putusan rapat. Pasal 14 dalam Undang-Undang Simbur Cahaya menjelaskan bahwa jika seorang bujang membatalkan pertunangan tanpa sebab maka bujang tersebut tidak dapat menuntut kerugiannya. Selain tidak dapat menuntut kerugiannya bujang tersebut wajib membayar semua kerugian yang telah dikeluarkan pihak perempuan.

Hukum tegas dijatuhkan kepada orang yang melanggar aturan sesuai dengan kesalahannya hal ini terdapat dalam Undang-Undang Simbur Cahaya. Contohnya seperti 1) Denda tiga ringgit jika melarikan anak gadis orang; 2) Denda 12 ringgit jika hamil diluar nikah selanjutnya gadis tersebut wajib dinikahi dengan mengundang berbagai pihak yang dikenal dengan adat terang; dan 3) Denda sebesar 12 ringgit jika gadis atau janda diketahui hamil diluar nikah dan tidak ada yang bertanggungjawab. Dalam kondisi tersebut korban harus diasingkan selama tiga tahun di rumah pasirah, kecuali keluarga sanggup

membayar denda. Bentuk hukuman tersebut memberikan efek jera kepada masyarakat agar lebih bersikap hati-hati dan tidak menyimpang serta melanggar norma yang berlaku. Nilai yang terkandung pada Undang-undang Simbur Cahaya telah menjadi dasar dalam kehidupan sosial dimasyarakat Palembang Provinsi Sumatera Selatan.

3. Pelaksanaan Upacara Adat Perkawinan Palembang

Melestarikan budaya lokal merupakan cara suatu kelompok masyarakat untuk mempertahankan eksistensi serta nilai tradisional secara dinamis mengikuti perkembangan zaman (Ranjabar, 2006). Pelestarian tradisi berupa kearifan lokal sangat penting dilakukan agar tidak hilang dimakan oleh waktu salah satunya dengan cara melaksanakan upacara perkawinan menggunakan adat daerah. Menurut Alimi (2014), budaya pernikahan mempunyai perbedaan serta beragam terutama di Indonesia. Pernikahan yang mengusung atau menggunakan adat daerah tertentu tidak dapat di tinggalkan begitu saja walaupun sudah ada modernisasi dalam pelaksanaan pernikahan. Pernikahan adat telah menjadi budaya yang melekat secara turun temurun disetiap suku maupun daerah begitu juga di Palembang Provinsi Sumatera Selatan. Pelaksanaan upacara adat perkawinan Palembang masih sangat kental dirasakan sampai saat ini. Hal ini tidak terlepas dari Undang-Undang Simbur Cahaya pada masa Kesultanan Palembang yang mengatur tentang perkawinan.

Menurut Suryana (2008), pelaksanaan pernikahan sangat sakral dan berhubungan erat dengan agama bahkan dalam melaksanakan upacara pernikahan adat Palembang banyak upacara-upacara adat yang harus dilakukan. Tahapan upacara adat perkawinan yaitu: 1) sebelum pernikahan (*madik, menyenggung, meminang* atau *ngelamar, berasan, mutus kato*); 2) pelaksanaan perkawinan; dan 3) setelah perkawinan.

1) Sebelum Pernikahan a. *Mandik*

Mandik yang berarti menyelidiki calon menantu merupakan kata yang berasal dari Palembang. Proses penyelidikan dilakukan oleh keluarga laki-laki kepada calon menantu yang dituju. Beberapa aspek yang diselidiki tentang wanita tersebut antara lain keturunan, tingkah laku serta kecantikan. Tugas mandik biasanya dilakukan oleh seorang ibu yang dituakan serta dipercaya dan mempunyai pengalaman dalam melakukan pengamatan terhadap calon menantu serta lingkungan keluarganya yang dilakukan secara tersembunyi dari jauh selanjutnya hasil

pengamatan tersebut dilaporkan pada keluarga laki-laki.

b. Menyenggung

Penegasan maksud serta tujuan keluarga laki-laki kepada pihak keluarga perempuan disebut dengan menyenggung. Utusan dari keluarga laki-laki biasanya datang pada pihak keluarga perempuan untuk melakukan pendekatan mengenai keinginan atau minat atas diri gadis di keluarga itu. Pembicaraan berlangsung berkaitan dengan maksud tersebut akan tetapi belum bersifat mengikat dan mengarah pada pernikahan. Jika gadis yang dimaksud sudah ada yang melamar maka pembicaraan akan berhenti sebaliknya jika belum ada yang melamar, maka akan dibicarakan lebih lanjut waktu, hari, tanggal serta bulan rencana keluarga laki-laki untuk melamar secara resmi.

c. Meminang atau *Ngelamar*

Lanjutan dari madik dari menyenggung yaitu meminang atau ngelamar. Proses ini merupakan lanjutan dari dua tahap sebelumnya karena sudah mendapatkan kepastian dari pihak perempuan. Selanjutnya ngelamar dilakukan selang waktu tiga hari setelah menyenggung. Utusan keluarga laki-laki sekurangnya lima orang yang datang berkunjung. Satu orang perwakilan ditunjuk sebagai juru bicara dan yang lainnya membawa buah tangan. Selanjutnya pada tahap ini belum diambil keputusan apakah pihak laki-laki dan perempuan sepakat dengan syarat yang diajukan keluarga perempuan tentang mas kawin.

d. Berasan

Berasan mempunyai arti bermusyawarah dalam membicarakan kelanjutan acara yang akan dilaksanakan. Pada berasan diutus tujuh orang yang membawa buah tangan atau tujuh tenong yang istilahnya disebut dengan pinang hanyut. Tenong artinya nampian atau dampar tempat membawa oleh-oleh. Pada tahap ini semua permasalahan sudah diselesaikan dan disepakati bersama.

e. *Mutus Kato*

Mutus kato mempunyai arti membuat perembukan atau kesepakatan menentukan hari dan tanggal pernikahan yang akan dilangsungkan. Pada acara ini perwakilan keluarga laki-laki terdiri dari sembilan orang dengan sembilan tenong. Tahap ini merupakan akhir dari tahapan sebelumnya sebagai tanda keseriusan dengan perempuan yang akan menjadi menantu. Berikut hal yang dibahas dan bersifat final yaitu: mas kawin atau mahar berupa bentuk, jumlah, dan nilai yang diminta; persetujuan jumlah bantuan yang diberi pihak laki-laki untuk pesta pernikahan; penetapan tanggal pernikahan berlangsungnya akad nilah,

dan pesta; dan adat yang diangkat pada saat pesta pernikahan.

Ketentuan adat yang digunakan dalam upacara perkawinan merupakan adat istiadat yang biasa digunakan berdasarkan keyakinan serta kesepakatan dari kedua belah pihak keluarga. Berikut adat-adat yang lazim dipakai pada tradisi pernikahan keluarga yaitu:

a) Adat berangkat tujuh turun

Adat berangkat tujuh turun merupakan ketentuan adat untuk memenuhi tujuh perangkat perlengkapan oleh pihak laki-laki. Tujuh perangkat itu ialah kain songket lepus, baju kurung songket, selendang kurung, kain panjang, sandal/sepatu, alat solat, dan perhiasan emas. Perlengkapan itu merupakan sebuah komitmen bahwa siap dan mampu menerima perempuan menjadi istri.

b) Adat berangkat tiga turun

Adat berangkat tiga turun merupakan ketentuan adat yang harus diserahkan. Perlengkapan untuk pengantin perempuan yaitu kain songket lepus, selendang songket, dan perhiasan emas seperti cincin, kalung, dan gelang. Adat ini lebih diutamakan dari pada adat berangkat tujuh turun sebab ketiga bentuk bahan itu sebagai bukti dalam menunjukkan status sosial.

c) Adat berangkat dua penjeneng

Berbeda dengan dua adat sebelumnya, pada adat berangkat dua penjeneng barang yang dikasih harus terdiri dari dua pasang dari setiap barang. Barang-barang yang dikasih yaitu dua pasang kain songket, dua pasang baju kurung songket, dan barang lain sebanyak dua pasang tiap barang.

d) Adat berangkat adat mudo

Adat berangkat adat mudo sama dengan adat sebelumnya untuk memenuhi perlengkapan yang dibutuhkan pihak mempelai wanita. Akan tetapi bahan-bahan yang diberikan mempunyai corak dan selera yang sifatnya untuk remaja baik dalam warna, motif dan corak. Barang yang disediakan yaitu selembur kain songket, selembur baju kurung songket, selembur selendang songket, dan perhiasan.

e) Adat tebas

Adat tebas merupakan ketentuan permintaan yang sesuai dan telah disepakati oleh pihak keluarga seperti berupa tata cara adat yang diangkat. Namun untuk realitanya sendiri telah diganti dengan memberikan sejumlah uang dengan besaran harga sesuai dengan barang yang telah disepakati. Hal ini untuk mempermudah proses pemberian barang-barang yang diminta dan disepakati kedua pihak keluarga.

f) Adat buntel kadut

Adat buntel kadut hampir sama dengan adat tebas, namun pada adat ini terdapat tambahan yang harus dipenuhi yaitu wajib

menyediakan dua lembar kain panjang atau kain dodot. Jika tidak dapat dipenuhi dapat diganti dengan uang seharga dengan barang yang diminta.

f. Memasak atau *Ngocek Bawang*

Setelah segala persiapan telah dilakukan berdasarkan kesepakatan adat mutus kato, kedua belah pihak melakukan persiapan menjelang berlangsungnya acara perkawinan. *Ngocek bawang* merupakan hari masak-masak persiapan untuk menyambut para tamu. *Ngocek bawang* dalam bahasa Indonesia berarti mengupas bawang. Tradisi pernikahan di Palembang memerlukan banyak hal persiapan. Dalam mempersiapkan pernikahan membutuhkan bantuan dari orang lain seperti saudara, tetangga, maupun masyarakat setempat untuk berbagi rasa bahagia dan menyambung tali silaturahmi dengan kerabat, sahabat, serta keluarga jauh yang jarang berjumpa. Upacara munggah atau resepsi pernikahan sangat terasa dua hari sebelum diadakan upacara pernikahan dan munggah dengan adanya pemasangan tenda, persiapan alat dan bumbu masak dan lainnya. Persiapan yang dilakukan sebelumnya yaitu *ngocek bawang* kecil yang artinya dimana para tetangga sekitar saling membantu menyiapkan bumbu, tenda dan lainnya. *Ngocek bawang* besar yaitu menyelesaikan pekerjaan seperti masak-masak dan sebagainya yang harus diselesaikan sehari sebelum acara yang kebanyakan dilakukan oleh ibu-ibu.

2) Pelaksanaan Perkawinan

Kehidupan manusia sudah digariskan dan diatur oleh yang Maha Kuasa. Manusia memiliki takdir yang berbeda satu sama lainnya, begitu pula dengan kehadiran jodoh. Menurut Fernandez et.al (2011), pernikahan adalah wujud nyata dalam membangun rumah tangga yang saling melengkapi kekurangan masing-masing serta menciptakan budaya baru dari perbedaan yang ada. Pada kehidupan manusia perkawinan atau pernikahan menjadi impian yang sangat didambakan, karena seluruh harapan dan rencana masa depan terasa dekat jika perkawinan itu terlaksana.

Menikah dalam ajaran agama islam sangat dianjurkan dan mempunyai tata cara sendiri. Namun di Indonesia pernikahan banyak menggunakan unsur budaya atau adat yang dimiliki setiap daerah tanpa menghilangkan aturan dan ajaran agama. Menjelang akad nikah biasanya dilakukan tradisi *pingit*. *Pingit* merupakan larangan yang dikhususkan untuk kedua mempelai tidak boleh keluar dari rumah. Adanya pembantu khusus yang sering dikenal dengan *tunggu jero*. *Tunggu jero* seorang yang memberikan nasehat serta petunjuk buat pengantin wanita. Dengan bantuannya calon

pengantin wanita melakukan perawatan jasmani dan rohani. Untuk jasmani dilakukan membersihkan tubuh menggunakan bedak basah dan memakai pacar kuku, minum jamu, dan betangkas. *Betangkas* merupakan proses mandi uap yang berasal dari ramuan rempah-rempah tradisional agar tubuh tidak banyak berkeringat.

Pada akad nikah pengantin wanita tidak harus dihadirkan cukup menunggu di kamar dan tidak menyaksikan langsung proses akad nikah. Hal tersebut masih dianggap tabu sebab belum resmi menikah. Pengantin wanita baru keluar setelah akad nikah terlaksana. Pelaksanaan akad nikah sebagai berikut: pembukaan, pembacaan kalam ilahi, pembacaan khotbah nikah, penyerahan mas kawin, *ijab qabul* (wali, saksi I, saksi II), doa nikah, pengucapan *taqliq talaq*, penandatanganan naskah, penyerahan buku nikah, dan mempelai bersujudan.

3) Setelah Perkawinan

Munggah memiliki arti naik atau penobatan mempelai laki-laki menjadi raja dengan menggunakan pakaian *aesan gede* yaitu pakaian kesatria. Pelaminan merupakan tempat dimana kedua pengantin dipertemukan. Rumah pengantin wanita disiapkan untuk mengadakan acara pernikahan selain itu telah disiapkan lagi satu rumah yang berjarak tiga atau empat rumah dari rumah pengantin wanita untuk menampung sementara pengantin laki-laki. Pengantin laki-laki dipersiapkan dengan menggunakan pakaian kebesaran untuk di arak ke rumah pengantin wanita. Pakaian pengantin ditambah dengan *bunga langse* dan *tunggul jero* yaitu berupa janur kelapa yang memiliki ukuran kecil. Setelah persiapan sudah lengkap seluruh anggota keluarga dan kerabat pengantin laki-laki datang dengan cara diarak pengantin dan diiringi oleh pengiring yang membawa payung kebesaran. Rombongan pengantin datang bersama rombongan pencak silat yang menunjukkan kebolehan pada barisan depan dan di belakang rombongan pengantin ada kelompok anggota rebana yang menembangkan shalawat nabi.

Tunggul yang ada dibelakang rombongan pengantin menjadi kenang-kenangan yang diperebutkan oleh anak-anak. Setelah sampai di rumah pengantin wanita, ibu pengantin wanita telah berada di depan pintu rumah beserta ibu-ibu lainnya dengan menyiapkan beras kunyit. Nantinya beras kunyit itu akan ditaburkan ke badan pengantin secara berulang-ulang pada saat pengantin laki-laki masuk ke pekarangan rumah pengantin wanita. Ketika rombongan pengantin laki-laki sampai sampai dan pengantin laki-laki masuk ke rumah pengantin wanita langsung disambut oleh ibu pengantin wanita atau mertuanya. Selanjutnya perwakilan rombongan pengantin laki-laki memberikan

bunga langse kepada ibu pengantin wanita sebagai simbolis permohonan izin masuk rumah dan mempunyai niat baik dan suci.

Menantu atau pengantin laki-laki masuk rumah dengan dibimbing oleh ibu mertua serta langsung dibawa memasuki kamar pengantin dimana pengantin wanita telah menunggu. Sebelum memasuki kamar, pengantin laki-laki melangkahi pedupa yang merupakan simbol agar bencana dapat dihindari. Setelah kedua pengantin bertemu mereka langsung dituntun untuk duduk di atas kain songket atau papan panjang dalam waktu yang bersamaan dengan aturan pengantin wanita berada pada posisi didepan pengantin laki-laki. Selanjutnya pemberian sirih penyapo kepada pengantin wanita yang diberikan pengantin laki-laki untuk di gigit sirih itu dan dilanjutkan acara suap-suapan dalam bahasa Palembang yaitu *dulangi*.

Acara *dulangi* dan *cacapan* atau mengusap kepala pengantin dulunya dilakukan dikamar pengantin, karena seiring berjalannya waktu para tamu ingin melihat upacara tersebut tempatnya dipindahkan tidak dikamar lagi melainkan di ruangan tengah rumah. Suap-suapan merupakan istilah yang digunakan sekarang untuk menggantikan kata *dulangi* dan *cacapan*. Suapan yang diberikan berupa ketan kuning dan ayam panggang. Pertama yang memberikan suapan ialah ibu pengantin laki-laki kepada pengantin wanita, selanjutnya ibu pengantin wanita pada pengantin laki-laki, terakhir kedua pengantin saling memberi suapan.

Upacara timbang dilakukan setelah suap-suapan. Timbangan antik telah disiapkan untuk menimbang daun, untuk dicek mana yang berat lalu ibu pengantin mengatakan berat timbangan sama beratnya. Makna yang terkandung bahwa anak dan menantu akan diberikan perlakuan yang sama tanpa dibeda-bedakan oleh kedua keluarga besar. Acara cacap-cacapan yang berlangsung terdiri dari: menyuapi pengantin laki-laki, menyuapi pengantin wanita, menyacap pengantin laki-laki, menyacap pengantin wanita. Setelah acara cacapan pengantin duduk di pelaminan dan acara dimulai. Pembawa acara atau MC membuka acara pernikahan sesuai dengan susunan acara pernikahan yaitu: pembukaan, pembacaan kalam ilahi, sambutan yang mewakili pengantin, doa, makan siang bersama, hiburan, photo bersama, ucapan selamat dari para tamu undangan, dan penutup. Berakhirnya acara *munggah* atau pada saat ini dikenal dengan sebutan resepsi pernikahan maka selesailah rangkaian acara pelaksanaan upacara perkawinan masyarakat Palembang.

Pada zaman dahulu setelah akad nikah dan *munggah* masih ada upacara yang dilaksanakan seperti *ngantarke bakin*, *nyanjoi*, *ngalie turon*, pengantin balik, mandi *simburan*, tepung tawar, *beratib*, serta jemputan kedua dan dilanjutkan dengan jemputan ketiga. Upacara perkawinan

pada masa sekarang lebih disederhanakan untuk menghemat waktu dan biaya yang dikeluarkan. Tahapan sebelum pernikahan hanya meminang atau *ngelamar*, mutus kato yaitu mengambil kata sepakat tentang kapan hari dan tanggal pernikahan akan dilaksanakan serta memasak atau *ngocek bawang* yaitu proses persiapan menyiapkan makanan untuk acara pernikahan. Selanjutnya tahap pelaksanaan perkawinan yang dilakukan yaitu akad nikah atau *ijab qabul*, lalu dilaksanakan acara *munggah* atau resepsi pernikahan. Pada tahap terakhir yaitu setelah perkawinan dilakukan *beratib* yaitu acara yang dilakukan sebagai ucapan syukur kepada Allah SWT karena telah terlaksananya upacara perkawinan dengan membaca doa dan diakhiri dengan makan hidangan bersama di rumah pengantin wanita.

D. KESIMPULAN

Undang-Undang Simbur Cahaya merupakan undang-undang yang mengadaptasi hukum islam dan adat. Atas prakarsa Ratu Sinuhun undang-undang tersebut dijadikan sebagai aturan yang berlaku secara umum di seluruh uluan keresidenan Palembang. Undang-undang tersebut berisikan hubungan masyarakat yang telah diatur mencakup peraturan dalam bidang perkawinan dan bujang gadis, marga, dusun dan berladang, kaum, dan hukuman. Upacara adat perkawinan di kesultanan Palembang dijelaskan dalam Undang-Undang Simbur Cahaya pada bab pertama yang menjelaskan adat bujang gadis dan kawin terdapat pada Pasal 1, Pasal 4, Pasal 5, Pasal 12, Pasal 13, dan Pasal 14 yang menjelaskan bagaimana etika dalam pergaulan baik pria dan wanita, dan perkawinan.

Tradisi upacara adat pernikahan di Palembang masih mengikuti aturan-aturan yang berlaku berdasarkan undang-undang simbur cahaya yang disesuaikan dengan kondisi masa kini, dapat dikatakan bahwa undang-undang tersebut bersifat dinamis. Tahapan upacara adat perkawinan yaitu: 1) sebelum pernikahan yaitu *madik*, *menyenggung*, meminang atau *ngelamar*, *berasan*, *mutus kato*; 2) pelaksanaan perkawinan; dan 3) setelah perkawinan. Dahulu setelah akad nikah dan *munggah* masih ada upacara yang dilaksanakan, akan tetapi upacara perkawinan sekarang di Palembang lebih disederhanakan untuk menghemat waktu dan biaya. Tahapan sebelum pernikahan hanya *ngelamar*, *mutus kato* yaitu mengambil kata sepakat tentang kapan hari dan tanggal pernikahan akan dilaksanakan *ngocek bawang* yaitu proses persiapan menyiapkan makanan untuk acara pernikahan. Selanjutnya tahap pelaksanaan perkawinan yang dilakukan yaitu akad nikah atau *ijab qabul*, lalu dilaksanakan acara *munggah* atau resepsi pernikahan. Pada

tahap terakhir yaitu setelah perkawinan dilakukan *beratib* yaitu acara yang dilakukan sebagai ucapan syukur kepada Allah SWT karena telah terlaksananya upacara perkawinan dengan membaca doa dan makan bersama di rumah pengantin wanita.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada bapak Dr. Marzuki, M. Ag. selaku dosen pembimbing yang dengan sabar memberikan bimbingan, masukan, arahan serta dukungan kepada penulis dalam menyusun artikel ini. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memberi dukungan untuk penerbitan artikel.

DAFTAR PUSTAKA

- Adil, Muhammad. (2014). Dinamika pembauran hukum Islam di Palembang mengurai Isi Undang-Undang Simbur Cahaya. *Nurani*, 14(2), 57–76.
- Akhmar, A. M., dan Syarifuddin. (2007). *Mengungkap Kearifan Lingkungan Sulawesi Selatan*. PPLH Regional Sulawesi, Maluku dan Papua, Kementerian Negara Lingkungan Hidup RI dan Masagena Press, Makasar.
- Alimi, M, Y. (2014). Islam as Drama: Wedding Rites and the Theatricality of Islam in South Sulawesi. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 15:3, 265-285, DOI: 10.1080/14442213.2014.915875.
- Amin, M. A. (1986). *Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya*, dalam Gajahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan* (ed), Jakarta: UI Press.
- Anakotta, R, dkk (2019). Akulturasi masyarakat lokal dan pendatang di papua barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. 1(21). 0.25077/jantro.v21.n1.p29-37.2019
- Arikunto. (2010). *Prosedur Penelitian. Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Cardon, P.(2016). Community, Culture, And Affordances In Social Collaboration And Communication. *International Journal Of Business Communication* 2016, Vol. 53(2) 141– 147. Doi: 10.1177/2329488416635892.
- Farida & Yunani. (2011). Undang-undang Simbur Cahaya sebagai sumber hukum di Kesultanan Palembang. In *Seminar Antara Bangsa Perantauan Sumatera-Semenanjung Malaysia, Sabah dan Serawak*. Pulau Pinang-Malaysia.
- Fernandez, Veer, E & Lastovicka, J. (2011). The golden ties that bind: boundary crossing in diasporic Hindu wedding ritual. *Journal Consumption Markets & Culture*, 14:3, 245-265.
- Geertz. C. (1992). *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Husna, A., Alfiandra, & Waluyati, S., A. (2019). Analisis nilai-nilai dalam undang-undang simbur pada masyarakat ogan ilir. *Jurnal Civics: Media Kajian Kewarganegaraan*.
- Iryani, Eva. (2017). Hukum Islam, Demokrasi dan Hak Asasi Manusia. *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi Vol.17 No.2*.
- Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan. (2016). *Revitalisasi kearifan lokal sebagai upaya penguatan identitas keindonesiaan*. Diunduh pada 19 Agustus 2019 dari <http://badanbahasa.kemdikbud.go.id/lamanbahasa/artikel/1366>
- Mahmud. (2011). *Metode penelitian pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia.
- Nasikun. (2013). *Sistem sosial Indonesia*. Yogyakarta: Ombak.
- Prodjohamidjojo. (2000). *Martiman, Hukum Perkawinan Indonesia*. Jakarta: Karya Gemilang.
- Ranjabar, R. (2006). *Sistem Sosial Budaya Indonesia*. Bogor: Ghalia Indonesia. Hal: 115.
- Rahim, H. (1998). *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam*. Jakarta: Logos.
- Ravico, R. (2015). Konflik elit politik di Kesultanan Palembang Darussalam tahun 1803-1821. *TAMADDUN: Jurnal Kebudayaan dan Sastra Islam*, 15(2), 39–66.
- Sabaruddin Sa. (2012). *Lampung Pepadun dan saibati/ Pesisir*. Buletin Waylima Manjau: Jakarta
- Sulaksono, E (eds). (2013). *Landasan Konseptual Perencanaan dan Perancangan Pusat Studi dan Kajian Kebudayaan Jawa*. Universitas Atmajaya.: Yogyakarta Press
- Suryana. (2008). *Upacara Adat Perkawinan Palembang*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.: Yogyakarta
- Syawaludin, M. (2014). Analisis sosiologis terhadap sistem pergantian sultan di Kesultanan Palembang Darussalam. *Intizar*, 20(1), 139–161.
- Soekanto, S. (2012). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.

- Utomo, B. B., Hanafiah, D., & Ambari, H. M. (2005). *Perkembangan Kota Palembang dari Wanua Sriwijaya menuju Palembang modern*. Palembang: Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Pemerintah Daerah Kota Palembang.
- Zamzami, L. (2015). Partisipasi Masyarakat Nelayan Dalam Pengembangan Budaya Wisata Bahari Di Kabupaten Agam. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. Desember 2015 Vol. 17 (2): 131-144., <https://doi.org/10.25077/jantro.v17.n2.p131-144.2015>
- Zed, M. (2008). *Metode penelitian kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

**EKOWISATA SEBAGAI BENTUK ADAPTASI MASYARAKAT LIANG NDARA PADA PARIWISATA****Deni Alfian Mba^(1*)**¹ FISIP, Universitas Indonesia/Bappelitbangda Prov.NTT.**ARTICLE INFORMATION**

Submitted : 31st December, 2019
 Review : 30th October, 2020
 Accepted : 09th November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS*Ecotourism; adaptation; sustainability; tourism***CORRESPONDENCE***E-mail: denimba18@gmail.com**A B S T R A C T**

Tourism is continuing on growing to become one of the world most powerful economics powers and the main mover of the country's economic system. Unfortunately, one the other hand, tourism can also promote harmful effects on social culture and environment. Therefore, it is necessary to develop a sustainable tourism strategy. Ecotourism as an alternative sustainable tourism that offers not only economic benefit but also nature preservation. This research focuses on the local's adjustment towards the global tourism culture. This research which took place at Liang Ndara ecotourism village is meant to answer two main questions of firstly, how the locals adapt to the tourism phenomenon which situated in Labuan Bajo, NTT. Secondly, how they managed to succeed the adaptation process. In order to answer these questions, this research was conducted in qualitative methodology. This paper argues that the locals of Liang Ndara was able to adapt to the new realm of tourism, of ecotourism. They were capable of managing the financial benefit as well as the nature and ecology preservation. The most essential factors of the success was the sensitivity towards the change that is taken place in their surroundings. In addition to the sensitivity factor, there was a role model for the locals who developed the ecotourism. Moreover, it was the openness to build the network with different parties especially NGO that support the ecotourism which determined their success.

A. PENDAHULUAN

Selama lebih dari sepuluh dekade pariwisata bertumbuh menjadi salah satu sektor ekonomi terbesar dengan tingkat pertumbuhan tercepat di dunia. Melalui penerimaan devisa, penciptaan lapangan pekerjaan dan kesempatan berusaha, serta pembangunan infrastruktur, pariwisata menjadi salah satu penggerak utama kemajuan sosio-ekonomi suatu negara. Kendati demikian, di sisi lain pariwisata juga menjadi pedang bermata dua (McKercher & Du Cros, 2002). Harapan awal pariwisata sebagai "passport" pada pembangunan makroekonomi tidak selamanya berjalan sebagaimana yang direncanakan. Para ahli (de Kadt, 1979; Opperman, 1998; Honey, 1999; Richter, 1982; Crick, 1989; Nash, 1989) dalam A. Stronza (2001) menegaskan hal ini melalui sejumlah penelitian. Tidak semua wilayah

berhasil mengembangkan sektor pariwisata. Bukannya menghilangkan kemiskinan, pariwisata juga dapat membawa berbagai permasalahan sosial seperti pasar gelap mata uang, obat-obatan terlarang, prostitusi dan degradasi lingkungan. Oleh karena itu, perlu dikembangkan pariwisata yang berkelanjutan (*sustainable tourism*).

Pariwisata berkelanjutan didefinisikan oleh UNWTO sebagai pariwisata yang memperhatikan secara penuh dampak ekonomi, sosial dan lingkungan sekarang dan yang akan datang, menjawab kebutuhan pengunjung, industri pariwisata, lingkungan dan komunitas lokal. Praktik pariwisata berkelanjutan tidak hanya berarti mengkonsumsi sumberdaya alami dan budaya saja, melainkan juga mengkonservasinya; tidak hanya bermanfaat bagi sedikit

orang, akan tetapi bertujuan mendistribusikan keuntungan secara lebih luas di antara para pemangku kepentingan dan komunitas penduduk (Gunawan & Ortis, 2012). Salah satu bentuk pariwisata yang berkelanjutan adalah ekowisata (*ecotourism*) (Adams & Hutton, 2007).

Terdapat cukup banyak definisi ekowisata. Kendati demikian umumnya orang memahami ekowisata sebagai sebuah alternatif pariwisata yang berbeda (*opposite*) dengan jenis pariwisata pada umumnya yang mengandung sisi negatif. Ekowisata dicirikan oleh usaha-usaha untuk meminimalisir dampak negatif terhadap lingkungan dan sosio kultural masyarakat. Dalam ekowisata ada usaha konservasi, perlindungan dan perbaikan kualitas sumber daya yang justru fundamental bagi pariwisata itu sendiri. Di dalam ekowisata juga terdapat usaha untuk mendorong pertumbuhan infrastruktur dan atraksi yang berakar pada tradisi dan kearifan lokal penduduk setempat. Melalui ekowisata diharapkan agar keuntungan ekonomi yang diperoleh berjalan beriringan dengan usaha-usaha untuk melindungi sumber daya yang dimiliki. Keuntungan ekonomi tersebut harus dirasakan oleh sebanyak mungkin orang, bukan hanya milik orang tertentu. Demikianlah, dalam ekowisata yang ditekankan bukan semata-mata keberlanjutan ekologis tetapi juga keberlanjutan budaya. Ia adalah wisata yang tidak merusak budaya dan komunitas masyarakat lokal. Perjumpaan antara wisatawan dan penduduk lokal adalah sebuah proses pembelajaran untuk saling mengenal masing-masing pihak dan budayanya (Wearing & Neil, 2009). A. Stronza (2007) dalam penelitiannya tentang dampak ekowisata menemukan bahwa ekowisata bukan sekedar suatu alat ekonomi untuk konservasi, tetapi juga menyebabkan munculnya nilai dan relasi sosial baru.

Penelitian ini berfokus pada perjumpaan antara penduduk lokal di desa Liang Ndara yang merupakan salah satu desa ekowisata yang cukup berhasil di Kabupaten Manggarai Barat dengan pariwisata (wisatawan) sebagai sebuah fenomena kehidupan masa kini. Perjumpaan ini bukan semata-mata perjumpaan fisik dua atau lebih individu tetapi perjumpaan budaya yang berbeda. Pariwisata sebagai budaya global dengan kekuatan finansial yang ditawarkan dapat saja menghancurkan budaya lokal yang terdapat di suatu destinasi. Oleh karena itu, penduduk di destinasi wisata dituntut untuk mampu beradaptasi terhadap kekuatan pariwisata dan segala tekanan (stres) yang diberikannya. Berbeda dengan penelitian lain yang menjelaskan ekowisata dari sudut pandang pentingnya ekowisata (Driscoll et al, 2011; Kiper, 2013) atau pentingnya adaptasi budaya (Briody & Chrisman, 1991; Hien, 2016) secara terpisah, penelitian ini ingin menjelaskan ekowisata sebagai sebuah bentuk adaptasi.

B. METODE PENELITIAN

Terdapat dua pertanyaan penelitian ini yaitu bagaimana masyarakat di desa Liang Ndara beradaptasi dengan fenomena pariwisata yang semakin berkembang dengan pesat terutama karena desa ini berada tidak jauh dari Taman Nasional Komodo dan bagaimana mereka berhasil mengembangkan ekowisata. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan penyajian tulisan yang bersifat deskriptif analitik. Peneliti memperoleh informasi melalui wawancara mendalam, *Focus Group Discussion* dan studi pustaka. Pengumpulan data berlangsung selama bulan Juni tahun 2019.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Kesadaran pada Perubahan Lingkungan

Perubahan adalah sebuah keniscayaan. Terdapat berbagai jenis perubahan dari waktu ke waktu baik yang terjadi dalam skala lokal maupun global. Salah satu perubahan tersebut adalah perkembangan sektor pariwisata yang menjadi salah satu kekuatan ekonomi dunia yang sangat menjanjikan. Melalui penerimaan devisa, penciptaan lapangan pekerjaan dan kesempatan berusaha, serta pembangunan infrastruktur, pariwisata menjadi salah satu penggerak utama kemajuan sosio-ekonomi suatu negara. Pada tahun 2016 sumbangan pariwisata terhadap produk domestik bruto (PDB) dunia mencapai 10 persen. Sementara penerimaan dari kunjungan wisatawan internasional menyumbang tujuh persen dari total ekspor barang dan jasa dunia. Dilihat dari penciptaan lapangan kerja, satu dari 10 tenaga kerja diciptakan oleh sektor pariwisata (WTO, 2017).

Di Indonesia, devisa dari sektor pariwisata pada tahun 2018 mencapai angka 19,29 miliar dolar AS. Jumlah ini tidak jauh dari target 20 miliar dolar AS yang telah ditetapkan. Dilihat secara keseluruhan, kontribusi sektor pariwisata pada PDB tahun 2018 sebesar 4.50 persen yang didorong oleh meningkatnya jumlah kunjungan wisatawan mancanegara maupun wisatawan nusantara dan investasi khususnya di 10 destinasi prioritas pembangunan pariwisata (Kemenpar, 2018). Berdasarkan data BPS Tahun 2018 jumlah kunjungan wisatawan mencapai 15,8 juta dengan tingkat belanja (*average spending per arrival*) sebesar 1.220 dolar per wisatawan mancanegara per kunjungan di tanah air (BPS, 2018).

Data-data kuantitatif pada dua paragraf sebelumnya menunjukkan fakta terjadinya perubahan di sektor pariwisata. Jika sebelumnya pariwisata menjadi sektor yang dianggap kurang menjanjikan maka kini pariwisata adalah peluang untuk mengejar keuntungan dan kesejahteraan. Para penduduk di Desa Liang Ndara yang

menjadi lokasi penelitian ini secara kasat mata dapat menyaksikan perubahan tersebut dalam kunjungannya ke kota Labuan Bajo yang menjadi gerbang utama menuju Taman Nasional Komodo. Pesatnya pembangunan fasilitas terkait pariwisata dan perjumpaan dengan para wisatawan yang tidak pernah sepi mengunjungi TNK Komodo memberikan mereka kesadaran akan perubahan lingkungan yang ada di sekitar tempat hidup mereka sendiri. Kesadaran tersebut memunculkan pertanyaan reflektif: apakah mereka tetap ingin menjadi penonton atau pemeran dalam perubahan tersebut?

Sayangnya, kesadaran tanpa tindakan tidak akan memberikan efek yang cukup berarti, sedangkan tindakan membutuhkan ketersediaan sumber daya. Jika TNK Komodo memiliki hewan purba Komodo dan lanskap alam yang indah sebagai daya tarik wisata, di Desa Liang Ndara tidak terdapat daya tarik yang demikian. Penduduk desa ini pada umumnya bekerja sebagai petani dan peternak. Sumber daya yang mereka miliki adalah lahan-lahan pertanian, hewan ternak dan aktivitas kehidupan tradisional mereka. Letak desa ini yang meskipun berada di pegunungan namun terletak tepat di pinggir jalan utama yang menghubungkan kota Labuhan Bajo dengan beberapa destinasi wisata lainnya di Kabupaten Manggarai barat (seperti air terjun Cunca Wulang) maupun di kabupaten lainnya memberikan tantangan untuk juga menangkap keuntungan dari sektor pariwisata.

Peluang untuk menangkap keuntungan dari sektor pariwisata terbuka lebar bagi masyarakat di desa Liang Ndara. Secara global, Setiap tahun semakin bertambah jumlah wisatawan internasional yang mengunjungi tempat yang eksotik—wisata alam di negara-negara berkembang. Kenya, Ekuador dan Costa Rica adalah contoh negara yang mendapatkan banyak keuntungan dari wisata jenis ini. Costa Rica dengan tingkat diversitas yang tinggi, 850 spesies burung misalnya dan dengan wilayah terlindungi yang sangat luas yaitu mencapai 25% dari seluruh wilayah secara serius mengemban wisata alam. Beberapa pelaku usaha wisata alam terus berjuang mempertahankan kekayaan alam yang mereka miliki karena kesadaran bahwa kombinasi antara uang dan konservasi justru akan menghadirkan keberlanjutan sumber daya yang mereka miliki (Whelan, 1988).

Berdasarkan teori adaptasi budaya, adaptasi diidentikkan dengan usaha yang dilakukan para pendatang untuk menyesuaikan diri di lingkungan yang baru. Penyesuaian ini mencapai bentuknya yang semakin baik ketika terdapat sikap saling menerima budaya antara individu pendatang dan individu setempat. Adaptasi berkaitan erat dengan perubahan dari masyarakat sebab seseorang yang memiliki ciri adaptif cenderung memiliki kesadaran yang

tinggi terhadap harapan dan tuntutan dari lingkungannya sehingga siap mengubah perilaku (Utami, 2016). Dalam penelitian ini, masyarakat desa Liang Ndara dianalogikan sebagai kelompok pendatang pada sebuah lingkungan global yang terus menerus mengalami perubahan. Mereka dituntut untuk memiliki kesadaran yang tinggi terhadap perubahan lingkungan global dan lokal dalam pariwisata dan menyesuaikan diri mereka jika ingin turut mendapatkan keuntungan. Sebagian dari mereka pernah mengunjungi kota Labuhan Bajo yang menjadi ibukota Kabupaten Manggarai Barat dan menyaksikan betapa pesatnya pembangunan di sektor pariwisata dan maraknya usaha-usaha yang terkait sektor pariwisata. Beberapa informan pada awalnya bahkan memiliki kecemburuan atas kesuksesan orang-orang di sekitar kota Labuhan Bajo yang sebagian di antaranya bukan penduduk asli Manggarai Barat. Kecemburuan ini kemudian berubah menjadi tantangan yang justru menurut (Gudykunts, 2003) penting dalam proses adaptasi.

Masyarakat desa Liang Ndara melakukan dua tahap adaptasi sebagaimana yang dikemukakan oleh Kim (2017) yaitu *cultural adaptation* dan *cross cultural adaptation*. Dalam *cultural adaptation* terjadi proses dasar komunikasi di mana terdapat pemberi pesan, medium dan penerima pesan yang mana selanjutnya terjadi proses *encoding* dan *decoding*. Proses ini terjadi ketika individu pindah ke lingkungan yang baru di mana orang dari lingkungan yang baru mengirimkan pesan yang dapat dipahami oleh pendatang. Proses ini disebut enkulturasi. Masyarakat desa Liang Ndara memasuki suatu lingkungan baru yakni pariwisata. Berbagai pembangunan dan aktivitas pariwisata yang mereka amati memberikan pesan yang kuat bahwa terdapat banyak peluang untuk mendapatkan keuntungan dari sektor ini.

Cross cultural adaptation terdiri dari tiga hal yaitu *acculturation*, *deculturation* dan *assimilation*. Akulturasi terjadi ketika individu pendatang yang telah melalui proses sosialisasi mulai berinteraksi dengan budaya yang baru dan asing baginya. Lambat laun pendatang tersebut mulai memahami nilai dan norma budaya baru tersebut dan memilihnya. Di desa Liang Ndara, proses akulturasi tidak berjalan dengan lancar pada awalnya. Beberapa penduduk merasa asing dengan “budaya” pariwisata. Beberapa informan menyampaikan bahwa ketika para wisatawan pertama kali mengunjungi kampung ini, terdapat warga kampung yang marah dan merasa terganggu ketika dipotret oleh wisatawan. Perlahan-lahan mereka menjadi terbiasa dengan hal tersebut. Rasa amarah dan terganggu berubah menjadi sesuatu yang menyenangkan ketika dari aktifitas harian seperti memberi makan ternak, memecahkan biji kemiri, membuat anyaman dan lain-lain mereka mendapatkan

uang dari para wisatawan. Resistensi terhadap sesuatu yang baru seperti ini disebut dekulturisasi yang biasanya disebabkan oleh perbedaan budaya sebelumnya dengan budaya baru sehingga terjadi penolakan secara psikologis. Asimilasi terjadi ketika budaya lama diminimalisir sehingga pendatang terlihat seperti hidup dengan budaya baru meskipun pada kenyataannya asimilasi tidak tercapai secara sempurna. Di Liang Ndara, masyarakat tetap mempertahankan identitasnya yang berbeda dari para wisatawan sekaligus terbuka pada berbagai aktifitas kepariwisataan sebagai sebuah pola hidup yang baru. Inilah tujuan dikembangkannya ekowisata. Tentu saja lambat laun ada perubahan yang dapat ditemukan pada kehidupan masyarakat setelah kontak dengan pariwisata misalnya terkait cara berpakaian, model atau bentuk rumah, dan aktivitas sehari-hari. Akan tetapi akan keliru jika kita menyimpulkan bahwa pariwisata akan mengarahkan pada kehilangan bentuk ekspresi budaya tradisional (Price, 1992).

Keterbukaan pada berbagai aktifitas kepariwisataan menurut Gudykunts (2003) disebabkan karena dominasi budaya baru yang mengendalikan kelangsungan hidup sehari-hari yang dapat memaksa para pendatang untuk menyesuaikan diri. Masyarakat di desa Liang Ndara tidak dapat menyangkal bahwa pariwisata adalah fakta kehidupan masa kini. Pariwisata bahkan menjadi *prime mover* berbagai aktifitas kehidupan di sektor-sektor lain. Dominasi sektor pariwisata yang mereka saksikan sendiri di Kota Labuhan Bajo yang merupakan pintu masuk menuju TNK Komodo, memaksa mereka untuk juga menyesuaikan diri. Jika mereka tidak melakukan hal tersebut mereka tidak akan mendapatkan keuntungan apapun dari aktifitas pariwisata dan bahkan akan terasing dengan berbagai hiruk pikuk kehidupan ekonomi Kota Labuhan Bajo. Kondisi inilah yang dikenal dengan istilah *Increased Functional Fitness* (Kim, 2017) bahwa melalui aktivitas yang berulang-ulang dan pembelajaran terhadap budaya baru, pendatang akhirnya mencapai sinkronisasi antara respon internal dalam dirinya dengan permintaan eksternal yang ada di lingkungan barunya atau dapat juga disebut mencapai *perceptual mutuality*.

2. Pentingnya Tokoh Penggerak Internal

Pengembangan sektor pariwisata telah cukup lama menjadi program pemerintah. Kendati demikian di beberapa wilayah program tersebut tidak berjalan dengan baik. Penyebab hal itu antara lain tidak adanya kesadaran dari masyarakat untuk melanjutkan apa yang telah dimulai selama masa pelaksanaan program pendampingan atau dari sudut pandang lain

program yang dilaksanakan kurang tepat. Dalam situasi seperti ini sangat dibutuhkan adanya tokoh-tokoh penggerak yang berasal dari lingkungan masyarakat itu sendiri. Kehadiran tokoh-tokoh penggerak internal ini menjadi mesin yang terus menghasilkan energi untuk menghidupkan aktivitas masyarakat setempat. Kesuksesan pembangunan ekowisata sendiri sangat tergantung pada pembangunan kepemimpinan lokal melalui individu kunci. Pemimpin atau individu kunci ini mengidentifikasi dan mempertahankan struktur organisasi serta dukungan pihak lain (Dilly, 2003).

Di Desa Liang Ndara terdapat seorang tokoh penggerak/ individu kunci yang menghidupkan aktivitas kepariwisataan. Ia memprakarsai berdirinya Lembaga Ekowisata Riang Tana Tiwa. Pada awalnya (tahun 2007) lembaga ini hanya merupakan sebuah kelompok kecil yang didirikan untuk mempertahankan warisan budaya seperti ritual dan kesenian. Pada tahun 2009 kelompok kecil ini berubah menjadi sanggar budaya. Setelah menjadi sanggar budaya, tokoh penggerak sanggar tersebut, KN bersama beberapa anggota lainnya mulai melakukan komunikasi dengan para agen *tour and travel* di Kota Labuhan Bajo, memperkenalkan tentang desa mereka dan keberadaan sanggar budayanya. Pada tahun 2010, sanggar budaya ini mementaskan 5 pertunjukan sesuai dengan jumlah 5 kunjungan kelompok wisatawan ke desa Liang Ndara. Dari tahun ke tahun jumlah kunjungan wisatawan semakin bertambah. Pada tahun 2017 terdapat 1835 kunjungan dan pada tahun 2018 sebanyak 2361 kunjungan termasuk di dalamnya terdapat lebih dari 100 kunjungan kelompok wisatawan (*group*). Saat ini sanggar tersebut telah dirubah namanya menjadi Lembaga Ekowisata Riang Tana Tiwa karena aktivitas kepariwisataan yang dilakukan semakin meluas tidak hanya sebatas pementasan tari melainkan pengelolaan rumah masyarakat menjadi *homestay*, "menjual" aktivitas kehidupan masyarakat sehari-hari seperti memecahkan kemiri, menumbuk kopi, mengembalikan ternak, menanam jagung atau tanaman lain, *tracking* dan lain sebagainya. Hal yang menarik dari Lembaga Ekowisata ini yakni hingga saat ini, desa Liang Ndara belum menjadi desa ekowisata dalam artian formal birokrasi. Akan tetapi aktifitas desa ini sungguh mencerminkan semangat ekowisata. Tokoh KN bersama anggota lembaga lainnya dengan penuh semangat mendorong masyarakat desa setempat untuk melestarikan

lingkungan alam dan budaya yang mereka miliki. Saat ini telah terdapat 6 sanggar (4 sanggar umum dan 2 sanggar sekolah) di desa ini yang memiliki acara pentas budaya tahunan.

Hampir semua orang yang berdiam di daerah baru mengalami tantangan untuk beradaptasi di segala bidang kehidupan di mana mereka terlibat. Proses adaptasi merupakan usaha menghadapi tantangan-tantangan tersebut, begitu juga dengan usaha-usaha mencari dan melindungi sumber-sumber yang mendukung proses adaptasi tersebut. Tantangan tersebut pertama-tama tantangan bahasa, kemudian tantangan terkait lingkungan hidup yang berbeda dalam hidup sehari-hari. Individu-individu ini dituntut untuk menguasai bahasa, mampu beradaptasi dengan budaya yang berbeda. Beberapa di antara mereka menggunakan mentor, *role model* dan jaringan mentor atau *role model* menjadi sumber inspirasi bagi jiwa enterpreneur, kreativitas dan inovasi. Tidak ada konsensus tentang definisi mentor dan *role model*. Tetapi mentor dapat diartikan sebagai seseorang yang mengambil peran dalam perkembangan personal atau kelompok lain dengan keterlibatan aktif mendengarkan, mempersiapkan tuntunan dan tindakan. *Role model* adalah seseorang yang memberikan contoh-contoh yang patut ditiru (Fischer, 2017).

Keberhasilan Liang Ndara menjadi sebuah destinasi ekowisata tidak terlepas dari berbagai tantangan sebagaimana yang dikemukakan oleh Fischer tersebut. Saudara KN menjadi mentor atau *role model* bagi sesama masyarakat desa untuk tetap bertahan menghadapi tantangan dalam pengembangan ekowisata. Karena lembaga ekowisata Riang Tana Tiwa secara kelihatannya mendapatkan keuntungan dari berbagai aktifitas kepariwisataan, masyarakat desa yang lain mulai tergerak hatinya untuk menjadi anggota lembaga tersebut atau paling tidak terbuka pada aktifitas pariwisata. Demikianlah, kehadiran mentor atau *role model* menjadi semakin penting terutama karena masyarakat Liang Ndara umumnya tidak berpendidikan tinggi sehingga aksi nyata akan lebih mempengaruhi dibandingkan berbagai seruan atau kata-kata motivasi.

3. Jejaring Kemitraan dengan Pemerintah dan NGO

Eksistensi manusia sebagai makhluk sosial tidak berhenti pada tataran individu. Ketika

individu-individu tersebut berkumpul dalam sebuah kelompok, mereka tetap membutuhkan kehadiran dan peran dari kelompok atau pihak lain. Kesuksesan desa Liang Ndara menjadi salah satu desa ekowisata yang ramai dikunjungi wisatawan saat ini merupakan hasil dari sebuah proses kemitraan antara masyarakat desa melalui Lembaga Ekowisata Riang Tana Tiwa, pemerintah daerah, travel agent dan beberapa Lembaga Swadaya Masyarakat yang bergerak pada pengembangan kapasitas masyarakat. Proses kemitraan antara masyarakat desa dan berbagai pihak lain ini harus ditempatkan dalam relasi yang sejajar. Masyarakat desa tidak boleh ditempatkan hanya sebagai obyek penerima berbagai program pihak lain karena mereka adalah kelompok yang paling mengenal ekosistem di daerahnya dan terlebih mereka memiliki pengetahuan-pengetahuan lokal tentang ekosistem yang tidak boleh diabaikan dalam usaha melestarikan lingkungan. Zamzami (2016) misalnya dalam penelitian tentang partisipasi masyarakat nelayan dalam pengembangan budaya wisata bahari di Kabupaten Agam menganjurkan agar pemberdayaan ekonomi masyarakat pesisir Pasisir Tiku melalui pengembangan pariwisata harus terintegrasi dengan berbagai isu sosial, ekonomi dan ekologis setempat dan tidak mengabaikan falsafah pemberdayaan yang berdasarkan kearifan lokal.

Pada awalnya masyarakat setempat tidak berpikir bahwa aktivitas seperti menumbuk kopi bisa menjadi daya tarik wisata. Kehadiran LSM berperan besar dalam merubah cara berpikir masyarakat. Sejak tahun 2001, hadir LSM Yakines yang mendorong pengembangan sektor pertanian. Selain Yakines, terdapat juga LSM Burung Indonesia yang mendorong pelestarian burung dan ekowisata. Pada Tahun 2012, LSM Indekon secara khusus hadir untuk memberikan pemahaman tentang pengelolaan pariwisata. LSM Sun Spirit kemudian turut hadir di desa ini untuk mengembangkan kapasitas masyarakat dalam pengelolaan pangan lokal. Kemitraan dengan pemerintah pusat dan pemerintah daerah antara lain melalui berbagai kegiatan pembangunan seperti jalan, listrik, penyediaan sarana air bersih, pembangunan MCK, lahan parkir dan homestay sebanyak 20 kamar yang merupakan program bantuan dari Kementerian PUPR. Usaha homestay ini kurang berkembang karena lokasi desa ini berada tidak terlalu jauh dari Kota Labuhan Bajo. Wisatawan umumnya lebih memilih tinggal di hotel-hotel di sekitar

pantai di Kota Labuhan Bajo dan melakukan kunjungan-kunjungan singkat ke berbagai destinasi di sekitar kota tersebut termasuk di Liang Ndara.

Jejaring (*networking*) adalah bentuk tipe pendukung terpenting pada sebuah lingkungan yang baru. Jejaring dapat menjadi sumber pendukung sosial yang bernilai dan pengantar norma-norma identitas sosial. Ia meliputi tidak hanya relasi satu orang dengan orang lain, tetapi juga relasi yang *multiperson* di antara orang-orang yang memiliki minat yang sama. Jejaring adalah salah satu aset individu yang paling kuat yang memberikan akses pada sumber-sumber yang penting termasuk power, informasi, pengetahuan, nasihat atas tugas atau karir dan akses pada modal (Fischer, 2017). Kendati inisiatif untuk mengembangkan ekowisata muncul dari masyarakat, pengetahuan dan keterampilan mereka terkait hal tersebut terbatas. Kemunculan berbagai LSM dengan program-program pemberdayaannya memberikan informasi, pengetahuan, keterampilan bahkan akses pada modal dalam meningkatkan kualitas SDM masyarakat desa. Pemerintah daerah melalui instansi terkait pun memiliki beberapa program pembangunan dan pemberda yaan untuk mendukung ekowisata.

Dari hubungan kemitraan antara masyarakat desa Liang Ndara dan LSM serta Pemerintah dapat diperoleh informasi yang berharga bahwa kesuksesan sebuah program pemberdayaan sangat ditentukan oleh intensitas dan kualitas pendampingan. Informan menuturkan bahwa jika dibandingkan antara program-program yang dilaksanakan oleh pemerintah dan LSM, maka program yang dilaksanakan oleh LSM lebih dirasakan dampaknya oleh masyarakat. Hal ini dapat dimengerti karena program-program pemerintah melalui instansi terkait umumnya hanya dilaksanakan dalam jangka waktu yang singkat dan sering tidak berkelanjutan. Berbagai program pendampingan oleh LSM sifatnya intensif dan berkelanjutan. Romero-Brito et al (2016) dalam penelitian tentang kemitraan NGO dalam upaya pengembangan ekowisata untuk mendukung konservasi di mana mereka membandingkan 240 kasus di seluruh dunia menemukan hal yang sama bahwa berbagai proyek yang dilakukan oleh NGO memiliki rata-rata kesuksesan yang lebih tinggi dibandingkan dilakukan oleh instansi lain. Jika dihubungkan dengan gagasan tentang metode pelatihan yang tepat menurut Bernadin and Russell (1993),

program-program yang dilaksanakan pemerintah melalui instansi terkait biasanya bersifat *informational methods* yang bersifat satu arah dan cenderung kurang bersifat *experiential methods*. Fakta ini tentu saja menjadi catatan penting dalam pengembangan destinasi wisata lainnya bahwa pemerintah tidak dapat berjalan sendiri dalam pengembangan sumber daya manusia masyarakat di wilayah obyek wisata melainkan harus mendorong dan mendukung keterlibatan LSM yang bergerak di sektor-sektor pariwisata.

4. Merubah Tantangan Menjadi Peluang

Pariwisata di wilayah pegunungan menjadi tren yang cukup berkembang dengan baik selama beberapa dekade. Perkembangan ini telah mengantarkan pada perubahan ekonomi dan sosial di satu sisi tetapi juga menghasilkan konsekuensi terkait lingkungan yang sering tidak terduga. Wisata pegunungan menarik bagi wisatawan karena sifat keragamannya baik ekologi, sejarah dan budayanya karena itu berkembang jenis-jenis wisata seperti wisata etnik, lingkungan, kultural, sejarah, rekreasi dan sebagainya. Para wisatawan umumnya ingin melihat dan merasakan suasana kehidupan yang tradisional (Price, 1992). Kendati demikian, di wilayah Kabupaten Manggarai Barat belum semua jenis wisata alam ini dikembangkan. Pandangan yang umum berkembang bahwa wisata alam pegunungan hanya terbatas pada air terjun, danau, sungai, sehingga sebuah desa dapat mengembangkan pariwisata hanya jika memiliki kekayaan sumber daya alam tersebut.

Desa Liang Ndara sebagaimana telah disinggung sebelumnya pada bagian awal tulisan ini adalah sebuah desa yang tidak memiliki daya tarik wisata alam seperti air terjun, sungai dan danau. Kendati demikian pada tahun 2017 misalnya, Lembaga Ekowisata Riang Tana Tiwa di desa ini berhasil mendapatkan pemasukan sebesar hampir 300 juta rupiah. Objek yang dijual kepada para wisatawan adalah aktivitas kehidupan sehari-hari masyarakat desa yang natural dan kekayaan budaya yang dimiliki. Saat ini, pendapatan bulanan anggota lembaga ekowisata ini antara Rp. 700.000–Rp. 1.000.000. Setiap bulan lembaga ekowisata ini mementaskan tarian di hotel-hotel berbintang di kota Labuhan Bajo, belum terhitung dengan sejumlah even yang diselenggarakan pemerin tah. Terkadang lembaga ini tidak dapat melayani

pemesanan pentas seni tradisional karena sudah memiliki agenda tetap selama satu tahun. Untungnya, lembaga ekowisata ini juga mendorong munculnya sanggar-sanggar lain. Kepada sanggar-sanggar inilah berbagai permintaan pementasan tersebut didistribusikan.

Perpaduan antara lingkungan alam yang asri, aktivitas kehidupan sehari-hari yang tradisional, kekayaan budaya dan *marketing* pariwisata yang benar menjadi kunci kesuksesan desa Liang Ndara menjadi sebuah destinasi wisata. Jika menurut pandangan orang lain, ketiadaan sumber daya alam seperti air terjun, sungai dan danau adalah penghalang utama dalam pengembangan pariwisata, di Liang Ndara hal tersebut justru berubah menjadi peluang yang sangat menjanjikan. Hal ini dapat terjadi karena ketika oleh globalisasi dunia semakin tumbuh homogen, semakin kokoh pula ketergantungan masyarakat kepada nilai-nilai budaya yang lebih dalam seperti agama, seni dan sastra apalagi jika dipadukan dengan ketenangan kehidupan desa yang jauh dari hiruk pikuk kehidupan perkotaan. Data dari tahun 2007 misalnya menunjukkan bahwa di seluruh dunia sekitar 360 juta perjalanan wisata internasional digerakkan oleh wisata budaya seperti ini. Jumlah ini diperkirakan sekitar 40% dari jumlah pariwisata global. Jumlah pengeluaran wisatawan budaya juga diperkirakan sepertiga lebih banyak dari wisatawan lainnya (Richards, 2009).

5. Ekowisata: Dialektika *nature* dan *society*

Salah satu tema dalam diskusi tentang relasi *nature and society* adalah konservasi margasatwa dan kesejahteraan manusia, khususnya terkait upaya penghapusan kemiskinan melalui *win-win policy strategies*. Politik ekologi adalah salah satu perspektif yang digunakan untuk menjelaskan relasi alam dan masyarakat. Dalam pandangan politik ekologi, kondisi alam dan masyarakat berhubungan secara mendalam dan tidak terpisahkan. Politik ekologi menganalisa lingkungan atau kondisi ekologis sebagai produk dari proses politik dan sosial, yang terhubung pada sejumlah jaringan skala dari lokal hingga global (Bryant & Bailey, 1997). Politik ekologi berupaya untuk menghubungkan suatu pemahaman tentang logika, dinamika dan pola perubahan ekonomi, tindakan politik lingkungan dan *outcome ekologis* (Peet & Watts, 2004). Dalam bagian ini akan didiskusikan

perkembangan ekowisata di desa Liang Ndara dalam konteks dialektika *nature and society* dengan menggunakan perspektif politik ekologi.

Perkembangan ekowisata di desa Liang Ndara tidak dapat dilepaskan dari perkembangan pariwisata di tingkat regional, nasional dan global. E. Wolf sebagai tokoh yang pertama kali menggunakan istilah politik ekologi sejak awal mengajak kita untuk tidak membatasi perhatian kita pada *particular ecosystem* tetapi selalu dalam relasi dengan proses politik dan historis yang lebih luas (Karlson, 2015). Semangat dan kreativitas masyarakat Liang Ndara mengembangkan ekowisata berkaitan secara langsung maupun tidak langsung dengan berbagai program pembangunan Pemerintah Daerah Manggarai Barat, Prioritas Pemerintah Provinsi NTT yang menjadikan sektor pariwisata sebagai *prime mover* pembangunan, berbagai kebijakan Pemerintah Pusat terkait pengembangan pariwisata terutama penetapan pariwisata di Taman Nasional Komodo sebagai pariwisata super prioritas, tren pariwisata dunia, peningkatan kesejahteraan ekonomi masyarakat, stabilitas politik dan keamanan, perhatian berbagai NGO di bidang konservasi dan pariwisata serta berbagai hal lainnya. Semua ini adalah rangkain *world system* sebagaimana yang dikemukakan oleh Immanuel Wallerstein (1974).

Dengan menganalogikan konsep *core*, *periphery* dan *semiperiphery* dalam *world system* Wallerstein pada kasus pariwisata di Kabupaten Manggarai Barat, Desa Liang Ndara berada pada kelompok *periphery*. Berbeda dengan berbagai destinasi wilayah lain di sekitarnya yang memiliki daya tarik wisata alam seperti air terjun, sungai, gua dan sebagainya daya tarik yang dijual di desa ini adalah *the way of life* penduduk dalam setting alamnya. Berbagai destinasi lain tersebut dapat kita sebut berada dalam kelompok *periphery* sedangkan yang menjadi *core* adalah Taman Nasional Komodo. Ketiga bagian ini (*core*, *periphery*, *semiperiphery*) berhubungan erat. Masyarakat di desa Liang Ndara mendapatkan kunjungan wisatawan yang tujuan utamanya adalah mengunjungi TNK (primer), kemudian berbagai destinasi wisata lain di sekitar kota Labuhan Bajo (sekunder) dan pada tempat terakhir mengunjungi desa Liang Ndara (tersier). Aktivitas sanggar budaya yang terdapat di desa Liang Ndara hidup dan berkembang karena terhubung pada kebutuhan berbagai hotel di sekitar kota Labuhan Bajo untuk menampilkan atraksi seni

bagi para penghuninya dan kerjasama dengan pemerintah melalui berbagai program pagelaran seni dan budaya. Demikianlah, kemajuan ekowisata di desa Liang Ndara berada dalam keterjalinan dengan sistem yang berada di luar desa tersebut.

Perubahan desa Liang Ndara menjadi suatu lokasi ekowisata adalah suatu proses introduksi struktur sosial baru untuk mengolah akses pada sumber daya alam. Pada bagian sebelumnya telah dijelaskan aktor-aktor yang terlibat dalam transformasi Desa Liang Ndara. Pada bagian ini ingin ditegaskan bahwa ekowisata di Liang Ndara dapat terwujud karena akses pada sumber daya alam dan pariwisata terbuka bagi semua masyarakat desa. Setiap orang dengan sumber daya yang dimiliki dapat memperoleh manfaat dari kunjungan wisatawan. Dengan kata lain keuntungan ekowisata tidak menjadi privilese orang atau kelompok tertentu. Hal ini sangat penting untuk mencegah munculnya resistensi dari sesama masyarakat desa. Neumann (1992) dalam penelitiannya tentang konservasi di Mt. Meru Tanzania menemukan bahwa ketika kelompok masyarakat dibatasi aksesnya pada sumber daya alam mereka akan melakukan berbagai resistensi termasuk aliansi dengan para pemburu gelap. Mereka tidak mendukung kebijakan konservasi dan akibatnya jumlah populasi margasatwa terus menurun. Dalam konteks pengembangan ekowisata, keterbukaan akses pada pemanfaatan sumber daya alam dan keuntungan pariwisata bagi semua masyarakat desa adalah hal penting dalam upaya menjaga kelestarian ekosistem sebagai daya tarik ekowisata (de los Angeles Somarriba-Chang & Gunnarsdotter, 2012). Pamungkas, Wanto, and Mugijatna (2019) dalam penelitian tentang komodifikasi pada obyek wisata Tebing Breksi Prambanan menunjukkan bahwa dalam pengembangan pariwisata meskipun bersifat *bottom up* tidak terlepas dari berbagai konflik. Ia mencontohkan adanya konflik dalam pengelolaan Tebing Breksi Prambanan antara Pokdarwis Tlatar Seneng dan Komunitas Lowo Ijo yang sama-sama berasal dari kampung Sambirejo. Konflik kedua kelompok masyarakat ini baru teratasi setelah dibentuk *job description* yang jelas terkait tugas masing-masing kelompok.

Ekowisata didesain untuk menjamin suatu *positive feedback* antara pariwisata dan konservasi. Dari berbagai penjelasan tentang ekowisata, secara eksplisit terlihat adanya

hipotesis bahwa pariwisata ketika dirancang dan dipraktikkan sebagai ekowisata dapat memberikan keuntungan bagi margasatwa dan keanekaragaman hayati menciptakan perlindungan bagi lanskap dan mendukung komunitas lokal. Ekowisata adalah suatu jenis pariwisata yang dibedakan dari pariwisata alam dan rekreasi *outdoor* oleh tujuan konservasi dan pembangunan. Di dalamnya terdapat prinsip untuk membuat pariwisata yang mendukung tujuan sosial dan lingkungan (Stronza et al, 2019). Di sini terdapat dialektika antara kelestarian ekosistem dan situasi sosial budaya masyarakat. Ekowisata tercipta dan berkembang ketika alam yang lestari berpadu dengan situasi kehidupan masyarakat yang harmonis dan berbudaya di mana keterpaduan itu kemudian terhubung dengan sistem sosial, politik dan ekonomi yang lebih luas. Hill and Hill (2011) dalam penelitian tentang ekowisata di wilayah Amazon Peru menegaskan hal yang serupa bahwa kunci kesuksesan ekowisata adalah penyatuan pariwisata, konservasi dan pembangunan masyarakat. Alam yang lestari adalah potensi yang tersedia untuk dikembangkan oleh manusia dan di pihak lain kreativitas, imajinasi dan pilihan-pilihan tindakan manusia muncul karena "panggilan" potensi alam tersebut.

D. KESIMPULAN

Masyarakat desa Liang Ndara berhasil memperoleh keuntungan dari pariwisata dengan mengembangkan ekowisata. Daya tarik yang ditawarkan kepada para wisatawan adalah aktivitas kehidupan sehari-hari yang tradisional disertai dengan kekayaan budaya yang dimiliki. Melalui Lembaga Ekowisata Riang Tana Tiwa yang menjadi pelopor ekowisata di desa tersebut, masyarakat desa dapat beradaptasi terhadap fenomena global budaya pariwisata. Mereka mampu menangkap peluang keuntungan finansial sekaligus melestarikan budaya dan ekologi. Melalui ekowisata mereka beradaptasi terhadap pariwisata.

Keberhasilan yang dicapai saat ini tentu saja melalui perjuangan yang tidak mudah. Beberapa hal kunci dalam keberhasilan desa Liang Ndara menjadi destinasi ekowisata antara lain adanya sensitivitas atau kepekaan terhadap perubahan lingkungan yang terjadi di sekitar mereka. Kepekaan ini memungkinkan mereka membaca peluang pariwisata yang ada terutama karena letak desa ini yang tidak jauh dari Kota Labuhan Bajo sebagai pintu gerbang menuju TNK Komodo. Selain sensitivitas atau kepekaan

terhadap perubahan di lingkungan sekitar, terdapat tokoh kunci yang menjadi mentor atau *role model* bagi masyarakat desa dalam mengembangkan ekowisata. Hal penting lain yaitu keterbukaan untuk membangun jejaring kerjasama dengan pihak lain khususnya LSM yang bergerak di bidang pemberdayaan masyarakat. Pendampingan oleh LSM yang bersifat intensif dalam kurun waktu yang lama adalah kunci perubahan pola pikir dan keterampilan masyarakat desa. Hal terakhir adalah ketekunan masyarakat untuk merubah setiap tantangan menjadi peluang yang menguntungkan. Kendati tidak memiliki sumber daya alam seperti air terjun, danau dan sungai, mereka mampu menjual paket wisata aktivitas kehidupan sehari-hari kepada wisatawan.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada pimpinan BAPPELITBANGDA PROVINSI NTT yang telah memfasilitasi terlaksananya penelitian ini baik berupa dukungan dana maupun kelengkapan administrasi. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada pihak Dinas Pariwisata Kabupaten Manggarai Barat yang telah mendukung terlaksananya penelitian khususnya sdr. Gaudensius B. Hading yang mendampingi peneliti selama penelitian, dan para informan untuk segala keramahan dan informasi yang telah diberikan..

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, W. M., & Hutton, J. (2007). People, parks and poverty: political ecology and biodiversity conservation. *Conservation and society*, 5(2), 147-183.
- Bernadin, H. J., & Russell, J. E. (1993). Human resource management. *International edition*. Singapura: McGraw Hill, Inc.
- BPS. (2018). Statistik Pariwisata. In: Semarang: Badan Pusat Statistik.
- Briody, E., & Chrisman, J. (1991). Cultural adaptation on overseas assignments. *Human organization*, 50(3), 264-282.
- Bryant, R. L., & Bailey, S. (1997). *Third world political ecology*: Psychology Press.
- de los Angeles Somarriba-Chang, M., & Gunnarsdotter, Y. (2012). Local community participation in ecotourism and conservation issues in two nature reserves in Nicaragua. *Journal of Sustainable Tourism*, 20(8), 1025-1043.
- Dilly, B. J. (2003). Gender, culture, and ecotourism: development policies and practices in the Guyanese rain forest. *Women's Studies Quarterly*, 31(3/4), 58-75.
- Driscoll, L., Hunt, C., Honey, M., & Durham, W. (2011). The importance of ecotourism as a development and conservation tool in the Osa Peninsula, Costa Rica. *Center for Responsible Travel (CREST)*.
- Fischer, R. (2017). *Personality, values, culture: An evolutionary approach*: Cambridge University Press.
- Gudykunts, W. B. K., Young Y. (2003). *Communicating with Stranger* (Vol. 4 Edition). New York: Mc-Graw Hill Companies, Inc.
- Gunawan, M., & Ortis, O. (2012). Rencana Strategis Pariwisata Berkelanjutan dan Green Jobs Untuk Indonesia. *Kerjasama ILO dengan Kementerian Pariwisata Republik Indonesia*.
- Hien, N. T. (2016). Cultural adaptation, tradition, and identity of diasporic Vietnamese people: a case study in Silicon Valley, California, USA. *Asian Ethnology*, 75(2), 441.
- Hill, J. L., & Hill, R. A. (2011). Ecotourism in Amazonian Peru: uniting tourism, conservation and community development. *Geography*, 96, 75.
- Immanuel, W. (1974). The modern world-system. *New York: Academic Press*, 1989, 3.
- Karlson, B. (2015). Political ecology: anthropological perspectives. *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 18(2), 350-355.
- Kemenpar, R. (2018). Statistik Pariwisata Indonesia. *Jakarta: Kemenpar*.
- Kim, Y. Y. (2017). Cross-cultural adaptation. In *Oxford Research Encyclopedia of Communication*.
- Kiper, T. (2013). Role of ecotourism in sustainable development. In: InTech.
- McKercher, B., & Du Cros, H. (2002). *Cultural tourism: The partnership between tourism and cultural heritage management*: Routledge.
- Neumann, R. P. (1992). Political ecology of wildlife conservation in the Mt. Meru area of Northeast Tanzania. *Land Degradation & Development*, 3(2), 85-98.
- Pamungkas, B., Warty, W., & Mugijatna, M. (2019). NEGOTIATION BETWEEN STAKEHOLDERS OF COMMODIFICATION: Roles and Impacts as Stakeholders in Tebing Breksi Prambanan. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 111-120.
- Peet, R., & Watts, M. (2004). *Liberation ecologies: environment, development, social movements*: Psychology Press.
- Price, M. F. (1992). Patterns of the development of tourism in mountain environments. *GeoJournal*, 27(1), 87-96.

- Richards, G. (2009). The impact of culture on tourism.
- Romero-Brito, T. P., Buckley, R. C., & Byrne, J. (2016). NGO partnerships in using ecotourism for conservation: systematic review and meta-analysis. *PloS one*, 11(11), e0166919.
- Stronza, A. (2001). Anthropology of tourism: Forging new ground for ecotourism and other alternatives. *Annual review of anthropology*, 30(1), 261-283.
- Stronza, A. (2007). The economic promise of ecotourism for conservation. *Journal of Ecotourism*, 6(3), 210-230.
- Stronza, A., & Pêgas, F. (2008). Ecotourism and conservation: Two cases from Brazil and Peru. *Human Dimensions of Wildlife*, 13(4), 263-279.
- Stronza, A. L., Hunt, C. A., & Fitzgerald, L. A. (2019). Ecotourism for conservation? *Annual Review of Environment and Resources*, 44, 229-253.
- Utami, L. S. S. (2016). Teori-Teori Adaptasi Antar Budaya. *Jurnal Komunikasi*, 7(2), 180-197.
- Wearing, S., & Neil, J. (2009). *Ecotourism: Impacts, potentials and possibilities?* : Routledge.
- Whelan, H. (1988). Nature tourism. *Environmental Conservation*, 15(2), 182-182.
- WTO. (2017). UNWTO tourism highlights: 2017 edition. In: UNWTO Madrid, Spain.
- Zamzami, L. (2016). Partisipasi masyarakat nelayan dalam pengembangan budaya wisata bahari di Kabupaten Agam. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 17(2), 131-144.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



Keberagaman Hubungan Budaya Antara Suku Dayak dan Suku Banjar di Kalimantan

Lena Selvia (^{1*}), Sunarso (²),

^{1 2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 22nd September, 2019
 Review : 04th November, 2020
 Accepted : 09th November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS:

Culture; Tribe; Interaction; Dayak; Banjar

CORRESPONDENCE

*E-mail: 1087.2017@student.uny.ac.id

ABSTRACT

Indonesia has a geographically vast area which results various daily ways of life and living habits that shapes culture and custom diversity. Indonesia consists of thousands of developing customs and tribes. The diversity of local customs and cultures in society contributes to social interaction among one tribe to another. The purpose of this study is to describe the cultural diversity found in the Dayak and Banjar tribes of Borneo. Each tribe has a unique culture with its own distinct as an identity to keep its existence, such as the cultural diversity of Dayak and Banjar tribes in Borneo that can affect relationships between the two tribes. The article used literary methods by collecting relevant reference sources from books, journals, researches, and other resources. The results show that diversity can cause conflict, even though conflict have occurred, it does not mean that the Dayak and Banjar tribes are intolerant. Each tribe has a strong culture and mutual cooperation to protect unity. They live on the same island with mutual respect and they respect cultural diversity. The interaction between the Dayak and Banjar tribes that appreciate each other's customs and cultures preserve the culture itself. The customs and cultures that developed in the Dayak and Banjar tribes serve as a source of harmony, with an understanding that they came from the same ancestors, and the awareness that they have a brotherly relationship contributes to values of trust, tolerance, and mutual cooperation between the tribes.

A. PENDAHULUAN

Suku Dayak tinggal di pedalaman Kalimantan, Indonesia, suku ini lebih memilih hidup di pedalaman dengan menutup diri dari pengaruh dan perkembangan dunia luar. Beberapa suku Dayak yang memilih membuka diri dari dunia luar dengan membentuk suku baru. yaitu suku Banjar, artinya asal usul suku Dayak dan suku Banjar berasal dari leluhur yang sama. Keberagaman suku yang ada di Indonesia menciptakan budaya yang beragam, budaya dari masing-masing suku memiliki ciri khas, sistem lokal, pengetahuan dan struktur sosial yang berbeda-beda, misalnya interaksi sosial yang terjadi antara suku Dayak dan suku Banjar yang ada di Kalimantan. Masing-masing suku memiliki adat dan budaya dengan fungsi untuk mengelola sumber daya, pengelolaan sumber daya merupakan warisan turun temurun dari nenek moyang. Adat dan budaya yang beragam

sebagai tradisi masing-masing suku yang ada di Indonesia merupakan keberagaman suku sehingga memunculkan interaksi dengan suku lain.

Dayak berasal dari kata Daya yang artinya Hulu, suku atau masyarakat yang tinggal di pedalaman atau perhuluan (Darmadi, 2016: 3). Suku Dayak juga ada yang beragama Islam, sebagian besar orang Dayak yang beragama Islam menyebut dirinya sebagai suku Banjar atau sering disebut Melayu (Fridolin, 1971).

Keberagaman agama suku Dayak tersebar diberbagai daerah Kalimantan, misalnya di daerah Kalimantan Tengah, yaitu agama Islam tetapi juga ada yang beragama Kristen. Suku Dayak di Kalimantan Barat terdapat juga suku besar yaitu Dayak, Tionghoa dan Melayu. Meskipun terdapat perbedaan agama tetapi masyarakat suku Dayak sangat menghormati perbedaan, menghormati asal-usul nenek moyang.

Mayoritas suku Dayak tinggal di Kalimantan Tengah dan Kalimantan Barat, suku Dayak Kalimantan Tengah memiliki budaya unik salah satunya yaitu Huma Betang. Huma Betang adalah bangunan rumah pangung sebagai tempat tinggal banyak keluarga dan dikepalai oleh kepala Betang, Huma Betang atau rumah Betang memiliki nilai Filsafah yaitu hidup Bersama dengan menjaga kerukunan yang kuat dan menjaga rasa kekeluargaan (Riswanto dkk, 2017: 217). Budaya Betang memiliki semboyan yaitu "dimana bumi dipijak disitu langit dijunjung dan duduk sama rendah berdiri sama tinggi". Semboyan ini diterbitkan pada peraturan daerah yang disebut filsafah Huma Batang (Kusni, 2011).

Nilai dalam filsafah Huma Batang agar kehidupan masyarakat tercipta hidup yang aman, tentram, damai dan tidak ada perpecahan konflik antara suku ataupun masyarakat. Mengembangkan nilai-nilai toleransi, menghormati dan menghargai agama lain untuk menghindari konflik agama. Budaya sebagai pengembangan filsafah masyarakat, melestarikan budaya masyarakat dengan nilai-nilai kearifan lokal. Keberagaman budaya juga mempengaruhi komunikasi dan interaksi suatu suku dengan suku lainnya, misalnya suku Dayak dengan suku Banjar sebagai salah satu suku yang ada di Kalimantan, dalam artikel ini mendeskripsikan interaksi sosial antara suku Dayak dan suku Banjar.

Beberapa suku yang tinggal pada satu wilayah dengan perbedaan adat, budaya, cara hidup dan keyakinan dapat menimbulkan konflik atau gesekan dari suku Dayak dan suku Banjar. Suku Dayak hidup di pedalaman Kalimantan dengan memanfaatkan kekayaan alam tanpa harus merusak ekosistem hutan, dengan sumber daya alam sebagai sumber kehidupan dan menjaga kelestarian hutan. Sedangkan suku Banjar banyak bermukim di tepi sungai sebagai sumber kehidupannya. Karena itu penulisan ini memiliki tujuan mendeskripsikan bagaimana keberagaman hubungan budaya dan adat yang terjadi diantara suku Dayak dan suku Banjar dilihat dari keyakinan, kepercayaan dan cara hidup yang berbeda. Kalimantan memiliki banyak sungai yang berfungsi sebagai jalur perdagangan dan lajur transportasi air bagi masyarakat Kalimantan. Suku Banjar banyak berinteraksi dengan para pedagang yang berasal dari berbagai daerah sehingga mempengaruhi budaya masing-masing. Oleh sebab itu penulis berusaha mengkaji keberagaman hubungan budaya yang terdapat pada suku Dayak dan suku Banjar di Kalimantan.

B. METODE PENELITIAN

209

Metode yang digunakan penulis yaitu metode deskriptif dengan mengumpulkan berbagai sumber referensi dari jurnal, buku dan sumber penelitian lainnya. metode kepustakaan, penulis mengumpulkan informasi relevan yang terkait dengan topik yang sesuai. Informasi diperoleh dengan mengumpulkan berbagai materi seperti buku, tesis, skripsi, jurnal dan sumber relevan lainnya. (zed Mustika, 2008). Pengumpulan data melalui pengkajian studi literatur dengan jurnal, buku, dan sumber-sumber yang terkait. (Mahmud, 2011). Penulis mengumpulkan berbagai informasi yang relevan untuk mendeskripsikan suku Dayak dan suku Banjar, kemudian mengumpulkan berbagai sumber informasi yang berhubungan dengan interaksi sosial yang terjadi diantara suku Dayak dan suku Banjar.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Suku Dayak dan Suku Banjar

Budaya yang terbentuk dalam suatu masyarakat selalu dipengaruhi oleh kehidupan dan kebiasaan sehari-hari yang dilaksanakan oleh sekelompok masyarakat. Indonesia memiliki berbagai kelompok etnis sehingga terjadi interaksi dan akulturasi budaya di beberapa aspek. Akulturasi budaya membentuk masyarakat sehingga membentuk kehidupan yang saling berdampingan dengan masyarakat lainnya baik imigran atau suku lainnya. (Raisa dkk, 2019)

Suku Dayak berada di pulau Kalimantan Indonesia, pulau Kalimantan terdapat empat ratus suku lebih yang tersebar diseluruh pulau, misalnya suku Iban, suku Molah, suku Kenyah, suku Dayak dan masih banyak yang lain dengan beragam adat dan Bahasa masing-masing suku. Suku Dayak memiliki keberagaman budaya misalnya seni, Bahasa, upacara adat, seni arsitektur dalam pembangunan rumah, sistem Bertani dan berladang, agama Kaharingan, rumah Betang atau Lamin, rajah tubuh atau sering dikenal dengan tato, seni ukir yang unik dan menakjubkan, tindik atau melubangi telinga, bagi wanita menggunakan anting-anting yang berat. (Masri, 1991: 139).

Pulau Kalimantan yang sangat luas memiliki banyak suku, dengan keragaman budaya dan adat istiadat, keberagaman suku di Kalimantan merupakan bagian dari suku Dayak, berbagai suku menghasilkan keberagaman budaya, Bahasa dan adat istiadat yang ada di masyarakat, keberagaman tersebut menghasilkan Bahasa, agama, hasil seni budaya, upacara adat, ritual adat, model arsitektur yang memiliki ciri khas atas masing-masing suku, seni ukir rumah dan teknik bertani.

210 Suku Dayak pada awalnya bermukim di daerah pantai dan sungai yang ada di Kalimantan, karena pengaruh dari luar, yaitu melayu dan terjadi urbanisasi sehingga suku Dayak menyingkir ke hutan dan bukit-bukit yang ada di Kalimantan dengan membentuk kelompok. Kelompok-kelompok tersebut menamakan kelompoknya dari asal daerah masing-masing, misalnya sungai, tokoh adat, dan nama lingkungan. (Santosa & Bahtiar, 2016, 48-49).

Dayak merupakan suku yang bertempat tinggal di Pulau Kalimantan, Indonesia memiliki Seni ukir pada alat pertanian, senjata berburu, dan arsitektur rumah suku Dayak memiliki makna dan simbol dari suku tersebut, misalnya seni ukir arit Linawa yang dimiliki oleh suku Dayak Lundayeh bermakna asal usul dan garis keturunan suku Dayak Lundayeh. Seni ukir Arit Linawa diukir pada rumah adat ataupun motif pada baju adat sebagai simbol untuk orang-orang dari suku Dayak Lundayeh. (Olivia dkk, 2019). Tradisi atau budaya pada suatu suku menumbuhkan motivasi bagi masyarakat, misalnya tradisi pemberian gelar Tumbi Lempur menumbuhkan motivasi bagi para anak cucu untuk mewujudkan cita-cita dan membanggakan anggota keluarga. (Yolla & Astrid, 2020).

Suku Dayak juga memiliki budaya Huma betang atau rumah Betang, bangunan ini dibuat dari kayu besi berkualitas terbaik yang dapat bertahan ratusan tahun. Huma betang dihuni satu keluarga besar dengan anggota 100 hingga 150 anggota keluarga yang dikepalai satu pemimpin atau Pambakas Lewu. Berbagai nilai budaya yang dapat dilihat dalam Huma betang yaitu nilai-nilai persaudaraan yang disebut Hapsari, nilai gotong royong disebut Hadeb, nilai tata krama dan beretika disebut Belom Bahadat, dan nilai musyawarah untuk bermufakat disebut Hapakat Kula (Suwarno, 2017). Huma Betang sebagai rumah adat suku Dayak dengan kehidupan yang damai saling menghormati perbedaan memiliki relasi dengan nilai-nilai Pancasila dan Kebhinekaan untuk menjalani hidup sebagai bangsa dan sebagai masyarakat bernegara (Ibnu & Jefri, 2018).

Seni ukir tubuh pada suku Dayak dipercaya bernilai sakral dan luhur artinya harus terus dilestarikan turun-temurun. Seni ukir tubuh berwarna hitam memiliki makna sebagai jalan penerangan abadi setelah kematian. Ukir tubuh juga sebagai simbol status sosial dan sebagai identitas suku Dayak. (Elok & Taufik, 2019). Seni ukir tubuh sebagai budaya identitas suku Dayak, berbagai tradisi dari leluhur para suku Dayak misalnya pada suku Dayak perempuan yaitu menenun, memanjangkan lubang telinga, ukir tubuh. Budaya dari leluhur merupakan peninggalan berharga sebagai identitas dan asal usul suatu bangsa (Rizqi & Pitri, 2017).

Bahau merupakan bagian dari komunikasi non-verbal, tato sebagai media komunikasi non-verbal suku Dayak. Ukir tubuh bagi suku Dayak Kaya dan suku Dayak Kenyak melambangkan seseorang itu telah melakukan banyak perjalanan atau mengembara, masing-masing kampung memiliki motif yang berbeda. Suku Dayak memiliki golongan bangsawan yang dibedakan dari ukiran tatonya, golongan bangsawan menggunakan tato burung enggang, burung enggang merupakan burung asli di Kalimantan yang keramat. Tato untuk perempuan yang berada pada paha memiliki arti bahwa perempuan tersebut memiliki strata sangat tinggi yang dilengkapi dengan tato gelang di bawah betis, seni ukir badan yang ada di bahu perempuan biasanya menyerupai simbol harimau. Sedangkan tato ditangan yaitu garis melintang atau pada betis ini disebut Nang Klingee. Pada suku Dayak Iban tato berfungsi simbol tradisi, keagamaan, status sosial seseorang dan sebagai bentuk penghargaan kepada seseorang suku Dayak yang telah berjasa atau memiliki kemampuan khusus. Keluarga kerajaan juga memiliki tato yang bermotif enggang. Tato bagi suku Dayak juga berfungsi sebagai identitas diri (marcellina, 2013: 2).

Struktur sosial suku Dayak menganut asas kekeluargaan yaitu tinggal dalam satu atap yang terdiri dari beberapa keluarga, dan asas kebersamaan mengutamakan gotong royong atau kebersamaan (Usop, 2014). Pulau Kalimantan daerah pantai atau pesisir mayoritas dihuni oleh orang-orang Melayu Kalimantan, mereka adalah keturunan asli Dayak yang memeluk agama Islam (Ave and King, 1986: 9). Suku Dayak terdiri dari berbagai suku diantaranya yaitu suku Kayan, Klamantan, Group Murut, suku Kenja, Grup tanah Dayak, Broup Bahau, suku Ngaju, Iban, dan suku Punan (Kennedy, 1974). Sedangkan Rousseau membagi suku-suku Dayak terdiri dari suku Kayan, suku Sekapan, suku Kenyah, suku Long Glat, suku Kajang, suku Kelabit, suku Long Kiput, nama-nama ini berdasar pada masyarakat yang ada di Kalimantan dan berhubungan dengan beberapa nama desa (Rousseau, 1990: 52).

Seni ukir tubuh atau tato ini sebagai simbol suku Dayak atas strata sosial dan sebagai lambang keberanian, dibutuhkan kemauan yang gigih dan niat yang bulat untuk calon pemilik tato yang ingin mentato, sanggup menahan rasa sakit ketika jarum tato menembus kulit calon pemilik tato, nilai dari seni mengukir tubuh ini selain kearifan lokal dan kematapan hati saat menentukan pilihan, tidak boleh setengah-setengah.

Kalimantan merupakan pulau terbesar di Indonesia dengan berbagai suku yang berdiri dan terus berkembang, selain suku Dayak juga

terdapat suku Banjar yang saling berinteraksi dengan masyarakat sekitar. Saling beradaptasi satu sama lain, sehingga terjadi interaksi dan akulturasi dengan para pendatang untuk berdagang ataupun merantau yang datang ke Kalimantan. Akulturasi terjadi dari berbagai suku dan budaya karena sering terjadi interaksi antar suku Banjar dan Pendatang.

Suku Banjar atau sering disebut Urang Banjar memiliki budaya yang terus berkembang dan mengalami perubahan. Pergeseran nilai budaya pada urang Banjar terus terjadi dan tidak bisa berhenti karena seiring terjadinya akulturasi budaya dan sosial yang terjadi setiap hari sehingga mempengaruhi perubahan sosial masyarakat Banjar (Imadduddin, 2016).

Suku Banjar sebagai suku terbesar di Kalimantan selatan urang Banjar atau yang sering kita kenal orang Banjar sebagai etnis terbesar bertempat tinggal di Kalimantan Selatan (Mohandas dkk, 2011). Nilai-nilai kearifan lokal yang dimiliki suku Banjar menjadi keunikan dan ciri khas masyarakat suku Banjar, terdapat empat nilai budaya yang terdapat pada suku Banjar, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan, hubungan manusia dengan pribadi dalam hal kegiatan sehari-hari manusia, hubungan manusia dengan sesama manusia, dan hubungan manusia dengan lingkungan alam sekitar. Nilai-nilai budaya tersebut diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari misalnya dalam lingkungan kerja, sebagai manusia harus ikhlas dalam melaksanakan segala tuntutan kerja, dalam masyarakat terdapat budaya bubuhan dan juga ada bedingsanakan, yaitu budaya sama-sama saling membantu, budaya manutung yaitu hubungan manusia dengan diri sendiri, perilaku untuk bersungguh-sungguh dalam setiap tindakan, budaya manusia dengan alam lingkungan sekitar adanya sikap bias-bias maandakan awak (Ermina & Sudjatmiko, 2014: 4).

Pemikiran suku Banjar terkait dengan nilai-nilai nasionalis dalam kecintaan terhadap negara dan pemikiran terhadap kemajuan dunia luar, pemahaman konsep terbuka pada interaksi masyarakat luar atau dunia internasional masyarakat Banjar sudah bersikap terbuka dengan dunia internasional ataupun dunia luar, masyarakat Banjar memiliki rasa cinta terhadap negara yang tinggi (Aman dkk, 2012). Tingkat emosional siswa Banjar yang positif dalam mengendalikan emosi membentuk kepribadian masyarakat, dalam penelitian tingkan emosi positif siswa Banjar lebih besar dari pada tingat emosi negatif, hal ini menunjukkan bahwa lingkungan sosial masyarakat Banjar terbuka akan setiap perubahan baru (Alfian, 2014)

Suku Banjar memiliki sikap terbuka akan setiap perkembangan yang terjadi dilingkunganannya, dan mampu berinteraksi dengan masyarakat baru yang datang pada perkam-

pungannya. Memiliki keramahan dan kecintaan terhadap bangsa Indonesia yang tinggi. Budaya sikap saling menghormati dan terbuka akan perubahan sekitar dan nasionalis yang tinggi terdeskripsikan melalui kegiatan suku Banjar dalam kehidupan sehari-hari.

Berdasarkan sejarah, kehidupan suku Banjar telah dipengaruhi dan sesuai dengan ajaran-ajaran Islam. Sehingga terbentuklah Kesultanan Banjar, suku Banjar yang sebelumnya memiliki kepercayaan animisme ataupun Hindu. Islam resmi menjadi Kerajaan dan menjadi identitas suku Banjar sehingga membentuk kesultanan Banjar, raja pertama yaitu Pangeran Samudra dengan gelar Sultan Suriansyah. Islam mempengaruhi berbagai adat dan budaya yang ada pada masyarakat Banjar, misalnya dalam membangun rumah dengan hubungan menjulang tinggi ke langit yang memiliki makna filosofi sebagai pengakuan terhadap Tuhan Allah. Rumah Banjar memiliki sudut lima yang artinya dalam Islam memiliki rukun Islam yang lima, sedangkan hitungan ganjil pada panjang rumah, lebar rumah dan tinggi rumah disesuaikan dengan sifat-sifat Allah yang berjumlah ganjil. Ukiran rumah dengan simbol hubungan manusia, Tuhan dan alam yang seimbang (Kamrani, 2011)

Budaya Kisdap Pilangur pada suku Banjar sebagai eksistensi masyarakat Banjar terhadap adat dan budaya dalam lingkungan masyarakat. Kisdap berarti cerita pendek, sedangkan Pilangur berarti mitos. Kisdap Pilangur merupakan mitos pada masyarakat Banjar untuk perempuan Banjar yang tidak kunjung menikah karena melanggar pantangan-pantangan suku Banjar (Depi, 2020)

Adat budaya suku Banjar sangat beragam, salah satunya, yaitu Madihin merupakan kesenian tradisional yang terus dilestarikan oleh masyarakat Banjar yang berfungsi sebagai hiburan, ilmu pengetahuan bagi generasi penerus, peringatan akan berhati-hati dalam menjalankan kehidupan, memelihara kebersihan lingkungan, menjaga Iman kepada Tuhan, olahraga, nilai pesan sosial bagi masyarakat Banjar, media pembangunan, dan sebagai pemersatu masyarakat Banjar (Hasuna & Lismayanti, 2017).

Agama Islam memiliki kesesuaian dengan budaya suku Banjar, sehingga suku Banjar mudah menerima ajaran-ajaran agama Islam dan dengan cepat mengalami perkembangan. Tradisi dan budaya Banjar memiliki kesesuaian dengan Islam, tradisi dan budaya lokal suku Banjar sebagai pedoman hidup suku Banjar yang memiliki nilai-nilai sesuai dengan Islam. Pada dasarnya agama yang berlawanan dengan kebudayaan lokal akan mengalami kesulitan dalam berbaur dan masyarakat lokal akan cenderung menolak. Islam dalam budaya banjar

212yang masih terlaksana dan dilestarikan secara periodik diantaranya yaitu hari *al-Sura*, *Maulidan*, *Baayun Maulid*, *Batampung Tawar*, *Bapalas Bidan*, *Baarwahan* dan *Bahaulan* (Hasan, 2016).

Hubungan budaya suku Dayak dan suku Banjar dilihat dari kedekatan hubungan daerah suku Dayak Bukit dan suku Banjar Hulu memiliki kesamaan secara geografis. Suku Dayak Bukit dan suku Banjar Hulu menetap di Pegunungan Meratus. Suku Dayak Bukit menetap di pedalaman pegunungan yang lebih tinggi dan terpencil dibandingkan suku Banjar Hulu (Iwan & Haifa, 2017). kekerabatan suku Dayak Bukit dengan suku Banjar Hulu dapat dilihat dari kesamaan bahasa dan kepercayaan terkait nenek moyang dan rumpun yang sama (Radam, 1987).

Budaya hubungan manusia dengan Tuhan dalam masyarakat Banjar sebagai konsep dari Berelaan merupakan nilai-nilai agama yang mengajarkan rasa ikhlas, syukur atas rahmat Tuhan, dan ibadah untuk mendapat ridho Allah. Terdapat konsep Bubuhan dalam sistem kekeluargaan atau kekerabatan berdasar pada keturunan, status sosial masyarakat, dan profesi atau pekerjaan masyarakat, dalam konsepsi bubuhan terdapat terdapat nilai bedingsanakan atau persaudaraan untung saling bertututungan atau tolong menolong dan haja bakalah bamanang atau mau saja kalah menang, artinya mampu memberi dan menerima dalam situasi menang atau kalah. Konsep gawi manutung dalas balangsar dada, artinya berjuang dengan sungguh- sungguh, dan konsep basa basi mandak awak bertujua agar manusia bias menyesuaikan diri dengan lingkungan, menjaga dan melindungi kelestarian alam. Suku banjar didominasi keberagaman yaitu unsur keagamaan, yaitu agama Islam, Bahasa banjar juga mendominasi dalam kehidupan masyarakat terhadap suku lainnya.

2. Interaksi antar Suku

Kehidupan manusia setiap hari menghadapi keberagaman, misalnya keberagaman agama, suku, budaya dan ras, konflik antar suku tentunya pernah terjadi, beberapa suku di Kalimantan juga Toleran, misalnya Sei Kelambu di kota Tebas, meski dekat dengan daerah konflik, tapi masyarakat Sei Kelmabu menerima suku yang terdampak konflik, dan dapat bertahan di daerah Sei Kelambu. Kepedulian antar sesama dan saling mendukung dilatarbelakangi oleh rasa senasib yang kemudian membentuk kelompok yang disebut suku atau masyarakat, yang dikenal dengan community.

Beberapa individu membentuk satu kelompok yang disebut suku atau masyarakat dan mendiami suatu wilayah dengan perasaan senasib dan satu tujuan yang sama yang

disebut komunitas, kelompok atau suku tersebut memiliki ciri-ciri identitas yaitu secara fisik saling mendekatkan, berjumlah anggota sedikit, eratnya hubungan antar anggota, dan membentuk keakraban yang solid dalam hubungan bersosial (Soekanto, 1982: 138).

Toleransi dan kerukunan antar umat beragama dapat tercipta dari berbagai aspek dan faktor, seperti yang terjadi pada suku Dayak Ngaju kerukunan antar umat beragama di pengaruhi oleh beberapa faktor diantaranya, yaitu filosofis rumah Betang atau *Huma Betang*, adanya sara persaudaraan atau kekerabatan antar suku, dan ikatan darah. Faktor- faktor tersebut merupakan nilai-nilai budaya Kaharingan yang masih tetap dilestarikan sampai saat ini (Normuslim, 2018).

Berdasarkan perkembangan suku-suku yang ada di Kalimantan Tengah memiliki kekerabatan bahasa, bahasa sehari-hari yang digunakan masyarakat untuk berinteraksi dengan masyarakat lainnya. Bahasa tamuan, bahasa Dayak, bahasa Waringin, bahasa Ka dori, bahasa Maayan, dan bahasa Lawangan memiliki ikatan kekerabatan pada tingkatan rumpun bahasa. Bahasa-bahasa tersebut memiliki hubungan kekerabatan dalam bahasa keluarga. Mayoritas suku yang ada di Kalimantan yaitu suku Dayak, kemudian disusul dengan suku Banjar, dan suku Jawa. Suku Dayak banyak menempati daerah pedalaman, sedangkan suku Banjar bermukim di perkotaan, sedangkan suku Jawa bermukim di daerah transmigrasi (Elisten, 2015).

Interaksi antara suku Dayak dan suku Banjar dapat dilihat melalui cerita Intingan dan Dayuhan yang berada di desa Banua Halat Kalimantan Selatan. Cerita Intingan dan Dayuhan memiliki nilai dan makna keharmonisan dalam kehidupan bermasyarakat. Cerita Intingan dan Dayuhan merupakan cerita rakyat yang berkembang di antara suku Dayak dan suku Banjar yang berfungsi sebagai sumber kerukunan antar suku. Intingan dan Dayuhan adalah dua mana bersaudara yang memiliki perbedaan keyakinan tetapi sangat erat menjaga persaudaraan mereka dengan nilai-nilai saling percaya, kemanusiaan. Pemenuhan kewajiban dan hak, saling toleransi dalam melaksanakan kepercayaan masing-masing, gotong royong kerjasama, dan resolusi konflik. Dari kisah ini suku Dayak dan suku Banjar belajar dan terinspirasi bahwa mereka saudara, asal usul dari keluarga yang sama dan memiliki darah yang sama sehingga suku Dayak dan suku Banjar saling menjaga kerukunan. Cerita rakyat ini dapat dimanfaatkan oleh pemerintah baik kementerian agama maupun lembaga sosial lainnya untuk membina kerukunan dan toleransi antar suku dan antar umat beragama (Haryanto, 2018).

3. Struktur sosial suku Dayak dan Banjar

Nilai budaya setiap suku membentuk dan mempengaruhi cara setiap suku berinteraksi dengan suku lainnya, misalnya suku Dayak dan suku Banjar, dalam sejarah suku Dayak adalah nenek moyang suku Banjar, karena perbedaan agama maka sebagai masyarakat Dayak membentuk suku Banjar. Melalui nilai-nilai budaya yang terdapat di suku Banjar sebagai pedoman bersosial dengan masyarakat lain untuk saling menghormati dan saling tolong menolong dalam setiap kegiatan dan tidak membedakan golongan, ras, ataupun adat.

Pentingnya kesadaran budaya untuk memahami kebudayaan, pemahaman terhadap budaya lain, budaya yang berkembang di kelompok suatu suku membentuk perilaku dan sikap masyarakat sehingga mempengaruhi perkembangan sikap manusia (Gumilang, 2015). Budaya dan etnik yang terdapat dalam suatu masyarakat selalu mempengaruhi interaksi dengan suku lain, interaksi dengan suku lain atau masyarakat lain dibutuhkan interaksi sosial terhadap kelompok atau budaya lainnya (Morris, 2012: 53).

Rumah lamin terdapat 100 anggota keluarga dengan dulunya ada 12-30 keluarga yang hidup Bersama dalam rumah ini, rumah lamina atau rumah Betang. Rumah lamin dibagi menjadi tiga ruangan, suku Dayak memiliki tarian atau permainan tambaga yang berfungsi sebagai perangkap untuk menjepit burung pipit yang memakan bulir padi di lading, tarian lading ini menggambarkan kekompakan antar para pemain dalam masyarakat membentuk sikap kerjasama dan gotong royong. Keberagaman suku Dayak yang terdiri dari banyak sub suku yang dapat hidup saling berdampingan dengan damai suku lainnya terwujud dalam sebuah karya seni tari.

Seni ukir tubuh suku Dayak memiliki makna semakin banyak tato maka seseorang itu telah banyak melakukan perjalanan, tato suku Dayak juga memiliki nilai sebagai pengenalan untuk anggota suku. Tato tidak hanya untuk laki-laki, tetapi juga untuk perempuan, tato untuk perempuan menunjukkan penghargaan atas prestasi perempuan misalnya menari, menenun dll, tato berada di lengan. Emansipasi wanita pada suku Dayak dapat dilihat pada penerapan tato, tidak hanya untuk laki-laki tetapi perempuan juga memiliki kesamaan untuk mentato dengan nilai-nilai prestasinya. Kehidupan suku Dayak tidak jauh dari sungai, lading dan hutang sebagai sumber pencaharian hidup masyarakat, turut melestarikan dan menjaga hutan serta lingkungan.

Banyak suku Dayak yang masuk Islam dengan menikahi pedagang Melayu mereka

disebut Seganan artinya masuk laut. Suku Dayak yang masuk Islam menyebut dirinya sebagai orang Melayu, dalam kehidupan masyarakat suku Dayak yang masuk Islam mengangkat tokoh yang dihormati sebagai pemimpin yang seiman dan memiliki kecakapan dalam memimpin suatu masyarakat. Semakin berkembangnya waktu suku dan berkembangnya kehidupan sosial masyarakat Dayak yang telah beragama Islam menyebut kelompok masyarakatnya sebagai Dayak Islam. Sebutan Dayak Islam sebagai bentuk apresiasi bahwa asal usul mereka berasal dari suku Dayak. (Darmadi, 2016: 327).

Hubungan suku Dayak dengan Islam sangat erat kaitannya, telah mempengaruhi kehidupan masyarakat baik dalam ekonomi, budaya dan sosial sehingga mempengaruhi beberapa kegiatan yang dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari seperti adat pernikahan, kehidupan ekonomi dalam perdagangan dan adat istiadat yang masih dijaga dan dilaksanakan sampai sekarang misalnya dalam berpakaian adat Dayak Islam sangat dipengaruhi oleh adat Melayu hal ini dapat dilihat dari pakaian adat yang dimiliki Dayak Islam dikembangkan lebih sopan serta mengutamakan syariat-syariat Islam dengan tidak menggunakan kalung ataupun gelang dari tulang hewan sebagai tolak bala ataupun gangguan makhluk halus bagi bayi baru lahir, Dayak Islam juga lebih dikenal dengan suku Banjar.

Identitas suku banjar merupakan suku Dayak yang terislamkan, suku Banjar terdapat pada Kalimantan Selatan, suku Banjar memiliki tradisi pasar apung di sungai sudah ada sejak zaman kerajaan Banjar, sungai sebagai sumber kehidupan suku Banjar dengan berbagai aktifitas sehari-hari yang sangat tergantung dengan sungai salah satunya sebagai sumber kehidupan ekonomi masyarakat Banjar, yaitu adanya pasar apung. Masyarakat Banjar melakukan transaksi jual beli di atas sungai, baik jual beli hasil pertanian, ternak dan lain-lain.

Pasar terapung Lokbaintan berada di sungai Martapura Kabupaten Banjar, para pedagang di pasar Lokbaintan memiliki semangat kerja dan karakter yang tangguh. Karakter pedagang di pasar terapung Lokbaintan dipengaruhi oleh faktor dari dalam dan faktor dari luar, faktor dari dalam yaitu memiliki sifat jujur, sangat menghargai waktu, pekerja keras, dan sangat mandiri, faktor pendidikan para pedagang, faktor keyakinan yang ada pada masyarakat, dan agama. Faktor dari luar yaitu dipengaruhi oleh kerjasama dari pemerintah melalui berbagai pembinaan terhadap para pedagang dan perbaikan fasilitas untuk pasar terapung Lokbaintan (Hendraswati, 2016).

214 Pasar terapung lokbaintan buka mulai pukul 04.00 pagi rata-rata wanita paruh baya ini, di pasar tentunya terjadi tawar menawar barang, dalam bertransaksi ada kata yang wajib diucapkan, yaitu akad jual dan beli, saya terima ya barang nya dan saya terima juga uang. Hal ini dipengaruhi oleh budaya, mayoritas dari suku Dayak yang Islam. Pasar terapung ini awalnya terbentuk karena adanya transaksi antara petani dan pedagang di perahu, sering terjadinya interaksi dengan pedagang baik pedagang menunjukkan bahwa suku Banjar bersikap terbuka terhadap orang baru dan menerima perbedaan-perbedaan yang ada. Suku Banjar berada di Kalimantan Selatan, suku ini memiliki adat dan budaya yang sangat menghormati dapat dilihat dari rumah masyarakatnya yang kebanyakan yang menghadap ke sungai.

Suku Banjar yang berada di sekitar sungai Jingah kota Banjarmasin masih memegang teguh nilai, norma dan aturan-aturan sosial yang ada di masyarakat. Sebagai salah satu peninggalan peradaban Islam yang berkembang pesat di Banjarmasin daerah sungai Jingah, yaitu masih berdiri kokoh Kubah Syekh Datu Jamaludin atau yang sering dikenal oleh masyarakat Banjarmasin dengan sebutan Datu Surgi Mufti di kota Banjarmasin. (Roim dkk, 2018).

Tepian sungai Kuin terdapat pemukiman tradisional yang dipengaruhi oleh perekonomian dan sosial budaya pada masyarakat. Aktivitas sehari-hari dan kegiatan ekonomi masyarakat erat kaitannya dengan sungai sehingga mempengaruhi berbagai lini kehidupan seperti ekonomi, hunian masyarakat, prasarana lingkungan, kehidupan sosial dan budaya yang ada pada masyarakat. Karakteristik pemukiman di tepian sungai Kuin masih memiliki ciri khas bangunan suku Banjar sebagian besar hunian berbentuk rumah panggung dengan bangunan utama menggunakan kayu ulin dan kayu galam. (Rahmitiasari, 2014)

Sungai Kuin yang berada di Kuin Kalimantan selatan adalah kampung tua yang terletak di muara sungai Kuin, tempat untuk berkumpulnya berbagai suku bangsa sejak abat ke 16, deretan rumah di sungai Kuin ini menghadap ke sungai, masyarakat menganut filosofi bahwa sungai sebagai teras dan halaman rumah, dari daerah ini lah nama Banjarmasin muncul. Suku Banjar juga memiliki larangan untuk membuang sampah di sungai karena sungai adalah tempat sakral dan sumber kehidupan suku Banjar.

Sikap saling menghormati alam telah diterapkan oleh suku Dayak dan suku Banjar dengan tujuan menjaga kerukunan antar suku, interaksi yang terjadi di antara mereka cukup terjaga, suku Dayak yang terbuda dengan orang luar dan bias berinteraksi untuk mempelajari

budaya dan adat yang ada itu artinya suku Dayak memiliki sikap terbuka namun tidak harus mengubah kebiasaan, adat dan budaya dengan kudaya asing. Tetap mempertahankan kearifan lokal adalah kebanggaan bagi suku Dayak, saling menjaga persatuan untuk menjaga keutuhan Indonesia adalah kewajiban setiap masyarakat Indonesia.

Suku Dayak banyak tinggal di dalam hutan dengan memanfaatkan hasil hutan dan sungai untuk kebutuhan sehari-hari, meski menjauh dari kehidupan kota dan masuk kedalam hutan bukan berarti mereka menutup untuk dunia luar dan tidak mau berinteraksi dengan masyarakat luar, saat ini banyak wisatawan asing maupun domestik berujung untuk mempelajari kebudayaan dan kearifan lokal. Sedangkan suku Banjar banyak hidup di daerah sungai, Kalimantan adalah pulau yang banyak dialiri sungai, karena itu suku banyak banyak kita temui di daerah pesisir sungai. Mereka saling menghormati dan menjaga adab dan tradisi masing-masing, menjunjung tinggi perbedaan dan mengutamakan persatuan.

Kontribusi penelitian ini memberikan sumbangsih terhadap dunia penelitian terkait dengan kebudayaan yang ada di Indonesia, membuka wawasan masyarakat terhadap keberagaman hubungan budaya antara suku Dayak dengan suku Banjar yang ada di Kalimantan sehingga masyarakat dapat melestarikan keberagaman budaya di Indonesia dengan nilai saling menghormati.

D. KESIMPULAN

Interaksi antar masyarakat selalu terjadi, baik interaksi positif maupun interaksi negatif. Dalam kehidupan manusia tentunya membutuhkan interaksi dengan orang lain, misalnya interaksi antara suku Dayak dan suku Banjar, kedua suku ini mayoritas tinggal di Pulau Kalimantan. Keberagaman budaya dan adat dari masing-masing suku ini sangat beragam dan memiliki filsafah yang sangat mendalam, terutama dalam filsafah kehidupan, adanya budaya saling menghormati alam dan menjaga kelestarian lingkungan. Sikap kekeluargaan yang kuat untuk saling melindungi dan menjaga anggota keluarga jelas terlihat dalam kehidupan sehari-hari kelompok suku Dayak dan suku Banjar. Kerukunan antar masyarakat dan kelompok suku lain juga tercermin dalam setiap kegiatan suku Dayak yang mampu bersosialisasi dan menerima masyarakat lain untuk berinteraksi dengan sukunya. Budaya dan adat yang berkembang di masyarakat Dayak dan Banjar dapat dimanfaatkan sebagai pemersatu, menjaga kerukunan dan persaudaraan agar tercipta toleransi antar suku, seperti asal usul suku Banjar dan suku Dayak yang berasal dari

satu leluhur yang sama sehingga dapat mengembangkan nilai-nilai gotong royong.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

215

Penulis mengucapkan terima kasih kepada Jurnal Antropologi telah memberikan kepercayaannya dan bimbingan kepada penulis untuk menyelesaikan artikel ini dengan sebaik-baiknya.

DAFTAR PUSTAKA

- Alfian, Muhammad (2014). Regulasi Emosi pada Mahasiswa Suku Jawa, Suku Banjar, dan Suku Bima. *Jurnal Ilmiah Psikologi Terapan*. Malang.
- Aman, Rahim, Zulkifley Hamid dan Shahidi Hamid. (2012). Profil Pemikiran Banjar: Satu Kajian Perbandingan antara suku Banjar di Malaysia dan di Indonesia. *Geografia Online*. Malaysia *Journal of Society and Space*.
- Ave, Jan B. and Victor T, King. (1986). *Borneo: The People of The Weeping Forest; Tradition and Change in Borneo*. Leiden, National Museum of Ethnology.
- Darmadi, Hamid. (2016). Dayak Asal- Usul dan Penyebarannya di Bumi Borneo. *Sosial Horizon: Jurnal Pendidikan Islam*. volume 03 (02). 322- 340.
- Depi, Ilahi. (2020). Eksistensi Terhadap Budaya Banjar pada Kisdap Pilangur. *Prosiding Seminar Nasional Mahasiswa Universitas Islam Sultan Agung*. Jurnal.unissula.ac.id
- Elisten. (2015). Kekerabatan Bahasa Tamuan, Waringin, Dayak Ngaju, Kadorih, Maayan, dan Dusun Lawangan. *Kandai*. Volume 11 (01). 1-14.
- Elok & Taufik, (2019). Pemaknaan dan Konsekuensi Budaya Tato Pada Suku Dayak. *Jurnal Insight Fakultas Psikologi Universitas Muhammadiyah Jember*. Volume 15 (02). 213- 219.
- Fridolin Ukur Biography. 2019. bpgkungunungmulia.com.
- Bumilang, G. S. 2015. Urgensi Kesadaran Budaya Konselor dalam Melaksanakan Layanan Bimbingan dan Konseling untuk Menghadapi Masyarakat Ekonomi Asean (MEA). *Jurnal Guidena*, 5(2), 45-58.
- Haryanto. (2018). Nilai Kerukunan pada Cerita Rakyat Dayunan- INtingan di Kabupaten Tapin Kalimantan Selatan. *Jurnal SMArT: Studi Masyarakat, Religi dan Tradisional*. Volume 04 (01).
- Hasan. (2016). Islam dan Budaya Banjar di Kalimantan Selatan. *Ittihad: Jurnal Kopertais Wilayah XI Kalimantan*. Volume 14 (25). 78- 90.
- Hasuna & Lismayanti. (2017). Madihin Sebagai Kesenian Tradisional bai Masyarakat Banjar. *Lentera: Jurnal Ilmiah Kependidikan*. Volume 12 (01). 38-50.
- Hendraswati. (2016). Etos Kerja Pedagang Perempuan Pasar Terapung Lok Baintan di Sungai Martapura. *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*. Volume 01 (01). 97- 115
- Ibnu Elmi & Jefri Tarantang. (2018). Interkoneksi Nilai- Nilai Huma Betang Kalimantan Tengah dengan Pancasila. *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*. Volume 14 (02). 119-126.
- Imadduddin Parhani. (2016). Perubahan Nilai Budaya Urang Banjar (dalam Teori Troompenaar). *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu- Ilmu Keislaman*. Volume 15 (01). 27- 56.
- Istiqomah Ermina dan Sudjatmiko Setyobudihono. 2014. Nilai Budaya Masyarakat Banjar Kalimantan Selatan: Studi Indigenous. *Jurnal Psikologi Teori Terapan*. No. 1, 1-6, ISSN: 2087-1708
- Iwan Aflanle dan Haifa Madina, (2017). Perbandingan Karakteristik Pla Rugal Palatina antara Suku Dayak Bukit, duku Banjar Hulu dan Suku Dayak Ngaju. *Proseeding Anual Scientific Meeting*. 2017. *The Indonesian Association for Forensic Medicine*.
- Kamrani, Buseri. (2011). Budaya Spiritual Kesultanan Banjar: Historisitas dan Relevansinya di Masa Kini. *Al- Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu- Ilmu Keislaman*. Volume 10 (01). 173-184.
- Kennedy, Raymond. (1974). *Bibliography of Indonesia People and Culture*. Ithaca. Southeast Asia Student, Yale University.
- Mahmud. (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Pustaka Setia.
- Masri, Singarimbun. (1991). Beberapa Aspek Kehidupan Masyarakat Dayak. *Jurnal Humaniora*, journal.ugm.ac.id
- Morris, B. (2014). The Impact of Culture and Ethnicity on the counseling Proses: Prespectives of Genetic Counselors from Minority Ethnic Groups. *University of South Carolina*.
- Roim, Sarbaini, dan Heru Puji Winarso. (2018). Identifikasi dan Aturan- Aturan Sosial pada Masyarakat Sungai Jingah Kelurahan Surgi Mufti Kota Banjarmasin. *Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan*. Volume 08, (01). 99- 114.

- 216Normuslim. (2018). Kerukunan Antar Umat Beragama Keluarga Suku Dayak Ngaju di Palangkaraya. Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya. Volume 03 Nomor (01). 67-90.
- Pradita E Marcellellina. (2013). Tato Sebagai Sebuah Media Komunikasi Non Verbal Suku Dayak Bahau. Jurnal Ilmu Komunikasi, ejurnal.ikom.fisip-unmul.so.id.
- Radam, (1987). Religi Orang Bukit: Suatu Lukisan Struktur dan fungsi dalam Kehidupan Sosial Ekonomi. Universitas Indonesia.
- Rahmitiasari, Antariksa, dan Kartika Eka Sari. (2014). Perubahan Hadap Bangunan Pada Permukiman Tradisional di Tepi Sungai Kuin Utara, Banjarmasin. Jurnal Palinning for Urban and Environment. Volume 01 (01).
- Rizqi, & Pitri, (2017). Potret Perempuan Dayak Iban, Kayan, dan Sunkung Kalimantan Barat. Specta: Jurnal of Photography, Art, and Media. Volume 01 (01). 51-68.
- Riswanto Dody, Andi Mappiare, dan Mohammad Irtadji. (2017). Kompetensi Multukultural Konselor pada Kebudayaan Suku Dayak Kalimantan Tengah. JOMSIGN: Jurnal of Multicultural Studies in Guidance and Counseling.
- Raisa, Alman, & Solehun. (2019). Alkuturasi Masyarakat Lokal dan Pendatang di Papua Barat. Jurnal Antropologi: Isu- Isu Sosial Budaya. Volume 21 (01). 29- 37
- Rousseau, Jerome. (1990). Central Borneo; Ethnic Identity and Social Life in a Stratified Society. Oxford, Clarendon Press.
- Olvia, Sugandi, & Sabiruddin. (2019). 'Makna Pesan Ukiran Arit Linawa pada Masyarakat Dayak Lundayeh Kalimantan Utasa'. *ejurnal Ilmu Komunikasi*. Volume 7 (02). 42-53.
- Santosa & Bahtiar. (2016). 'Mandau Senjata Tradisional Sebagai Pelestari Rupa Lingkungan Dayak'. *Jurnal Seni dan Desain Sastra*. Volume 2 (02). 47- 56.
- Soekanto, Soerjono. (1982). Sosiologi Suatu Pengantar. Raja Grafindo Persada. Jakarta
- Sulang K. (2011). Budaya Dayak: Permasalahan dan alternatifnya. Malang: Bayumedia Publishing.
- Suwarno. (2017). Budaya Huma Betang Masyarakat Dayak Kalimantan Tengah dalam Globalisasi: Telaah Kontruksi Sosial. LINGUA: *Center of Language and Culture Studies, Surakarta, Indonesia*. Volume 14. (01). 89-102.
- Usop Tari Budayanti. (2014). Pelestarian Arsitektur Tradisional Dayak pada Pengenalan Ragam Bentuk Konsruksi dan Teknologi Tradisional Dayak di Kalimantan Tengah. Jurnal Prespektif Arsitektur.
- Yolla Ramadani & Astrid Qommaneeci. (2020). Tradisi Wisuda Secara Adat di Masyarakat Lekuk 50 Tumbi Lempur Kabupaten Kerinci. Jurnal Antropologi: Isu- Isu Sosial Budaya. Volume 22 (01). 29-37.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



REFLEKSI HISTORIS TERHADAP *DOLALAK*: ANTARA ARENA KUASA DAN KONTRIBUSI PEREMPUAN

Sofa Marwah (^{1*}), Soetji Lestari (²), Tri Rini Widyastuti (³)

¹ Department of Political Science, FISIP, Universitas Jenderal Soedirman, Jawa Tengah, Indonesia.

^{2,3} Department of Sociology, FISIP, Universitas Jenderal Soedirman, Jawa Tengah, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 14th April, 2020
 Review : 18th September, 2020
 Accepted : 09th November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Dolalak; power struggle; women; contribution

CORRESPONDENCE

*E-mail: sofamarwah@unsoed.ac.id

ABSTRACT

The oral history of the birth of dolalak dance differs from other traditional dance legends in Java, such as ronggeng, lengger or tayub. The birth of the traditional dances is related to female figures. The dolalak dance was invented by native soldiers (male) during the Dutch colonial period. This paper aims to examine dolalak as an arena of power and the contribution of women to dolalak in the context of historical reflection. This research is a qualitative study that uses data collection techniques by interviewing, observing, and is supported by documentation studies as well as related previous research. The results of this study show that dolalak becomes the arena of power in its invention. There is a major power in interpreting the invention of dolalak, namely by soldiers (men). As for its development, the dolalak becomes an arena for power struggles that surrounds it. The dolalak is performing art. The dolalak also a medium for spreading Islam, and then the power by the state over it. The power struggles of dance operate and be practiced, from one meaning to another, until the power of state enters. It strengthens the theorization of power. It will continue as a practice of power. In this context, the contribution of women as figures preserving the dance is vulnerable to the invisible. Dolalak dance is mostly performed by female dancers and this has become an icon for people in Purworejo Regency, Central Java. Therefore, it is time for women as traditional dance preservers to be narrated and fill in public knowledge.

A. PENDAHULUAN

Tarian *dolalak* merupakan tarian khas masyarakat Bagelen di Kabupaten Purworejo. Tarian *dolalak* sering diselenggarakan ketika kegiatan bersih desa, ruwatan, perayaan, dan sebagainya. Selain itu, *dolalak* juga sering dipentaskan dalam perayaan hari besar nasional dan hari besar keagamaan. Wilayah Purworejo dan sekitarnya menurut Koentjaraningrat memiliki budaya Bagelen sebagai salah satu variasi kebudayaan Jawa. Mengenai keterkaitan Bagelen dan Purworejo dapat dibaca pada studi Resti Eka Prastiwi, Ufi Saraswati, Nina Witasaria.¹ Studi Sugeng Priyadi

menyebutkan bahwa budaya Bagelen antara lain ditunjukkan dengan bahasa Bagelen yang merupakan bahasa peralihan dari bahasa Jawa pusat (Solo-Yogyakarta) dengan bahasa Banyu mas. Logat atau dialek yang muncul dalam bahasa Bagelen merupakan campuran Jawa dan Banyumas. Batas wilayah penggunaan bahasa adalah Kutawinangun, di mana wilayah sebelah timur Kutawinangun, masyarakat menggunakan dialek Jawa, sedangkan wilayah sebelah barat Kutawinangun, masyarakatnya lebih menonjol dialek Banyumas.²

Studi mengenai tarian *dolalak* sudah dilakukan oleh beberapa peneliti terdahulu antara lain: Jarot Heru Santoso yang mengkaji peran

¹ Resti Eka Prastiwi, Ufi Saraswati, Nina Witasaria. (2019). Sejarah Perkembangan Arsitektur Bangunan Indis di Purworejo Tahun 1913-1942. *Journal of Indonesian History*, 8 (1), 90. doi: <https://doi.org/10.15294/jih.v8i1.32221>.

² Lihat Teguh Hindarto & Chusni Ansori. (2020). Sistem Sosial dan Keagamaan Masyarakat Megalitik dan Hindu Kuno di Lima Wilayah Kecamatan di Kabupaten Kebumen, *Jurnal Analisa Sosiologi*. 9(1), 231. doi: <https://doi.org/10.20961/jas.v9i1.41390>.

perempuan dan pengaruh Islam dalam seni pertunjukkan *dolalak*.³ Selanjutnya Sentri Captian Ningsih mengkaji tentang tari *dolalak* sebagai identitas masyarakat lokal.⁴ Studi Endang Sri Purwani & Djoko Suryo mengkaji mengenai nilai budaya dan fungsi pendidikan pada seni *dolalak*.⁵ Studi lain tentang *dolalak* dilakukan oleh Agus Budi Setyawan tentang *dolalak* sebagai *brand* daerah Purworejo.⁶ Selanjutnya Anis Budi Isnaeni mengkaji tentang perubahan *dolalak* sebagai identitas masyarakat.⁷ Penelitian lain yang mengkaji *dolalak* yaitu oleh Mahsun tentang pergeseran makna *dolalak* dan implikasinya terhadap kehidupan sosial keagamaan masyarakat setempat.⁸

Adapun kebaruan tulisan ini karena menggali tentang *dolalak* sebagai arena kuasa dan kontribusi perempuan terhadap *dolalak* dalam konteks refleksi historis. Fokus ini belum dikaji oleh penelitian-penelitian terdahulu terkait *dolalak* sebagaimana disinggung di atas. Perebutan kuasa merujuk pada teoritisasi Michel Foucault tentang kuasa yang memproduksi kebenaran dan *power-knowledge*, dalam konteks kelahiran dan perkembangan *dolalak* sebagai tarian tradisional masyarakat Bagelen di Kabupaten Purworejo. Kontribusi perempuan mencakup pada bagaimana sumbangsih perempuan (penari *dolalak*) bukan hanya menari tetapi sesungguhnya juga melestarikan. Refleksi historis karena penelitian ini berupaya mengumpulkan informasi yang bersifat lintas waktu meskipun mungkin informasi yang disajikan kurang komprehensif karena keterbatasan.

Sebagai tarian yang hak ciptanya dipegang oleh Pemerintah Kabupaten Purworejo, *dolalak* memiliki asal muasal yang berbeda dengan tarian asli di hampir seluruh wilayah di tanah

Jawa, seperti *ronggeng* atau *teledhek*. Kisah asal mula tarian *ronggeng* tidak dapat dipisahkan dari legenda Dewi Sri. Studi John Pamberton menunjukkan hampir di seluruh Jawa memiliki kisah Dewi Sri, meskipun versi sosok dan bentuk pemujaan relatif berbeda. Dewi Sri diyakini sebagai lambang kesuburan dan panen padi yang berlimpah. Masyarakat Banyumas dan sekitarnya menyebutnya *lengger*. Adapun masyarakat pesisir utara Jawa menyebutnya *tayub*, sedangkan di Jawa bagian barat tarian tersebut disebut *jaipongan* dan masyarakat di ujung timur Pulau Jawa menyebutnya *gandrung*.⁹

Kajian tentang *dolalak* sebagai arena perebutan dan kontribusi perempuan penting mengingat perbedaan asal muasal tarian *dolalak* dengan tarian tradisional lainnya di tanah Jawa, yaitu *ronggeng*, *lengger*, *tayub*, dan sejenisnya. Tarian *ronggeng*, *lengger*, *tayub* dan sejenisnya pada sejarah asal muasalnya memperlihatkan sosok perempuan Dewi Sri sebagai figur yang dipuja dan dipuji serta menjadi perlambang bagi kesuburan hasil bumi. Sebaliknya, *dolalak*, yang menjadi tarian tradisional khas masyarakat Bagelen di Kabupaten Purworejo, kelahirannya diidentikkan dengan figur prajurit (laki-laki). Sumber tertulis tentang kelahiran *dolalak* hampir tidak ada, karena didominasi oleh tradisi tutur bukan tulis. Sejauh ini informasi yang menggambarakan kelahiran *dolalak* lebih menekankan figur laki-laki yang melahirkan *dolalak*. Padahal dalam perkembangan *dolalak* hingga sekarang, tarian *dolalak* dimainkan jauh lebih banyak oleh perempuan.

Dalam konteks demikian terlihat perebutan makna dan kekuasaan, siapa pihak yang berkontribusi dalam kelahiran dan perkembangan tari. Sebagai bagian dari kebudayaan, tarian merupakan representasi kebudayaan yang memiliki daya tarik kuat untuk dikaji lebih lanjut. Kebudayaan merupakan ruang yang memperlihatkan perebutan makna dan kebenaran yang dibentuk dalam pola kekuasaan. Adapun seni budaya merupakan jendela istimewa untuk memahami *world view* dan etos masyarakat tradisional yang memiliki nilai, norma dan tradisi yang khas.¹⁰ Artinya melalui *dolalak*, kita dapat memahami pandangan dan tatanan nilai tradisi dari kelompok masyarakat setempat serta kuasa yang berlaku. Khusus melalui studi ini, pemahaman terkait *dolalak* akan dilihat terkait arena kuasa dan kontribusi perempuan terhadap *dolalak*.

³ Jarot Heru Santosa. (2013). Seni *Dolalak* Purworejo Jawa Tengah: Peran Perempuan dan Pengaruh Islam dalam Seni Pertunjukan. *Jurnal Kawistara* 3 (3), 227-241. doi.org/10.22146/kawistara.5218.

⁴ Sentri Captian Ningsih. (2013). Tari *Dolalak* sebagai Identitas Masyarakat Kabupaten Purworejo. *Jurnal Joged Seni Tari*, 4 (1). doi: https://doi.org/10.24821/joged.v0i0.530

⁵ Endang Sri Purwani & Djoko Suryo. (2014). Seni Tari Rakyat *Dolalak*: Kajian Nilai Budaya dan Fungsi Pendidikan pada Masyarakat. *Jurnal Sosialita*, 5 (1). http://ojs.upy.ac.id/ojs/index.php/pips/article/view/335

⁶ Agus Budi Setyawan. (2016). Kesenian *Dolalak* sebagai Brand Kabupaten Purworejo, Jawa Tengah. *Jurnal KalaTanda*, 1 (2), 113-124. doi: https://doi.org/10.25124/kalatanda.v1i2.1373

⁷ Anis Putri Isnaeni. (2016). *Perubahan Tari Dolalak sebagai Identitas Masyarakat di Desa Kaligono, Kecamatan Kaligesing, Kabupaten Purworejo*. Yogyakarta : Skripsi Pembangunan dan Kesejahteraan Sosial, Universitas Gadjah Mada.

⁸ Mahsun (2017). Pergeseran Makna dalam Kesenian *Ndolalak* dan Implikasinya terhadap Kehidupan Sosial Keagamaan Masyarakat di Kabupaten Purworejo. *Jurnal At-Taqaddum*, 9 (1), 34-68. doi: http://dx.doi.org/10.21580/at.v9i1.1786

⁹ John Pamberton. (2003). *Jawa on The Subject of Java*. Yogyakarta : Mata Bangsa, 280.

¹⁰ Irwan Abdullah. (2009). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif untuk memperoleh detail-detil fenomena yang rumit. Metode kualitatif digunakan untuk mengkonstruksikan realitas sosial, makna budaya, mempunyai fokus pada proses interaktif maupun peristiwa. Sebagai penelitian kualitatif, penelitian ini mengkonstruksikan realitas sosial terkait arena kuasa dan kontribusi perempuan dalam perkembangan *dolalak*.¹¹ Tarian *dolalak* adalah kesenian yang berasal dari Kabupaten Purworejo yang memiliki budaya lokal yang disebut Bagelen. Karya Koentjaraningrat tentang kebudayaan Jawa, meletakkan Bagelen sebagai satu varian budaya Jawa yang terletak di Jawa Tengah. Informan penelitian dipilih dimulai dari satu informan tertentu dan berlanjut pada informan berikutnya. Sebagai *key informant* adalah tokoh budaya setempat. Pemilihan informan berlanjut ke pengelola tari *dolalak* di Desa Kaliharjo, dan jajaran Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Purworejo Provinsi Jawa Tengah. Data dikumpulkan dengan menggunakan kombinasi antara wawancara mendalam, studi dokumen, dan observasi. Selain diperoleh dari Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, data dokumen diperoleh dari website pemerintah daerah, jurnal ilmiah hasil penelitian dan sumber referensi lainnya.

Penulis melakukan analisis dengan membangun kerangka analisis menggunakan bangunan teori yang relevan. Tahapan dianalisis dimulai dari dengan proses klarifikasi data agar tercapai konsistensi, dilanjutkan dengan langkah abstraksi teoritis terhadap informasi dan fakta di lapangan, yang memungkinkan menghasilkan pernyataan-pernyataan yang dianggap men dasar. Dengan melakukan pemeriksaan terhadap hasil temuan penelitian dan pendalaman makna, diperoleh suatu analisis data yang terus menerus secara simultan sepanjang proses penelitian. Hasil analisis disajikan secara lengkap dalam artikel ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Kuasa dalam Memahami Kelahiran Tari *Dolalak*

Dalam studi ini, makna tentang kuasa menjadi sangat penting. Dalam kajian sosial-politik budaya, makna kekuasaan banyak dipengaruhi oleh Michel Foucault. Terdapat hubungan erat antara kuasa, pengetahuan, dan kebenaran (*power-know ledge*). Pemahaman hal tersebut menyebar luas

secara interdisipliner.¹² Mengikuti Foucault, kebudayaan selalu berkenaan dengan jalinan kuasa-pengetahuan. Kuasa ada tersebar di mana-mana termasuk dalam seni budaya. Dengan kata lain seni budaya tidak lepas dari kuasa-pengetahuan yang mengitarinya.

Beranjak pada masalah seni tari, tari *dolalak* merupakan akulturasi seni tradisional dengan seni khas kolonial. Tari *dolalak* diperankan oleh perempuan yang berlagak seperti gerakan para serdadu Belanda pada masa perang. Lalu bagaimana sebenarnya asal mula tarian tersebut berasal? Tidak banyak sumber yang membahas asal mula tari *dolalak* beserta sistem budaya yang melingkupinya. Jamak menjadi pengetahuan publik, tarian *dolalak* terbentuk sekitar tahun 1915 ketika kolonial Belanda masih kuat bercokol di bumi pertiwi. Namun sejarah ditemukannya *dolalak* lebih banyak bersifat tutur, dari generasi ke generasi. Konon pada masa kolonial Belanda, dibangun tangsi militer di kawasan Purworejo sebagai pusat pertahanan. Para prajurit pribumi yang diharuskan ikut kemiliteran oleh Belanda mengisi waktu luang dengan menari, menyanyi dan berdansa, sehingga akhirnya menjadi tari *dolalak*. Kata *dolalak* berasal dari ejaan nada *do la la*. Para prajurit tersebut menyanyikannya sambil menari. Kegiatan tersebut berkembang menjadi tari *dolalak*. Adapun kostum penari *dolalak* pun menggunakan motif serdadu Belanda.

Para prajurit yang menghibur diri dengan tarian yang menjadi asal mula tari *dolalak* adalah tiga orang laki-laki. Mereka mengikuti kemiliteran Belanda karena menjadi keharusan bagi para pribumi ketika itu. Sejauh ini hal tersebut sudah menjadi pengetahuan publik. Sejalan dengan Foucault melihatnya, kuasa telah memproduksi kebenaran, di mana kebenaran itu sendiri berada dalam kekuasaan. Apakah memang pribumi yang menjadi prajurit Belanda ketika itu semua laki-laki? Ketika kekuasaan telah menjadi relasi yang bekerja dalam ruang dan waktu tertentu, maka seolah tidak ada penjelasan yang lain. Benarkah tidak ada perempuan yang menjadi prajurit ketika itu? Atau benarkah perempuan tidak hadir pada medan peperangan ketika itu?

Sebagai perbandingan referensi, kita dapat membaca studi dari Ann Kumar, tentang catatan harian anggota korps *prajurit estri* pada masa kerajaan Mataram Islam yaitu masa Raja Mangkunegara I. Keberadaan korps masa Mangkunegara tersebut meneruskan tatanan lama. Utusan orang-orang Belanda yang mengunjungi istana pada masa Sultan Agung misalnya, juga dikawal oleh para prajurit perempuan. Korps *prajurit estri* diisi oleh seratus lima puluh

¹¹ Lawrence Newman. (2011). *Social Research Methods : Qualitative and Quantitative Approachs*. Boston: Allyn and Bacon.

¹² Dalam Akhyar Yusuf Lubis. (2014). *Teori dan Metodologi Ilmu Pengetahuan Sosial Budaya Kontemporer*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.

perempuan sebagai pengawal raja dengan perlengkapan senjata panah, tombak, tulup atau semprit, dan perkakas yang dibutuhkan raja. Korps *prajurit estri* juga memiliki kemampuan menari, menyanyi, dan memainkan alat musik.¹³

Studi dari Peter Carey & Vincent Houben juga menyebutkan keberadaan prajurit estri di Kasunanan Solo, berbaris di bawah tahta Sunan Pakubuwono V dengan bersenjata lengkap, seperti sebilah keris, pedang atau bedil ketika Sunan menerima tamu. *Prajurit estri* juga menjadi pasukan pengawal raja ketika raja *miyos* atau keluar keraton menemui rakyat atau para bupati. Mereka juga memiliki keterampilan berkuda dan memainkan senjata api. Korps *prajurit estri* menggunakan seragam resmi bangsawan; sama dengan laki-laki, yaitu seragam prajuritan.¹⁴ Kelak ketika Perang Diponegoro atau dikenal dengan Perang Jawa (1825-1830) terjadi, keberadaan *prajurit estri* ini menjadi salah satu pasukan pendukung Pangeran Diponegoro yang penting.

Tulisan ini tidak bermaksud untuk mene-lusuri jejak korps *prajurit estri* Kerajaan Mataram dalam masa pergolakan ketika prajurit pribumi diharuskan menjalani wajib militer era kolonial sekitar tahun 1915, atau masa ketika tari *dolalak* ditemukan. Namun studi Kumar dan Carey & Houben untuk menjadi referensi pembandingan yang menunjukkan pentingnya merenungkan kembali, ketika sejarah menuturkan prajurit (laki-laki) yang menemukan *dolalak*, benarkah perempuan tidak ada dalam medan perang ketika itu.

Tidak adanya kehadiran perempuan dalam penulisan sejarah *dolalak* adalah sebuah pertanyaan yang serius. Foucault melihat kebenaran adalah hasil konstruksi budaya, dan kebenaran ada dalam jaringan kuasa dan tidak pernah lepas darinya. Oleh karena itu, beberapa referensi pembandingan di atas penting untuk membuka kemungkinan adanya jaringan kuasa dalam memahami kelahiran *dolalak*, benarkah tidak ada kehadiran prajurit (perempuan) yang melahirkan *dolalak*.

Dalam pandangan antropologi, seni, dongeng, fiksi dapat merepresentasikan realitas seiring dengan cara pandang fenomenologi, di mana subjektivitas selalu hadir mengiringi cara pandang sehingga muncul tafsir dan persepsi yang berbeda-beda. Dengan kata lain, kelahiran *dolalak* yang diyakini sebagai tarian hiburan yang diciptakan prajurit (laki-laki), menunjukkan kuatnya cara pandang bahwa laki-laki yang memiliki kontribusi dalam menciptakan sesuatu, serta laki-

laki yang berperan penting dalam masa perang pada masa itu.

Antropolog UGM, Shri Heddy Ahimsa Putra menegaskan sektor publik masih banyak dikuasai laki-laki dan keterlibatan perempuan dalam sektor domestik tidak dianggap lebih bermakna. Kesenian adalah realitas. Realitas sebenarnya sudah tidak ada, yang ada adalah realitas sesuai yang menulis. Ahimsa Putra mencontohkan dalam perang, yang tertulis dalam sejarah mereka yang ikut berperang, tetapi kontribusi perempuan dalam mengelola dapur umum tidak pernah dilihat sebagai hal bermakna mendukung keberhasilan perang. Ketika sejarah *dolalak* ditemukan serdadu laki-laki, bisa jadi perempuan pada saat perang tidak pernah dilihat sebagai hal yang berarti.¹⁵ Oleh karena itu, dapat "dimaklumi" bahwa asal muasal *dolalak* dalam tutur lisan masyarakat setempat, ditemukan oleh serdadu laki-laki yang menghibur diri di barak-barak masa peperangan. Bahwa kaum perempuan juga hadir di barak-barak tersebut, entah sebagai serdadu ataupun menyediakan masakan di dapur, sama-sama mungkin, namun kedua kemungkinan itu tidak pernah dituturkan sebagai kontribusi perempuan dalam perang, atau kontribusi dalam menemukan tari *dolalak*. Ketika *dolalak* ditemukan oleh laki-laki maka hal tersebut tergantung siapa yang menulis sejarah tersebut.

Masa *dolalak* terbentuk adalah masa dominasi kolonial masih mencengkeram. Carey & Houben menjelaskan bahwa arsip-arsip Belanda umumnya mencerminkan realitas penjajahan yang diisi laki-laki. Bahkan ditegaskan oleh Carey & Houben bahwa pada masa itu perempuan elit Jawa terbelit dalam ruang yang sempit.¹⁶ Oleh karena itu tidak heran kesenian lahir di kalangan rakyat biasa dan inisiasi kelahirannya oleh laki-laki sesuai yang dituturkan sejauh ini. Sejalan penyampaian Foucault, bahwa kuasa telah menjadi relasi yang bekerja dalam ruang dan waktu tertentu. Kekuasaan memproduksi realitas, objek, dan kebenaran, yaitu lahirnya kesenian rakyat dilahirkan laki-laki.

Realitas sejarah selama penjajahan kolonial Belanda memperlihatkan kontribusi laki-laki, maka kontribusi perempuan tidak tampak, apalagi bagi perempuan di daerah pinggiran seperti wilayah Bagelen di Kabupaten Purworejo. Pada masa itu, perempuan elit Jawa banyak terkungkung dalam lingkaran kuasa yang sempit, seperti diperlihatkan oleh studi Peter Carey di atas. Dalam konteks ini, Ahimsa Putra meyakini peran perempuan sepanjang perjalanan sejarah

¹³ Ann Kummar. (2008). *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad ke-18*. Jakarta : Komunitas Bambu.

¹⁴ Peter Carey & Vincent Houben. (2016). *Perempuan-Perempuan Perkasa di Jawa Abad XVIII-XIX*. Jakarta : Gramedia.

¹⁵ Wawancara dengan Prof. Shri Heddy Ahimsa Putra, Guru Besar Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, tanggal 13 Oktober 2019.

¹⁶ Carey & Houben, *Perempuan-Perempuan Perkasa di Jawa Abad XVIII-XIX*.

pasti ada, tinggal bagaimana dan siapa yang mau menuliskannya. Masalahnya sejarah tidak pernah ditulis secara seimbang siapa melakukan apa, siapa berperanan sebagai apa. Paling banyak hal yang dicatat dalam penuturan sejarah adalah peran laki-laki yang menunjukkan kuasa utama terhadapnya. Dalam awal peradaban manusia, kontribusi perempuan dalam masyarakat meramu tidak pernah dilihat sebagai sesuatu yang luar biasa. Apa yang dilakukan oleh perempuan seolah hal yang biasa dan tidak memberi makna berjasa. Namun ketika laki-laki berperan sebagai pemburu, maka kaum laki-laki ditempatkan sebagai figur yang heroik dan berkontribusi. Penulisan sejarah masih lebih banyak menampilkan hal-hal yang menonjol, sementara hal-hal yang bersifat rutinitas, seperti memasak atau merawat anak, jarang dilihat sebagai hal yang strategis untuk diwariskan dalam tradisi tulis ataupun tutur.

Ketika tari *dolalak* ditemukan oleh serdadu laki-laki, maka sangat mungkin ini masalah penulisan sejarah. Bagi Foucault, unsur kuasa paling nyata adalah bagaimana kekuasaan itu dipraktikkan. Sehingga penulisan narasi pun memiliki preferensi. Hakikat kekuasaan pun sudah tersebar luas dalam masyarakat. Oleh karena itu, ketika banyak kesenian dan budaya dapat berkembang berkat perempuan sebagai penari (baca pelestari) maka perlu dikaji lebih mendalam sehingga dicapai kesetaraan narasi, siapa berkontribusi apa. Sejalan dengan studi Telfrin Lasamahu, Izak Y. M. Lattu, Rama Tulus Pilakoanu, yang menyebutkan bahwa budaya adalah suatu kebiasaan yang melekat dan dapat berlangsung turun temurun, oleh karena itu ritual dalam masyarakat tradisional seharusnya dapat menunjukkan penghargaan bagi perempuan sebagai penerus kehidupan.¹⁷

Dalam konteks di atas, publik menjadi pihak umum yang memberi makna terhadap seni budaya. Adapun masyarakat cenderung tidak berupaya lagi untuk menelusuri lebih jauh, terkait keontetikan tari *dolalak* sebagaimana awal mula terbentuknya. Oleh karena itu, sejauh ini hanya terdapat satu makna bahwa kelahiran *dolalak* ditemukan atau dibentuk oleh prajurit laki-laki. Disitulah hasil kekuasaan beroperasi dan terus dipraktikkan, merujuk pada penyampaian Foucault.

2. Kontribusi Perempuan dan Perebutan Kuasa dalam Perkembangan Tari *Dolalak*

Mengacu pada penekanan Foucault, kekuasaan berkaitan erat dengan pengetahuan. Hubungan

keduanya demikian dekat, sehingga tidak ada pengetahuan tanpa kuasa dan tidak ada kuasa tanpa pengetahuan. Kekuasaan tersebar dalam semua areal sosial dan berbagai wacana yang berkembang didalamnya. Kekuasaan sebagai relasi yang bekerja dalam ruang dan waktu tertentu.¹⁸ Kelahiran *dolalak* tampak tidak bisa dilepaskan dari perebutan kuasa disekitarnya. Demikian pula dalam perkembangan *dolalak*. Studi Santoso maupun Isnaeni menunjukkan *dolalak* menjadi sarana untuk menyebarkan agama Islam atau berdakwah, terutama pada awal perkembangannya. Ketika itu, para penari semuanya laki-laki dan memakai kostum mirip tentara Belanda. Para penari pun menyanyikan lagu tradisional yang juga mensyairkan lirik-lirik Islami. Keterlibatan perempuan dalam syiar keagamaan ketika menyanyikan lagu dalam tari *dolalak* pun juga sangat jarang diketahui oleh publik. Narasi tutur yang menunjukkan keterlibatan perempuan sama pentingnya dengan laki-laki dalam mendengarkan lagu pujian Islami dan *sholawat*, sangat jarang ditempatkan oleh publik sama pentingnya dengan laki-laki.

Di wilayah Bagelen, masuk dan perkembangan Islam lekat dengan kepercayaan pra-Islam, seperti halnya wilayah lain di tanah Jawa. Sebagian masyarakatnya juga masih mengenal praktik-praktik tradisional, ketika Islam masuk masyarakat masih mengadopsi praktik-praktik tradisi sebelum Islam. Adapun perkembangan Islam di wilayah Bagelen terutama lebih menonjol di kawasan pesisir selatan Jawa. Upaya Walisongo untuk berdakwah menyebarkan Islam di tanah Jawa melalui kesenian tradisional, adalah upaya agar Islam mudah diterima di kalangan masyarakat setempat. Mengenai upaya walisongo dalam menyebarkan Islam melalui asimilasi budaya antara Islam dengan budaya Jawa dapat dibaca lebih lanjut antara lain dalam studi Rickelf.¹⁹

Tari *dolalak* mulai banyak berubah sejak dekade 1970-an. Pada era tersebut tercatat *dolalak* mulai diperankan oleh penari perempuan. Perkembangan *dolalak* sejak dekade tersebut sekaligus juga menandai pergeseran kuasa yang melingkupi karena lebih banyak menyangkut nilai-nilai pertunjukkan. Sejalan dengan Foucault, hal tersebut menunjukkan kuasa yang telah tersebar dalam semua areal sosial dan berbagai wacana yang berkembang didalamnya dan disitulah kebenaran berproduksi. Studi Isnaeni mencatat bahwa pergeseran tersebut karena adanya dukungan dari peme-

¹⁷ Telfrin Lasamahu, Izak Y. M. Lattu, Rama Tulus Pilakoanu. (2020). Makna dan Penghargaan Perempuan Nuaulu dalam Inisiasi Ritual Pinamou di Pulau Seram, *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 2 (21), 27. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p19-28.2020>.

¹⁸ Dalam Abdul Mughis Mudoffir (2013). Teori Kekuasaan Michel Foucault: Tantangan bagi Sosiologi Politik. *Jurnal Sosiologi Masyarakat*, 18(1), 77. <https://doi.org/10.7454/mjs.v18i1.3734>

¹⁹ M.C. Rickelfs. (2011). *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

rintah daerah serta berkembangnya kelompok-kelompok tari.²⁰

Pergeseran demikian juga banyak mengiringi tari tradisional lainnya, seperti kesenian *lengger* di Banyumas. Pergeseran *lengger* dari manifestasi ucapan syukur masyarakat desa menjadi *lengger* sebagai seni pertunjukan sudah terjadi pada kisaran tahun sebelum kemerdekaan. Studi tentang *lengger* misalnya dapat dilihat dalam Sofa Marwah & Tri Rini Widyastuti.²¹ Konteks sosial politik ketika *lengger* berubah menjadi tontonan kolonial Belanda diikuti oleh kebiasaan kalangan priyayi yang menggelar *lengger* sebagai pertunjukan. Graaf dalam Oliver Johannes Raap melihatnya sebagai sekularisasi kesenian lama karena kesenian lokal berkembang sebagai materi pertunjukan.²²

Perkembangan tari *dolalak* yang diperankan oleh kaum perempuan muncul sebagai realitas menarik. Studi Heru Santoso menunjukkan tari *dolalak* akhirnya berhubungan dengan kebiasaan masyarakat setempat, terutama dengan cerita rakyat atau legenda lokal. Kaum perempuan dalam menjaga tradisi dalam kesenian *dolalak* menjadi sosok yang tangguh. Perempuan adalah “ibu bumi” yang lekat dengan kesuburan, sosok yang diteladani, serta mampu menjaga nilai-nilai dan norma masyarakat tradisional.²³ Ketika sejarah tidak mencatat kontribusi perempuan yang sesungguhnya dalam kelahiran *dolalak*, namun perempuanlah yang menjadikan *dolalak* jauh berkembang dan lestari.

Di dalam keberhasilan sebuah seni pertunjukan baik secara tradisional maupun yang sudah berkembang modern, kaum perempuan memiliki peranan yang sentral. Dalam penjelasan salah satu pengelola kesenian di Desa Kaliharjo, hampir semua perempuan di sana memainkan *dolalak*. Hal itu berarti, mereka yang bergabung dalam kelompok tari *dolalak*, maupun ibu-ibu rumah tangga dan anak-anak, juga ikut melestarikan tari *dolalak*. Walaupun demikian, beberapa penari *dolalak* laki-laki juga masih ada di desa tersebut.

Dalam pandangan pengelola kesenian *dolalak* (laki-laki), *dolalak* semakin berkembang ketika dimainkan oleh perempuan karena lebih dapat menarik penonton dan membuat suasana

lebih meriah. Tersirat dari penjelasan tersebut bahwa hal menarik dari tarian *dolalak* adalah unsur perempuan sebagai penari. Dalam konteks ini, yang memberi tafsir perkembangan *dolalak* karena daya tarik perempuan sebagai penari *dolalak* adalah laki-laki. Mengacu pada Foucault, kuasa lebih bukan masalah ontologinya namun bagaimana kekuasaan itu dipraktikkan. Hakikatnya akan menyebar luas dalam masyarakat dan terus memproduksi kebenaran. Sisi pandang yang berbeda jika yang mengelola *dolalak* seorang perempuan maka tafsir akan fokus pada perkembangan *dolalak* sebagai kontribusi kaum perempuan.

Cara pandang yang demikian itu yang perlu ditekankan, yaitu kemampuan melihat dan memahami perkembangan kultural dari sudut pandang berbeda. Karena kekuasaan yang berlangsung, menjadikan narasi tutur selama ini tersembunyi. Dalam penekanan Ahimsa Putra, dunia ini tetap membutuhkan atau dikonstruksikan oleh *female and male*. Dalam tataran oposisi binner, dunia tetap terdiri terbagi antara perempuan dan laki-laki. Dalam kesenian ludruk misalnya, jika tidak ada pemain perempuan maka laki-laki akan memerankan peran perempuan. Artinya pada satu waktu dunia perempuan yang dipertontonkan oleh perempuan dan di lain waktu laki-laki yang berperan sebagai perempuan.



Sumber Dokumentasi: Pengelola Dolalak di Kaliharjo, 2019
Gambar 1. Perempuan Penari Dolalak dengan Perbedaan Kostum

²⁰Isnaeni, *Perubahan Tari Dolalak sebagai Identitas Masyarakat di Desa Kaligono, Kecamatan Kaligesing, Kabupaten Purworejo*.

²¹ Sofa Marwah & Tri Rini Widyastuti (2015). Representasi Sejarah dan Tradisi Kuno Banyumas: Antara Peran Perempuan dan Pelestarian Adat oleh Negara. *Jurnal Paramita*, 25 (1), 133.
<https://doi.org/10.15294/paramita.v25i1.3424>

²² Oliver Johannes Raap. (2015). *Soeka Doeka Djawa Tempo Doeloe*. Jakarta : Gramedia.

²³ Santosa. *Seni Dolalak Purworejo Jawa Tengah: Peran Perempuan dan Pengaruh Islam dalam Seni Pertunjukan*, 228.

Seiring dengan perkembangan *dolalak* menjadi seni pertunjukkan, fungsi *dolalak* sebagai media penyebaran agama relatif berge-ser. Dalam hal ini, kuasa lain yang berbicara, yaitu dunia hiburan dan pemilik modal. Sekali lagi, merujuk pada Foucault, kuasa yang telah tersebar dalam semua areal sosial dan berbagai wacana yang berkembang didalamnya. Studi dari Mahsun menunjukkan lirik *dolalak* relatif kurang bernuansa dakwah.²⁴ Lirik lagu tidak lagi berisi petuah, dan lebih banyak memuat musik hiburan.

Penelitian ini menemukan bahwa sebagian dari penari *dolalak* kini mengenakan celana panjang yang menutup kaki penari perempuan hingga mata kaki. Bahkan sebagian dari penari *dolalak* menggunakan jilbab ketika menari. Saat ini jilbab sudah menjadi simbol dari identitas perempuan Islam. Tampilan *dolalak* pun pada titik tertentu juga “menyesuaikan” dengan kuasa di sekitarnya (lihat Gambar 1). Hal yang tampak adalah perebutan kuasa ditandai peleburan identitas tradisional Bagelen dengan identitas Muslim. Kaum perempuan menjadi representasi figur yang memperlihatkan simbol-simbol kekuasaan yang hadir dalam kesenian tradisional. Meskipun, tidak semua penari *dolalak* sudah mengenakan celana panjang dan berjilbab, namun penyesuaian kostum tari dari sebagian penari *dolalak* juga menunjukkan perebutan kuasa yang melingkupi.

Perebutan kuasa yang melingkupi cara perempuan berpakaian, juga ditemukan dalam studi Ayu Fitriana & Suharno yang menyebutkan perempuan Islam di wilayah Bima telah banyak meninggalkan cara berbusana tradisional *Rimpu* karena pengaruh globalisasi.²⁵ Ketika perempuan Islam menggunakan jilbab, maka pada waktu yang hampir bersamaan, atau secara pelan-pelan, dalam diri perempuan terjadi peleburan identitas antara kuasa agama dan tradisi. Makna kuasa ala Foucault pun telah memperlihatkan bahwa kekuasaan terus bekerja memproduksi kebenaran, sebagaimana publik memahami bahwa yang benar adalah cara berpakaian tertentu.

Saat ini tari *dolalak* sudah menjadi ikonik Kabupaten Purworejo. Studi dari Santos Augusto Silva, Elisa Perez Babo, Paula Guerra, menunjukkan bahwa peran pemerintah daerah dan kebudayaan daerah menjadi dua arus yang tidak bisa dipisahkan dalam pengelolaan kebudayaan.²⁶ Perkembangan *dolalak* sebagai

kesenian tradisional Purworejo juga membutuhkan sentuhan tangan pemerintah daerah. Tarian *dolalak* sering dipentaskan dalam perayaan hari besar nasional dan keagamaan. Studi dari Setyawan menunjukkan bahwa Pemerintah Kabupaten Purworejo telah memiliki komitmen untuk mementaskan tari *dolalak* dalam acara peresmian oleh pemerintah daerah, pentas seni di gedung kesenian daerah, penyambutan tamu daerah, duta kabupaten untuk mengikuti kegiatan di daerah-daerah lain, dan sebagainya.²⁷ Bahkan *dolalak* juga menjadi materi lokal dalam pengajaran di tingkat SD, SMP hingga SMA.

Pengembangan kebijakan budaya oleh pemerintah daerah menjadi salah satu fenomena yang menonjol sejak kekuasaan Orde Baru jatuh.²⁸ Pemerintah daerah telah menunjukkan komitmen penting untuk mengembangkan *dolalak* di era reformasi, setelah sekian tahun dekade, kuasa pengelolaan dan makna kebudayaan senantiasa menjadi milik pemerintah pusat.

Keberadaan *dolalak* pun akhirnya dapat menjadi sumber inspirasi bagi simbol budaya Bagelen. Hal demikian baik untuk menunjang perkembangan *dolalak* sebagai ikon daerah. Pentingnya eksplorasi dan penguatan simbol-simbol kebudayaan sejalan dengan studi Eko Punto Hendro tentang simbol budaya masyarakat Jawa Tengah, yaitu simbol sebagai aspek sosiologis dari kebudayaan sesuai analisis Spradley.²⁹

Terkait *dolalak*, pemerintah daerah telah menetapkan Desa Kaliharjo sebagai pusat tari *dolalak* dan desa wisata, bahkan tari *dolalak* juga mendapat hak paten pada Tahun 2011. Namun demikian, dikhawatirkan kuasa yang diwujudkan dalam menempatkan *dolalak* sebagai ikon wilayah setempat yang melahirkan simbol-simbol budaya tradisional, pada waktu yang sama juga rentan belum memberi penghargaan atau pengakuan bahwa kaum perempuanlah yang banyak melestarikan *dolalak*.

Kuasa untuk memberi makna terhadap perkembangan *dolalak* dapat dipegang oleh pemerintah setempat. Pada saat yang sama terlihat ada praktik kekuasaan yang terjalin, sehingga seni budaya juga terkait dengan siapa memperjuangkan apa, siapa membicarakan apa dan siapa. Negara juga dapat membuat pola

²⁴Mahsun. Pergeseran Makna dalam Kesenian *Ndolalak* dan Implikasinya terhadap Kehidupan Sosial Keagamaan Masyarakat di Kabupaten Purworejo, 163.

²⁵Ayu Fitriana & Suharno (2029). Budaya *Rimpu* sebagai Eksistensi Perempuan Islam di Tanah Bima, *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 2 (21), 19-28, 213 <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p211-217.2019>

²⁶Santos Augusto Silva, Elisa Perez Babo, Paula Guerra. (2013). Cultural Policies and Local Development: The

Portuguese Case. *Portuguese Journal of Social Science*, 12 (2). doi: 10.1386/pjss.12.2.113

²⁷Setyawan. Kesenian *Dolalak* sebagai Brand Kabupaten Purworejo.

²⁸Ted Jones. (2015). *Kebudayaan dan Kekuasaan di Indonesia*. Jakarta : KITLV dan Yayasan Obor Indonesia.

²⁹Eko Punto Hendro (2018). Membangun Masyarakat Berkepribadian di Bidang Kebudayaan dalam Memperkuat Jawa Tengah sebagai Pusat Kebudayaan Jawa. *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, 151. doi: <https://doi.org/10.14710/endogami.1.2.149-165>, 149-165.

terhadap hubungan kekuasaan yang terbentuk.³⁰ Kebudayaan tidak akan lepas dari ruang di mana kebudayaan tersebut dibentuk, dipertahankan atau diubah. Artinya, kehadiran negara untuk merawat kebudayaan menjadi penting sepanjang kehadirannya tidak menghilangkan karakteristik *indigenous* dari kebudayaan lokal yang dimiliki. Ketika perempuan berkontribusi dalam pengembangan dan pelestarian *dolalak*, diharapkan terdapat pula penghargaan untuk mengangkat harkat dan martabat bagi perempuan sebagai pelestari kesenian tradisional.

D. KESIMPULAN

Deskripsi atas menunjukkan bahwa *dolalak* menjadi arena kuasa dalam kelahirannya, siapa melakukan apa. Terdapat kuasa utama dalam memaknai kelahiran *dolalak*, yaitu oleh prajurit (laki-laki). Hal demikian menunjukkan praktik kuasa yang beroperasi dan memberikan pengetahuan ke publik secara tunggal, yaitu kaum perempuan tidak hadir melahirkan *dolalak*. Setidaknya demikian jika mengacu pada teoritisasi utama tentang kuasa. Sejauh ini belum ada penjelasan lain tentang asal mula *dolalak*.

Adapun dalam perkembangannya, *dolalak* menjadi arena perebutan kuasa yang terus mengelilinginya. *Dolalak*, sejauh berdasarkan tutur dan riset yang berkembang, dimaknai sebagai seni pertunjukkan, *dolalak* sebagai media penyebaran Islam, serta kuasa oleh negara yang hadir kemudian. Tanpa disadari, konsepsi tentang kuasa terhadap *dolalak* terus beroperasi dan dipraktikkan, dari satu bentuk ke bentuk yang lain, dari satu makna ke makna yang lain, hingga kuasa negara terhadap *dolalak* juga masuk. Hal demikian memperkuat teoritisasi kekuasaan, bahwa ia akan terus berreproduksi, tersebar seperti jaringan dan beroperasi sebagai praktik kekuasaan.

Dampaknya, dalam pewarisan historis, baik dalam tradisi tutur maupun tulis, perempuan yang berkontribusi dalam mengembangkan *dolalak*, rentan tidak tampak. Dalam hal kelahiran *dolalak*, perempuan karena kuasa yang ada, tidak hadir dalam kelahiran *dolalak*. Kini kaum perempuan sebagai penari dan pelestari *dolalak* sudah waktunya dilihat, dinarasikan, dan dikenang telah mengisi ingatan publik. Pengakuan ini dapat direproduksi terus menerus sehingga perempuan juga mewarnai perkembangan *dolalak*.

Penuturan dan penulisan sejarah dengan cara pandang yang berbeda secara *mainstream*, tentu diharapkan melengkapi deskripsi sejarah dan peristiwa secara lebih utuh. Sebab jika tidak

demikian, selamanya sejarah akan terus meruskan diceritakan oleh siapa yang lebih memegang kuasa, yang muncul dari relasi sosial manapun, sebagaimana teoritisasi kuasa. Kuasa lebih bukan soal substansi, namun bagaimana ia beroperasi, menyebar dan diperebutkan. Sudut pandang tunggal menjadikan cara pandang yang dogmatis, dan di sinilah fungsi dialektis dari para intelektual untuk mengembangkan banyak sudut pandang dalam memahami realitas, sehingga tersaji studi yang lebih komprehensif dan berimbang.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih kami ucapkan kepada Direktorat Riset dan Pengabdian kepada Masyarakat Kementerian Riset dan Teknologi Republik Indonesia (Kemenristekdikti) yang telah mendanai penelitian ini dalam skema Penelitian Dasar Tahun 2019, serta kepada Universitas Jenderal Soedirman Purwokerto atas segala dukungan yang diberikan atas terselenggaranya penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mughis Mudoffir (2013). Teori Kekuasaan Michel Foucault: Tantangan bagi Sosiologi Politik. *Jurnal Sosiologi Masyarakat*, 18(1), 77. <https://doi.org/10.7454/mjs.v18i1.3734>.
- Agus Budi Setyawan. (2016). Kesenian *Dolalak* sebagai Brand Kabupaten Purworejo, Jawa Tengah. *Jurnal KalaTanda*, 1 (2), 113-124. doi:<https://doi.org/10.25124/kalatanda.v1i2.1373>.
- Akhayar Yusuf Lubis. (2014). *Teori dan Metodologi Ilmu Pengetahuan Sosial Budaya Kontemporer*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Anis Putri Isnaeni. (2016). *Perubahan Tari Dolalak sebagai Identitas Masyarakat di Desa Kaligono, Kecamatan Kaligesing, Kabupaten Purworejo*. Yogyakarta : Skripsi Pembangunan dan Kesejahteraan Sosial, Universitas Gadjah Mada.
- Ann Kummer. (2008). *Prajurit Perempuan Jawa: Kesaksian Ihtwal Istana dan Politik Jawa Akhir Abad ke-18*. Jakarta : Komunitas Bambu.
- Ayu Fitriana & Suharno (2029). Budaya Rimpu sebagai Eksistensi Perempuan Islam di Tanah Bima, *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 2 (21), 19-28. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p211-217.2019>.

³⁰ Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*.

- Eko Punto Hendro, Membangun Masyarakat Berkepribadian di Bidang Kebudayaan dalam Memperkuat Jawa Tengah sebagai Pusat Kebudayaan Jawa. *Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, 1 (8), doi: <https://doi.org/10.14710/endogami.1.2.149-165>, 149-165.
- Endang Sri Purwani & Djoko Suryo. (2014). Seni Tari Rakyat *Dolalak*: Kajian Nilai Budaya dan Fungsi Pendidikan pada Masyarakat. *Jurnal Sosialita*, 5 (1). <http://ojs.upy.ac.id/ojs/index.php/pips/article/view/335>
- Jarot Heru Santosa. (2013). Seni *Dolalak* Purworejo Jawa Tengah: Peran Perempuan dan Pengaruh Islam dalam Seni Pertunjukan. *Jurnal Kawistara* 3 (3), 227-241. <https://doi.org/10.22146/kawistara.5218>
- John Pamberton. (2003). *Jawa on The Subject of Java*. Yogyakarta : Mata Bangsa.
- Irwan Abdullah. (2009). *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar.
- Lawrence Newman. (2011). *Social Research Methods : Qualitative and Quantitative Approachs*. Boston: Allyn and Bacon.
- Mahsun (2017). Pergeseran Makna dalam Kesenian *Ndolalak* dan Implikasinya terhadap Kehidupan Sosial Keagamaan Masyarakat di Kabupaten Purworejo. *Jurnal At-Taqaddum*, 9 (1), 34-68. doi: <http://dx.doi.org/10.21580/at.v9i1.1786>.
- M.C. Ricklefs. (2011). *Sejarah Indonesia Modern*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Peter Carey & Vincent Hoube. (2016). *Perempuan-Perempuan Perkasa di Jawa Abad XVIII-XIX*. Jakarta : Gramedia.
- Resti Eka Prastiwi, Ufi Saraswati, Nina Witasaria. (2019). Sejarah Perkembangan Arsitektur Bangunan Indis di Purworejo Tahun 1913-1942. *Journal of Indonesian History*, 8 (1), 88-95. doi: <https://doi.org/10.15294/jih.v8i1.32221>.
- Sentri Captian Ningsih. (2013). Tari *Dolalak* sebagai Identitas Masyarakat Kabupaten Purworejo. *Jurnal Jaged Seni Tari*, 4 (1). doi: <https://doi.org/10.24821/jaged.v0i0.530>.
- Teguh Hindarto & Chusni Ansori. (2020). Sistem Sosial dan Keagamaan Masyarakat Megalitik dan Hindu Kuno di Lima Wilayah Kecamatan di Kabupaten Kebumen, *Jurnal Analisa Sosiologi*. 9(1), 224-266 doi: <https://doi.org/10.20961/jas.v9i1.41390>.
- Oliver Johannes Raap. (2015). *Soeka Doeka Djawa Tempo Doeloe*. Jakarta : Gramedia.
- Santos Augusto Silva, Elisa Perez Babo, Paula Guerra. (2013). Cultural Policies and Local Development: The Portuguese Case. *Portuguese Journal of Social Science*, 12 (2). doi: [10.1386/pjss.12.2.113_1](https://doi.org/10.1386/pjss.12.2.113_1).
- Sofa Marwah & Tri Rini Widyastuti (2015). *Representasi Sejarah dan Tradisi Kuno Banyumas: Antara Peran Perempuan dan Pelestarian Adat oleh Negara*. *Jurnal Paramita*, 25(1), 109-117. doi: <https://doi.org/10.15294/paramita.v25i1.3424>
- Ted Jones. (2015). *Kebudayaan dan Kekuasaan di Indonesia*. Jakarta : KITLV dan Yayasan Obor Indonesia.
- Telfrin Lasamahu, Izak Y. M. Lattu, Rama Tulus Pilakoanu. (2020). Makna dan Penghargaan Perempuan Nuaulu dalam Inisiasi Ritual Pinamou di Pulau Seram, *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 2(21), 19-28. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p19-28.2020>
- Wawancara dengan Prof. Shri Heddy Ahimsa Putra, Guru Besar Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, tanggal 13 Oktober 2019.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



PENGEMBANGAN EKONOMI LOKAL MELALUI INDUSTRIALISASI TENUNAN KHAS BIMA 'TEMBE NGGOLI' DI PROVINSI NTB

Arif Wahyudi (¹ *), Eny Kusdarini (²)

^{1,2} Department of Civic Education, Graduate School of Universitas Negeri Yogyakarta, Jawa Tengah, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 17th September, 2019
 Review : 30th October, 2020
 Accepted : 10th November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Industrialization; Weaving; Tembe nggoli; Local economy.

CORRESPONDENCE

*Email: wahyudi_07arif.2017@student.uny.ac.id

ABSTRACT

The industrial sector is one of the economic drivers in a region. Meanwhile, the industrial sector development in Bima Region is still poorly managed, especially the center of the Tembe Nggoli weaving industry. Therefore, there is a need for efforts by the NTB provincial government to properly manage it. Local economic development which can be done for the product is by using the industrialization concept. Thus, the purpose of writing this article is to examine the industrialization concept by the NTB provincial government as an effort to develop the local economy. The results showed that industrialization efforts by the NTB provincial government included trainings which are based on skills affirmation, business management, production equipment assistance, capital assistance, and even the value of packaging and marketing coverage workshop. The outcome of the training is to provide an expansion of employment opportunities, increase the quality and production capacity. This article used a literature approach, by examining several journals, books, electronic printed documents, and information relevant to the study. The discussion of the article is divided into several parts, 1) Characteristics of the typical woven pattern of Bima Tembe Nggoli; 2) Industrialization as an effort to develop the local economy; 3) Discussion; and 4) Conclusion.

A. PENDAHULUAN

Industri erat sekali kaitannya dengan perkembangan ekonomi suatu bangsa atau daerah revolusi industri seperti yang dialami Negara Inggris pada pertengahan abad 21 dimana output industrinya meningkat dari sebelumnya. Semakin menyakinkan banyak Negara bahwa kriteria dominan dalam pembangunan ekonomi adalah kenaikan pendapatan perkapita yang disebabkan industrialisasi. Industrialisasi tak berhenti pada perkembangan teknologi dan ekonomis, lebih dari sekedar sebagai suatu kejadian atau serangkaian kejadian. Industrialisasi paling baik dianggap sebagai proses yang berkesinambungan dan berlangsung hingga sekarang (Siahaan, 2011). Perubahan masa lalu yang di alami banyak bangsa di dunia menunjukkan bahwa industrialisasi merupakan sistem dari perubahan pola perekonomian, sehingga industrialisasi merupakan suatu perkembangan interaksi antara

kemajuan alat teknologi, inovasi, produksi yang berbeda, dan perdagangan antara Negara yang pada akhirnya sejalan dengan pertumbuhan pendapatan masyarakat yang mendorong perubahan pola ekonomi dibanyak Negara (Robiani, 2005).

Di Indonesia, *cluster of industry* atau pengelompokan industri lebih terkenal dengan sebutan kerajinan Sentra Industri. Industri dalam pengembangannya sangat berkaitan dengan kesejahteraan rakyat, oleh karena itu sebisa mungkin pengerjaan industri mampu meningkatkan ekonomi, sehingga tujuan akhir kesejahteraan rakyat dapat tercapai melalui usaha peningkatan ekonomi. Industri yang tumbuh yang jauh dari perkotaan pada umumnya industri kecil dan industri yang dijalankan oleh rumah tangga. Sebaliknya di perkotaan dengan segala perkembangan dan alat yang modern ternyata menjadi daya tarik yang tak terhindarkan

dari dari penduduk desa untuk mengadu nasib di wilayah kota dengan banyaknya sektor industri dan lahan pekerjaan yang ada di kota (Margana & Sam, 2010). Sebab perkembangan usaha di perkotaan memberi peluang untuk bekerja di luar usaha di desa seperti pertanian, baik sebagai usaha mata pencaharian utama maupun usaha sampingan dalam memanfaatkan waktu luang setelah bekerja di kantor maupun sektor lainnya seperti perdagangan maupun jasa.

Di Provinsi Nusa Tenggara Barat, khususnya di wilayah Bima, perkembangan sektor industri mulai dirasakan oleh masyarakat. Sebagaimana industri-industri lainnya yang berkembang dan tumbuhnya sektor industri umumnya jauh lebih pesat daripada sektor pertanian, oleh karena itu peranan sektor industri dalam pendapatan suatu bangsa lambat laun akan menjadi sangat penting. Skala Nasional sektor industri didukung oleh sektor pertanian, industri kecil dan industri rumah tangga kini menjadi perhatian di zaman sekarang. Industri usaha kecil dan industri yang bergerak rumah tangga bagian dari struktur utama dalam pertumbuhan ekonomi lokal. Pentingnya ada industri usaha kecil dan industri yang digerakkan di setiap rumah di daerah-daerah pedesaan sangat diperlukan yang umumnya dicirikan oleh industri rumah tangga ukuran kecil, karena jenis industri ini termasuk sektor informal yang tidak harus pendidikan tinggi untuk persyaratan khusus sehingga masyarakat akan mudah terbentuk dari individu-individu yang terdiri dari berbagai kondisi tertentu yang akan membentuk suatu kegiatan bersama yang terdiri dari komunitas-komunitas sosial (Agger, 2003).

Perkembangan masyarakat yang terus-menerus berubah merupakan suatu hal akan terus terjadi yang berarti masyarakat selalu mengalami perubahan, sebab kehidupan sosial yang berkembang, serta berbagai faktor yang mempengaruhi (Hatu, 2011). Di pedesaan biasanya usaha industri kecil rumah tangga ada berbagai kendala dalam menghasilkan hasil yang sesuai produksi. Industri rumah tangga juga harus bersaing dengan industri lain yang berskala besar maupun sedang. Apalagi dengan modal Industri yang berskala besar dan teknologi canggih akan lebih mudah berkembang dibanding industri kecil rumah tangga yang memiliki modal serta teknologi yang terbatas. Begitupun di Bima, industri memiliki peranan tertentu yang dapat menjadi ciri khas suatu daerah, yang memiliki komoditas industri yang turut berperan dalam pertumbuhan ekonomi daerah walaupun belum sepenuhnya. Industri-industri rumah tangga kecil di Bima sebenarnya merupakan industri yang sudah ada turun-temurun. Secara historis industri-industri kecil

rumah tangga tersebut merupakan warisan yang sejak dahulu dipelihara oleh keluarga.

Dalam arti luas Industri sebenarnya adalah industri rumah tangga, seperti anyam - anyaman, bubut perabotan rumah tangga, dan usaha-usaha kecil rumah tangga. Di Bima salah satu industri tenunan, yaitu Sanggar la Diha desa maria, yang terus menjaga kualitas tenun untuk memamerkan dan mempromosikannya. Industri Tembe Nggoli merupakan salah satu industri kerajinan yang terus berkembang di Bima, berkembang sejak Kerajaan yang ada di Bima menganut budaya Islam sekitar tahun 1640 (Daeng, 2009). Penduduk Dusun Maria merupakan salah satu desa di Bima memilih menjadi pengrajin karena ingin melanjutkan usaha keluarga ataupun hobi dan kecintaan terhadap kesenian daerahnya sendiri. Pengerjaan industri tidak berjalan dengan sendirinya melainkan diusahakan dan dikerjakan oleh masyarakat melalui proses yang panjang dan terus-menerus seperti tembe nggoli ini. Ada beberapa motif Kain Tenun Tembe Nggoli, yaitu Tembe Nggoli Nggusu Upa, Tembe Nggoli Garis.



Gambar 1: Warna Kain Tenun Tembe Nggoli Nggusu Upa.



Gambar 2 : Tembe Nggoli Garis

Dari beberapa motif tentang tembe nggoli, sebagaimana penelitian sebelumnya yang telah dilakukan (Sholihah, 2017) yang menyatakan tembe nggoli mempunyai ciri khasnya, baik proses pembuatan, motif dan warna, dan makna simbolik yang tergambar dari kain tembe nggoli. Selain itu dalam penelitian yang ditulis (Syiafullah & Nurnazmi, 2019) terkait dengan permodalan buruh tenun tembe nggoli, yakni sumber modal yang akan dijalankan untuk mengoperasikan hasil produksi untuk berdaya guna pada penenun yang memiliki modal kerja seperti tenaga dan peralatan produksi, sehingga tenaga yang dikeluarkan oleh penenun dapat diberikan upah

berupa uang atau barang (benang) untuk modal awal menenun. Hasil produksi akan di jual kepada perusahaan kain tenun.

Dari beberapa penelitian di atas, maka pentingnya untuk pengembangan ekonomi lokal terhadap produksi tembe nggoli Bima di provinsi NTB agar pertumbuhan dari produk industri memerlukan aspek-aspek produksi, yaitu pembiayaan, bahan baku, sumber daya manusia, penjualan dari produksi, teknologi, dan dari segi transportasi dalam rangka pengembangan industri tersebut, yang telah disiapkan melalui tahap industrialisasi oleh pemerintah provinsi NTB dalam pengembangan ekonomi lokal. Berdasarkan uraian diatas, penulis tertarik untuk membahas dan menganalisis dari industrialisasi tenunan oleh pemerintah provinsi Nusa Tenggara Barat yang perlu dipetakan secara menyeluruh, tujuan dari penulisan artikel ini tentang Pengembangan Ekonomi Lokal melalui Industrialisasi Tenunan Khas Bima "Tembe Nggoli" di Provinsi NTB, sehingga fokus dari penelitian; 1) Karakteristik corak tenunan khas bima tembe nggoli, 2) Industrialisasi sebagai upaya pengembangan ekonomi lokal 3) Diskusi, sehingga dari beberapa pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan tujuan merawat tradisi tenun dan corak tembe nggoli turun-temurun oleh masyarakat Bima, dan upaya pengembangan ekonomi lokal masyarakat dari tenun tembe nggoli.

B. METODE PENELITIAN

Studi kepustakaan merupakan metode dalam penulisan artikel ini atau biasa disebut library research, yang penelitiannya dengan mengolah data yang berasal dari berbagai sumber literatur. Penelitian pustaka merupakan penelitian yang mengumpulkan sumber data atau informasi menempatkan fasilitas yang ada di buku, majalah, dokumen, serta sumber data informasi yang spesifik bahan yang dicari atau metode untuk mencari, mengumpulkan informasi, data pustaka yang relevan dari yang diteliti (Mahmud, 2011). Gambaran lokasi penelitian berada pada Sanggar la Diha desa Maria dan beberapa titik wilayah Bima yang terus menjaga kualitas tenun untuk memamerkan dan mempromosikannya. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dengan metode pengumpulan data dari perpustakaan dengan cara mencatat, membaca, dan mengelolah dari berbagai macam bahan penelitian. Penelitian ini, sumber dan jenis datanya berasal dari berbagai macam referensi kepustakaan yang memiliki korelasi dengan judul yang akan dibahas. Analisis data dalam penelitian ini adalah semua data informasi yang terkumpul yang di perlukan kemudian di himpun secara terstruktur sehingga memberi kemung

kinan adanya penarikan simpulan artikel ilmiah yang baru atau berbeda dari penelitian sebelumnya.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Karakteristik Corak Tenunan Khas Bima Tembe Nggoli

a. Sekilas Tentang Tenunan

Diperkirakan adanya kerajinan tradisional yaitu tenun Indonesia bermula masa lampau pada zaman prasejarah. Budaya luhur bangsa Indonesia dari nenek moyang yang ada disebabkan kehidupan menetap di pulau-pulau Indonesia yang dari periode Neolitikum dari Asia Tenggara sebelum Masehi atau sekitar 2000 tahun yang lalu (Suwati, 1993). Hal ini dibuktikan dengan ditemukannya arsitek, atau benda prasejarah yang berusia lebih dari 3.000 tahun. Banyak berupa teraan (cap) tenunan, alat untuk memintal, kreweng-kreweng bercap kain untuk tenun dari peninggalannya dan bahan tenunan dari kapas tersebut ditemukan pada situs Melolo, Gunung Wingko, Gilimanuk, Sumba Timur, dan Yogyakarta. Dari bukti adanya bisa dilihat kegiatan menenun masa lampau, yaitu relief "wanita sedang menenun" yang dipahatkan pada umpak batu abad 14 masih ada pada daerah Trowulan, provinsi Jawa Timur serta cerita yang mengangkat tema pertenunan di daerah-daerah Indonesia.

Salah satu seni, tenun ini patut di jaga dan lestarikan di berbagai daerah Kain tenun kerap menjadi pakaian yang digunakan untuk melakukan upacara adat. Kain tenun sebagai pakaian dalam upacara atau kegiatan, adat hingga pakaian adat sehari-hari di berbagai daerah nusantara. Antara lain, tenun Melayu Riau dengan corak dasar bintang-bintang dan kain tenun grinsing dari Bali juga masih banyak daerah lainnya.



Gambar 3: Warna Kain Tenun Melayu Riau



Gambar 4: Kain Grinsing Bali

Tenun berasal dari benang kemudian digabung sesuai dengan yang diinginkan panjang maupun melintang secara sederhana dalam proses penggabungannya. Kain yang dulu jika dilihat maka berasal dari proses tenunan, bisa di telusuri masa lalu hingga abad 200 tenun ini awal mula. alam (Sugiarto & Wartner, 2003). Sebenarnya apakah pengertian tenun, tenun sebagai hasil kerajinan berupa kain dari bahan yang dibuat benang (kapas, sutra, dan sebagainya) dengan cara memasukkan bahan secara melintang pada tempat tenunan. Dikeluarkan ke dalam zat pewarna alami mulanya dari helaian benang pakan dan juga benang lungsin yang proses awal menenun kain yang sebelumnya diikat. Beberapa teknik dari menenun, yakni teknik benang tambah tenun ikat dan teknik tenun datar dari masyarakat Indonesia. Jadi tenun berupa proses mula berawal benang kain dengan menggunakan persilangan benang lungsin dan benang pakan, dan proses pewarnaan secara alam. Di Indonesia kerajinan tenun merupakan suatu usaha yang produktif di sektor non pertanian, baik itu merupakan suatu mata pencarian utama atau pokok maupun usaha sampingan (Widati, 2002).

Setiap kelompok masyarakat di suatu daerah tentu saja memiliki kearifan lokal sendiri yang tetap berusaha dan terus mereka tumbuh-kembangkan sebagai tanggapan aktif terhadap lingkungannya. Begitu juga dengan daerah Bima. Adanya berbagai ritual dan tradisi yang terus dilakukan merupakan bukti yang memperkuat keberadaan nilai-nilai dan ajaran agama dan kepercayaan di tengah masyarakatnya serta menjadi produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dan berkelanjutan dijadikan sebagai pegangan hidup dan menjadi identitas sendiri dari daerah Bima (Nurrofikah, 2020). Pada mulanya kain tenun yang dihasilkan untuk memenuhi kebutuhan pakaian sehari-hari masyarakat dalam skala kecil. Namun dalam perkembangannya justru kerajinan tenun sudah lebih bersifat ekonomi dan komersial. Meskipun demikian kerajinan tenun tetap membutuhkan perhatian lebih dari semua pihak untuk bisa mempertahankan kebudayaan kerajinan tenun di Indonesia. Dari temuan penulis lainnya harus adanya campur tangan dari pemerintah, artinya usaha kerajinan tenunan tembe nggoli ini perlu adanya pembinaan dan penyuluhan antara lain dengan meningkatkan frekuensi pameran, mendirikan balai-balai pelatihan dan sebagainya, selain untuk menjaga kebudayaan luhur dan juga pengembangan ekonomi lokal khususnya di Bima Nusa Tenggara Barat.

b. Karakteristik Tenunan Khas Bima Tembe Nggoli

Penyebaran kerajinan tenun di Indonesia didasarkan pada kebutuhan manusia akan pakaian semakin berkembang dari pelosok-pelosok daerah yang ada di Indonesia. Tidak semua daerah tersebut memiliki jenis tenunan yang sama, antara lain ada jenis tenun ikat dan tenun gendong sesuai dengan alat yang digunakan. Keberagaman jenis tenun ini tidak terlepas dari beragamnya kebudayaan yang dimiliki oleh nenek moyang Indonesia. Meski corak yang ditampilkan dan teknik pembuatan kain tenun pada tiap-tiap daerah berbeda namun secara keseluruhan kain tenun dapat difungsikan sebagai alat transaksi (barter), mahar dalam perkawinan, serta bahan pakaian sehari-hari maupun busana dalam pertunjukan tari dan upacara. Kerajinan tenun merupakan bagian dari hasil karya manusia yang dipengaruhi oleh lingkungan dan manusia pendukungnya, kerajinan tersebut membutuhkan modal ketelitian, keuletan, ketekunan, dan mengandalkan keterampilan tangan (Sadilah, Herawati, 2003). Keterampilan yang dimiliki itu diperoleh dari hasil belajar, melalui suatu proses. Keterampilan tersebut merupakan hasil belajar, baik yang diperoleh dari orangtuanya, maupun dari lingkungan tempat mereka dibesarkan.

Tembe Nggoli adalah kain tenun khas Bima dan Dompu, Nusa Tenggara Barat (NTB). Kain yang terbuat dari benang kapas atau katun tersebut memiliki beragam warna yang cerah dan bermotif khas sarung tenun tangan. Bagi Masyarakat suku Mbojo, tenun Tembe Nggoli ini merupakan warisan budaya yang hingga kini terus dijaga. Bahkan sebagian besar warga perempuan suku Mbojo masih menekuni tradisi menenun sarung Tembe Nggoli, yang diwarisi secara turun temurun (Fitriana, 2019). Tujuan utama masyarakat Bima menenun Tembe Nggoli adalah sebagai pakaian yang menutup aurat, baik bagi kaum laki-laki maupun kaum perempuan. Selain itu, Tembe Nggoli juga dipakai dalam kehidupan sehari-hari, maupun diperjual belikan oleh masyarakat lokal setempat. Keistimewaan Tembe Nggoli ini antara lain, terasa hangat, halus dan lembut, tidak mudah kusut, warna cemerlang lebih tahan lama. Tembe Nggoli sudah diproduksi dalam berbagai macam corak dan motif yang dipakai oleh masyarakat Bima sehari-hari. Bagi masyarakat Bima (Mbojo), memakai sarung sangat lazim bagi kaum laki-laki maupun perempuan dari zaman dulu hingga sekarang (Kharimah, 2019). Terbuat dari benang Mesrai, benang Silami, benang emas, perak, dan benang Nggoli, tenunan tradisional ini punya warna-warna yang cerah dan cantik. Dari

benang-benang itulah, kain tradisional ini memiliki permukaan yang halus, tidak mudah sobek atau kusut, dapat menghangatkan tubuh dan dingin digunakan saat panas.



Gambar 5: Benang Mesrai



Gambar 6: Benang Silami



Gambar 7: Benang Emas dan Perak



Gambar 8: Benang Nggoli

Secara umum prosedur pembuatan kain tenun Tembe Nggoli melalui beberapa tahap yaitu: 1) Persiapan alat dan bahan baku benang. 2) Penggulungan benang atau Moro. 3) Pemisahan benang atau Ngane. 4) Proses memasukkan benang ke Cau atau sisir tenun. 5) Pembentangan dan penggulungan benang. 6)

Pembuatan motif dengan menggunakan Ku'u. 7) Proses pembuatan tenun.



Gambar 9: Tempat Tenun Tembe Nggoli



Gambar 10: Proses Tenun

Motif dan warna kain tenun Tembe Nggoli Nusa Tenggara Barat adalah motif-motif tradisional seperti garis, geometris, bunga, dan tumbuhan. Motif ini tidak terlepas dari adanya aturan adat yang menentukan bentuk apa saja yang dapat dijadikan motif pada kain tenun, dan juga karena kuatnya pengaruh ajaran agama Islam yang tidak memperbolehkan menggunakan bentuk makhluk hidup sebagai bentuk motifnya. Sedangkan warna kain tenun Tembe Nggoli terdiri dari warna kuning, hijau, biru, merah muda, merah, biru tua, biru muda, hitam, dan putih. Warna-warna ini digunakan untuk warna dasar kain dan warna motif (Sholihah, 2017).

Ada beberapa hal yang bisa dicermati pada tenunan khas bima tembe nggoli yaitu a) Tenun Tembe Nggoli merupakan salah satu kain tenun mbojo yang sudah dikenal sejak dulu sebagai tenunan khas dari Kerajaan Bima. Kerajaan Bima sendiri merupakan kerajaan Islam terkenal di Indonesia bagian timur. Diurut berdasar hal itu, kain-kain tenun Mbojo, salah satunya Tembe Nggoli, turut serta menjadi bagian dari perkembangan Islam di kawasan tersebut. b) Jadi bagian dari perkembangan Islam di Indonesia, kain Tenun Tembe Nggoli dibuat untuk pakaian sehari-hari yang menutup aurat. Baik pada pria atau wanita. Pada era kesultanan sebelum 1960, kain ini salah satu yang wajib dipakai sehari-hari. c) Teknik penggunaan Tenun Tembe Nggoli, berbeda antara pria dan wanita. Penyebutannya pun berbeda. Pada pria disebut katente, sementara itu pada wanita dikenal

dengan sebutan Rimpu Colo. d) Berdasarkan fungsi, Tenun Tembe Nggoli ini dibagi menjadi beberapa jenis. Tembe Songke atau Sarung sebagai tenun unggulan, Sambolo (Destar) atau ikat kepala yang bisa dipakai kaum laki-laki yang memasuki usia remaja, Weri atau ikat pinggang yang terbuat dari Malanta Solo, Baju Mbojo dan Syal atau selendang yang biasa dipakai kaum pria Bima sebagai hiasan saat menghadiri pesta atau sebagai selempang bagi para wanitanya (Lestari, 2019).

2. Industrialisasi Sebagai Upaya Pengembangan Ekonomi Lokal

a. Sekilas tentang industrilasi

Industri mempunyai dua pengertian secara luas dan secara sempit. Pengertian secara luas yaitu industri mencakup semua kegiatan usaha dan kegiatan di sektor ekonomi yang bersifat usaha produktif. Tetapi di pengertian secara sempit, yaitu industri pengolahan yang dimana suatu kegiatan yang mengubah suatu barang dasar secara mekanis, kimia, atau dengan tangan agar menjadi barang setengah jadi atau barang jadi. Dalam hal ini termasuk kegiatan jasa industri dan pekerja perakitan (*assembling*). Dalam istilah ekonomi, industri mempunyai dua pengertian. Pertama, industri merupakan himpunan perusahaan-perusahaan sejenis, contoh industri kertas berarti himpunan perusahaan-perusahaan penghasil kertas. Kedua, industri adalah sektor ekonomi yang didalamnya terdapat kegiatan produktif yang mengolah barang mentah menjadi barang setengah jadi atau barang jadi (Lincoln, 2004). Ketika satu negara telah mencapai tahapan dimana sektor industri sebagai *leading sector* maka dapat dikatakan negara tersebut sudah mengalami industrialisasi. Di samping itu, pola perkembangan industrialisasi masing-masing negara di pengaruhi oleh sejarah ekonomi dan politiknya sendiri, hubungannya dengan negara lain, dan oleh perubahan di lingkungan ekstern. Campur tangan aktif pemerintah pun pada gilirannya dapat membentuk dan mempengaruhi sifat hubungan tersebut (Santos, 2006).

Konsep dari pembangunan dan pengembangan wilayah seringkali dikaitkan dengan proses industrialisasi karena pada dasarnya perkembangan usaha industrialisasi merupakan satu jalur kegiatan dalam rangka meningkatkan pendapatan rakyat dalam hal tingkat hidup yang lebih maju maupun taraf hidup yang lebih baik bagi masyarakat. Sedangkan faktor yang menjadi daya tarik pengembangan industri adalah aksesibilitas, dimana jaringan jalan mempunyai peranan dalam menentukan tingkat aksesibilitas pada suatu daerah (Sukandar, 2015). Penggambaran pembangunan daerah yang merujuk

pada persiapan yang dilakukan dengan pembangunan industri wilayah tersebut. Penggambaran sendiri pada umumnya untuk mengarahkan atau mengelola perubahan sosial, ekonomi, dan fisik sebuah daerah, dengan tujuan meningkatkan pendapatan masyarakat melalui sektor industri sehingga tidak tertinggal dari wilayah lain terutama di daerah Bima Nusa Tenggara Barat.

b. Industrialisasi Tenunan khas Bima oleh pemerintah NTB

Di berbagai wilayah Indonesia mempunyai industri khas kearifan lokal, Kearifan lokal sendiri merupakan seperangkat pengetahuan dan praktik-praktik baik yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalaman berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya milik suatu komunitas di suatu tempat, yang digunakan untuk menyelesaikan baik dan benar berbagai persoalan dan atau kesulitan yang dihadapi. Kearifan lokal berasal dari nilai-nilai adat istiadat, nilai-nilai keagamaan dan budaya lokal yang secara alami terbentuk dalam suatu kelompok masyarakat untuk beradaptasi dengan lingkungan sekitar. Kearifan lokal menjadi suatu ciri khas masing-masing daerah yang berpotensi untuk mendukung pengembangan suatu daerah. Potensi budaya dan kearifan lokal dalam pengembangan pariwisata daerah menjadi bagian dari produk kreativitas manusia yang memiliki nilai ekonomi. Salah satu upaya pengembangan pariwisata dan pendapatan daerah berbasis budaya dan kearifan lokal adalah pengemasan budaya lokal dalam bentuk festival, seperti festival budaya Jateng Fair (Vitasurya, 2016). Sedangkan di Bima salah satunya potensi industri kearifan lokal, yaitu tenunan khas tembe nggoli.

Di suatu wilayah masyarakat akan mengalami perubahan baik dari sektor ekonomi sosial terkait dengan pendapatan ekonomi, merupakan transformasi pekerjaan, yang digambarkan bagian dari rencana daerah agar mudah dikelola dan diberi bantuan dalam pengembangan pendapatan yang berkelanjutan seperti ketika mengajukan hal-hal yang ingin dilakukan dan menganggarkan pekerjaan infrastruktur, maupun kegiatan yang kreatif industri untuk peruntukan pendapatan di masa mendatang. Dengan secara sistematis dan kreatif ini, sehingga meliputi seluruh proses pembangunan wilayah dan adanya evaluasi dari kebijakan peraturan dan wujud dengan aksi. Kebijakan bisa meliputi fiskal, subsidi, tata guna lahan dan pertanahan, maupun industri prioritas investasi yang berkelanjutan. Peraturan dalam pembangunan suatu wilayah dengan adanya hendak menjadi tujuan, kepemilikan sektor industri,

anggaran, pembuatan perjanjian yang mengikat, norma-norma yang ada di sekitar, dan izin penggunaan tanah dan guna lahan yang ingin dijadikan wilayah industri (Pramono, 2018).

Pembangunan industri merupakan salah satu upaya manusia dalam meningkatkan pendapatan hidup, salah satu tujuan dari pembangunan industri di antaranya untuk memperluas lapangan kerja yang dilakukan oleh masyarakat sekitar, menunjang pemerataan pembangunan di daerah-daerah, meningkatkan pendapatan dan kesejahteraan masyarakat yang ada di wilayah tersebut, mengenai berbagai hal dari dampak industrialisasi yang akan terjadi di daerah tersebut di antaranya, ditinjau dari sudut ekonomi, keberhasilan tentunya akan menyebabkan perubahan yang amat berarti dalam struktur perekonomian masyarakat. Dalam bidang sosial, diperkirakan industrialisasi akan menyebabkan terjadi struktur sosial di mana sebagian besar dari anggota masyarakat akan menggantungkan mata pencahariannya pada sektor industri. Sedangkan dari segi budaya, industrialisasi bisa diperkirakan menimbulkan perubahan nilai-nilai dan pola gaya hidup (life style pattern) masyarakat yang amat berarti pula (Syaifullah, 2009).

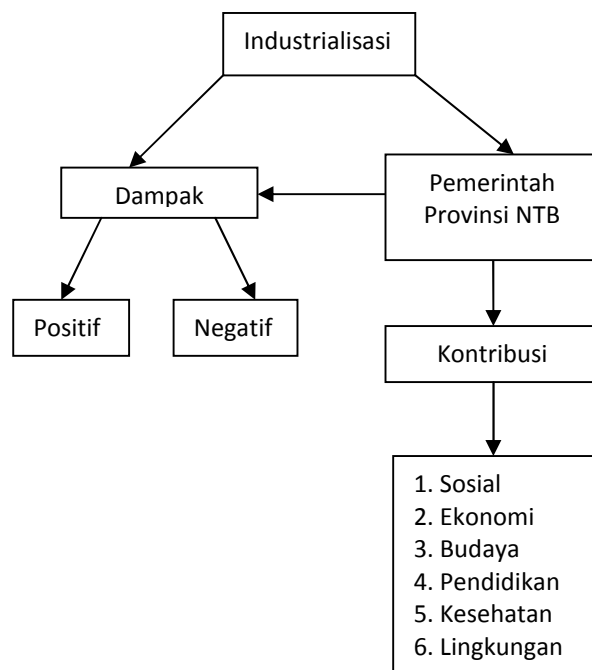
Perubahan sosial inilah yang merupakan bagian dari akibat proses penyesuaian dengan perubahan peradaban sosial antara masyarakat yang satu dengan masyarakat lainnya (Setiadi & Kollip, 2011). Dari keberadaan industri ada positif maupun negatifnya sehingga menimbulkan perubahan bagi masyarakat yang ada di sekitarnya, baik sisi sosial ekonomi maupun sisi budaya. Keberadaan industri tersebut memberikan dampak perubahan bagi masyarakat baik kondisi sosial ekonomi maupun kondisi budaya masyarakat sekitar kawasan industri tersebut. Dengan adanya industri di suatu wilayah dalam skala industri besar maupun skala industri kecil akan memberikan dampak perubahan terhadap kondisi sosial ekonomi masyarakat sekitarnya. Sebagaimana dengan dibukanya lapangan pekerjaan untuk masyarakat di sekitar, pada usaha industri yang besar sifatnya mengikat terbentuknya kesempatan kerja baru, yang berasal dari industri untuk terbukanya kesempatan kerja baru, yang akan dipekerjakan sebagai bagian dari usaha industri tersebut, juga yang lainnya bersifat langsung misalnya, kesempatan dalam usaha-usaha ekonomi bebas, usaha-usaha ekonomi bebas adalah merupakan usaha yang langsung memenuhi kebutuhan industri yang bisa dijalani (Singgih, 1991). Sedangkan keberadaan industri di suatu wilayah akan mempengaruhi masyarakat, pengaruh industri terhadap masyarakat bisa berupa nilai-nilai dan pengaruh fisik terhadap masyarakat.

Program industrialisasi yang dicanangkan Gubernur NTB, Dr. H. Zulkieflimansyah dan

Wakil Gubernur NTB, Dr. Hj. Sitti Rohmi Djalillah, M.Pd, sebagaimana termuat didalam RPJMD 2019-2023, memang diarahkan untuk menyasar produk-produk UMKM seperti tembe nggoli ini. Sehingga semakin meningkat kualitas dan kapasitas produksi serta pemasarannya, Karena diberikan dukungan pembinaan, Konsep industrialisasi dari pemerintah NTB untuk tenunan khas bima tembe nggoli yaitu : 1) Penguatan skill, 2) Manajemen usaha, 3) Bantuan peralatan, 4) Akses permodalan 5) Kemasan/peningkatan nilai tambah, 6) Perluasan jaringan pemasarannya (NTB Prov, 2019).

Bahwa pembangunan suatu proyek sejak di dalam perencanaan memang sudah bertujuan untuk meningkatkan sosial ekonomi, secara teoritis dampak setiap proyek bisa dirasakan positif bagi masyarakat yang ada di sekitar proses industri baik skala daerah, nasional bahkan mancanegara (Siska, 2013). Dengan kata lain, pembagian kerja menjadi lebih spesifik. Semua itu dapat mencakup populasi yang amat besar tetapi juga menghadapi problem sosial yang sangat besar. Masyarakat industri menjadi masa peralihan antara tradisional dan modern (Nurdin & Abrori, 2006). Adanya modal dan tenaga kerja harus disertai manajemen untuk merencanakan dan pengambilan keputusan dan menghadapi resiko dalam industrialisasi. Negara-negara yang hendak mengusahakan industrialisasi kebanyakan mengalami kekurangan akan tenaga kerja terampil yang demikian itu kesempatan untuk memperolehnya juga sangat terbatas (Dickenson, 2014).

Contoh Proses dari Industrialisasi:



Dari bagan di atas dapatlah diuraikan bahwa industrialisasi bisa diartikan sebagai suatu

keadaan dimana masyarakat berfokus pada ekonomi yang meliputi pekerjaan yang semakin beragam (spesialisasi), gaji, dan penghasilan yang semakin tinggi. Industrialisasi adalah bagian dari proses modernisasi dimana perubahan sosial dan perkembangan ekonomi erat hubungannya dengan inovasi. Ketika industri Sanggar la Diha desa Maria berdiri sendiri belum dirasa perkembangan ekonomi lokal, ke depan dengan Konsep industrialisasi dari pemerintah NTB Sanggar la Diha desa Maria dapat memberikan kontribusinya terhadap Masyarakat Desa dalam segi aspek sosial, budaya, ekonomi, kesehatan, pendidikan dan lingkungan. Dimana keenam aspek tersebut merupakan aspek terpenting dan erat kaitannya dengan masyarakat.

Dalam analisis industrialisasi sebagaimana yang dilakukan dalam artikel ini sangat berdampak kepada kehidupan masyarakat di wilayah tenunan, sebagaimana pembangunan ekonomi teori Rostow merupakan salah satu teori yang banyak mendapatkan perhatian orang. Rostow mempunyai ambisi yang besar dalam mengemukakan teori mengenai tahap-tahap pertumbuhan. Bahwa pembangunan ekonomi dan sosial tercipta oleh adanya perkembangan-perkembangan yang digambarkan oleh Rostow, menyadari bahwa antara kondisi di negara maju pada waktu mencapai tahap lepas landas dan keadaan di negara berkembang sekarang ini terdapat banyak persamaan maupun perbedaan. Akan tetapi hal ini tidak akan mempengaruhi proses pembangunan yang akan dilalui oleh negara-negara tersebut (Sukirno, 2008). Dengan demikian, industrialisasi dapat dijadikan sebagai instrument penguat dasar dari pengembangan ekonomi lokal.

Melihat sejarah singkat pembahasan tentang industrialisasi maka timbul pertanyaan, "sudah siapkah masyarakat khususnya pengrajin tenunan merubah pola tradisional dengan industrialisasi oleh pemerintah NTB?" Dilanjutkan pada pertanyaan, "Bagaimana konsep industrialisasi provinsi NTB ini selanjutnya bisa terus ada walaupun berganti era kepemimpinan kepala daerah?" sebab dengan pergantian kepala daerah, kadang perubahan aturan berbeda pula. Padahal dengan konsep industrialisasi, strategi pembangunan yang mengarah kepada industrialisasi di pedesaan telah meningkatkan pertumbuhan ekonomi yang cukup stabil di daerah-daerah penghasil industri (Andari & Sudarwati, 2015). Pada beberapa penelitian sebelumnya, upaya untuk mengembangkan tembe nggoli untuk kemajuan tenunan khas Bima tembe nggoli di Bima, maka dengan cara industrialisasi tenunan sehingga masyarakat bisa digerakkan

bersama, tentunya cita-cita dalam membentuk industrialisasi dalam mengembangkan produk ekonomi lokal bukan sekadar konsep pemerintah NTB. Setidaknya industrialisasi sebagai sarana untuk masyarakat terutama pengrajin tenunan mampu membuat lompatan besar untuk mengenal produk ini ke berbagai daerah bahkan mancanegara selain melestarikan produk generasi luhur kepada generasi selanjutnya. Singkatnya dari industrialisasi kebudayaan daerah, bisa mengembangkan potensi ekonomi lokal masyarakat khususnya tenunan tembe nggoli Bima Nusa Tenggara Barat.

D. KESIMPULAN

Dari uraian diatas, penulis menarik kesimpulan bahwa, ada beberapa Kain Tenun Tembe Nggoli yaitu Tembe Nggoli Nggusu Upa, Tembe Nggoli Garis. Motif dan warna kain tenun Tembe Nggoli Nusa Tenggara Barat adalah motif-motif tradisional seperti garis, geometris, bunga, dan tumbuhan. Motif ini tidak terlepas dari aturan adat yang menentukan motif pada kain tenun, dan kuatnya pengaruh ajaran agama Islam yang tidak memperbolehkan bentuk makhluk hidup sebagai bentuk motifnya. Dengan adanya perkembangan zaman dan persaingan usaha kerajinan, saran dari penulis perlunya dilakukan industrialisasi oleh pengrajin tenunan maupun pemerintah daerah sehingga dapat memberikan perluasan kesempatan kerja dan berusaha, perluasan peningkatan pendapatan, keberdayaan sentra industri kerajinan tenunan dalam proses produksi dan pemasaran, keberdayaan kelembagaan jaringan kerja kemitraan antara pemerintah dan pengusaha kerajinan tenunan. Sehingga berdampak bagi mata pencaharian masyarakat yang bekerja di industri kerajinan tenunan tembe nggoli Bima Nusa Tenggara Barat.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis ingin menyampaikan ucapan terimakasih kepada Eny Kusdarini selaku dosen pembimbing di program Pasca sarjana Universitas Negeri Yogyakarta senan tiasa membimbing dan mengarahkan pedalam menyusun artikel ini. Terimakasih juga penulis sampaikan kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah memfasilitasi sehingga penulis dapat melakukan penulisan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Agger, Ben. (2003). *Teori Sosial Kritis: Kritik Penerapan Dan Implikasinya*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- Andari, Isni & Sudarwati, Lina. (2015). *Dampak Pembangunan Industri Terhadap Disverivikasi Mata Pencapaian, Interaksi Sosial dan Nilai Pendidikan Pada Masyarakat Pedesaan*. Jurnal perspektif Sosiologi, Vol. 3, No. 1, Universitas Sumatera Utara. p.1.
- Daeng, Mohamad Final. (2019). 05/2015 Melestarikan "Tembe" di Tanah Mbojo.
- Dickenson dkk. (2014). *Geografi Negara Berkembang*. Yogyakarta : Penerbit Ombak.
- Fitriana, A. (2019). 'Budaya Rimpun sebagai eksistensi perempuan Islam di tanah Bima'. Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya. Vol.21, no. 02.
- Sugiarto, Hartanto, N. & Watanabe, Shigeru. (2003). *Teknologi Tekstil*. Jakarta. PT Pradnya Paramita.
- Hatu, Rauf. (2011). "Perubahan Sosial Kultural Masyarakat Pedesaan : Suatu Tinjauan Teoritik-Empirik". Jurnal Inovasi Desember. p 2.
- Kharimah, Uswatul. (2019). *Tembe Nggoli (Sarung Tenun Khas Bima) 6/2015*.
- Lincoln, Arsyad. (2004). *Ekonomi Pembangunan*. Edisi Keempat. Yogyakarta : STIE YKPN.
- Lestari, Desi Puji. (2019). *Tenun Tembe Nggoli, Kain Tradisional Bima NTB Saksi Perkembangan Islam di Timur Indonesia*. 10/2018.
- Mahmud. (2011). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung : Pustaka Setia.
- Margana, S. & Sam, Nur. (2010). *Kota-Kota Di Jawa: Identitas, Gaya Hidup Dan Permasalahan Sosial*. Yogyakarta : Ombak.
- Nurdin, A. & Abrori, Ahmad. (2006). *Mengerti Sosiologi Pengantar Memahami Konsep-konsep Sosiologi*. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Jakarta.
- Nurrofikah (2020). 'Tradisi Hanta Ua Pua Sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi Di Bima'. Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya. Vol.22, no. 01.
- Robiani, B. (2005). *Analisis Pengaruh Industrialisasi terhadap Pertumbuhan Ekonomi di Sumatera Selatan*. Jurnal Ekonomi Dan Pembangunan Indonesia, 6(1), 93-103.
- Santosa, A. Budi (2006). *Industrialisasi Dan Perdagangan Internasional*. Journal Fokus Ekonomi : Vol. 5 No.3.
- Sadilah, Herawati, dkk. (2003). *Sistem Pengetahuan Kerajinan Tradisional Tenun Gedhog Tuban, Propinsi Jawa Timur*. Yogyakarta: Proyek Pemanfaatan Kebudayaan Daerah.
- Sukirno, Sadono. (2008). *Ekonomi Pembangunan Proses Masalah dan Dasar Kebijakan*, Edisi ke 2. Jakarta : Kencana.
- Siahaan, M. (2011). *Makro Sosiologi Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosiologi*. Jakarta: Rajawali Pers. p. 196.
- Singgih, Bambang, S. (1991). *Perkembangan Masyarakat Akibat Pertumbuhan Industri di Daerah-Daerah Jawa Timur*. Jakarta: Depdikbud RI.
- Siska. 2013. *Dampak Industri Batubara Terhadap Sosial Ekonomi Masyarakat di sekitar Desa Jembayan Kecamatan Loa Kulu Kabupaten Kutai Kertanegara*. eJournal Administrasi Negara. 1. (2), p. 473-493.
- Setiadi, Elly M. & Kollip, Usman. (2011). *Pengantar Sosiologi : Pemahaman Fakta Dan Gejala Permasalahan Sosial*. Jakarta Kencana.
- Suwati, Kartiwa. (1993). *Tenun Ikat/ Indonesian Ikats*. Jakarta: Djambatan.
- Sholihah, Mar'Atun. (2017). *Kerajinan Tenun Tembe Nggoli Di Desa Ranggo, Kecamatan Pajo, Kabupaten Dompur, Nusa Tenggara Barat*. journal. student.uny.ac.id. p 134-141.
- Sukandar, E. (2015). *Eksternalitas Kegiatan Industri Terhadap Kinerja Jalan (Studi Kasus Jalan Sadang-Batas Purwakarta/ Subang)*. Jurnal Pembangunan Wilayah & Kota, 11(2), 169.
- Syaifulah. (2009). *Industrialisasi, Manusia Industri dan Perubahan Sosial*. Jurnal Geografi GEA. 9. (1), hlm. 39-50. p.47.
- Syaifulah & Nurnazmi (2019). *Analisis Permodalan Buruh Tenun Tradisional Bima Pada Tenun Tembe Nggoli*. Jurnal Pendidikan Sosiologi. Vol. III No. I.
- Pemerintah Nusa Tenggara Barat. (2019). *Tembe Nggoli, Salah Satu Unggulan UMKM Bima*. 7/2019.
- Pramono, R. (2018). "Pengaruh Fluktuasi Industrialisasi Terhadap Kapabilitas Masyarakat Pedesaan Di Magelang: Perspektif Perencanaan Wilayah," Jurnal Pembangunan Wilayah & Kota, vol. 14, no. 2, p. 95-107.
- Vitasurya, V. R. (2016). *Wisdom for Sustainable Development of Rural Tourism, Case on Kalibiru and Lopati Village*, Province of Daerah Istimewa Yogyakarta. Procedia (Social and Behavioral Sciences), 97-108.

Widati, Riris.,W. (2002). *"Perempuan Dalam Usaha Pertenunan Sulawesi Selatan"*. Jurnal Perempuan edisi 22.



MODAL SOSIAL KELOMPOK RENTAN SEBAGAI UPAYA DISASTER RISK REDUCTION (DRR)

Zeni Eka Putri (¹ *), Azwar (²)

^{1,2} Department of Sociology, FISIP, Universitas Andalas, Padang, West Sumatra, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 21st November, 2019
Review : 13th September, 2020
Accepted : 09th November, 2020
Published : 15th December, 2020
Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Social Capital; DRR; vulnerable group

CORRESPONDENCE

*E-mail: zeniekaputri@soc.unand.ac.id

ABSTRACT

Padang City has low resilience for earthquake and tsunami disaster. Actually, social capital can be used as a strategy for overcoming impacts and efforts to reduce the level of risk disaster. According to Sieglar, social capital have four aspects, there are personal relationships, social network support, civic engagement, and trust and cooperative norms. The research objectives are: 1) Describe the knowledge and experience of vulnerable groups in dealing with disasters (earthquake and tsunami); 2) Identifying vulnerable groups' social capital as a disaster risk reduction (DRR) effort; 3) Describe the opportunities and obstacles / threats in the use of social capital as an effort to disaster risk reduction (DRR). The research method is qualitative with case study. The location of this research in Pasie Nan Tigo, Koto Tengah District, Padang City. The determination of informants is a purposive sampling technique. This research has 22 informants. They criteria of informants are; 1) Have settled in red zone area for at least 5 years; 2) The distance between the house and the beach is a maximum radius of 3 km. The results of the research are; 1) Vulnerable groups have the knowledge and experience about disasters; 2) Social groups already have social capital in 4 aspects of social capital such as personal relationships, social networking support, civic engagement, and trust and cooperative norm; 3) Social capital have opportunities and challenges from internal and external side.

A. PENDAHULUAN

Indonesia merupakan daerah yang rawan bencana alam. Aktivitas patahan dan wilayah gunung api di Indonesia memberikan resiko terhadap bencana gempa bumi dan tsunami (Amri dkk, 2016:15). Sumatera Barat merupakan salah satu provinsi yang rawan terhadap gempa bumi dan tsunami. Pada tanggal 30 September 2009 pukul 17:16:09 WIB seluruh wilayah Sumatera Barat merasakan guncangan gempa bumi yang sangat kuat. Gempa bumi dengan kekuatan 7.9 SR dengan kedalaman 71 km dan pusat gempa pada 0.84 LS – 99.65 BT ini kurang lebih sekitar 57 Km Barat Daya Pariaman. Kota Padang merupakan salah satu kota yang mengalami dampak kerusakan parah dari gempa tersebut.

Berdasarkan Dokumen Rencana Kontingen si Tsunami Kota Padang Tahun 2013 diketahui bahwa ancaman bahaya gempa bumi dan tsunami memiliki probability dan dampak yang besar bagi Kota Padang. Probability pada

level 4 maksudnya adalah bencana kemung kinan besar (60% - 80 %, terjadi tahun depan, atau sekali dalam 10 tahun mendatang). Dampak pada level 4 maksudnya adalah akan berdampak parah sekitar 60%-80 % wilayah hancur. Sedangkan dampak pada level 5 maksudnya adalah akan berdampak sangat parah sekitar 80 % - 99 %, wilayah hancur dan lumpuh total.

Ancaman terhadap gempa bumi dan tsunami di Kota Padang semakin mengkhawatirkan. Pada Januari 2019, Pemerintah Provinsi Sumatera Barat mengadakan kegiatan rakor mitigasi dan penanggulangan bencana. Hasil penelitian dari LIPI, diketahui bahwa salah satu kota yang berpotensi sangat tinggi terjadi gempa bumi dan tsunami di wilayah Sumbang, yakni Kota Padang, dengan potensi gempa megathrust di Kabupaten Kepulauan Mentawai berkekuatan 8.9 magnitudo.

Berdasarkan hasil penelitian Harli (2015), hasil dari menggunakan teknik overlay diketahui bahwa ada tujuh kecamatan yang kerentanan tinggi terhadap bencana (khususnya gempa bumi

dan tsunami). Lebih lanjut disajikan pada tabel 1 berikut ini.

Tabel 1.
Kecamatan yang Memiliki Kerentanan Tinggi Bencana di Kota Padang

No	Kecamatan	Tingkat Kerentanan
1	Bungus Teluk Kabung	87% termasuk kedalam zona merah tsunami dan 13% zona bahaya kuning tsunami
2	Padang Selatan	100% termasuk ke dalam zona merah tsunami
3	Padang Timur	100% termasuk ke dalam zona merah tsunami
4	Padang Barat	100% termasuk ke dalam zona merah tsunami
5	Padang Utara	100% termasuk ke dalam zona merah tsunami
6	Nanggalo	100% termasuk ke dalam zona merah tsunami
7	Koto Tengah	67% zona merah, 28% zona kuning dan 5% zona hijau

Sumber: BPS Padang, 2019.

Dari tabel 1 diketahui bahwa ada lima kecamatan yang 100% berada pada zona merah tsunami. Sedangkan Kecamatan Bungus teluk kabung 87% daerahnya masuk ke zona merah dan Kecamatan Kota Tengah 67% wilayahnya masuk ke zona merah. Sehingga, apabila nanti terjadi bencana alam seperti gempa bumi dan tsunami sudah tentu akan membawa dampak serius. Adapun 4 Kecamatan lainnya seperti Kecamatan Pauh, Kecamatan Kuranji, Kecamatan Lubuk Kilangan dan Kecamatan Lubuk Begalung wilayahnya tidak termasuk kepada zona merah tsunami.

Respon masyarakat Kota Padang terhadap bahaya tsunami khususnya terhadap akses peringatan dini tsunami, pengetahuan dan pengalaman, serta kesiapan evakuasi masih rendah. Padahal hal ini perlu diperhatikan untuk mengurangi dampak jika terjadi bencana (Anwar, 2012:53). Pengurangan resiko bencana (*disaster risk reduction*) perlu dilakukan agar tidak terjadi banyak korban jiwa apabila nanti bencana gempa bumi dan tsunami terjadi. Ini merupakan sebuah pendekatan sistematis untuk mengidentifikasi, mengkaji dan mengurangi resiko bencana. Hal ini bertujuan untuk mengurangi kerentanan sosial ekonomi terhadap bencana dan menangani bahaya-bahaya lingkungan ataupun bahaya lainnya yang menimbulkan kerentanan. Pengurangan resiko bencana mengambil aspek kehati-hatian pada saat penanggulangan bencana. Yang meliputi aspek perencanaan dan penanggulangan bencana, sebelum, saat dan sesudah terjadi bencana (UNDP, 2012:12).

Berdasarkan hasil penelitian Teja (2015: 17), apabila terjadi bencana, kelompok yang paling diwaspadai akan terkena dampaknya adalah kelompok rentan. Kelompok rentan dalam

situasi darurat bencana memerlukan perhatian dan perlakuan khusus. Peningkatan kesadaran dan pengetahuan tentang bagaimana menghadapi bencana, termasuk melindungi kelompok rentan perlu diupayakan dalam rangka memperkuat kesiapsiagaan masyarakat. Oleh karena itu, kelompok rentan menjadi sangat rawan menjadi korban dalam situasi bencana karena ketidakberdayaannya. Kelompok yang cenderung terkena dampak merusak yang diakibatkan ancaman bahaya bencana, khususnya bencana gempa bumi dan tsunami di Kota Padang. Contoh dari kelompok rentan tersebut adalah orang-orang yang memiliki potensi besar terkena dampak dari bencana alam khususnya gempa bumi dan tsunami. Adapun kelompok rentan tersebut adalah orang-orang yang tinggal di daerah zona merah khususnya di sekitar pinggir pantai.

Perlu adanya pengetahuan, sikap, rencana tanggap darurat, dan sistem peringatan bencana gempa bumi terhadap kesiapsiagaan masyarakat terhadap bencana. Hal ini juga harus didukung oleh kesiapsiagaan pemerintah (Febriana, 2015). Di Kota Padang, pemerintah sudah melakukan sosialisasi mengenai siaga terhadap bencana dan membangun shelter. Akan tetapi, perhatian terhadap kelompok rentan masih perlu ditingkatkan. Berdasarkan PP Walikota Padang No 25 Tahun 2018 mengenai Prosedur Penanggulangan Bencana, dijelaskan bahwa ketahanan Kota Padang masih rendah dalam menghadapi gempa bumi dan tsunami. Hal ini dipengaruhi oleh morfologi pantai yang landai, sebaran pemukiman yang padat dan kawasan yang terbangun di kawasan pesisir dengan ketinggian < 10 mpl, serta belum tersedianya tempat-tempat dan jalur evakuasi yang memadai pada kawasan yang diidentifikasi sebagai wilayah *redzone*.

Penerapan kebijakan sosial yang dibuat oleh pemerintah bertujuan mensejahterakan masyarakat terkadang menghadapi kendala. Oleh karena itu, model kebijakan sosial yang dibuat oleh pemerintah mengenai kebencanaan juga tentu akan mempengaruhi kesuksesan pengurangan resiko bencana di suatu daerah di Kota Padang. Sebagai contoh penerapan model kebijakan terhadap pengurangan angka kemiskinan pada Kabupaten dan Kota di Sumatera Barat, berdasarkan hasil penelitian Azwar (2019:233), penerapan kebijakan sosial untuk pengurangan kemiskinan di Sumatera Barat tidak berjalan dengan baik dipengaruhi beberapa hal seperti masih bergantung bantuan pusat, penempatan orang dilembaga program tidak sesuai dengan kompetensi, dan perangkat lokal organisasi tidak berjalan dengan baik.

Selain upaya secara eksternal (dari pemerintah), perlu juga dilakukan identifikasi mengenai modal sosial yang dimiliki oleh kelompok rentan dalam rangka pengurangan

resiko bencana. Hal ini diperlukan, agar meminimalisir terjadinya korban saat terjadi bencana. Berdasarkan hasil penelitian Lany Verawati (2013), modal sosial bisa dijadikan sebagai strategi alam mengatasi dampak dan upaya menurunkan tingkat resiko bencana. Hasil penelitian Tanzil dkk (2018), menyatakan bahwa modal sosial menjadi kekuatan bagi masyarakat dalam memobilisasi sumber daya untuk menghadapi bencana. Untuk itu, pola sinergi dalam penanggulangan berbasis modal sosial perlu diperkuat sehingga dalam penanganan bencana merupakan aktivitas yang saling memperkuat. Selain itu, berdasarkan hasil penelitian Tatik Yunarti (2018), kepemimpinan yang demokratis sangat dibutuhkan dalam pengelolaan modal sosial yang ada. Hal itu karena seorang pemimpin yang demokratis tersebut lebih terbuka dan dapat mendengarkan masukan dari bawahannya dan masyarakat.

Masyarakat yang tangguh adalah masyarakat yang mampu menanggulangi bencana dengan beradaptasi terhadap potensi bencana yang ada di lingkungannya serta mampu memulihkan keadaan menjadi sedia kala bahkan lebih baik bila bencana menimpa. Ketangguhan ini harus dibangun dan ditingkatkan dengan mempertimbangan kapasitas dan kemampuan yang ada di masyarakat (Sitorus, 2018:30). Diharapkan ketika masyarakat memiliki dan bisa memanfaatkan modal sosial yang dimilikinya, maka akan tercipta masyarakat yang berdaya dan tangguh bencana. Modal sosial menurut Siegler melihat empat aspek modal sosial yang lebih menyeluruh yaitu *personal relationship*, *social network support*, *civic engagement*, dan *trust and cooperative norms*. Penelitian Wanda Fitri (2014) menunjukkan bahwa nilai budaya lokal Minangkabau memiliki peran positif terhadap resiliensi dan kesiapan menghadapi bencana. Adapun nilai-nilai lokal Minangkabau seperti nilai kebersamaan (*saiyo-sakato*), nilai empati dan toleransi (*sahino-samalu*), prinsip gotong-royong (*sapikue-sajinjiang*).

Artikel ini bertujuan untuk mengidentifikasi modal sosial kelompok rentan sebagai upaya *disaster risk reduction* (DRR) di Kota Padang, dan mendeskripsikan peluang dan hambatan/ancaman dalam pemanfaatan modal sosial sebagai upaya *disaster risk reduction* (DRR) di Kota Padang.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif. Adapun data yang dikumpulkan dan dianalisis biasanya terdiri dari dua hal yaitu kata-kata (lisan maupun tulisan) dan perbuatan-perbuatan manusia. Dengan arti kata, dalam penelitian kualitatif tidak menganalisis angka-

angka (Afrizal, 2014:13). Dalam hal ini diterapkan metode studi kasus (*case study*), maksudnya, Penelitian studi kasus memusatkan perhatian pada satu objek tertentu yang diangkat sebagai sebuah kasus untuk dikaji secara mendalam sehingga mampu membongkar realitas di balik fenomena.

Adapun studi kasus pada penelitian ini adalah pada Kelurahan Pasie Nan Tigo Kecamatan Koto Tangah Kota Padang. Alasan pemilihan lokasi ini adalah karena lokasi tersebut berada di zona merah, terdapat juga lokasi wisata Pantai Pasir Jambak, serta akses daerah yang agak tertutup tidak ada kendaraan umum yang melewati Kelurahan Pasie Nan Tigo, sehingga apabila terjadi bencana gempa bumi dan tsunami, sulit untuk segera mencapai daerah ketinggian. Kelurahan Pasie Nan Tigo belum memiliki shelter resmi untuk evakuasi saat terjadi bencana alam gempa bumi dan tsunami.

Kriteria dari informan penelitian ini adalah: 1) Sudah tinggal menetap di daerah penelitian (daerah zona merah) minimal 5 tahun; 2) Jarak rumah dengan pantai maksimal radius 3 km. Informan penelitian ini berjumlah 22 orang yang terdiri dari 18 orang warga kelurahan Pasia Nan Tigo, 1 orang Aparat Kelurahan Pasia Nan Tigo, 1 orang KSB Pasia Nan Tigo, 1 orang staff Kecamatan Koto Tangah dan 1 orang BPBD Kota Padang.

Teknik Pengumpulan data adalah wawancara mendalam, observasi dan pengumpulan dokumen. Model analisis data yang dilakukan pada penelitian ini adalah model interaktif Miles dan Huberman. Reduksi data dan penyajian data dengan memperhatikan hasil dari data yang dikumpulkan, kemudian pada proses penarikan kesimpulan dan verifikasi.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Identifikasi Modal Sosial pada Kelompok Rentan sebagai Upaya *Disaster Risk Reduction* (DRR) di Kota Padang

Menurut Siegler dalam Motkuri 2018, based on OECD, Office for National Statistics. Terdapat 4 aspek dalam modal sosial, berikut uraiannya: (1) *Personal Relationships*; Aspek modal sosial ini mengacu pada "struktur dan sifat dari hubungan pribadi orang", dan berkaitan dengan siapa orang tahu dan apa yang mereka lakukan untuk membangun dan mempertahankan hubungan pribadi mereka., (2) *Social Network Support*; Ini merujuk pada "tingkat sumber daya atau dukungan yang dapat dilakukan seseorang menarik dari hubungan pribadi mereka", tetapi juga mencakup apa yang dilakukan untuk orang lain secara pribadi, (3) *Civic Engagement* (Keterlibatan Masyarakat); Ini merujuk pada

"tindakan dan perilaku yang dapat dilihat sebagai berkontribusi positif terhadap kehidupan kolektif suatu komunitas atau masyarakat". Ini termasuk kegiatan-kegiatan seperti sukarelawan, politik partisipasi dan bentuk-bentuk aksi masyarakat lainnya. (4) *Trust and Cooperative Norms*; Ini mengacu pada kepercayaan dan norma kerja sama atau nilai-nilai yang membentuk cara orang berperilaku terhadap satu sama lain dan sebagai anggota masyarakat. Kepercayaan dan nilai-nilai yang bermanfaat bagi masyarakat secara keseluruhan (seperti misalnya solidaritas dan kesetaraan) dapat tentukan berapa banyak orang dalam suatu masyarakat yang mau bekerja sama satu sama lain.

Dari uraian di atas, penulis menggunakan modal sosial menurut Siegler yang melihat empat aspek modal sosial yang lebih menyeluruh yaitu personal relationship, social network support, civic engagement, dan trust and cooperative norms.

1.1 Aspek Personal Relationship

a. Hubungan/interaksi dalam keluarga (*nuclear family/extended family*) bersifat asosiatif

Nuclear family atau keluarga inti merupakan keluarga yang dibentuk dari ikatan perkawinan. Keluarga ini biasanya terdiri dari ayah, ibu dan anak-anak. Berdasarkan hasil penelitian di lapangan hubungan interaksi dalam keluarga inti bersifat asosiatif yaitu bentuk dari hubungan tersebut bersifat positif dan menghasilkan persatuan. Dalam hal ini, bentuk interaksi sosial yang terjadi adalah korporasi/kerjasama. Frekuensi interaksi bisa terjadi setiap hari. Bentuk kerjasama yang dilakukan adalah saling membantu dalam hal meminjamkan uang, saling berkiriman makanan, dan saling berkunjung.

Interaksi orangtua dan anak terjadi secara langsung dan tidak langsung. Secara langsung terjadi apabila orangtua dan anak tinggal pada satu rumah, misalnya interaksi terjadi di rumah, melakukan percakapan di meja makan. Apabila anak tinggal tidak serumah dengan orangtua, interaksi langsung masih bisa terjadi, yaitu ketika anak datang berkunjung ke rumah orangtuanya. Apabila rumah anak jaraknya dekat dengan orangtua, anak bisa berkunjung setiap hari atau minimal sekali seminggu. Hal menarik lainnya yang ditemukan adalah, ada keluarga yang memang tinggal di daerah tersebut rumah berdekatan-dekatan bahkan bertetangga dengan keluarga batihnya. Sehingga proses interaksi yang terjalin menjadi sering bahkan bertemu setiap hari.

Interaksi tidak langsung terjadi apabila orangtua dan anak terpisah jarak disebabkan karena tidak tinggal serumah dengan orangtua ataupun anak yang merantau. Interaksi tidak

langsung biasanya menggunakan media tertentu. Salah satu media yang digunakan adalah handphone. Dalam hal ini, baik orangtua atau pun anak tetap bisa melakukan interaksi dan saling bertukar kabar. Dalam pengurangan resiko bencana, potensi mendapatkan bantuan baik secara baik secara moril ataupun materil dari keluarga inti cukup besar.

Extended family atau keluarga luas adalah keluarga besar yang merupakan gabungan dari keluarga inti beserta sanak saudara baik dari pihak ayah ataupun pihak ibu seperti kakek, nenek, sepupu, keponakan, cucu, dan lain sebagainya. Bentuk interaksi yang terjalin pada keluarga inti adalah asosiatif dan bersifat kooperatif/kerjasama. Akan tetapi, frekuensi interaksi yang terjadi tidak sebanyak nuclear family. Hal ini disebabkan oleh lokasi jarak rumah dengan keluarga luas. Ada yang jarak lokasi rumahnya berdekatan dan sering terjadi interaksi, ada juga yang jarak rumahnya berjauhan. Sehingga memungkinkan adalah berinteraksi tidak langsung menggunakan handphone.

b. Hubungan/interaksi dengan teman dekat dan tetangga bersifat asosiatif dan disosiatif

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan, hubungan/ interaksi sosial dengan teman dekat tidak terlihat. Hal ini disebabkan karena kondisi dan situasi seperti teman dekat tidak tinggal berdekatan atau tidak memiliki teman dekat. Interaksi *peer group* tidak bersifat dekat. Berdasarkan hasil observasi di lapangan, rumah penduduk di Kelurahan Pasie Nan Tigo tergolong padat. Hal ini menyebabkan jarak rumah satu dengan yang lainnya berdekatan. Menariknya, hubungan interaksi dengan tetangga berbentuk asosiatif dan disosiatif.

Bentuk hubungan asosiatif bersifat positif dan penyatuan. Dalam hal ini bersifat kooperatif atau kerjasama. Seperti saling membantu apabila ada masalah keuangan. Akan tetapi, hubungan yang terbentuk tidak secara personal, seperti menjenguk saat sakit, takziah saat kematian. Selain itu, hubungan yang terbentuk dengan tetangga juga bersifat disosiatif, yaitu bersifat negatif dan mengarah ke arah perpecahan. Hal ini disebabkan oleh ketidak harmonisan dengan tetangga disebabkan tetangga tidak mau membantu baik secara moril atau materil apabila mengalami kesusahan. Misalnya, ada ketidakmauan meminta bantuan berupa pinjaman uang ke tetangga disebabkan apabila dilakukan hal tersebut, maka tetangga akan "menggunjingkan" si peminjam uang. Salah satu tempat untuk berinteraksi adalah lapau. Bapak-bapak biasanya akan ke lapau untuk bercengkrama dan "maota-ota". Sehingga hu

bungan dengan tetangga bisa tetap terjalin dengan baik.

Interaksi tergantung pada cara yang digunakan oleh individu maupun kelompok dalam menyikapi berbagai fenomena yang terdapat di dalam masyarakat. Sering kali, fenomena-fenomena lahir sebagai akibat pengaruh sosial budaya yang terurai berdasarkan letak geografis, etnis atau kesukuan, agama atau keyakinan maupun ciri fisik. Fenomena dapat mengarah kepada indikasi disintegrasi apabila proses interaksi masyarakat terjalin dengan buruk. Namun, juga dapat memperkuat integrasi apabila proses interaksi masyarakat berlangsung dengan baik (Purbasari, 2019:5). Dari penelitian yang dilakukan, interaksi dalam keluarga dapat memperkuat integrasi. Akan tetapi, interaksi dengan tetangga dan teman dekat ada yang memperkuat integrasi dan ada yang mengarah pada disintegrasi.

1.2 Social Network Support

Jaringan sosial (*social network*) menurut Damsar adalah studi melihat hubungan antar individu yang memiliki makna subjektif yang dikaitkan/dihubungkan dengan simpul dan ikatan. Simpul disini adalah aktor dalam jaringan dan ikatan adalah hubungan antar aktor. Ada sedikit perbedaan antara jaringan sosial dengan *Social Network support*/dukungan dari jaringan sosial. *Social network support* adalah merujuk pada "tingkat sumber daya atau dukungan yang dapat dilakukan seseorang menarik dari hubungan pribadi mereka", tetapi juga mencakup apa yang dilakukan untuk orang lain secara pribadi. Jadi, dari jaringan yang dimiliki, seperti tingkatan sumberdaya/dukungan yang dilakukan.

Berdasarkan hasil penelitian di lapangan, maka ditemukan mengenai social network support yang dimiliki adalah sebagai berikut:

a. Memiliki keluarga yang dapat diandalkan memberikan bantuan secara moril/materil ketika menghadapi bencana

Keluarga, baik itu keluarga batih (*nuclear family*) maupun keluarga luas (*extended family*) merupakan sumber utama dukungan bagi kelompok rentan. Hal ini juga dipengaruhi oleh hubungan keluarga dan kekerabatan yang dekat sehingga jaringan dan kepercayaan terbentuk. Dukungan yang diberikan dari keluarga bisa bersifat materil dan moril. Contoh, dari dukungan materil dapat berupa sesama keluarga dapat saling meminjamkan uang apabila terdesak akan kebutuhan. Selain itu, dukungan moril juga ditunjukkan seperti saling berkunjung apabila rumah keluarga masih berada dalam kota yang sama. Apabila dekat bisa saling mengunjungi setiap hari, namun apabila rumah jauh bisa

saling mengunjungi sekali dua minggu atau sekali sebulan. Akan tetapi, selain itu juga bisa dilakukan komunikasi melalui alat komunikasi handphone.

Peran dari dukungan dalam pengurangan resiko bencana juga dapat dilihat pada saat terjadi bencana alam gempa bumi contohnya pada tahun 2009 lalu. Anggota keluarga yang rumahnya di pinggir pantai, mengunjungi ke tempat sanak keluarga yang rumahnya berada di zona hijau. Selain itu, bagi yang tidak bersedia mengunjungi atau evakuasi, sanak keluarga akan berkunjung ke tempat keluarganya yang terkena dampak gempa di Kelurahan Pasie Nan Tigo sekaligus memberikan bantuan makanan, obat-obatan, membersihkan rumah.

b. Saling bertukar bantuan dan terlibat dalam kegiatan sosial dengan tetangga dan lingkungan sekitar baik yang berhubungan dengan pengurangan resiko bencana ataupun tidak.

Masyarakat di Kelurahan Pasie Nan Tigo masih terlibat aktif saling membantu baik dalam keadaan terjadi bencana maupun tidak terjadi bencana. Biasanya, dalam hal perkawinan, masyarakat sekitar akan saling membantu. Contohnya, akan datang membantu untuk memasak ke tempat baralek. Masyarakat akan siap membantu di dapur untuk memasak hidangan baralek. Sifatnya adalah sukarela. Tidak diberikan bayaran/upah untuk membantu dalam kegiatan memasak baralek tersebut. Selain itu, masyarakat juga masih aktif terlibat apabila ada kematian di kelurahan tersebut. Masyarakat akan ikut menyolatkan dan menyelenggarakan jenazah di rumah duka. Biasanya pelayat sekitar juga akan datang takziah dengan membawa beras ke rumah duka. Sifat-sifat bantuan yang diberikan masyarakat adalah bantuan moril.

Selain itu, dukungan tetangga/masyarakat sekitar juga terlihat pada saat menghadapi bencana. Sebagai contoh, pada saat terjadi gempa 2009, masyarakat saling membantu seperti membersihkan rumah korban gempa yang rusak, membantu memasang terpal, juga saling berbagi bantuan makanan. Akan tetapi, tidak ada bantuan yang sifatnya berupa uang. Jadi, dapat diketahui bahwa kerjasama dan semangat kegotongroyongan masih ditemukan di tengah masyarakat Kelurahan Pasie Nan Tigo.

c. Pemerintah baik dari tingkat kelurahan, kecamatan dan kota padang mengambil peran dalam pengurangan resiko bencana akan tetapi belum maksimal.

Pemerintah Kota Padang di bawah BPBD Kota Padang terlibat aktif dalam upaya pengurangan

resiko bencana dalam mulai dari pemberian informasi sampai simulasi. Apalagi sudah dibentuk juga KSB (Kelompok Siaga Bencana). Akan tetapi, dalam pelaksanaan kegiatan KSB masih belum rutin. Ketika ada anggaran, baru kegiatan terlaksana. Hal ini mungkin juga dipengaruhi oleh keanggotaan yang bersifat sukarela. Kemudian, pihak kelurahan dan kecamatan lebih banyak sebagai fasilitator pemerintah Kota/pihak universitas dalam memberikan ilmu, bantuan bagi kelurahan Pasia Nan Tigo. Belum ada inisiatif murni dari pihak kelurahan dan kecamatan dalam pengurangan resiko bencana.

Kegiatan-kegiatan pengurangan resiko bencana diinisiasi oleh pemerintah khususnya BPBD Kota Padang. Kegiatan yang sudah dilakukan oleh pemerintah seperti memberikan informasi mengenai bencana khususnya bencana gempa bumi dan tsunami. Informasi yang diperoleh adalah mengenai apa saja yang harus dilakukan pada saat pasca bencana, saat bencana dan pasca bencana. Pemberian informasi dilakukan dengan sistem ceramah dan ada juga dengan penyebaran-penyebaran brosur mengenai kebencanaan. Salah satu contoh brosur yang dibagikan adalah mengenai Padang Kota Cerdas Bencana. Ini berisikan ciri-ciri gempa berpotensi tsunami, apa yang harus dilakukan saat terjadi bencana, tindakan apa yang harus dilakukan ketika gempa berpotensi tsunami. Selain itu, juga dilakukan simulasi bencana ke sekolah-sekolah dan kepada masyarakat. Salah satu contohnya adalah adalah pada saat memperingati hari kebencanaan nasional. Diadakan kegiatan sosialisasi dan simulasi di daerah yang rawan bencana.

Jaringan budaya, yaitu sistem komunikasi melalui nilai-nilai budaya dimulai dan diperkuat. Jaringan budaya merupakan suatu jaringan komunikasi informal yang merupakan saluran komunikasi primer. Fungsi utamanya yaitu untuk menyalurkan informasi dan memberi interpretasi terhadap informasi (Putri, 2018:141). Dalam pelaksanaan kegiatan pemberian informasi, BPBD sudah membentuk KSB yang anggotanya berasal dari masyarakat daerah setempat. Diharapkan dengan membentuk KSB, pemberian informasi mengenai kebencanaan bisa dilakukan secara rutin. Akan tetapi, hal ini terkendala karena kegiatan-kegiatan ini masih bergantung kepada anggaran yang diberikan.

1.3 Civic Engagement

- **Keterlibatan aktif secara sukarela dalam kegiatan sosial dan event**

Sebelumnya, di Kelurahan Pasie Nan Tigo, telah memiliki kelompok-kelompok sosial. Seperti, adanya kelompok arisan dan juga ada kelompok

nelayan. Selain itu, ada juga kelompok penyuluhan. Akan tetapi, kelompok-kelompok yang dibentuk tersebut, tidak berhubungan dengan kebencanaan. Kegiatan-kegiatan yang dilakukan secara gotong royong adalah seperti saat ada event tertentu seperti 17 Agustusan. Ketika ada acara-acara yang bersifat event tersebut, maka masyarakat akan saling membantu dalam penyelenggaraan acara. Contohnya, adanya perlombaan-perlombaan dalam memperingati 17 agustusan, lomba balap karung, adanya musik organ dan lain sebagainya. Selain itu, kegiatan gotong royong diadakan juga untuk menyambut bulan Ramadhan. Akan tetapi, kegiatan-kegiatan ini tidak berhubungan langsung dengan upaya pengurangan resiko bencana.

- **Dibentuknya KSB (Kelompok Siaga Bencana) yang bersifat sukarela dalam pengurangan resiko bencana**

Belum ada kelompok kebencanaan yang sifatnya *bottom-up*, kelompok yang dibentuk benar-benar dibentuk atas kesadaran masyarakat dan berdasarkan *need assessment* dari masyarakat itu sendiri. Kelompok bencana yang dimiliki Kelurahan Pasie Nan Tigo adalah Kelompok Siaga Bencana (KSB) yang dibentuk oleh BPBD Kota Padang. Kelompok ini memiliki relawan KSB yang berasal dari Kelurahan Pasie Nan Tigo. KSB ini bertugas untuk memberikan informasi dalam menghadapi bencana, baik pada saat pra-bencana, saat bencana, maupun setelah terjadi bencana. Sudah ada kegiatan pemberian informasi tersebut dilakukan pada kelompok rentan. Keanggotaan bersifat sukarela.

Ada beberapa penyebab yang ditemukan berkaitan dengan alasan kelompok rentan tidak berpartisipasi dalam kegiatan pengurangan resiko bencana baik pada saat pemberian informasi oleh BPBD Kota Padang/KSB maupun pada saat dilakukan simulasi yaitu; 1) Tidak bisa meninggalkan pekerjaan, contohnya ketika berprofesi sebagai nelayan yang sedang melaut. Kelompok rentan tidak bisa meninggalkan pekerjaannya untuk memperoleh informasi ataupun melakukan simulasi. Selain itu, ketika kelompok rentan bekerja sebagai pedagang, maka dia memilih untuk membuka kedai/warung dibandingkan ikut kegiatan. Hal ini disebabkan oleh keadaan ekonomi yang menyebabkan harus memenuhi kebutuhan sehari-hari; 2) Kondisi fisik yang tidak memungkinkan. Khususnya bagi lansia, kegiatan pemberian informasi apalagi simulasi, yang mengharuskan berjalan dan mempraktekan proses evakuasi tidak bisa diikuti oleh lansia. Karena kondisi fisik yang tidak memungkinkan dan mulai sakit-sakitan. Sehingga lansia jarang yang mengikuti kegiatan tersebut.

Dalam pelaksanaannya, kegiatan KSB ini memiliki beberapa kendala, yaitu; 1) Ketergantungan terhadap dana dalam melaksanakan tugas. Kegiatan yang bersifat kebencanaan belum bisa dilakukan rutin oleh KSB Pasie Nan Tigo. Hal ini disebabkan karena pelaksanaan kegiatan dianggap harus memiliki dana yang mencukupi baru bisa dijalankan. Akibatnya, apabila ada dana dari pemerintah yang turun, baru kegiatan yang berhubungan dengan kebencanaan dijalankan. Jika tidak, maka tidak akan ada kegiatan. Belum ada kegiatan rutin KSB yang berhubungan dengan kebencanaan. Biasanya KSB adalah relawan yang berasal dari masyarakat setempat.

2) *Perlu peningkatan kapasitas anggota KSB.* Perlu dilakukan peningkatan kapasitas para anggota KSB tersebut terhadap kemampuan dalam pengurangan resiko bencana. Ada lembaga lain yang sering datang untuk membahas mengenai kebencanaan adalah pihak kampus. Pada tahun 2019, kampus yang sudah melakukan kegiatan yang berhubungan pemberian informasi tentang kebencanaan UMSB (Universitas Muhammadiyah Sumatera Barat) dan STKIP PGRI Sumbar. Kegiatan dilakukan di kantor Kelurahan Pasie Na Tigo. Biasanya dalam kegiatan ini, anggota KSB juga ikut dilibatkan. Berdasarkan informasi dari Seksi pencegahan BPBD Sumbar, sebenarnya setiap tahun BPBD Kota Padang memberikan pelatihan untuk anggota KSB. Pelatihan ini diberikan sekali setahun.

- **Peran LSM dalam upaya pengurangan resiko bencana di Kelurahan Pasie Nan Tigo**

Selain itu, ada juga LSM yang pernah mendampingi di Kelurahan Pasie Nan Tigo. Ketika ditanya langsung ke masyarakat, mereka tidak mengetahui apa nama pasti dari LSM tersebut. Akan tetapi, pernah melakukan kegiatan seperti membagikan informasi mengenai bencana. Hal ini juga diperkuat oleh informasi dari seksi kebencanaan BPBD Sumbar, salah satu LSM yang melakukan kegiatan di Pasie Nan Tigo adalah LSM Kagami.

Pada Kelurahan Pasie Nan Tigo, tidak ada kebiasaan/adat istiadat/kearifan lokal dalam masyarakat yang berhubungan dengan bencana. Dahulu memang ada upacara tolak bala, akan tetapi hal tersebut tidak ditemukan lagi saat ini. Pada saat terjadi bencana gempa bumi, masyarakat akan berusaha mencari tempat yang lebih tinggi atau jauh dari pantai untuk menghindari kemungkinan gempa bumi yang berpotensi tsunami.

1.4 Trust and Cooperative Norms

- a. **Memiliki trust terhadap keluarga inti dan batih untuk memberikan bantuan saat pra dan saat terjadi bencana.**

Dalam pengurangan resiko bencana dan pada saat terjadi bencana, keluarga dianggap sebagai tempat pertama untuk mengadu dan membantu. Baik itu bantuan secara moril atau materil. Trust terbentuk disebabkan adanya faktor kepercayaan karena hubungan keturunan/kekeluargaan.

- b. **Kurangnya trust terhadap pemerintah dalam upaya pengurangan resiko bencana.**

Masyarakat dalam hal ini memiliki kepercayaan terhadap pemerintah dalam mempersiapkan diri dalam menghadapi gempa bumi dan tsunami. Hal ini disebabkan karena adanya kegiatan simulasi dan pemberian informasi terhadap bencana yang dilakukan kepada masyarakat, serta adanya bantuan-bantuan bencana yang diberikan terhadap korban gempa seperti 2009 yang lalu. Akan tetapi, kepercayaan terhadap pemerintah tidak sepenuhnya, ada juga hal-hal yang disanksikan berdasarkan pengalaman yang sudah terjadi. Contohnya pada saat 2009, pemberian bantuan tidak merata terhadap masyarakat yang menjadi korban gempa. Selain itu, shelter yang resmi dari pemerintah belum dibangun di Kelurahan Pasie Nan Tigo. Sehingga ada kekhawatiran mengenai tempat evakuasi yang dituju ketika bencana gempa bumi dan tsunami terjadi.

- **Nilai gotong royong**

Kelompok rentan memiliki kepercayaan terhadap kemampuan masyarakat secara kolektif. Lagi, hal ini disampaikan berdasarkan pengalaman pada saat kejadian gempa. Masyarakat secara kolektif membantu membersihkan rumah masyarakat yang rusak akibat gempa, apabila saat terjadi gempa maka ada yang mobilnya kosong akan memberikan tumpangan terhadap yang tidak punya kendaraan. Akan tetapi, ada juga yang tidak percaya terhadap kemampuan kolektif masyarakat karena dianggap menyelamatkan diri sendiri terlebih dahulu lebih penting saat bencana dibandingkan harus membantu orang lain.

2. Peluang dan Hambatan dalam Memanfaatkan Modal Sosial

Dalam melihat peluang dan hambatan, peneliti melakukan analisis SWOT terhadap modal sosial yang dimiliki. Analisis SWOT adalah metode perencanaan strategis yang digunakan untuk mengevaluasi kekuatan (*strengths*), kelemahan

(weaknesses), peluang (*opportunities*), dan ancaman (*threats*). Berikut uraiannya:

- 1) *Kekuatan (Strength) adalah kemampuan atau sumber daya yang dimiliki yang dapat dimanfaatkan demi keberhasilan.*
 - a. Hubungan/interaksi dalam keluarga (nuclear family/extended family) intens dan bersifat asosiatif (kerjasama).
 - b. Memiliki keluarga yang dapat diandalkan memberikan bantuan secara moril/materil ketika menghadapi bencana.
 - c. Saling bertukar bantuan dan terlibat dalam kegiatan sosial dengan tetangga dan lingkungan sekitar baik yang berhubungan dengan pengurangan resiko bencana ataupun tidak.
 - d. Keterlibatan aktif secara sukarela dalam kegiatan sosial dan event
 - e. Dibentuknya KSB (Kelompok Siaga Bencana) yang bersifat sukarela dalam pengurangan resiko bencana
 - f. Memiliki trust terhadap keluarga inti dan batih.
 - g. Memiliki trust terhadap kemampuan masyarakat secara kolektif
- 2) *Kelemahan (Weaknesses) adalah kekurangan atau faktor penghambat yang ada di dalam*
 - a. Hubungan/interaksi dengan teman dekat dan tetangga bersifat asosiatif dan disosiatif
 - b. Pemerintah baik dari tingkat kelurahan, kecamatan dan kota padang mengambil peran dalam pengurangan resiko bencana akan tetapi belum maksimal.
 - c. Kurangnya trust terhadap pemerintah dalam upaya pengurangan resiko bencana.
 - d. Adanya kendala masyarakat berpartisipasi dalam kegiatan pengurangan resiko bencana karena tidak bisa meninggalkan pekerjaan dan permasalahan fisik (sakit-sakitan) apalagi bagi lansia.
- 3) *Kesempatan (Opportunity) adalah faktor dari luar yang dapat dimanfaatkan demi keberhasilan*
 - a. Peran LSM dalam upaya pengurangan resiko bencana di Kelurahan Pasie Nan Tigo
 - b. Peran PT dalam upaya pengurangan resiko bencana
- 4) *Ancaman (Treats) adalah faktor dari luar juga yang mengancam keberhasilan dan tidak dapat diatasi dari dalam.*

- a. Kelompok Siaga Bencana belum berdaya. Sehingga dalam melaksanakan tugas masih tergantung ada/tidaknya dana BPBD Kota Padang
- b. Potensi adanya korban bencana gempa bumi dan tsunami masih tinggi karena belum adanya shelter yang memadai yang dibangun pemerintah.
- c. Keluarga ada yang jaraknya berjauhan sehingga sulit memperoleh pertolongan langsung apabila terjadi bencana.

Walaupun Kota Padang merupakan daerah yang rawan bencana gempa bumi dan tsunami, akan tetapi masyarakat yang berada di zona merah enggan untuk pindah dan mencari rumah yang lebih aman bencana yang terletak di zona hijau. Hal ini dipengaruhi oleh beberapa hal seperti; 1) Sudah memiliki rumah dan aset milik sendiri di daerah zona merah; 2) Terikat dengan mata pencarian yang berada di zona merah; 3) Tidak memiliki cukup dana berlebih untuk pindah ke daerah yang lebih aman; 4) Pasrah dan percaya kehidupan dan kematian berada di tangan yang kuasa.

Ketika membahas mengenai peluang dalam pemanfaatan modal sosial, terbuka lebar untuk strategi memanfaatkan modal sosial yang dimiliki dalam pengurangan resiko bencana. Berikut uraian peluangnya pemanfaatannya:

1. Memperkuat ketahanan dan pemberdayaan keluarga dalam upaya pengurangan resiko bencana. Karena jika melihat kepada kekuatan yang dimiliki modal sosial, diketahui bahwa kelompok rentan memiliki interaksi yang intens dan asosiatif. Kelompok rentan menganggap keluarga yang dapat diandalkan ketika terjadi bencana. Hal ini memberikan peluang untuk melakukan memperkuat ketahanan dan memberdayakan keluarga sebagai upaya pengurangan resiko bencana. Sebelum memberdayakan pada tataran komunitas yang lebih besar, bisa dimulai dari tatanan keluarga terlebih dahulu.
2. Memberikan informasi dan simulasi mengenai kebencanaan di event-event kelurahan dan kegiatan sosial. Hal ini karena adanya keterlibatan aktif dalam kegiatan peringatan hari besar seperti kemerdekaan, adanya kelompok arisan, kelompok nelayan dan lain sebagainya. Dalam hal ini, perlu ditingkatkan keaktifan selain KSB, juga adanya dukungan pihak kelurahan dan kecamatan.
3. Memperkuat dan memberdayakan KSB. Selanjutnya KSB memperkuat komunitas. Langkah awal perlu adanya pemberdayaan anggota KSB sehingga kegiatan pengurangan resiko bencana bisa berjalan karena kesadaran masyarakat bahwa pentingnya pengurangan resiko bencana dilakukan.
4. Memanfaatkan LSM dan PT untuk penguatan komunitas dan pemberdayaan.

Adapun strategi dalam menghadapi tantangan dalam pemanfaatan modal sosial adalah sebagai berikut:

1. Meningkatkan kapasitas KSB (Kelompok Siaga Bencana) yang bersifat sukarela dalam pengurangan resiko bencana. KSB dalam melaksanakan tugasnya tergantung dana. Sehingga apabila tidak ada dana, tidak bisa melakukan pekerjaan. Hal perlu dilakukan adalah meningkatkan kesadaran bahwa pengurangan resiko bencana ini adalah kebutuhan bersama, sehingga tidak perlu menunggu terlebih dahulu dana baru dilaksanakan.
2. Keterlibatan lansia dalam pengurangan resiko bencana karena lansia sering tidak terlibat karena permasalahan fisik yang tidak memungkinkan untuk hadir dalam kegiatan pemberian informasi ataupun simulasi.
3. Membangun kesadaran bahwa penguatan resiko bencana adalah tanggung jawab bersama. Salah satunya dengan mencari alternatif shelter sementara di Kelurahan Pasie Nan Tigo atau mewakafkan tanah yang bisa dijadikan tempat untuk membangun shelter.

D. KESIMPULAN

Dari hasil penelitian, maka dapat disimpulkan bahwa kelompok rentan pada Kelurahan Pasie Nan Tigo sudah memiliki modal sosial dari 4 aspek yaitu; 1) *Personal relationship*, seperti adanya hubungan/ interaksi keluarga (baik itu nuclear family dan extended family) yang bersifat asosiatif, sedangkan interaksi dengan teman dekat/ tetangga bersifat

asosiatif dan disosiatif; 2) *Social network support*, seperti memiliki keluarga yang bias diandalkan dalam memberi bantuan moril dan materil, saling bertukar bantuan dan terlibat dalam kegiatan sosial dengan tetangga dan lingkungan sekitar baik yang berhubungan dengan pengurangan resiko bencana ataupun tidak, serta pemerintah baik dari tingkat kelurahan, kecamatan dan Kota Padang mengambil peran dalam pengurangan resiko bencana akan tetapi belum maksimal; 3) *Civic engagement*, seperti keterlibatan aktif secara sukarela dalam kegiatan sosial dan event, dibentuknya KSB (Kelompok Siaga Bencana) yang bersifat sukarela, dan adanya peran LSM dalam upaya pengurangan resiko bencana; 4) *Trust and cooperative norm*, seperti memiliki trust terhadap keluarga inti dan batih untuk memberikan bantuan saat pra dan saat terjadi bencana, kurangnya trust terhadap pemerintah dalam upaya pengurangan resiko bencana, dan adanya nilai gotongroyong. Selain itu, dalam memanfaatkan modal sosial terdapat peluang dan tantangan. Baik secara internal ataupun secara eksternal. Oleh karena itu, diperlukan berbagai macam strategi dalam memanfaatkan peluang dan menghadapi tantangan dalam memanfaatkan modal sosial pada kelompok rentan. Sehingga upaya pengurangan resiko bencana dapat dilakukan dengan maksimal.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terimakasih kepada informan yang telah meluangkan waktunya dalam penelitian ini. Selain itu, penulis juga mengucapkan terimakasih kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan baik moril ataupun materil terhadap terbitnya artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Afrizal. (2014). Metode Penelitian Kualitatif. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada
- Amri, Robi. Muhammad dkk. (2016). Risiko Bencana Indonesia. Jakarta: BNPB
- Anwar, Herryal Z. (2012). Kerentanan dan Kapasitas Respon Masyarakat Kota Padang terhadap Bencana Tsunami. Jurnal Riset Geologi dan Pertambangan Vol 22 No. 1 tahun 2012
- Azwar. (2019). Welfare State Policy Model as Poverty Reduction Strategy in the West Sumatera Districts and Cities. Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya Vol 21 No 2 Tahun 2019 (hal 233)
- Desiyanti, Armalia. (2018). Statistik Daerah Kota Padang. Padang: BPS Kota Padang
- Febriana. (2015). Kesiapsiagaan Masyarakat Desa Siaga Bencana dalam Menghadapi Gempa Bumi di Kecamatan Meuraxa Kota Banda Aceh. Jurnal Ilmu Kebencanaan (JIKA) Vol 2 No 3 Agustus 2015 (hal 41-49)
- Fitri, Wanda. (2014). Nilai Budaya Lokal, Resiliensi, dan Kesiapan Menghadapi Bencana Alam. Personifikasi Vol 5 No 2 November 2014 (hal 133-135)
- Harli, Yomal. (2015). Tingkat Kerentanan Sosial Masyarakat Kota Padang di Wilayah Rawan Tsunami dengan Analisis Sistem Informasi Geografis (GIS). Padang: Tesis Jurusan Teknik Sipil Program Pascasarjana Bung Hatta.
- L Zamzami et al. (2020). 'Socio-Cultural Impacts Of Marine Conservation Areas In Indonesian Fishing Communities'. IOP Conf. Ser.: Earth Environ. Sci. **430** 012016
- Motkuri, Venkatanarayana. (2018). *Some Notes on the Concept of Social Capital: A Review of Perspectives, Definitions, and Measurement*. MPRA Paper No.86362, 25 April 2018

- Purbasari, Verbena Ayu Ningsih dan Sunarto. (2019). Interaksi Sosial Etnis Cina-Jawa Kota Surakarta. Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya Vol 21 No 1 Tahun 2019 (hal 5)
- Putri, Siska Elasta. (2018). Pemetaan Jaringan Sosial dalam Organisasi: Studi pada Distributor Tupperware Unit Simabur Indah di Batusangkar Sumatera Barat. Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya Vol 20 No 2 Tahun 2018 (hal 141)
- Sitorus, Purnama Betty Rosalina. (2018). Budaya Kerentanan dan Kapasitas Masyarakat Kepulauan Mentawai Menghadapi Bencana Gempa Bumi dan Tsunami. Jurnal Vokasi Indonesia Volume 16 No 2 Tahun 2018 (hal 30)
- Tanzil dkk. (2019). Modal Sosial dan Mitigasi Bencana pada Masyarakat Pulau Makasar Kota Baubau. Talenta Conference Series: Local Wisdom Social and Arts Volume 2 Issue 3 Tahun 2019
- Teja, Mohammad. (2018). Kesiapsiagaan Masyarakat terhadap Kelompok Rentan dalam Menghadapi Bencana Alam di Lombok. Info SINGKAT (Kajian Singkat terhadap Isu Aktual dan Strategis) Vol X. No 17/ Puslit/ September/2018 (Hal 13-18)
- UNDP. (2012). *Panduan: Pengurangan Resiko Bencana Berbasis Komunitas*
- Verayanti, Lany. (2013). Pemanfaatan Modal Sosial sebagai Strategi Masyarakat dalam Mengatasi Dampak dan Upaya Menurunkan Tingkat Resiko Bencana. Studi Kasus: Nagari Batu Kalang Kecamatan Padang Sago Kabupaten Padang Pariaman Provinsi Sumatera Barat. Padang: Tesis Jurusan Sosiologi FISIP Universitas Andalas.
- Yunarti, Tatik. (2018). Kepemimpinan dan Pengelolaan Modal Sosial dalam Penanggulangan Bencana Banjir. Jurnal Makna Volume 3 No 1 Maret 2018 (hal 126).

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



ARENA SOSIAL, PETANI, DAN PERLUASAN KONFLIK PERTANAHAN DI SUMATERA UTARA

Alan Darmawan (¹ *)

¹ Department of Languages and Cultures of Southeast Asia, Hamburg University, Germany.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 04th July, 2020
 Review : 05th October, 2020
 Accepted : 01st November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Arena; dispute; agrarian; peasant; North Sumatra.

CORRESPONDENCE

*E-mail: alan.darmawan@hotmail.com

ABSTRACT

This article deals with an agrarian dispute that has expanded from the 'plantation belt' to the swampy area on the East Coast of North Sumatra, which intertwined with a colonial legacy, environmental issue, Masyarakat Adat discourse, and recent political development. I conducted fieldwork in 2014 and periodic visits in 2015 to live among the community, observe, discuss, and document the events that occurred in the periods, and analyze them historically and also in the recent socio-political and economic context. Focussing on a community called Orang Paluh who are mostly the descendants of the ex-plantation labors in Percut residing on the marshland named Paluh Merbau, this research looks at their attempts in dealing with land grabbing, the change of land use, and in negotiating with the restriction in utilizing mangrove trees in their surroundings. In such a social arena of the dispute, Orang Paluh played multiple strategies against land grabbing through mass mobilization, legal dispute, political support from the local political elites, and an alliance with Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia (BPRPI), which holds a mandate as a regional branch of Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN).

A. PENDAHULUAN

Artikel ini membahas tentang pengumpulan komunitas petani dalam sengketa hak atas kepemilikan dan penguasaan sumberdaya alam, dalam hal ini tanah. Tema ini telah menjadi bidang kajian dalam antropologi lingkungan, khususnya dimensi politik dari ekologi, *political ecology*, dan agensi komunitas lokal menghadapi kekuatan global dan kekuasaan negara (Orr, Lansing, & Dove, 2015, pp. 160–161). Literatur antropologi untuk kajian tentang kawasan Asia Tenggara menunjukkan pergeseran fokus dari pengetahuan dan adaptasi komunitas dengan lingkungan ke perubahan relasi manusia–sumber daya alam dalam konteks eksploitasi intensif akibat pembangunan infrastruktur, industrialisasi, pembangunan komunitas lokal dengan sistem ekonomi dan politik negara, yang berjaln dengan isu-isu kepemilikan lahan, masyarakat asli, dan dekolonisasi (King & Wilder, 2012, pp. 369–370; Rudel & Hernandez, 2017).

Di Indonesia pasca reformasi 1998, kontestasi klaim penguasaan tanah muncul sebagai dampak

akumulasi masalah pergeseran hak komunal atas tanah sejak era kolonial, reforma agraria yang tidak berhasil, dan penyingkiran komunitas lokal demi pembangunan ekonomi dan industri. Demokratisasi dan otonomi daerah memberi ruang bagi pemajuan hak-hak komunitas lokal dan rumusan regulasi yang mempertimbangkan hak-hak komunal masyarakat. Dalam konteks ini, ada perubahan dinamika dalam kontestasi penguasaan tanah. Komunitas lokal berperan aktif untuk merevitalisasi wilayah tradisional (Davidson & Henley, 2007, p. 1). Aktivisme tumbuh sebagai kekuatan dalam upaya klaim hak atas tanah ulayat (Arizona, Wicaksono, & Vel, 2019; Dhiaulhaq & McCarthy, 2020), dan/atau untuk memperoleh pengakuan dan perlindungan hak komunal melalui formalisasi hak adat (Afiff & Rachman, 2019; Bedner & Arizona, 2019; Robinson, 2019).

Beberapa penelitian terkini menunjukkan kasus spesifik tentang upaya komunitas lokal dalam sengketa penguasaan hutan, tanah, dan sumber daya alam. Penerapan konsep Hutan Nagari sebagai hutan sosial di Kabupaten Solok Selatan, misalnya, dinilai

tidak sesuai dengan konsep tanah ulayat Alam Surambi Sungai Pagu (Tresno, Ana, Wicaksono, Wicaksanti, & Deswita, 2018). Di Jawa Tengah, perlawanan komunitas lokal terjadi di sekitar Hutan Lebakbarang, yang melawan agen negara, Perhutani, untuk merebut akses terhadap sumber daya hutan (Fahroji, 2020). Orang Petalangan di sekitar Taman Nasional Tesso Nilo di Riau berkonflik dengan transmigran dan perusahaan perkebunan sawit dalam konteks perubahan fungsi hutan menjadi agro industri perkebunan sawit dan kayu (Yoserizal & Yesi, 2017). Komunitas Orang Tidung di Pulau Sebatik melakukan klaim atas hutan adat untuk melawan ekspansi penduduk transmigran (Idris, 2017). Sementara itu, Orang Sipori di Papua melawan alih fungsi lahan untuk pembangunan infrastruktur (Frank, Wenehen, & Idris, 2020).

Sebagaimana menjadi fokus penelitian ini, kiprah komunitas lokal dalam kontestasi penguasaan tanah di Sumatra Utara menunjukkan kompleksitas dan jalinan dengan akar historis. Karl Pelzer menunjukkan akar konflik antara petani lokal Melayu dan Karo dengan kapitalisme perkebunan yang melakukan perluasan areal kebun sejak keberhasilan kebun rintisan pada 1864 (Pelzer, 1978). Migrasi buruh kebun dari daratan Cina, Jawa, dan para pendatang yang menetap di Pesisir Timur ini telah menambah kompleksitas masalah. Hingga lahirnya negara Indonesia, perselisihan hak dan tuntutan atas tanah dari komunitas pendatang berafiliasi dengan partai politik nasional yang mencari dukungan. Distribusi lahan melalui reforma agraria pun terlambat merespon inisiatif warga yang cepat dan spontan (Pelzer, 1982).

Sengketa yang berakar pada kolonialisme ini berakibat konflik panjang dan meluas. Organisasi perjuangan agraria masyarakat Melayu dan Karo, Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia (BPRPI) terlibat konflik dengan perkebunan negara PTPN II (Agustono, Tanjung, & Suhartono, 1997), yang hingga dewasa ini telah mengurangi secara signifikan ruang hidup orang Melayu Deli (Ikhsan, 2014, 2015). Meskipun mereka menjalankan strategi untuk menciptakan bukti formal untuk melegalisasi hak milik atas tanah ulayat (Khairina & Lund, 2020), rejim yang berkuasa di setiap periode politik telah menjadikan hak ulayat sebagai 'barang mainan' dalam konteks pluralisme hukum (Ikhsan, 2016).

Komunitas petani keturunan bekas buruh kebun dari Jawa yang bermukim di perbatasan perkebunan, juga terlibat dalam konflik panjang. Di Serdang Bedagai, konflik antara petani Desa Pergulaan dengan PT London Sumatra bermula sejak 1959, yang muncul dalam aksi saling klaim dan kekerasan fisik (Khairina, 2013). Sementara di Desa Pasar VI, Deli Serdang, petani yang juga keturunan bekas buruh kebun terlibat sengketa atas ruang hidupnya yang tergusur akibat pembangunan Bandar Udara Kuala Namu (Kaputra & Putri, 2020).

Sebagaimana posisi komunitas lokal dalam sengketa agraria di Sumatra Utara, artikel ini membahas tentang upaya komunitas petani, yang sebagian besar adalah keturunan bekas buruh kebun

di Percut yang membuka lahan baru di daerah rawa, Paluh Merbau. Artikel ini bertujuan menganalisis perluasan sengketa tanah ke daerah rawa dan para pelaku yang terlibat, unsur yang membentuk konflik, dan tambahan unsur baru akibat desentralisasi politik di Indonesia. Studi ini melihat upaya yang dilakukan oleh petani Paluh Merbau dalam arena sosial yang dibentuk oleh hubungan kompleks pemangku kepentingan seperti negara, politik lokal dan nasional, aktivis lingkungan, dan agen perusahaan yang mencari lahan. Dalam arena yang berpotensi konflik ini, petani dilihat sebagai pelaku yang turut membentuk, bernegosiasi, untuk mempertahankan, dan mengubah konfigurasi arena demi memperjuangkan kepentingan mereka dalam penguasaan tanah.

B. METODE PENELITIAN

Fokus penelitian ini ialah kelompok petani yang hidup di daerah rawa seberang muara Sungai Deli dan Sungai Percut, yang nampak seperti pulau rawa dengan hutan bakau. Daerah rawa ini adalah bagian dari Desa Tanjung Rejo (Dusun 11, 12, dan 13), Kecamatan Percut Sei Tuan, Kabupaten Deli Serdang (Gambar 1). Penduduk lokal dan sekitarnya menamai pulau rawa seluas 3400 hektar ini, Paluh Merbau, dan menyebut mereka sendiri secara kolektif, Orang Paluh.

Pengumpulan data berlangsung melalui *fieldwork* di Paluh Merbau selama enam bulan pertama 2014, dan dilanjutkan dengan kunjungan berkala hingga pertengahan 2015. Penulis melakukan perekaman dari observasi dan perbincangan dengan Orang Paluh dalam pertemuan resmi di Kantor Desa, dan pertemuan-pertemuan warga terkait sengketa tanah dan politik Pemilu. Wawancara dengan tokoh-tokoh desa, pejabat lokal, agen pemerintah di bidang pertanian, aktivis lingkungan, agen perusahaan dan tim kampanye politik Pemilu 2014 juga dilakukan. Dalam proses ini, penulis membuat catatan lapangan, foto, video, serta membaca dokumen seperti laporan statistik, surat tanah, dan peta, untuk melakukan konstruksi masalah yang berlangsung di Paluh Merbau, yang kemudian dianalisis.

Kontekstualisasi bertahap dilakukan untuk melihat jaringan pelaku dalam konteks yang lebih luas seperti politik dan ekonomi kolonial, dan jaringan internasional *Non-Government Organizations (NGOs)* dalam pelestarian hutan *mangrove*. Pendekatan ini merujuk pada konsep *progressive contextualization* untuk menganalisis perubahan tindakan manusia akibat perubahan lingkungan, dan model penelusuran jaringan pelaku secara *gradual*, dari lokal, nasional, dan global (Tsing, 2005; Vayda, 2009).



Gambar 1 Peta Paluh Merbau.

Sumber: Peta Penggunaan Lahan, Desa Tanjung Rejo.
Dicopy dan diedit oleh Penulis.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Paluh Merbau

Orang Paluh masuk ke pulau rawa ini sebagai pekerja upahan yang membuka daerah rawa dalam program ekstensifikasi lahan pertanian yang dimulai sejak 1968. Mereka menyebut kerja itu *nebas* dan proyek pembukaan lahan itu sebagai *Bimas*. Sebagian besar pekerja upahan ini adalah keturunan eks-buruh kebun dari Jawa yang bekerja di perkebunan di daerah Percut dan sekitarnya. Dalam siklus seminggu hari kerja, mereka habiskan lima hari untuk mengambil upah, dan dua hari membuka lahan untuk mereka sendiri. Sejak itu, pekerja ini mulai menetap secara bertahap.

Sejak tinggal di Paluh Merbau, komunitas baru ini menghidupi keluarganya dari usaha mencari ikan dan kepiting. Orang Paluh juga bekerja untuk menjaga lahan yang baru dibuka dalam proyek tersebut di atas. Pemilik lahan itu adalah mereka yang memberi upah kepada Orang Paluh untuk membuka daerah rawa, yang sebagian besar adalah pejabat dari Kota Medan dan anggota TNI Angkatan Udara. Para pejabat ini mengorganisasi kelompok-kelompok petani yang berafiliasi dengan partai politik dan Organisasi Islam seperti Persatuan Tani Nahdlatul Ulama (Pertanu) untuk ikut dalam pembukaan lahan.

Pada tahun 1974, Orang Paluh menyaksikan dimulainya proyek pembangunan tanggul yang melingkari daerah rawa Paluh Merbau. Kontraktor dari proyek ini adalah dua perusahaan konstruksi dari Lubuk Pakam (PT. Tobo) dan Stabat (PT. Sinar Langkat), yang masing-masing membawa pekerja dari daerah asal mereka. Proyek dari Kementerian Pekerjaan Umum ini menghasilkan sebuah tanggul

sepanjang 17 kilometer yang melindungi 2100 hektar areal pertanian tadah hujan di Paluh Merbau. Air payau di areal pertanian ini mengalir melalui jaringan saluran air dan dibuang melalui lima pintu air yang dibangun pada tanggul. Sekitar 1300 hektar lahan diluar tanggul dibuat menjadi tambak ikan dan udang (lihat Gambar 1).

Sejak awal dibuka, Paluh Merbau hanya bisa dicapai melalui jalur air, anak sungai di muara, yang dalam istilah lokal disebut *paluh*. Meskipun begitu, penduduk bertambah secara bertahap. Hingga 2015 terdapat sekitar 801 keluarga atau 3402 jiwa, yang terdiri dari sekitar 80 persen orang Jawa eks-buruh perkebunan, 18 persen orang Batak dan Banjar, dan selebihnya adalah orang Melayu.¹ Sebagian besar mereka datang dari Deli Serdang dan Langkat, dan selebihnya dari berbagai daerah di Pesisir Timur Sumatera Utara. Orang Paluh hidup sebagai petani-nelayan dan buruh tambak.

Jaringan listrik masuk ke pulau rawa ini pasca Pemilihan Umum 1997. Orang Paluh mengklaim itu sebagai balas jasa kepada mereka yang telah memenangkan Golongan Karya (Golkar) di tingkat desa. Pasca krisis moneter 1999, Orang Paluh menggunakan dana Jaringan Pengaman Sosial (JPS) untuk membangun jembatan kayu sepanjang 120 meter yang meningkatkan aksesibilitas ke Paluh Merbau. Pemerintah Deli Serdang mengganti jembatan itu dengan jembatan rangka besi pada tahun 2008. Perbaikan infrastruktur jalan meningkatkan mobilitas penduduk dan menambah nilai tanah.

Status tanah di Paluh Merbau tidak pasti. Orang Paluh hanya memegang surat keterangan dari Kepala Desa dan/atau Camat, bukan sertifikat hak milik. Berdasarkan SK Menteri Kehutanan No. 44 Tahun 2005, Paluh Merbau adalah kawasan hutan. Sebagian Orang Paluh, yang menjaga lahan milik para pejabat, menduduki lahan tersebut karena ditinggal pemiliknya. Dengan meningkatnya nilai tanah, para pemilik yang lama mengklaim kembali lahan tersebut dan menimbulkan konflik. Beberapa konflik melibatkan organisasi pemuda paramiliter yang berhadapan dengan Orang Paluh. Selain itu, status yang tidak pasti, daya tarik pembeli tanah, terutama pengusaha dari kota Medan, menyebabkan Orang Paluh menjual tanah yang didudukinya. Hanya sekitar 30 persen lahan di Paluh Merbau yang mereka miliki. Untuk bertani, sebagian besar Orang Paluh menyewa sawah.

Sebagian areal pertanian di Paluh Merbau telah diubah menjadi kebun sawit. Areal di luar tanggul (tambak ikan, udang dan kepiting) dibuat menjadi kolam pemancingan, dan 63 hektar akan dibangun Pembangkit Listrik Tenaga Uap (PLTU) oleh PT. Gregory Energy milik seorang pengusaha energi yang memiliki tambang gas dan batubara di Musi Rawas, Sumatra Selatan serta Kalimantan Timur, Hariara Tambunan (Gambar 2). Orang Paluh semakin waspada akan rumor tentang rencana perluasan kawasan pergudangan Pelabuhan Belawan. Konflik

¹ Sumber: Kantor Kepala Desa Tanjung Rejo, 2015.

muncul antara Orang Paluh dengan spekulasi tanah yang memiliki 'kaki-tangan' di Paluh Merbau, yang merekayasa akta jual beli atas tanah milik beberapa orang warga. Sementara itu, satu perusahaan *real estate*, PT. Deli Property, membangun beberapa unit rumah dan memulai pemasaran.



Gambar 2 Tanah Gregory Energy. Foto oleh Penulis.

Di pihak lain NGOs konservasi *mangrove* dari Kota Medan mengerjakan proyek di Paluh Merbau. Beberapa tahun sejak 2006, Yayasan Akasia Indonesia (YAI) membina kelompok Remaja Mesjid untuk menumbuhkan benih pohon bakau, menanam, dan menjaga habitat burung migran. Yayasan ini juga mendirikan *Percut Mangrove Information Centre*. Proyek ini didanai oleh *Keidanren Nature Conservation Fund* (KNFC) dari Jepang. Sementara, Yayasan Gajah Sumatera (YAGASU) melakukan rehabilitasi hutan *mangrove* di Paluh Merbau sejak 2007. YAGASU disponsori oleh *Planete Urgence* dan *Livelihoods Funds* dari Prancis dalam proyek untuk meningkatkan serapan emisi karbon.

Perhatian internasional pada pemanasan global memang menghasilkan proyek konservasi hutan *mangrove*. Dalam proyek rehabilitasi tersebut, sebagian lahan yang ditanami adalah tambak ikan milik perorangan karena dianggap aman dari terpaan ombak dan perahu nelayan. Namun, Orang Paluh yang awalnya mengambil manfaat dari upah penanaman dalam proyek rehabilitasi *mangrove* ini, lalu merasakan pembatasan pemanfaatan kayu bakau di sekitar tempat tinggalnya. Pada Februari 2014, seorang pemilik tambak di areal Paluh Getah menebang pohon bakau hasil rehabilitasi, yang mengecewakan pekerja NGO (Gambar 3). Kasus ini menjadi salah

satu alasan bagi YAGASU untuk mendorong perumusan dan pengesahan Peraturan Desa tentang Perlindungan Kawasan Mangrove di Desa Tanjung Rejo.

Situasi ini menunjukkan satu konfigurasi sosial yang dirasakan berdampak pada kehidupan warga di Paluh Merbau. Bagaimana arena ini terbentuk dan terkait dengan latar historis sengketa tanah di Pesisir Timur Sumatra Utara? Bagaimana komunitas petani-nelayan merespon, bertahan hidup, menolak, atau bernegosiasi dengan perubahan pada tingkat lokal, nasional, bahkan internasional?



Gambar 3 Penebangan Pohon Bakau di areal Paluh Getah, Dusun 11, Februari 2014. Foto oleh Penulis.

2. Pembentukan Arena

Tanah di Paluh Merbau adalah objek sengketa. Arena sosial dibangun dalam kaitannya dengan objek ini oleh diskursus ekonomi, hukum, dan politik, yang membentuk satu konfigurasi sosial. Konfigurasi itu dalam studi ini disebut 'arena sosial' dimana relasi kekuasaan dijamin, strategi dijalankan, untuk mencapai tujuan para pelakunya. Konsep 'arena sosial' merujuk pada teori arena produksi kultural dari Pierre Bourdieu sebagai arena kekuatan (*field of force*) dan pergulatan (*field of struggle*) yang cenderung mengubah atau melanggengkan arena pertarungan (Bourdieu, 2012, p. 5).

Arena dikonstruksi oleh ruang posisi-posisi dan ruang pengambilan posisi. Para pelaku menempati posisi-posisi itu, saling berhubungan, dan menjalankan 'strategi', yakni orientasi spesifik praktik yang mengarahkan tindakan. Dalam dinamika relasi ini, para pelaku menempati serangkaian posisi yang silih berganti. Rangkaian posisi itu disebut lintasan, yakni posisi yang mungkin dituju sebagai ganti atas posisi pelaku sebelumnya (Bourdieu, 2012, p. 4). Dalam studi ini, saya melihat posisi petani sebagai pelaku dan pergerakan posisi mereka dalam arena. Struktur internal suatu arena dibentuk oleh relasi kuasa para pelaku dalam bentuk hubungan yang bersifat dominasi, subordinasi, atau ekuivalensi (Jenkins, 2013, p. 125).

Dalam konteks Paluh Merbau, arena sosial dibentuk oleh hubungan kompleks dan dinamis dalam pertarungan kepentingan para pelakunya. Dari hubungan yang berpotensi konflik ini, konflik yang aktual muncul sebagai kasus spesifik dalam waktu tertentu, baik antara petani dengan aktivis lingkungan, petani dengan orang luar (Medan dan sekitarnya) yang mengklaim tanah di Paluh Merbau, atau petani dengan pengusaha. Studi ini melihat arena sebagai proses sosial yang dinamis dan menelusik satu kasus sengketa Orang Paluh *vis-à-vis* agen perusahaan.

Selain dibentuk oleh kombinasi hubungan proses internal, sebuah arena juga dibentuk oleh faktor eksternal (Jenkins, 2013, pp. 127–128). Dalam hal ini, perkebunan dan sejarah konflik agraria di Pesisir Timur Sumatera Utara merupakan faktor eksternal turut membentuk arena. Mantan buruh Perkebunan Saentis di sekitar Desa Percut (khususnya kebun Sungai Merah) dan keturunannya adalah orang yang membuka lahan di Paluh Merbau. Mereka mengambil peluang dalam program ekstensifikasi lahan pertanian ke daerah rawa. Mereka berhubungan dengan organisasi masyarakat yang berafiliasi dengan partai politik dan birokrasi, seperti Persatuan Tani Nahdlatul Ulama (Pertanu), sayap organisasi Golkar seperti Gabungan Kerja Rakyat Indonesia (Gakari) dan Kesatuan Tani Indonesia (Ketani), kelompok lokal Petani Nelayan Desa Pantai (PNDP) Percut, dan Persatuan Tani Indonesia (Petani) yang berafiliasi dengan Kesatuan Pejuang Proklamasi (KPP) 1945.

Kelompok pekerja upahan ini bukan kelompok strategis pada awalnya. Namun sejak menduduki Paluh Merbau, mereka memiliki akses terhadap tanah. Identitas sebagai pekerja berganti menjadi petani-nelayan. Faktor politik membentuk identitas petani sebagai suatu kelompok sosial dan politis. Di kancah politik desa, Orang Paluh memenangkan Kepala Desa dari kelompok mereka, melawan calon lain di Desa Tanjung Rejo. Kepercayaan diri kolektif meningkat dalam proses demokrasi di tingkat Desa. Pemilihan Umum Legislatif dan Kepala Daerah juga membuka peluang bagi Orang Paluh untuk bernegosiasi dengan para kandidat dalam transaksi antara dukungan suara oleh warga dan dukungan politik oleh para calon anggota legislatif untuk penyelesaian kasus konflik pertanahan. Klaim atas tanah yang didudukinya dan negosiasi dengan pelaku yang lain, seperti aktivis NGO, pengusaha energi, spekulan tanah, dan politisi lokal yang mencari dukungan dalam kancah Pemilihan Umum, menempatkan Orang Paluh sebagai pelaku dalam pembentukan arena sosial.

Relasi kekuasaan sebagai unsur yang terbentuk dalam arena sosial menunjukkan peran komunitas lokal dalam menjalin hubungan dengan struktur yang lebih besar seperti negara. Dalam konteks historis pembentukan arena, relasi-relasi kekuasaan yang terbentuk sepanjang sejarah menunjukkan persinggungan komunitas dengan gagasan kemerdekaan, nasionalisme, demokrasi, dan globalisasi. Kolonialisme yang masuk ke Pesisir Timur Sumatera Utara, pembentukan negara bangsa, dan proyek

pembangunan areal pertanian di daerah rawa, menjadi latar sejarah bagi terbentuknya arena sosial kontestasi hak atas tanah di Paluh Merbau. Di era reformasi yang memberi kesempatan bagi politik lokal, tumbuhnya gerakan konservasi lingkungan, turut membentuk arena di Paluh Merbau di masa kini. Dalam konteks sengketa agraria di Sumatera Timur, arena pertarungan ini merupakan satu dari dampak kolonial, respon komunitas lokal terhadap proses dekolonisasi, serta perluasan sengketa tanah yang semula berada pada lahan perkebunan. Paluh Merbau sebagai objek sengketa baru, lahirnya kelompok petani bekas buruh yang keluar dari kontrol perkebunan, kemudian membentuk arena sosial baru.



Gambar 4 Pembibitan padi (Januari 2014). Foto oleh Penulis.

3. Ekspansi Perkebunan dan *Peasantization*

Karl Pelzer menggambarkan kondisi awal sengketa agraria di Sumatera Timur, yang cakupannya meluas dari masalah hukum, ekonomi, menjadi masalah politik, dimana kontestasi para pelaku berpaut dengan partai politik nasional dan mobilisasi massa oleh sayap-sayap organisasi di tingkat lokal. Seturut dengan itu, ideologi partai (Nasionalis, Islam, Sosialis, Komunis) yang sedang memungut dukungan politik, menjadi energi bagi pengenalan diri komunitas bangsa yang baru. Partai politik dan komunitas petani menjalin hubungan saling menguntungkan. Pertarungan merebut dukungan, kuasa politik, dan logistik di satu sisi (bagi partai) serta mendapat dukungan politik (bagi kelompok petani), melahirkan kebijakan agraria yang mendua: mempertahankan modal asing, dan membagi sebagian lahan kepada rakyat. Silih bergantinya pejabat dan perubahan kebijakan yang cepat, menambah kusut masalah agraria (Pelzer, 1978, 1982).

Pelzer beranjak dari telaah politik-hukum yang berdampak pada kegaduhan sosial, politik, dan dampak ekonomi di Sumatera Timur. Ann Laura Stoler menyatakan bahwa Pelzer mengabaikan sejarah hubungan kolonial antara buruh dan pekebun

(Stoler, 1995, p. 18). Sudut pandang makro memetakan sengketa secara luas, namun mengabaikan telaah atas hubungan spesifik yang turut membentuk sejarah agraria. Sebagaimana Clifford Geertz menyatakan bahwa Pelzer menyebut penguasaan oleh militer merupakan “ujung jalan” bagi perusahaan perkebunan asing dalam upaya menyelesaikan masalah agraria (Pelzer, 1982, p. x). “Ujung jalan” bagi pekebun asing ini adalah pangkal bagi bangunan relasi antar pelaku dalam arena yang lebih kompleks: negara Indonesia, perkebunan (swasta dan nasional), dan petani (rakyat).

Stoler (1995) membatasi kajian pada gerakan protes, konfrontasi, aksi perlawanan buruh yang muncul, berubah, bervariasi, sebagai konsekuensi hubungan kontradiktif antara korporasi dan resistensi buruh. Stoler membangun asumsinya tentang desain, kontrol, penguasaan, dan respon buruh yang beragam dalam sejarah kapitalisme agraria. Ia menempatkan konflik dan konfrontasi, kemiskinan, dan ambivalensi (hubungan desa buruh Jawa dengan perkebunan) sebagai ujung yang memilukan. Meminjam konsep Stoler, studi ini justru beranjak dari *peasantization*, yakni kondisi yang dipertahankan oleh pekebun untuk menciptakan relasi ketergantungan dengan buruh miskin yang menjadi setengah petani (petani pekarangan) untuk memenuhi kebutuhan subsisten, sebagai awal dari kiprah orang yang dipinggirkan. Stoler menggunakan konsep *peasantization* untuk menunjukkan kondisi yang mendua, menjadi petani tetapi masih berstatus buruh kebun yang dikontrol dan dipertahankan. Dalam studi ini, *peasantization* dilihat sebagai proses ‘menjadi petani’ dalam konteks perubahan politik, yang menjadi momentum dimana mantan buruh kebun menegaskan diri sebagai petani. Mereka mencari, menduduki, dan mempertahankan lahan.

Petani Desa Pergulaan, Serdang Bedagai, dan Desa Pasar VI, Deli Serdang (Kaputra & Putri, 2020; Khairina, 2013), dan petani di Paluh Merbau adalah contoh dari mantan buruh kebun dan keturunannya yang menjadi petani. Dalam konteks Paluh Merbau, ekspansi untuk mencari lahan baru ke daerah rawa dimungkinkan sejak lahirnya kebijakan penguasa Orde Baru untuk ekstensifikasi lahan pertanian. Dalam perkembangan terkini, demokratisasi dan desentralisasi politik telah memberi unsur baru, yakni aspek politik lokal bagi sengketa tanah di Paluh Merbau. Momentum politik, sengketa tanah, dan negosiasi dalam kontestasi politik lokal, mendorong pengenalan diri petani dan posisinya yang kemudian mengarahkan praktik dalam arena sosial sengketa pertanahan.

4. Petani dalam arena sosial

Petani (sering disebut petani-nelayan) yang menjadi pelaku aktif dalam arena sosial di Paluh Merbau adalah petani yang mengambil keputusan, perhitungan, dan pertarungan dalam mempertahankan hidup dalam ketidakpastian dan perubahan. Sejak

bekerja membuka areal Paluh Merbau, mereka memilih untuk menetap di atas tanah yang belum jelas statusnya. Dengan kondisi lahan berawa yang tidak mendukung usaha pertanian, mereka menjadi nelayan musiman. Setelah tanggul yang mengelilingi



Gambar 5 Areal tanah sengketa 13,8 Hektar. Foto oleh Penulis.



Gambar 6 Acara Tepung Tawar Benih. Beberapa lelaki berbaju putih-biru (kiri) adalah Tim Pemenangan Ismahadi. Foto oleh Penulis.

Paluh Merbau dibangun, terdapat 2100 hektar areal pertanian tadah hujan yang terlindung dari pasang-surut air laut. Dengan masa tanam sekali setahun (November-Maret) tanpa irigasi, para petani melakukan pertarungan untuk melakukan sekali lagi masa tanam tambahan dimana curah hujan lebih rendah, yang mereka sebut *pentongan* (Agustus-Oktober) (Gambar 4). Kegagalan dan keberhasilan pertanian menjadi hal yang tidak menentu.

Sehubungan dengan sengketa tanah yang terus berlangsung, petani-nelayan ini bertarung untuk kepentingan mereka, bertahan, melawan, menggunakan modal sosial, ekonomi, dan simbolik untuk mempertahankan tanah yang mereka duduki. Menurut Pierre Bourdieu, modal yang diakumulasi kelompok petani termasuk modal sosial dan fisik. Ia mencontohkan kasus masyarakat petani Kabyle di

Aljazair, dimana modal perjuangan ialah kekuatan fisik dalam perlawanan yang terkait dengan kemampuan memobilisasi sejumlah orang yang siap bertarung (Bourdieu, 1992, p. 122). Kemampuan mobilisasi ini berhubungan dengan modal simbolik, misalnya kepemimpinan.

Relasi dalam arena pertarungan merupakan relasi kuasa yang menggunakan modal. Kekuasaan berbentuk jamak dan bersifat relasional, intrinsik dan hadir di semua relasi sosial, dan dilaksanakan pada titik-titik relasi yang tidak seimbang, tidak terkira jumlahnya, dan dalam bentuk yang beragam (Ritzer & Smart, 2011, pp. 650–651; Zuska, 2008, p. 27). Michel Foucault menjelaskan:

Power is relations; power is not a thing, it is a relationship between two individuals, a relationship which is such that one can direct the behaviour of another or determine the behaviour of another (Foucault, 1997, p. 155).

Jadi, kekuasaan muncul dalam relasi untuk mengarahkan tindakan orang lain. Ia dijalankan dalam perilaku atau tindakan. Dalam *theory of practice*, Bourdieu membangun kerangka berpikir relasional, yang menurutnya memiliki logika sendiri, 'logika praktik', yang tidak mesti sesuai, atau bahkan bertentangan dengan nalar logis. Sebagaimana dikatakan, "practice has a logic which is not that of the logician...the idea of practical logic, 'a logic in itself' without conscious reflection, is a contradiction in terms which defies logical logic" (Bourdieu, 1992, pp. 86 & 92). Dengan 'logika praktik' inilah para pelaku mengarahkan kemampuan bertindak (agency). Untuk melihat 'logika praktik' bekerja dalam 'arena sosial' di Paluh Merbau, kita akan melihat satu kasus sengketa tanah yang memuncak pada 2014, yang berkembang dan berjaln kelindan dengan politik Pemilihan Umum dan gerakan perjuangan masyarakat adat.

Sengketa ini bermula dari pengukuran lahan pertanian seluas 13,8 hektar oleh pengusaha dari Jakarta, Ahcuan alias Bengkiong,² yang mengklaim telah membeli lahan tersebut dari seorang warga Paluh Merbau, Linawati. Para petani yang merasa tidak terlibat dalam proses jual beli, melakukan protes karena tanahnya termasuk dalam areal yang diukur itu. Rapat-rapat warga dilakukan secara intensif untuk merancang sebuah gugatan hukum. Kepala Desa dipojokkan karena dianggap menyetujui dan mengesahkan jual beli antara Linawati dan Ahcuan, yang dianggap warga sebagai persekongkolan. Tim Hukum dibentuk untuk bersengketa di jalur hukum. Ahcuan, dengan akta jual beli dan surat keterangan Kepala Desa, melawan warga dengan surat keterangan Kepala Desa pula. Pertarungan nampak seimbang secara formal, namun Ahcuan memiliki modal ekonomi dan mengaku mendapat *back-up* dari aparat keamanan (Gambar 5).

Sementara gugatan berjalan, Ahcuan mempekerjakan pengawal untuk menjaga tanah sengketa dan menghalangi petani yang hendak masuk. Warga melawan dan berkelahi dengan pengawal. Kekerasan memuncak dan Ahcuan meminta bantuan dari anggota marinir, yang datang ketika perkelahian telah dileraikan oleh polisi. Kasus kekerasan ini kemudian ditangani oleh kepolisian sebagai perkara pidana. Kepala Desa semakin terpojok dalam sengketa ini. Ia berusaha meyakinkan warga bahwa ia tidak terlibat dalam persekongkolan, tidak sadar dalam menandatangani akta jual beli, dan mengaku terkena hipnotis. Pembelaan Kepala Desa terdengar tidak logis, tapi ia bekerja sebagai 'logika praktik' dalam arena. Sebagian warga melakukan mobilisasi massa, demonstrasi ke rumah Kepala Desa dan mengancam akan membakar rumahnya.

Sengketa di jalur hukum berjalan tanpa ujung yang jelas. Warga pun melakukan lobi politik. Pada waktu itu, Pemilu Legislatif 2014 memasuki masa kampanye. Calon legislatif DPR-RI, DPRD Provinsi dan DPRD Kabupaten, masuk ke Paluh Merbau untuk mencari dukungan. Warga bernegosiasi untuk memberi suara dan memperoleh dukungan untuk penyelesaian sengketa tanah dan perkara pidana. Beberapa calon legislatif (DPRD Sumatera Utara dan Deli Serdang) dari PDI-Perjuangan, Partai Demokrat, Partai Persatuan Pembangunan, dan Partai Bulan Bintang, diundang ke Paluh Merbau. Dalam pertemuan tertutup dengan para calon legislatif, warga memaparkan kasus sengketa, menjanjikan dukungan, lalu mengambil hadiah dari para calon, seperti *t-shirt*, jilbab, tikar, dan uang. Proses lobi ini bergulir, berkembang, dan menjadi panggung belakang dari kampanye politik terbuka.

Masa bercocok tanam akan dimulai. Kelompok petani biasanya membuat acara *Tepung Tawar Benih*, berupa membaca doa dan makan bersama, lalu menentukan hari yang tepat untuk turun ke sawah. Pada awal tahun 2014 ini, petani Paluh Merbau bernegosiasi dengan seorang calon anggota DPRD Deli Serdang, Ismahadi, dari Partai Demokrat untuk membantu penyelesaian sengketa melawan Ahcuan dan pendanaan acara *Tepung Tawar*. Ismahadi membantu logistik kegiatan dan membuka acara secara resmi. Pada saat acara berlangsung (pidato sambutan, doa, makan siang bersama), Ismahadi menunjukkan kepada warga bahwa ia membantu pengerasan jalan. *Dump truck* membawa batu hilir mudik melewati lokasi acara menuju lokasi pengerasan jalan (Gambar 6).

Di tengah sengketa yang melebar ini, peluang-peluang politik tetap harus diambil. Pemilik Gregory Energy, Hariara Tambunan, yang menjadi calon anggota DPR-RI, datang ke Paluh Merbau untuk mencari dukungan. Sebelumnya, Tim Pemenangan Hariara telah mewakilinya untuk memberi dukungan materil dan berkampanye di acara *Tepung Tawar Benih*. Tapi kali ini, Hariara datang langsung untuk berdialog. Warga menjanjikan suara dan dukungan moral atas pembangunan PLTU di Paluh Merbau, yang dikatakan untuk "mengatasi krisis listrik di

² Belum ada nama perusahaan. Kepemilikan tanah masih atas nama pribadi Bengkiong.

Sumatera Utara". Tim Pemenangan Hariara mengabarkan bahwa seorang investor dari Korea Selatan bersedia untuk berinvestasi. Setelah jual beli lahan dari warga kepada Hariara Tambunan yang dikatakan, berjalan mulus, pembangunan PLTU masih tertunda pengurusan AMDAL. Warga menyimpan harapan mendapat pekerjaan dari PLTU apabila dibangun nanti. Dalam konteks ketidakpastian sengketa, harapan akan pekerjaan yang lebih baik, dan dampak lingkungan yang belum diketahui, dukungan warga untuk kemenangan Hariara bersifat transaksional.

Di lain pihak, Orang Paluh bersekutu dengan organisasi perjuangan agraria. Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia (BPRPI) dipimpin oleh Harun Nuh (2013-2018) masuk ke Paluh Merbau untuk membentuk satu cabang organisasi itu. Kelompok petani yang bersengketa menyambut kedatangan BPRPI. Dalam satu pertemuan, Harun Nuh menjelaskan posisi Paluh Merbau:

"....sebagai bagian dari hak adat rakyat penunggu yang berhak atas tanah *jaluran*. Pada tahun 1951, Pemerintah Indonesia menghapus tanah *jaluran*. Sekelompok orang Melayu dan Karo mendirikan BPRPI pada 1953 dan menuntut hak atas tanah *jaluran*. Tahun 1975, Gubernur Sumatera Utara memberikan Paluh Merbau dan Paluh Kurau (di Hamparan Perak, Deli Serdang) sebagai ganti tanah *jaluran*. Jadi Paluh Merbau adalah hak adat dan cabang BPRPI harus berdiri di sini."

Narasi Harun Nuh menjadi modal kultural bagi petani di Paluh Merbau. Tanah *jaluran*, yang awalnya diberikan pekebun tembakau Belanda sebagai ganti tanah cadangan untuk rakyat dari raja Melayu seluas 4 *bahu* (2,8 hektar) per keluarga, dihapuskan pada 1951 (Pelzer, 1982, p. 111) dan BPRPI berdiri tahun 1953. Cerita dari Harun adalah tradisionalasi Paluh Merbau, menghubungkannya dengan masa lalu untuk melegitimasi klaim.³ Seorang perintis Paluh Merbau yang dihormati, Kek Misno, tahu sebagian dari kisah orang Melayu di daerah rawa ini, dimana:

"BPRPI tidak menerima tanah rawa sebagai ganti *jaluran* karena tidak layak untuk pertanian. Sebagian orang Melayu yang menerima, membentuk organisasi Ikatan Keluarga Deli (IKD) dan Ikatan Keluarga Serdang (IKS), dan menduduki Paluh Merbau pada saat yang bersamaan dengan pembukaan daerah rawa ini, pada saat kerja *nebas* berlangsung. Namun anggota IKD dan IKS tidak bertahan lama dan pergi dari Paluh Merbau".

Konteks pada tahun 1970an adalah BPRPI secara simbolik menyerahkan tanah *jaluran* kepada pemerintah Sumatera Utara sebagai ungkapan ketidakpercayaan akan adanya jalan penyelesaian. Namun pemerintah memberikan ganti tanah *jaluran* di Paluh Merbau yang mengakibatkan perpecahan di

tubuh BPRPI dan terbentuknya IKD, IKS, dan IKL (Langkat) (Agustono et al., 1997, p. 92). Meskipun Kek Misno memiliki cerita yang berbeda dengan Harun, ia mendukung pembentukan BPRPI di Paluh Merbau dan menjadi salah satu penasihat. 'Logika praktik' mengarahkan tindakan Kek Misno untuk menggalang aliansi dan menambah modal sosial dalam sengketa melawan Ahcuan. Sementara itu, klaim historis BPRPI atas tanah adatnya, meluas ke Paluh Merbau. Unsur baru menambah kompleks sengketa. Transaksi politik belum mendapat hasil. Sengketa masih berjalan walau ketegangan mereda sementara. Persekutuan tetap harus dijalin, dan ketidakpastian diperpanjang lagi. Dalam situasi ini Orang Paluh harus tetap bertani, menangkap ikan, udang, dan kepiting. Konflik memang mereda, tapi arena masih tetap digelar.

D. KESIMPULAN

Sengketa agraria di Sumatra Utara meluas ke daerah rawa, semakin kompleks, seiring dengan perkembangan ekonomi dan politik. Dalam konteks ini, Orang Paluh turut membentuk konfigurasi arena sosial, menjalankan strategi memperkuat klaimnya dengan mobilisasi masa, menempuh jalur hukum, dan beraliansi dengan gerakan adat.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Artikel ini ditulis berdasarkan hasil penelitian etnografi untuk tesis pada Program Studi Magister Antropologi Sosial, Universitas Negeri Medan yang dipertahankan pada Juli 2014. Saya mengucapkan terima kasih kepada guru, teman, dan informan, khususnya pembimbing akademik (Dr.phil. Ichwan Azhari dan Dr. Hidayat), para penguji (Dr. Fikarwin Zuska, Dr. Deny Setiawan, Dr. Edy Ikhsan), serta warga Paluh Merbau: keluarga Almarhum Kek Wagio, Pak Selamat dan keluarga, Syamsul Bahri dan keluarga, dan Pak Dahrin Pane. Saya haturkan juga terima kasih kepada *reviewers* dan editor *Jurnal Antropologi* atas saran dan komentar yang konstruktif.

DAFTAR PUSTAKA

- Affif, S. A., & Rachman, N. F. (2019). Institutional Activism: Seeking Customary Forest Rights Recognition from Within the Indonesian State. *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 20(5), 453–470.
<https://doi.org/10.1080/14442213.2019.1670245>
 Agustono, B., Tanjung, M. O., & Suhartono, E. (1997). *Badan Perjuangan Rakyat Penunggu Indonesia Vs PTPN II: Sengketa Tanah di Sumatra Utara*.

³ Konsep tradisionalasi dalam antropologi linguistik dan pertunjukan merujuk pada upaya untuk menghubungkan sebuah praktik atau diskursus dengan masa lalu (Bauman, 2012, pp. 109–110).

- Arizona, Y., Wicaksono, M. T., & Vel, J. (2019). The Role of Indigeneity NGOs in the Legal Recognition of Adat Communities and Customary Forests in Indonesia. *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 20(5), 487–506. <https://doi.org/10.1080/14442213.2019.1670241>
- Bauman, R. (2012). Performance. In R. Bendix (Ed.), *A Companion to Folklore* (pp. 94–118). Malden: Wiley-Blackwell.
- Bedner, A., & Arizona, Y. (2019). Adat in Indonesian Land Law: A Promise for the Future or a Dead End? *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 20(5), 416–434. <https://doi.org/10.1080/14442213.2019.1670246>
- Bourdieu, P. (1992). *The Logic of Practice*. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2012). *Arena Produksi Kultural*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Davidson, J., & Henley, D. (2007). *The Revival of tradition in Indonesian politics: the deployment of adat from colonialism to indigenism*. London and New York: Routledge.
- Dhiaulhaq, A., & McCarthy, J. F. (2020). Indigenous Rights and Agrarian Justice Framings in Forest Land Conflicts in Indonesia. *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 21(1), 34–54. <https://doi.org/10.1080/14442213.2019.1670243>
- Fahroji, F. R. (2020). Bergerak dalam Diam: Budaya Penguasaan dan Kontestasi Sumber Daya Hutan Lebakbarang. *Antropologi Indonesia*, 40(2), 123–139. <https://doi.org/10.7454/ai.v40i2.12243>
- Foucault, M. (1997). *The politics of truth*. New York: Semiotext(e).
- Frank, S. A. K., Wenehen, A., & Idris, U. (2020). The land tenure and the land use among supiori in Papua. *ETNOSIA: Jurnal Etnografi Indonesia*, 5(1), 105–118. <https://doi.org/10.31947/etnosia.v5i1.9924>
- Idris, U. (2017). 'Belimpun Taka Tugas, Insuai Taka Tapu': Orang Tidung, Marginalisasi dan Perlawanan di Pulau Sebatik Nunukan. *ETNOSIA: Jurnal Etnografi Indonesia*, 2(2), 134–152. <https://doi.org/10.31947/etnosia.v2i2.2574>
- Ikhsan, E. (2014). Communal Land Rights of Malay People in North Sumatera: Power, State and Deulayatisasi. *Indonesia Law Review*, 2, 358–373. <https://doi.org/10.15742/ilrev.v4n3.100>
- Ikhsan, E. (2015). *Konflik Tanah Ulayat dan Pluralisme Hukum: Hilangnya Ruang Hidup Orang Melayu Deli*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Ikhsan, E. (2016). Land Tenure of the Malay People in North Sumatera: From Normative Trap to the Historical Denial. *Hasanuddin Law Review*, 2(3), 312–327. <https://doi.org/10.20956/halrev.v2i3.316>
- Jenkins, R. (2013). *Membaca Pikiran Bourdieu*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Kaputra, I., & Putri, P. W. (2020). The Precarity of Peri-urban Resistance: A Resistance to the Forced Eviction of Pasar VI Village and the Development of Kualanamu International Airport, North Sumatera. *PCD Journal*, 8(1), 49–67. <https://doi.org/10.22146/pcd.v8i1.419>
- Khairina, W. (2013). *Konflik Agraria Petani Desa Pergulaan Vs PT. PP. London Sumatera Indonesia Tbk (Kabupaten Serdang Bedagai, Sumatera Utara)*. Universitas Negeri Medan.
- Khairina, W., & Lund, C. (2020). Creating Legal Facts: Indigenous People versus State Plantation Companies in Medan, Indonesia. *PCD Journal*, 8(1), 1–12. <https://doi.org/10.22146/pcd.v8i1.417>
- King, V. T., & Wilder, W. D. (2012). *Antropologi Modern Asia Tenggara*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Orr, Y., Lansing, J. S., & Dove, M. R. (2015). Environmental Anthropology: Systemic Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 153–168. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014159>
- Pelzer, K. J. (1978). *Planter and Peasant: Colonial Policy and the Agrarian Struggle in East Sumatra 1863-1947* (VKI 84). 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Pelzer, K. J. (1982). *Planters Against Peasants: The Agrarian Struggle in East Sumatra 1947-1958* (VKI 97). 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Purwanto, S. A., & Haryono, H. (2019). Dimensi Adat dan Dinamika Komunitas Dayak di Kalimantan Timur. *Antropologi Indonesia*, 40(1), 67–87.
- Ritzer, G., & Smart, B. (2011). *Handbook Teori Sosial*. Bandung: Nusa Media.
- Robinson, K. (2019). Can Formalisation of Adat Land Regulation Protect Community Rights? The Case of the Orang Asli Sorowako and the Karongsi'e/Dongi. *Asia Pacific Journal of Anthropology*, 20(5), 471–486. <https://doi.org/10.1080/14442213.2019.1670247>
- Rudel, T. K., & Hernandez, M. (2017). Land Tenure Transitions in the Global South: Trends, Drivers, and Policy Implications. *Annual Review of Environment and Resources*, 42, 489–507. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-102016-060924>
- Stoler, A. L. (1995). *Kapitalisme dan Konfrontasi di Sabuk Perkebunan Sumatera Utara 1870-1979*. Yogyakarta: Karsa.
- Tresno, T., Ana, R. F., Wicaksono, M., Wicaksanti, A. R., & Deswita, R. (2018). Antara Ulayat Adat dan Hutan Nagari: Sebuah Kebijakan Perhutanan Sosial Di Minangkabau. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 20(2), 191–211. <https://doi.org/10.25077/jantro.v20.n2.p191-211.2018>
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. New Jersey: Princeton University Press.
- Vayda, A. (2009). *Explaining Human Actions in Environmental Changes*. United Kingdom: Alta Mira Press.

- Yoserizal, & Yesi. (2017). Conflict of Interest Among Stakeholders in Tesso Nilo National Park (TNTP). *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19(2), 101–107.
- Zuska, F. (2008). *Relasi Kuasa Antar Pelaku Dalam Kehidupan Sehari-hari*. Medan: Universitas Sumatera Utara Press.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fkip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5863 |



SEDULUR SIKEP SEBAGAI BAGIAN KERAGAMAN BUDAYA JAWA

Primandha Sukma Nur Wardhani (^{1*}), Samsuri (²)

^{1 2}Department of Civic Education, Graduate School, Universitas Negeri Yogyakarta, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 24th January, 2020
 Review : 08th September, 2020
 Accepted : 09 November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Basic Principles of Life; Cultural Diversity; Local Wisdom; Sedulur Sikep

CORRESPONDENCE

*E-mail: primandhas@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of writing this article is to find out about the basic principles of life followed by sedulur sikep as part of the diversity of Javanese culture. Therefore there is a need for cultural preservation which is characterized by the basic principles of the life of the sedulur sikep. Articles compiled using the library research method is a data collection method that is carried out by utilizing library sources and materials. The result obtained is that sedulur sikep is a community group that still has and maintains its social foundation based on traditional values it adheres to. This community has a lot of local wisdom, among others, having a harmonious and sumeleh attitude, giving a good example of attitude, not talking (taking), not pethil (taking things), etc. The principle of harmony is not to like to be adored, not to get angry when reviled. The living person must: correct, be in harmony, understand others, behave cautiously, understand himself, be sensitive, patient, submit, and be mentally happy.

A. PENDAHULUAN

Setiap negara mempunyai budaya tersendiri yang berbeda antar satu sama lainnya. Perbedaan budaya ini merangkum kebiasaan hidup orang, nilai yang harus dipahami untuk mewujudkan keamanan dunia yang dicita-citakan oleh masyarakat di negara mana pun. Indonesia kaya dengan budaya yang beranekaragam, budaya Indonesia ini dihasilkan oleh ratusan etnik di Indonesia dengan semua corak budaya yang berbeda antara satu sama lain. Namun, perbedaan ini terikat oleh ikatan perpaduan dalam satu bangsa yakni Bangsa Indonesia.

Keberagaman budaya yang ada di Indonesia karena Indonesia memiliki berbagai sumber daya alam, suku, dan budaya jika dilihat dari berbagai aspek kehidupan. Indonesia yang kaya dengan budaya terdiri dari begitu banyak orang, budaya dan peradaban (Mulder, 2013)¹. Budaya sebagai alat perpaduan nasional kadang-kadang membuka peluang untuk turun

dalam berbagai bidang kehidupan, seperti moral, etika dan peraturan, budayalah yang menjadi kendali sosial. Berbagai budaya yang ada Indonesia yang terdiri dari berbagai etnik, bangsa, suku, dan adat yang harus dikelola dengan baik untuk menjadi kekayaan budaya Indonesia. Budaya ini bukan saja harus dikelola dengan baik tetapi harus dilestarikan dan dikembangkan sehingga dapat menjadi nilai tambah dalam pembangunan bangsa Indonesia. Banyak budaya di Indonesia yang belum dilestarikan dan dikembangkan karena terdegradasi dari identitas watak budaya asalnya.

Budaya adalah keseluruhan ide dan karya manusia yang harus dibiasakan dengan pembelajaran bersama dengan keseluruhan hasil budaya dan karyanya (Koentjaraningrat, 2010)². Ketertiban sosial, bahasa, pengetahuan, seni, teknologi dan agama adalah ruang lingkup budaya. Sistem budaya ini menjadi pedoman, dorongan dan pada masa yang sama sebagai pengawas untuk semua sikap, tingkah laku dan

¹ Mulder, Niels. 2013. *Mistisisme Jawa: Ideologi Di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS. Hal. 27

² Koentjaraningrat. (2010). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta. Hal. 9

tindakan anggota masyarakat dalam mengatur berbagai interaksi sosial (Nurudin, 2011)³.

Kebiasaan dan adat yang diturunkan dari generasi ke generasi digunakan dan dipelihara. Kebiasaan semacam ini menjadi dogma yang kemudian orang menjadi percaya dan harus dilaksanakan. Dengan persepsi seperti itu, budaya lokal akan muncul dalam setiap masyarakat. Budaya lokal boleh dijadikan identitas budaya masyarakat. Masalah yang akan timbul apabila budaya lokal yang merupakan identitas budaya masyarakat tidak dapat dipertahankan seiring dengan perkembangan sains dan teknologi yang pesat. Budaya global saat ini mengelilingi kita dan pengaruhnya dapat membenamkan budaya lokal dalam jurang yang sangat dalam. Nampaknya masyarakat Samin juga menghadapi masalah seperti ini.

Sebagai sebuah masyarakat yang wujud di tengah-tengah masyarakat lain, pengaruh budaya global pasti terus menerus merangkumi semua aspek kehidupan. Di antaranya adalah masalah yang semakin mendesak sekarang adalah usaha mempertahankan kearifan lokal yang ada di dalam masyarakat Samin. Kearifan lokal dapat merangkumi semua aspek kehidupan termasuk interaksi antara masyarakat Samin atau masyarakat Samin dengan sekitar mereka. Kearifan lokal adalah unsur berbagai tradisi budaya masyarakat suatu bangsa yang nampaknya merupakan bagian dari struktur fisik bangunan (arsitektur) dan kawasan (kota dalam geografi kepulauan bangsa) (Roy & Eny, 2020)⁴. Kewujudan pelestarian berbagai budaya ini diperlukan untuk memelihara, mengekalkan dan melindungi kewujudan budaya lokal atau tradisional (Nurrofikha & Murdiono, 2020)⁵.

Komunitas Samin adalah sekelompok orang yang mematuhi ajaran Saminisme (Apriansyah, 2013)⁶. Saminisme sebagai identitas budaya dan sebagai pluralitas Indonesia masih ada hingga kini, dari segi sejarah Saminisme dilahirkan sebagai reaksi budaya dan politik menentang penjajahan. Namun, secara praktiknya Saminisme berkaitan dengan tradisi agama, dalam hal ini beberapa agama di Jawa telah berinteraksi dengan para pemimpin dan pengikut Saminisme.

Pada mulanya, masyarakat Samin mempunyai batasan yang kuat, meminimkan

interaksi dengan orang lain (Wiryanti dan Kisyani, 2010)⁷. Salah satu suku di kalangan orang Jawa yang dianggap feodal walaupun terdapat sekelompok orang dengan nilai egaliter, suku Samin juga dikenal sebagai *Sedulur Sikep* (Utomo, 2013)⁸.

Pada dasarnya, kearifan Saminisme adalah pengajaran yang baik. Raden Kohar yang lahir di desa Pliso Kadhiren, Kecamatan Randublatung, Blora pada tahun 1859 memperkenalkan ajaran mulia ini melalui sikap kehidupan pribadi dan sosial serta membentuk keluarga besar. Karena penuh dengan nilai-nilai kebaikan, Saminisme kemudian berkembang di beberapa daerah seperti Blora, Bojonegoro, Pati dan Kudus. Sebaliknya, sejarah Samin yang panjang telah menjadi kemuncak sehingga pada tahun 70-an, mereka tinggal di tempat terpencil di beberapa kawasan.

Pengikut ajaran Samin memilih untuk menutup diri dari dunia luar. Ini tidak dapat dipisahkan dari keadaan pada masa itu, yaitu kumpulan Samin tidak pernah mau berkompromi dengan penjajah. Pengikutnya menganut budaya Saminisme. Mereka juga hidup terpisah di kampung-kampung di kawasan hutan di daerah-daerah.

Komunitas Samin adalah salah satu kumpulan orang yang masih mempunyai dan mempertahankan asas tingkah laku sosial mereka berdasarkan nilai-nilai tradisional yang mereka percayai. Masyarakat Samin menggunakan ajaran Saminisme sebagai panduan kehidupan dan tingkah laku sehari-hari mereka. Dengan menggunakan kaedah lisan (tradisi lisan), ajaran Saminisme dapat bertahan dari akhir abad ke-19 hingga sekarang (Mulder, 2013)⁹. Masyarakat sedang dalam proses perubahan, bergerak secara dinamis mengikuti corak tertentu berdasarkan faktor-faktor yang mengelilinginya, seperti itu telah terjadi pada masyarakat Samin (Ahmadi, 2012)¹⁰. Masyarakat Samin masih cukup eksis di Jawa Tengah, terutama di Blora, Kudus, dan Pati. Orang Samin masih ada di Jawa Tengah, terutama di Blora, Kudus dan Pati. Bagi orang yang mengetahui tentang latar belakang kemunculan komunitas Samin, perjuangan mereka dan karya masyarakat Samin, rasa simpati dan empati akan muncul untuk masyarakat Samin, tetapi bagi orang yang tidak mengetahui perjalanan sejarah komunitas Samin maka stigma negatif akan muncul mengenai keaslian komunitas ini.

³ Nurudin (Ed). (2010). *Agama Tradisional*. Malang: UMM Press. Hal. 75

⁴ Roy Kembar Habibi, Eny Kusdarini. (2020). Kearifan Lokal Masyarakat Dalam Melestarikan Tradisi Pernikahan Pepadun Di Lampung Utara. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* - Vol. 22 No. 01 <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p60-69.2020>

⁵ Nurrofikha, Mukhamad Murdiono. (2020). Tradisi Hanta Ua Pua Sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi Di Bima. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* - Vol. 22 No. 01 <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p10-18.2020>

⁶ Apriansyah, Huzer. Saminisme dan Islam Jawa dalam IBDA' *Jurnal Kajian Islam dan Budaya* Vol. 11 No.1 2013, 100-110. DOI 10.24090/ibda.v11i1.71.

⁷ Wiryanti, Sri dan Kisyani. Situasi Ragam Wicara Komunitas Adat Samin: Kajian Etnopragmatik. dalam Laporan Penelitian, 2010 Hal. 4

⁸ Utomo, S Laksanto. 2013. *Budaya Hukum Masyarakat Samin*. Bandung: PT. Alumni. Hal. 191

⁹ Mulder, Niels. (2013). *Mistisisme Jawa: Ideologi Di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS. Hal. 47

¹⁰ Ahmadi, Abu. (2010). *Psikologi Sosial*. Jakarta: PT Rineka Cipta. Hal. 59

Kesederhanaan, kejujuran, dan sikap positif yang dimiliki oleh masyarakat Samin adalah kearifan lokal. Masyarakat Samin berperan dalam merealisasikan aspirasi bangsa Indonesia dari perspektif sejarah abad ke-19. Kehadiran Samin berkait rapat dengan penentangan terhadap pemerintah Belanda.

Penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Hendrastomo (2018)¹¹ yang melakukan penelitian mengenai Wong Sikep: penjaga eksistensi ajaran Samin. Penelitian ini menjelaskan bahwa masyarakat Samin menjunjung tinggi adat istiadat yang mereka anut hingga saat ini.

Terkait penelitian sebelumnya yang dijelaskan diatas, tujuan penelitian ini adalah penulis tertarik untuk menulis dan mencoba memperkenalkan tentang Sedulur Sikep. Artikel ini ditulis dengan berbagai acuan tentang bahan-bahan pustaka mengenai salah satu budaya yang ada di Pulau Jawa.

Dalam artikel ini, penulis menjelaskan salah satu budaya yang ada di Pulau Jawa yaitu Sedulur Sikep yang memiliki ciri khas tersendiri. Penulis tertarik untuk menulis artikel penelitian mengenai Sedulur Sikep Sebagai Bagian Keberagaman Budaya Jawa. Masalah yang akan diangkat dalam penulisan artikel ini mengenai Sedulur Sikep, hubungan antar manusia, masyarakat dan budaya, konsep prinsip asas Sedulur Sikep.

B. METODE PENELITIAN

Penyusunan artikel ini dilakukan dengan menggunakan metode *library research*. Pengumpulan data menggunakan *library research* dilakukan dengan memanfaatkan sumber dan bahan perpustakaan untuk memperoleh data mengenai prinsip-prinsip dasar kehidupan *Sedulur Sikep* (Samin). Metode ini tidak melalui penelitian lapangan karena batasan aktivitas hanya berkaitan dengan bahan koleksi perpustakaan (Zed, 2014)¹². Dalam penelitian ini, analisis data yang digunakan yaitu melakukan kajian dan mengumpulkan *literature data*. Kemudian melakukan proses data untuk memudahkan analisis data pada studi literatur. Banyak sekali jurnal yang dicari di perpustakaan seperti Apriansyah, Huzer. Saminsme dan Islam Jawa dalam IBDA' Jurnal Kajian Islam dan Budaya. Dan buku Ahmadi, Abu. (2012) tentang psikologi sosial.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Sedulur Sikep

Pada mulanya ajaran orang Samin berasal dari tokoh bernama Kiai Samin Surosentiko, yang dilahirkan di Ploso wilayah Blora, Jawa Tengah pada tahun 1859. Dia ditangkap oleh Pemerintah Hindia Belanda karena tidak mau membayar cukai dan tidak mau turut serta dalam kerja paksa. Seperti tokoh perintis lain untuk kemerdekaan Indonesia, dia diasingkan ke Sawahlunto, Sumatera Barat hingga kematiannya pada tahun 1914. Namun, ajarannya masih dipatuhi oleh pengikutnya sampai hari ini di beberapa bidang. Beberapa catatan Kolonial Belanda menyatakan bahwa Kiai Samin Surosentiko dianggap sebagai pembangkang, pemberontak, selalu menentang pemerintah. Oleh karena itu, ajarannya tidak dapat disebarkan dan oleh aliran agama pada waktu itu mereka dianggap bidaah dan dia harus diasingkan dari pengikutnya.

Samin atau *Sedulur Singkep* mempunyai ciri tersendiri. Umumnya, keunikan Samin terletak pada gaya bahasa yang digunakan dalam kehidupan sehariannya. Bahasa yang digunakan adalah *Ngoko Kasar Jawa* disertai metafora (Purwasito, 2013)¹³. Mengedepankan kejujuran, melarang berbohong, mencuri, dan berzina adalah keunikan lain orang Samin dari sikap dan tingkah laku mereka, Samin mempunyai sifat *puritan* (Djoned & Notosusanto, 2009)¹⁴.

Komunitas Samin bukanlah komunitas yang ketinggalan, bukan juga masyarakat yang terasing dan tidak menunjukkan kumpulan etnik tertentu yang diturunkan melalui pertalian darah. Ini berbeda dengan konotasi masyarakat adat sebagai sebuah masyarakat yang terikat dengan ikatan darah dan asal usul, walaupun simbol yang digunakan oleh orang Samin adalah simbol Jawa, nilai-nilai khas dan unik yang ada sedikit berbeda dalam memperdalam makna apa yang kita ketahui sebagai budaya Jawa (Wahono, 2002: 117)¹⁵.

Seiring dengan perkembangan zaman yang pesat, kewujudan suku Samin dirasakan telah banyak berubah. Ini Seperti yang dinyatakan oleh Soerjanto Sastroamodjo (2013)¹⁶ bahwa kesucian ajaran agama hanya boleh bertahan hingga setengah abad atau paling lama seabad. Untuk mengekalkan kelangsungan hidup orang-orang Samin harus berhubungan dengan dunia luar. Demi kelangsungan hidup mereka, orang

¹¹ Hendrastomo, Grendi. (2018). Wong Sikep:

Penjaga Eksistensi Ajaran Samin.

¹² Zed, M. (2014). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

¹³ Purwasito, Andrik. (2013). *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Yogyakarta: Lkis. Hal. 69

¹⁴ Djoned, Marwati & Notosusanto. (2009). *Sejarah Nasional Indonesia VI*. Jakarta: Balai Pustaka. Hal. 234

¹⁵ Wahono, dkk. 2002. Budi Baik Siregar dan Wahono (Ed.). Mempertahankan Nilai dari Gesekan Zaman Kembali Ke Akar. Jakarta: Forum Pengembangan Partisipasi Masyarakat.

¹⁶ Sastroamodjo, Soerjanto. (2013). *Masyarakat Samin: Siapakah Mereka?*. Yogyakarta: Narasi. Hal. 39

Samin tentu saja tidak dapat bertahan hidup hanya dengan bergantung pada corak kumpulan karena kewujudan mereka cenderung hidup secara terpisah dari dunia luar dan biasanya mendiami kawasan yang boleh dikatakan jauh tetapi mereka mesti dapat bergantung pada hubungan secara intensif dengan masyarakat luar.

Komunitas Samin atau *Sedulur Singkep* adalah sekelompok orang yang telah memelihara ajaran dan kepercayaan mereka di Blora (Jawa Tengah) dan Bojonegoro (Jawa Timur) dan di daerah Pegunungan Kendeng. Keadaan ini kadangkala menimbulkan pandangan negatif karena dunia luar tidak memahami inti dari ajaran Samin. Lebih-lebih lagi, penduduk Samin hidup dalam keadaan terpencil dari kehidupan masyarakat umum sehingga mereka mau membuka diri ke dunia luar pada tahun 1970-an. Mereka tinggal dalam kelompok dengan peraturan dan undang-undang mereka sendiri karena mereka menentang penjajahan Belanda.

Pada era sekarang, di tengah kehidupan modern yang berkembang pesat, Saminisme semakin menarik. Lebih-lebih lagi, secara beransur-ansur penduduk Samin semakin terbuka untuk belajar memperbaiki diri baik dalam pendidikan dan ekonomi yang selama ini hanya mementingkan sektor pertanian. Selain itu, yang menarik ialah penduduk masih mengekalkan kearifan tempat mereka. Apabila Samin semakin mendapat perhatian, bukan hanya dari orang Indonesia tetapi juga di luar negeri, untuk menggali dan mengenali kumpulan masyarakat ini dengan lebih mendalam.

2. Hubungan Antara Manusia, Masyarakat, dan Kebudayaan

Hubungan antara manusia, masyarakat dan budaya manusia selalu hidup dalam masyarakat (Prasetya, 2010)¹⁷. Manusia dapat hidup dalam keadaan harmoni sekiranya dapat mengembangkan budaya dan mencapai budaya. Tujuannya adalah untuk mewujudkan keharmonisan sosial tetapi tidak dapat diciptakan sekiranya manusia tidak mempunyai ciri-ciri manusia seperti toleransi, kerjasama, gotong royong dan perkara sosial yang lain. Masyarakat adalah kumpulan orang yang tinggal di kawasan tertentu yang telah lama terwujud dan mempunyai peraturan yang mengaturnya untuk menuju ke tujuan yang sama (Prasetya, 2010)¹⁸.

Manusia akan senantiasa meningkatkan kualitas hidup mereka sekiranya memperoleh kemahiran dan pengetahuan baru. Hubungan antara manusia dan budaya akan sangat erat, ini

karena budaya tidak dapat terwujud tanpa masyarakat, dan adanya masyarakat itu, sedangkan keberadaan masyarakat hanya dapat dimungkinkan oleh adanya budaya. Manusia, masyarakat dan budaya adalah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan secara keseluruhan. Masyarakat tidak dapat dipisahkan dari manusia karena hanya manusia yang dapat hidup dalam masyarakat dengan manusia lain dan melihat satu sama lain sebagai pemikul tanggungjawab dan hak. Begitu juga, manusia tidak boleh hidup terpisah dari masyarakat. Untuk mencapai budaya, manusia mesti mengalami kehidupan sosial karena jika tidak ada tingkah laku, tidak ada pengiktirafan sehingga tidak dapat mencapai budaya. Dengan kata lain, dimana orang tinggal dalam masyarakat, budaya akan muncul.

3. Prinsip-Prinsip Dasar Kehidupan Sedulur Sikep

Sedulur Sikep atau masyarakat Samin adalah salah satu kelompok masyarakat yang ada di Indonesia yang memiliki kebiasaan, ketertiban dan adat tersendiri yang berbeda dengan masyarakat Indonesia pada umumnya. Pemikiran dan ajaran Samin Surosentiko didahului oleh keadaan masyarakat mengenai kebencian oleh perlakuan pemerintah pada zaman penjajahan Belanda. Perkara lain juga terganggu atau oleh pergeseran status sosial di kalangan orang asli yang mengakibatkan peraturan membayar cukai dan menyerahkan hasil pertanian di lumbung desa yang dikeluarkan oleh pemerintah Belanda pada waktu itu. Pencetus utama munculnya ajaran Samin adalah karena eksploitasi penjajah dan kerakusan birokrat penjajah Belanda kepada Bangsa Indonesia. Prinsip asas jangka panjang dalam perspektif Samin adalah dalam bentuk waras, harmoni, *lan becik apek sak rinane sak wengine* (Rosyid, 2012)¹⁹. Setiap manusia mesti mempunyai harapan, jadi ketiga harapan itu universal karena mereka adalah keperluan asas. Modal hidup yang harmoni antara satu sama lain dapat direalisasikan dengan adanya harapan dalam prinsip kehidupan, menegakkan pantangan larangan hidup, memperdalam cadangan dalam tingkah laku, dan menegakkan pantang larangan dalam tingkah laku. Pendidikan sepanjang hayat di rumah dengan mendapatkan pendidikan sejati dari ibu bapak dan tokoh Samin (*botoh*) dalam direalisasikan. Dalam berinteraksi dengan orang lain, apa yang diutamakan adalah selaras dengan yang pertama, kedua ibu bapak karena mereka adalah embrio kehidupan (benih kasta). Kedua, istri/suami (*rukunane*) karena mereka diajak untuk memerhatikan perintah

¹⁷ Prasetya, T.J. (2010). *Ilmu Budaya Dasar (Lengkap)*. Jakarta: PT. Rineka Cipta. Hal. 32

¹⁸ Prasetya, T.J. (2010). *Ilmu Budaya Dasar (Lengkap)*. Jakarta: PT. Rineka Cipta. Hal. 36

¹⁹ Rosyid, Moh. (2012). *Perkembangan Komunitas Samin Di Kudus dan Perlawanannya Terhadap Program Pembangunan Irigasi Tahun 1986*. Semarang. Tesis S2 Jurusan Sejarah Undip. Hal 144-147

wurun nurunke yang sebenarnya dari cucu Adam. Ketiga, anak-anak (mengundurkan diri) *minongko* untuk meneruskan sejarah hidup. Keempat, sedulur atau jiran, atau sesiapa sahaja (*sopo wae*) yang mempunyai makanan dan pakaian yang mencukupi.

Beberapa hal yang diajarkan oleh Saminisme adalah tidak menyakiti orang lain, saling menghormati, saling melindungi serta menjaga lingkungan sekitarnya. Ajaran luhur Samin yang lain adalah agama sebagai senjata atau alat hidup dan tidak membedakan agama.

Sejak dikenal umum dari zaman penjajahan Belanda, orang Samin tinggal di daerah Bojonengoro, Tuban, Blora, Rembang, Grobogan, Pati dan Kudus. Mereka hidup bukan dalam kumpulan, tetapi tersebar misalnya setiap kampung mempunyai 5-6 keluarga, tetapi perpaduan sosial mereka bersatu. Orang Samin mempunyai rasa agama yang kuat sehingga mereka sering membuat pendatang baru (tetamu) merasa tidak minder dan malu karena mereka sangat jujur dan murah hati terhadap tetamu. Semua makanan yang mereka simpan dihidangkan kepada tetamu mereka dan tidak pernah memikirkan berapa harganya. Orang Samin mempunyai jiwa yang polos dan terbuka. Mereka bertutur dalam bahasa Kawi mencampurkan ngoko Jawa dan sering terdengar kasar.

Dalam interaksi harian mereka, baik dengan keluarga mereka, sesama pengikut ajaran, dan dengan orang lain yang bukan pengikut Samin, orang Samin selalu beralih ke keberadaan keturunan mereka pendahulunya yaitu *ono niro mergo ningsu, ono ningsunmergo niro* (kewujudan saya adalah karena anda, keberadaan anda adalah karena saya). Pernyataan ini menunjukkan bahwa orang Samin sebenarnya mempunyai solidaritas yang tinggi dan sangat menghargai kewujudan manusia sebagai makhluk individu dan juga makhluk sosial. Oleh karena itu, orang-orang Samin tidak mau menyakiti orang lain, tidak mau melakukan *petil jumput* (mereka tidak mau mengambil barang orang lain yang bukan hak mereka), tetapi juga tidak mau dicuri (hak mereka dicuri). Semua perbuatan mereka bermula dari kebaikan, jadi pengakhirannya juga mesti baik. Bagi orang lain yang tidak memahami kewujudan orang Samin, mereka mungkin memanggilnya *Wong Sikep* yang bermaksud orang yang senantiasa berjaga-jaga. Atau disebut juga *Wong Kalang* karena orang lain akan merasakan ketidakaturan pemikiran, eksentrik tingkah laku dan bahasa. Namun, bagi sesama orang Samin selalu menyebut *Sedulur Tuwo* kepada orang lain.

Ini juga muncul ketika dia merenung dan berdoa kepada Adam, selalu meminta keselamatan untuk dirinya sendiri, sesama makhluk di alam semesta dan juga untuk Pencipta Sendiri. Ungkapan *Sedulur Tuwo* tidak

pernah ditinggalkan. Doa orang Samin juga selalu berkaitan dengan ekologi dan ekosistem tempat mereka tinggal. Memperlihatkan hubungan siklus antara manusia sebagai individu, antara manusia sebagai makhluk sosial dan antara manusia dengan alam sekitarnya. Pandangan mengenai ekologi dan ekosistem dapat dilihat dalam kata-katanya seperti: *Banyu podo ngombe/Weak podo duwe/ Godong pada gawe* (Air pada diminum/ Tanah mempunyai kedua-duanya/ Daun kedua-duanya digunakan). Pernyataan ini ditafsirkan dengan bijak oleh pengikut Samin yang bermaksud bahwa bumi, air dan sumber semula jadi yang terdapat didalamnya perlu dipelihara. Tidak semestinya rasa yang sama, sama seperti tuduhan orang lain di luar masyarakat Samin. Dalam praktiknya, mereka sebenarnya mengambil bagian dalam memelihara pohon jati di kawasan Blora. Mereka hanya menggunakan daunnya untuk kegunaan harian dan dahan untuk memasak. Ini telah terjadi sejak nenek moyang mereka dulu dan mereka tidak mau memusnahkan hutan. Berdasarkan pandangan sedemikian, nampaknya orang lain sering menerjemahkan perkataan Samin sebagai Sami-Sami Amin.

Dalam sistem sosial mereka, orang Samin mempunyai tradisi unik yang berkaitan dengan kehidupan agraria yang mereka jalankan. Tradisi tersebut adalah Sambatan. Sambatan adalah budaya saling bekerja sama dalam proses pengeluaran pertanian yang dilakukan oleh masyarakat Samin. Inti budaya Sambatan adalah aktivitas saling membantu dalam menyediakan tenaga kerja yang dilakukan oleh beberapa isi rumah *Wong Sikep* berdasarkan prinsip timbal balik. Dalam kajian Antropologi Ekonomi, ini lebih dikenal sebagai prinsip resiprositas (timbal balik).

Prinsip resiprositas (timbal balik) menggantikan corak upah dalam bentuk uang atau barang yang biasanya terdapat dalam hubungan pengeluaran aktivitas ekonomi konvensional. Sekiranya isi rumah memerlukan tenaga kerja, keluarga berkenaan meminta bantuan kepada rumah yang lain. Sebagai balasannya, keluarga yang telah dibantu juga akan menggerakkan tenaga kerja apabila rumah tetangga yang sebelumnya menolong mereka memerlukan bantuan dalam kegiatan ekonomi mereka. Namun, tradisi Sambatan tidak hanya ada dalam kegiatan ekonomi atau pertanian saja tetapi juga berlaku ketika keluarga mengadakan perayaan atau membangun rumah.

Terutama ketika hendak panen, maka keluarga akan memberikan hadiah berupa sebagian dari makanan yang dipanen kepada keluarga lain yang telah menolongnya pada masa lalu. Karena hampir semua keluarga di masyarakat Samin mempraktikkan Sambatan, apa yang berlaku adalah setiap rumah tangga membahagiakan hasil panen mereka sebagai "upah" untuk sumbangan masing-masing pada

masa lalu. Ganjaran dalam bentuk penuaian ini disebut *Bawon*. *Bawon* juga diberikan kepada rumah tangga yang mengalami kegagalan tanaman tetapi masih terlibat di Sambatan pada masa lalu.

Tradisi Sambatan masih ada sampai sekarang, walaupun setelah masuknya modernisasi dan mekanisasi pertanian sebagai akibat Revolusi Hijau pada era Orde Baru, orang-orang Samin yang pada awalnya hanya menjalankan pola produksi sara hidup, kini mulai mengenal pertanian komersial. Namun, ini tidak banyak mengubah budaya dalam masyarakat Samin yang terus berpegangan pada ideologi warisan nenek moyang mereka di tengah-tengah serangan budaya asing.

Semua barang/bahan yang digunakan atau dimakan oleh penduduk Samin mempunyai prinsip *demunung te-e dewe* (yang hanya milik mereka). Ini digunakan sebagai asas untuk prinsip interaksi sosial dalam bentuk pertama, *lung-tinulung* (saling menolong), *tang-piutang* (saling memberi hutang), *nyileh kudu mbalekno* (pinjam harus dikembalikan) dan *hutang kudu nyaur* (hutang harus membayarnya). Kedua, *pager di betis dinding, ijeh selamat didalam mangkuk* (jika anda mengharapkan jaminan sosial, bukan karena rumah itu dipagari dengan dinding tetapi memagari dengan membagi makanan). Ketiga, *sedulur sikep kudu iso nglakoni ngalah, gunem sekecap tutuke pangan secokotan* (Samin harus mengalah, berbicara sedikit demi sedikit satu gigitan). *Barang apik nak iso ora kanggo dewe* (barang bagus kalau bisa tidak dipakai sendiri). Keempat, *gunemem iki, sak iki mbok dol sewu ora payu. Esok, mbok dol sekethi ora ngedoli, kek esok diluru dulur* (ungkapan anda sekarang dijual dengan murah tidak dijual, berkunjung, membeli mahal yang tidak anda jual, anda mencari saudara anda) (Rosyid, 2012)²⁰. Prinsip dasarnya adalah tidak mengatakan norak (saru, tidak sopan, dsb). Dengan ungkapan bertindak seperti *sepecak* (ketika melakukan aktivitas selalu berpikir terlebih dahulu) dan *gunem sekecap kanti bener* (jika anda berbicara itu harus benar).

Larangan hidup dalam kepribadian bagi penduduk Samin meliputi pertama, *bedok* (menuduh); kedua, *colong* (mencuri). Ketiga, *pethil* (mengambil barang) (barang yang masih bersatu dengan alam semula jadi atau masih melekat pada sumber kehidupannya) seperti sayur-sayuran ketika masih di lading. Keempat, *jumput* (mengambil barang) (barang yang telah menjadi komoditi di pasaran) seperti beras hewan peliharaan, dan keperluan hidup lain. Kelima, *nemu wae ora keno* (mencuri barang adalah pantang larangan, pemilik yang hilang

tidak akan mendapat barang yang hilang (Rosyid, 2012; Endrayadi, 2013)²¹.

Ajaran yang terdapat dalam tradisi penulisan Samin adalah dalam bentuk buku yang terdiri dari: 1) *Serat Punjer kawitan*, yang berkaitan dengan ajaran keturunan raja-raja Jawa. Pada prinsipnya, ajaran ini menyadari bahwa orang Jawa adalah keturunan Adam dan keturunan Pandawa. 2) *Serat Pikukuh Kasejaten*, ajaran mengenai kaedah dan hukum perkawinan. Konsep utama dalam pengajaran ini ialah membina keluarga yang akan menghasilkan atmaja tama (anak utama). 3) *Serat Uri-Uri Pambudi*, berisi ajaran utama tingkah laku yang terdiri dari ajaran: Angger-Angger Pratikel (hukum tingkah laku). 4) *Serat jati Sawit*, sebuah buku yang membicarakan kemuliaan kehidupan selepas kematian. Ajaran ini mengiktiraf konsep hukum karma. 5) *Serat Lampahing Urip*, sebuah buku yang mengandung primbon yang berkaitan dengan kelahiran, perijodohan, mencari hari yang baik untuk semua aktivitas kehidupan. Semua ini diperoleh Samin Surosentiko melalui mediasi. Samin Surosentiko menerima wangsit untuk mengambil buku-buku atau buku-buku kuno ini yang ternyata Samin Surosentiko menjumpainya di tempat bertafakur. Buku-buku ini diberi nama Kalimasada. Buku ini dimiliki oleh Prabu Puntodewo. Buku ini telah menjadi buku panduan masyarakat Samin hingga kini (Faturrohman, 2010)²².

Dalam bersosialisasi dengan lingkungan sekitarnya, masyarakat Samin tidak dapat dipisahkan dari tradisi budaya Jawa yang hebat, yaitu rukun, harmoni/selaras, dan slamet. Prinsip keharmonian adalah *ora seneng digunggung, ora serek diolo, wong urip iku kudu bener, rukun marang sepodo-podo kanti laku seng ati-ati, eleng, waspodo, sabar, semeleh, lan seneng ati* (Tidak suka dipuja, tidak marah ketika dicerca. Orang hidup harus: benar, harmoni, memahami orang lain, tingkah laku yang berhati-hati, memahami diri, peka, sabar, tunduk, dan bahagia secara mental) (Rosyid, 2012)²³. Prinsip slamet diwujudkan oleh prinsip *hidup becik sak rinane lan sak wengine* (Rosyid, 2012; Rosyid, 2009; Endrayadi, 2013)²⁴.

²¹ Rosyid, Moh. (2012). *Perkembangan Komunitas Samin Di Kudus dan Perlawanannya Terhadap Program Pembangunan Irigasi Tahun 1986*. Semarang. Tesis S2 Jurusan Sejarah Undip. Hal. 144-153

Endrayadi, Eko Chrys. (2013). *Perjuangan Identitas Komunitas Sedulur Sikep Di Kabupaten Pati Provinsi Jawa Tengah*. Disertasi S3 Udayana. Hal 122

²² Faturrohman, Deden. (2010). *Hubungan Pemerintahan dengan Komunitas Samin. Dalam Agama Tradisional bagian 2*. Yogyakarta: LkiS. Hal. 28-29

²³ Rosyid, Moh. (2012). *Perkembangan Komunitas Samin Di Kudus dan Perlawanannya Terhadap Program Pembangunan Irigasi Tahun 1986*. Semarang. Tesis S2 Jurusan Sejarah Undip. Hal 64

²⁴ Rosyid, Moh. (2012). *Perkembangan Komunitas Samin Di Kudus dan Perlawanannya Terhadap Program Pembangunan Irigasi Tahun 1986*. Semarang. Tesis S2 Jurusan Sejarah Undip. Hal 144-153

²⁰ Rosyid, Moh. (2012). *Perkembangan Komunitas Samin Di Kudus dan Perlawanannya Terhadap Program Pembangunan Irigasi Tahun 1986*. Semarang. Tesis S2 Jurusan Sejarah Undip. Hal. 144-153

Masyarakat Samin wajib melaksanakan ajaran Sikep. Ajaran ini telah diterima secara lisan dan dari generasi ke generasi sejak zaman Ki Samin Surosentiko. Prinsip pengajaran Sikep adalah dalam bentuk 18 Angger-Agger Pratikel (18 pantang dari tingkah laku), yaitu (1) *drengki* (iri), (2) *srei/kemiren* (cemburu), (3) *panasten* (mudah marah, mudah tersinggung atau membenci orang lain), (4) *pethil* (pelit), (5) *jumput* (ambil sedikit), (6) *nemu* (menemukan), (7) *dagang* (berdagang), (8) *kulak* (borong), (9) *blantik* (calo), (10) *mbakul* (berjualan), (11) *nganakno duit* (menggandakan uang), (12) *mbujuk* (berbohong), (13) *ngapusi* (berbohong), (14) *akal* (muslihat), (15) *krenah* (nasihat buruk), (16) *ngampungni pernah* (tidak membalas budi), (17) *nyiyonyiyo marang sepodo* (berbuat nista sesama penghuni alam), (18) *bedog* (menuduh) (Endrayadi, 2013)²⁵.

Pada acara khusus, Tari jaranan dan Tari Topeng dipersembahkan kepada para tamu. Seni ini sangat dekat dengan Reog Ponorogo baik dari segi pergerakan dan busananya.

Di kampung Samin, ketika ada upacara menyambut atau upacara khas, mereka berkumpul di astaka dengan berpakaian tradisional sambil menikmati hidangan khas kampung. Dalam bentuk kacang rebus, gembili rebus, dan yang khas adalah beras ketan yang dibungkus daun plosor. Beberapa orang mempertahankan ajaran Samin Surosentiko, salah satunya adalah menghormati alam sekitar. Bumi sebagai ibu. Rata-rata, sebagai petani yang mengusahakan sawah dan ladang juga memelihara ternak. Ada yang memiliki ternak sendiri, ada yang mengurus ternak orang lain menggunakan sistem anak ayam.

Ajaran mulai ini masih dipelihara oleh pengikut Samin hingga sekarang. Termasuk ajaran Sedulur Sikep mengenai kebijaksanaan terhadap alam sekitar. Mereka tidak memusnahkan bumi karena bumi dianggap sebagai "ibu" dan mengambil seperlunya. Contohnya menanam ubi kayu (singkong) hanya yang diperlukan saja. Ajaran-ajaran ini adalah amalan sehari-hari yang dapat kita kenali ketika kita tinggal bersama pengikut Samin. Contohnya di dinding astaka terdapat foto-foto lama Samin Surosentiko dan juga tokoh-tokoh lain. Tidak hanya itu, masyarakat juga membuat cenderamata dalam bentuk kemeja-T dengan gambar Samin dan batik colet dengan corak semula jadi Blora. Lapik batik ini dibuat sebagean dengan lilin, sebagian dengan warna

lukisan seperti lukisan. Merak, daun jati dan lukisan bunga yang mengambil inspirasi semula jadi blora adalah motif yang dikembangkan. Batik Colet. Batik juga dikembangkan disini, walaupun sejarah batik Sambongrejo masih sangat muda. Mereka membuat corak merak, daun jati, dan bunga dengan teknik lilin dan teknik colet (memulas warna pada kain).

Adat perkawinan penduduk Sikep tidak melalui prosedur formal ketika dihadapi oleh pegawai pemerintah yang mewakili salah satu agama resmi yang diakui oleh negara. Oleh orang beragama di sekitar yang merupakan santri muslim, perkawinan Sikep sering dianggap tidak sah atau diejek (dicibir) hanya sebagai "berkumpul bersama". Orang Samin cenderung berpikir bahwa mereka tidak bersalah, kritis dan menggunakan logika. Mereka jujur dan mereka tidak menyukai berbohong. Oleh karena itu, mereka tidak suka berniaga karena mereka berpendapat bahwa perdagangan itu penuh dengan pembohongan. Mereka lebih suka bekerja di ladang yang mereka punyai dan memanfaatkan produk semula jadi yang ada. Mereka mempunyai kekeluargaan yang sangat dekat dan saling mengunjungi rumah saudara Samin untuk menjaga hubungan baik sesama orang-orang Samin.

Budaya politik yang terdapat dalam masyarakat Samin adalah sistem nilai dan kepercayaan yang dimiliki oleh masyarakat. Budaya politik adalah cerminan dari orientasi, sikap dan tingkah laku masyarakat dalam menanggapi setiap objek dan proses politik yang telah dan akan berlaku. Hubungan antara pemerintah dan orang Samin adalah harmoni dan selaras. Dalam kehidupan sosial, mesti ada organisasi di sekitar tempat tinggal orang karena manusia hidup secara sosial dan berkomunikasi untuk perubahan sosial yang lebih baik (Munadi, 2013: 69-79)²⁶.

Sehubungan dengan penerangan ringkas ini, nilai tradisional yang dapat dipelajari adalah bagaimana orang Samin mengajar strategis dalam melaksanakan kehidupan sehari-hari. Contohnya, mereka anti kekerasan, jujur, terbuka, dan tidak mau menyakiti orang lain. Orang Samin mewujudkan kehidupan dengan perpaduan sosial. Juga semasa era Orde Baru, ketika mereka menggunakan teknik atau strategi untuk mengagumi bukan menentang pemerintah, tetapi mengkritik secara pasif. Pendek kata, dalam kehidupan, mereka tidak bergantung pada teknologi canggih. Orang Samin benar-benar menjadi contoh komunitas yang benar-benar berdikari (berdiri di kaki sendiri). Oleh karena itu, masyarakat Samin tidak mengenal krisis ekonomi dan keuangan.

Rosyid, Moch. (2009). *Perempuan Samin Dehumanisasi Sistemik Di Tengah Benturan Budaya*. Yogyakarta: Idea Press. Hal. 75-76

Endrayadi, Eko Chrys. (2013). *Perjuangan Identitas Komunitas Sedulur Sikep Di Kabupaten Pati Provinsi Jawa Tengah*. Disertasi S3 Udayana. Hal. 123

²⁵ Endrayadi, Eko Chrys. (2013). *Perjuangan Identitas Komunitas Sedulur Sikep Di Kabupaten Pati Provinsi Jawa Tengah*. Disertasi S3 Udayana. Hal. 122

²⁶ Munadi, Yudhi. 2013. *Media Pembelajaran*. Jakarta: Referensi.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan dari hasil penelitian yang penulis uraikan pada pembahasan sebelumnya, maka secara umum dapat disimpulkan bahwa Sedulur Sikep atau masyarakat Samin tidak membedakan latar belakang seseorang dari kedudukan, pangkat, kekayaan dan semuanya dianggap saudara, sedulur yang diharapkan selalu bersatu. Sering menggunakan istilah *sak padhapadha*. Ini bermaksud bahwa sesama manusia tidak membedakan atau istilah *ojo mbeda sepadha, ojo miring sepadha, eling marang sepadha* (jangan membedakan antara yang lain, jangan condong (negatif) kepada orang lain, ingat yang lain). Segala-galanya dapat diatasi dengan bekerja sama, bergaul, dan saling membantu. Berkaitan dengan orang lain, ada undang-undang yang mengatur yaitu *angger-angger pengucap* (hukum ucapan); *angger-angger pertikel* (hukum tingkah laku); *angger-angger lakunana* (hukum pelaksanaan). Jadi semua ucapan, tingkah laku dan pelaksanaan atau tindakan masyarakat Samin telah diatur oleh peraturan yang disepakati berdasarkan ajaran yang masih ditegakkan dan dipelihara hingga hari ini. Berkenaan dengan hubungan dengan alam, pedoman yang masih dilaksanakan adalah bahwa mereka menjaga keharmonisan antara manusia dan lingkungan semula jadi mereka bekerja sama dan saling mempercayai.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih penulis sampaikan kepada Samsuri atas masukan dan arahan yang telah diberikan. Selain itu kepada Program Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta yang telah mendukung artikel ini sepenuhnya dengan pengalaman belajar yang menyenangkan dan penuh motivasi sehingga penulis terinspirasi untuk menulis artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmadi, Abu. (2010). *Psikologi Sosial*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- Apriansyah, Huzer. (2013). Saminsme dan Islam Jawa dalam IBDA' Jurnal Kajian Islam dan Budaya Vol. 11 No.1 2013, 100-110. DOI 10.24090/ibda.v11i1.71.
- Djoned, Marwati & Notosusanto. (2010). *Sejarah Nasional Indonesia VI*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Endrayadi, Eko Chrys. (2013). *Perjuangan Identitas Komunitas Sedulur Sikep Di Kabupaten Pati Provinsi Jawa Tengah*. Disertasi S3 Udayana.
- Faturrohman, Deden. (2010). *Hubungan Pemerintahan dengan Komunitas Samin. Dalam Agama Tradisional Bagian II*. Yogyakarta: LKiS.
- Hendrastomo, Grendi. (2018). Wong Sikep: Penjaga Eksistensi Ajaran Samin.
- Koentjaraningrat. (2010). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Mulder, Niels. (2013). *Mistisisme Jawa: Ideologi Di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Munadi, Yudhi. (2013). *Media Pembelajaran*. Jakarta: Referensi.
- Nurrofika, Mukhamad Murdiono. (2020). Tradisi Hanta Ua Pua Sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi Di Bima. Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya - Vol. 22 No. 01 (June 2020) <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p10-18.2020>
- Nurudin (Ed). (2012). *Agama Tradisional*. Malang: UMM Press.
- Prasetya, T.J. (2010). *Ilmu Budaya Dasar (Lengkap)*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Purwasito, Andrik. (2010). *Agama Tradisional: Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Yogyakarta: Lkis.
- Rosyid, Moch. (2010). *Perempuan Samin Dehumanisasi Sistemik Di Tengah Benturan Budaya*. Yogyakarta: Idea Press.
- Rosyid, Moh. (2012). *Perkembangan Komunitas Samin Di Kudus dan Perlawanannya Terhadap Program Pembangunan Irigasi Tahun 1986*. Semarang. Tesis S2 Jurusan Sejarah Undip.
- Roy Kembar Habibi, Eny Kusdarini. (2020). Kearifan Lokal Masyarakat Dalam Melestarikan Tradisi Pernikahan Pepadun Di Lampung Utara. Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya - Vol. 22 No. 01 <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p60-69.2020>
- Sastroatmodjo, Soerjanto. (2010). *Masyarakat Samin: Siapakah Mereka?*. Yogyakarta: Narasi.
- Utomo, S Laksanto. (2013). *Budaya Hukum Masyarakat Samin*. Bandung: PT. Alumni.
- Wahono, dkk. (2012). Budi Baik Siregar dan Wahono (Ed.). *Mempertahankan Nilai dari Gesekan Zaman Kembali Ke Akar*. Jakarta: Forum Pengembangan Partisipasi Masyarakat
- Wiryanti, Sri dan Kisyani. (2010). *Situasi Ragam Wicara Komunitas Adat Samin: Kajian Etnopragmatik*. dalam Laporan Penelitian.
- Zed, M. (2014). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5863 |



PERNIKAHAN USIA ANAK: MANIFESTASI DISFUNGSI SISTIM *TALI TIGO SAPILIN* DALAM MASYARAKAT DI NAGARI SIALANG, KABUPATEN 50 KOTA, SUMATERA BARAT

Yulkardi (^{1*}), Jelly (²), Yunarti (³)

¹ Department of Sociology, FISIP, Universitas Andalas, Padang, West Sumatra, Indonesia

^{2 3} Department of Anthropology, FISIP, Universitas Andalas, Padang, West Sumatra, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 20th November, 2019
 Review : 08th October, 2020
 Accepted : 18th November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Dysfunction; Early Marriage; Out of Marriage
 Pregnancy; Doro

CORRESPONDENCE

*E-mail: yulkardi@gmail.com

A B S T R A C T

This paper aims to analyze early marriage in the village of Sialang. Early marriage is caused by pregnancy outside of marriage. Early marriage is used as a solution to social problems, one of which is pregnancy out of wedlock. customary, religious and government institutions fail to solve the problem of pregnancy outside of marriage. These three institutions are called tigo tali sapilin. The approach used in this study is a qualitative approach. The data collection techniques used were in-depth interviews and observations. The findings of the study indicate that there is a system dysfunction experienced by the tigo sapilin cord. The dysfunction of this system on the other hand also results in irrelevant consequences, namely doro. This phenomenon is analyzed using Robert K. Merton's theory of social system dysfunction.

A. PENDAHULUAN

Kasus pernikahan di usia anak, atau yang biasa disebut dengan pernikahan dini banyak terjadi dalam masyarakat di kenagarian Sialang. Selama 2016, 2017, dan 2018 terdapat 50 kasus kejadian menikah dalam usia anak, dan 5 dari mereka adalah kasus *married by accident/mba* (Sumber: Data Olahan Imunisasi Catin, Puskesmas Sialang 2018). Kasus ini juga berujung pada kasus yang lain yaitu perkawinan karena hamil sebelum nikah. Masyarakat menganggap bahwa pernikahan di usia muda bukanlah sebuah masalah. Hal tersebut dapat dilihat dari kasus pernikahan dini yang banyak terjadi di Jorong yang juga terdapat banyak kasus kehamilan diluar nikah. Banyaknya kasus kehamilan diluar nikah mendorong masyarakat untuk membiarkan pernikahan dini

terjadi sebagai sebuah antisipasi terhadap permasalahan kehamilan sebelum menikah diusia muda dianggap sebagai salah satu jalan yang tepat untuk menghindari kehamilan sebelum menikah terjadi. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh informan yang bernama Abdul Hamid (73 tahun) yang merupakan *tetua kampung* di nagari Sialang, yakni menikah diusia muda tidak jadi masalah. Hal tersebut lebih memperjelas keadaan. Jelas menikah merupakan pilihan yang tepat untuk mencegah hal yang tidak diinginkan. Menikah muda merupakan cara yang tepat untuk mencegah kehamilan yang terjadi sebelum menikah. Kalau anak sudah mau menikah dan sudah memiliki calon, maka secara agama anak tersebut harus dinikahkan karena secara agama syarat yang selanjutnya adalah wali, saksi dan hakim nikah atau penghulu nikah. Agama tidak

pernah mensyaratkan harus membawa dokumen dari wali nagari. Jadi sah saja menikahkan anak kemenakan dari pada terjadi hal-hal yang tidak diinginkan).

Sebagai perwakilan dari lembaga adat, *urang tua kampung* menyetujui dan menganggap menikah diusia muda sebagai salah satu cara atau solusi mengatasi kehamilan di luar nikah. Dengan memberikan izin untuk menikah diusia muda, ada banyak hal yang bisa diselesaikan untuk menutupi ketidakmampuan lembaga agama, adat dan pemerintahan nagari setempat. Menikah diusia muda dianggap sebagai sebuah fungsi yang menguatkan sistem yang lain, yaitu melembagakan sistem keluarga.

Fenomena ini dianggap bisa menyelesaikan permasalahan kenakalan remaja dan kehamilan di luar nikah. Hal inilah yang dikatakan oleh Merton bahwa fungsi merupakan hasil konsekuensi-konsekuensi yang dapat diamati dan dibuat dengan tujuan adaptasi atau penyesuaian dari sistem tertentu. Adaptasi dan penyesuaian selalu dianggap bermakna positif bagi sistem (Ritzer dan Goodman, 2011). Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat menjadikan pernikahan usia anak sebagai sebuah adaptasi baru terhadap fenomena yang ada dalam masyarakat. Selain itu melihat dari tesis yang diungkapkan oleh Merton, masyarakat Sialang menganggap bahwa fungsi dari pernikahan usia dini dianggap positif bagi permasalahan sosial. Pada sisi yang lain berjalannya fungsi pernikahan anak juga memang memberikan dampak positif terhadap permasalahan sosial, tetapi sekaligus mengindikasikan dampak yang negatif bagi sistem sosial yang dalam hal ini adalah lembaga *tali tigo sapilin* (ninik mamak, alim ulama, cerdik pandai (Mas'ood Abiddin, 2004). Fenomena yang terjadi dianggap tidak mampu diatasi oleh komponen unsur tali tigo sapilin dari sistem adat lokal terhadap pelaku.

Tujuan yang diuraikan dalam tulisan ini, yaitu untuk mengetahui akar penyebab dari terjadinya disfungsi sistem dalam lembaga tali tigo sapilin dalam masyarakat Sialang. Disfungsi sistem ini menyebabkan terbentuknya konsekuensi yang tidak relevan, yaitu *doro*. *Doro*, adalah hukuman cambuk dengan 10 helai lidi sapu, sebanyak 10 kali cambukan, dipunggung kedua pasangan (pelaku) tanpa penutup kain. Hukuman *doro* dilaksanakan karena telah melakukan hubungan seksual diluar nikah oleh perempuan perawan dengan pasangannya. Pelaksanaan *doro* dilakukan, tanpa melihat usia

pelaku. Dikatakan sebagai disfungsi yang tidak relevan, karena penyelenggaraan *doro* sendiri dimaksudkan bukan untuk meluruskan berfungsi sinya penyelenggaraan sistem perkawinan se cara formal. Melainkan ditujukan sebagai solusi "bersih kampung" dari nilai-nilai dan norma agama (berkenaan situasi akan memasuki hari raya idul fitri), yang dianggap telah mencemarkan nagari/kampung mereka, karena saat itu berkenaan situasinya akan memasuki hari raya idul fitri. *Doro* merupakan wujud manifestasi dari disfungsi sistem *tali tigo sapilin*. Wujud disfungsi tersebut tercermin dalam sistem pemerintahan nagari, sistem adat dan dalam lembaga agama. Sehingga hadirnya *doro* merupakan konsekuensi lain dari adanya permasalahan sosial, yaitu pernikahan usia anak. Hal ini karena pernikahan usia anak merupakan hasil atau akibat dari fenomena hamil di luar nikah yang berujung kepada *doro*. Hadirnya *doro* membuktikan bahwa permasalahan sosial pernikahan usia anak merupakan manifestasi dari hadirnya permasalahan sosial yang lainnya, yaitu hamil di luar nikah. Hal ini karena terjadinya pernikahan usia anak merupakan akibat dari tidak berjalannya fungsi pranata sosial yang lainnya terutama pranata yang ada dalam keluarga (Rochaniningsih, 2014).

Untuk mempertegas cara pandang dalam tulisan ini, maka ada beberapa tulisan yang penulis jadikan sebagai kajian literatur. Pertama, yaitu tulisan Asman (2019) mengenai pernikahan di bawah umur akibat hamil di luar nikah dan dampak psikologis pada anak di Desa Makrampai Kalimantan Barat. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan cara pandang fenomenologis. Hasil dari penelitian ini yaitu bahwa pernikahan usia anak terjadi karena kurangnya perhatian orang tua. Pernikahan usia anak juga memberikan dampak psikologis terhadap anak dari pasangan pelaku pernikahan dini. Dampak yang sering dialami yaitu perasaan cemas, was-was dan depresi. Hal ini senada dengan temuan yang didapatkan dalam penelitian yang diuraikan dalam tulisan ini bahwa pernikahan usia anak merupakan akibat dari disfungsinya sistem pranata yang lain yaitu keluarga dan lembaga sosial lainnya yang ada dalam masyarakat.

Penelitian lainnya yang dijadikan sebagai sumber tinjauan pustaka yaitu yang dilakukan oleh Brazi (2018) tentang Hamil di luar nikah di kalangan pelajar. Tulisan ini merupakan kajian literatur dengan metode pengumpulan data

kepastakaan. Dalam tulisannya ini Bazi mengungkapkan bahwa hamil di luar nikah di kalangan pelajar terjadi karena pelajar tidak lagi dekat dengan norma sosial dan norma agama. Selain itu hamil di luar nikah terjadi karena sebab-sebab lain yang berujung pada kasus kriminal seperti pergulan bebas, mengkonsumsi minuman keras bahkan narkoba. Hal ini juga senada dengan temuan yang didapatkan dalam tulisan ini. Dalam riset ini diungkapkan bahwa kasus pernikahan anak dan hamil di luar nikah merupakan sebuah dialektik yang tidak bisa dipisahkan.

B. METODE PENELITIAN

Metode penelitian ini bersifat kualitatif dengan tipe deskriptif. Komponen aspek metode penelitian kualitatif adalah berdasarkan sifat data yang dikumpulkan yaitu kata/perbuatan, orang/kelompok sosial. Data diklasifikasikan untuk membangun kecenderungan pola perilaku. Proses membangun pola tersebut didasarkan pada asumsi bahwa realitas sosial dipandang bersifat subjektif atau intersubjektif, kemudian realitas sosial diasumsikan tidak dapat dan tidak seharusnya dikuantifikasi (Afriзал, 2014:15). Bogdan dan Taylor (dalam Lexy J. Moleong, 2000) mendefinisikan penelitian kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Tali Tigo Sapilin

Terdapat Slogan yang sangat terkenal dan dipercayai oleh masyarakat Sialang, baik masyarakat umum, Adat maupun Pihak Wali nagari, yaitu tigo tali sapilin. Bunyi pepatah tersebut yaitu "*syara' mangato, adaik mamakai pemerintahan nagari manguaikkan*" (Agama memberikan perintah, Adat yang melaksanakan dan pemerintahan nagari yang menguatkan). Hal ini yang menjadi ketentuan masyarakat nagari Sialang. Ketentuan ini menjadi syarat mutlak bagi masyarakat Sialang dalam menerapkan hukum agama dan adat serta dalam menjalankan rodapemerintahan.

Hubungan yang dibangun oleh tiga lembaga ini tidak boleh tumpang tindih. Jadi jika hukum syara' diterapkan oleh lembaga agama, maka lembaga adat dan pemerintahan tidak boleh membuat peraturan dalam ranah yang sama. Hal ini juga berlaku bagi dua lembaga lainnya. Fungsi

utama dari lembaga yang lainnya hanyalah dalam batasan menguatkan, bukan menyelesaikan persoalan. Hal inilah yang menjadi dasar dalam hubungan *tali tigo sapilin*. Dengan adanya peraturan ini, maka secara langsung, berfungsi sebuah sistem akan memangkas fungsi dari sistem yang lain. Contohnya saja jika lembaga adat membuat peraturan, maka lembaga pemerintahan hanya boleh menguatkan saja (Walinagari Sialang, 2019).

2. Disfungsi Sistem Tali Tigo Sapilin

Salah satu konsep penting yang dikemukakan oleh Robert K. Merton adalah konsep mengenai fungsi dan disfungsi beserta turunannya, yaitu fungsi manifes dan laten. Merton mengungkapkan sebuah fungsi baik manifest maupun laten selalu dipandang positif oleh masyarakat, walaupun semula tidak direncanakan atau diprediksi. Dalam hal ini, pernikahan usia dini dianggap sebagai sebuah fungsi yang mendukung fungsi dari sistem sosial lainnya yaitu kehamilan di luar nikah dan kenakalan remaja. Dengan menguatkan fungsi dari pernikahan usia dini akan memberikan dampak yang positif terhadap dua masalah tersebut. Padahal di sisi lain juga menggagalkan fungsi yang lain yaitu *tali tigo sapilin*.

Merton mendefinisikan fungsi sebagai konsekuensi-konsekuensi yang dapat diamati dan dibuat dengan tujuan adaptasi atau penyesuaian dari sistem tertentu. Adaptasi dan penyesuaian selalu bermakna positif bagi sistem. Itu sebabnya Merton kemudian mengenalkan konsep disfungsi untuk melihat adanya konsekuensi-konsekuensi yang justru merusak atau berakibat negatif pada sistem yang lain. Fungsi yang digagalkan atau di rusak oleh fungsi pernikahan usia dini adalah fungsi dari *tali tigo sapilin*. Selain fungsi dan disfungsi, Merton juga mengenalkan konsep non-fungsi, yaitu akibat-akibat yang tidak relevan dengan sistem (George Ritzer 2010: 253). Akibat-akibat yang tidak relevan bagi sistem ini menjadikan lembaga *tali tigo sapilin* mengalami gagal fungsi dalam mengatasi permasalahan yang terkait dengan pernikahan usia dini, kehamilan di luar nikah dan kenakalan remaja. Dengan menguatkan fungsi pernikahan usia dini sebagai fungsi yang mampu mengatasi persoalan kehamilan di luar nikah dan kenakalan remaja, maka muncullah konsekuensi yang tidak relevan terhadap sistem *tigo tali sapilin*, yaitu penerapan *doro*.

Konsep fungsi dan disfungsi sangat berkaitan dengan akibat atau konsekuensi dari suatu sistem. Konsekuensi itu bisa berupa sesuatu yang telah diantisipasi atau sudah direncanakan (*anticipated*) tetapi bisa juga konsekuensi yang belum diantisipasi atau tidak

direncanakan (*unanticipated*). Konsekuensi yang telah diantisipasi (*anticipated consequences*) dapat berupa sesuatu yang positif bagi sistem (fungsi manifes), dapat juga negatif bagi sistem (disfungsi manifes). Dalam hal ini, *tali tigo sapilin* merencanakan atau mengantisipasi bahwa fungsi sistem pernikahan usia dini akan memberikan konsekuensi positif terhadap sistem yang lain, pada saat yang sama *tali tigo sapilin* juga mengalami disfungsi manifes yang berakibat negatif bagi lembaga *tali tigo sapilin*. Merton mengungkapkan bahwa dalam disfungsi sistem, terdapat juga konsekuensi yang tidak diantisipasi (*unanticipated consequences*) yang bisa berakibat positif (fungsi laten) dan bisa negatif (disfungsi laten) dan bisa juga menghasilkan konsekuensi yang tidak relevan (nonfungsi) (George Ritzer 2010:256).

Keberadaan fungsi manifes dan laten dari pernikahan dini menghasilkan fungsi lain yang tidak relevan yaitu *doro*. *Doro* merupakan sebuah fungsi yang tidak relevan sebagai akibat dari disfungsi sistem pernikahan usia dini terhadap kehamilan di luar nikah. Disfungsi sistem pernikahan dini menghasilkan konsekuensi yang tidak relevan (nonfungsi), yaitu *doro*. Sistem pernikahan dini yang dianggap sebagai fungsi manifest dan laten dari *tigo tali sapilin* mengalami disfungsi dan menimbulkan konsekuensi baru yang tidak relevan yang disebut oleh masyarakat dengan istilah ritual *doro*.

3. *Doro*: Sebagai Sebuah Konsekuensi yang Tidak Relevan

Merton mengungkapkan bahwa fungsi suatu sistem baik manifest maupun laten menimbulkan konsekuensi yang disadari maupun yang tidak disadari oleh sistem yang lain. Masyarakat di Sialang menjadikan pernikahan dini sebagai fungsi yang menghasilkan konsekuensi yang disadari dan tidak disadari. Konsekuensi yang disadari yaitu pernikahan usia dini dianggap mampu mengatasi persoalan hamil di luar nikah dan kenakalan remaja. Konsekuensi yang tidak disadari yaitu fungsi pernikahan dini menyebabkan disfungsi sistem *tali tigo sapilin*, terutama setelah diberlakukannya fungsi *doro*. Pemberlakuan *doro* dianggap telah mengampusti fungsi kinerja unsur komponen *tali tigo sapilin*, yang seharusnya *bajanjang naiak batanggo turun* (prosedural) dan mengingkari aspek transparansi dengan berusaha diam-diam agar tidak menjadi wacana dan polemik (informan bapak Yurmalis). Para unsur komponen *tali tigo sapilin* itu, yang salah satunya juga dari unsur ninik mamak mereka juga dan yang jadi pelaku juga anak kemenakan mereka. Ada semacam anggapan di kampung ini, bahwa kalau kita terlalu keras

memberlakukan aturan agar tegaknya fungsi *tali tigo sapilin* dalam menghadapi kasus ini, maka harus diingat bahwa kita juga memiliki anak kemenakan yang lain maka kalau ada kasus dengan anak kemenakan kita, orang lain juga akan keras pemberlakuan aturan itu kepada kita. Menurut penulis penerapan *doro* adalah penerapan *soft power* dari fungsi *tali tigo sapilin*.

Selain konsekuensi yang disadari dan tidak disadari, Robert K. Merton juga mengungkapkan bahwa ada konsekuensi yang tidak relevan. Konsekuensi ini merupakan konsekuensi yang tidak memiliki fungsi (non fungsi) bagi sistem pernikahan usia dini, tetapi merupakan hasil dari disfungsi sistem pernikahan dini. Fenomena pernikahan usia anak adalah dalam satu urusan sendiri, dan fenomena urusan hamil diluar nikah juga satu urusan tersendiri yang lain, seolah-olah terpisah atau tidak bersinggungan. Sistem pernikahan dini gagal mengatasi persoalan hamil di luar nikah sehingga menghasilkan fungsi baru yang tidak relevan dengan sistem sebelumnya. Fungsi yang tidak relevan dengan sistem pernikahan dini ini menjadi fungsi yang baru dalam mengatasi permasalahan kehamilan di luar nikah.

Disfungsi dari sistem pernikahan dini ini yang menghasilkan *doro*. Sebagai sebuah fungsi yang dihasilkan dari disfungsi sistem sebelumnya, *doro* menjadi fungsional bagi *tali tigo sapilin* dalam mengatasi kegagalan dari sistem pernikahan dini. Pernikahan dini tidak mampu mengurangi kasus kehamilan di luar nikah, tetapi *doro* dianggap berfungsi bagi *tali tigo sapilin* dalam mengatasi persoalan kehamilan di luar nikah.

Prosesi *doro* sebenarnya dimulai dari proses persiapan pernikahan yang dilakukan oleh pasangan yang hamil di luar nikah. Dimana, ketika akan melakukan pernikahan, maka syarat utama yang harus dilakukan oleh calon pengantin perempuan adalah meminta imunisasi catin (calon pengantin) di puskesmas setempat. Persyaratan itu menjadi ketentuan utama oleh lembaga KUA (Kantor Urusan Agama – Depag Kabupaten) untuk bisa dikeluarkannya surat izin nikah (NA). Imunisasi catin (atau imunisasi TT/*tetanus toxoid*), menurut dunia kesehatan juga diperlukan untuk mengatasi agar nantinya tidak terjadi *tetanus* saat kehamilan dan persalinan. Sebelum mendapatkan vaksin imunisasi tersebut, calon pengantin ini diperiksa lebih dulu urinenya guna kepastian informasi kehamilan seseorang. Pada tahap pemeriksaan urine inilah merupakan informasi objektif (kunci) untuk bisa dikatakan seseorang (catin) sudah hamil atau bukan. Hal ini dilakukan karena banyaknya remaja yang memiliki pandangan bahwa keperawanan tidaklah penting saat menikah, karena mereka bisa memanipulasi hasil tes urin. Hal ini

terjadi karena cara pandangan dan persepsi remaja putri terhadap keperawanan sudah berubah (Putri, 2019). Proses urusan imonisasi catin ini sampai keluar hasil harus didampingi oleh mamak kandungnya (bukan orang tua) karena banyaknya kecurangan yang terjadi. Calon pengantin melakukan kecurangan dengan menukar air seninya dengan teman atau mencampurkannya dengan air. Agar hal ini tidak terjadi lagi, maka diminta mamak untuk menemani calon pengantin melakukan pemeriksaan dan imonisasi tersebut.

Setelah melakukan pemeriksaan dan suntik catin di puskesmas, jika diketahui hasilnya positif, maka akan diberikan surat keterangan yang mengatakan bahwa calon pengantin wanita telah hamil. Kondisi ini sebenarnya tidak mempengaruhi pernikahan kedua mempelai, tetapi sangat penting bagi aturan syara' yang telah ditetapkan sebagai adat masyarakat Sialang.

Setelah mendapatkan keterangan bahwa calon mempelai perempuan hamil di luar nikah, maka setelah pernikahan dilakukan dan anak yang dikandung sudah lahir maka langkah selanjutnya yaitu *maulua tando*. Prosesi *maulua tando* ini dilakukan oleh mamak setelah anak yang dikandung lahir ke dunia dan kondisi sang ibu sudah membaik. Setelah dua syarat ini dipenuhi, maka mamak akan melakukan prosesi *maulua tando* kepada pucuk pimpinan adat. Prosesi *maulua tando* ini dilakukan dengan tujuan menampakkan kepada mamak-mamak yang lain bahwa mamak dari suku tersebut mengaku salah dan ingin meminta *pertobatan*. Dalam setiap budaya pernikahan dilakukan dengan cara yang berbeda beda, tetapi uniknya masing-masing budaya memberikan ruang yang sama untuk berlangsungnya pernikahan baik dalam keadaan hamil maupun tidak, yang membedakannya hanyalah hukuman atau ada prosesi tambahan baik sebelum maupun sesudah pernikahan (Habibi et al., 2020).

Alat-alat yang harus ada dalam prosesi *maulua tando* ini, yaitu *carano* yang diisi dengan sirih, sadah (kapur), gambir, pinang. Di atas *carano* ini ditutupi kain dan di atas kain penutup tersebut diletakkan keris. *Carano* dan keris inilah yang diberikan oleh mamak kepada pucuk pimpinan adat dengan disaksikan oleh mamak dari suku yang lain. Hal ini mengindikasikan bahwa mamak dari suku tersebut mengaku salah bahwa kemenakannya telah melanggar aturan syara' dan aturan adat.

Setelah melakukan prosesi *maulua tando*, maka langkah selanjutnya, yaitu menentukan hari kapan akan dilakukan ritual *doro*. Waktu yang tepat untuk dilakukan *doro* didiskusikan oleh mamak dengan unsur agama atau syara'. Baru kemudian kemanakan atau pasangan yang hamil di luar nikah tersebut dibawa ke masjid dan

dilakukan ritual *doro*. Ritual *doro* sebenarnya merupakan adaptasi dari ajaran agama Islam yang memberikan aturan rajam bagi pezina. Aturan rajam atau cambuk ini diberlakukan bagi para pezina. Hal ini diadaptasi oleh masyarakat nagari Sialang dengan menetapkan aturan di dera sebanyak seratus kali dengan aturan kalau lidinya sepuluh, maka akan di cambuk sepuluh kali, kalau lidinya berjumlah dua puluh maka akan didera sebanyak lima kali. Hal ini telah mengalami perubahan dari hukum asalnya. Sebenarnya proses perubahan ini juga banyak terjadi dalam masyarakat budaya lain salah satunya yaitu dalam masyarakat Lampung. Dalam masyarakat Lampung telah terjadi perubahan tatacara pernikahan baik dari segi ritual, aturan, proses dan tahapan-tahapan pernikahan (Imron et al., 2020)

Masyarakat meyakini bahwa hukuman *doro* adalah salah satu senjata yang ampuh untuk memberikan efek jera bagi remaja yang hamil sebelum menikah. Prosesi *doro* yang dilakukan dihadapan masyarakat dan disaksikan oleh banyak orang, dianggap efektif untuk memberikan rasa takut dan efek jera bagi remaja lain. efek jera yang dimaksud yaitu memberikan penekanan kepada masyarakat bahwa menikah diusia muda memang bagi beberapa budaya bukanlah sebuah permasalahan besar tetapi ia mampu menghadirkan permasalahan lain (Fadlyana & Larasaty, 2016). Sehingga masyarakat Sialang berusaha melanggengkan ritual *doro* sebagai efek jera dalam hal menanggulangi kasus kehamilan di luar nikah.

Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Mak Ncum :

(ya mau bagaimana lagi tujuan dilakukannya *doro* dihadapan orang banyak agar memberikan efek jera. Orang lain merasa takut untuk berbuat hal yang sama. Hal inilah yang menyebabkan ritual *doro* ini tidak bisa dihilangkan. Ritual *doro* ini harus diadakan dengan tujuan memberikan hukuman bagi anak-anak muda yang hamil di luar nikah. Faktanya, setiap tahun pasti ada remaja yang hamil di luar nikah. Jadi perbuatan tersebut tidak bisa hilang sehingga *doro* juga harus dilaksanakan setiap tahunnya. Hal ini sudah menjadi kasus umum di tempat manapun).

Doro merupakan salah satu prosesi atau ritual yang ada dalam kehidupan bermasyarakat dan beradat di Nagari sialang. Dulu dianggap sebagai sebuah hukuman atau alat kontrol dalam masyarakat dalam kasus di luar nikah. *Doro* merupakan bahasa yang digunakan oleh masyarakat Sialang untuk menyebutkan salah satu prosesi atau ritual dera yang

ada dalam ajaran Islam. Hanya saja ritual doro mengalami penyempitan makna dibandingkan dengan prosesi hukum dera dalam Islam. Dalam ajaran Islam hukum dera merupakan salah satu sarana penghapusan dosa.

Hukum doro merupakan pembuktian taubat bagi laki-laki atau perempuan pezina yang sudah menikah dengan cara di hukum mati. Hukuman mati ini dilakukan dihadapan orang banyak dan masing masing orang diharapkan melempar dengan Batu, sampai ter hukum mati. Beda halnya dengan laki laki atau perempuan yang belum menikah, tetapi melakukan zina, maka di lakukan hukuman cambuk sebanyak seratus kali. Hukuman doro yang ada dalam masyarakat Sialang yaitu hukuman cambuk yang diberikan kepada laki-laki atau perempuan yang berzina tetapi belum menikah.

Hukuman *doro* dalam masyarakat Sialang mengalami penyempitan makna karena yang dimaksud dengan *doro* hanyalah hukuman bagi laki-laki atau perempuan yang berzina dan belum menikah. Hal ini juga yang menyebabkan *doro* sebagai sebuah konsekuensi yang tidak relevan dari keberadaan *tali tigo sapilin*. Sejatinnya keberadaan *tali tigo sapilin* adalah untuk me mastikan hukum adat, pemerintahan dan agama berjalan dengan baik, tetapi keberadaan *doro* menyebabkan hukuman yang seharusnya di berikan oleh *tali tigo sapilin* beralih fungsi menjadi sarana integrasi. Hal inilah yang disebutkan oleh Merton sebagai disfungsi (Bush, 2013) Hukum *doro* tidak termasuk bagi perempuan yang sudah menikah tetapi melakukan zina. Selain itu hukum doro juga mengalami penyempitan makna pelaksanaannya. Dalam ajaran Islam hukuman cambuk yang diberikan 100 kali memang berjumlah dengan hitungan dari awal 1 kali cambukan. Tetapi dalam masyarakat Sialang 100 cambukan bisa di dibagi 10 kali cambukan. Satu cambukan tersebut dikalikan dengan 10 lidi sehingga dianggap berjumlah 100. Hukuman Doro dilakukan terhadap pasangan pengantin yang melakukan pernikahan dengan kondisi hamil di luar nikah.

Jika dilihat dari analisis fungsional, ritual *doro* lebih dianggap oleh masyarakat sebagai ritual pembersihan dosa. Walaupun masyarakat mengatakan bahwa ritual doro berfungsi sebagai efek jera, tetapi kenyataannya *doro* lebih berfungsi sebagai pembersihan dosa bagi remaja yang hamil sebelum nikah. Hal ini disebut sebagai proses integrasi atau penerimaan kembali agar seseorang atau kelompok bisa

diterima kembali sebagai bagian dari suatu budaya (Hamberger, 2009). Ritual *doro* dijadikan sebagai sarana pembersihan dosa yang telah dilakukan oleh kedua calon mempelai yang telah hamil sebelum menikah. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh mak Ncum:

(ya mau bagaimana lagi, itu tidak bisa dikatakan sebagai aib bagi kampuang atau nagari. Yang penting sebagai manusia kita adalah bertobat. Tidak ada manusia yang tanpa salah, tetapi kalau sudah terlanjur, misalnya terlanjur hamil maka harus dibersihkan dulu dosa-dosa tadi. Mana ada manusia yang tidak mempunyai kesalahan, nah yang terpenting itu doro tadi menjadikan anak yang bersalah tadi menjadi suci lagi. Karena dosa-dosanya kan sudah dihapuskan oleh hukuman doro. Ini sesuai dengan ajaran agama kita jugakan, Agama Islam).

Salah satu alasan yang menguatkan bahwa doro lebih tepat berfungsi sebagai sarana pembersihan dosa dibandingkan efek jera, yaitu penggunaan kata *doso nagari*. Masyarakat menggunakan kata *doso nagari* atau hutang nagari dalam menyebutkan kasus kehamilan sebelum menikah. Bagi remaja yang hamil sebelum menikah, maka masyarakat akan mengatakan bahwa ia telah memberikan *doso nagari* atau memberikan hutang kepada *nagari*. Sehingga kedua mempelai harus di *doro* dengan tujuan menghilangkan *doso* atau dosa yang telah dilakukan. Hal ini karena di tidak banyak masyarakat yang mengaitkan antara menikah diusia muda dengan permasalahan kesehatan reproduksi. Lebih banyak masyarakat menghubungkan antara pernikahan usia anak dan kaitannya dengan dosa. beberapa masyarakat beranggapan bahwa hamil di luar nikah dianggap sebagai dosa yang bisa menyebabkan munculnya dosa-dosa lainnya (Windiyati et al., 2018).

Alasan lainnya yang mengindikasikan bahwa fungsi dari doro adalah sebagai sarana pembersihan dosa yaitu karena malam *potang sajoda*. Malam *potang sajoda* merupakan malam yang dilakukan dengan tujuan membersihkan nagari sebelum menyambut hari raya Idul Fitri. Bahkan masyarakat dengan tegas mengatakan bahwa jika malam *potang sajoda* tidak tuntas membahas mengenai hukuman doro yang harus dilakukan, maka bahkan sampai tidak bisa dilaksanakan hari raya Idul Fitri. Hal ini mengindikasikan bahwa masyarakat memper

cayai bahwa dengan dilakukannya doro, maka nagari dianggap sudah bersih dari dosa atau hutang. Doro dianggap sebagai sarana yang bisa membersihkan dosa yang dilakukan oleh kasus remaja yang hamil sebelum menikah sehingga baru bisa hari raya Idul Fitri dilaksanakan. Alasan ketiga, yaitu ritual doro lebih tepat dianggap sebagai sarana pembersihan diri dibandingkan efek jera adalah penerimaan kembali. Penerimaan kembali yang dimaksud yaitu para pelaku hamil sebelum menikah dianggap berdosa, tetapi setelah melakukan doro, maka mereka akan diterima kembali oleh masyarakat. Masyarakat menganggap bahwa doro merupakan pembersihan dosa bagi remaja yang hamil sebelum menikah. Hal yang ditegaskan melalui ritual doro ini yaitu dosa yang telah dilakukan bisa hilang setelah dilakukan ritual doro. Setelah melakukan doro, maka pelaku kehamilan sebelum menikah akan dianggap bersih sehingga ia bisa terintegrasi kembali ke dalam masyarakat seperti biasa. Setelah melakukan doro, maka para pelaku tidak akan menerima hukuman sosial yang lainnya.

Hal ini karena masyarakat percaya bahwa yang berdosa tersebut adalah perbuatannya. Dosa dari perbuatan tersebut telah dihilangkan dengan ritual *doro*. Bahkan anak dari hasil kehamilan sebelum menikah juga tidak akan menerima sanksi sosial karena orang tuanya sudah melakukan doro. jadi bisa disimpulkan bahwa *doro* juga berfungsi sebagai sarana pengintegrasian kembali bagi para pelaku menyimpang (hamil di luar nikah). Hal ini yang diungkapkan oleh (Ward, 1903) sebagai *self social integration*.

4. Prosesi Ritual Doro.

Prosesi *doro* sebenarnya dimulai dari proses persiapan pernikahan yang dilakukan oleh pasangan yang hamil di luar nikah. Ketika akan melakukan pernikahan, maka syarat utama yang harus dilakukan adalah melakukan suntikan catin ke puskesmas. Proses suntik catin ini harus didampingi oleh mamak karena banyaknya kecurangan yang terjadi. Ketika pemeriksaan urin untuk mengetahui kehamilan atau tidaknya pengantin, maka ada oknum yang melakukan kecurangan. Diantara bentuk kecurangan tersebut, yaitu ada calon pengantin yang menukar urinenya dengan urine teman atau ibunya, bahkan ada juga yang menambah hasil tes

dengan mencampurkan urine dengan air. Agar hal ini tidak terjadi, maka diminta mamak untuk menemani calon pengantin melakukan suntik catin. Untuk memastikan suntik catin benar benar dilakukan oleh orang yang bersangkutan (remaja yang akan menikah), maka pihak puskesmas dan provider kesehatan bekerjasama dengan turunan dari lembaga tali tigo sapilin. Lembaga yang merupakan turunan dari tali tigo sapilin dalam masyarakat nagari Sialang yaitu:

a. Mamak dari kedua pengantin.

Konsep mamak dalam masyarakat Sialang yaitu saudara laki-laki yang menjadi pucuk pimpinan dalam kampuang atau suku tertentu yang ada dalam masyarakat Sialang. Konsep kampuang bukan bermakna sebagai wilayah tetapi lebih mengacu kepada kaum atau suku. Mamak harus menemani kemenakannya mulai dari awal pemeriksaan dan catin di puskesmas sampai kemenakannya tersebut diberikan hukuman *doro*. Mamak merupakan penanggung jawab dari kemenakannya yang akan diberikan hukuman *doro*. Hal ini karena mamaklah yang dianggap sebagai wali secara adat bagi kemenakan dalam kampuang (suku) masing-masing. Jadi mamak merupakan pemimpin tertinggi yang diakui oleh masing-masing suku yang tergabung dalam satu kesatuan kaum (keluarga luas). Dalam adat Minangkabau peran dan fungsi mamak bahkan sangat menentukan dalam berlangsungnya pesta pernikahan (Asmaniar, 2018).

Jika kemenakannya melakukan hal yang melanggar syara' atau adat, maka mamaklah yang akan dimintai pertanggung jawabannya. Mamaklah yang harus mempertanggung jawabkan perbuatan kemenakan. Termasuk jika kemenakan yang hamil diluar nikah atau pun menikah dini, maka mamaklah yang harus mengurus permasalahan tersebut. Karena alasan inilah keberadaan mamak sangat penting dalam ritual *doro*.

b. Imam nagari

Imam nagari merupakan jabatan yang diberikan kepada orang yang memiliki pemahaman dan ilmu agama dan memiliki jabatan sebagai imam masjid nagari. Di nagari Sialang hanya terdapat satu masjid dan orang yang bertugas sebagai imam di masjid inilah yang dinamakan sebagai imam nagari.

Penunjukkan imam nagari dilakukan dan diketahui oleh masyarakat sehingga masyarakat mengenal dan mengetahui siapa imam di nagari mereka.

Imam nagari ini berhak dan bertugas melakukan *doro* terhadap pasangan pengantin yang hamil di luar nikah. Imam nagari merupakan perwakilan dari bidang syara' yang dianggap oleh masyarakat berhak untuk melakukan *doro*. Imam nagari merupakan pilihan pertama dalam melakukan ritual *doro*. Jika imam nagari tidak ada, maka bisa digantikan oleh bilal ataupun khatib.

c. Bilal

Bilal merupakan status dan sebutan yang diberikan kepada laki-laki yang dianggap pantas untuk mengumandangkan azan di masjid nagari. Status bilal ini merupakan status yang resmi yang diberikan oleh nagari kepada orang yang mengumandangkan azan. Status ini secara resmi diberikan kepada salah seorang anak nagari, walaupun hanya untuk melakukan azan saja urgensinya posisi bilal ini dalam nagari terbukti bahwa ia dijadikan sebagai pilihan lain dalam hal melakukan *doro* jika imam nagari atau imam masjid berhalangan untuk melakukan *doro*. Jadi bilal merupakan salah satu diantara tiga aktor yang bisa melakukan *doro*.

d. Khatib

Khatib merupakan bagian dari salah satu tiga unsur syara' yaitu imam, bilal dan khatib. Tiga unsur ini dianggap merupakan perwakilan dari lembaga agama atau syara'. Khatib boleh melakukan *doro* terhadap pasangan yang hamil diluar nikah. Khatib merupakan sebutan dan status yang diberikan oleh masyarakat kepada orang yang memberikan khotbah pada hari jum'at.

e. Wali Hakim

Wali hakim merupakan jabatan yang dimiliki oleh seseorang yang bisa menjadi wali nikah bagi perempuan yang tidak memiliki wali. Wali hakim dalam masyarakat Sialang merupakan orang yang dianggap penting keberadaannya dalam ritual *doro*. Hal ini terlihat dari keberadaan wali hakim yang harus ikut dalam ritual *doro* walaupun ia tidak bisa melakukan *doro* atau cambukan dengan lidi terhadap pasangan yang hamil di luar nikah. Wali hakim harus duduk dan

ikut serta dalam ritual *doro*.

5. Disfungsi Sistem Dalam Lembaga Formal Pemerintahan.

Wali nagari Sialang mengatakan bahwa tidak semua kebijakan Nagari harus dijadikan peraturan. Ada kebijakan yang oleh Wali Nagari diserahkan kepada alim ulama sebagai tokoh agama dan kepada Mamak kampung sebagai tokoh adat. Untuk masalah peraturan yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat lebih baik diserahkan kepada adat. Hal ini karena adat sangat dekat dengan kehidupan masyarakat adat juga bisa mengatur kehidupan sehari-hari. Menilai dari sikap dan perkataan Wali Nagari yang seolah-olah "menghindar" tersebut maka dapat dikatakan bahwa pihak Wali Nagari "mengkambing hitamkan" adat untuk menutupi program mereka yang tidak berjalan. Dengan mengatakan bahwa beberapa segi kehidupan masyarakat adalah ranah adat maka mereka menutup mata dari hal tersebut.

Contohnya saja dengan perkara *doro* yang menjadi salah satu ritual yang dianggap mampu mengendalikan perzinahan. Jika pihak wali nagari memang berniat menghilangkan angka pernikahan dini maupun hamil di luar nikah, maka pihak wali Nagari bisa saja menciptakan peraturan baru, namun sampai sekarang tidak ada peraturan nagari yang eksplisit tentang itu.

Alasan utama Wali Nagari tidak mau menjadikan *Doro* sebagai peraturan yang bertentangan dengan HAM dan kekerasan, maka Wali Nagari bisa saja membuat peraturan baru yang dianggap efektif mengurangi angka pernikahan dini dan hamil di luar nikah. Buat saja peraturan yang memiliki efek jera tetapi masih berada dalam ranah hukum positif.

Hal ini karena undang-undang perkawinan nomor 1 tahun 1974, juga telah mengatur masa lah pernikahan dini. Jadi pihak Wali Nagari bisa saja menyandarkan peraturan yang mereka buat kepada undang-undang tersebut mengenai pernikahan dini itu. Alasan berbenturan dengan hukum positif atau takut dipelintir sebagai kekerasan HAM bisa saja di halangi oleh undang-undang tersebut. Tetapi disini jelas sekali bahwa pihak Wali Nagari menutup mata dan menyerahkan sepenuhnya kepada ranah adat dianggap sebagai salah satu hambatan bagi mereka untuk membuat peraturan dalam ranah hukum positif di Kantor Wali Nagari. Selain itu pihak Wali Nagari juga mengatakan bahwa

mereka menguatkan hukum adat yang sudah ada.

Penggunaan kata menguatkan ini seolah-olah dari mengatakan bahwa adat *Doro* berada diluar jangkauan Wali Nagari hanya bisa menguatkan saja. Selain itu penggunaan kata menguatkan ini memberikan makna bahwa seolah-olah pihak Nagari sangat mendukung dan memberikan ruang yang luas kepada ranah adat. Sehingga ketika banyak terjadi kasus hamil di luar nikah dan pernikahan dini, pihak Wali Nagari memberikan kesan bahwa mereka tidak lebih kuat dari kaum dan hukum adat.

Kata menguatkan ini juga bisa bermakna bahwa pihak Wali Nagari tidak memiliki kewenangan untuk menciptakan hukum lain yang tidak sejalan dengan *doro*. Sehingga ketika ditanya mengenai kasus pernikahan dini dan hamil di luar nikah, maka pihak wali nagari akan menyatakan bahwa itu adalah urusan adat. Ketika permasalahan tersebut semakin meningkat dianggap tidak menjadi cacat program wali nagari.

Menurut Wali Nagari, peran lain dari pemerintah setempat atau Kantor Wali Nagari adalah menyetujui hukum adat salah satunya hukum *doro*. Dengan menggunakan kata "menyetujui" maka seolah-olah pihak Wali Nagari sudah memberikan mandat dan menyerahkan kewenangan penuh kepada pihak adat untuk mengurus permasalahan pernikahan dini dan hamil di luar nikah. Sehingga ketika terjadi hal-hal yang diluar kendali maka seolah-olah pihak warga negara juga bisa menekan dan mengintervensi pihak adat. Jadi dengan menggunakan kata "menyetujui" ini maka pihak Wali Nagari menekankan di level yang berbeda dengan kaum adat dalam hal mengurus berbagai hal yang terkait dengan *doro*.

Hal ini juga mengindikasikan bahwa pihak Wali Nagari juga mampu mengintervensi kinerja pihak adat dalam hal mengurus masalah *doro* dan berbagai hal yang terkait dengannya. Unikny dengan menggunakan dua kata ini yaitu "menguatkan" dan "menyetujui" maka Wali Nagari terlepas dari tanggung jawab dan kewajiban untuk menyelesaikan permasalahan fenomena hamil diluar nikah dan pernikahan dini. Pihak Wali Nagari bisa berlepas secara aman baik secara sosial maupun secara administratif program pemerintahan. Menurut Wali Nagari Sialang, fenomena ini tidak perlu diintervensi oleh pihak Wali Nagari, kecuali pembangunan fisik nagari. Hal ini karena masyarakat sudah

memiliki kontrol sosial yang kuat dari hukum adat. Salah satu hukum tersebut yaitu *bisiak bisiak di tapi aia*. Maksudnya yaitu masyarakat menjadikan sarana gunjingan sebagai kontrol sosial yang kuat. Pelanggaran sosial maupun adat bisa dikontrol oleh *bisiak bisiak di tapi ayia*. Dengan kuatnya hukum sosial dan hukum adat maka walinagari tidak perlu mencampuri hal tersebut. Pihak Wali Nagari hukum sosial hukum adat lebih kuat daripada yang dibuat oleh Wali Nagari. Sehingga hukum yang dibuat oleh Kapalo Nagari lebih ditaati oleh masyarakat dibandingkan dengan hukum yang dibuat oleh Wali Nagari. Padahal orang yang membuat hukum tersebut tetaplah sama tetapi ketika peraturan tersebut dibuat oleh Kapalo Nagari, maka ia dianggap bagian dari masyarakat. Maka peraturan yang dibuat oleh Kapalo Nagari menjadi bagian dari kehidupan masyarakat juga. Tetapi jika peraturan tersebut dibuat oleh Wali Nagari, ia dianggap sebagai petugas administratif yang tidak terintegrasi penuh ke dalam masyarakat. Sehingga oleh walinagari dianggap tidak relevan untuk membuat peraturan dalam ranah adat, ketika ia berada dalam posisi sebagai Wali Nagari.

6. Disfungsi Sistem Dalam Lembaga Keagamaan

Wali hakim merupakan orang yang bisa menjadi wali nikah bagi anak perempuan yang memiliki wali sah. Wali hakim adalah orang yang ditunjuk oleh lembaga adat dan agama untuk menjadi wali nikah bagi anak yang lahir di luar nikah atau anak perempuan yang menikah tidak secara legal di KUA. Selain itu, wali hakim juga merupakan aktor yang harus hadir dalam ritual *doro*. Sehingga keberadaan wali hakim sangat penting dalam masyarakat, karena keberadaan unsur-unsur atau elemen-elemen yang diakui secara adat sangat penting dalam setiap adat perkawinan (Maryati, 2019).

Menurut wali hakim, ada banyaknya kasus pasangan yang hamil di luar nikah karena banyak yang tidak taat dengan peraturan agama. Sehingga kejadian seperti itu tidak bisa dihindari, dimanapun dan kapanpun. Hanya saja dalam masyarakat Sialang terdapat solusi yang ditawarkan yaitu adanya ritual *doro*. Dengan adanya *doro* ini, maka semua dosa yang dilakukan oleh masyarakat dalam nagari Sialang bisa dibersihkan. Semua anak kemenakan yang

melakukan perzinahan harus dibersihkan dengan cara di dera atau *doro*. Sehingga setelah idul fitri, maka semua dosa mereka sudah diampuni.

Ada hal yang unik mengenai ritual *doro* dan sampai saat ini masih menjadi perdebatan. Masyarakat yang berada di Jorong Sialang Bawah tidak dikenakan hukum *doro* sampai saat ini. Hal ini karena masyarakat Sialang Bawah tinggal di daerah yang istimewa. Jorong Sialang Bawah secara administrasi memang berada di kenagarian Sialang, tetapi secara adat Jorong Sialang Bawah merupakan bagian dari adat Nagari Durian Tinggi. Sehingga ketika ada anak kewanitaan yang hamil di luar nikah tidak dikenai sanksi atau hukuman *doro*.

Menurut salah satu informan yaitu Abizar Can yang merupakan wali hakim dari suku Melayu mengatakan bahwa Jorong Sialang Bawah berbeda asal-usulnya dengan pembentukan Nagari sialang. Dahulu setelah Nagari Sialang terbentuk daerah atau Jorong Sialang Bawah dan Nagari Durian Tinggi masih tergenang air. Kemudian dari arah Sungai Kampar datanglah Datuk Marajo dari Muara Takus kemudian sampai ke sungai Kampar lalu menemukan daerah Sialang yang saat itu tergenang air. Kemudian Datuk Marajo mencari tahu penyebab air dari aliran Sungai Kampar menggenang di Sialang Bawah. Setelah menyusuri daerah aliran Sungai Kampar, Datuk Marajo menemukan bahwa aliran air dari Sialang Bawah yang bermuara di Sungai Kampar dihambat oleh akar pohon yang sangat besar. Kemudian Datuk Marajo memotong semua akar-akar pohon yang menghambat aliran air yang berbatasan dengan Sungai Kampar. Setelah akar pohon tadi dipotong maka air yang menggenang di Sialang Bawah mulai mengering. Demikianlah Datuk Marajo akhirnya membawa rombongan dari Muara Takus melewati sungai Kampar dan menempati Jorong Sialang Bawah.

Hal tersebutlah yang menjadikan Jorong Sialang Bawah memakai adat yang berbeda dengan adat Nagari Sialang salah satunya adalah penerapan *doro* ini. Hal itu sampai saat ini masih menjadi perdebatan antara *tali tigo sapilin* yang ada di Nagari Sialang dengan keturunan Datuk Marajo. Sampai sekarang belum ditemukan titik temu kesepakatan mengenai adat yang di pakai oleh masyarakat Sialang Bawah. Suatu hari pernah kaum adat yang ada di Jorong Sialang Bawah meminta untuk dipindahkan secara administratif ke Nagari Durian Tinggi. Pihak pemerintahan Nagari Sialang tidak

berkenan memindahkan Jorong Sialang Bawah ke pemerintahan Nagari Durian Tinggi.

Berdasarkan kondisi ini maka pihak adat di kenagarian Sialang yang merupakan keturunan Datuk Bandaro Kayo mencoba untuk bernegosiasi dengan keturunan Datuk Marajo di Sialang Bawah. Sampai saat ini sudah dicapai kesepakatan jika pihak laki-laki berasal dari Sialang Bawah yang menghamili perempuan dari keturunan Datuk Bandaro Kayo yang ada di Sialang, maka tetap di lakukan penerapan hukum *doro*. Kalau yang hamil di luar nikah adalah pihak perempuan dari Jorong Sialang Bawah atau keduanya berasal dari Sialang bawah, maka tidak akan di terapkan hukum *doro*. Pihak adat nagari Sialang mengharapkan masyarakat di Sialang Bawah menerapkan adat Nagari Sialang secara utuh sehingga terus dilakukan negosiasi.

7. Disfungsi Sistem dalam Adat Nagari Sialang

Menurut tetua kampung yang ada di nagari Sialang yang bernama bapak Yurmali bahwa ada banyak hal yang menjadi penyebab remaja di Sialang hamil di luar nikah. Sebenarnya hamil di luar nikah merupakan kasus yang bisa ditemukan dimanapun, tetapi karena di Sialang terdapat hukum *doro*, maka kasus tersebut mencuat dan diketahui oleh orang banyak. Contohnya saja jika ada salah seorang anak kewanitaan di Sialang yang dikenai hukum *doro*, maka berita tersebut akan beredar dan diketahui oleh orang sekecamatan.

Alasan pertama banyaknya angka pernikahan dini di Sialang adalah karena orang tua yang jarang di rumah dan lebih banyak menghabiskan waktu di ladang gambir. Selama lima hari dalam sepekan, orang tua sering menghabiskan waktu di ladang gambir dan baru pulang satu hari sebelum hari pekan (pasar). Apalagi di Jorong Ronah Bengkek dan Kampung Harapan, orang tua baru pulang pada hari Kamis sore dan kembali lagi ke ladang pada hari Sabtu pagi.

Alasan lainnya yang menyebabkan banyak kasus pernikahan dini dan hamil di luar nikah yaitu kurangnya pengawasan orang tua dalam keluarga besar. Realitanya di Jorong Ronah Bengkek dan Kampung Harapan terdapat keluarga besar dalam satu rumah. Jadi dalam satu rumah bisa dihuni oleh beberapa keluarga besar dan terkadang terdapat kasus kakak ipar yang menghamili saudara iparnya karena orang tua mereka tidak di rumah. Anak perempuan

yang tidak perawan lagi akhirnya melakukan hubungan suami istri dengan teman atau pacarnya. Sehingga terjadilah hamil di luar nikah. Hal ini senada dengan yang diungkapkan oleh (D.D.M. Putri, 2018) bahwa yang menjadi akar permasalahan dari perilaku menyimpang remaja adalah kurangnya kontrol keluarga.

Untuk mengatasi masalah tersebut tidak bisa diselesaikan oleh pemerintahan Nagari saja. Masing-masing unsur penting dalam masyarakat bekerjasama. Tiga unsur penting dalam nagari yaitu syara', adat dan pemerintahan. Acara dipimpin oleh Imam dalam Nagari. Adapun perangkat-perangkat yang bekerja sama dengan imam dalam negeri yaitu Khatib, Bilal, Malin, Labai dan Buya. Sedangkan adat dipimpin oleh Datuk Tumanggung atau pucuk adat. Pepatah nya yaitu *pucuak nan malanca-an, urek nan manjelo-an*.

Untuk sistem pemerintahan dipimpin oleh Wali Nagari. Wali Nagari juga bertindak sebagai penasehat dalam Nagari. *Tali tigo sapilin*, dalam melaksanakan tugasnya dibantu oleh Mamak dalam kampung atau suku. Terdapat empat (4) suku yang terdapat di Nagari Sialang yaitu suku Melayu, suku Pitopang, suku Mandailing dan suku Piliang. Suku-suku ini berasal dari Pagaruyung. Gelar masing-masing penghulu atau Mamak dalam Kampung yaitu gelar Datuk Tumanggung berasal dari suku Pitopang. Selanjutnya gelar Datuk Rajo Lelo berasal dari suku Melayu. Gelar Datuk Dirajo berasal dari suku Mandailing. Gelar Datuak Bandaro yang berasal dari suku Domo. Selain mamak dalam suku, terdapat juga mamak nan ampek Jinih yaitu Malin, Gawai, Dubalang dan Pisuko.

Terdapat mamangan adat yang menje laskan posisi Mamak kampung yaitu Nagari Baampek Suku, Kampuang Baampek Jinih. Maksudnya Nagari Sialang terdapat 4 suku, dan dalam masing-masing suku terdapat lagi 4 orang yang dinamakan Ampek Jinih. Menurut mamangan adat tugas dan fungsi dari Ampek Jinih, adalah *kok buliah tampek lalu, kok indak tampek berhenti*. Maksudnya fungsi dan tugas dari Ampek Jinih ini adalah tempat menyelesaikan semua persoalan yang ada dalam suku tersebut. Sementara itu fungsi dari ke 4 suku yang ada dalam Nagari yaitu *mamintak bakeh nan buliah, bakeau tampek nan karamat*. Maksudnya yaitu adat istiadat yang telah diajarkan oleh Datuk dari masing-masing suku harus dijaga dan dipraktekkan dalam kehidupan beradat.

Menurut *urang tuo kampuang*, yang menjadi penyebab utama banyaknya kasus pernikahan dini dan hamil di luar nikah yaitu kurangnya kontrol orang tua dalam menjaga anak. Di *nagari Sialang*, tidak banyak orang tua yang resah jika anaknya tidak pulang setelah magrib. Padahal ketika ayamnya tidak pulang senja hari, pemi liknya mencari dengan panik. Tetapi ketika anaknya pulang jam 11 malam tidak ada orang tua yang menanyakan keberadaan anak-anak mereka.

D. KESIMPULAN

Dalam masyarakat Sialang terdapat tiga lembaga yang menjadi tumpuan bagi masyarakat dalam menjalankan kehidu pan beragama, beradat dan pemerintahan yang disebut dengan *tali tigo sapilin*. *Tigo tali sapilin* dianggap mampu menyelesaikan persoalan yang ada dalam masyarakat salah satunya adalah kehamilan diluar nikah. Menurut teori Robert K. Merton fungsi dari suatu sistem menghasilkan konsekuensi yang disadari, tidak disadari dan fungsi yang tidak relevan. Pernikahan usia dini dijadikan sebagai sebuah sistem yang mampu menyelesaikan persoalan kehamilan di luar nikah dan ini merupakan fungsi yang disadari. Sejalan dengan hal tersebut, Sistem *tali tigo sapilin* mengalami disfungsi dan hal ini merupakan konsekuensi yang tidak disadari. Dengan hadirnya konsekuensi yang tidak disadari tersebut, menimbulkan fungsi baru yang disebut dengan *doro* untuk menyelesaikan kasus hamil di luar nikah. Fungsi baru yang disebut dengan *doro* inilah yang dalam teori Merton dinamakan dengan konsekuensi yang tidak relevan. Disfungsi sistem ini terdapat dalam lembaga *tali tigo sapilin* yang terefleksi dalam disfungsi sistem dalam lembaga adat, disfungsi sistem dalam lembaga agama dan disfungsi sistem dalam lembaga pemerintahan.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

P enulis mengucapkan terima kasih kepada Jurnal Antropologi yang telah memberikan kepercayaannya dan bimbingan kepada penulis untuk menyelesaikan artikel ini dengan sebaik-baiknya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdulsyani. (1994), *Sosiologi Skematik, Teori dan Terapan.*, Jakarta., Bumi Aksara.

- Abdulsyani. 1994., *Sosiologi Skematik, Teori dan Terapan.*, Jakarta., Bumi Aksara.
- Abidin, Mas'ood. (2004). *Adat dan Syarak Minangkabau.*, Pusat Pengkajian Islam dan Minangkabau (PPIM), Sumatera Barat
- Afrizal. (2014)., *Metode Penelitian Kualitatif : Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu.*, Jakarta., Rajawali Pers.
- Asman, A. (2019). Pernikahan di Bawah Umur Akibat Hamil di Luar Nikah dan Dampak Psikologis Pada Anak di Desa Makrampai Kalimantan Barat. *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, 4(1), 79. <https://doi.org/10.29240/jhi.v4i1.784>
- Asmaniar, A. (2018). Perkawinan Adat Minangkabau. *Binamulia Hukum*, 7(2), 131–140. <https://doi.org/10.37893/jbh.v7i2.23>
- BKKBN – Puslitbang KB dan KS., (2013)., *Pemantauan PUS Melalui Mini Survei Indonesia.*, Jakarta.
- BKKBN – PKBI., (2014)., *Profil Keluarga dalam Masyarakat Sumatera Barat : Struktur dan Fungsi Keluarga.*, Prof. Dr.Afrizal, MA, Drs.Yulkardi MSI., Ir.Firdaus Jamal., Dra.Dahlia Taviano.
- BPMKB dan PPR., (2012) *Kabupaten Pesisir Selatan*, 2012 BPS.,
- Bush, M. (2013). Merton, Robert. In *The Encyclopedia of Criminology and Criminal Justice* (pp. 1–5). <https://doi.org/10.1002/9781118517383.wbecj255>
- Dinas Kependudukan dan Capil., Kabupaten Pesisir Selatan., (2012). BPS Pesisir Selatan.
- El Hakim-Luqman.,(2014). *Fenomena Pacaran Dunia Remaja – (Fakta, Data, Masalah, dan Solusi).*, Zanafa Publishing.
- Fadlyana, E., & Larasaty, S. (2016). Pernikahan Usia Dini dan Permasalahannya. *Sari Pediatri*, 11(2), 136. <https://doi.org/10.14238/sp11.2.2009.136-41>
- Giddes, Anthony, (2010), *Teori Strukturasi: Dasar-dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar
- Goode, William J., (1983)., *Sosiologi Keluarga*, Jakarta., PT. Bina Aksara.
- Hamberger, A. (2009). Immigrant Integration: Acculturation and Social Integration. *Journal of Identity and Migration Studies*, 3(2), 2–21.
- Habiby, Roy Kembar dan Eni Kusdarini. (2020). Kearifan Lokal Masyarakat Dalam Meles tarikan Tradisi Pernikahan Perpadun di lampung Utara . *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* |. 1(June), 60–69.
- Herry B. dan Priyono., (2002)., *Anthony Giddens Suatu Pengantar*., Jakarta., KPG.
- Imron, Ali dan Rinaldo Adi Pratama (2020) Perubahan Pola-Pola Perkawinan Pada Masyarakat Lampung Saibatin. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* |. 1(June), 121– 130.
- Kerlinger., Fred.,N. (1992)., *Azas-Azas Penelitian Behavioral*, Yogyakarta., UGM. Press.
- Maryati, M. (2019). Pelaksanaan Sistem Perkawinan Antara Suku Anak Dalam Dengan Suku Jawa Di Desa Bungku Kecamatan Bajubang Darat. *Legalitas: Jurnal Hukum*, 11(2), 191. <https://doi.org/10.33087/legalitas.v11i2.176>
- Miles, Matthew. B dan A. Michael Huberman., (1992)., *Analisis Data Kualitatif.*, Jakarta., UI.
- Muninjaya, AA. Gde., (2009). *Udayana Community Development Program, Desa Pengotan, Bangli (2010- 2014).*, Denpasar, Udayana University Press.
- Narwoko, Dwi J., dan Bagong Suyanto., (2007). *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan.*, Jakarta., Kencana.
- Poloma, Margaret M., (2004)., *Sosiologi Kontemporer.*, Jakarta., Raja Grafindo Persada.
- Putri, D. D. M. (2018). Disfungsi Keluarga Pada Remaja Korban Penyalahgunaan Narkoba di Badan Narkotika Nasional Provinsi Kalimantan Timur. *eJournal Sosiatri/ Sosiologi*, 6(1)
- Putri, P. P. (2019). *Stereotip Makna Keperawanan (Virginity) Remaja Perempuan Pada Martabat: Jurnal Perempuan dan Anak*. 3(2), 225–246.
- Ritzer, George., (2009)., *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta., Rajawali Pers.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman., (2010)., *Teori Sosiologi Modern.*, Jakarta., Kencana.
- Rochaniningsih, N. S. (2014). Dampak Pergeseran Peran Dan Fungsi Keluarga Pada Perilaku Menyimpang Remaja. *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi Dan Aplikasi*, 2(1). <https://doi.org/10.21831/jppfa.v2i1.2618>.
- Setiadi, Elly M. dan Usman Kolip., (2011)., *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta Fakta Dan Gejala Permasalahan Sosial. Teori Aplikasi dan pemecahannya*. Jakarta: kencana.
- Sunarto, Kamanto., (2004). *Pengantar Sosiologi.*, Jakarta., Lembaga Penerbit FE – UI.
- Veeger, K.J., 1990. *Realitas Sosial: refleksi filsafat sosial atas*
- Ward, L. F. (1903). Social Differentiation and Social Integration. *American Journal of Sociology*, 8(6), 721–745. <https://doi.org/10.1086/211180>
- Windiyati, W., Lisnawati, L., & Plantika, W. (2018). Analisis Hubungan Pengetahuan Remaja Tentang Seks Berisiko Terhadap Sikap Remaja Dalam Pencegahan Pernikahan Usia Dini. *Jurnal Kebidanan*, 8(2), 90. <https://doi.org/10.33486/jk.v8i2.42>

Available online at: <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MITIGASI DAN ADAPTASI STRUKTURAL BAHAYA BANJIR BERDASARKAN KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT ACEH SINGKIL PROVINSI ACEH.

Nazli Ismail^(1,4*), Bakhtiar⁽²⁾, Muhammad Yanis^(1,3), Dian Darisma⁽³⁾, Faisal Abdullah⁽⁴⁾

¹ Research Center Ethnoscience, Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Aceh, Indonesia

² Graduate Program in Disaster Science, Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Aceh, Indonesia

³ Department of Geophysical Engineering, Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Aceh, Indonesia

⁴ Department of Physics, Universitas Syiah Kuala, Banda Aceh, Aceh, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 22nd August, 2020
Review : 27th October, 2020
Accepted : 09th November, 2020
Published : 15th December, 2020
Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Local Wisdom; flood hazard; mitigation; adaptation; Aceh Singkil

CORRESPONDENCE

*E-mail: nazli.ismail@unsyiah.ac.id

ABSTRACT

Most of the Singkil communities live along the river banks. Their long-term experience has generated some local wisdom in flood hazard mitigation and adaptation. To revitalize the values of the local wisdom, we have researched Cingkam Village, Aceh Singkil District, Aceh Province. A descriptive exploratory method was used in this study. Field data were collected based on field observations, interviews with local communities, and in-depth interviews with community leaders and local government regarding knowledge, experience, implementation, and possibility of developing the local wisdom. The results showed that the Singkil community practice local wisdom on structural mitigation and adaptation in flood hazards. They constructed floating buildings, namely sapao metungkhang, lampung, and bagan, made of logs drifting along the river. The buildings are practically effective, so that daily household and communal activities can still be carried out both in normal conditions and during flooding. However, they tend to disappear due to several factors including shortages of raw materials, progress inland transportation development, relocation of community far from rivers, and dimmed water transportation routes. Although the practices are starting to be abandoned, they still have the potential to be preserved and developed for both flood risk reduction and tourism destinations.

A. PENDAHULUAN

Selama ini, kegiatan pengurangan risiko bencana lebih banyak difokuskan pada pengkajian alam secara fisis, namun itu tidak memberikan hasil yang lebih signifikan (Mayhura, et al., 2013). Oleh karena itu, gagasan ketahanan yang menekankan pentingnya komunitas untuk 'membangun kembali dengan lebih baik'¹ dan untuk pulih dari bencana dengan sedikit atau tanpa bantuan eksternal adalah salah satu solusi untuk upaya pengurangan risiko bencana. Dengan alasan demikian, sistem pengetahuan adat semakin dianggap penting dan menjadi salah satu unsur kunci, sebagaimana

tercermin dalam sub-teks Kerangka Aksi Hyogo tahun 2005 sebagai bagian dari seruannya untuk membangun ketahanan bangsa dan masyarakat terhadap bencana.

Ada banyak istilah yang dapat disamakan dengan pengetahuan adat. Sebagian peneliti menyebutkannya sebagai pengetahuan lokal (misalnya, Gaillard & Mercer, 2012; Mercer et al., 2012; Cadag & Gaillard, 2012). Namun demikian, secara antropologi Sillitoe (1998) menyebutkan istilah ini dalam sebutan yang lebih luas, seperti pengetahuan tradisional, pengetahuan teknis asli, pengetahuan petani, dan pengetahuan lingkungan tradisional atau pengetahuan rakyat. Di Indonesia, istilah pengetahuan lokal juga sering disebutkan dengan kearifan lokal, seperti yang dipakai dalam makalah ini.

Terlepas dari keragaman makna, istilah tersebut menunjukkan bahwa kearifan lokal yang ada di dalam atau diperoleh oleh masyarakat

¹ UNISDR. Building the resilience of nations and communities to disasters: Hyogo framework for action 2005–2015. In: World Conference on Disaster Risk Reduction, UNISDR, 2005.

lokal selama periode waktu tertentu dan diturunkan dari generasi ke generasi (Mercer, et al., 2010). Kearifan lokal cenderung terikat secara lokal, budaya dan konteks tertentu, non-formal dan ditularkan secara lisan, terkait erat dengan kelangsungan hidup dan penghidupan, dinamis dan berdasarkan inovasi, adaptasi dan eksperimen. Hal ini menunjukkan bahwa kearifan lokal adalah sumber daya berharga yang melekat, dan mekanisme bertahan yang dibangun selama berabad-abad. Oleh karena itu, para peneliti mulai menggali kembali nilai-nilai kearifan lokal untuk diperkenalkan dan kemungkinan dipraktikkan secara luas, sebagai contoh kajian kearifan lokal terkait pengelolaan hutan adat (Tresno, et al, 2018).

Bentuk lain dari isu-isu lingkungan yang telah berkembang luas dan menjadi topik tersendiri adalah kajian tentang bencana alam. Kearifan lokal yang berkaitan dengan bencana alam banyak diperbincangkan dalam beberapa tahun terakhir, baik di Indonesia (Zamroni, 2011; Utama, 2013; MacAdoo, et al., 2006) maupun di negara-negara lain (Hussain, et al., 2015; Leonard, et al., 2013; Dube & Munsaka, 2018).

Pentingnya sistem pengetahuan adat juga telah menjadi perbincangan khusus dalam bencana banjir, sebagai contoh kajian tentang kemungkinan peningkatan kejadian banjir akibat perubahan iklim antropogenik melalui curah hujan yang tinggi, peningkatan basah daerah tangkapan dan kenaikan permukaan laut (Wilby & Keenan, 2013). Sedangkan Hiwasaki, et al. (2014) menilai bahwa kearifan lokal sebagai salah satu cara untuk mengurangi dampak bencana alam. Dalam bentuk aplikasi yang praktis, masyarakat Turpan di Provinsi Xinjiang, Cina menerapkan teknologi *karez* sebagai bentuk kearifan lokal dalam pengurangan risiko bencana kekeringan (Fang, et al., 2008) dan masyarakat Nandeswar, Bangladesh yang menanam tanaman bambu di sepanjang sungai untuk mitigasi bencana banjir (Stephen, et al., 2008).

Berdasarkan hasil beberapa kajian tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa keberhasilan dan keberlanjutan dalam upaya pengurangan risiko bencana sangat bergantung pada ketersediaan budaya lokal yang relevan, pengetahuan dan praktik adat yang dapat digabungkan dengan ide-ide baru untuk menghasilkan inovasi.

Perserikatan Bangsa-Bangsa telah memasukkan kearifan lokal dalam Prioritas 3 Kerangka Aksi Hyogo, kemudian diperbaharui dalam Kerangka Aksi Sendai² yang berfokus pada pengetahuan dan pengetahuan. Salah satu kegiatan utama yang diidentifikasi di bawah tindakan prioritas ini berfokus pada pentingnya pengelolaan dan pertukaran informasi, dan menyoroti

penggunaan "pengetahuan tradisional dan adat yang relevan dan warisan budaya" untuk dibagikan dan disesuaikan dengan khalayak sasaran yang berbeda. Dengan meningkatkan pemahaman tentang kearifan lokal dan memberikan contoh konkret tentang bagaimana upaya pengurangan risiko bencana dapat ditingkatkan, sehingga dapat menginspirasi semua praktisi dan pembuat kebijakan untuk mempertimbangkan pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat lokal dan bertindak untuk mengintegrasikan kekayaan pengetahuan ini.

Pada artikel ini disajikan hasil-hasil investigasi kearifan lokal masyarakat Cingkam, Kecamatan Gunung Meriah, Kabupaten Aceh Singkil, Provinsi Aceh, yang berhubungan dengan mitigasi dan adaptasi bencana banjir. Dalam satu dekade terakhir, intensitas dan kuantitas ancaman banjir di Singkil semakin tinggi³. Masyarakat Cingkam yang berdomisili di daerah aliran Sungai Lae Cinendang secara turun-temurun dihadapkan pada realitas untuk beradaptasi dengan banjir tahunan. Pengalaman seperti ini telah melahirkan bentuk kearifan lokal dalam upaya mitigasi dan adaptasi bahaya banjir. Dalam tulisan ini dibahas beberapa temuan kearifan lokal terkait dengan adaptasi dan mitigasi struktural terhadap bencana banjir. Pembahasan meliputi bentuk-bentuk struktural dan fungsinya yang terkait dengan upaya mitigasi dan adaptasi bahaya banjir, kondisi dan keberlangsungan kearifan lokal tersebut pada saat ini, alasan kearifan tersebut mulai ditinggalkan, potensi pengembangan struktural tersebut untuk pengurangan risiko bencana ke depan dan pemanfaatannya untuk aspek pariwisata yang dapat menunjang perekonomian masyarakat.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini didesain sebagai penelitian deskriptif eksploratif yang melakukan penyelesaian masalah berdasarkan penggalan secara luas tentang hal-hal yang mempengaruhi terjadinya sesuatu berdasarkan fakta-fakta yang terjadi di lapangan. Dengan demikian, dalam penelitian ini kami telah menggali, menjelaskan dan menggambarkan mengenai kearifan lokal mitigasi dan adaptasi struktural yang berkaitan dengan bahaya banjir. Penelitian deskriptif kualitatif dengan pendekatan etnografi merupakan penelitian yang termasuk ke dalam penelitian naturalistik atau bersifat alamiah (Cohen, et al., 2007).

Desain penelitian secara detail dijelaskan sebagai berikut. Tahap awal dilakukan pengkajian kepustakaan tentang pengetahuan lokal

² UNISDR, 2015, *Sendai Framework for Disaster Risk Reduction 2015–2030*, UNISDR, Geneva

³ BPBA. (2016). *Kajian Risiko Bencana Aceh 2016–2020*, Badan Penanggulangan Bencana Aceh (BPBA), Banda Aceh.

terhadap bahaya banjir. Berdasarkan hasil kepustakaan tersebut dilakukan akuisisi data primer pada Bulan Maret 2020, di Desa Cingkam, Kecamatan Gunung Meriah, Aceh Singkil (Gambar 1). Data primer yang dikumpulkan berupa observasi lingkungan dan wawancara dengan masyarakat yang tinggal di sepanjang Sungai Lae Cinendang, serta wawancara mendalam dengan informan kunci. Tiga metode pengumpulan data memungkinkan untuk triangulasi, yang memverifikasi, menguatkan, meningkatkan kredibilitas dan kepercayaan atau validitas data (Gershberg, 1998; Gibson, 2004).

Wawancara mendalam dilakukan dengan informan kunci yang terdiri dari satu orang tokoh adat, satu orang pemuka masyarakat dan Kepala Badan Penanggulangan Bencana Daerah (BPBD) Aceh Singkil. Pertanyaan yang diajukan terkait dengan kondisi sosial budaya masyarakat Singkil, keberadaan sungai Lae Cinendang dengan kehidupan sosial masyarakat, kearifan lokal masyarakat terkait banjir, program-program pemerintah terkait dengan penanggulangan bencana banjir, sikap masyarakat terhadap program-program tersebut, arah pembangunan daerah terkait penanggulangan bencana, upaya-upaya pemerintah dan komunitas adat terhadap pelestarian kearifan lokal serta pengembangannya untuk pariwisata. Data yang diolah dalam penelitian ini hanya yang terkait dengan mitigasi dan adaptasi struktural saja.

Observasi lingkungan di sepanjang Sungai Lae Cinendang dilakukan berupa pengamatan kondisi fisik sepanjang bantaran sungai, pengambilan dan pengambilan foto detail rumah *sapao metungkhang* berserta struktural lain yang ada di sekitarnya, bangunan *lampung*, dan *bagan*. Sedangkan wawancara dengan 20 orang perwakilan masyarakat yang tinggal di sepanjang Sungai Lae Cinendang dilakukan pada pemilik rumah *sapao metungkhang*, *lampung*, dan *bagan*. Pertanyaan yang diajukan terkait dengan sejak kapan bangunan tersebut dibangun?, Apa alasan bangunan tersebut dibangun?, Mengapa bangunan tersebut masih dipertahankan? Apakah mereka mendapatkan manfaat dari bangunan tersebut? Apakah bangunan tersebut akan dipertahankan pada masa mendatang? Apakah ada tawaran dari pemerintah untuk relokasi? Bagaimana pandangan mereka dengan program relokasi? Dan sejauh mana pandangan mereka dengan program pengembangan bangunan tersebut untuk pariwisata?



Gambar 1. Peta lokasi penelitian, Kecamatan Gunung Meriah, Aceh Singkil (merah), sungai Lae Cinendang ditunjukkan oleh garis biru.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Keadaan Geografi dan Demografi

Aceh Singkil merupakan salah satu kabupaten di Provinsi Aceh yang multi kultur. Penduduk Aceh Singkil terdiri dari suku Aneuk Jamee yang umumnya berdiam di pesisir pantai, suku Boang atau sering disebut Orang Kampung yang bermukim di pedalaman atau pinggiran sungai, dan suku Pakpak yang Sebagian besar tinggal pada pusat-pusat kecamatan. Selain itu terdapat juga etnis Aceh, Jawa, Batak dan Minangkabau. Keberagaman budaya ini telah membuat Singkil terkenal sejak masa lampau ke seluruh Nusantara (Ahmad, 2016).

Wilayah penelitian ini mengambil tempat di Kecamatan Gunung Meriah yang umumnya didominasi oleh suku Boang dan Pakpak. Pada wilayah ini, masyarakat umumnya bermukim di Rimo sebagai pusat kecamatan dan sepanjang Sungai Lae Cinendang. Lokasi Kecamatan Gunung Meriah termasuk wilayah pedalaman di Kabupaten Aceh Singkil (Gambar 1).

Pada umumnya, topografi wilayah Kabupaten Singkil terbagi dalam wilayah daratan dan kepulauan. Sedangkan wilayah daratan didominasi oleh kawasan pedalaman dan kawasan pesisir. Pada wilayah pedalaman pun, masyarakat lebih banyak bermukim di sepanjang sungai. Dengan demikian, baik wilayah kepulauan maupun wilayah pesisir dan pedalaman, kehidupan masyarakat Singkil umumnya berada di sepanjang aliran air, baik daerah pesisir maupun sepanjang aliran sungai.

Terdapat dua sungai besar yang terkenal, yaitu Sungai Lae Soraya dan Sungai Lae Cinendang. Kedua sungai ini sebenarnya satu. Aliran ke hulu pada arah kiri disebut Lae Souraya atau dikenal dengan Simpang Kiri. Sedangkan ke hulu arah kanan disebut Lae Cinendang atau dikenal dengan Simpang Kanan. Hulu Lae Cinendang berada di Kabupaten Pakpak Bharat dan Humbang Hasundutan, Propinsi Sumatera Utara dan keduanya menyatu menjadi Lae Cinendang. Lae Cinendang adalah sungai terbesar di Provinsi Aceh dan juga sungai terbesar di belahan barat Pulau Sumatera.

Dalam perjalanan sejarah, Lae Cinendang tidak dapat dipisahkan dengan kehidupan masyarakat. Mereka menyebut sungai ini dengan istilah *tapin*. Pada Abad XV, Lae Cinendang merupakan jalur transportasi penting kapal-kapal dagang. Banyak kapal tipe lancaran dan jung menyusuri sungai dari Barus untuk berdagang. Lancaran adalah perahu asli Nusantara yang mampu bergerak cepat, sedangkan jung adalah perahu besar yang diadopsi dari Cina. Jung terbuat dari kayu yang dilengkapi dengan layer dan bubung dipakai untuk transportasi penumpang dan barang pada masa lalu.

Pada masa modern, sebelum tahun 2000-an, Lae Cinendang masih digunakan oleh nelayan untuk mencari ikan, masyarakat untuk membeli kebutuhan sehari-hari, dan jalur petani yang berladang. Selain itu, jalur transportasi Lae Cinendang juga digunakan untuk prosesi adat seperti *mengakhak* atau *menjalang*, yaitu mengantar rombongan mempelai pada acara perkawinan, serta kegiatan adat *bagahen* ketika menghadiri undangan kenduri.

Pada masa penjajahan Belanda, jalur transportasi sungai sebagai satu-satunya jalur transportasi pada saat itu juga memiliki peran yang sangat penting dalam perjuangan. Bentuk sungai Lae Cinendang yang berkelok-kelok dan bercabang telah dipahami dengan baik oleh pejuang lokal, sehingga sering dijadikan sebagai taktik dan muslihat dalam berperang. Keberadaan pohon-pohon besar di sepanjang sungai dan arus sungai yang deras (*sebak lae* atau *bellen lae*) juga termasuk bagian lain yang digunakan pejuang lokal dalam berperang melawan Belanda. Oleh karena itu keberadaan Lae Cinendang dengan masyarakat Singkil tidak dapat dipisahkan sepanjang masa.

Aliran sungai Lae Cinendang merupakan urat nadi kehidupan masyarakat Singkil. Selain itu, Lae Cinendang juga memberikan kontribusi yang sangat besar dengan permasalahan banjir di Singkil sepanjang masa. Berdasarkan keterangan masyarakat, banjir di sepanjang Sungai Lae Cinendang dapat terjadi sampai 20 kali per tahun. Namun kejadian tersebut tidak besar dan terbiasa bagi masyarakat. Banjir terbesar yang diingat oleh warga adalah pada tahun 2000 dan

2002, ketinggian air sampai menutupi jendela rumah atau sekitar 3 meter karena umumnya rumah di sepanjang sungai Lae Cinendang adalah rumah panggung. Oleh karena itu, pengalaman hidup yang cukup lama dengan kejadian banjir telah mampu mengajarkan masyarakat Singkil hidup berdampingan dengan banjir. Salah satu bentuk kearifan lokal yang dilahirkan adalah upaya mitigasi dan adaptasi terhadap bahaya banjir.

Berdasarkan dari lama dan kuatnya interaksi sosial budaya masyarakat yang bermukim di sepanjang sungai dengan keberadaan sungai Lae Cinendang maka dapat dikatakan bahwa keberadaan sungai Lae Cinendang merupakan bagian dari budaya masyarakat setempat. Budaya dapat didefinisikan sebagai cara hidup yang mengekspresikan makna dan nilai tertentu dari orang. Para antropolog memandang dunia sebagai bentuk kepingan-kepingan budaya dari budaya tradisional dan nilai-nilai yang diwariskan (Nanda dan Warms, 2007). Menurut Taylor (1924) dalam Kotalunga (2010), budaya adalah hal-hal yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat istiadat dan kemampuan dan kebiasaan lain yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat. Budaya juga dapat dilihat sebagai alat yang terdiri dari simbol, cerita, ritual, dan pandangan dunia yang dapat digunakan orang dalam situasi yang berbeda. Unsur-unsur dalam budaya ini diturunkan dari satu generasi ke generasi lainnya dan memberikan pedoman bagi individu untuk bertahan hidup dalam masyarakat (Hall et al., 2003).

Pada masyarakat yang hidup berdampingan dengan ancaman bencana alam, maka budaya terhadap upaya pengurangan risiko bencana alam muncul dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Kemampuan masyarakat beradaptasi dan melakukan mitigasi terhadap bencana sesuai dengan pengalaman dan jenis bencana yang sering terjadi dalam lingkungan masyarakat tersebut. Gempa bumi, tsunami, tanah longsor, banjir, dan badai termasuk jenis bencana yang sesuai dengan kondisi geologi Indonesia.

Di antara jenis-jenis bencana alam tersebut, banjir merupakan salah satu bencana yang sering terjadi di Indonesia. Peristiwa banjir dipandang sebagai hal yang biasa dibandingkan dengan bencana lain seperti gempa bumi dan tsunami, akan tetapi frekuensi dan dampak kerugian jiwa dan harta benda yang ditimbulkan sangat fatal. Kebiasaan masyarakat hidup berdampingan dengan kondisi alam tertentu dalam waktu yang sangat lama dapat melahirkan kearifan lokal pada masyarakat tersebut (Sullivan, 2016), dalam hal ini kearifan dalam bentuk mitigasi dan adaptasi terhadap bahaya banjir.

Berdasarkan undang-undang, mitigasi dapat didefinisikan sebagai serangkaian upaya untuk mengurangi risiko bencana melalui pembangunan fisik maupun penyadaran dan peningkatan kemampuan menghadapi ancaman bencana. Sedangkan adaptasi bencana alam ialah penyesuaian sistem alam dan manusia terhadap bencana alam yang terjadi, guna mengurangi dampak negatifnya⁴.

Dengan demikian, terkait mitigasi dan adaptasi struktural tersebut, masyarakat Singkil memiliki kearifan lokal tersebut, seperti keberadaan *lampung* dan *bagan* terapung yang masih ditemukan di sepanjang aliran sungai Lae Cinendang. Meskipun bangunan semacam itu pernah digunakan secara efektif dalam kehidupan masyarakat Aceh Singkil, namun pada saat ini dampak banjir di Singkil semakin lama semakin bertambah. Hasil pengamatan dan wawancara di lapangan ditemukan 3 bentuk kearifan lokal mitigasi dan adaptasi struktural yang dibahas dalam artikel ini, yaitu rumah *sapao metungkhang*, *lampung*, dan *bagan*. Ketiga struktur tersebut adalah telah digunakan secara turun-temurun dalam kehidupan masyarakat Singkil.

2. Rumah Sapao Metungkhang

Rumah *sapao metungkhang* merupakan rumah panggung yang banyak dijumpai di sepanjang aliran Sungai Lae Cinendang (Gambar 2). Material bangunan untuk tiang, lantai dan dinding terbuat dari kayu, sedangkan atap terbuat dari daun rumbia atau seng. Secara vertikal lantai rumah terdiri dari kolong rumah, lantai utama, dan plafon. Ketiga bagian tersebut dapat difungsikan secara maksimal, baik dalam kondisi normal maupun kondisi darurat.

Aktivitas keluarga selama masa normal berlangsung di lantai utama rumah. Ketinggian lantai rumah sekitar 1-meter dari permukaan tanah. Terdapat tangga pada bagian depan rumah yang menghubungkan halaman rumah dengan teras (serambi). Bagian serambi digunakan sebagai tempat menyambut tamu dan tempat bersantai keluarga. Serambi masih merupakan bagian luar dari rumah. Terdapat pintu utama dari serambi ke bagian dalam rumah. Bagian dalam rumah terdiri dari ruang tamu, ruang tidur, ruang tengah dan dapur pada bagian paling belakang.



Gambar 2. Rumah *Sapao Metungkhang* (kiri), kandang ternak kayu bakar (kanan atas), dan mesin pompa air terapung (kanan bawah)

Dilihat dari struktur bangunan, rumah *sapao metungkhang* dimodifikasi sehingga dapat difungsikan untuk mitigasi dan adaptasi bahaya banjir yang sering terjadi di Singkil. Ketinggian rumah dibangun sesuai dengan sejarah ketinggian banjir yang pernah terjadi di daerah tersebut, sehingga rumah tersebut relatif aman jika sewaktu-waktu terjadi banjir. Pada saat kejadian banjir yang lebih tinggi dari biasanya, bagian plafon pada rumah *sapao metungkhang* juga dapat dimanfaatkan sebagai tempat evakuasi.

Ruangan yang ada di bagian plafon rumah disebut *pakha* dalam Bahasa Singkil. Ruangan *pakha* langsung berada di bawah atap. Pada dua sisi muka dan belakang *pakha* dilengkapi dengan jendela kecil, sehingga dapat mengurangi suhu panas pengap dan panas di dalam ruangan. Meskipun jarang dihuni, ruangan *pakha* dilengkapi dengan tempat tidur dan dapur. Pada bagian dapur juga tersimpan cadangan kayu bakar yang menandakan masyarakat Singkil telah memiliki sikap kesiapsiagaan terhadap bahaya banjir. Pada bagian tengah lantai ruangan *pakha* terdapat pintu vertikal dan tangga darurat untuk akses ke dalam ruangan tersebut dari bagian utama rumah. Ruang *pakha* hanya digunakan pada kondisi darurat, saat terjadi banjir yang lebih besar dari biasanya.

Peristiwa banjir merupakan kejadian yang sangat sering di wilayah Singkil, oleh karena itu masyarakat setempat telah mampu melakukan proses adaptasi terhadap bahaya banjir dengan memanfaatkan kolong rumah sebagai salah satu tempat untuk kesiapsiagaan. Hampir semua rumah *sapao metungkhang* menambatkan perahu di bawah kolong, meskipun tidak dalam keadaan banjir. Perahu tersebut difungsikan pada saat banjir terjadi sebagai sarana transportasi dari rumah ke tempat akses yang aman.

Kolong rumah juga difungsikan untuk menyimpan kayu bakar, kandang unggas, dan peralatan menangkap ikan di sungai seperti jala, jaring, dan bubu. Dengan demikian, Sebagian kebutuhan logistik rumah tangga sehari-hari dipasok dari bawah kolong rumah. Pengalaman banjir yang berkepanjangan memberikan inspirasi kepada masyarakat setempat untuk memitigasi dan beradaptasi dengan alam dalam

⁴ Undang-Undang No 24 Tahun 2007 Tentang Penanggulangan Bencana.

wujud ketahanan pangan (*food security*). Bangunan kandang unggas, tempat penyimpanan kayu bakar dan mesin pompa air dibuat di atas kayu gelondong atau ban mobil yang mampu mengapung jika sewaktu-waktu terjadi banjir (Gambar 2).

Ditinjau dari efektivitas rumah *sapao metungkhang* yang telah dijelaskan tersebut, maka rumah tradisional ini mempunyai prospek yang cukup baik untuk dikembangkan. Akan tetapi, ada beberapa kendala yang akan dihadapi jika dilakukan pengembangan. Kendala pertama adalah perubahan arah pembangunan yang dilakukan oleh pemerintah terhadap pemukiman. Sejak masa Orde Baru sampai sekarang, pemerintah setempat melakukan upaya pembangunan jalan darat, sehingga masyarakat berpindah pemukiman di sepanjang jalan tersebut. Beberapa kali upaya relokasi pemukiman juga telah dilakukan oleh pemerintah di tempat-tempat yang jauh dari sungai, sehingga pemukiman di sepanjang sungai mulai ditinggalkan. Kendala lain yang ditemukan adalah kekurangan bahan baku pembuatan rumah *sapao metungkhang*. Ketersediaan kayu pada saat ini semakin langka dan mahal, sedangkan pada zaman dulu masyarakat membangun rumah dengan memanfaatkan gelondongan kayu yang hanyut dari sungai. Kebijakan larangan pengebangan kayu oleh pemerintah juga telah berpengaruh secara signifikan terhadap ketersediaan kayu yang hanyut di sungai.

3. Lampung

Berbeda dengan *sapao metungkhang* yang dibangun di daratan sepanjang bantaran sungai, *lampung* merupakan bangunan terapung yang tertambat di aliran sungai. Bagian bawah *lampung* tersusun dari gelondongan kayu yang terikat satu sama lain dan mengapung di atas permukaan air sungai. Gelondongan tersebut ditambat pada pancangan kayu di sisi sungai sehingga tidak terbawa arus. Lantai bangunan disusun di atas gelondongan tersebut. Rumah apung dilengkapi dengan dinding dan atap sehingga layak ditempati.

Dalam pemanfaatannya, rumah apung ini, difungsikan sebagai dermaga tempat menambatkan perahu bagi pengguna jalur transportasi sungai. Sebelum tahun 2000-an, jalur sungai Lae Cinendang ini masih sering digunakan oleh masyarakat untuk sarana transportasi. Mereka menggunakan sampan atau boat bermesin untuk keperluan bepergian. Selain itu rumah apung juga difungsikan sebagai kedai terapung yang menyediakan berbagai kebutuhan masyarakat seperti makanan dan minuman. Oleh karena itu,

lampung yang difungsikan sebagai warung kopi selalu penuh oleh pengunjung yang beristirahat setelah hilir mudik di sepanjang sungai. *Lampung* juga dapat difungsikan sebagai tempat salat dan sekaligus sebagai tempat tinggal bagi pemiliknya.

Konstruksi *lampung* merupakan bentuk lain kearifan lokal masyarakat Singkil terhadap bahaya banjir. Curah hujan yang tinggi di wilayah Singkil menyebabkan ketinggian dan arus sungai Lae Cinendang sangat cepat pada musim hujan. Dengan kondisi demikian, mengharuskan masyarakat Singkil melakukan upaya adaptasi dengan membangun *lampung* yang dapat menyesuaikan posisinya dengan ketinggian aliran sungai, sehingga dapat berfungsi dalam keadaan normal dan saat terjadi bahaya.



Gambar 3. Rumah Apung (kiri) bagian dalam berfungsi sebagai kedai dan tempat tinggal (kanan atas) dan sisi bangunan dimanfaatkan untuk menyimpan peralatan nelayan (kanan bawah).

Namun demikian, seiring dengan perkembangan jalur transportasi sungai, keberadaan *lampung* pada saat ini semakin sulit ditemukan di sepanjang aliran sungai Lae Cinendang. Dari 3 *lampung* yang masih tersisa di Kecamatan Gunung Meriah, *lampung* yang terdapat di Desa Tanah Merah merupakan yang tertua dan masih difungsikan sebagai warung kopi sampai saat ini.

4. Bagan

Jika bangunan *sapao metungkhang* dan *lampung* sekaligus difungsikan sebagai tempat tinggal, maka *bagan* apung merupakan bangunan terapung yang hanya difungsikan untuk aktivitas masyarakat sehari-hari di pinggir sungai. Sungai bagi masyarakat Singkil adalah tempat untuk saling bertemu dan berinteraksi satu sama lain. Di pinggiran sungai masyarakat membuat *bagan* sebagai tempat yang bisa digunakan untuk membersihkan kebutuhan sehari-hari. Di atas *bagan* masyarakat mencuci baju, piring dan peralatan rumah tangga lainnya. *Bagan* juga difungsikan untuk tempat mandi buang air besar. Oleh karena itu bangunan ini dinamakan *bagan* dalam bahasa setempat yang berarti jamban

dalam Bahasa Indonesia. *Bagan* secara khusus digunakan untuk tempat buang air besar disebut *gelobo* dalam bahasa setempat yang maknanya seperti toilet.

Bagan apung terdiri dari dua bagian, satu sisi berfungsi sebagai tempat mencuci pakaian atau menjemur padi, jagung dan produksi pertanian lainnya pada saat banjir. *Bagan* Apung juga difungsikan sebagai tempat memasak pada saat acara pesta perkawinan dalam kondisi banjir. Di dekat *bagan* biasanya dibangun rumah adat yang digunakan untuk acara pesta perkawinan. Oleh karena itu, menurut keterangan salah satu tokoh adat setempat, rumah adat Singkil dibangun pada saat pesta berlangsung. Rumah adat merupakan tatanan yang penting dalam prosesi pesta, "*Kalau pesta tidak memakai adat maka tidak wajib di hadiri oleh sintua*" katanya. *Sintua* adalah tokoh adat dalam tatanan sosial budaya Masyarakat Singkil. Kelebihan pesta adat dilakukan secara gotong royong di bawah koordinasi kepala desa. Ketika pesta adat berlangsung bertepatan dengan kondisi banjir, maka kegiatan pesta seperti menjamu tamu dan prosesi acara berlangsung sedangkan kegiatan memasak dilakukan di atas *bagan*. Karena terhalang oleh adanya banjir, mereka menggunakan sampan untuk membagikan hidangan jamuan kepada tamu. Inilah salah kearifan lokal yang sangat unik yang ada dalam masyarakat Singkil, melakukan pesta di atas *bagan*.

Bagan apung juga dapat digunakan sebagai tempat untuk menambat perahu. Bahan-bahan yang digunakan untuk *bagan* apung juga berasal dari gelondongan kayu hanyut di sepanjang aliran sungai Lae Cinendang. Gelondongan tersebut kemudian diikat satu sama lain dengan tali dan dikaitkan dengan pasak pada tebing sungai, atau diikatkan pada kayu besar dengan tali tambang.



Gambar 4. Bagan Apung

5. Potensi pengembangan

Kearifan lokal telah menjadi komponen inheren dari sistem manajemen bencana tradisional. Selama berabad-abad orang telah menyesuaikan kehidupan dan mata pencaharian mereka untuk beradaptasi dengan perubahan konteks dalam bentuk kearifan lokal. Meskipun kearifan lokal, dalam banyak hal, tidak selalu terlihat, masyarakat lokal memanfaatkannya

untuk membangun dan merekonstruksi diri mereka sendiri guna mencegah, memitigasi, mempersiapkan, merespons, dan memulihkan dari dampak bencana. Ini dapat dianggap sebagai mekanisme bertahan dan merupakan cara di mana sekelompok orang atau individu menjadi tangguh dari bencana.

Membawa kearifan lokal lebih fokus dan konteks memperdalam pemahaman tentang bagaimana orang mengelola keadaan mereka sendiri yang berubah dan dapat membawa informasi yang lebih relevan tentang peristiwa bahaya itu sendiri, Mercer, et al. (2010) berpendapat bahwa kearifan lokal sangat berharga dalam memahami peristiwa bencana yang telah terjadi dalam kurun waktu yang lama dalam suatu masyarakat. Sementara itu, penge-tahuan ilmiah telah terbukti sangat penting dalam menangani peristiwa langka atau belum pernah terjadi sebelumnya. Akibatnya, kearifan lokal dan pengetahuan ilmiah harus dianggap sebagai dua sisi mata uang yang sama, yang saling melengkapi.

Namun demikian, kearifan lokal dalam upaya mitigasi dan adaptasi terhadap bahaya banjir di Kabupaten Singkil mulai ditinggalkan sejak tahun 1980-an, karena jalur transportasi darat mulai menjangkau seluruh pelosok wilayah Singkil. Masyarakat mulai merelokasi tempat tinggal mereka ke wilayah daratan yang lebih tinggi. Relokasi penduduk ini, difasilitasi oleh Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil dalam upaya membangun permukiman yang layak huni. Meskipun masih belum menemukan format yang tepat dalam upaya relokasi tersebut, namun pemerintah tetap melanjutkan relokasi warga dari bantaran sungai ke daratan, dengan berbagai macam tantangan yang harus dihadapi oleh masyarakat dan pemerintah.

Di samping itu, faktor ketersediaan bahan baku untuk pembuatan rumah dan prasarana lain yang bersumber dari gelondongan kayu yang hanyut saat banjir juga sudah semakin sulit diperoleh. Perubahan mata pencaharian dari sektor perikanan ke perkebunan kelapa sawit, juga menjadi salah satu penyebab masyarakat melakukan migrasi ke wilayah daratan yang lebih tinggi. Oleh karena itu sangat tipis kemungkinan pengembangan kembali bentuk-bentuk kearifan lokal tersebut jika ditinjau dari sisi efektivitas dan kebermanfaatnya bagi masyarakat setempat.

Bentuk kearifan lokal ini masih dapat dilestarikan untuk pelestarian nilai-nilai budaya dan pembangunan sektor pariwisata. Pembangunan dan pelestarian kearifan lokal tersebut dapat mendorong pertumbuhan ekonomi dan pendapatan asli daerah dari sektor pariwisata dengan menjadikannya sebagai destinasi wisata baru di Aceh Singkil. Pengembangan sektor wisata tersebut berpeluang besar untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat. Pada beberapa tempat yang masyarakatnya memiliki tradisi hidup di

sepanjang aliran sungai, seperti di Banjarmasin dan Bangkok, keberadaan bangunan terapung telah berhasil dikembangkan sebagai daya tarik wisata. Keberadaan pasar terapung di kedua destinasi wisata tersebut malah menjadi ikon tersendiri bagi para pengunjung.

Namun demikian, pengembangan daerah wisata tidak dapat dilakukan dengan mudah, mengingat kawasan sepanjang Sungai Lae Cinendang sebelumnya belum pernah dikembangkan kegiatan-kegiatan serupa. Sukses tidaknya program tersebut tidak hanya datang dari pemerintah atau investor yang menggagas atau memberikan dana pengembangannya. Keberlangsungan suatu program sangat erat kaitannya dengan keterlibatan masyarakat lokal sebagai pelaku utama dalam kegiatan tersebut. Terkait dengan pengembangan ekonomi dari sektor wisata air ini, misalnya Zamzami (2016) dalam kajiannya tentang pengembangan wisata pesisir menyebutkan bahwa pengembangan masyarakat melalui penguatan pranata sosial adalah upaya pemberdayaan yang terencana, dilaksanakan dengan sadar dan serius. Dengan cara usaha bersama demikian akan dapat memperbaiki keragaman sumber pendapatan masyarakat. Pola pemberdayaan mereka diselenggarakan dengan arah kesepakatan bersama. Partisipasi aktif secara kelembagaan akan melahirkan rasa kepemilikan setiap anggota masyarakat yang terlibat. Sehingga pelaksanaan program dapat berjalan semestinya. Akan tetapi, hal yang lebih penting lagi, keberhasilan pelaksanaan suatu pranata sosial masyarakat tertentu bukan hanya diukur dari pendapatan secara ekonomi masyarakat semata. Keberhasilan program yang seutuhnya terjadi ketika peran dan fungsi sosio-kultural terjaga dengan baik.

Pemerintah dapat mengambil peran yang lebih dominan, untuk melestarikan kearifan lokal dalam upaya mitigasi dan adaptasi banjir. Hal tersebut akan menjaga kelangsungan dan diseminasi pengetahuan kepada generasi selanjutnya (Sujawarni, et al., 2018). Di samping itu, juga dapat menambah keuntungan dari sektor komersial wisatawan domestik dan mancanegara yang berkunjung ke Aceh Singkil. Kebijakan arah pembangunan yang dicanangkan oleh pemerintah dapat disinergikan dengan kearifan lokal yang ada. Keberlanjutan kearifan lokal tersebut akan tetap lestari sehingga dapat menambah khazanah budaya Indonesia pada umumnya dan Aceh pada khususnya. Seperti dikemukakan oleh Habibi dan Kusdarini (2020) bahwa kearifan lokal adalah bagian dari kebiasaan dan tradisi budaya sekelompok masyarakat. Tradisi tersebut lahir dalam berbagai bentuk seperti bangunan arsitektur dan kawasan pemukiman seperti yang terdapat pada masyarakat Singkil di sepanjang sungai Lae Cinendang. Kearifan lokal masyarakat Singkil tersebut unik, karena keunikan

tempat, waktu, dan suku. Setiap komunitas memiliki tantangan alam dan kebutuhan hidup yang berbeda, sehingga melahirkan sistem pengetahuan lokal yang berbeda baik yang berkaitan dengan lingkungan di sekitarnya maupun dalam tatanan kehidupan sosial.

D. KESIMPULAN

Kesadaran kolektif pada masyarakat Singkil menjadi salah satu hal yang mendorong terjaganya kearifan lokal dalam adaptasi dan mitigasi bencana banjir. Kearifan lokal yang masih dijaga oleh masyarakat Aceh Singkil adalah rumah panggung dengan menambah *pakha* (loteng), rumah apung, lampung, dan bagan apung. Dengan menjaga kearifan lokal ini, masyarakat telah mempersiapkan diri dengan segala kemungkinan anomali cuaca yang memang sulit diprediksi. Kearifan lokal ini tidak hanya menjaga tradisi atau adat-istiadat yang secara turun-temurun dilakukan namun juga memberikan sejumlah tata kelola hidup yang baik dan selaras dengan alam. Seiring dengan pesatnya pembangunan daerah yang meninggalkan pentingnya nilai-nilai kehidupan sungai, maka keberadaan rumah apung, lampung, dan bagan apung sebagai kearifan lokal dalam mitigasi dan adaptasi struktural terhadap bahaya banjir pun semakin langka. Pada sisi lain, ketersediaan bahan baku juga telah menyebabkan salah satu ancaman punahnya tradisi tersebut. Pengembangan kembali bentuk kearifan lokal ini dalam upaya pembangunan yang berkelanjutan perlu dilakukan, pada satu sisi untuk menjaga nilai-nilai budaya dan pada sisi lain dapat dikembangkan untuk pariwisata yang dapat mendorong ekonomi masyarakat.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penelitian ini didanai oleh anggaran PNPB Universitas Syiah Kuala 2020 skema Penelitian H-Indeks. Terima kasih untuk Adnani, Zulfadli, Kendek Limbong, Muhammad Ikhsan, Aslim Kombih Bincin, Drs. H. Mu'adz Vohry, Salam Barus, Mukhtarudin, Abdul Latif, Tgk. Ikhsan, dan Badan Penanggulangan Bencana Daerah Kabupaten Aceh Singkil yang telah membantu dan memfasilitasi pengambilan data di lapangan.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad, H.A. (2016). Resolusi Konflik Keagamaan di Aceh Singkil dalam

- Perspektif Budaya Dominan. *Jurnal Multikultural & Multireligius*, **15**(3), 45-59.
- Cadag, J.R.D. & Gaillard, J.C. (2012). Integrating knowledge and actions in disaster risk reduction: the contribution of participatory mapping. *Area*, **44**, 100–109.
- Cohen, L., Manion, L. & Morisson, K. (2007). *Research Methods in Education* 5th Edition. London and New York: Routledge Falmer.
- Dube, E. & Munsaka, E. (2018). The contribution of indigenous knowledge to disaster risk reduction activities in Zimbabwe: A big call to practitioners, *Jàmbá: Journal of Disaster Risk Studies*, **10**(1), a493.
- Fang, W., He, F., Cai, J., & Shi, P. (2008). Karez Technology for Drought Disaster Reduction in China, dalam Shaw, R., Uy, N., and baumwoll, J. *Indigenous Knowledge for Disaster Risk Reduction: Good Practices and Lessons Learned from Experiences in The Asia-Pasific Region*. Bangkok: UN/ISDR.
- Gaillard, J.C. & Mercer, J. (2012). From knowledge to action: bridging gaps in disaster risk reduction. *Progress in Human Geography*, **37**, 93–114.
- Gershberg, A.I. (1998). Decentralisation, recentralisation and performance accountability: building an operationally useful framework for analysis. *Development Policy Review*, **16**, 405–31.
- Gibson, N. (2004). *Action research*. In: Lewis-Beck MS, Bryman A, Liao TF, editors. The sage encyclopaedia of social science research methods, vol. 1. Thousand Oaks: Sage, p. 4–6.
- Habibi, R. K. & Kusdarini, E. (2020). Kearifan lokal masyarakat dalam melestarikan tradisi pernikahan pepadun di Lampung Utara, *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, **22**(01), 60-69.
- Hall, J. R., Neitz, M. J. & Battani, M. (2003). *Sociology on culture*. New York: Routledge.
- Hiwasaki, L. Luna E., Syamsidik, & Shaw, R. (2014). Process for integrating local and indigenous knowledge with science for hydro-meteorological disaster risk reduction and climate change adaptation in coastal and small island communities. *Int. J. Disaster Risk Reduction*, **10**, 15–27.
- Hussain, Z., Al-shafie, H., Mita, H. A., Hussain, S., Hasan, M.M., & Islam, G.M.K. (2015). *Local wisdom: indegenous practices for mitigating disaster loss*, Bangladesh, Proshar.
- Kulatunga, U. (2010). Impact of Culture towards Disaster Risk Reduction, *International Journal of Strategic Property Management*, **14**, 304–313.
- Leonard, S., Parsons, M., Olawsky, K. & Kofod, F. (2013). The role of culture and traditional knowledge in climate change adaptation: Insights from East Kimberley, Australia, *Global Environmental Change* **23**, 623–632.
- Mavhura, E., Manyena, S.B., Collins, A.E., & Manatsa, D. (2013). International Journal of Disaster Risk Reduction, **5**, 38-48.
- McAdoo, B.G., Dengler, L., Titov, V., Prasetya, G. & Smong, G. (2006). How an oral history saved thousands on Indonesia's Simeulue Island, *Earthquake Spectra*, **22** (Suppl 3), 661–669.
- Mercer, J., Gaillard, J.C., Crowley, K., Shannon, R., Alexander, B., Day, S., et al. (2012). Culture and disaster risk reduction: lessons and opportunities. *Environmental Hazards*, **11**, 74–95.
- Mercer, J., Kelman, I., Taranis, L. & Suchet-Pearson, S. (2010) Framework for integrating indigenous and scientific knowledge for disaster risk reduction. *Disasters*, **34**, 214–39.
- Nanda, S. and Warms, R. L. (2007). *Cultural anthropology*. Wadsworth/Thomson Learning, Belmont, CA.
- Sillitoe, P. (1998). The development of indigenous knowledge: a new applied anthropology. *Current Anthropology*, **39**, 223–252.
- Sujarwani, R., Wulandari, F.D., Husni, A., Rianto, F., Sarinah. (2018). Pemberdayaan Masyarakat Komunitas Adat Terpencil (KAT) oleh Pemerintah Kabupaten Lingga, Kepulauan Riau, *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. **20** (1): 17-31.
- Sullivan (2016) Cultural Heritage and New Media: A Future for the Past, *J. Marshal Rev. Intell. Prop. L.* **604**.
- Stephen, I., Chowdhury, R. D., and Nath, D. (2008). Soil and Water Conservation Throught Bamboo Plantation: A Disaster Management Technique Adopted by the People of Nandeswar, Assam, dalam Shaw, R., Uy, N., and baumwoll, J. *Indigenous Knowledge for Disaster Risk Reduction: Good Practices and Lessons Learned from Experiences in The Asia-Pasific Region*. Bangkok UN/ISDR.
- Tresno, Ana, R.F., Wicaksono, M., Wicaksanti, A.R. and Deswita, R. (2018). Antara ulayat adat dan hutan nagari: Sebuah kebijakan perhutanan sosial di Minangkabau, *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, **20** (2), 191-211.
- Utama, B. (2013) Kearifan Lokal pada Arsitektur Hunian Tradisional di Kawasan Rawan Bencana Daerah Istimewa Yogyakarta. *Kebudayaan*, **8** (1), 40-56.

- Wilby, R.L. & Keenan R. (2013). Adapting to flood risk under climate change. *Progress in Physical Geography*, **36**, 348–78.
- Zamroni, I. (2011). Islam dan Kearifan Lokal dalam Penanggulangan Bencana di Jawa. *Penanggulangan Bencana*, **2** (1), 1-10.,
- Zamzami, L. (2016). Dinamika Pranata Sosial Terhadap Kearifan Lokal Masyarakat Nelayan Dalam Melestarikan Wisata Bahari, *Jurnal Antrapologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, **18** (1): 57-67.

Available online at : <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/>

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



RECONNECTING CULTURE AND RESILIENCE: UNDERSTANDING MINANGKABAU WOMEN STRATEGIES IN DISASTER MANAGEMENT

Lengga Pradipta (¹*)

¹ Research Center for Population, Indonesian Institute of Science (LIPI), Jakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 24th August, 2020
 Review : 06th October, 2020
 Accepted : 15th November, 2020
 Published : 15th December, 2020
 Available Online : December, 2020

KEYWORDS

Minangkabau; Women; Disaster; Culture; Resilience

CORRESPONDENCE

*E-mail: lengga.pradipta@lipi.go.id

ABSTRACT

West Sumatra province is the homeland of Minangkabau ethnic group, which possess a strong adat and Islamic value principle; "adat basandi syara', syara' basandi kitabullah" and also prioritizing women as the key person in clan (suku). Aside from its cultural and religious aspects, this province is also prone to disasters. These disasters are directly impacted on Minangkabau people's livelihood, especially women. In Minangkabau society, women have a crucial role because they are the leader of Rumah Gadang (big house owned by community). This situation puts women as the problem – solver in any occasion, especially when it comes to disaster issues. The aim of this study is to understand the resilience of Minangkabau's women, which focused on their coping strategies at pre, during and post disaster, and how the local knowledge will be applied in this condition. This study used a qualitative methods; observation, in-depth interviews (with local leaders and Bundo Kanduang) and also used secondary data. The findings depict some strategies could be taken by women at disasters, including; mamagang sawah (organizing the paddy field activity) and also badoncek (an ancient tradition which similar with arisan). Those strategies showed a strong connection between women, traditional practice and resilience.

A. INTRODUCTION

Indonesia is defined as the most disaster-prone country in the world and has experiences in many disasters such as earthquakes, tsunamis, volcanic eruptions, landslides, floods and also drought. The most destructive disaster that ever happened in Indonesia was the earthquake on September 30, 2009. This 7,9 earthquake struck the western coast of Sumatra island.

The report by the Indonesian government, the most victims occurred in Sumatra Island, especially Aceh and West Sumatra. There were 1,115 dead, 1,214 severely injured and 1,688 slightly injured (USAID, 2010). Situated in the western part of Indonesia, West Sumatra is categorized as a disaster prone area. This province consists of lowland and highland that formed by Bukit Barisan, a mountain range running from north to south on the island of Sumatra. The peculiar form of West Sumatra is also completed with the long coastline, which has a direct connection to the Indian Ocean along

1.973.246 km (West Sumatra Provincial Government, 2012). Geographically, West Sumatra is located between two continents, Asia and Australia, and bordered with Indian Ocean, which makes this province have the unique climate, rainy and dry season. From its geological condition, West Sumatra is situated in active mountains line and located at the confluence of two plates Eurasia and Indo-Australia. This led West Sumatra became one of the areas which are really prone to disasters such as earthquakes, tsunamis, volcanic eruption and floods.

On September 2009, a big earthquake occurred in West Sumatera. This vast earthquake caused loss and damages in people and infra structure. The most deaths occurred in the areas of Padang Pariaman (675), Padang (313), Agam (80) and Pariaman (37). In addition, around 135,000 houses were severely damaged, 65,000 houses were moderately damaged and 79,000 houses were slightly damaged. An estimated 250,000 families (1,250,000 people) have been

affected by the earthquake through the total or partial loss of their homes and livelihoods (DIBI, 2010).

No longer after the earthquake, another disaster such as galodo or big floods also became a threat in this province. In Solok district, galodo always attacked community especially when landslides and big rain happened in hilly area. The tremendous disaster was happened at the end of 2014 where 2.824 houses drowned because of flood (BNPB, 2014). The damages were not only on people's houses, but also on public infrastructure in Solok.

Due to that situation, West Sumatra government tried to reduce the disaster risk by synergizing with many stakeholders (donors, international bodies, NGOs, academician, private sector, and community) and also implemented Community Based Disaster Risk Reduction Program (CB – DRR) since 2011. This program aimed to strengthen communities resilient and to minimize the victims of disaster. According to Wardani (2014), the involvement of communities is very crucial to DRR programs, the accomplishment and sustainability of DRR programs has a strong connection to local culture, know ledge and indigenous practices. Local culture is not only defined by indigenous habit, but also may define as a collective memory that circulated from generation to generation. In managing disaster, using local culture could be one of the best solutions, because there are some traditional methods which might be easily understood by community and more advance, it also involved local (Adat) leaders and women as the community advocates in Minangkabau.

The purpose of this study is to reinforce the use of local practice and knowledge in disaster risk reduction and also in livelihood management that help community to become more resilient in disaster phase. The study is conducted in two different areas; Padang Pariaman and Solok district. Moreover, the specific objectives of this study are identify local practice and knowledge in West Sumatra at pre, during and post disaster period, which focused on how Minangkabau women are coping with disaster and managing their livelihood after disaster. Also, assess opportunities, challenges and strategies for replication and scaling up of the local practices in other regions.

B. METHOD

This part will discuss the framework of the study and also the process for data collection and analysis. This study was carried out by using qualitative approach; observation, in-depth interviews with local (Adat) leaders and women leaders (*Bundo Kanduang*)

in two districts; Padang Pariaman and Solok which showed link between women, traditional practice and resilience in some cycles of disaster risk reduction. The process of this study is divided into three parts; (1) developing the study framework; (2) conducting the 'snowballing' process in the field; and (3) analyzing the data.

The objective of the study was to understand the principle of local practices that have been applied by Minangkabau community, especially women, to survive and cope with disasters and its impacts. This understanding would be very useful for government, practitioners and related stakeholders to identify the best practices and policies to disaster risk reduction mechanism, and at the end, it could promote the safer communities in disaster.

The framework explains the study; defines the essential part of local knowledge and its correlation between women and disaster resilience. This framework also describes the procedure and the logical analysis of the data that has been gathered, and sees the possibilities about another local practice in disaster risk reduction at the different regions.

This study used the snowballing process. Snowballing process is usually applied in explorative, qualitative and descriptive study (Hendricks, Blanken and Adriaans, 1992). At this study, there are three important processes; first, reviewing the literature; second, interviewing the key informants (Adat leaders and Bundo Kanduang); and last, conducting focus group discussion with community. This process is very crucial to investigate the hidden social phenomenon in community.

Data analysis was conducted at the end of data collection: literature review, in-depth-interview with key informants and also FGDs. An analytical framework is supported by data analysis. The local knowledge has become determinant factor of this study, and surely, disaster mitigation and the women's roles in improving their livelihood at pre, during and post-disasters are the most crucial part.

C. RESULTS AND DISCUSSION

1. Culture on DRR Context

Culture has been formed since our ancestors existed and most scholars have defined 'culture' as a religious or traditional belief and its created by social and livelihood system. In The Oxford English Dictionary by Stevenson (2010), culture could be defined as the arts and other manifestation of human intellectual achievement regarded collectively; or as the ideas, customs and social behaviors of a particular group or society; or even defined as the

attitudes and behaviors characteristic of a particular social group. But in fact the definition of culture is more complex than just an attitude of a social group. Culture and society are very dynamic, since they consist of many aspects and interactions (Hewitt, 2012).

In disaster risk reduction, one of the crucial things to be considered is culture. This aspect has been highlighted by many scholars since enormous disasters hit developed and developing countries over the past decades. When earthquake and tsunami attacked Aceh and some Southeast Asia countries in 2004, local people proofed as the real survivors by utilizing their cultural practices. For example in Simeulue (Aceh), when tsunami happened, indigenous people were saved by climbing the mountain in their village (Mongabay, 2014). This action conducted because their ancestor has experienced the similar thing in 1907 and it could be the lesson learnt for Aceh people. There is another example about how indigenous knowledge might save people's life, when tsunami hit the coastal area of Thailand, lots of tourists became the victims because they did not understand how to survive on that disaster. But at the other hand, local people could survive because they understood their area and knew how to rescue themselves from disaster (Arunotai, 2008).

It is undeniable that culture has become the way of life that reflects values and norms (William, 1961) and this theory was strengthened by Hall (2003) which mentioned that culture is a value or norm that distributed from one generation to another generation, which still used as the life guidance for individuals to survive in the society.

In disaster risk reduction context, culture may influence the human perception of nature and disaster, and at the same time, culture could be such an implication in empowering communities to have more preparation in disaster (Bankoff, 2011). When disaster and climate change issue acknowledged as the biggest challenge in the world at the end of 1990s, many scholars seemed neglected the connection of culture and risk. But now since vulnerability and resilience became major problems in community, many scholars and disaster experts try to understand and apply cultural aspect in reducing disaster risk. Moreover, in connecting the role of culture and disaster risk reduction, Thomalla (2015) tried to simplify some aspects in DRR. It's not only consists of daily practice and behavior of community, but also considering the manifestation or products of culture, the beliefs and values within community, knowledge and social structure.

According to Hannerz (1992), culture could be seen as a cognitive dimension (which

contained meanings, attitudes and values) and also as a material dimension (something which can be observed practically). But in this paper, we are focusing on analyzing culture in the specific context; disaster management or disaster risk reduction.

Table 1. Aspects of Culture in DRR (Adopted from Thomalla et al. 2015)

Aspects of Culture	Implications in Disaster Risk Reduction
Practice and behavior	May influence the decisions which has been made by individuals or groups in the context of environmental hazards and change and may be impacted disaster preparedness in community.
Manifestations or products of culture	May influence the vulnerability and resilience of community, and also the strategies for adapting and responding to environmental change and hazards
Beliefs and values	May influence the perceptions of people within the nature and causes of disasters, and may empower individuals and communities in disaster preparedness.
Knowledge	May influence vulnerability and resilience to environmental changes or hazards either in positive or negative way. It may influence recognition of risk and strategies for preparedness, response, and recovery.
Social structure	May influence a social or power structure. Promotes risk or resilience, and how its impacted on their vulnerability

Additionally, the discussion about culture in disaster risk reduction context always has a strong relation with livelihood and the habitual action of individuals. The common terminology of livelihood is defined as "make a living". But, in more advance level, livelihood comprises of capabilities, assets, income and activities of someone which can secure their own life (Chambers and Conway, 1992). Because livelihood is tied with community, obviously it has a strong interconnection with local customs and knowledge. Many scholars had mentioned that a livelihood has to be sustained, and to sustain the livelihood, it should indicated that community should be able to cope and recover from shocks and stresses from threats and disasters without destroying their resources base (IFRC, 2010).

But unfortunately, cultural aspect seemed to be seen as something unimportant in disaster sphere, and also some scholars (Oliver – Smith and Hoffman, 1999) were argued that it's very difficult to address and link the cultural and livelihood aspects within disaster risk reduction context. They argued that cultural and livelihood aspects are always ignored by government and donors. Similar condition also happened in West Sumatra when Resilient Village Program (Desa Tangguh) launched, government and donors collaborated in managing the disaster by strengthening the capacity of villages in West

Sumatra, but they forgot to consider the cultural aspects of community, whereas this aspect is very important in DRR. (Pradipta, 2014).

2. Socio-Cultural Condition in West Sumatra

When people discussed about West Sumatra or Minangkabau, the culture is strongly glued to people lives. With a strong belief in Islamic value, Minangkabau society puts culture in the same equilibrium with religious principle; 'adat basandi syara', syara' basandi kitabullah' (culture is based on religion; religion is based on Holy Quran). From this statement, it might be assumed that culture is really tied up with Islamic practices (Asrinaldi and Yoserizal, 2020). Subsequently, Minangkabau society is also familiar with disaster. Almost in every regency people attacked with varieties of disaster (earthquake, tsunamis, volcano eruption, landslide, floods and droughts). But along with that vulnerable condition, Minangkabau society is still survived by applying their local knowledge either at pre, emergency or even at post disaster phase.

The majority of people who inhabited in West Sumatra come from Minangkabau tribe. Minangkabau tribe is a society which holds the wisdom and values of culture and philosophy. Minangkabau people are very familiar with proverbs that have a close relation with their lives. They are attached to Islamic Shari'a, and because the Islamic Shari'a is the main principle in Minangkabau tribe, then comes the philosophy of "Adat basandi Syarak, Syarak basandi Kitabullah" which means "Custom is based on Religion, and Religion is based on the Holy Book (Qur'an)". By this philosophy, it cannot be denied that the majority of people in Minangkabau are Moslem and they always act based on their custom, tradition and religion (Taufik, 1966). In addition, the Minangkabau community life is very close to nature, they are known as people who live communally and prioritize the relationship with nature. By this human – ecological pathway, then a philosophy is forming "Alam Takambang Jadi Guru", which means that nature is the place of learning. Nature is the source of knowledge.

Moreover, Minangkabau tribe is not only well-known because of their philosophy; but the order of power in the family is also unique. This power is dominated by women, through the succession of matriarchal control over external family affairs (Blackwood, 1993). It should be recognized that the social organization of families (and heritance issues) holds the matrilineal principle (Meiyenti and Afrida, 2018). Matrilineal is reinforced through the structure of traditional leadership wherein rules of primogenitor largely apply, with hereditary power assigned to (elderly)

female persons or called Bundo Kandung (Hermayulis, 2008). Putri (2017) also added that Minangkabau society put high respect on female networking and believe that it could be a social capital or social strategy to survive.

Minangkabau is the only tribe in Indonesia which adopted matrilineal system. This fact also supported by Kato (1978), that declared the matrilineal system in Minangkabau is possibly the biggest matrilineal societies in the world. As a tribe which have special concerned on women, people never seen women as vulnerable group. Though many scholars are categorizing women as vulnerable group because their lack access to resources and do not have power in decision making, but in Minangkabau these statements are contra. Women are the central point to strengthen the vulnerable groups and they have an essential part to build resilient communities.

Similarly which mentioned by Gokhale (2008), women are the important agents for change and they need to be strengthened. They have good skills and capacities in protecting their family and environment. Besides, they have skill in organizing food, nurturing their children and mobilizing the community. By seeing these facts, government and other stakeholders are supposed to realize the women's potential at disaster phase and involve them more in disaster risk reduction program.

As mentioned before, West Sumatra is very prone to disasters, such as earthquakes, landslides and floods. According to the data from Disaster Management Agency of West Sumatera Province, in 2014 many disasters occurred in lowland (Padang Pariaman) and highland (Solok). In Padang Pariaman, the earthquakes and tsunami always become the biggest threat for community. Unlike Padang Pariaman, Solok which located in highland is also get threat from volcano eruption and galodo or big floods (Yonariza and Mahdi, 2015). These disasters are impacted directly on Minangkabau people's livelihood, especially women. In disaster sphere, women frequently categorized as vulnerable groups, but this common term is not applicable in West Sumatra. Minangkabau women have a strategy to survive at pre, during and even post-earthquake period, and the most interesting part; they still integrate their traditional values in facing disaster risk. This strategy then becomes an effort to strengthen their capacities, networking with other community members and at the end it really works in minimizing the impact of disaster.

Subsequently, previous study by Twigg (2007) also mentioned about 'strategy to survive'. He stated that strategy to survive is a process that has similar meaning with resilience. By this point, if we take a look at the community level, actually they have actions and can strengthen their own capacity. Moreover, community can be

very resilient to disaster because they have social system which usually called 'preparedness' (Cutter et al. 2008). There are some preparedness strategy that always conducted by Minangkabau people, especially women to revamp their livelihood and minimizing the impact of disaster, those strategies are called Badoncek and Mamagang Sawah.

3. *Badoncek System to Improve Livelihood in Padang Pariaman*

Padang Pariaman District is one of the areas in West Sumatra that situated in lowland with total area 1.328 km² and coastline for about 4.211 km, this district is very vulnerable to earthquake and tsunami. A big earthquake was hit West Sumatra in September 2009, and Padang Pariaman was the district that got the tremendous impact. More than 1.000 people were killed and more than 130.000 buildings were destroyed, and based on the findings of JEN (2010) the biggest damage was due to collapsed houses and landslides. Additionally, the latest hazard map which established by West Sumatra Disaster Management Agency in 2013 showed that Padang Pariaman district still become the district that is very prone to earthquake and tsunami with the estimation of magnitude more than 7 Richter scale.

Because of many destructions happened in Padang Pariaman on that earthquake, many stakeholders put their attention, not only government, private sector, NGOs and academician, but the Minangkabau people who became wanderers (*perantau*) in big cities also sent the aid to their hometown. The aid which distributed to Padang Pariaman could be given in many ways, and the common system used by Padang Pariaman people in circulating those aids is called badoncek.

The tradition of badoncek has been rooted in Padang Pariaman since centuries ago. This tradition usually conducted in social or public events like marriage, adat ceremonies and building the mosque or house (Pradipta, 2014). This badoncek comes from the word 'doncek' that have a similar meaning with throw. Badoncek could be defined as the 'tradition of giving' to others, and this is the symbol of togetherness. This indigenous tradition has the essential meaning, especially in social movement which can boost the collective action that directly coming from the bottom or community itself (Friedmann, 1987). Based on the in-depth-interview that has been conducted in 2014, Pak Amri (67 years-old), one of the adat leaders in Padang Pariaman, stated that:

"The badoncek tradition is still used until today because it's a part of adat norm. Our

ancestors said we cannot live alone; we have to help each other, especially if we have big events such as baralek (wedding party) and build the house, for worse condition (poverty and disaster) the wisdom like this has to be strengthened. Everything that will be utilized by community, have to be conducted by the community themselves"

As mentioned by the Adat leaders, badoncek is very crucial at post-disaster situation, because by building community at the same time we may achieve the safer environment. Arguably, at this point men and women have to be involved actively. In badoncek, men tend to collect money, gold or even livestock. While men collect those materials, women have 'heavier' task. Usually women persuade or provoked the community to collect the money, gold or even livestock. Women are appointed to do the 'provocation', because she has a wide connection in Nagari and people knew her position as Bundo Kandung. Women will never stop persuade until all the aid or donations has collected in a proper amount.

This culture has to be acknowledged as the social capital in Minangkabau community. And at the same time, this action could also support the weaknesses of Desa Tangguh¹ program that launched by Indonesian government. For example, when government (BNPB) tried to establish disaster preparedness community or KSB (Komunitas Siaga Bencana), they just gave the technical assistance, aids and other donations to community, but unfortunately they did not consider about the sustainability of the program. Government just forgot that community has their own wisdom to reduce the impact of disaster risk. Surely, badoncek' as a local wisdom is crucially needed because it guarantees the sustainability of social capital and also improves the livelihood of people who became the victims of disaster.

4. *Organizing Paddy Field or Mamagang Sawah in Solok District*

In many countries, rice is one of the important agricultural products. Just like in other regions, rice has become the staple food for Minangkabau people. As one of the province which played a crucial role for national self-sufficiency in rice, West Sumatra has a massive rice production since 1980s. This condition is due to the favorable climate and progressive development of farmer initiative and government

¹ *Desa Tangguh* (Resilience Village) is a program that has been launched by Indonesian government (BNPB) to create an independent and resilience villages in disaster-prone areas. This program has established in 2012 and focused in 924 villages.

assistance (Ambler, 1988). This massive rice-production lies in highland area of West Sumatra, especially in Solok district. This district covers an area of 3,738 km² and divided into 14 sub-districts. In Solok, agriculture becomes the main livelihood and mostly contributes to local income. The recent report from Regional Development Agencies of West Sumatra showed that rice is still become the promising commodity in this province, and rice that produced in this district supplies not only in West Sumatra province but also in its three neighbors provinces; Jambi, Bengkulu and Riau province. Based on the latest statistical data, Solok may produce 351.256 tons of rice (Central Bureau of Statistics, Solok District 2014).

Paddy field is a crucial capital in West Sumatra, particularly in Solok. When people decided to have paddy field, they put high responsibility to maintain the growing or planting season, irrigation system, as well as ensuring the harvest will be utilized for surrounding's welfare (Tresno et al, 2019). In Solok district, most people organize their own paddy field, started from seeding, harvesting until the storing process. For the storing process, they usually have a system for post-harvest distribution, two thirds of the harvest was distributed among the family-members, and one third was transferred to the storehouse, which called Rangkiang². The discussion about this storehouse is ever discussed by Dutch scholar (Maretin, 1961), but at that time, he just focused on Minangkabau's clan and marriage relations, and did not provide a deeper discussion on the function of Rangkiang as mitigation philosophy.

In particular, women hold a very crucial role to organize everything related to paddy field. The paddy field is the economic symbol for Minangkabau tribe, and its utilization is given to women. But it does not mean men do not have the contribution, men have such responsibility to take control of the field because of their role as the breadwinner of the family. At the same time, women are managing the economic sphere by storing the harvest of paddy fields. The coordination of working in the field between men and women is actually happened in Minangkabau since ancient time³.

Furthermore, in the last two decades Solok district got threats from big floods, and this situation also recorded by National Agency for

Disaster Management in DIBI⁴ (2016). And along with the increasing numbers of floods that occurred in Solok, UNDP with Disaster Management Agency of Solok District have initiated the community-based disaster risk reduction program in 2011. This program is not only focused on technical practice and socialization about disaster to community. But it has more advance solution, this program persuaded community to establish disaster preparedness community or KSB (Komunitas Siaga Bencana). The involvement from men and women are very crucial in KSB, because they have equal participation in establishing the contingency plan, conducting the mitigation process, disaster simulation and creating the action plan. The KSB is involved in mitigation process when the recent flood was happened on January 2016. This flood has caused many loss and damages in community; there are 42 houses were inundated and many people were evacuated. And of course, this flood is directly impacted on community, especially women.

When flood attacked, women in Solok have the coping strategies to survive at pre, during or post-flood period. They survived by applying their local practice such as mamagang sawah, which makes them resilient during the disaster phase. Mamagang sawah could be defined as 'swap' or 'barter' in economic term. Swap or barter is the act of exchanging goods or objects that are equally profitable to both parties. The object of this swap could be lands, paddy fields, gardens, money and gold. The party who pawned or mortgaged their lands or paddy fields is called manggadai, and the party who gave the money or gold is called mamagang. For the payment, there is no specific deadline. The agreement will be terminated when the party who receives money or gold has been returned what they have borrowed, and at the same time they got their lands or paddy fields back. According to some economic experts, this system has contributed in improving the fraternal relations between communities. It could be a solution that can be counted when a person is in poverty or economic crush. And subsequently, this system also has an impact on a person's spirit to get back the property that has been pawned or mortgaged.

At the disaster phase, the condition has changed. The harvest of mamagang sawah is no longer accumulated as money or gold. But will be accumulated from how much rice that can be harvested. This decision has made by Adat leaders because they thought rice is the primary needs and when disaster happened, people would not think about their money or gold, but

² Rangkiang, a traditional storehouse in Minangkabau and usually located in the front yard of the Rumah Gadang (big house).

³ Though *Minangkabau* tribes persist with *Matrilineal* context which referred to mother blood – line, and women become the center, but the equality between men and women are really considered in *Minangkabau* (as told by the 'Tambo' or *Minangkabau* ancient stories).

⁴ DIBI (Data dan Informasi Bencana Indonesia) or the information and database of disaster in Indonesia (this source of information is provided by BNPB through <http://dibi.bnpb.go.id/>)

tend to think about their 'stomach'. As stated by Buk Marni (53 years-old):

"If galodo or flash floods attacked, we never ever think about our capital. We even do not remember about money or gold. The most important thing, all family could eat rice, not indomie (noodles) because our community must eat rice to be strong and survived".

From Buk Marni, it may conclude that rice is more important than any other capital. When floods attacked, people cannot eat money or gold, but they can eat rice. Eating rice is really undeniable became the culture of Minangkabau people. *Alun makan kalau alun makan nasi, which means that "...it feels like they eat nothing, if they do not eat rice".*

Furthermore, women know everything about rice management. They stored the rice in houses and they tried not to utilize all rice. Women combined staple foods, not only rice, but also potato, yam and cassava. The storing rice will be used if the family trapped in difficult situation such as attacked by drought and disaster or when the worst possibilities coming through their life (lack of food sources). This strategy undeniably could be assumed as a 'disaster preparedness' strategy which has been taught from Minangkabau ancestors from generation to generation. Besides, it also indicates that women are having 'provident' character to anticipate unpredictable situation in the future. Thus, by applying this system on their daily life, women can secure their source of food, and the most important thing, at post-floods period; they can use their own food-resources and can be independent without hoping the aid from donors or government.

D. CONCLUSION

Cultural aspects hold a very crucial role, especially to identify the capacity of society. Despite of many transformation occurred in community, but culture is remained strong. The cultural aspects help individual or even society to strengthen their values and livelihood. Moreover, integrating culture with disaster risk reduction is seemed useless if there is no such involvement of women. The issue of disaster is not only about macro issue such as damaged houses, but also 'feeding'. Women in Minangkabau cannot be passive during disaster situation. They hold an important role in disaster. They have power to provoke and influence people to collect donations in house reconstruction at post-earthquake, and at the other time they have managerial role. They manage food for all families and ensure that

during disaster, they did not consume innutritious food such as noodles. At this point, it showed that by involving women and practicing those local practices, community could be more resilient to disaster and livelihood will be recovered. To sum up, hopefully in the future the similar studies regarding to women and resilient will give greater contribution to the development of disaster risk reduction issue.

E. ACKNOWLEDGMENT

This research has been fully supported by Australia Indonesia Facility for Disaster Risk for four consecutive years; 2015 to 2019. Author wants to say her deepest gratitude for Australian Aid and also National Agency for Disaster Risk (BNPB) for providing opportunities and grants in accomplishing this writing.

REFERENCES

- Ambler, John. (1988). Historical Perspectives on Sawah Cultivation and the Political and Economic Context for Irrigation in West Sumatra. Indonesia Publications at Cornell University No. 46 (Oct., 1988), pp. 39-77
- Arunotai, N. (2008), Saved by an old legend and a keen observation: the case of Moken sea nomads in Thailand, Indigenous knowledge for disaster risk reduction: good practices and lessons learnt from the Asia-Pacific region, R. Shaw, N. Uy and J. Baumwoll, eds., UNISDR Asia and Pacific, Bangkok, pp.73-78.
- Asrinaldi and Yoserizal. (2020). Problems with the Implementation of Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah. Jurnal Masyarakat, Kebudayaan dan Politik Vol. 33 Issue 2, 2020. page 162 - 173
- Bankoff, Greg. (2011). The culture and perception of risk. In Mapping Vulnerability: Disasters, Development, and People, eds. Greg Bankoff, Georg Frerks, and Thea Hilhorst, 38-41. Sterling, WV: Earthscan Publications.
- Blackwood, E. (1993). The politics of daily life: Gender, kinship and identity in a Minangkabau village, West Sumatra, Indonesia. ProQuest Dissertations and Theses. Retrieved from <http://search.proquest.com/docview/304063843?accountid=13771>
- Central Bureau of Statistics, Solok District (2014)
- Chambers R and Conway G R (1992) Sustainable rural livelihoods: practical concepts for the 21st century, IDS discussion paper no. 296, IDS, Brighton

- Cutter SL, Barmes L, Berry M, Burton C, Evans E, Tate E, Webb J (2008) A place-based model for understanding community resilience to natural disaster. *Global Environmental Change* 18:598–606
- DIBI BNPB, 2016
- Friedmann, J. (1987). *Planning in the Public Domain, From Knowledge to Action*, Princeton University Press, New Jersey.
- Gokhale, Vasudha. (2008). Role of Women in Disaster Management; An Analytical Study with Reference to Indian Society. Research Paper has presented in The 14th World Conference on Earthquake Engineering. Retrieved from http://www.iitk.ac.in/nicee/wcee/article/14_10-0049.PDF on June 21, 2016.
- Hall, J R, (2003), *Sociology on culture*, Routhledge, New York
- Hannerz U (1992). *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press; New York.
- Hendricks, V. M., Blanken, P. and Adriaans, N. (1992) *Snowball Sampling: A Pilot Study on Cocaine Use*, Rotterdam: IVO
- Hermayulis. (2008). Peranan dan Kedudukan Perempuan Melayu dalam Masyarakat Matrilineal Minangkabau di Sumatera Barat. *Sari*, 26, 79–90.
- Hewitt, Ken. (2012). Culture, hazard and disaster. In *The Routledge Handbook of Hazards and Disaster Risk Reduction*, eds. Ben Wisner, Jean-Christophe Gaillard, and Ilan Kelman, 85–96. Abingdon, OX: Routledge.
- <http://www.ifrc.org/en/what-we-do/disaster-management/from-crisis-to-recovery/what-is-a-livelihood/>. Retrieved on September 22, 2016
- Hoffman, S. M. (1999) *Anthropology and the angry earth: an overview*. In Oliver-Smith A and Hoffmann S M, eds., *The angry earth: disasters in anthropological perspective*, Routledge, New York, 1-16.
- JEN, Research Report (September 2009 - May 2010) conducted in Padang and Pariaman, retrieved from https://www.jen-ngo.org/en/project/project_indonesia.php on March 24, 2016
- Kato, Tsuyoshi. (1978). *Change and Continuity in the Minangkabau Matrilineal System*. Published by: Southeast Asia Program Publications at Cornell University. DOI: 10.2307/3350964. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3350964>
- Maretin, J. (1961). Disappearance of matrilineal survivals in Minangkabau family and marriage relations. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 117 (1961), no: 1, Leiden, 168-195. Retrieved from <http://www.kitlv-journals.nl>
- Meiyenti, S. and Afrida. (2018). The Inequality of Right and Obligation of Minangkabau Men in Matrilineal System. *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan*, Vol. 7 Issue. 1, June 2018. DOI: 10.22202/mamangan.2466
- Mongabay Indonesia. Kearifan Lokal Selamatkan Warga Simeulue dari Amukan Tsunami. Retrieved from <http://www.mongabay.co.id/2014/12/20/kearifan-lokal-selamatkan-warga-simeulue-dari-amukan-tsunami-bagian-1/>
- Pradipta, L. (2014). *Buku Pembelajaran Desa/Nagari Tangguh Bencana di Sumatera Barat: Sesuai dengan Budaya dan Kearifan Lokal Masyarakat Minangkabau*. In collaboration between BNPB and AIFDR. Australian Aid Publishing.
- Putri, I. (2018). Jaringan Kekerabatan Matrilineal Sebagai Modal Sosial Perempuan Caleg Dalam Pemilu 2014. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19(2), 167-178.
- Stevenson, Angus. (2010). *Oxford Dictionary of English*. Oxford: Oxford University Press.
- Taufik, A. (1966). *Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau*. Indonesia, 2, 1–24.
- Thomalla, Frank. Smith, Rebecca. Schipper, Lisa. (2015) *Cultural Aspects of Risk to Environmental Changes and Hazards*. Downloaded by Thomalla, March 2015.
- Tresno, T., Fitri Ana, R., Wicaksono, M., Wicaksanti, A., & Deswita, R. (2019). Antara Ulayat Adat Dan Hutan Nagari : Sebuah Kebijakan Perhutanan Sosial Di Minangkabau. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 20 (2), 191-211.
- Twigg J (2007) *Characteristics of a disaster-resilient community: a guidance note*. The DFID Disaster Risk Reduction Interagency Coordination Group Available at http://www.preventionweb.net/files/2310_Characteristicsdisasterhighres.pdf Accessed 15 March 2016
- Wardani, Ekoningtyas Margu. Vaz, Justine. (2015). *Using Local Knowledge for Disaster Risk Reduction: Experiences from Thailand and Indonesia*. Living Landscapes, Connected Communities: Culture, Environment and Change Across Asia. Areca Books.
- West Sumatra Provincial Government, (2012)
- William R, (1961), *The long revolution*, Chatto and Windus, London
- Yonariza, Mahdi. (2015). *Impact of Flash Floods on A Matrilineal Society in West Sumatra, Indonesia*. Gender and Land Tenure in the Context of Disaster in Asia. pp.49 – 59. Springer International Publishing

PETUNJUK PENULISAN YANG WAJIB DIKETAHUI OLEH PENULIS JURNAL ANTROPOLOGI: ISU-ISU SOSIAL BUDAYA

JENIS NASKAH SEBAGAI BERIKUT:

Naskah yang diterima adalah artikel yang belum pernah dipublikasikan sebelumnya (original). Naskah dapat berupa jurnal laporan hasil penelitian atau artikel review. Naskah ditulis menggunakan Bahasa Indonesia atau Bahasa Inggris.

SISTEMATIKA NASKAH SEBAGAI BERIKUT:

1. Judul artikel
2. Nama lengkap penulis (tidak disingkat, tanpa gelar)
3. Afiliasi penulis (instansi tempat penulis bekerja dan alamat korespondensi)
4. Abstrak dan Kata kunci (Bahasa Indonesia dan Bahasa Inggris)
5. Pendahuluan
6. Metode Penelitian
7. Hasil dan Pembahasan
8. Kesimpulan & Saran
9. Ucapan terimakasih
10. Daftar Pustaka (**Sistem APA**)

PETUNJUK PENULISAN

1. Artikel ditulis sesuai dengan kaidah penggunaan bahasa yang berlaku. Artikel diketik dengan satu spasi pada kertas A 4 dengan menggunakan program pengolah kata MS-Word for Windows, menggunakan huruf "Arial" 10 font, rata kiri, tanpa pemenggalan kata (*hard-hyphenation*), dan panjang tulisan 5.000-5.500 kata.
2. Judul artikel ditulis secara spesifik dan efektif, tidak lebih dari 11 kata.
3. Artikel dilengkapi dengan abstrak dalam bahasa Inggris dan Indonesia (dua bahasa), masing-masing berisi 100 s.d 150 kata, disertai 3 s.d 5 kata kunci
4. Artikel ditulis dalam bentuk essay, sehingga tidak ada format numeric (atau abjad) yang memisahkan antarbab/bagian, ataupun untuk menandai bab/bagian baru; Kesimpulan tidak dirinci dalam poin-poin, tetapi berupa paragraph. Setiap kutipan harus menyebutkan sumber pustaka yang termutakhir secara lengkap dan ditulis dengan sistem running note, misalnya:

Jurnal:

Zamzami, Lucky. (2011). Pemberdayaan Masyarakat Pesisir, Jurnal MIMBAR: Sosial dan Pembangunan. Vol. 8, No.3, pp. 209–223.

Buku:

Effendi, Nursyirwan, (eds) (2007). 'Pembangunan Sosial dan Pembangunan', Edisi 1, Laboratorium Antropologi

Bagian dari buku:

Manan, B. (2010). Managing Innovation in the Information Age, in: Soelaiman, T.M. (Ed.) Seeing Differently: Insight on Innovation, Harvard Business Review Book, pp.193-202.

Conference paper (proceedings):

Dahlan, M.D. dan Tirtosudiro, A. (2010). Quality System Based on ISO 9000 Combined with QFD Proceedings: World Innovation & Strategy Conference 1998 incorporating 4th International Symposium on Quality Function Deployment, 2-5 August, Sydney Australia, pp.1-8.

Internet (bila ada) disusun dengan menyebutkan nama, judul artikel dan alamat situs web dalam kurung siku serta waktu mengakses. Contoh: R. Ceha (2010). Fenomena Anak Jalanan. (<http://www.mailarchive.com/kimiaui.html+anak+jalanan&hl>) diunduh pada 1 Januari 2014.

Penulis yang ingin memasukkan naskah harus memperhatikan poin-poin di bawah ini. Jika naskah tidak sesuai dengan persyaratan yang telah dicantumkan, ada kemungkinan naskah tersebut akan dikembalikan.

1. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini adalah hasil karya penulis sendiri.
2. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini belum pernah diterbitkan atau dalam proses penerbitan pada media apapun.
3. Dengan ini penulis menyatakan, bahwa naskah ini dibuat tanpa ada unsur plagiasi sedikitpun.
4. Dengan ini penulis menyatakan, panjang naskah yang diberikan adalah antara 10 sampai 15 halaman A4 (210 x 297 mm) termasuk di dalamnya gambar dan tabel.
5. Dengan ini penulis menyatakan, format dan aturan penulisan dalam naskah ini telah sesuai dengan format yang telah ditentukan dan telah menggunakan Bahasa Indonesia yang sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (*EYD*)
6. Penulis menyatakan, bersedia bertanggung jawab penuh terhadap isi naskah yang telah di submit maupun yang diterbitkan jika dikemudian hari ada pihak-pihak yang mempermasalahkannya.
7. Dengan ini penulis menyatakan, referensi yang digunakan minimum 10 sumber referensi, dengan > 70% adalah berasal dari 10 tahun terakhir.

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya telah mendapatkan akreditasi nasional peringkat 2 Ristek Dikti, dengan nomor SK: 34/E/KPT/2018 Tanggal 10 Desember 2018



9 782393 506312



1 410 003504