

Volume 23, No.2 (December 2021): 129-264

ISSN 1410-8356
E-ISSN 2355-5963

JURNAL ANTROPOLOGI

Isu-isu Sosial dan Budaya

**Pijat Kendiku: Antara Kearifan Lokal dan Kekecewaan Terhadap
Pengobatan Medis**
AGUSTIN PUTRI WULANSARI, NUR HADI, JOAN HESTI GITA PURWASIH

Agen Ganda dan Perubahan Praktik Pertanian
FIRDAUS MARBUN

**Upacara Adat Tengger di Ambang Komodifikasi: Merawat Tradisi dari
Ancaman Desakralisasi**
RAHMI FEBRIANI, EDI DWI RIYANTO

Revisiting Coffee Shops as Public Space in Purwokerto
AIDATUL CHUSNA, ARIZAL MUTAHIR, MUHAMMAD TAUFIQURROHMAN

**Solidaritas Sosial Dan Integrasi Sosial: Persepsi Mahasiswa
FISIP Universitas Lampung**
HERTANTO, ARIZKA WARGANEGARA, HANDI MULYANINGSIH



**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)
Hairul Anwar (Universitas Andalas)
Noviy Hasanah (Universitas Andalas)
Yunarti (Universitas Andalas)

Mitra Bestari : Nursyirwan Effendi (Universitas Andalas)
Juniator Tulus (Nanyang Technological University)
Akifumi Iwabuchi (TUMSAT, Jepang)
Semiarto 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)
Sri Setiawati (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

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

| ISSN (Online) 2355-5963 |

**DAFTAR ISI****Halaman**

Pijat Kendiku: Antara Kearifan Lokal dan Kekecewaan Terhadap Pengobatan Medis AGUSTIN PUTRI WULANSARI, NUR HADI, JOAN HESTI GITA PURWASIH.....	129
Agen Ganda dan Perubahan Praktik Pertanian FIRDAUS MARBUN	138
Upacara Adat Tengger di Ambang Komodifikasi: Merawat Tradisi dari Ancaman Desakralisasi RAHMI FEBRIANI, EDI DWI RIYANTO.....	148
Revisiting Coffee Shops as Public Space in Purwokerto AIDATUL CHUSNA, ARIZAL MUTAHIR, MUHAMMAD TAUFIQURROHMAN.....	157
Solidaritas Sosial Dan Integrasi Sosial: Persepsi Mahasiswa FISIP Universitas Lampung HERTANTO, ARIZKA WARGANEGARA, HANDI MULYANINGSIH.....	165
Penolakan Komunitas Lokal Terhadap Kedatangan Transmigran Suku Anak Dalam INDESKA PUTRA, INDRADDIN, ALFAN MIKO.....	175
The Identification of Village and Tourism Potentials in Facing Economic Social Threats of Communities in Peatland ASHALUDDIN JALIL, YESI, SEGER SUGIYANTO.....	184
Modal Sosial Kelompok Tani Budi Margomulyo II Di Desa Pontang Kecamatan Ambulu, Kabupaten Jember FRIDA DEWI ALFINA RAHMAH, DIAH PUSPANINGRUM.....	192
Narasi Ekspresi Gerakan Masyarakat Samin di Kawasan Pegunungan Utara Jawa SETIADI, NUR ROSYID.....	203
Sangga Buwana as Food Acculturation: Yogyakarta Royal Traditional Food MARCELLUS ARNOLD, YOLANDA VICTORIA RAJAGUKGUK.....	212
Peran Institusi Lokal Dalam Peningkatan Ekonomi Nagari Dimasa Pandemi INDRADDIN, ZENI EKA PUTRI, RETNO ANGGRAINI.....	222
Leksikon Klasik Pada Permainan Anak di Masyarakat Budaya Minangkabau RONA ALMOS, SONEZZA LADYANNA.....	230

Funeral traditions in the <i>Mat Lou</i> Ethnic Culture in <i>Lilinta</i> Village, Raja Ampat Island MUHAMAD YUSUF, ENOS RUMANSARA, MARLINA FLASSY, ERFIN WIJAYANTI..	240
Culture and Food Security of The Mowewe Community During The Covid-19 Pandemic LA ODE TOPO JERS, ERENS ELVIANUS KODOO, HASNIAH, ABDUL JALIL LA ODE MUHAMMAD RUSPAN TAKASI; ALIAS, I KADEK SINDU.....	248
Mitos Gajah: Upaya Damaikan Konflik Gajah – Manusia di Balai Raja Bengkalis FAJAR RAMADHAN, M RAWA EL AMADY, YEVITA NURTI.....	256



PIJAT KENDIKU: ANTARA KEARIFAN LOKAL DAN KEKECEWAAN TERHADAP PENGOBATAN MEDIS

Agustin Putri Wulansari ⁽¹⁾, Nur Hadi ⁽²⁾, Joan Hesti Gita Purwasih ^(3*)

^{1 2 3} Faculty of Social Sciences, Universitas Negeri Malang, East Java, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 26th Nopember 2020
Review : 02nd Nopember 2021
Accepted : 26th Nopember 2021
Published : 18th December 2021
Available Online : December 2021

KEYWORDS

Traditional; Existence; Local Wisdom; Pijat Kendiku; Medical treatment

CORRESPONDENCE

*E-mail: joan.hesti.fis@um.ac.id

ABSTRACT

The current era of modernization has entered every line of human life, including the medical world. However, not all people can reach medical treatment even though the government has provided health service facilities. In line with this, traditional alternative medicine such as massage is still popular to cure ailments among the public. The author tries to raise the reasons why people prefer traditional medicine over medical treatment. This study used qualitative ethnographic methods with data collection techniques that are interviews and observations. The result of the research serves as documentation of cultural features in the health sector that is still developing in society. As an analytical technique, the author used James C. Young's health anthropology perspective. The data analyses used are data collection, data reduction, and data presentation in descriptions. This research showed that people prefer massage as a healing method for many reasons, such as having more affordable prices, being unprepared for the risk of medical treatment, feeling disappointment with medical treatment that does not work, and trusting in personalistic illness.

A. PENDAHULUAN

Sehat merupakan aset yang berharga bagi semua orang. Seseorang dapat dikatakan sehat saat tubuh berada dalam keadaan yang sempurna baik secara fisik, mental dan sosial serta bebas dari penyakit dan kondisi yang melemahkan tubuh (WHO dalam Whi, n.d.). Sebaliknya, sakit adalah keadaan tubuh saat berada dalam kondisi yang kurang baik. Adanya rasa sakit ini timbul dari penyakit yang diakibatkan oleh genetika, lingkungan, pola makan dan gaya hidup (Womack, 2010).

Ketika tubuh berada dalam kondisi sakit, seseorang akan berusaha mencari penyembuhan. Penyembuhan atau pengobatan dilakukan untuk mengembalikan kondisi tubuh seperti sedia kala. Umumnya, pengobatan dilakukan oleh orang yang ahli seperti dokter. Pemilihan penyembuhan dengan pergi

ke dukun sudah tidak lagi seperti dahulu ketika dukun dipilih untuk pertolongan pertama pengobatan.

Seiring berkembangnya zaman, ilmu pengetahuan dan teknologi sudah kian maju dan merambah di berbagai lini kehidupan manusia. Bidang kesehatan medis tak luput dari perkembangan teknologi, dibuktikan dengan adanya alat-alat kesehatan yang kian canggih. Teknologi tersebut diharapkan mampu membantu manusia dalam mengembangkan pelayanan dan obat-obat baru agar kualitas hidup menjadi lebih baik (Tjandrawinata, 2016).

Salah satu fungsi pemerintah yaitu menyediakan kebutuhan masyarakat dalam hal pelayanan kesehatan. Pelayanan kesehatan harus terus

diupayakan dan ditingkatkan sebab menyangkut dengan hak asasi manusia (Prakoso, 2015). Akan tetapi pada kenyataannya, meskipun pelayanan kesehatan sudah difasilitasi dan peningkatan kenaikan iuran tarif dilakukan, kondisi tersebut tidak diimbangi dengan peningkatan pelayanan kesehatan (Rarasati, 2018).

Kondisi tersebut tercermin pada program BPJS, masih banyak persoalan mengenai kurang meratanya pelayanan kesehatan masyarakat. Terlebih lagi dijumpai diskriminasi terhadap pasien pada pelayanan kesehatan. Ketika seseorang mampu membayar biaya perawatan, maka ia akan mendapatkan pelayanan kesehatan yang optimal. Sementara itu, orang yang tidak memiliki biaya sering tidak mendapat perlakuan baik. Mereka bahkan ditolak berobat di suatu rumah sakit (Ticoalu, 2013).

Dasar penolakan tersebut dikarenakan *profit oriented* dan beban biaya operasional rumah sakit yang tinggi. Oleh karena itu, rumah sakit akan melayani pasien yang memberikan jaminan pembiayaan. Selain itu, belum efektifnya pelayanan kesehatan pada masyarakat miskin melalui BPJS ini kemudian membuat masyarakat berfikir ulang untuk melakukan pengobatan medis (Putri, 2014).

Masalah utama dalam pemerataan layanan kesehatan disebabkan adanya isu kemiskinan struktural di Indonesia. Biaya pengobatan dalam hal ini menjadi faktor penting seseorang dalam memilih metode pengobatan. Selain itu pemerataan akses layanan kesehatan juga menjadi suatu masalah tersendiri (Ticoalu, 2013). Sejalan dengan hal itu, maka pilihan metode penyembuhan lain seperti pengobatan alternatif masih banyak digunakan oleh masyarakat.

Penyembuhan alternatif adalah penyembuhan yang dilakukan secara non medis dan sebagian besar merupakan pengobatan tradisional (Ardani, 2013). Pengobatan tradisional masih tetap eksis dipercaya dan digunakan oleh masyarakat untuk menyembuhkan suatu penyakit (Ardani, 2013). Pada masyarakat Jawa, cara dan obat-obat tradisional untuk mengatasi penyakit masih digunakan dalam kehidupan sehari-hari. masyarakat percaya bahwa pengobatan alternatif merupakan tradisi dari nenek moyang. Selain itu, obat tradisional ini masih banyak digunakan karena murah, mudah didapat, dan manjur (Triratnawati, 2010).

Pengobatan tradisional memiliki beberapa nilai lebih bila dibandingkan dengan pengobatan medis. *Pertama*, pengobatan tradisional menggunakan ramuan obat-obat herbal yang memiliki efek samping lebih kecil daripada obat-obatan kimia dengan dosis tinggi. *Kedua*, pengobatan tradisional bersifat khas dan berbeda antar satu daerah dengan daerah lainnya

(Triratnawati, 2010). Hal ini akibat dari proses adaptasi masyarakat terhadap lingkungan tempat tinggal, kondisi sosial dan budaya yang kemudian memengaruhi kesehatan cara penyembuhan penyakit. Berbeda halnya dengan pengobatan medis yang bersifat menyamaratakan pengobatan pada pasien tanpa membedakan kondisi sosial dan pola perilaku yang berbeda (Womack, 2010).

Metode pengobatan tradisional sangat beragam karena merupakan salah satu dari wujud kebudayaan manusia *intangible* (tidak terlihat) yang berupa ide atau gagasan (Honigmann dalam Moeis, 2009). Ide dan gagasan ini dipengaruhi oleh berbagai kondisi seperti halnya lingkungan tempat tinggal, sehingga wujud kebudayaan akan tercermin beragam di setiap daerah. Keberagaman ini terlihat dari banyaknya jenis pengobatan tradisional di Indonesia seperti jamu, akupunktur, pijat dan lain sebagainya (Suharyanto, 2015).

Pijat (*massage*) merupakan sebuah metode penyembuhan tradisional dengan cara memberikan tekanan, gerakan maupun getaran yang dilakukan baik secara manual maupun menggunakan alat mekanik pada tubuh (Ayunita, 2016). Pijat dipercaya dapat menurunkan rasa nyeri pada tubuh melalui relaksasi otot sehingga dapat mengendurkan otot-otot yang tegang dan relaksasi pikiran. Sebuah penelitian yang dilakukan pada tahun 2012 menyebutkan bahwa pijat mampu mengelola gangguan *mood* atau perasaan seseorang (Sliz et al., 2012). Selain itu, terapi pijat ini dimaksudkan untuk mengharmonisasikan fisik dan psikis seseorang sehingga dapat tercipta keseimbangan dalam tubuh (Moordiningsih, 2009).

Pijat biasanya dilakukan oleh seorang yang ahli memijat, atau sering disebut dukun pijat. Pada masyarakat Jawa, istilah 'dukun' diartikan sebagai orang yang mengobati, menolong orang sakit atau memberikan jampi-jampi untuk kesembuhan (Huda, 2015). Pada umumnya masyarakat juga percaya bahwa dukun pijat mampu memahami sumber-sumber penyakit pada pasien yang berasal dari kondisi biologis, psikologis, maupun sosial pasien. Adapun metode penyembuhan yang dilakukan oleh seorang dukun pijat pada umumnya tidak hanya keterampilan dalam memijat, tetapi ditunjang pula oleh penggunaan obat-obat herbal (Womack, 2010).

Praktik pijat pada masyarakat dapat dijumpai pada klinik, rumah, ataupun panti pijat. Klinik atau panti pijat merupakan suatu tempat yang menyediakan jasa pijat, pasien bisa langsung datang sewaktu-waktu ke tempat tersebut. Selain itu, juga terdapat 'dukun pijat panggilan' yang bersedia untuk datang ke rumah pasien sesuai dengan waktu yang telah disepakati

sebelumnya. Praktik ini masih banyak dijumpai pada masyarakat.

Di Desa Cengklok Kecamatan Ngronggot Kabupaten Nganjuk terdapat sebuah rumah panti pijat bernama Kendiku. Adapun yang membuat masyarakat tertarik dengan panti pijat ini yakni karena metode penyembuhan yang ditawarkan memiliki perbedaan dengan pijat pada umumnya. Perbedaan itu antara lain yakni durasi pijat tidak lebih dari 15 menit, penggunaan pil dan jamu herbal, serta pemberian pantangan-pantangan makanan kepada pasiennya. Hampir setiap hari panti tersebut penuh dengan pasien dari berbagai daerah seperti Pati, Cepu, Surabaya, Jombang dan masih banyak lagi. Panti pijat Kendiku mudah dijumpai dari jalan utama seperti yang peneliti tunjukkan pada gambar 1.



Gambar 1.

Papan nama Panti Pijat Kendiku dari jalan utama.

Sumber : Dokumentasi Pribadi

Berdasarkan paparan yang sudah dikemukakan, peneliti menggali alasan masyarakat dalam memilih pengobatan pijat tradisional daripada pengobatan medis modern. Penelitian serupa mengenai pemilihan metode penyembuhan pernah dilakukan, namun berfokus pada pijat sebagai pengobatan tradisional dan hasil budaya atau kearifan lokal masyarakat (Nuari, 2016; Setyoningsih & Artaria, 2016). Selain itu, penelitian lain juga lebih menjelaskan preferensi individu terhadap pengobatan tradisional di Indonesia dengan penyajian data secara kuantitatif (Jennifer & Saptutyingsih, 2015; S. Supardi, S. Jamal, 2003). Hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa pengobatan alternatif lebih dipilih masyarakat karena beberapa faktor antara lain usia, tempat tinggal, keberadaan pos obat, pendidikan, tingkat ekonomi, penyembuhan secara medis yang tidak membuahkan hasil, serta pengobatan alternatif yang dinilai dapat menyembuhkan penyakit bersifat personalistik.

Pada penelitian ini, peneliti menunjukkan bahwa eksistensi pengobatan tradisional selain dimaknai sebagai budaya atau kearifan lokal juga berkaitan

dengan preferensi individu terkait pilihan metode penyembuhan. Tingkah laku manusia dalam mengatasi permasalahan kesehatan dan penyakit menjadi sudut pandang yang digunakan secara tajam untuk menunjukkan relevansi di antara keduanya secara mendalam.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan etnografi. Pendekatan etnografi dipilih untuk menafsirkan serta memahami pola-pola perilaku, nilai, dan kepercayaan masyarakat dari berbagai kelompok budaya (Cresswell, 2007). Penelitian ini dilakukan di Desa Cengklok Kecamatan Ngronggot Kabupaten Nganjuk. Subyek dalam penelitian ini adalah pasien yang datang berobat di panti pijat Kendiku. Teknik pengumpulan data penelitian yakni menggunakan wawancara dan observasi untuk mendapatkan data yang mendalam. Keabsahan data dilakukan dengan triangulasi sumber. Sedangkan teknik analisis data dalam penelitian ini adalah pengumpulan data, reduksi data, dan penyajian data dalam deskripsi yang utuh. Penelitian ini mengungkapkan tentang konsep pijat urat Kendiku, serta menjelaskan penyebab masyarakat tertarik menggunakan jasa pijat Kendiku daripada alternatif pengobatan yang lainnya.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Mengenal Pijat Urat Kendiku

Kabupaten Nganjuk, Jawa Timur, memiliki sebuah panti pijat bernama Kendiku. Rumah panti pijat ini tepatnya berada di Desa Cengklok Kecamatan Ngronggot. Daerah Ngronggot sendiri merupakan daerah pedesaan yang sebagian besar terdiri dari area persawahan dengan warga mayoritas adalah petani dan pedagang. Panti Kendiku berada pada area padat penduduk dengan jarak tempuh kurang lebih 10 menit dari pusat kegiatan masyarakat di Kecamatan Ngronggot.

Pada mulanya, praktik pijat Kendiku dibuka pada tahun 1990 oleh generasi pertama keluarga Bapak Haji Jono. Awalnya, kemampuan pijat urat Kendiku ini tidak didapatkan melalui pelatihan-pelatihan. Ketrampilan pijat ini didapatkan keluarga Bapak Haji Jono dari warisan kebudayaan dan keterampilan budaya sekitar. Berawal dari keinginan untuk membantu masyarakat sekitar, rumah panti pijat ini kemudian dibuka sebagai panti pijat untuk menyembuhkan berbagai penyakit warga melalui metode pijat urat. Jasa beliau kemudian

tersebar dari mulut ke mulut hingga ke antar daerah lainnya. Barulah pada tahun 2005, Pijat Kendiku ini kian *booming* dan terkenal berkat adanya teknologi media massa.

Kemampuan pijat di panti hingga kini sudah mencapai generasi kedua. Panti pijat ini kemudian dikelola oleh generasi penerus keluarga untuk dilestarikan sehingga diharapkan dapat tetap bermanfaat untuk orang lain. Hingga kini, rumah panti pijat Kendiku dijalankan dan dikelola oleh Bapak Purnomo (putra Bapak Haji Jono) dan istrinya. Pelanggan pengguna jasa pijat Kendiku saat ini tersebar hingga ke daerah Jombang, Lamongan, Pati, Solo hingga Singapura dan Pakistan.

Pelanggan bisa datang ke panti pijat di daerah Cengklok ini kapanpun tanpa membuat janji terlebih dahulu. Begitu tiba di panti pijat ini, pasien akan disediakan kursi dengan jumlah banyak yang digunakan untuk mengantri. Antrian dapat lebih panjang dan lama di hari libur, sebab masyarakat biasanya dapat mendampingi keluarganya mencari kesembuhan saat libur bekerja. Rumah panti pijat Kendiku ini beroperasi setiap hari kecuali hari Jumat yang hanya buka setengah hari.

Rumah panti pijat Kendiku ini memiliki dua buah kamar yang digunakan untuk memijat pasien. Dukun pijat hanya Bapak Purnomo seorang selaku pemilik panti pijat. Beliau secara bergantian memijat pasien dari kamar satu ke kamar lainnya. Pasien yang sudah selesai dipijat kemudian akan digantikan oleh pasien dari antrian berikutnya.



Gambar 2.

Penampakan bagian depan Panti Pijat Kendiku.

Sumber : Dokumentasi Pribadi

Pijat biasanya dilakukan dengan menggunakan pelumas yang digunakan pada tubuh untuk memberikan efek licin dan hangat. Pelumas ini biasanya berupa minyak yang digunakan khusus untuk pijat, lotion tubuh, krim maupun balsem. Sedangkan di panti pijat Kendiku, menggunakan *hand&body lotion* sebagai pelumas. Hal ini berfungsi untuk memperbaiki sirkulasi darah serta dapat membuat tubuh rileks.

Selama proses pemijatan, pasien akan berkomunikasi langsung dengan dukun pijat. Melalui

percakapan tersebut, dukun pijat akan memberikan beberapa pantangan makanan kepada pasiennya. Pantangan makanan adalah pembatasan atau larangan kepada seseorang untuk mengonsumsi makanan tertentu dalam waktu tertentu (Husaini, 2017). Selain melalui *treatment* dari luar berupa sentuhan fisik pemijatan, makanan juga berperan penting dalam membantu proses penyembuhan penyakit dari dalam tubuh. Pasien seringkali tidak menyadari bahwa kebiasaan makan dapat menjadi suatu sebab yang dapat memperparah penyakit. Sehingga dalam hal ini dukun pijat mencoba memberikan referensi yang berupa pantangan atau larangan makanan pada pasien. Pantangan ini berlaku untuk waktu tertentu sesuai dengan kondisi fisik pasien. Pantangan ini diberikan dengan supaya proses penyembuhan dapat lebih cepat.

Proses pemijatan berakhir tidak lebih dari 15 menit untuk masing-masing pasien. Pemijatan hanya dilakukan pada suatu titik tertentu pada tubuh pasien. Titik yang seringkali dipijat oleh dukun pijat panti Kendiku ini adalah area kaki dan telapak kaki, dimana di area tersebut terdapat banyak urat yang terhubung dengan bagian organ di dalam tubuh. Cara ini dianggap lebih efektif oleh dukun pijat panti Kendiku untuk memberikan *treatment* sesuai dengan penyakit yang dikeluhkan pasien. Selain itu, dengan durasi pemijatan yang singkat, sangat efektif untuk mempercepat antrian sehingga semua pasien yang datang bisa mendapatkan *treatment* yang diharapkan.



Gambar 3. Pil herbal

Source: Dokumentasi Pribadi

Salah satu pembeda panti pijat Kendiku dengan pijat yang lainnya adalah penggunaan obat herbal atau jamu yang dipercaya berkhasiat untuk memelihara kesehatan tubuh. Rumah panti pijat ini menyediakan pil yang wajib untuk diminum oleh pasiennya setelah pemijatan. Pil ini terbuat dari *empon-empon*. *Empon-empon* adalah sekelompok tanaman yang kaya akan senyawa seperti jahe, temulawak, kunyit, kencur, temu putih dan ditambah dengan bawang putih. Bahan-bahan tersebut kemudian dihaluskan dan dicampur menjadi satu, kemudian dibentuk menjadi bulatan-bulatan kecil dan dijemur, lalu akan didapatkan hasil

yang sedemikian rupa. Pil ini dapat diminum oleh semua pasien tanpa dibedakan jenis penyakitnya. Hal ini karena pil tersebut hanya berfungsi untuk menambah daya tahan tubuh. Selain digunakan untuk membantu mempercepat penyembuhan, jamu tersebut juga berfungsi sebagai pencegahan datangnya suatu penyakit. Dengan imun yang kuat, penyakit akan menjauh dari tubuh seseorang.



Gambar 4. Jamu herbal
Source: Dokumentasi Pribadi

Selain pil, rumah panti pijat Kendiku juga menyediakan dua macam jamu. Pertama, jamu dengan warna lebih gelap dan sering disebut jamu *Pahitan*. Disebut demikian karena rasanya paling pahit diantara jamu yang lainnya. Bahan-bahan yang dipakai dalam jamu ini adalah daun sambiloto ditambah dengan rempah-rempah temulawak dan temu ireng. Manfaat dari jamu *Pahitan* ini yakni mengatasi pegal-pegal pada tubuh, serta untuk menambah nafsu makan. Lalu yang kedua, yaitu jamu berwarna coklat seperti jamu kebanyakan. Jamu ini terbuat dari *empon-empon* seperti yang dibutuhkan pada pembuatan pil, namun tidak ditambah dengan bawang putih. Fungsi jamu ini juga tidak jauh berbeda dengan pil, yakni meningkatkan imunitas tubuh, melancarkan sistem metabolisme tubuh dan masih banyak lagi. Kedua jamu ini wajib diminum sesaat setelah pijat, tanpa membedakan jenis penyakit pasien. Biasanya, pasien akan disediakan satu gelas jamu untuk diminum di tempat, lalu dua bungkus jamu serta satu bungkus pil berisi lima butir untuk dibawa pulang. Apabila diperlukan, pasien dapat membeli lebih sesuai dengan kebutuhan.

Pijat Kendiku ini dapat mengatasi segala jenis penyakit termasuk penyakit berat, seperti stroke, diabetes, kencing manis, dan masih banyak lagi kecuali cedera, kecelakaan atau penyakit pada tulang. Rumah Panti Pijat Kendiku saat ini mematok tarif sebesar Rp. 60.000,- untuk semua jenis penyakit. Tarif ini sudah termasuk pijat beserta dengan pil dan tiga porsi jamu. Sedangkan apabila pasien menghendaki

porsi ekstra jamu dan pil, tarif yang diberikan pun akan bertambah.

2. Alasan Masyarakat Berobat ke Panti Pijat Kendiku

Kebutuhan akan kesehatan tidak hanya sebagai kebutuhan individu, namun juga kebutuhan kolektif. Apabila seseorang sakit, maka orang terdekat baik keluarga ataupun kelompok akan mengusahakan berbagai cara untuk menyembuhkan penyakit tersebut agar penderita dapat menjalankan peran dan kewajibannya kembali di dalam masyarakat (Pelly dalam Sianipar, 1989). Oleh karena itu, banyak yang terlibat dalam pencarian metode penyembuhan untuk pasien, tentunya dengan mempertimbangkan berbagai hal.

Pemilihan metode pengobatan tentu menjadi perhatian sendiri bagi masyarakat. Mayoritas pasien Pijat Kendiku berpendapat bahwa faktor utama mereka memilih pengobatan alternatif ini adalah perasaan kecewa atau ketidakpuasan terhadap hasil pengobatan medis yang telah dijalani sebelumnya. Secara khusus, dapat dijelaskan antara lain pengobatan medis yang telah dijalani tidak membuahkan hasil, harga yang kurang terjangkau, risiko dan efek samping pengobatan medis dan sebagainya. Faktor-faktor tersebut menggambarkan kekecewaan masyarakat akan pengobatan medis modern, oleh karenanya masyarakat beralih ke pengobatan alternatif seperti pijat Kendiku. Pengobatan alternatif Kendiku ini masih sangat eksis di masyarakat. Masyarakat masih menganggap jika pengobatan tradisional jauh lebih membuahkan hasil serta minim efek samping. Selain itu, masyarakat desa percaya bahwa penyakit personalistik harus ditangani dengan pengobatan tradisional.

Berdasarkan hasil penelitian, alasan seseorang memilih panti pijat daripada pengobatan medis antara lain sebagai berikut.

a) Mahalnya Biaya Pengobatan Medis

Pengobatan secara medis sedikit banyak tentu memerlukan perawatan seperti halnya obat-obatan, bahkan tindakan operasi apabila penyakit yang diderita pasien adalah penyakit kronik yang membutuhkan penanganan lebih. Tindakan besar semacam operasi pastinya lebih mengeluarkan banyak uang daripada pengobatan tradisional. Penelitian menunjukkan bahwa sebagian orang lebih memilih pengobatan tradisional pijat daripada harus pergi ke dokter. Banyak dari pasien yang mengeluhkan bahwa pengobatan medis lebih mengeluarkan banyak uang namun hasil

tidak sebanding. Lain halnya setelah pasien mencoba membandingkan dengan pengobatan pijat urat di rumah panti pijat Kendiku ini. Hasil dapat langsung dirasakan bagi pasien penyakit ringan seperti linu, keseleo dan sebagainya. Namun untuk penyakit serius seperti kencing manis, stroke, dan lain-lain memerlukan lebih banyak waktu untuk dapat merasakan hasil yang maksimal.

"Sakit prostat mbak, ini seharusnya operasi, tapi saya nggak berani. Mau coba disini yang lebih terjangkau. Saya rutin kesini, ada hasilnya. Ini sudah 2 bulan saya datang kesini" (wawancara Yono, April 2020).

Tarif yang berlaku untuk pasien panti pijat Kendiku ini termasuk terjangkau, hanya dengan biaya Rp. 60.000,- untuk sekali pijat. Harga tersebut sudah termasuk dengan jamu dan pil yang termasuk dalam rangkaian pengobatan khas Kendiku ini. Tentunya dengan tarif tersebut masyarakat dari kalangan bawah dapat menjangkaunya. Selain harga yang terjangkau, akses untuk menuju ke panti pijat Kendiku ini mudah dijangkau untuk didatangi masyarakat dari berbagai daerah.

b) Risiko Pengobatan Medis

Hasil penelitian menunjukkan bahwa alasan lain pasien memilih metode pengobatan pijat ini adalah 'ketakutan' terhadap efek samping yang ditimbulkan dari pengobatan secara medis. Operasi dan penggunaan obat-obat kimia medis dapat menimbulkan dampak lain disamping fungsi penyembuhan itu sendiri. Selain itu, pasien juga ditakutkan dengan hal-hal seperti kemungkinan sembuh yang kecil, terjadinya komplikasi dan efek samping lain yang mungkin timbul di kemudian hari.

"Saya kemarin dapat pasien mbak, kakinya nggak bisa buat jalan, kalau jalan itu sampai bungkuk gitu. Itu kan dia sakitnya kecutit, syaraf uratnya kejepit, nah kalau di dunia medis pengobatannya harus melalui operasi. Tapi ada efek sampingnya, yaitu lumpuh. Pasien saya ini nggak mau dengan resiko itu. Makanya dia mencoba berobat kesini" (wawancara Purnomo, April 2020).

Hal ini kemudian menjadi salah satu faktor penyebab pasien maupun keluarganya berusaha mencari cara atau solusi lain untuk mendapatkan penyembuhan. Banyak dari masyarakat yang kemudian mencoba pergi ke panti pijat Kendiku setelah mendengar informasi keberhasilan dari teman

maupun saudara. Pasien dengan berbagai kondisi penyakit kronis biasanya akan diminta beberapa kali datang untuk dilakukan pemijatan agar hasil dapat terlihat maksimal.

c) Hasil Pengobatan Medis yang Kurang Memuaskan

Beberapa macam penyakit khususnya penyakit kronis membutuhkan lebih banyak waktu untuk penyembuhan, baik secara rawat inap maupun rawat jalan. Penelitian menunjukkan bahwa pengobatan medis yang telah dijalani sebelumnya tidak segera membuahkan hasil walaupun telah lama dilakukan pengobatan.

"Saya ngantar suami saya mbak, beliau sakitnya darah tinggi. Sudah bolak-balik berobat ke rumah sakit. Belum berhasil. Coba disini kok justru berangsur-angsur membuahkan hasil" (wawancara Tatik, April 2020).

Banyak dari pasien yang dijumpai peneliti berkata bahwa pengobatan medis belum membuahkan hasil bagi mereka. Namun setelah mencoba pijat urat Kendiku, pasien berangsur-angsur merasakan hasil ke arah positif. Terlebih lagi apabila pasien rutin datang untuk dilakukan pemijatan. Hasil perubahan ini dapat dilihat dari kondisi fisik yang terus membaik selama proses pengobatan.

d) Kepercayaan terhadap Penyakit Non Medis

Jika pada umumnya sebuah penyakit dapat dideteksi menggunakan ilmu medis, berbeda halnya dengan penyakit personalistik atau yang lebih dikenal sebagai penyakit non medis. Pada penyakit personalistik ini, sebuah penyakit dapat timbul akibat campur tangan 'agen' seperti makhluk halus, jin, setan, hantu dan roh-roh tertentu (Pelly dalam Sianipar, 1989). Hal mistis seperti *guna-guna* ini dipercaya sebagai suatu usaha seseorang yang menjadikan orang lain sebagai sasaran untuk mewujudkan keinginannya dengan cara menyakiti tubuh orang tersebut baik secara fisik maupun mental. Masyarakat percaya bahwa penyakit seperti ini tidak dapat disembuhkan secara medis, namun dapat disembuhkan dengan pengobatan tradisional seperti penanganan dukun. Bapak Purnomo selaku dukun pijat di panti Kendiku ini mengaku mampu menyembuhkan penyakit non medis atau personalistik. Pasien dan masyarakat sekitar pun percaya bahwa panti pijat Kendiku mampu menyembuhkan penyakit dengan sebab *guna-guna* tersebut.

3. Orientasi Masyarakat dalam Perilaku Pemilihan Pengobatan Pijat Kendiku

Keadaan sakit telah memengaruhi perilaku seseorang, antara lain perilaku dalam pencarian kesehatan (*health seeking behavior*), yang meliputi cara pencarian, pemilihan layanan kesehatan, dan akses terhadap layanan kesehatan tersebut (Husaini, 2017). Layanan kesehatan yang tersedia, baik pengobatan medis maupun tradisional masing-masing memiliki tingkat keberhasilan dan kegagalan. Sistem pengetahuan yang telah mendarah daging di dalam kebudayaan masyarakat kemudian mempengaruhi preferensi seseorang dalam memilih jenis pengobatan. Seiring dengan berjalannya waktu, sistem pengetahuan tersebut berkembang masuk melalui saluran-saluran media, kemudian informasi tersebut tersebar luas dan diterima untuk dijadikan pertimbangan dalam pemilihan layanan kesehatan.

Penelitian ini mengungkap bahwa banyak dari masyarakat lebih memilih dan percaya pada pengobatan pijat urat Kendiku. Adapun faktor utama seseorang dapat sembuh dengan metode tradisional yaitu karena pengobatan tradisional menggunakan obat herbal dan telah terbukti khasiatnya berdasarkan pengalaman yang sudah ada. Sejalan dengan hal ini, panti pijat Kendiku juga telah memproduksi dan menyediakan pil dan jamu herbal khusus untuk pasien yang datang berobat.

Selain itu, adanya rasa yakin atau percaya pada keberhasilan metode penyembuhan yang sedang digunakan. Rasa yakin inilah yang sangat memengaruhi cepat atau lambatnya seseorang dapat sembuh dari suatu penyakit. Efek psikologis yang dihasilkan dari rasa yakin ini kemudian memicu sistem kekebalan alami dalam tubuh yang dapat membantu proses pemulihan. Faktor lain adalah karena adanya rasa nyaman terhadap pengobatan tradisional, sebab seseorang tidak berada keadaan tertekan seperti di lingkungan rumah sakit. Pengobatan tradisional membebaskan keluarga pasien untuk mendampingi dan memberikan dukungan secara emosional sehingga pasien dapat memiliki rasa percaya diri untuk segera pulih (O'Neil, 2012). Tidak sedikit dari pasien yang berobat datang dengan didampingi keluarga atau orang terdekat. Hal ini membuktikan bahwa dengan adanya dukungan dari orang terdekat, mampu memberikan efek nyaman pada pasien sehingga menimbulkan dorongan dalam diri untuk segera sembuh.

Masyarakat dalam memilih pengobatan tidak hanya berdasarkan pada pengetahuan lokal dan

budaya yang telah lama berkembang di dalam masyarakat. Menurut James C. Young, pemilihan tempat berobat ditentukan oleh 4 faktor (Young, 1994). *Pertama*, daya tarik (*gravity*). Ketertarikan seseorang terhadap suatu hal biasanya dapat berasal dari faktor luar. Ketertarikan tersebut disebabkan oleh adanya rasa penasaran dan kekaguman dari pengalaman orang lain yang telah terbukti sembuh setelah berobat. Daya tarik inilah yang kemudian mendorong seseorang untuk pergi ke panti pijat Kendiku.

Kedua, metode pengobatan yang sedang populer (*popular*). Masyarakat masa kini akan lebih tertarik pada hal-hal yang sedang populer dan ramai diperbincangkan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebagian besar pasien mengetahui panti pijat Kendiku dari dua hal, yakni pengalaman orang lain dan media massa. Kedua hal tersebut sangat berperan dalam penyebaran informasi seputar pengobatan alternatif di masyarakat. Pengalaman pasien yang telah berhasil berobat di panti pijat Kendiku ini kemudian menjadi topik perbincangan dari mulut ke mulut hingga menyebar luas di masyarakat. Selain itu khasiat yang dirasakan setelah berobat kadangkala *diposting* oleh pasien di sosial media seperti Facebook dan lain-lain.

Ketiga, kepercayaan terhadap keberhasilan suatu pengobatan (*faith*). Adanya kepercayaan seseorang terhadap panti pijat Kendiku ini menjadi unsur yang tidak kalah penting. Faktor utama seperti pengobatan medis yang tidak membuahkan hasil semakin menambah tingkat kepercayaan masyarakat pada pengobatan ini. Ditambah dengan banyaknya pasien yang berangsur-angsur sembuh setelah menjalani pengobatan. Hal ini kemudian memengaruhi kepercayaan calon pasien yang datang terhadap keberhasilan pengobatan tradisional ini. Selain itu, kepercayaan bahwa pengobatan tradisional satu-satunya yang mampu mengatasi penyakit personalistik juga menjadi alasan kuat calon pasien.

Keempat, kemudahan (*accessibility*). Faktor kemudahan ini meliputi biaya, akses kendaraan, dan tersedianya fasilitas pelayanan sesuai kebutuhan (Leavitt, 1992). Majunya ilmu pengetahuan dan teknologi membawa konsekuensi tersendiri, yakni perlunya biaya yang tinggi untuk dapat mengakses layanan pengobatan medis yang canggih dan modern (Setyawan, 2018). Sejalan dengan hal itu, melonjaknya harga obat-obatan kimia juga memberikan peluang masyarakat untuk kembali memanfaatkan pengobatan alternatif (Putro, 2018). Kaitannya dengan hal tersebut, Pijat Kendiku ini memasang tarif harga yang terjangkau untuk mendapatkan hasil yang diharapkan. Akses jalan yang

harus ditempuh pasien untuk menuju panti Kendiku ini juga terbilang mudah. Fasilitas lahan parkir juga sudah tersedia bagi pasien. Selain itu, keberadaan panti pijat ini dapat dijangkau oleh masyarakat desa yang masih menganggap bahwa penyakit personalistik atau non medis harus disembuhkan dengan pengobatan non medis pula. Pijat urat Kendiku memberikan pelayanan terhadap jenis-jenis penyakit personalistik sesuai keluhan dan kebutuhan pasien.

D. KESIMPULAN

Pijat merupakan suatu metode dalam memelihara kesehatan yang masih dicintai di kalangan masyarakat. Seperti halnya di Desa Cengkok Kecamatan Ngronggot Kabupaten Nganjuk, terdapat rumah panti pijat Kendiku yang mampu menarik banyak pasien untuk berobat tiap harinya. Panti ini berpotensi mengekskiskan kembali budaya budaya yang ada. Hal ini dapat dilihat dari penggabungan antara metode pijat dan penggunaan tanaman herbal sebagai bahan baku jamu di panti pijat sehingga hasil penyembuhan pada pasien dapat lebih cepat terlihat. Hal ini berarti bahwa panti pijat Kendiku mencoba untuk melestarikan budaya yang telah lama ada di masyarakat dengan cara dan kondisi yang sesuai di masyarakat saat ini (Purwasih et al., 2019). Rumah panti pijat ini menggunakan metode yang berbeda dengan pijat pada umumnya, yakni durasi waktu pemijatan yang singkat untuk segala jenis penyakit maupun keluhan, adanya pantangan-pantangan makanan yang diberikan, serangkaian pengobatan seperti jamu dan pil, serta tarif yang dapat dikatakan terjangkau.

Banyak orang yang sudah percaya dengan pengobatan di panti pijat Kendiku, terbukti dengan banyaknya orang yang datang berobat tiap harinya. Tidak sedikit pasien yang datang merupakan pasien yang tidak berhasil dalam pengobatan medis maupun pengobatan lain sebelumnya. Banyak pula pasien yang hanya mengeluhkan pegal dan nyeri otot seperti pasien pijat pada umumnya. Panti Pijat Kendiku dalam

hal ini melayani pasien baik dari keluhan ringan hingga berat, kecuali usia bayi dan anak-anak. Selain dari pasien tetap yang rutin berobat, pasien-pasien baru yang datang dari berbagai daerah juga mencoba untuk berobat ke panti pijat ini dengan harapan dapat diberikan kesembuhan terhadap penyakit yang dideritanya. Pasien-pasien yang baru akan mencoba pelayanan Pijat Kendiku biasanya mendapatkan informasi dari teman, tetangga maupun sanak saudaranya yang pernah mencoba berobat ke Panti ini. Selain itu, terdapat berbagai alasan masyarakat lebih memilih pengobatan tradisional ini daripada pengobatan medis, antara lain karena adanya peluang resiko yang ditimbulkan pengobatan medis, hasil pengobatan medis yang kurang memuaskan, mahal serta adanya kepercayaan terhadap penyakit-penyakit personalistik.

Segala jenis pengobatan baik medis maupun alternatif memiliki tingkat keberhasilan dan kegagalannya masing-masing. Namun, pengobatan tradisional seperti pijat Kendiku dalam hal ini memiliki nilai lebih, yakni bahan obat dan jamu herbal yang digunakan serta lingkungan yang mendukung terjalinnya ikatan emosional antara pasien dengan keluarga pendamping. Sejalan dengan pemikiran James C. Young bahwa terdapat 4 faktor yang sesuai pada pasien pijat Kendiku dalam memilih jenis pengobatan, antara lain daya tarik (*gravity*), pengobatan yang sedang populer di masyarakat (*popular*), kepercayaan (*faith*) dan kemudahan (*accessibility*).

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terima kasih penulis sampaikan kepada Universitas Negeri Malang atas kesempatan untuk menulis artikel ini sebagai hasil penelitian skripsi. Demikian halnya dengan pihak rumah panti pijat Kendiku yang telah bersedia memberi kesempatan kepada penulis untuk mengumpulkan data yang dibutuhkan selama penelitian.

DAFTAR PUSTAKA

- Aditama, T. Y. (2014). *Jamu dan Kesehatan*.
 Ardani, I. (2013). Eksistensi Dukun Dalam Era Dokter Spesialis. *Lakon : Jurnal Kajian Sastra Dan Budaya*, 2(1), 21. <https://doi.org/10.20473/lakon.v2i1.1913>
 Ayunita, T. (2016). *Pengobatan Pijat Anak dengan Media Sikil Kidang : Kajian tentang Praktik Ethnomedisin pada Masyarakat Desa Kesugihan Kecamatan Kesugihan Kabupaten Cilacap*. UNIVERSITAS NEGERI SEMARANG.
 Cresswell, J. W. (2007). Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions. In *Western Journal of Nursing Research* (Vol. 21, Issue 1, pp. 103–105).
 Huda, M. D. (2015). *Peran Dukun terhadap Perkembangan Peradaban Budaya Masyarakat Jawa*. 4.

- Husaini. (2017). *Buku ajar antropologi sosial kesehatan*.
- Jennifer, H., & Saptutyingsih, E. (2015). *Preferensi Individu terhadap Pengobatan Tradisional di Indonesia*. 16(April).
- Leavitt, R. L. (1992). *Disability and Rehabilitation in Rural Jamaica: An Ethnographic Study*. Associated University Presses.
https://books.google.co.id/books?id=kX3D7OCFfaQC&pg=PA233&lpg=PA233&dq=JAMES+YOUNG+1980+gravity,+faith,+accessibility&source=bl&ots=Bf9uxjl0ED&sig=ACfU3U3HwbJexmLx0aa_Uvd12FOAVc6BOQ&hl=en&sa=X&ved=2ahUKEwiwh-mlia7rAhULb30KHeVOCuQQ6AEwAHoECAoQAAQ#v=onepage&
- Moeis, S. (2009). Pembentukan kebudayaan nasional Indonesia. *Makalah*. UPI Bandung.
- Moordiningsih. (2009). Terapi Pijat Oriental: Budaya Harmonisasi Fisik dan Psikis. *BioPsychology Improving The Quality of Life*, 1–5. <http://eprints.ums.ac.id/33027/>
- Nuari, K. S. (2016). *Pengambilan Keputusan Pasien dalam Memilih Pengobatan Pijat Bakaran Menyan Mbah Parsinah di Desa Dawuhan, Banyumas*. UNIVERSITAS NEGERI SEMARANG.
- O'Neil, D. (2012). *Medical Anthropology: How Illness is Traditionally Perceived and Cured Around the World*. 1–17. <https://www2.palomar.edu/anthro/medical/default.htm>
- Prakoso, S. B. (2015). Efektivitas Pelayanan Kesehatan BPJS Di Puskesmas Kecamatan Batang. *Economics Development Analysis Journal*, 4(1), 73–81. <https://doi.org/10.15294/edaj.v4i1.14805>
- Purwasih, J. H. G., Wijaya, M., & Kartono, D. T. (2019). Strategi Bertahan Hidup Perajin Gerabah Tradisional. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(2), 159. <https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n2.p159-167.2019>
- Putri, N. E. (2014). Efektivitas Penerapan Jaminan Kesehatan Nasional Melalui BPJS dalam Pelayanan Kesehatan Masyarakat Miskin di Kota Padang. *Tingkap*, X(2), 175–189. [https://doi.org/10.1016/S1697-2600\(13\)70010-3](https://doi.org/10.1016/S1697-2600(13)70010-3)
- Putro, B. D. (2018). Persepsi dan Perilaku Pengobatan Tradisional Sebagai Alternatif Upaya Mereduksi Penyakit Tidak Menular. *Sunari Penjor: Journal of Anthropology*, 2(2), 102–109. <https://ojs.unud.ac.id/index.php/penjor/article/view/46134>
- Rarasati, D. H. (2018). Dampak Kenaikan Tarif BPJS Kesehatan terhadap Pelayanan Kesehatan di Kota Malang. *Jurnal Politik Muda*, 1–13.
- S. Supardi, S. Jamal, A. M. L. (2003). Beberapa Faktor yang Berhubungan dengan Penggunaan Obat Tradisional dalam Pengobatan Sendiri di Indonesia. *Bul. Penel. Kesehatan*, 31(3), 25–32.
- Sativa, R. L. (2016). *Januari: Kisah Pilu Allya yang Meninggal Usai Terapi di Klinik Chiropractor*. Detikhealth.Com. <https://health.detik.com/berita-detikhealth/d-3374582/januari-kisah-pilu-allya-yang-meninggal-usai-terapi-di-klinik-chiropractor>
- Setyawan, F. E. B. (2018). *Sistem Pembiayaan Kesehatan*. 2 No.4, 57–70.
- Setyoningsih, A., & Artaria, M. D. (2016). Pemilihan penyembuhan penyakit melalui pengobatan tradisional non medis atau medis. *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, 29, 44–56.
- Sianipar, T. (1989). *Dukun, Mantra dan Kepercayaan Masyarakat*.
- Sliz, D., Smith, A., Wiebking, C., Northoff, G., & Hayley, S. (2012). *Neural correlates of a single-session massage treatment*. *January*, 77–87. <https://doi.org/10.1007/s11682-011-9146-z>
- Suharyanto, A. (2015). Eksistensi Paranormal dan Penyembuh Alternatif dalam Kehidupan Masyarakat Medan. *Anthropos: Jurnal Antropologi Sosial Dan Budaya (Journal of Social and Cultural Anthropology)*, 1(2), 196–201. <https://doi.org/10.24114/ANTRO.V1I2.6244>
- Ticoalu, S. S. (2013). *Tanggung Jawab Pemerintah dalam Memberikan Pelayanan Kesehatan Terhadap Masyarakat*. 26(4), 1–37.
- Tjandrawinata, R. (2016). *Industri 4.0: revolusi industri abad ini dan pengaruhnya pada bidang kesehatan dan bioteknologi*. *February*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.49404>
- Triratnawati, A. (2010). Pengobatan tradisional, upaya meminimalkan biaya kesehatan masyarakat desa di Jawa. *Jurnal Manajemen Pelayanan Kesehatan*, 13(2), 69–73. <https://journal.ugm.ac.id/jmpk/article/viewFile/2598/2329>
- Whi, M. (n.d.). *Asuhan Keperawatan Jiwa pada Ny. S dengan Gangguan Persepsi Sensori: Halusinasi Pendengaran di RSJD Dr. Amino Gondohutomo Semarang*. 32, 117 ص.
- Womack, M. (2010). *The Anthropology of Health and Healing*. Altamira Press.
- Young, J. C. (1994). *Medical Choice in a Mexican Village*. Waveland Press. https://books.google.co.id/books/about/Medical_Choice_in_a_Mexican_Village.html?id=Hy0157NuQ0YC&redir_esc=y
- Zulaikha, S., Hadi, N., & Purwasih, J. H. G. (2021). Melemahnya Budaya Jamu Cekok di Kelurahan Pare. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 01(June), 47–57.



AGEN GANDA DAN PERUBAHAN PRAKTIK PERTANIAN

Firdaus Marbun ^(1 *)

¹ FISIP, Universitas Indonesia, Depok, West Java, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 06th January 2021
 Review : 15th April 2021
 Accepted : 07th November 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Multiple Agent; Agency; Farmer; Agricultural; Parbotihan Village

CORRESPONDENCE

*E-mail: marbunfirdaus@gmail.com

ABSTRACT

This article aims to explain the role of dual agents in bringing about changes in agricultural practices. Starting from the phenomenon of changing plant species that occurred in Parbotihan Village, Onan Ganjang District, Humbang Hasundutan Regency. Changes in these types of crops often occur in a short period of time and are followed by most farmers. These changes sometimes occur without considering the adequacy of land, cultivation knowledge, and capital capacity. So, often the changes that occur are not profitable for them. On the other hand, these changes also change the cultivation pattern which requires farmers to learn from the beginning as a consequence of changing the types of plants. This research was conducted during the research period of my thesis by collecting data through observation and interviews. The selected informants are farmers who are involved in changing practices. The author found that the role of multiple agents such as relatives, friends, skippers, and group leaders with different capacities had a role in influencing farmers' actions. Multiple agents act as initiators, motivators, introductors, educators, and interventors. This research also shows that the social arena as public space becomes an effective arena in exchanging information and influences that encourage practice change.

A. PENDAHULUAN

Artikel ini menjelaskan tentang peran agen dan kesalinghubungan antaragen dalam mewujudkan terjadinya perubahan pada praktik pertanian. Kesalinghubungan tersebut mengisyaratkan bahwa agen yang berperan tidak tunggal tetapi agen ganda, meliputi individu baik secara perseorangan atau representasi suatu organisasi. Terjadinya perubahan pada praktik seseorang dapat terjadi karena agen ganda dengan kemampuan bertindak berbeda. Kombinasi agensi para agen yang berelasi dengan subjek memperkuat pengaruh perubahan tersebut.

Laura M. Ahearn (2001) merujuk pada Karp (1986) menyatakan,an agent refers to a person engaged in the exercise of power in the sense of the ability to bring about effects and to (re)constitute the world (Laura M. Ahearn, 2001). Lebih lanjut Duranti (2004) menyatakan agen adalah entitas yang tindakannya dapat mempengaruhi dirinya maupun orang lain. Agen adalah individu yang memiliki

kemampuan melakukan perubahan (Ortner, 2006; Winarto, 2011), mengontrol dan mengubah hubungan sosial (Sembiring, 2019). Berangkat dari definisi tersebut, penulis melihat agen sebagai individu-individu yang memiliki kapasitas memengaruhi orang lain untuk menghasilkan suatu perubahan.

Berbicara tentang agen tentu tidak lepas dari agensi sebagai kapasitas memengaruhi (Duranti, 2004). Kapasitas memengaruhi tersebut diimplementasikan dalam tindakan (Mele, 2003). Agensi adalah kemampuan bertindak berbeda atau sebaliknya (Giddens, 1976), kemampuan bertindak berbeda dari ekspektasi dan aturan mainan struktural yang ada (Seruni dan Soemantri 2018). Agensi juga merepresentasikan power yaitu kemampuan melakukan pilihan dan mempertimbangkan konsekuensinya (Kabeer, 2005). Agensi juga dikaitkan dengan *selfhood, motivation, will, purposiveness, intentionality, choice, initiative, freedom and creativity* (Emirbayer & Mische, 1998).

Kapasitas agensi inheren pada setiap individu (agen) (Sewell, 1992). Namun demikian, kapasitas tiap agen tidak selalu sama. Mouzelis and Mouzelis (2008) bahwa kekuatan agen berbeda dari satu aktor ke aktor lainnya. Aktor tertentu bisa sangat berpengetahuan, reflektif dan kreatif, sedangkan yang lain kurang begitu atau hanya cuek, non reflektif, non kreatif dll. Banyak factor yang memengaruhi perbedaan mendasari perbedaan tersebut. Busby (1999) mengindikasikan dua tipe agen yakni agen internal dan agen eksternal.

Menurut (Sewell, 1992) perbedaan tersebut dipengaruhi posisi sosial seperti gender, kekayaan, prestise, kelas, etnis, pekerjaan, generasi dan pendidikan. Perbedaan juga dipengaruhi nilai-nilai budaya dan adat-istiadat (Kinseng, 2017), relasi sosial (Desai, 2010), pengalaman dan pengetahuan (Roviansyah, 2013), inovasi dan kreativitas, peran dan status (Prihandiani, 2017), kondisi ekosistem (Wicaksono, 2013). Kapasitas yang berbeda menyebabkan munculnya agensi yang berbeda (Ortner, 2006). Agensi yang berbeda menunjukkan agen yang berbeda.

Laura M. Ahearn (2001) berpendapat bahwa agensi adalah kapasitas yang dimediasi secara sosiokultural untuk bertindak. Untuk memahami agensi, Ortner (2006), menawarkan tiga komponen penting untuk operasionalisasinya yakni 1) *the questions of whether or not agency inherently involves intention*; 2) *the simultaneously universality and constructedness of agency*; 3) *the relationship between agency and power*. Selanjutnya mengenai intensi, perlu untuk memperhatikan kekuatan sosial dan budaya yang berkaitan, hubungan antara niat dan hasil, unintended consequences dalam proses, hasrat dan motif. Pilihan tindakan agensi bisa dalam bentuk 1) pasif dengan pilihan terbatas, 2) aktif dengan tujuan jelas, 3) efektif sesuai peran dan tanggung jawab, 4) transformatif dengan melampaui peran dan tanggung jawab (Ruwaida, 2016).

Subjek penelitian yang dijelaskan dalam artikel ini adalah petani yang bermukim di Desa Parbotihan, Kecamatan Onanganjang, Kabupaten Humbang Hasundutan. Komunitas petani di desa ini dalam tahun-tahun terakhir mengalami pasang surut pertanian. Sekitar tahun 90-an, petani di desa ini umumnya hanya menanam ketela pohon dan ubi jalar di kebun mereka. Hampir setiap lahan yang mereka miliki ditanami dengan kedua komoditas tersebut. Menjelang akhir 90-an, para petani mulai melakukan peralihan komoditas dengan menanam kopi. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, lahan-lahan pertanian mereka telah berubah menjadi kebun kopi. Sekitar sepuluh tahun mereka membudidayakan kopi, selanjutnya mereka beralih ke tanaman karet. Menjelang akhir 2010, para petani kembali beralih ke tanaman kopi.

Terjadinya perubahan jenis tanaman sekaligus juga mengubah pola pertanian mereka. Dalam waktu yang tidak begitu lama, mereka dihadapkan pada pola pertanian yang berubah. Menurut pengakuan petani setempat, terjadinya perubahan tersebut dipengaruhi

oleh pilihan rasional masyarakat dalam upaya memenuhi kebutuhan ekonomi. Namun, beberapa petani mengakui bahwa ada petani-petani tertentu yang dianggap berperan menginisiasi perubahan tersebut. Petani ini tidak sendirian dalam upaya tersebut, tetapi juga dengan melibatkan petani-petani lainnya.

Hingga kini, penelitian tentang agen telah banyak dilakukan. Penelitian (Goddard, 2000) misalnya menggambarkan agen perempuan, dalam hal ini Evita Peron yang mereproduksi isu-isu domestik untuk mewujudkan perubahan. Evita Peron adalah istri Presiden Argentina, Peron. Ia menuntut hak pilih perempuan agar terlibat dalam pemilihan presiden. (Soeharso, 2014) membahas tentang dinamika keagensian dalam membentuk pranata pelepasliaran orang utan. Dalam penelitian itu dia menemukan bahwa agen yang beragam terdapat juga beragam relasi yang begitu dinamis yakni kontestasi, dan lain-lain.

Penelitian (Prihandiani, 2017) juga membahas keagenan yang beragam. Dalam penelitian itu, Prihandiani menunjukkan cara keragaman agen dengan serta merta memengaruhi hasil dan luaran yang bervariasi. Namun ia tidak membahas cara keagensian itu memberikan pengaruh ke arah perubahan yang seragam. Selanjutnya penelitian Sembiring (2019) menggambarkan kontestasi para agen yang berpengaruh pada berbagi dan tidak berbagi pengetahuan. Adanya berbagi dan tidak berbagi pengetahuan selain memunculkan kreativitas petani mencari ilmu secara mandiri juga menghasilkan pengetahuan-pengetahuan baru yang beragam. Artikel ini akan menjelaskan bentuk-bentuk agensi yang beragam dan peran keagensian dalam terjadinya peralihan jenis tanaman di Desa Parbotihan.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilakukan dengan observasi dan wawancara mendalam selama masa penelitian tesis. Observasi dilakukan untuk melihat perubahan-perubahan yang terjadi dalam praktik pertanian masyarakat Desa Parbotihan. Sementara wawancara mendalam dilakukan untuk menggali lebih dalam peristiwa-peristiwa yang tidak bisa disaksikan dalam observasi khususnya peristiwa masa lalu. Wawancara juga dilakukan untuk mengetahui motif dan latar perubahan praktik pertanian yang mereka lakukan. Adapun informan yang diwawancarai adalah para petani yang terlibat dalam praktik pertanian selama siklus pergantian jenis tanaman terjadi. Hal itu untuk memastikan bahwa informasi yang diperoleh adalah valid dan dapat dipertanggungjawabkan.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Sekilas pertanian Desa Parbotihan

Desa Parbotihan adalah salah satu desa di Kecamatan Onanganjang, Kabupaten Humbang Hasundutan, Sumatera Utara. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS, 2020), jumlah penduduk Desa Parbotihan terdiri dari 444 KK dengan jumlah penduduk sekitar 2.059 jiwa, terdiri dari 982 jiwa Laki-laki dan 1.077 jiwa perempuan (BPS, 2020). Mayoritas penduduk desa berprofesi sebagai petani, disamping sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan wiraswasta. Pertanian di desa ini bersifat tradisional dengan segala pekerjaan dilakukan secara manual menggunakan tenaga manusia. Akan tetapi, dalam beberapa tahun terakhir, sudah ada beberapa orang yang menggunakan tenaga mesin dalam mengelola lahannya seperti traktor, roter, dan pompa elektronik.

Masyarakat Desa Parbotihan membagi lahan pertanian menjadi dua yakni *tano maraek* atau *saba* (sawah) dan *tano mahiang* (tanah kering) atau *pargadongan* (tegalan). Data statistik menunjukkan luas sawah (*saba*) sekitar 190 Ha, dan tanah kering sekitar 210 Ha dari luas keseluruhan wilayah desa mencapai 3.162.74 ha (BPS, 2020). *Saba* merupakan lahan basah yang khusus digunakan sebagai tempat budidaya padi sekaligus sebagai sumber beras bagi masyarakat. Kegiatan bertanam padi dilakukan sekali dalam setahun, tepatnya di Bulan Desember dan panen sekitar bulan Mei hingga Juni di tahun berikutnya. Selanjutnya masa jeda antara masa panen padi dengan masa tanam dimanfaatkan untuk mengelola *pargadongan* mereka. Hasil produksi padi dari sawah tidak diperjualbelikan, dan biasanya cukup untuk memenuhi kebutuhan akan beras selama satu tahun.

Pargadongan merupakan lahan yang digunakan untuk menanam berbagai jenis tanaman palawija yang dimanfaatkan sebagai sumber pangan tambahan dan sumber penghasilan lainnya. Secara harfiah, *pargadongan* memiliki kata dasar gadong yang artinya ubi atau umbi. Pada awalnya lahan ini digunakan sebagai tempat menanam umbi-umbian seperti ketela pohon, ubi jalar, dan talas. Umbi-umbian itu digunakan sebagai sumber makanan tambahan bagi warga di saat produksi padi tidak mencukupi atau ketika gagal panen. Pada perkembangannya, *pargadongan* tidak hanya dimanfaatkan untuk menanam umbi-umbian tetapi juga tanaman palawija, sayur-sayuran dan tanaman berorientasi komersial.

Setiap rumah tangga memiliki *saba* dan *pargadongan* yang luasnya bervariasi. Pengelolaan lahan yang sederhana tidak memungkinkan mereka untuk mengelola lahan yang luas, sehingga tidak banyak petani yang memiliki ladang yang lebih luas dari satu hektar. *Pargadongan* ini mereka kelola dengan menanam palawija yang hasilnya digunakan untuk memenuhi kebutuhan di luar beras sehingga hasil produksi perladangan dimanfaatkan untuk

memenuhi kebutuhan lauk-pauk dan kebutuhan di luar pangan lainnya.

Kegiatan berladang menjadi pendukung kegiatan bersawah dalam memenuhi kebutuhan pangan. Namun, sekalipun kegiatan tersebut dijadikan sebagai pendukung, namun perannya sangat vital dalam memenuhi kebutuhan. Hal inilah yang membuat dinamika pengelolaan pertanian lahan kering semakin berkembang. Tuntutan kebutuhan yang semakin besar dan kompleks mendorong semakin pentingnya lahan perladangan sebagai sumber penghasilan. Hal ini juga yang mendorong para petani semakin kreatif untuk mengelola ladang mereka. Mulai dari mengubah praktik pengelolaan hingga mengubah jenis tanaman ke arah yang lebih menguntungkan.

Akhir-akhir ini, sebagian masyarakat Desa Parbotihan marak menanam kopi di *pargadongan* mereka. Penanaman kopi dilakukan di sela-sela tanaman karet mengikuti pola tanaman sisipan (*relay cropping*). Sebagian tanaman ditanami setelah menebangi tanaman karet mereka. Penebangan tanaman karet dan penanaman kopi Kembali dilakukan bahkan sebelum tanaman karet berproduksi. Demi menanam kopi kembali, sebagian masyarakat rela harus menebangi tanaman karet mereka. Padahal, petani sudah menunggu lama dapat menjadikan karet sebagai salah satu penghasilan mereka, namun sudah ditebangi sebelum waktunya.

Mundur pada beberapa dekade lalu, hingga menjelang akhir tahun 90-an, petani di Desa Parbotihan sangat bergantung pada produksi padi dan tidak begitu mengharapkan hasil perladangan mereka. Tanaman yang dibudidayakan di lahan perladangan mereka juga didominasi ketela pohon dan ubi jalar. Memang, ada beberapa petani yang menanam tanaman lain di luar dua jenis tanaman tersebut seperti cabai, tomat, sayuran, kopi, karet dan cengkeh, namun skalanya sangat kecil dan hanya ditanam oleh orang-orang tertentu saja. Tertentu seperti petani yang punya lahan luas, memiliki pengetahuan budidaya dan modal cukup.

Pada waktu itu, penghasilan sampingan masyarakat kebanyakan diperoleh dari merantau (buruh kebun di daerah lain). Beberapa petani yang memiliki lahan luas ada juga yang menanam kemenyan. Ada yang sebagian menebang pohon (menggergaji) untuk dijual dan sebagian lainnya menjadi buruh tani. Pekerjaan-pekerjaan tersebut pada umumnya dikerjakan para pria. Sementara itu, para perempuan mengerjakan kerajinan menganyam tikar dan menjadi buruh tani.

Pada akhir tahun 90-an, para pria tidak lagi pergi merantau atau menjadi buruh kebun. Secara perlahan mereka mulai mengelola lahan pertanian mereka dengan menanam sayur-sayuran. Pada waktu itu juga masyarakat mulai mencoba bertanam kopi dan mulai *booming* jenis kopi baru yang jarak waktu tanam hingga panen hanya dua tahun. Berbeda dengan beberapa jenis kopi yang mereka kenal sebelumnya seperti Robusta dan Jember (Varian Arabika). Varian kopi baru ini adalah jenis Arabika. Masyarakat mengenal varian baru ini dengan kopi '*sigira-gira*',

cepat atau '*sigarar utang*', pembayar utang. Selain waktu masa panen yang singkat, pengelolaan pasca panen juga cukup sederhana, sehingga masyarakat tertarik untuk menanamnya.

Ketika bertanam kopi mulai gencar, lahan-lahan yang tadinya tidak diolah mulai diolah kembali. Bahkan lahan yang lama sudah menjadi lahan tidur, pada waktu kopi *sigarar utang* populer berubah menjadi lahan kopi yang subur. Pada waktu itu, hampir tidak ada petani yang tidak memiliki tanaman kopi. Minimal mereka memiliki 100 batang kopi dengan jarak tanam 1 x 1 meter hingga 2 x 3 meter. Seiring dengan itu, para petani juga semakin giat menanam sayur-sayuran di sela-sela tanaman kopi yang sedang berkembang. Alasannya untuk membantu pertumbuhan kopi tersebut.

Penanaman kopi varietas baru ini dapat dikatakan cukup berhasil, hingga petani berusia lanjut pun turut serta bertanam kopi. Pada masa itu, kopi di lahan seluas 6 rantai dapat menghasilkan 8 kaleng kopi kupas sekali panen. Harga kopi di masa itu juga cukup bagus sehingga masyarakat merasa sangat puas dengan adanya kopi *sigarar utang*. Istilah *sigarar utang* sendiri dapat diterjemahkan sebagai pembayar hutang karena dengan adanya kopi ini, ekonomi masyarakat semakin baik. Sekitar satu dekade kondisi ini berjalan dengan baik hingga menjelang akhir 2000-an.

Menjelang akhir tahun 2000-an produksi kopi menurun. Tidak ada yang mengetahui pasti apa penyebab sesungguhnya. Jika melihat tanaman kopi yang begitu subur daunnya, petani tidak mengira kopi tersebut tidak berbuah. Namun nyatanya buah kopi sangat minim dan beberapa petani mengaku bahwa penyebabnya adalah alat buah. Sebagian lainnya merasa penggunaan pupuk yang berlebih, sebagian lain merasa bahwa perawatan kopi sekarang tidak sama lagi dengan yang dulu. Hingga pada akhirnya banyak yang merasa bahwa penyebabnya adalah kesombongan masa lalu, sehingga kondisi sekarang adalah akibat dari kesombongan tersebut. Ada yang merasa ketika tanaman kopi dulu sedang bagus-bagusnya, petani lupa bersyukur.

Dalam kondisi ketidak pastian tersebut, petani mulai mencari cara menyiasati pemenuhan kebutuhan. Sembari tetap menunggu produksi kopi kembali normal, para petani mulai menanam karet di sela-sela tanaman kopi tersebut. Pada waktu itu para petani berburu bibit karet ke daerah lain. Ada yang memanfaatkan momen tertentu seperti undangan pesta, ada juga yang sengaja mencari bibit untuk ditanam. Ada yang pergi sendiri-sendiri, ada juga yang berkelompok. Hingga pada akhirnya, hampir semua warga memiliki tanaman karet sebagai ganti kopi yang tidak lagi bisa berproduksi.

Pada akhirnya tanaman karet yang digadag-gadag dapat memberi keuntungan justru tidak menghasilkan apa-apa. Tanaman karet sudah dibanangi para pemiliknya bahkan sebelum tanaman karet itu belum waktunya untuk disadap. Sebagai pengganti tanaman karet, petani kembali menanam kopi berharap kejayaan masa lalu bisa diperoleh lagi.

Kini sudah banyak di antara petani yang menebangi karetinya, dan mengubah kembali jadi tanaman kopi.

2. Ragam agen dalam perubahan jenis tanaman

Agen sangat beragam tergantung latar belakangnya (Sewell, 1992). Agen juga sebagaimana disampaikan (Zenker, 2012), tidak terkonsentrasi pada satu kelas aktor, tetapi ditemukan di banyak lokus agensi. Peralihan jenis tanaman yang terjadi di desa Parbotihan tidak lepas dari peranan ganda yang saling terhubung. Mereka tidak berperan sendiri dan mandiri tapi saling memberi pengaruh. Para agen tersebut terdiri kerabat, teman, juragan dan ketua kelompok.

a. Kerabat

Agen adalah individu-individu yang memiliki kapasitas memengaruhi orang lain untuk menghasilkan suatu perubahan (Duranti, 2004). Penelitian Agarwal (2017) di Palau menunjukkan bahwa agensi dan identitas sangat ditentukan posisi sosial yang dibentuk oleh faktor usia, silsilah, pangkat, klan, desa, negara dan jenis kelamin. Di Desa Parbotihan, posisi sosial kerabat atau saudara berperan penting melakukan perubahan tindakan petani. Sebagai masyarakat patrilineal yang hirarkis, masyarakatnya sangat menghormati saudara yang umurnya lebih tua. Hubungan baik antar saudara sangat memungkinkan untuk menuruti saran saudara yang lebih tua dan menganggap tidak sopan jika mengindahkan saran tersebut. Bahkan seringkali, saran saudara tertua bagi sebagian orang dianggap sebagai perintah bagi saudara-saudaranya. Apalagi jika saran yang diberikan disertai dengan dukungan tertentu, maka seringkali para saudara yang lebih muda manut terhadap saran anak tertua.

Kekerabatan tentu saja tidak terbatas pada hubungan antar anak atau kakak dengan adik, tetapi juga antara suami dengan istri, antara orang tua dengan anak. Bahkan kekerabatan merujuk pada struktur lebih besar yang dikenal dalam '*Dalihan Na Tolu*' Batak Toba yang terdiri dari *dongan tubu*, *hula-hula* dan *boru*. *Dongan tubu* sebagai semarga (kerabat semarga laki-laki), *hula-hula* sebagai pihak pemberi gadis dan *boru* sebagai pihak penerima gadis. Ketiga hal tersebut memiliki status dan peran berbeda dalam adat serta memiliki tatakrama yang juga pakem.

Contoh. *Sahut bekerja sebagai tukang las, tetapi kadang-kadang ia juga bercocok tanam di sela-sela waktu luangnya. Suatu waktu ia mendengar beberapa petani di desa Parbotihan mulai menanam kopi dan membeli bibit dari Lintong ni Huta. Sebelum menetap di desa Parbotihan, ia pernah tinggal di daerah tersebut dan mengaku mengetahui beberapa pembibit disana. Mendengar kabar itu, ia pun mulai menawarkan kepada petani agar membeli dari dia saja karena tahu pembibitan kopi unggul di daerah*

tersebut. Ia pun menawarkan bibit tersebut kepada Edimar, dimana hubungan ia menjadi hula-hula atas Edimar. Hubungan itu membuat Edimar tidak berpikir panjang untuk menerima tawarannya (Catatan Lapangan).

Mengapa memilih percaya pada apa yang dikatakannya tentang bibit kopi unggul tersebut?; ya, kan hula-hula.. (wawancara dengan Edimar)

Jawaban Edimar ketika peneliti menanyakan ketertarikannya pada bibit kopi yang ditawarkan oleh Sahut. Kejadian tersebut menunjukkan *hula-hula* adat *daliha na tolu* adalah orang yang layak dihormati, sehingga idealnya saran hula-hula selayaknya didengar.

Hubungan kekerabatan memberi *power* dan wewenang untuk mengintervensi dan memengaruhi. Hubungan memiliki kekuatan *affecting* (Laura M Ahearn, 2013), mengintervensi bahkan memaksa struktur di bawahnya untuk mengikuti keinginannya. Pengaruh orang tua kepada anak dan pengaruh anak tertua kepada adik-adiknya serta pengaruh suami kepada istri sering cukup mempengaruhi tindakan seseorang dalam melakukan perubahan praktik pertanian. Walau begitu, hal yang berbeda ketika anak ke orang tua, adik ke abang, istri ke suami sering tidak mempunyai hal untuk bisa mempengaruhi keputusan. Orang tua cenderung menganggap anak tidak punya kompetensi, tidak rasional dan memiliki pengetahuan yang cukup (Eickelkamp, 2010; Prihandiani, 2017).

b. Teman

Selain kerabat, agen lain yang turut berperan penting dalam perubahan tindakan petani di Desa Parbotihan adalah teman. Penulis mengartikan teman di sini sebagai orang yang sering berinteraksi secara informal dengan petani. Bisa dikatakan juga sebagai teman bicara atau teman berbagi informasi dan pengetahuan tentang hal-hal yang berkaitan dengan pertanian. Teman meliputi teman dalam bekerja di lahan pertanian (mis. Sebagai sesama buruh tani), teman nongkrong (mis. dalam warung kopi) atau teman lainnya yang sering bertukar informasi. Teman adalah individu-individu yang memberi pengaruh kepada seseorang untuk turut mengubah praktik atau tindakannya. Umumnya pencerahan yang diterima dari teman-teman ngobrol ini lebih pada situasi umum kondisi perekonomian yang erat kaitannya dengan maju-mundurnya pertanian.

Teman menjadi agen yang kompleks karena terdiri dari individu-individu yang berasal dari latar belakang yang beragam. Mereka bisa saja berasal dari banyak perbedaan seperti pendidikan, posisi sosial, kemampuan bicara dan sebagainya. Perbedaan kemampuan yang dimiliki teman berpengaruh pada kemampuan mengubah tindakan orang lain. Umumnya teman-teman yang banyak memberi pengaruh pada tindakan atau praktik pertanian adalah teman nongkrong di '*lapo*', kedai kopi. Biasanya juga, pengaruh teman pada perubahan

tindakan sangat signifikan karena seringkali dapat meyakinkan karena mempunyai informasi yang beragam. Teman yang paling utama di sini adalah teman yang selalu memiliki informasi terkini terhadap banyak hal, terlebih informasi mengenai kondisi pertanian. Pertemanan sering lebih berhasil dalam mengubah tindakan karena hubungan yang setara dan tidak hirarkis.

Budidaya kopi di desa Parbotihan memang telah ada sejak dahulu, namun terbatas pada 10 - 20 keluarga saja. Mereka bertanam kopi dengan memanfaatkan lahan sekitar rumah yang disebut '*porlak*'. Jenis kopi yang dibudidayakan adalah Robusta. Hingga pada awal tahun 80-an Ian menginisiasi kopi Arabika varian '*Jember*'. Sejak itu, kopi Arabika tersebar hingga hampir seluruh warga ikut menanam. Momen tersebarnya kopi Arabika tentu tidak lepas dari hubungan pertemanan antar petani yang saling terbuka berbagi informasi dalam berbagai pertemuan-pertemuan informal.

"...ai anjuran ni akka jolma do inna manuan kopi l songoni, songonima binaen dangi" (kan itu anjuran orang-orang menanam kopi begitu, ya begitulah saya buat) Wawancara dengan Demar

c. Ketua kelompok

Pasca reformasi 1998, para petani di Desa Parbotihan mulai membentuk kelompok tani yang dimaksudkan sebagai wadah bertukar pikiran sekaligus memanfaatkan bantuan sarana pertanian. Hingga saat ini, masih ada kelompok tani yang bertahan walau dengan nama dan kepengurusan yang berbeda. Pembentukan kelompok tani seringkali bersifat insidental hanya untuk mewadahi menerima bantuan saja. Kebijakan pemerintah untuk menjadikan kelompok tani sebagai tempat penyaluran subsidi menjadikan kelompok tani tetap bertahan. Kelompok tani diisi oleh para petani yang berjumlah antara 10-15 orang anggota. Setiap kelompok tani memiliki kepengurusan yang terdiri dari ketua, sekretaris dan bendahara. Biasanya seorang yang menginisiasi kelompok tani akan menjadi ketua kelompok sekaligus pembuat keputusan utama dalam kelompok. Dia juga menjadi orang paling sibuk dalam kelompok.

Dalam pertemuan-pertemuan kelompok, diskusi tentang pertanian kadang terjadi. Beberapa hal yang kerap dibahas misalnya penyakit-penyakit tanaman, berbagi pengalaman dan seringkali tentang peluang yang mungkin dilakukan untuk memperbaiki kondisi yang sedang mereka alami. Mereka juga tidak ketinggalan membahas tentang isu-isu yang berkembang, termasuk isu pengalihan tanaman. Sering terjadi, tanpa disadari perdiskusian di kelompok mendorong anggota untuk memutuskan tindakan seseorang di lahan pertaniannya (Putri, Damsar, & Alfiandi, 2019). Ketua kelompok tani sering menjadi orang yang paling banyak mendapat informasi karena biasanya lebih muda dan lebih *mobile*. Dia juga mempunyai pendidikan yang lebih tinggi dari anggota-anggotanya. Berbagai kelebihan yang dimiliki ketua

kelompok tani menjadikan dia sebagai orang yang 'didengar' di antara anggota kelompok.

d. Petani penggaji/*na mora*

Petani penggaji merupakan petani yang secara ekonomi lebih mapan dari petani lainnya sehingga mampu mempekerjakan buruh tani untuk mengelola lahannya. Kemampuan menggaji ini tidak selalu diperoleh dari hasil pertaniannya, tetapi dari usaha lain di luar bercocok tanam. Petani penggaji, oleh masyarakat desa Parbotihan sering juga disebut sebagai '*na mora i*' atau orang kaya. Tampaknya penilaian itu didasarkan pada kemampuan membayar orang untuk mengelola lahan. *Namora* kerap menjalankan keagenan dalam praktik pertanian. Selain menjadi contoh keberhasilan menanam, beberapa *namora* juga berkontribusi mengajak para petani lainnya untuk mengikuti praktiknya.

Sebagai seseorang yang 'mampu', *namora* layak untuk dihargai dan diikuti. Sehingga ketika ia mengajak ataupun menghasut para pekerjanya untuk melakukan sesuatu pada kegiatan bercocok tanam, para petani cenderung mengikuti. Ada juga ungkapan yang menyatakan '*mamereng rara ni bohi*' atau melihat merahnya pipi yang berarti lebih melihat pada kemampuan ekonomi seseorang. Ketika orang 'mampu' bicara, maka umumnya dianggap benar. Peran *namora* sebagai agen bisa dimanfaatkan untuk memengaruhi para pekerjanya baik dengan tulus maupun dengan motif tertentu. Jadi peran juragan dalam hal ini tidak terbatas pada memotivasi pekerjanya untuk melakukan hal yang sama dengannya di lahan sendiri, tapi juga berperan untuk mencegah para petani untuk melakukan hal yang sama.

"Hea ma au gajian tu halak di Atik, ro ma akkang I 'boha nga adong kopimu nuaeng?' ninna, 'dang dope akkang' nikku, 'tole passuani ma di ho, molo so adong tappang, nion akka lata on pambuati, on nama si karejoan nuaeng' ninna, hape nga na gajian tu lmana iba..sian ima bukka rohakku tong lao manuan kopi" (saya pernah gajian ke orang si Ati, bertanyalah kakak itu, 'sudah punya kopi kah?'... 'belum kak'... 'yaudah, tanamilah, kalau bibit yang kurang, ambil dari sini, kopi ini yang cocok sekurang untuk ditanami', padahal saya sudah bekerja ke dia, sejak itulah saya terdorong untuk menanam kopi)(wawancara dengan Riasim)

Hal yang berbeda dikatakan oleh Mangasil bahwa awalnya ia menanam kopi justru sudah sangat terlambat, hal ini justru karena ditakut-takuti oleh juragan yang dianggapnya tidak ingin pekerjanya lepas di kemudian hari.

"ai ninna akka na morai do, ai dia ma boi suanonmu on, ikkon si rabbaan do on, ikkon si tano an, sadihari ma tikki mu tusi. Ai sai masihepeng hian do antong tu tutur dangi.. jadi gabe mabiar ma iba manuan" (kan orang kaya

bilang gak mungkin kamu bisa tanam, itu harus dikasi rumput, tanah, apa kamu punya waktu untuk itu?,, kan kami waktu itu selalu gajian..ya takutlah kita menanam).

3. Peran agen dalam perubahan

Agen yang beragam pada masyarakat petani di Desa Parbotihan memiliki peran yang berbeda satu sama lain. Peran tersebut berpengaruh pada tindakan petani pada umumnya. Ada beberapa peran yang dimainkan oleh agen dalam perubahan pola tanaman yakni:

a. Inisiator

Inisiator adalah orang-orang yang mengawali penanaman komoditas baru sekaligus mengenalkannya kepada petani. Motivasi inisiator untuk menanam tanaman baru tersebut tidak selalu sama. Walau kemudian inisiatif tersebut memengaruhi orang lain, tetapi biasanya motivasi mereka dimaksudkan hanya untuk kepentingan sendiri. Beberapa motivasi seperti pengetahuan akan jenis tanah dan tanaman yang cocok dengan tanah tersebut. Sebagian lainnya ada yang hanya ingin memanfaatkan lahan kosongnya untuk tidak terlantar. Ada juga yang memulai meremajakan tanamannya. Ada juga yang bermaksud untuk *trial and error*, karena baru mengenal tanaman tersebut dari orang lain. Motivasi para inisiator beraneka ragam sesuai dengan keadaan pada waktu itu. Para inisiator umumnya melakukan penanaman komoditas baru tersebut

Seorang inisiator tidak selalu mengajak orang lain untuk mengikuti langkahnya. Ketertarikan petani untuk melakukan hal yang sama biasanya dipengaruhi oleh praktik dan hasil yang telah diperoleh inisiator dari tanamannya. Walau begitu ada juga inisiator yang kemudian mengubah motivasi awal dan kemudian menawarkannya kepada orang lain dalam bentuk jual-beli. Contoh: *Ladima berniat mengganti tanaman kopinya yang sudah tua, iapun pergi membeli bibit ke Lintong karena sebelumnya ada tawaran yang menyatakan bahwa bibit tersebut unggul. Sepulang dari sana, ia melihat ada potensi untuk memasarkan bibit tersebut kepada petani lainnya di Desa Parbotihan. Ia pun menjual bibit tersebut dan mengambil untung dari hasil penjualan (Catatan lapangan)*. Perubahan intensi Ladima kemudian didukung dengan upayanya meyakinkan para petani agar tertarik membeli dengan menunjukkan gambar-gambar tanaman kopi yang ia ambil dari tempat pembibitan.

b. Motivator

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), motivator adalah orang yang memberikan motivasi pada orang lain. Motivasi biasanya diberikan baik melalui tindakan maupun perkataan. Sebagai agen, seharusnya memang tindakannya memotivasi, tetapi motivator dalam hal ini adalah peran yang dilakukan bukan karena praktiknya bercocok tanam tetapi lebih kepada kemampuan berbicara. Kemampuan ini

didukung oleh kadang kala motivasi hanya sekedar ingin mencari-cari bahan bahasan ketika sedang nongkrong di kedai kopi. Lebih dari itu, introduktor seringkali merupakan orang yang memiliki banyak informasi untuk dibagikan. Informasi tersebut tidak hanya tentang pertanian, tapi juga segala jenis informasi yang diperoleh dari luar misalnya media massa, pasar, dan wilayah lain.

Kekayaan informasi yang dimiliki seseorang dalam obrolan warung kopi, biasanya cukup menyakinkan para petani untuk memikirkan ulang praktik pertanian mereka. Informasi-informasi umum dalam obrolan yang secara langsung berkaitan dengan pertanian seperti harga komoditas, penyakit tanaman, situasi ekonomi terkini, peluang serta keuntungan di masa depan seringkali berhasil dalam mengenalkan jenis tanaman baru untuk dibudidayakan. Hingga obrolan tersebut mengubah praktik budidaya yang dilakukan petani, sebagian besar dimulai dari obrolan-obrolan di kedai kopi.

"holan ala ni si Jumar do najoloan, gabe tarihut-ihut sude jolma manuan hapea, ai sek malo attong makkatai hape praktek kosong do" (tidak lain, hanya gara-gara si Jumar, semua orang jadi menanam karet, dia memang pandai bicara tapi tidak ada praktik).
(Wawancara dengan Demar)

Demikian si Demar menyebut si Jumar sebagai aktor perubahan tanaman kopi ke tanaman karet. Motivator merupakan orang-orang yang secara kuantitas lebih banyak membaca informasi dibandingkan orang lain. Ia juga sering merupakan *'Charismatic Leader'* yang dapat memberikan dorongan ke arah suatu perubahan. Ia juga dapat memberikan dorongan perubahan kesadaran yang tidak dimiliki orang lain sekaligus membentuk kepercayaan orang yang mempercayainya untuk melakukan sesuatu (Prasetijo, 2015).

c. Edukator

Terciptanya perubahan yang diikuti oleh sebagian besar petani salah satunya dipengaruhi adanya pengetahuan yang mapan terkait budidaya tanaman tersebut. Pengetahuan yang mapan penting untuk meyakinkan petani bahwa keputusannya untuk mengganti atau mengubah pola tanamnya tidak akan merugikannya di masa depan. Umumnya, pengetahuan mapan ini dicontoh oleh para petani dari orang-orang yang berhasil membudidayakan tanaman tersebut. Sehingga penting seorang petani sebagai sumber pengetahuan sekaligus teladan ketika harus mengubah praktiknya. Petani yang dimaksud di sini adalah petani yang dari pengalamannya memiliki pengetahuan yang mumpuni dalam budidaya tanaman tersebut sekaligus mau berbagi pengalaman pada petani-petani lainnya. Petani umumnya lebih percaya pada sesuatu yang dapat dilihatnya dari pada hanya dari mendengarnya saja.

Pengetahuan empiris menjadi dasar petani untuk menjadi agen yang berperan dalam perubahan. Setelah kopi *sigarar utang* populer pada akhir tahun

90-an dan masyarakat beralih menjadi petani kopi, satu-satunya petani kopi yang menjadi rujukan adalah Ian, petani kopi yang memiliki pengetahuan mumpuni dalam budidaya kopi. Pengetahuan tersebut tampak pada keberhasilannya memenuhi kebutuhan rumah tangga hanya dengan mengandalkan lahan kopi. Walau Ian bukan termasuk orang yang banyak bicara dan bukan juga tokoh adat atau tokoh masyarakat tapi kemampuannya bertanam kopi bisa menjadikannya sebagai *role model* penanaman kopi di Desa Parbotihan. Dia sering menjadi tempat bertanya ketika orang lain ingin mengetahui tentang budidaya kopi. Tidak bisa dipungkiri keberhasilan masyarakat bertani kopi melibatkan perannya.

d. Interventor

Menurut (Ortner, 2006), ada tiga komponen penting dalam membahas agensi yakni intensi, universalitas dan relasi kuasa. Komponen ketiga ketika berbicara soal kekerabatan sangat berpengaruh signifikan. Hal ini bisa mengintervensi bahkan mengubah tindakan ke arah yang diinginkan oleh orang yang memiliki posisi sosial lebih tinggi. Jadi tidak hanya di keluarga saja, tapi di semua struktur sosial yang hierarkis. Perubahan praktik pertanian di Desa Parbotihan, sebagian disebabkan oleh adanya relasi kuasa dalam hubungan kekerabatan yang kadang mengintervensi perilaku kerabat.

"binaen pe kopi on, holan ala ni hata ni abang an do" (Kalau tidak karena saran Abang, Saya tidak akan menanam kopi ini). Sahut Usmar, salah seorang petani muda yang diwawancarai.

Pernyataan tersebut menunjukkan adanya rasa terpaksa dalam melakukan penanaman kopi. Pernyataan itu juga sekaligus menunjukkan intervensi yang terjadi dalam hubungan kekerabatan. Adanya intervensi saudara mendorong Andi untuk melakukan perubahan jenis tanaman. Tanaman karet yang sudah siap dipanen, secara perlahan mulai diganti dengan tanaman kopi dan di sela-sela tanaman kopi dia juga mulai menanam cabai. Intervensi menunjukkan bekerjanya relasi kuasa untuk mempengaruhi orang-orang lain untuk melakukan sesuatu sesuai dengan apa yang dikhendakinya tanpa melakukan suatu tindakan (Prasetijo, 2015).

4. Berbagai arena bertukar informasi dan pengaruh

Terjadinya perubahan praktik petani biasanya diawali dari pembicaraan-pembicaraan informal. Pembicaraan atau diskusi terjadi di berbagai arena sosial. Beberapa arena yang dijadikan sebagai tempat bertukar pikiran dan pengaruh adalah kedai-kedai kopi, lokasi perayaan-perayaan adat, lokasi kerja ketika menjadi buruh tani serta berbagai pertemuan kelompok tani maupun arisan. Namun, di antara berbagai arena tersebut, yang paling menonjol sebagai arena transfer pengetahuan adalah kedai kopi atau *'lapo'*.

Lapo menjadi tempat favorit para petani, khususnya laki-laki untuk bertukar pikiran dan berbagi informasi. *Lapo* juga menjadi tempat bertemunya berbagai macam orang dari latar pengetahuan yang berbeda-beda. Di *lapo*, warga terbiasa duduk untuk hanya sekedar minum, bermain catur, bermain *gaple* atau *nongkrong*. Dibanding dengan arena lainnya, *lapo* menjadi paling diminati sebagai arena interaksi dan berbagi pengetahuan serta paling intens. Para tamu warung bisa membahas apa saja, mulai dari kondisi kampung hingga kondisi negara, dari hal yang paling kecil hingga hal-hal besar. Seringkali perubahan yang terjadi di desa, diawali dengan pembahasan panas para pelanggan di *lapo*. Hampir di tiap dusun di Desa Parbotihan memiliki *lapo* yang buka setiap hari.

Menurut salah seorang petani, terjadinya perubahan jenis tanaman dari kopi ke karet pada awalnya diinisiasi oleh seorang petani yang 'banyak bicara' di *lapo*. Pada suatu waktu beberapa warga *ngaso* di warung sambil menikmati teh dan kopi. Pada waktu itu terjadi pembicaraan hangat mengenai kondisi kopi yang tidak lagi produktif dan harga juga sedang murah-murahnya, di saat yang sama harga karet kala itu sedang tinggi.

"on nama hapea on sidok natutu, anggo kopi i dang adong be i. Ninna i" (Cuma karet ini yang pasti, kalau kopi sudah habis itu, kata dia).

Selanjutnya petani tersebut memberikan kalkulasi untuk meyakinkan bahwa mengharapkan kopi saat ini sangatlah tidak menguntungkan, tetapi karet akan jauh lebih menguntungkan di masa mendatang. Ia lalu memperkuat argumennya dengan menunjukkan bahwa harga karet sekarang sangat baik dan itu akan jauh lebih baik di masa mendatang. Pada akhirnya, prediksi tersebut justru tidak terbukti, namun ia telah berhasil membuat orang terkesan ketika mendengar pembicaraannya.

Pembicaraan-pembicaraan tidak terjadi hanya sekali tapi berlangsung tiap kali para petani duduk di *lapo*, sehingga membuat beberapa orang terpengaruh dan berinisiatif mencari bibit karet di kesempatan-kesempatan lain. Pada akhirnya para petani sudah menanam karet dan mengganti tanaman kopinya. Uniknyanya petani yang menyarankan untuk mengganti komoditas justru tidak melakukan apa-apa sesuai sarannya. Petani tersebut ternyata tidak pernah begitu serius dalam mengelola lahan pertaniannya. Oleh sebagian penduduk, dia dianggap pembual tapi justru inisiatifnya oleh sebagian petani dianggap layak untuk diikuti.

"ai bohama, malas hian doi..holan naeng sermon ma nian karejona.. tokkin-tokkin sermon di lapoan, tokkin nai sermon di lapo na sada nai an..hape halak nga manapu, imana sai lalap sermon" (mau gimana, kerjanya juga malas, taunya hanya ceramah saja, sebentar-sebentar sermon di *lapo* ini, sebentar-sebentar sermon di *lapo* yang lain...orang lain sudah memetik hasil,

dia masih sermon saja) – wawancara dengan Demar.

Pernyataan tersebut seolah menunjukkan bahwa agen yang menginisiasi perubahan bukanlah orang aktif berbudidaya, namun punya wawasan yang luas terkait situasi-situasi terkini. Agen tersebut juga memiliki kemampuan berbicara sehingga mampu membuat orang lain terkesan dan membuat petani mengubah praktik pertaniannya.

D. KESIMPULAN

Terjadinya perubahan pada praktik pertanian di Desa Parbotihan tidak lepas dari keberadaan agen-agen ganda yang memiliki kapasitas agensi yang beragam. Keragaman kapasitas karena faktor latar berbeda telah mendorong agen menjadi berbeda dengan perannya. Factor seperti kekerabatan, relasi sosial, kemampuan ekonomi, dan kedudukan dalam organisasi turut memengaruhi keragaman tersebut. Masing-masing agen dengan kemampuan berbeda memberi pengaruh kepada petani baik secara bersamaan maupun parsial. Ada kalanya peran sebagai inisiator, motivator, edukator dan intervensor dilakukan satu untuk sebagian petani dalam arti seorang agen memiliki semua peran sekaligus. Namun, ada kalanya juga para agen berperan sendiri-sendiri memengaruhi seorang subjek. Seorang agen hanya memiliki kapasitas untuk menginisiasi, kadang mengajari pengetahuan budidaya, memprovokasi dan kadang mengintervensi tindakan petani.

Relasi agen dengan subjek menjadi faktor mutlak dalam memengaruhi keputusan petani melakukan suatu tindakan. Namun relasi tersebut tidak selalu linear dengan kesalinghubungan antaragen. Relasi antaragen tidak selalu terkait dalam memberi pengaruh kepada subjek yang sama, ada kalanya antar agen tidak saling mengenal dan tidak saling mengetahui intensi masing-masing. Walau begitu, agensi individu tidak berdiri sendiri tetapi selalu saling mendukung untuk memicu suatu tindakan.

Relasi terbangun dalam berbagai arena sosial seperti tempat perayaan, lahan pertanian dan *lapo*, yang memungkinkan agen bisa bertukar informasi dan pengaruh. *Lapo* menjadi salah satu ruang publik yang sangat penting. Tempat itu menjadi wadah bertemunya banyak orang, dari latar belakang, status, dan pengetahuan yang berbeda. Umumnya aktivitas di *lapo* didominasi oleh laki-laki. Oleh masyarakat Parbotihan, *lapo* menjadi tempat yang representatif untuk bertukar pikiran dan berbagi pengetahuan mengenai apa saja, termasuk pertanian. Seringkali juga, *lapo* menjadi awal munculnya ide-ide baru yang berimplikasi pada perubahan praktik petani, termasuk perubahan jenis tanaman yang kerap terjadi.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Penulis mengucapkan terimakasih kepada Progam Studi Pasca Sarjana Antropologi FISIP Universitas Indonesia dan semua pihak yang turut berkontribusi selama proses penulisan hingga penerbitan artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Agarwal, R. (2017). Agency and selfhood among young Palauan returnees. In J. Taylor & H. Lee (Eds.), *Mobilities of Return* (pp. 99-122): ANU Press.
- Ahearn, L. M. (2001). Language and agency. *Annual Review of Anthropology*, 30, 109-137. doi:<http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.30.1.109>
- Ahearn, L. M. (2013). Privileging and affecting agency. In *Privilege, agency and affect* (pp. 240-247): Springer.
- BPS. (2020). *Kecamatan Onan Ganjang dalam Angka 2020*: BPS Kabupaten Humbang Hasundutan.
- Busby, C. (1999). Agency, power and personhood: Discourses of gender and violence in a fishing community in South India. *Critique of Anthropology*, 19(3), 227-248.
- Desai, A. (2010). Dilemmas of devotion: religious transformation and agency in Hindu India. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(2), 313-329. Retrieved from <http://remote-lib.ui.ac.id:2063/stable/40606102>
- Duranti, A. (2004). Agency in language. *A companion to linguistic anthropology*, 451-473.
- Eickelkamp, U. (2010). Children and Youth in Aboriginal Australia: An Overview of the Literature. *Anthropological Forum*, 20(2), 147-166. doi:10.1080/00664677.2010.487297
- Emirbayer, M., & Mische, A. (1998). What Is Agency? *American Journal of Sociology*, 103(4), 962-1023. doi:10.1086/231294
- Giddens, A. (1976). Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology. *American Journal of Sociology*, 81(4), 703-729. Retrieved from <http://remote-lib.ui.ac.id:2063/stable/2777595>
- Goddard, V. A. (2000). The virgin and the state. *Gender, Agency, and Change: Anthropological Perspectives*, 179.
- Kabeer, N. (2005). Gender Equality and Women's Empowerment: A Critical Analysis of the Third Millennium Development Goal. *Gender and Development*, 13(1), 13-24. Retrieved from <http://remote-lib.ui.ac.id:2063/stable/20053132>
- Karp, I. (1986). Agency and Social Theory: A Review of Anthony Giddens. [New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies; Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis; A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1. Power, Property and the State]. *American Ethnologist*, 13(1), 131-137. Retrieved from <http://remote-lib.ui.ac.id:2063/stable/644591>
- Kinseng, R. A. (2017). Struktugensi: sebuah teori tindakan. *Jurnal Sosiologi Pedesaan*, 5(2), 1-11.
- Mele, A. R. (2003). *Motivation and agency*: Oxford University Press.
- Mouzelis, N. P., & Mouzelēs, N. P. (2008). *Modern and postmodern social theorizing: Bridging the divide*: Cambridge University Press.
- Ortner, S. B. (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*: Duke University Press.
- Prasetijo, A. (2015). Pergerakan Sosial: Antara Marxian dan Non Marxian. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 17(1), 65-70.
- Prihandiani, A. F. (2017). Menyebarkan pembelajaran agrometeorologi: variasi luaran pada keagenan petani pengukur curah hujan Indramayu= Disseminating agrometeorological learning variation of outcomes of Indramayu rainfall observer farmers agency.
- Putri, S. E., Damsar, D., & Alfiandi, B. (2019). PEMETAAN JARINGAN SOSIAL DALAM ORGANISASI: Studi Pada Distributor Tupperware Unit Simabur Indah di Batusangkar. *Jurnal Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 20(2), 129-143.
- Roviansyah, U. P. (2013). *Dinamika Variasi Pengetahuan Petani Klub Pengukur Curah Hujan Indramayu dalam Mengantisipasi Kondisi Cuaca pada Musim Rhendeng 2013-2014*. (S-1 Skripsi). Universitas Indonesia, Depok.
- Ruwaida, I. (2016). Pemberdayaan dan Aksi Kolektif Perempuan: Sebuah Refleksi Sosiologis. *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, 18(2), 126-135.
- Sembiring, S. A. (2019). *Katakan yang Benar, Jangan yang Sebenarnya: Berbagi dan Tidak Berbagi Pengetahuan tentang Pestisida pada Petani Sayur Karo*. (S-3 Disertasi). Universitas Indonesia, Depok.

- Sewell, W. H. (1992). A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation. *American Journal of Sociology*, 98(1), 1-29. Retrieved from <http://remote-lib.ui.ac.id:2063/stable/2781191>
- Soeharso, A. (2014). *Dari Minat Individual Ke Pranata Formal Penumbuhkembangan Pranata Pelepasliaran Orangutan Di Kalimantan Tengah/Arose from Individual Interest into a Formal Institution the Growth and the Development of Orangutan Release and Institution in Central Kalimantan*. PhD thesis, Universitas Indonesia, Depok, West Java. Retrieved from [http ...](http://...),
- Wicaksono, M. T. (2013). *Mengantisipasi Risiko Perubahan Iklim: Dinamika dan Variasi Respon Anggota Klub Pengukur Curah Hujan Indramayu di tahun 2021-2013*. (S-1` Skripsi). Universitas Indonesia, Depok.
- Winarto, Y. T. (2011). Kembalinya benih dan pengetahuan lokal dalam budi daya padi. *Bisa Dèwèk.: Kisah Perjuangan Petani Pemulia Tanaman di Indramayu*, 201-229.
- Zenker, O. (2012). On prophets, godfathers, rebels, and prostitutes: Distributed agency in the Irish language revival of Northern Ireland. *Zeitschrift für Ethnologie*, 23-45.

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



UPACARA ADAT TENGGER DI AMBANG KOMODIFIKASI: MERAWAT TRADISI DARI ANCAMAN DESAKRALISASI

Rahmi Febriani^(1*), Edi Dwi Riyanto⁽²⁾

^{1,2} Faculty of Humanities, Universitas Airlangga, Surabaya, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 08th January 2021
 Review : 08th Nopember 2021
 Accepted : 17th Nopember 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Traditional ceremony; commodification;
 adaptation; desacralization; Tengger

CORRESPONDENCE

*E-mail: rahmifebriani2@gmail.com

ABSTRACT

The phenomenon of profanation of sacred traditions in the tourism industry is increasingly prevalent. Considering that matter, some steps should be taken to avoid the tradition of desacralization. This research was done by a field research approach to identifying the values of the traditional ceremony of Tengger, especially Yadnya Kasada, Yadnya Karo, and Unan-unan. This research was located in Tosari and Ngadiwana Village, Tosari, Pasuruan, East Java. The data was collected by unstructured and open-ended interviews. The results showed that their beliefs and obedience in conducting the ancestral teachings must be balanced through a deep and comprehensive understanding of traditional values. On the other hand, adaptation strategies must be carried out to stabilize themselves with modernization. These are done to preserve the existence of tradition without eliminating the essence of sacredness that has been attached to it. Therefore, one of the steps that can be taken is to separate the tradition from commodification without resisting the flow of modernization.

A. PENDAHULUAN

Tak dimungkiri, eksotisme alam dan budaya Tengger adalah perpaduan yang sangat luar biasa. Dalam istilah Sutarto (2006), Tengger disebut sebagai Pusaka Saujana (*cultural landscape*) yang apabila dibina dan dikelola dengan benar, eksistensinya akan memberikan sumbangsih yang lebih berarti bukan hanya bagi dirinya, melainkan juga bagi Indonesia. Namun demikian, mengelola alam, budaya, dan masyarakat adat adalah satu hal yang sangat kompleks. Faktanya, masih banyak persoalan-persoalan dilematis yang melingkupi Tengger, terutama dalam hal pariwisata. Sebagaimana pendapat Mba (2020, p. 198), tidak semua wilayah berhasil mengembangkan sektor pariwisata secara optimal. Alih-alih menghilangkan kemiskinan, kehadiran pariwisata juga memungkinkan menimbulkan permasalahan-an sosial lainnya. Demikian pula di Tengger. Dalam opini Pramono yang ditulis di media Kumparan.com (2020), ia mempersoalkan siapa sebenarnya pengelola kawasan wisata Taman Nasional Bromo-

Tengger-Semeru (TNBTS)? Ia melihat masih terdapat banyak ketimpangan dalam pengelolaan kawasan wisata ini. Secara khusus, pengelolaan kawasan pariwisata Gunung Bromo dilakukan oleh Balai Besar TNBTS sebagai unit pelaksana teknis yang diberikan kewenangan untuk mengelola TNBTS oleh Direktur Jenderal KSDAE Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (Utami, 2017, p. 25). Namun, secara umum, pengelolaan kawasan TNBTS dipegang oleh pemerintah provinsi. Perlu diingat pula bahwa kawasan TNBTS berada di empat wilayah administratif, yaitu Probolinggo, Lumajang, Pasuruan, dan Malang. Dalam konteks ini, lebih lanjut Pramono mengungkapkan bahwa persoalan-persoalan koordinasi antarlembaga masih belum dilakukan secara maksimal. Terlebih, manajemen anggaran, manajemen pengunjung, manajemen kendaraan/lalu lintas, dan persoalan ketersediaan air bersih semestinya diprioritaskan untuk diselesaikan terlebih dahulu.

Di samping itu, kemajuan pariwisata TNBTS yang cukup progresif sedikit-banyak telah memberikan pengaruh terhadap masyarakat dalam memandang tradisi, terutama upacara adat sebagai warisan nenek moyang Tengger. Tradisi menjadi unsur terpenting bagi kebudayaan guna menciptakan nilai etik dan estetika, ... sehingga terbentuk keseimbangan antara nilai material dan nilai spiritual di dalam kehidupan masyarakat (Syafrita & Murdiono, 2020). Upacara adat Tengger yang termasuk ke dalam perayaan besar, di antaranya Hari Raya *Yadnya Kasada*, Hari Raya *Yadnya Karo*, dan upacara *Unan-unan*. Secara khusus, tulisan ini akan berfokus pada tiga upacara adat besar tersebut dengan alasan: (i) Hari Raya *Yadnya Kasada*, Hari Raya *Yadnya Karo*, dan upacara *Unan-unan* adalah upacara adat yang melibatkan massa dalam jumlah besar, dan (ii) ketiganya adalah upacara adat yang 'memikat' wisatawan untuk bertandang ke Tengger sambil turut menyaksikan gelaran upacara, terutama upacara *Kasada* yang dilaksanakan di kawasan Gunung Bromo.

Kemajuan pariwisata TNBTS senyatanya adalah kemajuan bagi pihak-pihak yang berkecimpung dalam sektor pariwisata. Potensi pariwisata yang melesat di TNBTS menjadi ladang subur yang 'menggiurkan' untuk meraup keuntungan lebih secara ekonomis. Terlebih, ketika kegiatan pariwisata diintegrasikan dengan aktivitas kultural seperti upacara adat dapat meningkatkan jumlah kunjungan wisatawan. Sebagaimana dalam upacara *Kasada*, kegiatan wisatawan Gunung Bromo saat kegiatan upacara *Kasada* meningkatkan jumlah pengunjung sebanyak 50% (Hikmah et al., 2020, p. 113). Tidak menutup kemungkinan, jika kebutuhan masyarakat Tengger secara ekonomis tidak terpenuhi, lambat-laun tradisi Tengger akan dikendalikan oleh hasrat profan, dikomodifikasi dari berbagai sisi, dan disajikan dalam kemasan pariwisata.

Menilik jauh ke belakang, fenomena semacam ini telah lebih dulu terjadi pada masyarakat Bali. Sebagai contoh, tari *Kecak* yang pada mulanya merupakan tarian sakral masyarakat Bali. Namun, sejak tahun 1930-an, tarian ini mengalami desakralisasi dengan berubah menjadi kesenian tradisional tersendiri yang menyajikan performansi dengan latar belakang cerita Ramayana (Sasongko, 2019). Meski dalam pementasannya tari *Kecak* tetap melibatkan unsur-unsur magis, tetapi komodifikasi yang dilakukan telah menghilangkan nilai-nilai kesakralan di dalamnya. Durkehim (2011, p. 338) mengungkapkan bahwa kesakralan akan berubah jika terjadi perubahan padanya. Lebih lanjut, (Dewi, 2016, p. 230) menegaskan bahwa bersamaan dengan terjadi nya komodifikasi terjadi pula proses profanisasi atau desakralisasi. Dalam hal ini, penyelenggara, turis asing, dan kebanyakan para penonton, melihat dan menikmati tarian tersebut dengan sikap yang

nonreligius, profan, dan dianggap sebagai tontonan biasa (Sasongko, 2019).

Peristiwa di atas adalah kaca benggala bagi wilayah-wilayah lainnya yang memiliki karakteristik serupa, yakni wilayah pariwisata yang berlimpah kekayaan kultural dan ramai lalu lintas kepariwisataannya. Oleh karena itu, tak menutup kemungkinan jika peristiwa tersebut juga terjadi di wilayah kebudayaan lainnya, termasuk Tengger. Upacara Hari Raya *Yadnya Kasada*, Hari Raya *Yadnya Karo*, dan *Unan-unan* memiliki peran dan fungsi yang penting bagi masyarakat Tengger dalam melaksanakan ritus warisan leluhur (*titi luri*). *Titi luri* dihayati oleh masyarakat Tengger sebagai sikap taat dan patuh terhadap ajaran leluhur, seperti meneruskan agama, kepercayaan, dan adat istiadat yang dijadikannya sebagai otoritas dalam menjalankan kehidupan (Hasanah & Sukmawan, 2020). Jika fungsi tersebut berubah dengan menjadikan upacara adat sebagai komoditas, dapat menjadi sebuah ancaman bagi kekokohan nilai-nilai kesakralan.

Oleh karena itu, permasalahan dalam penelitian ini berfokus pada: (1) Bagaimanakah interkoneksi yang terjalin antara tradisi sakral dengan kehidupan *Wong Tengger*? dan (2) Bagaimanakah mempertahankan tradisi sakral Tengger dari ombang-ambing komodifikasi? Dengan demikian, dapat ditelusuri langkah-langkah strategis yang semestinya diambil dalam rangka "merawat" tradisi Tengger, terutama upacara adat dari ancaman desakralisasi akibat egoisme komodifikasi.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif untuk menemukan, mengeksplorasi, dan menginterpretasi data penelitian secara holistik dan komprehensif. Adapun desain penelitian yang sesuai adalah penelitian lapangan. Penelitian jenis ini lebih berfokus pada proses pemaknaan dan pendeskripsian. Pendeskripsian yang terkait dengan pemaknaan akan bersifat *rich and thick description* sehingga pembahasan lebih mendalam.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi langkah-langkah strategis yang semestinya diambil dalam rangka "merawat" tradisi Tengger dari ancaman desakralisasi akibat komodifikasi. Data penelitian yang digunakan berupa ekspresi tradisi ritual spesifik yang utuh, runtut, dan terintegrasi, berwujud ungkapan, tuturan lisan, gerak/tindak serta material bermakna, bergagasan, dan berkaitan dengan ritus sakral tradisi Tengger.

Data penelitian tersebut diperoleh secara langsung dari sumber data berupa pelaksanaan upacara adat *Yadnya Kasada*, *Yadnya Karo*, dan *Unan-unan* Tengger di Desa Tosari dan Desa Ngadiwono, Kecamatan Tosari, Kabupaten

Pasuruan. Dalam pengumpulan data pada sumber data digunakan teknik observasi terlibat dan wawancara tidak terstruktur (*unstructured*) serta terbuka (*open ended*) terhadap pelaku/penutur langsung atau pemilik tradisi, yaitu dukun adat beserta stafnya, sesepuh desa, dan masyarakat Tengger secara umum yang ditentukan sesuai dengan sejumlah kriteria khusus. Proses analisis data dimulai sejak pengumpulan data dilakukan. Data-data yang terkumpul akan direduksi hingga dapat dilakukan penyajian data dan penarikan kesimpulan atau interpretasi data (Rijali, 2018:94–95).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Refleksi Kearifan Lokal dalam Upacara Adat Tengger

Tengger adalah masyarakat adat yang dengan taat menjalankan ajaran leluhurnya hingga kini. Hal tersebut diimplementasikan secara konsisten dengan melaksanakan upacara adat, di antaranya upacara *Yadnya Kasada*, *Yadnya Karo*, dan *Unan-unan*.

a. Upacara *Yadnya Kasada*

Upacara *Yadnya Kasada* adalah upacara yang dilaksanakan pada bulan *Kasada* dalam penanggalan kalender Tengger. Upacara ini dilaksanakan di Pura Luhur Poten yang berada di kawasan Lautan Pasir Gunung Bromo. Pada kesempatan tertentu, upacara *Kasada* juga dilaksanakan bersamaan dengan pelaksanaan *Mulunen*. *Mulunen* adalah ujian menjadi dukun di Tengger yang diselenggarakan sekali dalam satu tahun pada bulan *Kasada* (Sony Sukmawan et al., 2018, p. 17). Sesaji utama dalam *Yadnya Kasada* adalah *hongkek*. *Hongkek* berasal dari kata *Hong* yang bermakna Mahakuasa dan *Kek* bermakna leluhur cikal bakal. Sesaji ini akan dilarung ke kawah Bromo sebagai persembahan kepada Sang Mahakuasa dan para leluhur cikal bakal Tengger sebagai ungkapan rasa syukur dan terima kasih atas limpahan hasil bumi yang telah diberikan kepada *Wong Tengger*. *Hongkek* terdiri dari pohon *piji* (mirip palem), *bungkil* (batang) pisang, palawiji, dan tujuh buah *pras*.

Adapun pelaksanaan *Kasada* diawali dengan pengambilan air suci (*tirta*) dari Goa Widodaren. Pengambilan air suci ini dilakukan sebelum hari H pelaksanaan *Kasada*. Kemudian, pagi hari pada hari H pelaksanaan, para perangkat adat, pinisepuh suku Tengger, dan perwakilan pemerintahan menghadiri pembukaan upacara *Kasada* yang dilakukan secara simbolis oleh ketua pelaksana *Kasada*. Selain itu, tokoh-tokoh penting yang hadir dalam pembukaan ini disuguhi pementasan Sendratari Rara Anteng dan Joko Seger serta pementasan hiburan yang lainnya. Selanjutnya, upacara inti dilangsungkan di Pura Luhur Poten

yang dipimpin oleh para Dukun Adat Tengger dengan dilengkapi berbagai persembahan yang akan dilarung di kaldera Gunung Bromo.

Setelah tahapan inti *Kasada* selesai, selanjutnya *Mulunen*. Para calon dukun dipersilakan ke Sanggar Agung Poten. Kemudian, duduklah tiga orang dukun di Sanggar Agung Poten yang akan 'menyeleksi' para calon dukun tersebut. Saat perpindahan calon dukun dari Mandala Nista menuju Sanggar Agung Poten, diiringi tabuhan ketipung dan masyarakat semakin antusias. Kemudian, acara *mulunen* dibuka oleh Ketua Paruman Dukun. Beliau pula yang memandu upacara *Mulunen* hingga akhir. Selanjutnya, prosesi *Mulunen* dimulai. Calon dukun satu per satu dipanggil dan dipersilakan membaca mantra tertentu yang sudah ditentukan. Kemudian, lulus tidaknya calon dukun tersebut langsung diputuskan di tempat. Setelah pembacaan mantra selesai, pemandu acara bertanya kepada para dukun dari brang kulon dan wetan untuk mengonfirmasi apakah calon dukun dapat dikatakan 'lulus' atau tidak. Setiap calon dukun diberi tiga kali kesempatan untuk mengulang mantra yang dibacakan jika mengalami hambatan, seperti lupa atau terbata-bata. Adapun kelancaran selama 'ujian' sangat ditentukan oleh restu dari dewa dan leluhur Tengger. Biasanya, jika tidak direspon maka hafalan yang akan diucapkan ketika pengujian dukun baru akan mendadak hilang atau menjadi lupa (Sony Sukmawan et al., 2018, p. 17).

b. Upacara *Yadnya Karo*

Upacara *Yadnya Karo* adalah upacara besar selanjutnya yang dilaksanakan oleh masyarakat Tengger. Upacara ini dilaksanakan pada pertengahan bulan *Karo* berdasarkan kalender Tengger. *Karo* adalah upacara yang secara khusus dilaksanakan untuk *nylameti wong loro*, yakni memohon keselamatan bagi laki-laki dan perempuan (Sony Sukmawan, 2020). Hal ini dilandasi oleh legenda *Karo* yang mengisahkan Setya dan Setuhu sebagai kawula Ajisaka. Dalam rangkaian upacara *Karo*, terdapat pementasan tarian sakral, yaitu tari *Sodoran*. Tari *Sodoran* merefleksikan pengetahuan *sangkan paraning dumadi* yang disimbolisasikan ke dalam bentuk tarian manusia agar manusia Tengger dapat memahami dan terus mengingat tentang bagaimana kehidupan ini bermula dan akan ke mana kembalinya (Sukmawan, Nurmansyah, Achmad, et al., 2020b, p. 41). Jika berbagai jenis seni sebelumnya direspons dengan meriah dan penuh kebahagiaan, seni *sodoran* dibawakan dan disaksikan dengan penuh kekhususan, bahkan keharuan (Sukmawan, Nurmansyah, & Febriani, 2020a).

Karo diawali dengan pelaksanaan *mepek* yang dilakukan satu hari sebelum pembukaan *karo/sodoran* dilaksanakan. Pembukaan *Sodoran* dilaksanakan di balai desa pada dini hari. Dinamakan upacara Pembukaan *Sodoran* karena

pada hakikatnya, upacara *Karo* dibuka dengan melaksanakan pementasan *Sodoran* oleh para sesepuh desa Tengger. Dalam pelaksanaannya, dilaksanakan *mblara'i*. *Mblara'i* ditandai dengan penampilan tiga kali tari *Sodoran*, yakni diawali dengan pementasan yang dilakukan oleh dua pasang penari, dilanjutkan oleh tiga pasang penari, dan terakhir oleh enam pasang penari. Kemudian, melaksanakan rangkaian berikutnya, yakni *Santi* atau *dederek* pribadi. *Santi* adalah upacara yang dilaksanakan di setiap rumah-rumah masyarakat Tengger. Dukun didampingi oleh stafnya akan berkeliling ke setiap rumah warga untuk melaksanakan upacara ini. Untuk satu desa, biasanya memakan waktu hingga satu minggu lebih. Menurut paparan Dukun Pandita Tengger, hakikat *santi* adalah untuk mengundang roh-roh leluhur keluarga. Kemudian, mereka 'diberi' sesaji. Setelah itu, 'disuruh makan'. Selanjutnya, keluarga berbakti kepada para leluhur tersebut atau mendoakan agar arwah para leluhur mereka tenang di alamnya¹. Rangkaian terakhir dalam upacara *Yadnya Karo* adalah *bawahan*. *Bawahan* adalah upacara penutupan rangkaian *Yadnya Karo*. Di desa Tosari, *bawahan* dilakukan di masing-masing dusun, tepatnya di Punden.

c. Upacara *Unan-Unan*

Jika upacara *Yadya Kasada* dan *Yadnya Karo* dilaksanakan secara rutin satu kali dalam setahun, maka upacara besar dan tidak kalah pentingnya dalam tradisi Tengger, yaitu upacara lima tahunan *Unan-unan*. *Unan-unan* biasanya dilaksanakan pada pertengahan bulan *kapat* kedua dalam perhitungan kalender Tengger (S. Sukmawan, Setiawati, Rizal, et al., 2020). Secara rutin, *Unan-unan* dilaksanakan di Balai Desa dan diikuti oleh seluruh masyarakat. Tujuan pelaksanaan *Unan-unan* terbagi menjadi dua, yaitu (i) untuk mengupacarai waktu yang dikurangi dalam proses perhitungan kalender Tengger (*mecak*) atau dalam istilah lain disebut *nemu gelang*, dan (ii) untuk mengupacarai alam semesta beserta seluruh isinya agar senantiasa diberi keselamatan, kesejahteraan, dan kemuliaan hidup.

Sebagai folklor, *Unan-unan* ada dengan akar tradisi dan nilai-nilai kesakralan yang sangat kuat. Di dalam *Unan-unan* termuat sejumlah pengetahuan tradisional masyarakat Tengger tentang *mbeduduk*, tata letak sesaji, dan *pitungan*. *Mbeduduk* merepresentasikan perilaku arif *Wong Tengger* terhadap binatang. Tata letak sesaji merepresentasikan pemahaman mendalam tentang alam makro-mikrokosmos *Wong Tengger*. Sementara itu, *pitungan* merepresentasikan pemahaman yang baik dalam diri *Wong Tengger* terhadap ilmu astronomi tradisional. Kuatnya nilai-nilai tradisional di dalam *Unan-unan* sangat

ditentukan oleh seberapa kuat dan jauh transmisi tradisi dilakukan. *Unan-unan* juga tidak luput dari adanya variasi-variasi pelaksanaan di setiap daerahnya. Walaupun demikian, *Unan-unan* tetap diyakini dan dilaksanakan dengan sepenuh hati sebagai penunai kewajiban bagi *Wong Tengger*.

2. Memakna Nilai Filosofis Tradisi guna Meraih Keselarasan Kosmis

Pelbagai upacara yang dilaksanakan secara ajeg oleh *Wong Tengger* adalah upacara yang sarat akan nilai-nilai filosofis. Nilai-nilai filosofis ini juga secara intensif memuat pesan-pesan ekologis yang sangat bertautan dengan sikap hidup *Wong Tengger* dalam memaknai dan menjalani kehidupan. *Yadnya Kasada*, *Yadnya Karo*, dan *Unan-unan* adalah kristalisasi dari pandangan kosmis *Wong Tengger* terhadap alam semesta, bagaimana alam semesta bekerja dan seluruh unsur di dalamnya saling terkoneksi satu sama lain. Dalam konteks ini, pembahasan berfokus kepada bagaimana relasi antara tradisi dan alam Tengger sebagai dua unsur yang tidak terpisahkan dan bagaimana keduanya mampu saling memengaruhi. Triyoga (2010, p. 5) mengungkapkan bahwa hubungan antara orang Jawa dengan alamnya bukanlah bersifat eksploitatif agar ia mendapatkan keuntungan sebesar-besarnya, tetapi lebih bersifat saling menjaga agar tercipta keselarasan. Manusia sebagai bagian kecil dari alam semesta harus senantiasa menempatkan diri pada posisi yang tepat, yakni posisi yang sejajar, seimbang, dan selaras dengan alam. Pengingkaran terhadap posisinya akan menyebabkan kehancuran bagi dirinya sendiri dan sebaliknya ia akan selamat jika menempatkan dirinya dalam posisi yang sebenarnya (Tiryoga, 2010, pp. 8–9). Hal ini menunjukkan bahwa keharmonisan relasi antara dua unsur ini (alam dan manusia) menjadi sangat penting, sehingga ketika ada laku tradisi yang tidak sesuai akan berdampak pada keseimbangan alam yang akan mengancam keselamatan manusia.

Penelitian Triyoga (2010) terhadap masyarakat lereng Gunung Merapi menemukan nilai-nilai ekologis kaitannya dengan relasi antara manusia dengan alam. Keberadaan Gunung Merapi sebagai bagian dari alam makro, tidak saja dimaknai secara literal, melainkan juga dihayati secara kosmik. Gunung Merapi dipercayai sebagai tempat besemayannya makhluk-makhluk halus yang dinamakan Keraton Makhluk Halus. Oleh karena itu, sebagian besar penduduk menganggap letusan Merapi justru sebagai anugerah karena setelah itu kehidupan akan menjadi tenang dan baik (Tiryoga, 2010, p. 85). Demikian pula, dengan masyarakat lereng Gunung Kelud. Ajaran moral etika yang terkandung di dalam kearifan lokal menuntun masyarakat tradisional Gunung Kelud mampu memandang bencana erupsi sebagai berkah Tuhan (Herminingrum & Junining, 2016).

¹ Wawancara dengan Pak Puja Pramana, Dukun Pandita Ngadiwono, 2019

Kami percaya, jika Gunung Bromo erupsi dan menimbulkan hujan abu itu merupakan pupuk alami untuk tanaman. Apabila terdapat tanaman yang mati akibat hujan abu dari Gunung Bromo, itu merupakan pertanda dari para leluhur bahwa mereka sedang membutuhkan makanan. Kematian tanaman tersebut merupakan simbolis bahwa para leluhur telah “mengambil” makanan dari tanaman milik anak cucunya. Kami juga meyakini bahwa tanaman yang ditanam setelah peristiwa hujan abu tersebut akan tumbuh dengan subur.

(Wawancara dengan Pak Puja Pramana, Dukun Pandita Ngadiwono, 2019)

Jika terjadi kesalahan dalam perhitungan kalender Tengger, Gunung Bromo pasti akan memberikan ‘firasat’. Oleh karena kesalahan tersebut, pada 2006, terjadi erupsi. Sementara pada 2007, terjadi kemacetan selama berhari-hari di Bromo karena dipenuhi banyak sekali orang. Barulah setelah ‘diingatkan’ oleh Gunung Bromo, masyarakat Tengger menyadari bahwa acuan penghitungan kalender Tengger tidak lagi sesuai dengan keadaan alam.

(Wawancara dengan Pak Eko Warnoto, Dukun Pandita Telogosari, 2019)

Secara implisit, keyakinan informan di atas mengejawantahkan relasi antara manusia dan alam Tengger. Hal tersebut tampak pada bagaimana cara pandang *Wong Tengger* terhadap keberadaan Gunung Bromo. Oleh orang Tengger, Gunung Bromo bukan hanya dianggap gunung suci, tetapi juga gunung yang membawa berkah (Sutarto, 2015). Gunung Bromo dihayati sebagai tempat bersemayamnya leluhur-leluhur *Wong Tengger*, sehingga apa saja yang “dimuntahkannya” dimaknai sebagai berkah. Namun, pada sisi yang lain Gunung Bromo juga diposisikan sebagai “alarm” bagi kehidupan sosial masyarakat setempat. Selain dianggap sebagai berkah, letusan Gunung Bromo juga acapkali dimaknai sebagai peringatan dari para Leluhur Tengger bahwa sesuatu yang salah telah terjadi di Tanah *Hila-hila* ‘Tanah Suci’. Jika demikian, *Wong Tengger* akan melakukan sejumlah ritual adat dalam rangka memulihkan ketidakseimbangan menuju keselarasan.

Dengan demikian, baik-tidaknya laku hidup *Wong Tengger* berjalan selaras dengan/memengaruhi baik-tidaknya laku alam terhadap dirinya. Oleh karena itu, *Wong Tengger* mereka dan menghormati alam dengan sungguh-sungguh melalui pelaksanaan ritual keseharian agar tetap berada pada posisi yang tepat, harmonis, dan seimbang. Ini menunjukkan bahwa hubungan orang Tengger dengan gunung adalah hubungan dua sahabat yang saling menghidupi dan saling menghormati (Sutarto, 2015, p. 163).

Selain itu, pelibatan unsur alam sebagai sesaji dalam ritual—dengan segenap makna simboliknya—menegaskan bahwa baik secara

implisit maupun eksplisit, hidup *Wong Tengger* sangat bergantung terhadap alam. Ada keselarasan antara pelaksanaan tradisi Tengger dengan keberadaan alam di sekitarnya. Integrasi antara manusia dan alam dalam komunitas ekologis adalah sebuah kenyataan yang menjelaskan adanya keterkaitan, keterikatan, dan ketakterpisahan relasi antara manusia dengan alam (Sukmawan, Rizal, dan Nurmasyah, 2018:53). Manusia Tengger sangat menjaga relasi ini yang diwujudkan melalui pelaksanaan ritual adat. Hal tersebut dilakukan agar manusia Tengger senantiasa berada dalam keselarasan kosmis. Keselarasan kosmis adalah muara dari semua hulu ritus adat, sikap, dan keyakinan yang dipelajari dan diyakini selama berpuluh-puluh tahun oleh masyarakat Tengger agar dalam keselarasan optimal dengan alam raya dan dengan roh-roh yang menghuninya (Sukmawan, Rizal, dan Nurmasyah, 2018:52).

Pada tahun 2006-2007 pernah terjadi pelaksanaan Kasada terlambat selama 3 hari. Pada saat itu, bulan sudah *benjol* tetapi di kalender masih tertulis tanggal 15, padahal seharusnya sudah memasuki tanggal 1. Antara Brang Wetan dan Brang Kulon juga memiliki perhitungan masing-masing sehingga menjalankan Kasada sendiri-sendiri dalam hari yang berbeda. Keduanya kukuh dengan pendapatnya masing-masing, padahal semuanya tidak ada yang benar. Hal ini dikarenakan 3 kali perputaran rumus, tidak pernah diganti sehingga tidak sinkron dengan keadaan alam.

(Wawancara dengan Pak Eko Warnoto, Dukun Pandita Telogosari, 2020)

Perlu digarisbawahi bahwa keselarasan kosmis dapat tercapai, jika adat tradisi Tengger tetap terjaga. Dengan demikian, kesakralan akan senantiasa terpelihara. Kepatuhan, kepasrahan, dan kerja keras *Wong Tengger* adalah bagian vital pemertahanan adat. Sikap tersebut senyatanya bukanlah sikap fatalistik, melainkan optimisme yang tidak progresif karena di tengah kepasrahan mereka, ada kerja keras yang tidak kenal menyerah. Dukun Tengger berserta stafnya mengabdikan diri kepada masyarakat tanpa mengenal batas waktu. Mereka ikhlas mengesampingkan ego personalnya demi kepentingan masyarakat (Febriani et al., 2018, p. 884). Pada akhirnya, muara dari segala sikap yang ditampilkan oleh dukun adat beserta stafnya adalah semata-mata untuk tujuan mulia, yakni konservasi alam dan tradisi. Keduanya berjaln kelindan menciptakan relasi harmonis antara alam makro-mikrokosmos. Dengan demikian, sejatinya upacara adat Tengger adalah titik temu di antara relasi itu.

3. Tradisi Adaptif sebagai Strategi Preventif Terhadap Komodifikasi

Pada dasarnya, dinamika zaman sedikit-banyak telah memberikan pengaruh terhadap tradisi Tengger. Agar tradisi itu tetap eksis, dilakukan sejumlah adaptasi dalam beberapa aspek seperti gubahan sesaji dan perangkat ritual. Sebagai contoh, masuknya *jajan pasar* ke dalam ragam isi sesaji, seperti roti dan beberapa jenis makanan ringan yang dikemas dengan kemasan plastik yang lebih modern. *Jajan pasar* semacam ini tentu saja bukanlah bagian dari ragam isi sesaji yang autentik sebagaimana yang diwariskan oleh para leluhur Tengger. Namun demikian, pertimbangan-pertimbangan yang mengharuskan tradisi lebih bersesuaian dengan zaman, tetapi tetap mempertahankan makna adiluhungnya selalu menjadi pilihan yang dilematis. Adaptasi ini dilakukan sebagai upaya pemertahanan tradisi agar tidak tenggelam dalam arus kemajuan zaman. Marzali (2003) mengemukakan bahwa strategi adaptasi merupakan tindakan yang tepat guna sesuai dengan lingkungan sosial, kultural, ekonomi, dan ekologis di tempat di mana mereka hidup yang dilakukan manusia dalam mengalokasikan sumberdaya yang mereka miliki dalam menghadapi berbagai masalah. *Jajan pasar* adalah salah satu contoh adanya transisi dari tradisi lama ke tradisi yang lebih kekinian. Lantas, bagaimana dengan unsur-unsur lain yang telah dan berpotensi akan mengalami transisi yang sama?.

Kemajuan zaman tidak hanya berpengaruh terhadap konstruk sesaji, melainkan juga memengaruhi paradigma masyarakat terhadap upacara sakral di Tengger. Dalam konteks ini, strategi adaptasi dilakukan sebagai respons terhadap perubahan-perubahan yang disebabkan oleh kemajuan zaman. Adaptasi menjadi pilihan logis dalam menyiasati permasalahan ini agar tradisi senantiasa eksis tanpa meniadakan esensi kesakralannya. Ini menunjukkan bahwa kesakralan sangat bergantung pada faktor eksternal yang melingkupi suatu objek. Kesakralan yang dimiliki oleh sesuatu tidaklah muncul dari instrinsik sesuatu tersebut: *Kesakralan tersebut diimbuhkan padanya* (Durkheim, 2011, p. 337). Jika upacara adat Tengger diposisikan sebagai suatu ritus yang sakral, selamanya, upacara tersebut akan tetap berada pada dimensi yang sakral. Sebaliknya, jika suatu kolektif memosisikan upacara adat sebagai ritus yang tidak lagi sakral, dapat dipastikan kesakralan itu akan hilang sama sekali dalam dirinya.

Yadnya Kasada, *Yadnya Karo*, dan *Unan-unan* adalah tiga dari sekian banyak upacara yang disakralkan oleh masyarakat Tengger. *Yadnya Kasada* adalah upacara penghaturan syukur dan terima kasih Sang Hyang Widhi dan para leluhur Tengger atas limpahan hasil bumi yang telah mereka terima. Melalui *labuh* sesaji berupa hasil bumi ke dalam kaldera Gunung Bromo, masyarakat

Tengger memanjatkan doa dan harapan agar senantiasa dilimpahi hasil bumi yang baik dan berkepanjangan. Sementara dalam pelaksanaan *Yadnya Karo*, tangis haru menyeruak di antara gerak sederhana tetapi penuh makna tari *Sodoran* yang melukiskan perjalanan kehidupan manusia; dari mana kehidupan berasal, bagaimana kehidupan itu dijalankan, dan akan ke mana kembalinya. Nuansa sakral penuh haru ini selaras dengan pemahaman masyarakat Tengger dalam memaknai *sangkan paraning dumadi* yang termuat dalam tari *Sodoran*. Demikian pula dalam *Unan-unan*, relasi harmonis antara alam dan manusia dihayati sebagai sebuah hubungan yang sakral. Perhitungan waktu yang ditetapkan melalui proses *mecak* diselamati setiap lima tahun sekali. Upacara ini ditujukan agar dalam setiap waktu, alam semesta beserta seluruh isinya selalu berada dalam keadaan yang sempurna, genap, dan seimbang.

Di antara upacara-upacara yang rutin dilaksanakan oleh *Wong Tengger*, *Yadnya Kasada* adalah upacara yang sangat sukses dalam meningkatkan nilai jual pariwisata kawasan Gunung Bromo. Pada awalnya, *Yadnya Kasada* dan *Karo* merupakan upacara tradisional yang hanya dilaksanakan oleh masyarakat lokal. Namun, sejak tahun 2000-an, upacara-ipacara tersebut, terutama *Kasada*, mulai digandrungi oleh para turis karena keunikan dan kemenarikannya sebagai sebuah tontonan (Rosyidi, 2018). Upacara *Yadnya Kasada* 'dijajakan' sebagai komoditas utama—tahunan—dalam brosur-brosur, spanduk-spanduk, dan unggahan-unggahan media sosial yang menawarkan perjalanan wisata dalam dan budaya yang menarik. Hal tersebut sebagaimana yang tampak pada beberapa brosur berikut.

EVENT WISATA BROMO ADAT TENGGER [2D1N]
JUST 735K/pax | START SURABAYA-MALANG

ADAT SUKU TENGGER HARI RAYA YADNYA KASADA 29-30 Juni 2018

Jumlah Peserta	Harga Per Org
6 Org	Rp. 720.000,- /org
5 Org	Rp. 880.000,- /org
4 Org	Rp. 1020.000,- /org
3 Org	Rp. 1.420.000,- /org
2 Org	Rp. 1.710.000,- /org

Note: Lebih dari 6 orang segera hubungi kami

Daftar sudah termasuk:

- Transportasi selama 2 hari (antar-jemput Malang-Surabaya)
- SNIM & Supir yang ramah
- Tol & Parkir
- Hotel Bromo
- Tiket masuk Bromo (downhill)
- Guide-Keliling kampung Tengger
- Jeep 4x4 / Hardtop (Supir & Bensin)
- Breakfast massakan Ala Tengger & Bromo

Promo!!!
Discount 5% for periode booking >= 28 & 27 June

Peninjauan (View Sunrise) | Bukit Telebitbes | Pasir Berbisik | Kawah Bromo | Adat Suku Tengger

BOOKING RESERVASI
08231044127
www.pusatwisatabromo.com
pusatwisatabromo@gmail.com

Gambar 1. Brosur paket wisata Bromo
Sumber: <https://www.pusatwisatabromo.com>



Gambar 2. Brosur Festival Eksotika Bromo
Sumber: <https://today.line.me>

Dalam konteks tertentu, kemajuan pariwisata yang ditandai dengan lonjakan wisatawan yang berkunjung tentu saja menjadi kabar menggembirakan, mengingat tidak sedikit *Wong Tengger* yang bertaruh hidup dalam sektor ini. Selain *Kasada*, upacara *Karo* dan *Unan-unan* juga menarik perhatian wisatawan, meskipun tentu saja animonya tidak setinggi *Kasada* karena kedua ritual ini dilaksanakan di kawasan pemukiman *Wong Tengger*, bukan Gunung Bromo. Selain itu, sebagaimana di Bali, Tengger juga memiliki tarian khas dan sakral, yakni tari *Sodoran*. Kekhasan inilah yang menjadi magnet bagi para wisatawan untuk datang dan menyaksikan pertunjukan yang tidak bisa mereka temui di tempat lain.

Di samping itu, *Yadnya Kasada*, *Yadnya Karo*, dan *Unan-unan* senyatanya telah membuka ruang eksistensi bagi destinasi wisata alam lainnya yang terdapat di kawasan Bromo. Himah, dkk., (2020:113) mengungkapkan bahwa ... secara tidak langsung, melalui *Kasada*, masyarakat Tengger bisa memperlihatkan budaya yang dimilikinya dan pelajaran dibalik keberanekaragaman adat istiadat tersebut, sehingga banyak dari wisatawan yang tertarik untuk mengetahui budaya mereka. Kendati demikian, pada ranah yang lebih internal, tentu saja sikap profan ini menimbulkan kekhawatiran. Pariwisata Tengger dan pariwisata di Indonesia pada umumnya selalu berkiblat ke Bali sebagai tolok ukur kesuksesan pariwisata berbasis alam dan kebudayaan. Hal ini selaras dengan pernyataan Alfath & Permana bahwa untuk pariwisata alam dan budaya, seluruh daerah di Indonesia selalu bercermin kepada kesuksesan Bali (2016, p. 170).

Di Bali telah banyak terjadi komodifikasi budaya demi kemajuan industri pariwisata. Komodifikasi adalah proses terjadinya perubahan barang atau layanan yang sebelumnya mengikuti aturan sosial non-pasar menjadi suatu subjek yang mengikuti aturan pasar (Gleick et al., 2002). Dalam ranah budaya, komodifikasi dapat diterjemahkan sebagai bentuk tindakan yang mengubah unsur-

unsur budaya menjadi bernilai secara ekonomi dan dapat diperjualbelikan sehingga menimbulkan modifikasi pada unsur budaya tersebut (Niko & Atem, 2019). Kendati komodifikasi tersebut ditempuh melalui jalur *pseudo traditional art*, yakni sebuah konsep dalam pengembangan kesenian tradisional dengan cara membuat tiruan bentuk aslinya (Maquet, 1979). Dengan harapan, hakikat dari sebuah tradisi tersebut tidak akan hilang. Jika hal ini diterapkan pula di Tengger, maka persoalannya adalah di manakah nilai-nilai adiluhung yang sakral itu berada? Sebagai contoh, apabila terdapat sebagian masyarakat Tengger—tertentu—yang memiliki angan-angan untuk dapat mengkreasi ulang tari *Sodoran* dengan waktu dan tempat yang tidak terikat aturan. Tujuannya semata-mata agar tari *Sodoran* dapat dipentaskan di hadapan wisatawan, tidak hanya ketika dilaksanakan upacara *Karo* saja. Maka, sesungguhnya secara tidak langsung telah hilang pula kesakralan yang melekat padanya. Sebagai tarian sakral, tari *Sodoran* tidak diperbolehkan ditarikan di luar upacara *Karo* dan tidak bisa diajarkan kepada sembarang orang guna menjaga nilai kesakralannya (Sony Sukmawan, Nurmansyah, & Febriani, 2020). Problematika kesakralan ini tidak hanya menyangkut aspek ini saja, tetapi juga aspek yang lain sebagaimana paparan informan berikut ini.

Tidak ada masalah dengan hadirnya pariwisata di Tengger selagi aktivitas ini tidak menimbulkan masalah. Maksudnya, di sini ada ketentuan khusus, manakah hal yang bisa dikunjungi dan bisa dilihat dan mana yang tidak. Contoh, di Kaldera Bromo ada beberapa tempat yang tidak boleh dikunjungi orang yang sedang dalam keadaan cuncta (sedang dalam keadaan tidak suci), seperti kawah Bromo dan Widodaren. Inilah kekurangannya. Maksudnya, antara pihak pariwisata dengan sesepuh di sini belum pernah dilakukan koordinasi tentang hal itu. Kalau sudah dikoordinasi sebenarnya bisa diberikan papan atau intruksi-instruksi yang sesuai dengan aturan adat.

(Wawancara dengan Pak Eko Warnoto, Dukun Pandita Telogosari, 2020)

Paparan informan di atas menunjukkan bahwa dalam proses beradaptasi dengan modernisasi dan mengakomodasi industri pariwisata, keputusan dan tindakan yang arif adalah langkah yang dapat dilakukan untuk menyelaraskan kepentingan kepariwisataan dengan marwah kultural masyarakat lokal. Artinya, kebijakan pariwisata tidak hanya bertumpu pada orientasi ekonomis, tetapi juga bertumpu pada nilai-nilai adiluhung suatu tradisi. Hal tersebut semata-mata dilakukan untuk menjaga keautentikan dan kesakralan tradisi. Salah satu cara yang dapat ditempuh adalah dengan melibatkan penuh para pemangku adat Tengger sebagai pemilik kebudayaan—yang selama ini tampak terabaikan—dalam menetapkan

kebijakan-kebijakan strategis ini. Perlu dirembukkan secara mendalam dan sungguh-sungguh untuk membuat klasifikasi—memisahkan—mana tradisi yang sakral serta tidak bisa dikomodifikasi dan mana tradisi yang di luar lingkaran kesakralan dan bisa dikomodifikasi. Lebih jauh lagi, kebijakan-kebijakan strategis lainnya yang mengacu pada kearifan tradisi Tengger dapat didiskusikan secara intensif. Dengan demikian, segala bentuk kesakralan yang menapasi kehidupan *Wong Tengger* tetap berada pada makna esensialnya tanpa menafikan arus modernisasi yang semakin hari semakin deras lajunya.

D. KESIMPULAN

Rentak zaman bukanlah satu hal yang harus ditakuti, melainkan pola pikir masyarakat yang harus senantiasa direksa agar tetap sedia menjalankan *titiluri*. Untuk melaksanakannya, pertama-tama keyakinan dan kepatuhan dalam menjalankan ajaran leluhur harus diimbangi dengan pemahaman secara mendalam dan komprehensif tentang kebudayaan yang dimiliki. Setelah proses internalisasi dilakukan, setiap elemen yang menjadi bagian dari kebudayaan tersebut harus *gugur gunung*, yakni turut mereka eksistensi tradisi tanpa menghilangkan esensi kesakralan yang telah melekat padanya.

Salah satu cara yang dapat dilakukan adalah dengan tetap memisahkan kesakralan tradisi dari kungkungan profanisasi. Langkah ini dapat ditempuh jika terjalin koordinasi yang optimal antara pengelola sektor pariwisata dan para pemangku adat. Melalui koordinasi ini, industri pariwisata dan praktik adat tidak berjalan secara sendiri-sendiri, melainkan berjalan beriringan untuk menciptakan nuansa kepariwisataan yang lebih bermuatan kultural. Misalnya saja, tradisi-tradisi apa atau

tempat-tempat mana saja yang boleh dan tidak boleh “diusik” oleh wisatawan harus secara tegas diimplementasikan oleh pemangku sektor kepariwisataan. Hal ini bertujuan untuk menghindari ketumpangtindihan antara regulasi kepariwisataan dan kepercayaan adat yang telah melekat pada masyarakat Tengger.

Sejatinya, komodifikasi menjadi sangat mungkin terjadi untuk mengakomodasi kemajuan industri pariwisata. Benar bahwa melalui komodifikasi, tradisi dapat dilestarikan. Akan tetapi, melalui komodifikasi pula, kesakralan suatu tradisi dirampas dari hakikatnya. Oleh karena itu, sikap bijak, sinergis, dan koordinatif antar-berbagai pihak menjadi kunci dalam kesuksesan industri pariwisata TNBTS. Industri yang dibangun dengan menunjung keluhuran nilai-nilai kearifan lokal suku Tengger.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Sedalam-dalamnya terima kasih penulis sampaikan kepada *Wong Tengger*, terutama keluarga besar Romo Dukun Pandita Puja Pramana, Romo Dukun Pandita Eko Warnoto, dan Bapak Kariadi yang selalu membukakan pintu rumah dan pintu pengetahuan bagi saya dalam memahami budaya Tengger. Selain itu, terima kasih saya sampaikan pula kepada Dr. Sony Sukmawan, M.Pd. guru yang senantiasa membimbing saya dalam memahami Tengger. Terima kasih saya sampaikan pula kepada dosen pengampu mata kuliah “Teori Kajian Budaya Kontemporer”, yakni Prof. Diah Ariani Arimbi, S.S., M.A., Ph.D. dan asisten beliau, yakni Mbak Nadia Egalita. Tulisan ini tentu saja tidak akan mampu disusun dengan baik tanpa bimbingan, kritik, dan saran dari beliau.

DAFTAR PUSTAKA

- Alfath, E. D., & Permana, Y. S. (2016). Festival 1000 Tumpeng: Komodifikasi tradisi, pariwisata, dan ‘territoriality’ di Gunung Kelud. *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, 29(4), 169–180. <https://ejournal.unair.ac.id/MKP/article/view/2613>
- Dewi, P. (2016). Komoditas Tari Barong di Pulau Bali. *Panggung*, 26(3).
- Durkheim, E. (2011). *The Elementary Forms of The Religious Life: Sejarah Bentuk-bentuk Agama yang Paling Dasar*. IRCiSoD.
- Febriani, R., Prihandini, C. W., & Manda, M. S. (2018). Slametan Tengger sebagai Mekanisme dalam Menjaga Tradisi dan Membangun Integrasi. *Prosiding Industrial Research Workshop and National Seminar*, 9, 784–789.
- Gleick, P. H., Wolff, G., Chalecki, E. L., & Reyes, R. (2002). *The New Economy of Water: The Risk and Benefits of Globalization and Privatization of Fresh Water*. acific Institute for Studies in Development, Environment, and Security.
- Hasanah, D. F., & Sukmawan, S. (2020). Titiluri Tegger: Aktualisasi Tradisi, Refleksi Jati Diri dan Strategi Konservasi. *LINGUA: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Pengajarannya*, 17(2). <https://doi.org/10.30957/lingua.v17i2.643>

- Herminingrum, S., & Junining, E. (2016). Socio-Cultural Life Of Kelud People In Connecting With Traditional Mitigation Effort Based On Local Wisdom. *International Journal of Social and Local Economic Governance*, 2(2), 127–135. <https://ijleg.ub.ac.id/index.php/ijleg/article/view/54>
- Hikmah, K., Sazjiyah, S. R., & Sulistyowati, T. (2020). Dinamika Kehidupan Masyarakat Suku Tengger Dibalik Kegiatan Pariwisata Bromo. *Journal of Tourism and Creativity*, 4(2), 105–116. <https://jurnal.unej.ac.id/index.php/tourismjournal/article/view/14818/8660>
- Maquet, J. (1979). *Introduction to aesthetic anthropology*. Undena Publications.
- Marzali. (2003). *Strategi Peisan Cikalong dalam Menghadapi Kemiskinan*. Yayasan Obor Indonesia.
- Mba, D. A. (2020). Ekowisata sebagai Bentuk Adaptasi Masyarakat Liang Ndara pada Pariwisata. *Urnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 198–207. <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p198-207.2020>
- Niko, N., & Atem, A. (2019). Festival Air (Songkran): Komodifikasi Budaya di Thailand. *Simulacra*, 2(1), 21–30. <https://journal.trunojoyo.ac.id/simulacra/article/view/5518>
- Pramono, S. (2020). *Siapa Sebenarnya Pengelola Kawasan Wisata Bromo?* Kumparan. <https://kumparan.com/sigitpramono/siapa-sebenarnya-pengelola-kawasan-wisata-bromo-1ssl1eE6SiF>
- Rijali, A. (2018). Analisis Data Kualitatif Ahmad Rijali UIN Antasari Banjarmasin. *Jurnal Alhadharah*, 17(33), 81–95.
- Rosyidi, M. I. (2018). The Challenges of Developing Tourism Events in Bromo Tengger Semeru National Park. *Journal of Indonesian Tourism and Development Studies*, 6(3), 159–166. <https://www.jitode.ub.ac.id/index.php/jitode/article/view/266>
- Sasongko, Y. (2019). *Desakralisasi Kecak Bali*. <https://beritabarbaru.co/desakralisasi-kecak-bali/>
- Sukmawan, S., Setiawati, E., Rizal, M. S., & Febriani, R. (2020). Dimensi Ekologi Folklor Unan-Unan Tengger. *Jurnal Ilmiah Edukasi & Sosial*, 11(1), 60–66. <http://jiesjournal.com/index.php/jies/article/view/224>
- Sukmawan, Sony. (2020). The Gastronomy of Tenggerese's " Cangkriman-Sodoran" Oral Literature. *Lensa: Kajian Kebahasaan, Kesusastraan, Dan Budaya*, 10(2), 167–178. <https://jurnal.unimus.ac.id/index.php/lensa/article/view/5924>
- Sukmawan, Sony, Nurmansyah, M. A., Achmad, A. M., & Febriani, R. (2020). *Sodoran Karo: Telaga Edukasi, Seni, Tradisi, dan Gastronomi Tengger*. Media Nusa Creative.
- Sukmawan, Sony, Nurmansyah, M. A., & Febriani, R. (2020). Sodoran as a Means of Intromission Education for Tenggerese Younger Generation. *International Seminar on Social Science, Humanities, and Education*.
- Sukmawan, Sony, Rizal, M. S., & Nurmansyah, M. A. (2018). *Green Folklore*. Universitas Brawijaya Press.
- Sutarto, A. (2006). Sekilas tentang masyarakat Tengger. *Makalah Disampaikan Pada Acara Pembekalan Jelajah Budaya*, 7–10.
- Sutarto, A. (2015). *Orang Tengger dan Gunung dalam Kumpulan Artikel “Gunung, Bencana, dan Mitos di Nusantara.”* Penerbit Ombak.
- Syafrita, I., & Murdiono, M. (2020). Upacara Adat Gawai Dalam Membentuk Nilai-Nilai Solidaritas Pada Masyarakat Suku Dayak Kalimantan Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 151–159. <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p151-159.2020>
- Triyoga, L. S. (2010). *Merapi dan Orang Jawa: Persepsi dan Kepercayaannya*. Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Utami, H. S. (2017). Pengelolaan Kawasan Pariwisata (Studi di Balai Besar Taman Nasional Bromo Tengger Semeru). *Jurnal Ilmiah Administrasi Publik*, 3(1). <https://jiap.ub.ac.id/index.php/jiap/article/view/653>



REVISITING COFFEE SHOPS AS PUBLIC SPACE IN PURWOKERTO

Aidatul Chusna^(1*), Arizal Mutahir⁽²⁾, Muhammad Taufiqurrohman⁽³⁾¹³ Faculty of Humanities, Jenderal Soedirman University, Central Java, Indonesia.² Faculty of Social and Political Sciences, Jenderal Soedirman University, Central Java, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 01st March 2021
 Review : 01st October 2021
 Accepted : 15th November 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Coffee shops; public sphere; youngsters;
 leisure time.

CORRESPONDENCE

*E-mail: aidatul.chusna@unsoed.ac.id

A B S T R A C T

The increasing number of coffee shops identifies the dynamics of urban life in Purwokerto. However, how does the existence of these coffee shops influence the socio-cultural life of the society? The research aims to examine the socio-cultural functions of coffee shops in Purwokerto in accordance to the role of public sphere. The concept of public sphere by Jurgen Habermas is used the theoretical foundation of the analysis. Using descriptive qualitative method, the study analyses data taken from the observation and interview process. Due to the large number of coffee shops in Purwokerto, the researchers select six coffee shops with different characteristics. The research finds that coffee shops in Purwokerto tend to be a place to meet up after school or work and spend their leisure time, as the coffee shop offers a good atmosphere to be more focused and productive on their work. Thus, the function of public sphere is hardly found. Instead, coffee shop becomes a private place for individuals to engage with their own individuality and communities.

A. INTRODUCTION

Coffee is not the main agricultural product in Banyumas Indonesia. The 2018 Banyumas Regency Data and Information report (Banyumas, 2018) mentions that the total coffee production in Banyumas ranges from 143 tons per year- which includes 133 tons of Robusta coffee and 10.12 tons of arabica coffee. This number is far behind the total production of coffee in several districts of Central Java, such as Kendal Regency with the production of 2,860 tons per year, Semarang Regency which reaches 3,447 tons in one -year production, or Temanggung Regency with its coffee production reaches 9.562 tons per year. (Direktorat Jenderal Perkebunan, 2017).

The data above indicates that coffee is not a daily drink for the people, especially of Purwokerto, the capital city of Banyumas Regency. However, in reality, the opposite phenomenon appears, proven by the increasing number of coffee shops built in Purwokerto. The location of the coffee shops is varied, starting from the downtown to the alleyways

or located in the city to remote villages. Based on the preliminary observations, there are at least 70 coffee shops in Purwokerto. They are members of a coffee lover community called Juguran Kopi. There are still many others that do not belong to the community. The number reaches tens, even maybe hundreds.

Beni, one of the activists of the Juguran Kopi community, said that coffee shops in Purwokerto are open from 8:00 a.m. to 24:00 p.m. Some are even open 24 hours throughout the week (interview conducted on 21 November 2018). In a day there are at least 100 visitors. If it is assumed that each coffee shop is visited by 200 people per day, there are around 1,400 visitors in coffee shops that are members of the coffee lover community. This number doesn't include the non-member of the coffee lover community.

The number of the visitors shows that drinking coffee has become a daily habit. That reality is different from the situation of the last decade. Rio,

an activist of the coffee lover community, stated that the existence of coffee shops in Purwokerto began to grow in 2009. The number was still limited, but it had been increasing rapidly since 2016 (the preliminary interview on November 21, 2018). Some offer coffee drink in a typical dish, which adds to the rampant coffee shops in Purwokerto. Coffee shops become interesting places to visit.

The existence of coffee shops in Indonesia does not only attract coffee lovers but also researchers. Research about the history and development of coffee shop business owned by Chinese families in Makassar (Riswan, 2013) is a case in point. Another research focuses on the role of coffee shops to convey their ideas, individual and collective concern towards the poor life and working condition of lower-class society of Gresik (Ditrastiko, 2009). Meanwhile, a study on coffee found in Belitung shows that coffee shops become a meeting point for people from different age, ethnicity, religion and profession (Erman, 2016). Different studies were conducted on the behaviour of coffee lovers in Semarang (Solikatur, Kartono, & Demartoto, 2015) and the coffee culture in Indonesia and how coffee is served in shops (Gumulya & Helmi, 2017). Another research on coffee shop business in the Belike Coffee Shop and Balad Coffee Works, Jatinangor, reveals that product, location, facilities, equipment, human resources and competition are varying potentials, while the increasing price of coffee raw materials, noise, the absence of parking spaces constrained the business (Rasmikayati, Afriyanti, & Saefudin, 2020).

The existence and growth of coffee shops in Purwokerto becomes the main concern of this study, as the existing studies only focus on the coffee production and distribution (Bambang, 2016; Barokatuminalloh & Widyaningsih, 2009; Noehdijati, Sutanto, Sumanto, & Widyasunu, 2017). The study of coffee shops in socio-cultural context becomes significant, providing the growth of the coffee shops and the production of coffee as shown by the above data. This study aims to reveal the socio-cultural functions of coffee shops in Purwokerto.

In his seminal work entitled *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into A Category of Bourgeois Society*, Habermas describes the early development of public sphere in the eighteenth century by the bourgeois society. Public sphere refers to a space in which private individuals gather and have equal access or opportunity to present ideas or opinions related to public interest. Opposed to the state, or the institutions, the sphere as public in Habermas' concept, refers to the private or non-governmental people who make opinion. A public sphere includes certain norms, namely: (1) public accessibility; (2) elimination of privileges/equal participation; and (3) the outcome of general rules and rational legitimations (Habermas, 2006). This study aims to examine the extent to which the coffee shops in

Purwokerto function as a public sphere by using Habermas's conception.

B. METHOD

This research applies descriptive qualitative method, as it concerns with a socio-cultural phenomenon, which is the development of coffee shops in Purwokerto and its effects, socially and culturally, on the society. Creswell mentions the descriptive qualitative research uses data from questionnaires, interviews, documentation data, visual as well as audio data (Novianti & Fatonah, 2019: 220). The data of this research are the audio-visual texts. The visual data is photos of the coffee shops' interior designs. Meanwhile, the audio-formed data are acquired from the interview with the owner/manager and the customers of the coffee shops.

Given the large number of coffee shops in Purwokerto, this study took six coffee shops as the research objects that were considered representative in "a broader socio-cultural context outside the text" (Davis, 2008). Those are: Singgah Coffee and Books, Kedai Koe, Suluk, Society Coffee House, @kopi, and Kebon Kopi. The coffee shops are selected based on their peculiarities and uniqueness, as seen from the variety of spatial concepts, the presentation patterns, and the variety of customers. Facing business competition, the owners or the managers of the coffee shops strive to present distinctive taste of coffee and other dishes as well as uniqueness in other forms, such as location selection and interior design. The six coffee shops selected represents such strategy. However, this uniqueness certainly brings a broader influence, especially in relation to the use of coffee shops as public spaces. It becomes the main concern of this research.

Moreover, in-depth interviews were conducted to obtain information from the owner/ the manager about the background of coffee shop opening and management. More importantly, interviews with several customers of the coffee shops become other empirical data needed to discuss the socio-cultural function of coffee shops in Purwokerto. The data is then supplemented with the description of the coffee shops, including the architectural style and exterior as well as interior designs. Overall, this information becomes the main data to examine the socio-cultural function of coffee shops along with the growth of Purwokerto as an urban area.

C. RESULTS AND DISCUSSION

Coffee shop becomes one of the public spaces which marks the growth of urban life in Purwokerto. A space, according to Lefebvre, is produced in accordance to its function and how it impacts in everyday life. The space produced by each society will vary

depending on their needs and priorities (Zieleniec, 2016). Thus, some questions related to the function of the coffee shops arises. Are they present to be public spheres for the people? To what extent these coffee shops become a site of public sphere? The discussion below focuses on investigating the existence and socio-cultural function of coffee shops in Purwokerto. Prior to the discussion, the six coffee shops are described, which include the background, the physical setting and the types of customers. These descriptions are based on the observation and interview with the owners and customers.

1. Visiting the Coffee Shops

The followings are the description of the six coffee shops, based on our observation and interview.

a. Singgah Coffee and Books

This coffee shop was open in 2016 in Purwokerto, as a business expansion of the coffee shop which was initially open in 2012 in Yogyakarta. The coffee shop is located near the biggest campus in the city, considering the main target of consumer is college students. Other targets which are expected to be the café customer is white collar workers and middle- class family. Based on the information of the owner, students and white-collar workers are the majority who often visit the coffee shop. Also, more surprisingly, this coffee shop has attracted high schoolers, proven by the increasing number of high school students visit the place.

In regard to the customers' type, Singgah is equipped with minimalist design interior with collection of books and low tone music/instrument to create a calm ambience. The owner Mahesa prefers the design as he usually visits coffee shops alone to read books or enjoy the ambience created by the coffee shop. When he finally succeeded in setting up his own coffee shop, he chose his favourite concept.

A college student named Azzah (23 years old), who is the customer of Singgah, says that he visits the coffee shop two or three times every week, and more often when he has an assignment to do. He argues that it provides a good place for students like him to hang out or finish his assignments. He even spends hours writing his thesis in this place. The calm ambience distinguishes Singgah with other coffee shops in Purwokerto.



Figure 1.

The minimalist style interior design and the majority customers of Singgah Coffee and Books

Another customer, named Rio (27 years old), visits Singgah Coffee and Books for meeting with his friends as the price of the food and beverages of the coffee shops is more reasonable for college students who are from middle class family. Moreover, as Azzah, Rio likes visiting this coffee shop due to the vibes of the place. Singgah Coffe and Books has a good atmosphere for customers like him who need to focus on his college assignment and to meet up with his friends.

b. Kedai Koe

As previously stated, coffee shops are rapidly growing in Purwokerto and creating a higher competition in the coffee shop business. Kedai Koe is one of the oldest. Open in 2006, it was initiated by the cooperation between Telapak, an NGO from Bogor (West Java) and local NGO called Kompleet. Initially, Kedai Koe was opened as a place for similar communities to meet up and make coordination, as stated by Duwi, the manager of the coffee shop below:

“Actually, from the beginning is ‘Kedai Telapak’ (the firstly-used name of the coffee shop), before it was renamed several times. The pattern that we actually used was a place for community members to gather. Not doing business first and then accommodating the community. There’s a community first and then there is a need for coffee. Then, the coffee shop was founded to accommodate this need. We are indeed (begun from) the community”

Thus, community members become the main target of Kedai Koe. In other words, profit is not the main concern of the founder; it is more used for the continuity of the coffee shop. Unfortunately, today the coffee shop has less customers due to the lack of good management. Duwi further argues that it should become the main agenda to invite more communities.

"Our task is now holding the communities together and improving facilities that used to be able to serve the communities' needs such as film screening, by getting permission from the residents in its neighbourhood. As public screening is used to be complained about, some communities prefer to moving to other places"



Figure 2.

The wooden dominated and minimalist interior design of Kedai Koe.

c. Suluk

Open firstly on May 12, 2017, Suluk becomes one of the most promising coffee shops in Purwokerto. The building uses Joglo- a Javanese traditional house, and wooden furniture. The traditional concept is also supported by the location of the coffee shop, which is beside rice fields. Bagir, the owner of the coffee shop, said that the Joglo belongs to his grandparents. As they no longer live in that house, he moved and transformed it into a coffee shop.

The unique characteristic that distinguishes Suluk from other coffee shops in Purwokerto is its main menu, which is the combination of various coffee drinks with *Pecel*, a Javanese traditional salad which contains mixed vegetables with peanut sauce dressing and is usually served with steamed rice or *lontong* or *ketupat* (rice cake). Bagir's decision in opening a coffee shop with traditional taste is welcomed by the customers, proven by more customers visit this place.



Figure 3. 'Joglo' house represents Suluk's simplicity and traditional concept

Similar to Singgah and Kedai Koe, Suluk coffee shop also has a wide range of customers. It is undeniable that the location of the coffee shops influences the type of the consumers. Unlike coffee shops in general, Suluk is located in suburban area with rice fields nearby. This is coupled with the concept of Joglo and traditional dishes, which completes the rural atmosphere presented. This atmosphere brings its own familiarity to its loyal customers, which apparently many know each other individually or between groups of visitors. This is very different from coffee shop visitors in general, who do not know each other.

Moreover, only a few miles from Jenderal Soedirman University, Suluk coffee shop is mostly visited by college students. Meeting and socializing become an urban lifestyle that can be found in any cities, including Purwokerto. The owner admits that students give major profit for the business. In holiday season, as he continues, the number of customers is falling significantly.

Another type of customers is entrepreneurs/businessmen. Yuli (30-year-old) and Leli (33-year-old), for example, often come to Suluk coffee shop to meet their friends. They even called the place as their "base camp" to describe their familiarity with the place and its owner. They chose Suluk instead of other coffee shops since, for them, the quality of the coffee served is better than those served in other coffee shops. Leli said that she had visited many coffee shops, but Suluk offers the best taste of the coffee.

"Initially I didn't like coffee and got indigestion after drinking coffee. First time trying coffee here (at Suluk coffee shop), I really liked it. Then I looked for other comparisons, but I didn't get the taste, the coffee here is the most suitable for me. Moreover, if other coffee shops offer an "instagramable" interior concept, but usually a place like that are not comfortable to hang out for long ... For example, the place is limited, you won't be able to stay longer as the seats will be used by other customers. If you want to hang out with friends, laughing in a crowded and closed place won't be comfortable. It's freer here"

Similarly, Yuli mentions that he likes visiting Suluk as the place is more open than other coffee shops. With a patio design, Suluk offers a place for the customers to speak more freely without bothering other customers. Yuli further states that he feels more comfortable to meet his business partners in Suluk as it provides a good place for business meeting with an informal and warm atmosphere which creates closeness to his partners. Moreover, Suluk coffee shop gives affordable price of the food and beverages, so that it's suitable for the middleclass segmentation, as such college students and business people.

d. Society Coffee House

Society Coffee House was firstly open on February 2015, after a three-year preparation. Hendy, the owner of the coffee shop, mentions that he decides to open Society Coffee House as he needs a place to hang out after work.

“the history is dated back to the end of 2012, when I was back to Purwokerto. As someone who had just graduated from college, I just really loved hanging out and playing. But mostly hanging out. I'd helped parents in the office, it's like working for 5-8 hours every day. Now after that hour, there's no more work, right? So, jamming and hanging out were my most frequent activities after work”

Coffee shop was chosen as he had not found any eatery which put coffee as the main menu. Back in 2012, a place with 'coffee specialty', as he called it, was hardly found in Purwokerto. Thus; the concept was quite unique at that time.

With its industrial design, Society Coffee House meets the customers' need. Bet, who works in a cruise ship, mentions that he visits Society Coffee House almost every day during his off-duty period. For him, the place is comfortable to sit and relax, since it has wide space for individuals or groups of customers to do their own activities without disturbing others. Despite its location in the downtown, Society Coffee House is calm and relaxing; and the customers, as well as the music played are not noisy. The similar reason is also stated by Talita, a college student, who often visits Society Coffee House to do assignment, to hang out and chat with her friends. With a good ambience of the coffee shop, she can spend five hours in Society Coffee House.

“first, there is Wi-Fi that I need to finish my work and to be online with my cell phone. In addition, the place is just comfortable as it is big so it's cool to talk with friends, as other customers could not overhear us. It's different from other small cafes, with their box shaped spaces so when the customers at one table are chattering, we could hear their voice and sometimes we feel disturbed. So, we feel comfortable here, if we chat, people won't hear to us”



Figure 4.

The interior design of Society Coffee House, which provides separated rooms for smoker and non-smoker customers.

Like other coffee shops in general, Society Coffee House becomes a place to relax and leisure, to meet up and chatter, or to do school or business works. However, the majority customer of this coffee shop come from upper class family, considering the higher price of the food and beverages compared to other coffee shops in Purwokerto.

e. @Kopi

@Kopi was firstly open in October 2014. Beny, the owner of the coffee house, opened the place for two reasons. The first is personal reason; he loves coffee. The second is to educate people about Indonesia's coffee. Beny argues that Indonesia has the best coffee in the world, so people should know about it.

“firstly, I love coffee; secondly, Indonesian coffee is the best in the world. Then, at that time, in Purwokerto there was no education about Indonesian coffee. That's my reason. So, the background is that I want to introduce Indonesian coffee which is arguably the best”

As he moved to Purwokerto, 'fresh coffee' was hardly found in the area. Beni has known and liked fresh coffee since 1993, when he visited various places in Indonesia and brought local coffee beans as the souvenirs.

Apart from Beny's fondness of coffee, @kopi was also opened for the need of social interaction. People need to meet up, to socialize, and talk about various matters; and @kopi provides the place. Initially, the customers who come to the coffee shop are the owner's friends and community. Nowadays, more customers come to the place individually or in group. Each has different reason; some people come to enjoy the coffee, while others need a place for discussion. Yet, there is no events organized or held in this coffee shop. In other words, @kopi tends to be a place for individuals or groups of people to deal with their own personal matters.



Figure 5.

The minimalist interior design of @Kopi

f. Kebon Kopi

On its first opening in 2006, Kebon Kopi was located at a bus garage which was no longer used. Initially, the coffee shop was named Kebon Kopi dan Pondok Seni (coffee shop and art house), as it also provided a space for art appreciation and music show. However, it was closed in 2011. In 2016, the owner reopened it in a downtown area for a year, then moved to a place near campus area. The last location has changed the typical customers of Kebon Kopi. More college students are coming and become the regular customer. Jihan (22 years old) is a student from the campus nearby. She often visits the coffee house- five times a week to enjoy her leisure time alone. However, out of her frequency, she has made new friends who are also the regular customers.



Figure 7.

The interior design of Kebon Kopi

Kebon Kopi also functions as a meeting point for its customers. Satrio (36 years old) is another customer who comes to the coffee shop five times in a week. He has known the place for long time. He argues that Kebon Kopi has become a 'creative hub' that provides a room and opportunity for entrepreneurs like him to join the business. With the support from Sampoerna- one of the biggest cigarette companies in Indonesia, Kedai Kopi often holds events which invites entrepreneurs to display and promote their products to the visitors.

Kebon Kopi also becomes an alternative place for business meeting. Satrio comes to the place to do 'cash on delivery' of his products and meet potential consumers. Moreover, the coffee shop is also a place to enjoy his leisure time after work. He has made many friends who are also the regular customers of the coffee shop. These customers are unintentionally grouped with no specific goals. They just meet and talk trivial matters. Thus, the common need for leisure time put them in a similar place and situation.

2. The Socio-Cultural Functions of the Coffee Shops

The socio-cultural functions of coffee shops represent the interface between place and human experience. Relph (Seamon & Sowers, 2008) believes that in examining a place thoroughly, "people's identity of and with place" is pivotal. He further argues that the identity of place refers to "the sameness and unity which allows [the place] to be differentiated from others", and it can be viewed from three factors: "(1) the place's physical setting, (2) its activities, situations, and events; and (3) the individual and group meaning created through people's experiences and intentions in regards to that place". Through aspects of physical settings, activities, and meaning, this study examines the socio-cultural functions of coffee shops in Purwokerto. By revealing these functions, this study will prove whether the coffee shops can be regarded as public spaces for the people of Purwokerto.

Based on the in-depth interview with the owners and the customers, as well as the lay-out and interior design, coffee shops becomes an alternative space in relation to the consumers' productivity. Many customers, especially office workers and college students, choose to complete their assignment at this place. The need is then responded by the coffee shops by providing a comfortable space with a good internet connection. Furthermore, coffee shop is often used as business meetings and cooperation. The ambience provides more intimate and intense meetings compared to those held in the office.

The coffee shops become a place for leisure activities such as enjoying coffees, reading books, online gaming, spending time on social media, and posting selfies on Instagram and Facebook. These activities are accommodated by public places as coffee shops for the people who could afford it; in this case, the middle and upper class. In short, the growing number of coffee shops in Purwokerto proves that along with "the development of contemporary industrialized societies", as Del Pino Atarcho puts it, "created the structural conditions that led to an explosion of leisure and activities that support it" (Brasileiro, 2013). As a developing city, Purwokerto attracts more people to live and be part of the community. As an industrialized urban area; however, Purwokerto is only apt for those who could afford the living standard, which are the middle to

upper class society. Thus, despite its heterogeneous inhabitants, Purwokerto tends to provide more modern lifestyles than its surrounding areas.

Leisure is part of urban lifestyles. Moreover, the industrialized societies have also changed the types of leisure activities and the spaces as well. Zukin notes that the growing attention on lifestyle brings about "new, highly visible consumption spaces" and it makes places like malls, restaurants or coffee shops develop "strategies that 'aestheticise', or focus on the visual consumption of, public space" (Zukin, 1998). This condition is shown by the interior design of coffee shops in Purwokerto. Thus, the coffee shop has turned into a more aesthetic public space to accommodate the visual consumption desired by its consumers.

The physical setting of the place (which includes the so-called instagrammable designs, the menu and the prices, and the music played), the events, and the individuals who most regularly visit the coffee shops indicate that coffee shops are only limited for those who come from certain socio-economic groups- mostly the middle and upper class society, and social status, which are the white-collar workers, college students and high schoolers. These consumers make use of the coffee shops' features to construct and engage with their social identity. In this era, more social interaction is mediated through social media, as it provides a space to its users to post their photos to state their social status and to connect and communicate with their community (Roem & Sarmiaty, 2019).

Coffee shop thus becomes a commodity. Consumer society, as Baudrillard suggests, is highlighted by commodity and consumption in which individuals gain prestige, identity, and social upright. By this system, the more prestigious one's commodities, the higher one's standing in the sphere of sign value (Kellner, 2003). In this realm, coffee shop is a sign value for its consumers, through the style, prestige, and power provided by the place. By visiting coffee shops, the customers do not only buy the coffee drink but also 'purchase the place'. By enjoying times at the coffee shops, and posting their selfies to social medias, customers are building their self-images to be shown to public.

In short, in regard to Habermas' ideal concept of public sphere, coffee shops in Purwokerto do not meet the criteria. The coffee shops are spaces for public, but not the public that Habermas referred to. The public, as Habermas meant, is not simply a crowd. It is defined as the opposite of institutions; the public is meant as individuals who gather and equally participate in public matters (Habermas, 2006). The three criteria

that Habermas mentioned are hardly found in the coffee shops in Purwokerto. Instead of being a public sphere for people to gather and have equal opportunity to exchange ideas, opinions, and solution for the sake of public interest, coffee shops in Purwokerto tend to be a private sphere, in which individuals come, or gather with their own community, for their own matters. Coffee shops become a closed realm that only those who can afford to purchase and consume the product can be part of the space. Coffee shop functions as a symbolic space for settling ones' identity and social status.

D. CONCLUSIONS

The existence of coffee shops denotes the growing of Purwokerto as urban area. People, mostly youngsters, visit coffee shop to meet up and chat after school/work, and as an alternative place to finish assignments. It is also a place to do business relation and cooperation. These functions mean that the coffee shops tend to be a site for doing/having their own personal matters. The absence of discussion forums in the coffee shops indicates the function of coffee houses as 'public sphere' no longer exist. It has been transformed into a place for leisure and relaxation and part of the lifestyle of the urban people. The typical customers who come to coffee shop also negates the ideal of public sphere which is open for any people regardless their social status and classes. Instead, it becomes a site for constructing social identity for the consumer. Moreover, becoming the regular customers of the coffee shops make them part of the community. Therefore, becoming a public space where everyone regardless of social class can gather and meet for a common goal is not part of the socio-cultural function of coffee shops in Purwokerto. Coffee shops nowadays tend to function as a commodity to construct identity.

E. ACKNOWLEDGMENT

We'd like to thank the Institute of Research and Community Services of Jenderal Soedirman University (LPPM Unsoed) for the financial and institutional support in the completion of this research. We also thank the owners and managers of the coffee shops who have been very helpful in providing information needed for the research.

REFERENCES

- Bambang, B. (2016). Pemetaan Potensi Desa di Kabupaten Banyumas. *EcceS Economics, Social, and Development Studies*, 3(1): 123–155.

- Banyumas, K. (2018). *Data dan informasi kabupaten Banyumas 2018*. Available online from: <https://banyumaskab.bps.go.id/publication/2018/08/16/a70faf0fe6d4c623995cfb5e/kabupaten-banyumas-dalam-angka-2018.html> [Accessed December 10, 2019]
- Barokatuminalloh, & Widayaningsih, N. (2009). Saluran Pemasaran Kopi yang Efisien di Kecamatan Karanglewas Kabupaten Banyumas. *Eko-Regional*, 4(2): 97–104.
- Brasileiro, M. D. S. (2013). Leisure and Social Transformations; From Modern Times to Postmodernity. *Lusophone Journal of Cultural Studies*, 1(2): 109–125.
- Davis, A. (2008). Investigating Cultural Producers. In M. Pickering (Ed.), *Research Method for Cultural Studies* (pp. 53–67). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Direktorat Jenderal Perkebunan. (2017). Statistik Perkebunan Indonesia (2015-2017): K o p i. Available online from <https://drive.google.com/file/d/1SEf5k9dopUfgVCpdz0D9qImSHPc4l-Qd/view> [Accessed December 2, 2019]
- Ditrastiko, R. T. (2009). *Fenomena Warung Kopi Uyel (Studi Pemaknaan Warung Kopi Uyel bagi Penggemar Kopi Di Gresik)*. Available onlinefrom: <http://repository.unair.ac.id/17023/> [Accessed December 28, 2019]
- Erman, E. (2016). Dinamika Komunitas Warung Kopi Dan Politik Resistensi Di Pulau Belitung. Masyarakat Indonesia, *Jurnal Masyarakat Indonesia*, 40(1): 89-107. Doi: <https://doi.org/10.14203/jmi.v40i1.108>
- Gumulya, D., & Helmi, I. S. (2017). Kajian Budaya Minum Kopi di Indonesia. *Dimensi*, 13(2): 153–172. Available online from <https://trijurnal.lemlit.trisakti.ac.id/index.php/dimensi/article/viewFile/1785/1545> [Accessed October 4, 2021]
- Habermas, J. (2006). The Public Sphere: An Encyclopedia Article. In M. G. Durham & and D. M. Kellner (Eds.), *Media and Cultural Studies* (2nd ed., pp. 73–78). Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Kellner, D. (2003). Jean Baudrillard. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists* (2nd ed., pp. 310–332). Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Noehdijati, D. E., Sutanto, A., Sumanto, B., & Widyasunu, P. (2017). Identifikasi Kopi Desa Sunyalangu Kecamatan Karanglewas Kabupaten Banyumas. *Jurnal LPPM Unsoed*, 7(1): 356–362.
- Noviyanti, D. & Fatonah, S. (2019). Budaya Literasi Media Digital pada Ibu-Ibu Rumah Tangga. *Jurnal Antropologi*, 21(2), 218-226. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p218226.2019>
- Rasmikayati, E., Afriyanti, S., & Saefudin, B.R., (2020). Keragaan, Potensi dan Kendala pada Usaha Kedai Kopi Di Jatinangor (Kasus pada Belike Coffee Shop dan Balad Coffee Works). *Agritekh (Jurnal Agribisnis dan Teknologi Pangan)*, 1(1), 26-45.
- Riswan, A. (2013). *Perkembangan Warung Kopi Phoenam 1946-2006*. Available online from: <http://repository.unhas.ac.id/handle/123456789/6032> [Accessed December 28, 2019].
- Roem, E.R, & Sarmiati, (2019). Perubahan Sosial Budaya akibat Media Instagram bagi Kalangan Mahasiswi di Kota Padang. *Jurnal Antropologi*. 21(2), 202-210. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p202-210.2019>
- Seamon, D., & Sowers, J. (2008). Place and Placelessness (1976): Edward Relph. In *Key Texts in Human Geography* (pp. 43–51). Retrieved from https://www.academia.edu/10820364/PLACE_AND_PLACELESSNESS_1976_Edward_Relph_2008_
- Solikatun, Kartono, D. T., & Demartoto, A. (2015). Perilaku Konsumsi Kopi Sebagai Budaya Masyarakat Konsumsi: Studi Fenomenologi Pada Peminum Kopi Di Kedai Kopi Kota Semarang. *Jurnal Analisa Sosiologi*, 4(1): 60–74.
- Stevenson, D. (2003). *Cities And Urban Cultures (Issues in Cultural and Media Studies)*. Maidenhead: Open University Press.
- Zieleniec, Andrzej. (2016). The right to write the city: Lefebvre and graffiti. *Environnement Urbain*. 10. Available online from: <https://journals.openedition.org/eue/1421?lang=en>
- Zukin, S. (1998). Urban Studies Urban Lifestyles : Diversity and Standardisation in Spaces of Consumption. *Urban Studies*, 35(5): 825–839. <https://doi.org/10.1080/0042098984574>



SOLIDARITAS SOSIAL DAN INTEGRASI SOSIAL: PERSEPSI MAHASISWA FISIP UNIVERSITAS LAMPUNG

Hertanto^(1*), Arizka Warganegara⁽²⁾ dan Handi Mulyaningsih⁽³⁾

^{1,2} Department of Government Studies, FISIP, Universitas Lampung, Lampung, Indonesia.

³ Department of Sociology, FISIP, Universitas Lampung, Lampung, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 02nd March 2021
Review : 01st October 2021
Accepted : 24th Nopember 2021
Published : 18th December 2021
Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Radicalism; social solidarity; national integration

CORRESPONDENCE

*E-mail: hertanto.1960@fisip.unila.ac.id

ABSTRACT

Researches conducted by the Indonesian Institute of Science (LIPI) and the Indonesian National Counter-Terrorism Agency (BNPT) have revealed that students in some of the major universities in Indonesia have become potentially radical. This study aims to: (a) find out students' perceptions on social solidarity; (b) understand the student perceptions on national integration; (c) analyze the potential of being radical among the students. We conducted a qualitative survey to analyze the student's perception of radicalism, social integration, and national integration. The study results show that: first, the majority of informants have a positive perception toward social solidarity to their fellow citizens in the community who have a different social, cultural, religious, ethnicity and language background. Second, the majority of informants have a very positive perception of national integration. Third, there is no indication of increasing radical behavior among FISIP University of Lampung's students.

A. PENDAHULUAN

Proses transisi demokrasi dan perjalanan demokratisasi lokal di Indonesia sudah berlangsung lebih dari 20 (dua puluh) tahun, dan beragam problematika tetap saja menghampiri baik masalah internal dan eksternal demokrasi. Demokratisasi memerlukan waktu untuk menjadi matang akan tetapi kematangan tersebut sangat mungkin tercapai dengan cepat dengan komitmen yang kuat dari para elite. Realitas Demokrasi Indonesia yang masih jauh dari ideal bahkan sebuah majalah ekonomi terkenal, *the Economist* melabeli Demokrasi Indonesia sebagai sebuah model demokrasi cacat yang menyisakan beragam problematika mendasar seperti halnya prevalensi politik uang dan pragmatisme elit (the Economist, 2020).

Secara kuantitatif beragam ukuran statistik menunjukkan ada perbaikan demokrasi di Indonesia terutama jika dibandingkan dengan apa yang terjadi pada masa lalu baik di era Orde Lama maupun Orde Baru. Akan tetapi, secara kualitatif banyak sekali

kritik yang ditujukan pada elit sempena *progress* demokratisasi di Indonesia yang seolah terinterupsi "kuasa politik". Bahkan dalam satu jurnalnya (Mietzner, 2020) menyatakan ada konsentrasi kekuasaan di ranah eksekutif membuat potensi kelompok anti demokrasi menguat dan akan mengganggu pola demokratisasi yang sudah berjalan di Indonesia sejak beberapa dekade yang lalu.

Demokratisasi politik yang berjalan tanpa diikuti proses yang ajeg dalam institusi politik tentu akan berdampak pada reduksi nilai-nilai demokrasi itu sendiri. Kelompok-kelompok kepentingan politik yang menguat pada satu kubu tentu juga akan meminggirkan potensi oposisi yang idealnya mesti dipelihara sebagai bagian dari kontrol sosial masyarakat. Secara teoritik, demokratisasi akan menghasilkan dua kemungkinan narasi demokrasi, menuju arah pendulum positif artinya akan terjadi penguatan institusi politik atau sebaliknya melemahkan institusi politik akibat dari menguatnya

kelompok-kelompok yang berbasis pada pragmatisme ekonomi politik. Sebagai contoh, pemilihan kepala daerah (pilkada) dengan politik berbiaya tinggi, prevalensi politik uang, pragmatisme elit dan partai politik serta pragmatisme pemilih menjadi masalah substansi demokrasi di Indonesia yang tidak kunjung usai bahkan setelah demokrasi berjalan lebih dari 20 (dua puluh) tahun.

Idealnya, pada posisi hari ini, Demokrasi Indonesia sudah sampai pada tahap konsolidasi menuju sistem institusi demokrasi yang maju dan kukuh. Masalah-masalah yang terkait dengan pelemahan demokrasi ini mesti dicari jalan keluarnya. Hal ini kemudian menjadi tantangan tersendiri bagi Indonesia. Dalam konteks lingkungan eksternal, Indonesia juga masih menghadapi kendala sebagai ikutan gagalnya institusi demokrasi bekerja untuk semua kelompok dan yang paling terasa adalah soal luntarnya nasionalisme, wawasan kebangsaan dan tantangan besar mempertahankan solidaritas sosial dan integrasi nasional. Potensi luntarnya solidaritas dan integrasi nasional ini secara teoritik sebagai akibat dari gagalnya institusionalisme politik di Indonesia, hal nyata yang sebenarnya telah menjadi tantangan diawal-awal reformasi politik Indonesia dengan kemunculan gerakan-gerakan insurgensi terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) seperti halnya di Riau, Aceh dan Papua.

Pada bagian lain, integrasi nasional juga adalah sebuah konsep yang dinamis (Drake, 2019) dan memerlukan waktu untuk terus bertransformasi walaupun dalam konteks tertentu capaian selama 20 (dua puluh) tahun terakhir agak kurang memuaskan dengan beragam isu SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antargolongan) yang dimunculkan justru oleh para elit politik sendiri seperti yang kerap kali secara tidak proporsional digunakan untuk memperoleh dukungan politik tertentu.

Persoalan internal diatas juga kemudian seolah difasilitasi dengan semakin dominannya sistem ekonomi neo-liberal dan sistem politik liberal yang mengabaikan nilai lokal. Pola kedua sistem tersebut kemudian menghegemoni dunia dengan berbagai implikasi terhadap negara-negara Asia (Blair, 2021), termasuk Indonesia. Menurut Fukuyama, pada era sekarang di mana tidak ada kekuatan penyeimbang pascaruntuhnya Uni Sovyet menyebabkan peradaban Barat merupakan pilihan terakhir yang terbaik (Fukuyama, 1989, 2006). Hegemoni liberalisme mesti diadaptasikan dengan nilai-nilai lokal sehingga menghasilkan sistem sosial, ekonomi dan politik eklektik yang adaptif terhadap kondisi kekinian Indonesia.

Pernyataan dua ilmuwan di atas menyisakan pertanyaan-pertanyaan yang belum terjawab dengan memuaskan. Apakah benar sistem ekonomi kapitalis dan sistem politik demokrasi liberal Barat merupakan pilihan yang terbaik? Apakah benar peradaban manusia telah mencapai konsensus yang menetapkan pilihan pada nilai-nilai dan sistem Barat sebagai fakta keharusan yang tidak bisa dipungkiri?

bagaimana dampak peradaban Barat terhadap wawasan kebangsaan terutama merujuk pada hal spesifik soal persepsi mahasiswa terhadap solidaritas sosial dan integrasi bangsa?

Pada bagian lain, beberapa penelitian sejenis telah dilakukan oleh peneliti bagi melakukan penilaian terhadap wawasan kebangsaan di kalangan mahasiswa dan pelajar. Penelitian yang dilakukan oleh Budimansyah (2010: 7) menyimpulkan bahwa globalisasi menjadi tantangan sendiri bagi wawasan kebangsaan di Indonesia dan salah satu hal yang bisa dilakukan untuk mereduksi hal tersebut dengan membuat memberikan pendidikan kewarganegaraan yang berbasis pada "*citizenship education*". Hasil penelitian yang sama juga dijeslakan oleh penelitian Sofyan dan Sundawa (2015), penelitian menekankan pentingnya pendidikan kewarganegaraan dalam menjaga kesatuan kebangsaan dan nasionalisme mahasiswa. Penelitian oleh Setiawan (2017), secara kuantitatif memberikan penilaian terhadap wawasan kebangsaan dan nasionalisme mahasiswa, yang menyimpulkan bahwa pemahaman mahasiswa terhadap wawasan kebangsaan mempunyai nilai yang sedang dan untuk memperkuat serta menstimulus pemahaman mahasiswa tentang wawasan kebangsaan. Penelitian ini mengusulkan perlunya pembelajaran yang kontekstual terkait materi wawasan kebangsaan dan integrasi. Penelitian mengaitkan aspek wawasan kebangsaan dan integrasi nasional juga dilakukan oleh (Sukamto, 2017) dan (Dharmawan, 2014). Kedua peneliti memberikan kesimpulan yang sama bahwa aspek pendidikan menjadi katalisator yang baik bagi mempertahankan integrasi nasional serta memantapkan wawasan kebangsaan pada kalangan mahasiswa. Pada bagian lain, penelitian yang kami lakukan mencoba melihat dari sudut pandang yang sama mengenai wawasan kebangsaan dan integrasi nasional, walaupun dalam penelitian ini kami menggunakan pendekatan yang berbeda dengan banyak penelitian yang sudah dilakukan dengan memberikan penilaian melalui survei yang berbasis kualitatif.

Solidaritas sosial, integrasi nasional dan wawasan kebangsaan adalah tiga konsep yang saling mempengaruhi satu sama lainnya. Pada posisi inilah peran anak-anak muda (mahasiswa) menjadi sangat vital menjadi penyeimbang antara kepentingan internal dan eksternal kebangsaan. Tujuan kajian ini adalah memberikan jawaban terhadap beberapa pertanyaan di atas. Pertanyaan penelitian ini adalah: *Pertama*, bagaimana persepsi mahasiswa terhadap solidaritas sosial pada tahun politik 2018? *Kedua*, bagaimana persepsi mahasiswa terhadap integrasi nasional pada tahun politik 2018? *Ketiga*, apakah telah berkembang anasir radikalisme di kalangan mahasiswa?

B. METODE PENELITIAN

Lune and Berg (2016: 12) menjelaskan penelitian kualitatif adalah “*refers to the meanings, concepts, definitions, characteristics, metaphors, symbols, and descriptions of things.*” Secara spesifik Lune dan Berg, menyatakan bahwa penelitian kualitatif berfokus pada pemaknaan terhadap beragam konteks dan teks yang terkait dengan sesuatu yang deskriptif oleh sebab itu memaknai simbol, metaphor dan konsep menjadi bagian yang penting dalam proses penelitian kualitatif.

Penelitian ini menggunakan survei kualitatif untuk memetakan pemahaman dan sikap mahasiswa terhadap solidaritas sosial dan integrasi nasional. Menurut (Jansen, 2010) survei kualitatif adalah “*the study of diversity (not distribution) in a population*” yang memfokuskan kajian pada pemaknaan dan pengalaman informan terhadap sebuah peristiwa. Pengumpulan data utama dilakukan dengan melakukan survei kualitatif terhadap mahasiswa FISIP Universitas Lampung. Pengamatan atau observasi untuk menggali informasi juga dilakukan melalui media massa dan media sosial (medsos) terkait dengan fenomena yang sesuai fokus penelitian ini. Informan dalam penelitian ini adalah mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) Universitas Lampung (Unila) yang telah menempuh enam sampai dengan sepuluh semester. Artinya para informan telah banyak mempelajari teori-teori ilmu sosial dan politik dan cukup memahami aspek-aspek kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Pemahaman ini akan membentuk sikap dan perilaku politik dalam menilai keadaan atau sistem sosial dan politik bangsa dan negaranya.

Pengumpulan data sekunder dilakukan melalui penelusuran informasi yang terkait dengan fokus penelitian yang diteliti. Data yang diperoleh dianalisis dengan melihat persentase pilihan

terhadap beberapa opsi pilihan jawaban dalam angket yang kami berikan pada para informan kemudian direfleksikan dengan kajian teoritik. Informan penelitian ini berjumlah 42 (empat puluh dua) orang berusia antara 20-24 tahun yang meliputi perempuan 71,43% dan laki-laki 28,57%. Mayoritas beragama Islam 95,24%, sedangkan protestan serta katolik masing-masing 2,38%. Mayoritas informan memiliki telepon seluler berbasis android (80,15%) dan yang tidak memiliki hanya (19,15%). Mereka yang memiliki ponsel semua mengakses media sosial (medsos), terutama yang paling sering diakses adalah Facebook (51,39%), WhatsApp (41,67%), dan Instagram (6,94%).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Persepsi Mahasiswa Terhadap Solidaritas Sosial: Survei Kualitatif

Menurut informan, medsos yang paling sering dijadikan media penyebaran konten (berisi) intoleransi dan ujaran kebencian bernuansa SARA (suku, agama, ras, dan antar-golongan) oleh para pengguna adalah Facebook (FB) 76,59%, sisanya Twitter (6,39%) dan Instagram (17,02%).

Dalam survei yang kami lakukan terhadap mahasiswa FISIP Unila, mayoritas informan sangat setuju (88,09%) dan setuju (11,91%) bahwa Penduduk Indonesia adalah masyarakat yang beragam dalam bidang sosial, budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa (Lihat tabel 1). Sikap ini pun didukung oleh kesetujuan informan terhadap realias bahwa Penduduk Lampung adalah masyarakat yang beragam dalam bidang sosial, budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa; yaitu sangat setuju (57,14%) dan setuju (40,48%). Sedangkan yang kurang setuju 2,38% (Lihat tabel 1).

Tabel 1. Persepsi Mahasiswa Terhadap Solidaritas Sosial

No.	Pernyataan	Jawaban Informan					
		SS	S	TS	KS	STS	TDK
1.	Penduduk Indonesia adalah masyarakat yang beragam dalam bidang sosial, budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa.	37	5	0	0	0	0
2.	Penduduk Lampung adalah masyarakat yang beragam dalam bidang sosial, budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa.	24	17	0	1	0	0
3.	Warga di sekitar rumah saya adalah masyarakat yang beragam dalam bidang sosial, budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa.	13	23	4	2	0	0
4.	Saya merasa nyaman bertetangga dengan warga yang beragama lain (tidak seiman).	14	24	1	3	0	0

5.	Saya merasa nyaman bertetangga dengan warga yang berbeda suku/etnis.	16	25	0	1	0	0
----	--	----	----	---	---	---	---

Keterangan :

SS	: jika jawaban informan Sangat Setuju
S	: Setuju
TS	: TidakSetuju
KS	: Kurang Setuju
STS	: Sangat TidakSetuju
TDK	: Tidak Menjawab

Kedua sikap di atas sejalan dengan sikap informan terhadap kesadaran bahwa warga di sekitar rumahnya adalah masyarakat yang beragam dalam bidang sosial, budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa; yaitu sangat setuju (30,95%), setuju (54,76%), tidak setuju 9,52% dan kurang setuju (4,76%). Oleh karena itu, mayoritas informan merasa nyaman bertetangga dengan warga yang beragama lain (tidak seiman): sangat setuju 33,33% dan setuju 57,14%. Sedangkan yang tidak setuju 2,39% dan kurang setuju 7,14%.

Sejalan dengan sikap tersebut, informan menyatakan merasa nyaman bertetangga dengan warga yang berbeda suku/etnis, yaitu sangat setuju 38,09% dan setuju 59,52%. Sedangkan yang kurang setuju 7,14%. Beberapa sikap tersebut di atas menunjukkan bahwa mayoritas informan memiliki persepsi yang positif terhadap solidaritas sosial kepada sesama warga di lingkungannya, di masyarakat, dan pada tingkat bangsa yang memiliki perbedaan secara sosial dan budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa.

2. Persepsi Mahasiswa Terhadap Integrasi Nasional

Integrasi bangsa/nasional dikaji dari persepsi (pengetahuan, pemahaman, penilaian) informan terhadap ideologi negara-bangsa dan sikap terhadap persatuan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Mayoritas informan sangat setuju (85,71%) dan setuju (14,29%) bahwa Pancasila adalah ideologi negara sebagai alat pemersatu bangsa Indonesia (Lihat tabel 2). Sikap ini pun didukung oleh ketidaksetujuan informan terhadap strategi partai politik (parpol) dan atau calon eksekutif dan legislatif (caleg) yang menggunakan kampanye dengan isu primordial dan SARA (suku, agama, ras, antar-golongan); yaitu sangat tidak setuju (52,38%), tidak setuju (26,19%), dan kurang setuju (14,29%). Sedangkan yang setuju 4,76% dan sangat setuju 2,38% (Lihat tabel 2).

Kedua sikap di atas sejalan dengan sikap ketidaksetujuan informan terhadap strategi parpol/calon yang menggunakan kampanye negatif (menyebarkan aib dan keburukkan personal); yaitu sangat tidak setuju (66,67%), tidak setuju (23,81%), dan kurang setuju (9,52%). Oleh karena itu, mayoritas informan juga merasa tidak nyaman dengan strategi parpol/calon yang menggunakan kampanye "hitam" (menyebarkan kebohongan dan fitnah), yaitu sangat tidak setuju 76,19%, tidak setuju 19,05%, dan kurang setuju 4,76% (Lihat tabel 2).

Tabel 2. Persepsi Mahasiswa Terhadap Integrasi Nasional

No.	Pernyataan	Jawaban Informan					
		SS	S	TS	KS	STS	TDK
1.	Pancasila adalah ideologi negara sebagai alat pemersatu bangsa Indonesia.	36	6	0	0	0	0
2.	Bagaimana menurut anda strategi parpol/calon yang menggunakan kampanye dengan isu primordial & SARA (suku, ras, agama, etnis).	1	2	11	6	22	0
3.	Bagaimana menurut anda strategi parpol/calon yang menggunakan kampanye negatif (menyebarkan aib dan keburukkan personal).	0	0	10	4	28	0
4.	Bagaimana menurut anda strategi parpol/calon yang menggunakan kampanye "hitam" (menyebarkan kebohongan dan fitnah).	0	0	8	2	32	0

Keterangan :

SS : jika jawaban informan Sangat Setuju
 S : Setuju
 TS : TidakSetuju
 KS : Kurang Setuju
 STS : Sangat TidakSetuju
 TDK : Tidak Menjawab

Beberapa sikap tersebut di atas menunjukkan bahwa mayoritas informan memiliki persepsi yang sangat baik/positif terhadap integrasi bangsa/nasional bagi tegaknya NKRI. Bahkan dari tiga sikap terakhir menunjukkan tren kenaikan/penguatan ketidaksetujuan (sangat tidak setuju) informan terhadap kampanye pemilu/pilkada yang mengarah kepada perpecahan bangsa, yaitu 52,38%, 66,67%, 76,19%; dan rata-rata kenaikan ini adalah 11,91%.

3. Radikalisme di Kalangan Mahasiswa

Indikasi radikalisme dikaji dari faktor yang berkaitan dengan sentimen dan fanatisme yang berlandaskan pada priordialisme. Dalam kehidupan sehari-hari gejala primordialisme lebih nampak pada fanatisme agama, etnik dan ras, sedangkan yang berlandaskan pada gender, kelas, dan kedaerahan kurang menonjol. Gejala ini dalam studi ilmu politik dikenal sebagai politik identitas.

Informan menyatakan sangat setuju (21,43%) dan setuju (33,33%) bahwa sebaiknya dalam memilih calon pilkada/caleg yang punya kesamaan agama agamanya. Namun sebagian yang lain menyatakan kurang setuju (23,81%), tidak setuju (14,29%), dan sangat tidak setuju 7,14% (Lihat tabel 3 poin 1). Sikap ini pun didukung oleh pernyataan informan bahwa sebaiknya dalam memilih calon kepala daerah (Gubernur/Bupati/Walikota) yang satu agama atau sama agamanya; yaitu sangat tidak setuju (7,14%); tidak setuju (14,29%), dan kurang setuju (26,19%). Sedangkan yang sangat setuju 21,43% dan yang menyatakan setuju 30,95% (Lihat tabel 3 poin 3).

Demikian pun mayoritas informan juga menyatakan bahwa sebaiknya dalam memilih calon anggota legislatif (caleg) dari parpol yang satu agama atau sama agamanya; yaitu sangat tidak setuju (11,91%), tidak setuju (30,95%), dan kurang setuju (42,86%). Sedangkan yang setuju 14,29% dan sangat setuju tidak ada (Lihat tabel 3 poin 6).

Tabel 3. Persepsi Mahasiswa Terhadap Politik Identitas

No.	Pernyataan	Jawaban Informan					
		SS	S	TS	KS	STS	TDK
1.	Sebaiknya kita memilih calon pilkada/caleg yang satu agama atau sama agamanya.	9	14	6	10	3	0
2.	Sebaiknya kita memilih calon pilkada/caleg yang satu suku/etnis atau sama suku/etnisnya.	0	5	18	16	2	0
3.	Sebaiknya kita memilih calon kepala daerah (Gubernur/Bupati/Walikota) yang satu agama atau sama agamanya.	9	13	6	11	3	0
4.	Sebaiknya kita memilih calon kepala daerah (Gubernur/Bupati/Walikota) yang satu suku/etnis atau sama suku/etnisnya.	0	6	17	15	4	0
5.	Sebaiknya kita memilih calon anggota legislatif (caleg) parpol yang satu agama atau sama agamanya.	5	14	8	11	4	0
6.	Sebaiknya kita memilih calon anggota legislatif (caleg) yang satu suku/etnis atau sama suku/etnisnya.	0	6	13	18	5	0

Keterangan	:
SS	: jika jawaban informan Sangat Setuju
S	: Setuju
TS	: TidakSetuju
KS	: Kurang Setuju
STS	: Sangat TidakSetuju
TDK	: Tidak Menjawab

Adapun dalam hal etnisitas sebagai orientasi dalam memilih calon pemimpin politik, informan menyatakan bahwa sebaiknya memilih calon pilkada/caleg yang satu suku/etnis atau punya kesamaan suku/etnisnya; yaitu sangat tidak setuju (4,76%), tidak setuju (42,86%), dan kurang setuju (38,09%). Sedangkan yang setuju 11,91% dan tidak ada yang menyatakan sangat setuju (Lihat tabel 3 poin 2). Sikap ini didukung mayoritas informan yang menyatakan bahwa sebaiknya dalam memilih calon kepala daerah (Gubernur/Bupati/Walikota) yang satu suku/etnis atau sama suku/etnisnya, yaitu sangat tidak setuju 9,52%, tidak setuju 40,48%, dan kurang setuju 35,71% (Lihat tabel 3 poin 4). Sedangkan yang setuju 14,29% dan tidak ada yang menyatakan sangat setuju (Lihat tabel 3 poin 4). Kedua sikap di atas sejalan dengan sikap orientasi informan bahwa sebaiknya dalam memilih calon anggota legislatif (caleg) yang memiliki satu suku/etnis atau sama suku/etnisnya; yaitu sangat tidak setuju (11,91%), tidak setuju (30,95%), dan kurang setuju (42,86%). Sedangkan yang setuju 14,29% dan tidak ada yang menyatakan sangat setuju (Lihat tabel 3 poin 6). Beberapa sikap tersebut di atas menunjukkan bahwa mayoritas informan memiliki persepsi yang sangat baik/positif terhadap integrasi bangsa/nasional bagi tegaknya NKRI. Kecenderungan mayoritas informan (rata-rata 67,85%) tidak mendasarkan orientasi politiknya atas dasar agama dan etnisitas. Namun demikian tidak sedikit prosentase informan (rata-rata 32,15%) yang mendasarkan orientasi memilih pemimpin dalam pemilu/pilkada berdasarkan politik identitas.

Lampung sebuah provinsi di bagian selatan Pulau Sumatera terkenal akan kemajemukan dan keberagaman suku dan etnis. Program transmigrasi di masa lalu menjadikan konfigurasi suku di Lampung relatif sangat beragam dibandingkan daerah lain secara umum di Indonesia. Program transmigrasi di masa kolonial, Orde Lama dan Orde Baru berkontribusi signifikan terhadap beragamnya konfigurasi suku bangsa di Lampung (Fernanda & Samsuri, 2020). Pada bagian lain, Universitas Lampung sebagai institusi utama di Provinsi Lampung juga mempunyai peran yang sangat vital dalam konteks memberikan dan menyampaikan pentingnya wawasan kebangsaan dan integrasi nasional pada para mahasiswa.

Dalam konteks ini, survei yang melibatkan mahasiswa juga dirasa menjadi sangat penting bagi memberikan gambaran sejauh mana pemahaman akan solidaritas sosial dan integrasi nasional di kalangan mahasiswa. Tantangan kebangsaan baik

yang sifatnya internal dan eksternal. Pembangunan institusi demokrasi yang masih jauh dari sempurna menjadikan proses kebangsaan kerap kali terinterupsi oleh kuasa elit, dan pada posisi ini peran mahasiswa sangat penting dalam mereduksi hal tersebut. Buehler (2010) menjelaskan masalah mendasar demokrasi di Indonesia terletak pada partisipasi politik yang masih elitis dan tidak memberikan ruang gerak yang luas terhadap kelompok "orang biasa" atau *common people*. Hal ini juga yang kemudian berkontribusi pada pelemahan institusi demokrasi termasuk di dalamnya tantangan terhadap solidaritas sosial dan integrasi nasional termasuk potensi tumbuh dan berkembangnya radikalisme akibat frustrasi sosial. Pendapat Buehler ini bisa dipakai sebagai variabel analisis bahwa partisipasi politik yang elitis ini juga dapat menyebabkan ruang gerak demokrasi tidak leluasa dan mesti dimunculkan dan diperkuat terutama pada kelompok sadar politik seperti kalangan mahasiswa.

Penelitian ini secara konseptual memberikan pandangan bahwa demokrasi yang tidak terinstitusionalkan secara baik akan mempengaruhi pola pikir mahasiswa dalam melihat solidaritas sosial dan integrasi bangsa. Akan tetapi penelitian ini mendapatkan temuan yang berbeda, di mana mahasiswa FISIP Universitas Lampung ternyata masih memiliki semangat dan nasionalisme yang relatif baik.

Secara umum data hasil survei di atas memberikan beberapa indikasi positif. *Pertama*, masih tingginya nasionalisme di kalangan mahasiswa FISIP Universitas Lampung. *Kedua*, hasil survei juga mengindikasikan bahwa mahasiswa memahami politik identitas hanya sebagai alat untuk meraih dukungan bukan yang utama dalam satu pilihan politik. Hal ini senada dengan yang diungkap oleh beberapa peneliti seperti Aspinall, dkk (2011: 55) yang menyatakan bahwa "*analysts of ethnic identity and electoral politics have investigated how political elites and voters engage specific identities in order to maximize their opportunity for success and to increase their access to resources*". *Ketiga*, mahasiswa juga melihat bahwa Pancasila masih menjadi nilai pemersatu bangsa yang efektif. *Keempat*, solidaritas sosial masih sangat melekat di kalangan mahasiswa FISIP Unila walaupun dalam konteks tertentu persepsi pada pilihan politik dan standar nilai pilihan politik masing-masing memiliki perbedaan.

Beragam temuan penelitian di atas memberikan sebuah indikasi bahwa pada aras domestik, reformasi politik masih terus berjalan untuk

menghasilkan kultur demokrasi lokal yang akan lebih matang dalam beberapa waktu ke depan. Hal yang menjadi fokus kebangsaan saat ini adalah membuat persepsi yang sama soal demokrasi, bahwa demokrasi adalah alat bukan tujuan dari berbangsa. Demokrasi mesti dimaknai secara arif dan positif bukan meliberalkan nilai kebangsaan yang sudah terpatrit dalam semangat *nation state* Indonesia yang berteraskan Pancasila. Sebuah rencana aksi yang tidak mudah untuk dilakukan.

Walaupun bagaimana pun data yang dianalisis tidak menemukan indikasi yang menunjukkan pemanfaatan sentimen etnis dan agama untuk pemenangan para calon kepala daerah (Pilkada). Artinya persoalan yang dapat memecah belah solidaritas sosial mahasiswa ternyata tidak ditemukan dalam survei kajian ini. Hasil observasi kami menunjukkan bahwa mahasiswa cenderung menganggap perbedaan pilihan politik adalah hal yang biasa. Penggunaan sentimen SARA dalam arena Pilkada memang menjadi sangat lazim Indonesia pasca-Orde Baru, setidaknya beberapa asesmen terkait hal itu sudah dilakukan oleh banyak peneliti (Aspinall, 2011; Aspinall et al., 2011; Mietzner, 2020; Tanasaldy, 2007).

Data survei juga memberi gambaran secara umum mahasiswa cenderung bersikap moderat dan hati-hati dalam menyikapi politik identitas. Sebagai kecil memang ada yang setuju memilih calon (pilkada, legislatif) yang harus memiliki kesamaan latar belakang etnis dan agama, tetapi pilihan itu terlihat moderat manakala angka yang kurang setuju terhadap hal tersebut menunjukkan *nisbah* yang lebih besar sehingga survei ini mengindikasikan bahwa sentimen etnis dan agama dapat dipakai sebagai salah satu isu meraih dukungan politik di kalangan mahasiswa namun masih dalam level yang moderat.

Pada awalnya diasumsikan bahwa politik identitas yang dimainkan elit politik akan mengakibatkan disintegrasi pada masyarakat pasca pilkada, terutama di kalangan mahasiswa. Hal ini sejalan dengan beragam penelitian yang dilakukan oleh para peneliti seperti halnya (Mietzner, 2020; Suryadinata, 2019). Bahkan dalam tulisannya Mietzner menuliskan "*in the most case of identity politics, political actors harvest the resentment of a socio demographics majority to mobilize against minorities seen as threatening the majority's identity. Campaign based on identity minorities, therefore, often coincide with the questioning, or open violation, of minority citizen's civil right*" (Mietzner, 2020: 6).

Pendapat Mietzner di atas sangat relevan dengan kondisi kekinian Indonesia terutama jika melihat dari perspektif tantangan terhadap disintegrasi bangsa akibat pola-pola kampanye yang massif menggunakan identitas politik sebagai alat memperoleh dukungan politik. Penggunaan identitas politik yang massif juga menyebabkan beragam pengkotakkan berbasis SARA terjadi setiap pemilihan umum digelar. Dalam konteks ini, peran pemuda dan mahasiswa dapat difungsikan sebagai

penyeimbang perilaku pragmatisme elit tersebut. Peran mahasiswa sebagai katalisator pembangunan dan integrasi bangsa telah dibuktikan pada banyak negara. Di negara demokrasi maju seperti halnya Amerika Serikat misalkan, dikenal sosok Bernie Sanders sebagai aktivis mahasiswa yang saat ini menjadi salah satu tokoh politik berpengaruh di Amerika Serikat, sama halnya dengan tokoh seperti Mahathir Muhammad dan Anwar Ibrahim di Malaysia. Peran-peran inklusif itu yang menjadi tantangan tersendiri bagi mahasiswa di era reformasi ketika cabaran hegemoni liberalisme dan keterbukaan informasi publik menjadi hal utama yang mempengaruhi *mind set* mahasiswa untuk menjadi lebih apatis terhadap perubahan dan cenderung menjadi *status quo*.

Dalam level daerah sebenarnya pemberdayaan peran mahasiswa juga diperlukan sebagai agen pembangunan daerah yang inklusif berpihak pada kepentingan masyarakat kecil. Hal ini relevan ketika banyak pemerintah daerah tidak mampu menyelesaikan persoalan utama pembangunan, yaitu pengentasan kemiskinan. Hal yang kemudian menciderai semangat kebangsaan dan bisa saja berdampak pada integrasi nasional secara umum. Pada bagian lain, kondisi ini diperparah dengan tidak berjalannya reformasi birokrasi yang mengarah kepada peningkatan layanan publik serta meluasnya praktek korupsi, kolusi, dan nepotisme. Akan tetapi hasil survei ini mengindikasikan bahwa mahasiswa relatif bijak dalam menyikapi permainan politik identitas yang dilakukan oleh kalangan elit sempena Pilkada.

Sementara dalam konteks internasional, di tengah arus deras globalisasi dewasa ini, konsep wawasan kebangsaan sedang menemui tantangan dengan berkembangnya gelombang populisme dunia (Algan, Guriev, Papaioannou, & Passari, 2017; DeHanas & Shterin, 2018; Inglehart & Norris, 2016; Parcon, 2021; Wodak, 2021). Fenomena ini ditandai melejitnya popularitas partai-partai ekstrem kanan yang antimigran, anti-Muslim, dan anti-integrasi Eropa termasuk di dalamnya muncul argumen-argumen yang menyesatkan soal *post truth politics* (PTP) (De Blasio & Selva, 2021; Wodak, 2021). Pada bagian lain, Lockie (2017: 2) mendefinisikan *post truth politics* sebagai "*Usage of the term 'post-truth' may well be novel, but there is nothing novel about the authoritarian impulse implicit in such open contempt for truthfulness*".

Wawasan kebangsaan kemudian menjadi sangat *absurd* ketika dibenturkan dengan argumen Fukuyama (2006) yang menyatakan pasca-Perang Dingin dunia akan cenderung menjadi sangat kapitalistik. Walaupun dalam konteks kekinian argumen Fukuyama ini patut dikoreksi setelah terjadinya perubahan ekonomi global pascareseksi ekonomi tahun 2007-2009 yang membagi dunia dalam kesejahteraan ekonomi yang berkepanjangan dan disrupsi yang tidak terprediksi seperti halnya pandemi Covid-19 yang sedang dihadapi warga dunia hari ini.

Faktor eksternal tersebut di atas didukung dengan ketidakpastian pembangunan Demokrasi di Indonesia. Kebebasan sipil dan politik yang didukung oleh meningkatnya teknologi informasi memungkinkan setiap warga negara menyampaikan pendapat secara bebas. Salah satu bentuk kebebasan yang terinterupsi tersebut adalah munculnya berbagai opini negatif yang berterasaskan sentimen SARA yang bersifat ekstrem dan radikal di media sosial. Fenomena ini semakin deras manakala dilatarbelakangi persaingan politik dalam arena pemilu dan pilkada. Potensi penggunaan SARA dalam kontestasi politik tanah air menjadi semakin dominan pasca-Pemilu 2014. Dalam pandangan Mietzner (2020), hal tersebut sebagai bentuk dari inovasi otoritarianisme. Pola politik yang berbasis *by nature* elite sentris pada akhirnya akan membuat sistem politik dipenuhi dengan kepentingan politik elit yang berbasis pada kepentingan ekonomi elit. Dalam konteks inilah, mahasiswa perlu dihadirkan sebagai *the outsider* atau orang luar yang berperan sebagai penyeimbang kepentingan elit dan rakyat dalam ranah sistem politik.

Realitas hasil temuan kajian ini menunjukkan bahwa wawasan sosial politik Indonesia yang meliputi bersatunya ribuan pulau, suku, dan etnis bukan lagi permasalahan geografis dan etnologis, serta “persamaan” budaya dan bahasa; melainkan karena ada “kebutuhan”, baik secara politik, sosial, ekonomi, maupun budaya untuk bersatu (Elson, 2009). Kekhawatiran tergerusnya dan erosi nasionalisme pada tahun politik karena kerasnya persaingan memperebutkan suara pemilih, baik oleh parpol dan para pendukungnya belum terbukti secara signifikan. Justru yang perlu dikhawatirkan terjadinya erosi solidaritas sosial dan integrasi bangsa/nasional dalam bentuk “miskin kepedulian” dari mayoritas warga negara Indonesia terhadap salah satu permasalahan pembentukan kebangsaan. Kebangsaan akan terbangun dengan kuat apabila ada kepedulian terhadap nasib saudara sebangsa, menurut Sari and Samsuri (2020: 143) *“Kemajemukan bangsa Indonesia melahirkan banyak sekali wacana yang perlu dipelajari dan ditanamkan sejak dini, seperti salah satunya mengenai integrasi nasional”*.

Dalam konteks yang lain Globalisme negara juga menyebabkan tantangan itu tidak hanya dalam konteks lokal dan nasional justru tantangan terbesar adalah anasir globalisme yang secara simultan dapat menggerus paham dan kebudayaan anak bangsa yang pada satu sisi akan sangat bermanfaat bagi proses integrasi dan komunalisme bangsa. Hal tersebut juga akan menjadi tantangan sekaligus peluang bagi meredefinisi wawasan kebangsaan dan integrasi nasional kita. Mahasiswa sebagai kalangan muda terdidik sangat potensial menjadi sasaran menyebarnya benih-benih radikalisme yang berkembang dalam bentuk ujaran kebencian dan sikap intoleran.

Membangkitkan kepedulian akan nasionalisme menjadi tantangan terbesar institusi kampus pada era globalisme seperti sekarang. Sebuah pekerjaan yang tidak mudah. Kepedulian dapat ditunjukkan antara lain dengan mewacanakan dan menghargai prestasi positif, mengkritik kekurangan secara konstruktif, dan membangun ide-ide kreatif inovatif dalam aksi-aksi konkret yang akan membawa dampak langsung bagi upaya mewujudkan kesejahteraan dan keadilan masyarakat. Potensi untuk menggagas lebih dalam kepedulian atas nasionalisme secara kultural akan sangat mungkin dilakukan oleh para pemuda yang dalam hal ini diwakilkan oleh kalangan mahasiswa itu sendiri. Survei di atas memberikan indikasi bahwa nasionalisme dan politik identitas masih menjadi bagian yang penting dalam persepsi mahasiswa. Secara umum hal ini merupakan indikasi yang baik bahwa mahasiswa dalam konteks survei kajian ini masih dapat diharapkan sebagai garda terdepan bangsa menjaga ritme nasionalisme bangsa.

Pada akhirnya, kekompakan segala lapisan bangsa dalam membangun negara akan bernilai positif di mata dunia internasional. Dengan demikian akan terbangun nasionalisme dalam pengertian luas sebagai sebuah “negara-bangsa” yang menekankan aspek persatuan dan kebersamaan, serta menghindari tumbuhnya nasionalisme dalam arti sempit, eksklusif, dan primordial. Nasionalisme eksklusif adalah bentuk kegagalan dari *nation-building*; sedangkan radikalisme adalah bentuk kegagalan nasionalisme bangsa dalam mereduksi anasir keberagaman dalam sebuah *nation state* (negara bangsa) seperti halnya negara bangsa Indonesia.

D. KESIMPULAN

Persepsi (pengetahuan, pemahaman, dan penilaian) mahasiswa FISIP Unila terhadap solidaritas sosial dan integrasi bangsa sangat baik dan positif. Bahkan kekhawatiran sementara kalangan terhadap berkembangnya paham radikal di kalangan mahasiswa sebagai akibat media sosial tidak terbukti. Terdapat beberapa kesimpulan dalam penelitian ini. **Pertama**, mayoritas informan memiliki persepsi yang positif terhadap solidaritas sosial kepada sesama warga di lingkungannya, di masyarakat, dan pada tingkat bangsa yang memiliki perbedaan secara sosial, budaya, agama, suku, adat istiadat, dan bahasa. **Kedua**, mayoritas informan memiliki persepsi yang sangat baik/positif terhadap integrasi bangsa/nasional bagi tegaknya NKRI. Bahkan dari tiga sikap yang dikaji menunjukkan tren kenaikan/penguatan ketidaksetujuan informan (sangat tidak setuju) terhadap kampanye pemilu/pilkada yang mengarah kepada perpecahan bangsa, yaitu 52,38%; 66,67%; 76,19%; dan rata-rata kenaikan ini adalah 11,91%. **Ketiga**, tidak ada indikasi tumbuhnya benih-benih paham radikalisme di kalangan mahasiswa FISIP

Unila. Mayoritas informan memiliki persepsi yang sangat baik/positif terhadap integrasi bangsa/nasional bagi tegaknya NKRI. Kecenderungan mayoritas informan (rata-rata 67,85%) tidak mendasarkan orientasi politiknya atas dasar agama dan etnisitas yang diasumsikan sebagai indikasi dari paham radikalisme. Dengan demikian, mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Lampung memiliki wawasan politik kebangsaan sesuai dengan ideologi negara dan Undang-undang Dasar 1945.

Hasil penelitian yang kami lakukan mengusulkan beberapa rekomendasi yang akan sangat bermanfaat bagi institusi FISIP Unila dan juga kampus lain pada umumnya bagi mereduksi potensi radikalisme mahasiswa. *Pertama*, tindakan radikal akan berpotensi muncul di kalangan mahasiswa jika pengayaan materi perkuliahan sangat monoton dan kurang memperhatikan aspek budaya lokal Indonesia yang dikenal sangat toleran terhadap perbedaan agama dan suku. Dalam konteks hasil penelitian ini mengusulkan perlu dipikirkan agar konten muatan lokal (budaya) menjadi bagian penting dari kurikulum pembelajaran

utama pada tingkat universitas. *Kedua*, walaupun secara umum kami tidak menemukan gejala radikalisme di kalangan mahasiswa akan tetapi sebagai langkah antisipatif kampus perlu meminimalisir potensi radikal dengan mengadakan kegiatan yang sifatnya memacu penalaran dan kreativitas mahasiswa dan kegiatan seperti ini dapat difasilitasi oleh kampus terkait. *Ketiga*, pendidikan ideologi negara seperti Pancasila mesti dilengkapi dengan muatan yang lebih pratikal seperti kegiatan konkret yang menggagas sikap toleransi di tengah keberagaman bangsa.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Kami mengucapkan terima kasih kepada rekan-rekan Dosen Magister Ilmu Pemerintahan FISIP Universitas Lampung serta mitra bestari yang sudah meluangkan waktu melakukan tinjauan akademik terhadap hasil penelitian yang kami lakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Algan, Yann, Guriev, Sergei, Papaioannou, Elias, & Passari, Evgenia. (2017). The European trust crisis and the rise of populism. *Brookings Papers on Economic Activity*, 2017(2), 309-400.
- Aspinall, Edward. (2011). Democratization and Ethnic Politics in Indonesia: Nine Theses. *East Asian Studies*, 11, 289-319. doi:doi:10.1017/S1598240800007190
- Aspinall, Edward, Dettman, Sebastian, & Warburton, Eve. (2011). When religion trumps ethnicity: a regional election case study from Indonesia. *South East Asia Research*, 19(1), 27-58. doi:10.5367/sear.2011.0034
- Blair, David. (2021). Will Liberal Hegemony Lead to a Cold War in Asia? *Consensus or Conflict?* (pp. 29-40): Springer.
- Budimansyah, Dasim. (2010). Tantangan globalisasi terhadap pembinaan wawasan kebangsaan dan cinta tanah air di sekolah. *Jurnal Penelitian Pendidikan*, 11(1), 8-16.
- Buehler, Michael. (2010). Decentralisation and Local Democracy in Indonesia: The Marginalisation of the Public Sphere *Problems of democratisation in Indonesia* (pp. 267-285): ISEAS Publishing.
- De Blasio, Emiliana, & Selva, Donatella. (2021). Who Is Responsible for Disinformation? European Approaches to Social Platforms' Accountability in the Post-Truth Era. *American Behavioral Scientist*, 65(6), 825-846.
- DeHanas, Daniel Nilsson, & Shterin, Marat. (2018). Religion and the Rise of Populism: Taylor & Francis.
- Dharmawan, Nyoman Sadra. (2014). Implementasi pendidikan karakter bangsa Pada mahasiswa di perguruan tinggi. *Makalah dipresentasikan pada Pembinaan Pendidikan Karakter bagi Mahasiswa PTS di Lingkungan Kopertis Wilayah VIII, Universitas Udayana Denpasar*.
- Drake, Christine. (2019). *National integration in Indonesia: Patterns and policies*: University of Hawaii Press.
- Elson, Robert Edward. (2009). *The idea of Indonesia*: Penerbit Serambi.
- Fernanda, Fitra Endi, & Samsuri, Samsuri. (2020). Mempertahankan Piil Pesenggiri Sebagai Identitas Budaya Suku Lampung. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 168-177.
- Fukuyama, Francis. (1989). The end of history? *The national interest*(16), 3-18.
- Fukuyama, Francis. (2006). *The end of history and the last man*: Simon and Schuster.
- Inglehart, Ronald F, & Norris, Pippa. (2016). Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash. *HKS Faculty Research Working Paper Series RWP16-026*.
- Jansen, Harrie. (2010). *The logic of qualitative survey research and its position in the field of social research methods*. Paper presented at the Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research.
- Lockie, Stewart. (2017). Post-truth politics and the social sciences. *Environmental Sociology*, 3(1), 1-5. doi:https://doi.org/10.1080/23251042.2016.1273444

- Lune, Howard, & Berg, Bruce L. (2016). *Qualitative research methods for the social sciences*: Pearson Higher Ed.
- Mietzner, Marcus. (2020). Authoritarian innovations in Indonesia: electoral narrowing, identity politics and executive illiberalism. *Democratization*, 27(6), 1021-1036. doi:<https://doi.org/10.1080/13510347.2019.1704266>
- Parcon, Ian Clark R. (2021). Understanding Duterteismo: Populism and Democratic Politics in the Philippines. *Asian Journal of Social Science*. doi:<https://doi.org/10.1016/j.ajss.2021.03.001>
- Sari, Elia Nurindah, & Samsuri, Samsuri. (2020). Etnosentrisme dan Sikap Intoleran Pendatang Terhadap Orang Papua. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(1), 142-150. doi:<https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p142-150.2020>
- Setiawan, Deny. (2017). Kontribusi Tingkat Pemahaman Konsepsi Wawasan Nusantara terhadap Sikap Nasionalisme dan Karakter Kebangsaan. *JUPIIS: Jurnal Pendidikan Ilmu-ilmu Sosial*, 9(1), 20-33.
- Sofyan, Fitri Silvia, & Sundawa, Dadang. (2015). Hubungan mata kuliah Pendidikan Kewarganegaraan dengan peningkatan wawasan kebangsaan dan semangat nasionalisme mahasiswa. *Jurnal Pendidikan Ilmu Sosial*, 24(2), 185-198.
- Sukamto, Sukamto. (2017). *Nasionalisme, Wawasan Kebangsaan dan Integrasi Bangsa Dalam Pengembangan PIPS*. Paper presented at the Prosiding Seminar Nasional Himpunan Sarjana Ilmu-ilmu Sosial.
- Suryadinata, Leo. (2019). Identity Politics in Indonesia: The Meliana Case. *ISEAS Perspectives*, 4, 1-8.
- Tanasaldy, Taufiq. (2007). Ethnic identity politics in West Kalimantan *Renegotiating Boundaries* (pp. 349-371): Brill.
- the Economist. (2020). Global democracy has another bad year. Retrieved from <https://www.economist.com/graphic-detail/2020/01/22/global-democracy-has-another-bad-year>
- Wodak, Ruth. (2021). From Post-Truth to Post-Shame: Analyzing Far-Right Populist Rhetoric. *Approaches to Discourse Analysis*, 175.



PENOLAKAN KOMUNITAS LOKAL TERHADAP KEDATANGAN TRANSMIGRAN SUKU ANAK DALAM

Indeska Putra^(1 *), Indraddin⁽²⁾, Alfian Miko⁽³⁾

^{1 2 3} Department of Sociology, FISIP, Universitas Andalas, West Sumatra, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 22nd March 2021
Review : 01st October 2021
Accepted : 05th December 2021
Published : 18th December 2021
Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Transmigration; Rejection; Local Community; Role; Anak Dalam Ethnic

CORRESPONDENCE

*E-mail: indeskaputra@gmail.com

ABSTRACT

This research discusses the rejection of Anak Dalam Ethnic transmigrants in Padang Tarok Village, Kamang Baru District, Sijunjung Regency. The purpose of this study is to explain and describe the reasons for the local community of Padang Tarok Village to reject the Anak Dalam Ethnic Transmigrant and to analyze it using the Social Exclusion by Rene Lenoir. This research uses a qualitative approach. The selection of informants was carried out by purposive sampling. Data collection was carried out using involved observation, in-depth interviews, and documentation. The result of the study shows that the rejection of Anak Dalam Ethnic transmigrants occurs because of differences in religious and cultural values between the Anak Dalam Ethnic and the local community of Padang Tarok Village. Due to differences in religious and cultural values between the Anak Dalam Ethnic and the local community, the transmigration program for the Anak Dalam Ethnic was not implemented according to the plan.

A. PENDAHULUAN

Transmigrasi adalah perpindahan penduduk secara sukarela untuk meningkatkan kesejahteraan dan menetap di kawasan transmigrasi yang diselenggarakan oleh Pemerintah (Undang Undang No 29 Tahun 2009 Tentang Transmigrasi). Transmigrasi dilaksanakan oleh pemerintah karena ketidakmerataan penduduk disetiap wilayah, seperti halnya pulau Jawa yang sangat padat penduduknya ketimbang pulau-pulau besar lainnya (Suparmi & Yasin, 2020). Ketimpangan akibat ketidakmerataan penduduk tersebut butuh sebuah upaya penyelesaian yang bijaksana. Kemudian transmigrasi muncul sebagai sebuah program pemerintah untuk mengatasi permasalahan tersebut. Namun, selain untuk mengatasi ketidakmerataan penduduk, program transmigrasi bertujuan untuk meningkatkan kemakmuran dan kesejahteraan rakyat dengan mengadakan pemindahan penduduk dari suatu tempat ke tempat lain, yang ditujukan untuk pembangunan perekonomian (Sandi et al., 2021).

Realitas tersebut menunjukkan bahwa transmigrasi telah menjadi salah satu program unggulan dalam membangun kemandirian bangsa melalui pengembangan potensi sumberdaya wilayah (Junaidi et al., 2012). Transmigrasi telah menjadi pilihan pemerintah bahkan sejak zaman kolonial Belanda. Pada masa pemerintahan Hindia-Belanda program tersebut lebih dikenal dengan sebutan koloni, orang Belanda menyebutnya dengan *colonisatie* (May, 2017). Transmigrasi pada zaman Belanda dimulai pada tahun 1905, dengan penempatan pertama sebanyak 155 Kepala Keluarga (KK) dari wilayah Kedu, Jawa Tengah ke Gedong Tataan, Lampung. Program yang dilakukan pemerintah Hindia-Belanda (1905-1941) telah memindahkan sebanyak 189.938 orang selama 37 tahun. Kemudian setelah kemerdekaan, dikirim sebanyak 600.518 transmigran dalam jangka waktu 25 tahun (1950-1974) (Sulastriningsih, 2018). Di Provinsi Sumatera Barat program transmigrasi mulai dilaksanakan sejak masa Orde Baru, melalui program Pelita II.

Transmigrasi di Kabupaten Sijunjung dilakukan di beberapa wilayah, yaitu di Sitiung (sekarang dibawah kabupaten Dharmasraya), Timpeh (berada diantara kenagarian Kunangan Parik Rantang dengan nagari Kamang Makmur) dan desa Sungai Tenang (Suparmi & Yasin, 2020: 93).

Salah satu suku minoritas yang juga menjadi penerima program transmigrasi adalah Suku Anak Dalam. Program transmigrasi yang diberikan kepada Suku Anak Dalam merupakan program transmigrasi yang berbeda dengan konsep transmigrasi yang pernah dilakukan oleh pemerintah Indonesia sebelumnya seperti program transmigrasi yang dilakukan oleh suku Jawa. Sedangkan Suku Anak Dalam tidak pernah menetap sebelumnya, cara hidup Suku Anak Dalam dilakukan secara *melangun* (berpindah-pindah) terutama jika ada anggota keluarga mereka yang meninggal. Maka dari itu, program transmigrasi yang diterima oleh Suku Anak Dalam merupakan program transmigrasi yang bersifat khusus yang diminta langsung oleh *Tumenggung* (kepala suku) Suku Anak Dalam kepada Presiden Republik Indonesia Joko Widodo pada bulan Februari tahun 2018 dan ditangani langsung oleh Departemen Transmigrasi Republik Indonesia. Jadi program transmigrasi yang diterima oleh Suku Anak Dalam ini merupakan program transmigrasi yang bersifat khusus, yang berbeda dengan program transmigrasi yang sudah ada sebelumnya.

Setelah ditetapkan sebagai penerima program transmigrasi oleh Departemen Transmigrasi di Nagari Padang Tarok, kemudian Departemen Transmigrasi membangun tempat tinggal dan berbagai fasilitas pendukung lainnya untuk ditempati oleh transmigran Suku Anak Dalam. Setelah tempat tinggal dan fasilitas selesai dibangun, kemudian Departemen Transmigrasi membawa transmigran Suku Anak Dalam tersebut ke Nagari Padang Tarok untuk menempati perumahan yang telah disiapkan. Akan tetapi kedatangan mereka sebagai peserta transmigrasi mendapatkan penolakan oleh komunitas lokal Nagari Padang Tarok yaitu masyarakat Minangkabau yang tidak menerima kehadiran mereka dan tidak mau hidup berdampingan. Penolakan yang diterima oleh Suku Anak Dalam berupa pernyataan secara langsung yang diwakilkan oleh *niniak mamak* pemangku adat setelah bermusyawarah dengan seluruh elemen masyarakat untuk tidak diperbolehkan masuk dan menetap menjadi transmigran di Nagari Padang Tarok (Febrianti, 2017:1)

Penolakan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh adat serta komunitas lokal Nagari Padang Tarok kepada transmigran Suku Anak Dalam sebagai bentuk eksklusi sosial terhadap kelompok minoritas. Dalam surat pernyataan bersama antara *niniak mamak* pemangku adat dengan pemerintah telah disepakati beberapa ketentuan terkait pelaksanaan program transmigrasi yang ada di Nagari Padang Tarok. Untuk semua pendatang diharuskan menyanggupi persyaratan yang diajukan oleh tokoh-tokoh adat, serta harus mampu menghormati keyakinan dan

adat-istiadat Minangkabau yang dimiliki oleh komunitas lokal setempat.

Penelitian sebelumnya telah dilakukan oleh Nova tentang Dampak Transmigrasi Terhadap Kehidupan Sosial Masyarakat: Studi Sejarah Masyarakat Timpeh Dharmasraya. Hasil penelitiannya menggambarkan hubungan yang baik antara penduduk lokal dengan orang-orang transmigran yaitu terciptanya hubungan persaudaraan yang kokoh, yang dibangun atas dasar identitas bersama secara budaya yaitu Minang Baru. Begitu juga apa yang sudah diteliti oleh Yusuf dan Giyarsih mengenai Dampak Transmigrasi Terhadap Tingkat Kesejahteraan Warga Transmigran di Desa Tanjung Kukuh Kecamatan Semendawai Barat Kabupaten Ogan Komering Ulu. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa warga transmigran sudah dapat bertahan hidup dan menuju kehidupan yang lebih layak dengan bekerja sebagai buruh serabutan dan juga bertani. Penelitian lainnya yang dilakukan oleh (Yuminarti, 2017) tentang Kebijakan Transmigrasi Dalam Kerangka Otonomi Khusus di Papua: Masalah dan Harapan. Hasil dari penelitiannya menunjukkan bahwa keberhasilan transmigrasi tergantung dari kerja keras petani dan komitmen pemerintah untuk menyediakan fasilitas sarana dan prasarana, sehingga para transmigran betah tinggal di lokasi untuk membangun wilayah baru tersebut. Penelitian yang dilakukan Junaidi dan Sutomo tentang pengembangan penyelenggaraan transmigrasi di Era Otonomi Daerah: Kajian Khusus Interaksi Permukiman Transmigrasi dengan Desa sekitarnya. Hasil penelitiannya menunjukan rendahnya interaksi desa-desa eks transmigrasi dengan desa non-transmigrasi (Junaidi et al., 2012, hal.26). Penelitian Puji Hartati yang berjudul Adaptasi Masyarakat Transmigran dalam Lingkungan Sosial. Hasilnya menunjukan bahwa nilai kebersamaan, nilai kerjasama dan rasa saling percaya berpengaruh positif dan nyata terhadap proses adaptasi transmigran swakarya mandiri (Hartati, 2018, p. hal.56). Penelitian Nina Yudha Aryanti tahun 2014 berjudul Pengembangan Identitas Remaja Transmigran Jawa di Lampung Melalui Pertemanan Antar Budaya di Sekolah. Hasilnya bahwa pengembangan identitas etnik remaja transmigran Jawa dalam pertemanan antarbudaya di sekolah dapat dikenali dari sikap yang dikembangkan dalam interaksi (Aryanti, 2018 hal.33).

Selanjutnya, penelitian yang dilakukan oleh Fajri M Kasim tentang Agama, Modal Sosial dan Ketahanan Masyarakat dalam Menghadapi Bencana di Kota Banda Aceh menunjukan bahwa norma dan nilai agama yang menjadi modal sosial dalam mewujudkan ketahanan bencana adalah tauhid, sabar, tawakkal, ikhlas dan kebersamaan (Kasim et al., 2021, hal.72). Penelitian yang dilakukan oleh Kristiawan mengenai Ketahanan Pangan Keluarga Orang Rimba Selatan Taman Nasional Bukit Dua Belas Jambi: Studi Mikroetnografi Keluarga Njalo Dalam Menghadapi Pandemi, hasilnya menunjukan

bahwa Orang Rimba memproduksi kembali pengetahuan mereka yaitu budaya membuka hutan untuk pertanian (Kristiawan, 2020, hal.91)

Oleh karena itu kajian ini akan membahas tentang penolakan komunitas lokal Nagari Padang Tarok terhadap kedatangan transmigran Suku Anak Dalam. Kajian ini penting untuk dilakukan untuk menjelaskan bagaimana agama, norma serta nilai-nilai kebudayaan menjadi penyebab penolakan kedatangan transmigran Suku Anak Dalam.

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif. Pendekatan kualitatif adalah pendekatan yang mengumpulkan dan menganalisis data berupa kata-kata baik lisan maupun tulisan dan perbuatan manusia serta peneliti tidak berusaha menghitung atau mengkuantifikasikan data kualitatif yang telah diperoleh, dengan demikian tidak menganalisis angka-angka. Data yang dianalisis dalam penelitian kualitatif adalah kata-kata dan perbuatan manusia (Afriзал, 2014 :18). Informan penelitian berjumlah 17 orang. Teori yang digunakan adalah teori eksklusi sosial. Konsep eksklusi sosial pertama kali dirumuskan oleh Rene Lenoir dalam bukunya *L'exclus: Un Francais sur Dix* tahun 1974. Dalam beberapa kajian, eksklusi sosial mampu melihat faktor-faktor utama lahirnya deprivasi sosial dan kemiskinan di masyarakat. Blair mengemukakan bahwa secara luas eksklusi sosial individu atau kelompok yang tidak memiliki kemampuan untuk ikut andil dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik dan kultural. Kemampuan tersebut dapat mencakup hal-hal yang bersifat materi ataupun moril (Kholil, 2019: 16)

Konsep eksklusi sosial yang digagas oleh Rene Lenoir secara singkat dipahami dengan membagi masyarakat berdasarkan penguasaan sumberdaya. Pertama adalah kelompok masyarakat yang memiliki atau menguasai sumberdaya, ekonomi, politik dan lainnya yang menjadi kebutuhan utama masyarakat pada umumnya. Kedua adalah kelompok-kelompok masyarakat yang tidak memiliki akses terhadap sumberdaya yang dibutuhkan karena ditutup atau dikuasai oleh kelompok yang berkuasa tersebut. Akibatnya kelompok lain di luar kelompok masyarakat yang berkuasa tidak dapat menikmati sumberdaya yang dibutuhkan. Todman juga menambahkan bahwa eksklusi sosial dapat terjadi di berbagai dimensi seperti perumahan, pendidikan, pekerjaan, layanan kesehatan, sistem hukum dan politik, serta hubungan sosial (Kholil, 2019: 18). Fenomena *Urban Sprawl* yang dialami kelompok petani akibat kemudahan akses sosial yang ada memiliki implikasi secara langsung terhadap proses alih fungsi lahan pertanian menjadi lahan industri karena kebutuhan lahan terbuka yang melebar, sehingga hal ini membuat kelompok petani kehilangan pekerjaannya sebagai

seorang petani akibat dari kehilangan lahan pertanian (Abhipraya, 2020).

Eksklusi sosial tidak terjadi dalam ruang hampa. Struktur sosial, ekonomi, politik, ikut berperan dalam munculnya eksklusi sosial dan *underclass*, Indonesia tidak luput dari pengaruh ini (Lawang, 2015). Inter-relasi antara etnisitas dan eksklusi sosial merupakan konsekuensi dari konsepsi etnisitas yang asosiatif dengan pembahasan mengenai "kami" dan "mereka" dimana demarkasi atau batas-batas kelompok dibangun. Melalui atribut atau simbol-simbol yang menjadi identitas dan penanda bagi kelompok, maka proses mengeksklusi dan mensubordinasi mereka yang bukan anggota kami berlangsung (Setyawati, 2010). Eksklusi sosial juga terbagi ke dalam berbagai macam bentuk yang membedakannya antara yang satu dengan yang lainnya. Rodger mengatakan bahwa di negara-negara maju seperti di Eropa, ada tiga tipe eksklusi yang semakin menjadi perhatian publik, yakni: 1. Eksklusi dari Barang dan Jasa, 2. Eksklusi dari Pasar Kerja, 3. Eksklusi dari Lahan, 4. Eksklusi dari Rasa Aman, 5. Eksklusi dari Hak Asasi, 6. Eksklusi dari Strategi Pembangunan Ekonomi.

Tipe penelitian yang digunakan pada penelitian ini adalah tipe deskriptif. Deskriptif adalah tipe penelitian yang mendeskripsikan suatu fenomena berdasarkan masalah yang akan diteliti (Moleong, 2013).

Lokasi Penelitian difokuskan pada masyarakat Nagari Padang Tarok, Kecamatan Kamang Baru Kabupaten Sijunjung dengan alasan bahwa daerah ini menjadi lokasi penempatan transmigran Suku Anak Dalam. Teknik pengumpulan data dengan cara wawancara mendalam, pengumpulan dokumen dan observasi. Kondisi sosial budaya masyarakat Nagari Padang Tarok masih menjunjung tinggi ajaran agama Islam sebagai landasan hidup sehari-hari.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Peran Tokoh-Tokoh Masyarakat Nagari Padang Tarok yang Menolak Kedatangan Transmigran Suku Anak Dalam

a. Peran Ketua Kerapatan Adat Nagari (KAN) Nagari Padang Tarok, Kecamatan Kamang Baru, Kabupaten Sijunjung

Terkait penolakan kedatangan transmigran Suku Anak Dalam di Nagari Padang Tarok, Kecamatan Kamang Baru, Kabupaten Sijunjung ketua KAN memiliki keputusan yang telah disepakati bersama penghulu suku, *niniak mamak*, alim ulama, pemerintah Nagari serta seluruh masyarakat yang ada di Nagari Padang Tarok bahwa mereka bersedia menerima kedatangan transmigran Suku Anak Dalam untuk masuk dan menempati perumahan yang telah dibangun di Nagari mereka dengan mempertimbangkan surat pernyataan bersama yang salah satu isinya menyatakan bahwa anggota transmigrasi harus menganut agama Islam.

Dengan adanya persyarakatan yang mengharuskan seluruh transmigran yang mau masuk dan menetap di Nagari Padang Tarok diharuskan memeluk agama Islam tanpa kecuali belum bisa dipenuhi oleh Suku Anak Dalam sehingga pada akhirnya Suku Anak Dalam belum bisa diterima oleh tokoh-tokoh adat dan masyarakat Nagari Padang Tarok.

b. Peran Tungku Tigo Sajaringan di Nagari Padang Tarok, Kecamatan Kamang Baru, Kabupaten Sijunjung

• Peran Niniak Mamak

Di Nagari Padang Tarok *niniak mamak* memiliki peranan yang sangat penting dalam setiap pengambilan keputusan adat dan aturan-aturan yang berlaku dalam Nagari. *Niniak mamak* sebagai perwakilan aspirasi kaum/suku, penyambung lidah kaum/sukunya untuk menyuarakan kepentingan, keresahan serta keinginan bersama. Termasuk dalam pelaksanaan program transmigrasi yang ada di Nagari Padang Tarok sendiri bahwa *niniak mamak* memiliki peran yang sangat penting dalam pengambilan keputusan demi berjalannya program transmigrasi yang ditetapkan oleh pemerintah.

• Peran Alim Ulama

Dengan rencana penetapan dan kedatangan transmigran Suku Anak Dalam di Nagari Padang Tarok, alim ulama juga memainkan peranan serta keputusan yang sangat penting terkait jalannya program transmigrasi di Nagari Padang Tarok. Rencana akan dimasukkannya transmigran Suku Anak Dalam ke Nagari Padang Tarok membuat alim ulama yang didukung oleh *niniak mamak* serta masyarakat melakukan penolakan karena mereka sudah mengetahui bahwa Suku Anak Dalam masih menganut *animisme*, memiliki kebiasaan berburu dan mengonsumsi babi, ular serta hewan melata lainnya yang sangat bertentangan dengan nilai-nilai kehidupan masyarakat di Nagari Padang Tarok yang semuanya menganut agama Islam dan bersuku Minangkabau.

• Peran Cadiak Pandai

Berkaitan dengan rencana penetapan transmigran Suku Anak Dalam di Nagari Padang Tarok, kaum *cadiak pandai* juga memberikan pandangan serta keputusan tersendiri. Kaum *cadiak pandai* beranggapan bahwa jika Suku Anak Dalam ditempatkan jadi transmigran di Nagari Padang Tarok maka mereka bisa sebagai pembasmi hama babi yang mengganggu tanaman sawit warga. Akan tetapi kaum *cadiak pandai* sangat menghargai keputusan dari *niniak mamak*, alim ulama serta masyarakat yang ada di Nagari Padang Tarok. Kaum *cadiak pandai* juga beranggapan bahwa nilai adat-istiadat dan

agama masyarakat Nagari Padang Tarok tidak cocok dengan Suku Anak Dalam yang ingin hidup liar dan bebas di alam untuk berburu dan meramu, dan jika tetap dimasukkan ke Nagari Padang Tarok maka mereka akan sangat kesulitan untuk beradaptasi dan mencari kehidupan.

2. Faktor-Faktor Penyebab Komunitas Padang Tarok Menolak Kedatangan Transmigran Suku Anak Dalam

1. Adanya Surat Pernyataan Bersama Niniak Mamak Pemangku Adat dengan Pemerintah Terkait Pelaksanaan Program Transmigrasi di Nagari Padang Tarok

Dalam pelaksanaan program transmigrasi yang ada di Nagari Padang Tarok sudah ada surat pernyataan bersama *niniak mamak* pemangku adat dengan pemerintah terkait dengan program transmigrasi. Surat pernyataan ini dibuat pada hari Rabu tanggal 03 Agustus 2005 pada saat *niniak mamak* Nagari Padang Tarok melakukan penyerahan tanah ulayat untuk dibangun pemukiman transmigrasi. Dalam surat pernyataan tersebut memuat beberapa syarat dan ketentuan penyerahan tanah ulayat di Nagari Padang Tarok. Dalam surat pernyataan bersama tersebut memuat 7 (tujuh) ketentuan syarat penyerahan tanah ulayat masyarakat Nagari Padang Tarok. Surat pernyataan tersebut sudah disepakati dan disahkan oleh pihak-pihak yang terkait dengan program transmigrasi di Nagari Padang Tarok seperti *niniak mamak*, ketua KAN, Wali Nagari, Camat Kamang Baru serta Bupati Kabupaten Sijunjung. Dari isi surat pernyataan tersebut yang menjadi acuan dalam setiap pengambilan keputusan dan juga teknis dalam pelaksanaan program transmigrasi yang ada di Nagari Padang Tarok sampai saat sekarang.

Pada poin ke 5 dalam surat pernyataan memuat ketentuan bahwa "Anggota transmigrasi harus menganut agama Islam". Persyaratan ini muncul karena seluruh masyarakat Nagari Padang Tarok berasal dari suku Minangkabau dan beragama Islam sehingga setiap pengambilan keputusan dan ketentuan-ketentuan lainnya mengaku kepada nilai agama dan budaya. Sesuai dengan falsafah hidup orang Minangkabau "*Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*" yang berarti adat orang Minangkabau dengan ajaran agama Islam beriringan dan mempengaruhi satu dengan yang lainnya. Aturan ini berlaku untuk semua transmigran yang akan masuk ke Nagari Padang Tarok tanpa pengecualian sama sekali.

2. Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah sebagai Landasan Hidup Komunitas Lokal Nagari Padang Tarok

Masyarakat Nagari Padang Tarok yang berasal dari suku Minangkabau dan beragama Islam sangat

menjunjung tinggi dan berpegang teguh kepada ajaran syariat agama Islam. Al-Qur'an dijadikan sebagai pedoman hidup masyarakat dalam bertutur kata serta bertingka laku, membedakan antara yang diperbolehkan dan sesuatu yang dilarang. Sehingga falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* sangat dipegang teguh oleh masyarakat di Nagari Padang Tarok dalam pengambilan keputusan sehari-hari.

3. Suku Anak Dalam Mengambil Hasil Tanaman Masyarakat

Suku Anak Dalam yang masih menjalankan kehidupan secara sederhana dan tidak mengenal aturan dan hukum negara membuat mereka bebas melakukan sesuatu sesuka hati dan sesuai dengan keinginan mereka sendiri. Suku Anak Dalam hanya percaya dengan hukum adat yang mereka ciptakan sendiri, dan menganggap apa yang mereka temukan di dalam hutan tidak ada yang memiliki dan bebas untuk mereka ambil dan dikonsumsi. Hal ini terjadi karena Suku Anak Dalam sudah tinggal di dalam hutan, menggantungkan kehidupan mereka dari hasil buruan dan apapun yang ditemukan di dalam hutan akan diambil untuk dimakan maupun dijual.

Komunitas Nagari Padang Tarok beranggapan bahwa Suku Anak Dalam tidak memiliki pengetahuan yang cukup dan aturan tentang kepemilikan barang-barang serta tanaman yang ada di ladang/kebun masyarakat. Suku Anak Dalam beranggapan apa yang ada di dalam hutan maupun kebun tidak ada yang memiliki dan bebas untuk diambil sesuka hati mereka. Hal inilah yang menjadi perhatian serta kekhawatiran yang dirasakan oleh tokoh masyarakat, pemerintah Nagari serta komunitas lokal yang ada di Nagari Padang Tarok jika mereka hidup berdampingan dengan Suku Anak Dalam.

4. Kekhawatiran Rumah Yang Sudah Diberikan Tidak Ditempati oleh Suku Anak Dalam

Suku Anak Dalam memiliki kebiasaan hidup secara berpindah-pindah atau yang biasa disebut dengan budaya *Melangun*. Pola kehidupan sangat kental dengan perpindahan dari satu tempat ke tempat yang lainnya. Budaya *Melangun* ini juga pembeda antara kelompok ini dengan Komunitas Adat Terpencil lainnya. *Melangun* merupakan kegiatan yang dilakukan kelompok atau kerabat dekat bila ada yang meninggal. Mereka akan berjalan berkilo-kilo di dalam hutan untuk meninggalkan tempat tinggal mereka saat itu, sekaligus melupakan kesedihan ditinggal anggota keluarga yang meninggal. Bagi mereka, tanah bekas orang meninggal dianggap tidak baik atau membawa sial. Oleh karena itu, tempat tersebut harus ditinggalkan.

Karena kebiasaan hidup berpindah-pindah (*melangun*) ini pihak pemerintah Nagari serta tokoh-tokoh adat masyarakat Nagari Padang Tarok memiliki kekhawatiran bahwa rumah yang sudah diberikan

kepada Suku Anak Dalam tidak akan mereka tempati dan terbengkalai jika mereka melakukan budaya *melangun*. Karena menurut pemerintah dan tokoh-tokoh adat Nagari Padang Tarok akan lebih baik jika perumahan tersebut diberikan kepada pihak-pihak yang lebih membutuhkan seperti para transmigran Jawa maupun transmigran lokal yang sebenarnya butuh rumah dan tanah, mereka akan tinggal dan merawat dengan baik rumah yang diberikan tersebut.

5. Tokoh Masyarakat dan Komunitas Lokal Nagari Padang Tarok Belum Menerima Informasi dan Sosialisasi Terkait Kedatangan Transmigran Suku Anak Dalam

Terkait dengan kedatangan transmigran Suku Anak Dalam di Nagari Padang Tarok, tokoh masyarakat serta masyarakat belum ada menerima sosialisasi dan informasi dari pihak pemerintah. Hal ini dikarenakan program transmigrasi untuk Suku Anak Dalam merupakan perintah lisan dari Presiden Joko Widodo sewaktu ada kunjungan ke Kabupaten Dharmasraya. Pada saat itu disetujui bahwa Suku Anak Dalam akan di tempatkan di Kabupaten Dharmasraya, tetapi karena Kabupaten Dharmasraya pada saat itu tidak jadi dilakukan pembangunan transmigrasi maka sesuai dengan instruksi Kementerian Tenaga Kerja dan Transmigrasi bahwa program Transmigrasi untuk Suku Anak Dalam dialihkan ke Nagari Padang Tarok yang pada saat itu melakukan pembangunan transmigrasi.

Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi Kabupaten Sijunjung sebelumnya juga tidak mengetahui akan ada peserta transmigrasi dari Suku Anak Dalam, tetapi karena Suku Anak Dalam sendiri yang menemui secara langsung dan meminta kepada Presiden untuk diberikan rumah, maka Presiden mengikutkan mereka sebagai peserta program transmigrasi. Karena ini perintah langsung dari Presiden tentu Dinas Transmigrasi Kabupaten Sijunjung tidak bisa menolak. Tokoh masyarakat Nagari Padang Tarok hanya mengetahui bahwa perumahan yang dibangun hanya untuk transmigran yang berasal dari pulau Jawa, transmigran lokal Sumatera Barat seperti dari Kabupaten Agam dan dari Kabupaten Padang Pariaman korban gempa tahun 2009, serta transmigran lokal Nagari Padang Tarok yang tidak memiliki rumah dan tanah. Setelah adanya perintah langsung dan bersifat mendadak dari Presiden Joko Widodo barulah tokoh-tokoh adat serta masyarakat mendapatkan sosialisasi dan informasi dari pemerintah yang mengelola program transmigrasi.

6. Suku Anak Dalam Dianggap Tidak Memiliki Agama

Umumnya Suku Anak Dalam memiliki kepercayaan terhadap *Bahelo* atau *Dewo* atau Dewa dan roh-roh sebagai kekuatan gaib. Bagi mereka, jika

menjalankan aturan dengan baik, maka akan mendatangkan kebajikan. Begitu sebaliknya, apabila mereka melanggar aturan dan kepercayaan, maka akan mendatangkan petaka. Sehingga ada *seloko mantera* terhadap sumpah *Bahelo* seperti “*Dibawah idak berakar, di itai idak bepucuk, kalau di tengah dtebuk kumbang, kalau ke darat diterkam rimau, ke air ditangkap buayo*”. Artinya, kalau melanggar petuah adat nenek moyang, maka hidupnya akan menderita atau mendapatkan bencana, kecelakaan, dan kesengsaraan (Nurhaliza, 2019).

Pengetahuan masyarakat umum tentang agama leluhur atau agama kepercayaan di Indonesia masih sangat rendah. Pada umumnya masyarakat hanya mengetahui agama-agama resmi yang telah diresmikan oleh pemerintah Republik Indonesia seperti Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu. Ditambah lagi dengan lemahnya aturan perundang-undangan yang menjelaskan agama kepercayaan di Indonesia membuat para penganutnya semakin termarginalisasi dan tidak diakui secara resmi, padahal agama kepercayaan adalah agama nenek moyang yang sudah ada dan lebih dahulu dianut oleh masyarakat Indonesia. Rendahnya pengetahuan masyarakat akan agama kepercayaan/leluhur juga dialami oleh masyarakat Nagari Padang Tarok. Suku Anak Dalam yang memiliki kepercayaan *animisme* dianggap tidak memiliki agama.

7. Suku Anak Dalam Bersedia Memeluk Agama Resmi Tetapi Bukan Agama Islam

Suku Anak Dalam yang menganut kepercayaan *animisme* tidak diterima dengan baik oleh masyarakat di lingkungan sekitar mereka yang telah menganut agama resmi yang diakui oleh negara seperti agama Islam dan Kristen. Suku Anak Dalam yang ingin tinggal dan menetap di perkampungan warga yang sudah modern diharuskan untuk memeluk agama resmi yang diakui negara. Di Nagari Padang Tarok yang dihuni oleh suku Minangkabau dan beragama Islam mewajibkan semua transmigran yang masuk ke Nagari mereka harus memeluk agama Islam, hal ini diperkuat dengan surat pernyataan bersama *niniak mamak* pemangku adat dengan pemerintah dengan tujuan menjaga agama dan adat-istiadat Nagari setempat. Suku Anak Dalam yang mempunyai kebiasaan berburu dan mengkonsumsi babi, ular serta hewan melata lainnya yang bertentangan dengan kebiasaan masyarakat Nagari Padang Tarok merasa kesulitan untuk beradaptasi.

Dikarenakan Suku Anak Dalam tetap ingin mempertahankan kebiasaan hidup mereka yang telah diwariskan secara turun-temurun seperti berburu dan mengkonsumsi babi dan ular dan bertentangan dengan ajaran agama Islam maka Suku Anak Dalam tidak bersedia memeluk agama Islam. Suku Anak Dalam merasa terpaksa jika memeluk agama Islam dan tidak sesuai dengan budaya dan kebiasaan

mereka dalam berburu dan meramu sehingga mereka meminta untuk memeluk agama lain saja selain agama Islam. Hal ini tentu tidak sesuai dengan syarat yang diminta oleh masyarakat Nagari Padang Tarok berdasarkan isi surat pernyataan yang telah disepakati bersama *niniak mamak* dan pemerintah.

8. Suku Anak Dalam Memiliki Kekebalan Terhadap Hukum Negara

Suku Anak Dalam yang memiliki kebiasaan hidup secara berpindah-pindah (*melangun*), suka hidup secara bebas di hutan dan sangat jarang berinteraksi dengan orang-orang dari luar suku mereka membuat mereka memiliki hukum sendiri dalam menjalankan kehidupan tradisional mereka sehari-hari. Suku Anak Dalam yang masih primitif dan liar belum mengenal peradaban modern dan hukum negara. Mereka hidup sesuka hati dan sesuai dengan keinginan mereka saja tanpa memahami hukum yang disahkan oleh negara Republik Indonesia. Dan jika terjadi konflik dengan masyarakat maka Suku Anak Dalam tidak akan bisa diproses dan diadili dengan hukum negara dan Undang-Undang.

Masyarakat di Nagari Padang Tarok menganggap Suku Anak Dalam memiliki kekebalan terhadap hukum negara dan jika ada konflik/sengketa dengan masyarakat setempat Suku Anak Dalam tidak bisa diproses dan diadili menggunakan hukum negara dan Undang-Undang Dasar. Masyarakat menjadi takut dan diharuskan berhati-hati jika bertemu dengan Suku Anak Dalam untuk menghindari konflik.

9. Lingkungan Tempat Tinggal dan Kebiasaan Hidup Suku Anak Dalam Sangat Kumuh

Suku Anak Dalam juga memiliki aturan tersendiri tentang mandi. Sebagai kelompok masyarakat yang masih sederhana dan primitif proses mandi hanya dilakukan dengan menyebarkan diri ke dalam sungai dan membasuh diri hingga mereka merasa sudah bersih. Suku Anak Dalam menganggap mereka tidak perlu menggunakan sabun, sampo dan lain sebagainya. Sehingga bagi orang lain Suku Anak Dalam sangat jorok dan memiliki bau badan yang sangat busuk. Ditambah lagi dengan kebiasaan memakan babi, ular dan binatang lainnya yang terkadang dimakan mentah-mentah, darah hewan yang disembelih berserakan di lokasi tempat tinggal mereka serta di lokasi tempat mereka berburu.

10. Suku Anak Dalam Memiliki Kekuatan Gaib (*Supranatural*)

Suku Anak Dalam dipercayai memiliki kekuatan *supranatural* yang tinggi. Meski demikian, Suku Anak Dalam ini hidup secara sederhana dan menghidupi diri dengan apa yang tersedia di hutan. Berburu dan mencari buah-buahan atau tumbuh-tumbuhan adalah cara mereka memenuhi kebutuhan hidup. Karena kebiasaan Suku Anak Dalam yang hidup di dalam

hutan rimba tidak mengherankan jika mereka memiliki kekuatan gaib karena dalam keseharian mereka sangat dekat dengan alam, kesunyian hutan serta makhluk-makhluk yang ada di dalam hutan. Hal ini mereka lakukan untuk dapat bertahan hidup dengan kondisi alam yang keras dan ekstrim, ancaman binatang buas, penyakit, serta gangguan dari manusia dan makhluk-makhluk gaib lainnya.

11. Suku Anak Dalam Sangat Tertutup dan Jarang Bersosialisasi dengan Masyarakat

Suku Anak Dalam memiliki kebudayaan yang sangat tertutup dan membatasi kelompok mereka berinteraksi dengan dunia luar. Untuk berinteraksi dengan dunia luar mereka memiliki *Jenang* yang dipercaya sebagai penyambung lidah atau penghubung antara Suku Anak Dalam dengan orang luar (orang terang). Begitu juga tugas *Jenang* sebagai penghubung antara Suku Anak Dalam dengan Pemerintah. Posisi *Jenang* diwariskan berdasarkan garis keturunan orang tua. Pola kehidupan mereka sangat kental dengan perpindahan dari satu tempat ke tempat yang lainnya yang disebut dengan *Melangun*. *Melangun* merupakan kegiatan berpindah yang dilakukan kelompok atau kerabat dekat bila ada yang meninggal. Bagi mereka, tanah bekas orang meninggal dianggap tidak baik atau membawa sial sehingga tempat tersebut harus ditinggalkan.

Adanya aturan dalam masyarakat Suku Anak Dalam seperti pantang dunia terang menjadikan suku ini semakin tertutup terhadap orang lain. Dunia terang yang dimaksud adalah kehidupan di luar hutan rimba yang menjadi tempat tinggal Suku Anak Dalam. Masyarakat yang tinggal diluar hutan rimba disebut sebagai masyarakat terang. Berinteraksi dengan dunia terang terkadang juga dilakukan oleh etnis ini meskipun sangat dibatasi. Adapula yang menyebutkan jika Suku Anak Dalam percaya bahwa masyarakat terang merupakan pemakan manusia. Itulah sebabnya Suku Anak Dalam tidak mau bertemu dan membatasi diri dengan masyarakat terang.

12. Warga Transmigran Jawa Ikut Menolak Kedatangan Transmigran Suku Anak Dalam

Adanya rencana untuk menetapkan Suku Anak Dalam sebagai peserta program transmigrasi di Nagari Padang Tarok membuat semua pihak merasa keberatan, termasuk juga dengan masyarakat suku Jawa yang sudah lama menetap sebagai transmigran. Masyarakat suku Jawa menolak dengan alasan bahwa Suku Anak Dalam masih primitif dan kehidupan mereka masih sangat dekat hal-hal yang bersifat gaib (*supranatural*). Suku Anak Dalam juga memiliki kebiasaan berburu serta mengkonsumsi babi dan ular sehingga sangat bertentangan dengan kehidupan masyarakat Jawa serta masyarakat Minangkabau yang beragama Islam. Jika Suku Anak Dalam tetap dipaksakan untuk masuk sebagai peserta transmigrasi di Nagari Padang Tarok maka

masyarakat transmigran Jawa memilih untuk meninggalkan lokasi transmigrasi. Selain itu, masyarakat transmigran Jawa juga memberikan pandangan jika transmigran Suku Anak Dalam tetap akan ditempatkan, maka lokasi perumahan mereka jangan dicampur dengan transmigran suku Jawa, buatlah Suku Anak Dalam perumahan yang terpisah dan jauh dari transmigran Jawa.

Dari pembahasan tersebut diatas dapat dilihat bahwa penelitian ini menjelaskan bagaimana pengaruh nilai-nilai agama, norma serta nilai-nilai kebudayaan sangat mempengaruhi individu maupun kelompok dalam bertindak serta membuat suatu keputusan. Maka dari itu, dalam pengambilan keputusan maupun membuat suatu program seperti program transmigrasi harus mempertimbangkan kearifan lokal (sosial budaya) masyarakat setempat yang menjadi lokasi tujuan, agar program transmigrasi yang direncanakan dapat terlaksana dengan baik dan diterima oleh semua pihak.

D. KESIMPULAN

Terkait dengan adanya program transmigrasi Suku Anak Dalam di Nagari Padang Tarok, Kecamatan Kamang Baru, Kabupaten Sijunjung, para tokoh masyarakat juga memiliki peranan yang sangat penting dalam setiap pengambilan keputusan dalam pelaksanaan program transmigrasi. Suku Anak Dalam sebagai penerima program transmigrasi mendapatkan penolakan dari tokoh-tokoh masyarakat di Nagari Padang Tarok sehingga mereka tidak jadi dimukimkan/dirumahkan dengan berbagai faktor. Tokoh-tokoh adat yang menolak kedatangan transmigran Suku Anak Dalam di Nagari Padang Tarok adalah Ketua Kerapatan Adat Nagari (KAN). Dan juga penolakan yang berasal dari *Tungku Tigo Sajaringan* yang terdiri atas *niniak mamak*, *alim ulama* beserta *cadiak pandai suluah bendang* dalam Nagari serta transmigran dari suku Jawa.

Penolakan kedatangan transmigran Suku Anak Dalam di Nagari Padang Tarok, Kecamatan Kamang Baru, Kabupaten Sijunjung oleh ketua Kerapatan Adat Nagari (KAN) memiliki keputusan yang telah disepakati bersama penghulu suku, *niniak mamak*, alim ulama, pemerintah Nagari serta seluruh masyarakat yang ada di Nagari Padang Tarok bahwa mereka bersedia menerima kedatangan transmigran Suku Anak Dalam untuk masuk dan menempati perumahan yang telah dibangun di Nagari mereka dengan mempertimbangkan surat pernyataan bersama yang salah satu isinya menyatakan bahwa anggota transmigrasi harus menganut agama Islam. Keputusan ini tertuang dalam surat pernyataan yang telah disahkan dan ditanda tangani oleh *niniak mamak* di Nagari Padang Tarok, ketua KAN, serta pihak pemerintah.

UCAPAN TERIMAKASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada dosen pembimbing serta masyarakat Nagari Padang Tarok yang telah bersedia memberikan waktu untuk melaksanakan penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abhipraya, F. A. (2020). *Proses Eksklusi Sosial Kelompok Petani*. <https://repository.uksw.edu/handle/123456789/17439>
- Afrizal. (2014). *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Aryanti, N. Y. (n.d.). *Pengembangan Identitas Remaja Transmigran Jawa di Lampung melalui Pertemanan Antar Budaya di Sekolah* | Aryanti | *Jurnal Kajian Komunikasi*. Retrieved November 26, 2021, from <http://jurnal.unpad.ac.id/jkk/article/view/6055>
- Febrianti, D. (2017). *Perjalanan Panjang Menuju Transmigrasi Di Padang Tarok*. *Website Resmi Pemerintah Kabupaten Sijunjung*. <https://infopublik.sijunjung.go.id/perjalanan-panjang-menuju-transmigrasi-di-padang-tarok/>
- Hartati, P. (2018). *Adaptasi Masyarakat Transmigran Dalam Lingkungan Sosial*.
- Junaidi, J., Rustiadi, E., Sutomo, S., & Juanda, B. (2012). Pengembangan Penyelenggaraan Transmigrasi di Era Otonomi Daerah: Kajian Khusus Interaksi Permukiman Transmigrasi dengan Desa Sekitarnya. *Visi Publik*, 9(1), 522–534.
- Kasim, F. M., Nurdin, A., & Rizwan, M. (2021). Agama, Modal Sosial dan Ketahanan Masyarakat dalam Menghadapi Bencana di Kota Banda Aceh. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(1), 66–73. <https://doi.org/10.25077/jantro.v23.n1.p66-73.2021>
- Kholil, ahmad. (2019). *Eksklusi Sosial Dalam Konflik Lahan Warga Perumahan Taman Indah Dengan Mts Darussalam Kebonagung Yogyakarta* [Masters, UIN Sunan Kalijaga]. <http://digilib.uin-suka.ac.id/40282/>
- Kristiawan, A. P., Dwi Sutningsih. (2020). *Ketahanan Pangan Keluarga Orang Rimba Selatan Taman Nasional Bukit Dua Belas Jambi: Studi Mikroetnografi Keluarga Njalo Dalam Menghadapi Pandemi* | John | *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*. <http://jurnalantropologi.fisip.unand.ac.id/index.php/jantro/article/view/615/170>
- Lawang, R. M. Z. (2015). Beberapa Hipotesis Tentang Eksklusi Sosial Di Indonesia. *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan*, 3(2), 1–6. <https://doi.org/10.22202/mamangan.93>
- May, E. (2017). *Jeratan Kaki Transmigran Jawa: Studi Kasus Trans-Migran Lunang Silaut Kabupaten Pesisir Selatan Sumatera Barat* | May | *Analisis Sejarah*. <http://jas.fib.unand.ac.id/index.php/JAS/article/view/17>
- Moleong, L. J. (2013). *Metodologi penelitian kualitatif / penulis, Prof. DR. Lexy J. Moleong, M.A. | OPAC Perpustakaan Nasional RI*.
- Nova, Y. (2016). *Dampak Transmigrasi Terhadap Kehidupan Sosial Masyarakat: Studi Sejarah Masyarakat Timpeh Dharmasraya* | Nova | *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan*. <http://ejournal.stkip-pgri-sumbar.ac.id/index.php/jurnal-mamangan/article/view/1927>
- Nurhaliza, S. (2019). *Pemberdayaan Pendidikan Orang Rimba di Taman Nasional Bukit DuaBelas (TNBD) oleh KKI WARSI. 2019*.
- Sandi, K., Mursal, I. F., & Fatonah. (2021). Dinamika Masyarakat Transmigrasi Rimbo Ilir Kabupaten Tebo Tahun 1978-2016. *Jurnal Siginjai*, 1(1), 54–72.
- Setyawati, L. 2010. Keberagaman Dan Eksklusi Sosial: Simbol Identitas Dalam Ruang Publik. *Jurnal Masyarakat Dan Budaya*, 12(3), 117–136. <https://doi.org/10.14203/jmb.v12i3.154>
- Suardi Wekke, I. (2019). *Metode Penelitian Sosial*.
- Sulastriningsih. (2018). *Sejarah Transmigrasi di Dusun Purwosari, Desa Suatang, Kecamatan Pasir Belengkong, Kabupaten Paser, Kalimantan Timur, Sebuah Kajian Sosial Ekonomi* [Thesis, Program Studi Pendidikan Sejarah FKIP-UKSW]. <https://repository.uksw.edu/handle/123456789/17439>
- Suparmi, S., & Yasin, N. I. (2020). *Kehidupan Awal Masyarakat Transmigran Di Desa Sungai Tenang Kabupaten Sijunjung Sumatera Barat 1973-1980. Sejarah dan Budaya : Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya*, 14(1), 91–104.
- Undang Undang No 29 Tahun 2009 tentang Transmigrasi—Penelusuran Google. (n.d.). Retrieved March 30, 2021

- Yuminarti, U. (2017). *Kebijakan Transmigrasi Dalam Kerangka Otonomi Khusus Di Papua: Masalah Dan Harapan* | Yuminarti | *Jurnal Kependudukan Indonesia*. <https://ejurnal.kependudukan.lipi.go.id/index.php/jki/article/view/215>
- Yusup, Y., & Giyarsih, S. R. (2015). Dampak Transmigrasi Terhadap Tingkat Kesejahteraan Warga Transmigran Di Desa Tanjung Kukuh Kecamatan Semendawai Barat Kabupaten Ogan Komering Ulu. *Jurnal Bumi Indonesia*, 4(4), Article 4. <http://lib.geo.ugm.ac.id/ojs/index.php/jbi/article/view/381>



THE IDENTIFICATION OF VILLAGE AND TOURISM POTENTIALS IN FACING ECONOMIC SOCIAL THREATS OF COMMUNITIES IN PEATLAND

Ashaluddin Jalil ⁽¹⁾, Yesi ^(2 *), Seger Sugiyanto ⁽³⁾

^{1 2 3} Department of Sociology, FISIP, Universitas Riau, Riau, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 29th April 2021
 Review : 01st October 2021
 Accepted : 06th December 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Village Potential; Peat Land; Forest and Land Fires

CORRESPONDENCE

*E-mail: yesi.y@lecturer.unri.ac.id

A B S T R A C T

Vulnerability to the forest and land fires in the Tohor River began in 2007 and 2009 due to the construction of canals for village development as well as the canalization of sago companies, which are 5-7 meters wide. The purpose of the study identified potential resources for people's lives and peatland protection. Data collection using observations, interviews, and discussion forums. The results showed that the potential in the field of natural resources consists of plantations including sago, rubber, river fisheries, honey, and natural forest vegetation. In addition, the economic potential is also very large individuals and groups have implemented the management of sago derivative products such as sago sugar, sago noodles, sago rendang, sago amplang, and various handicrafts from sago such as rumbia roofs, bags and mats. In the field of human resources, there are LPMP village institutions, PKK and KKP, Environmentally Conscious Group, Tohor River Youth, Fish Farming Group, and community network including sago farming groups and youth associations. The productive age group is also quite large but they generally work a lot in Malaysia as contract workers. The potential of Natural Resources and Human Resources is important in people's lives especially to protect peat but the potential has not been developed to the maximum. Collaboration from stakeholders is required to develop optimally the potential available for better peat life and ecosystem.

A. INTRODUCTION

In general, it can be said that Riau is an area that is very vulnerable to forest and land fires. Almost all regions have this experience because the majority have peatlands, including the Tohor River. Forest and land fires that occurred in the Tohor River in 2014, which at that time scorched about 183 thousand hectares of land, if pulled back, the symptoms of drought have started since the government built canals in 2007. Road construction and various facilities could not done on a stretch of free peat, so that as a method on the left and right side, a canal is built so that part of the area becomes dry to build facilities such as roads and so on.

The canalization ends in the sea, so when the high season arrives, the entry of sea water into peat is inevitable. The canal is only 2 meters wide, so the salt water has killed the thatch trees on the edge of the canal. This situation was exacerbated in 2009, PT. LUM which is a company that owns acacia plantation concessions builds large canals 5-7 meters wide. This

method clearly exacerbates the situation, land that is not included in the concession area also experiences drought as a result of being sucked up by the canals made by the company.

As a result of this drying, the farmers suffered a big loss, the thatch trees and other plants they hoped for their daily needs died, they could not be harvested like before the drought. In addition, a situation that is more severe is that people find it difficult to get clean water for household needs, some people dig up to tens of meters to get water and some are displaced with neighbors who still have water in their wells and for people. the rich they are willing to buy water for 30 thousand per derigen.

The sad story above is a chronology of the drought that occurred in the Tohor River until it reached its peak when there was a severe fire in 2014. At that time, more than 250 hectares of land were burned with allegations that the fire originated from plantation activities carried out by PT. NSP. The

fire burned down a lot of plants and productive land of the community, not only that the impact of smoke was also felt by residents in Malaysia and Singapore. This incident then prompted a resident to create a petition signed by more than 23 thousand people and made President Jokowi go down to Sungai Tohor for the first time to inspect the fire location.

The portrait in the field shows that the community faces social and economic threats in the form of tenure conflicts with plantation companies and the internal community and low income so that many of the Tohor River residents choose to work abroad such as working in Malaysia. This is not only experienced by parents but it is sad that the productive age that should be maximally utilized to develop the potential of the village actually also works abroad.

The difficulties to obtain employment in villages, the lack of knowledge in managing peat ecosystems, and the lack of capital are some of the reasons that work mobility occurs continuously. Based on the data issued by the Selat Panjang Immigration Office in 2019 which had issued 9,780 passports with several destinations including at most Malaysia(Wir, 2020). Many people who choose to work abroad will have an impact on the lack of interest to be involved in managing the existing potential, including becoming a farmer. Whereas the Tohor River has a lot of potential and has even been used as an international laboratory of tropical peat which means that there will be many people from various parts of the world, start from researchers and those who just want an educational tour to visit the Tohor River.

Potential identification is part of efforts to provide alternative sources of livelihood based on local wisdom. That is, through the identified potential there will be other livelihood alternatives that are more varied and sustainable. This is important because socioeconomic problems are fundamental problems that should be addressed by mapping out what potential they can exploit. Especially to reduce the mobility of the people of the Tohor River to work abroad. The potential role of the region in relation to social life makes an important contribution to improving the economy better. Using a sociological approach, we mapped the potential of both Natural Resources and Human Resources to unravel and address socio-economic issues such as poverty, employment and helplessness.

The potential in the Tohor River is also a wish for a better economic level. It should be carried out education and learning about good peat ecosystem management so that community interest arises to manage it (Goib et al., 2019). However, this effort must also be supported by various stakeholders(Winarno et al., 2019), both local communities, formal leaders and companies that are nearby.

The company also needs to provide support in developing the potential of the Tohor River community because of the existing threats and various problems if traced to their plantation activities such as canalization or drainage of peatlands before planting.

The purpose of this study is to identify the potential that exists in the Tohor River community both Natural Resources and Human Resources that can be utilized to overcome various threats and social problems(Leifeld & Menichetti, 2018), especially in the community economy and peat ecosystem sustainability(Handoko et al., 2020).

We often hear the word social threat which can also be said to be a social problem because it causes inconvenience and public unrest. The social problems are different from other problems because of their close relationship with institutions and norms, the social problems are considered problems because they involve human relations and values that are a distraction to the expectations of society or things that are deemed necessary in terms of morals(Rahman, 2011). The term of social problems is closely related to an unwanted event which means it can be a threat to society socially, economically, culturally and disintegration. Based on the standpoint of social science that the social problems arise due to the process of social change and cultural change. Both of these are social processes that will be experienced by people with the different time frames. The emergence of social problems because there is something lacking from human beings or social groups that originates from economic, biological, biopsychological, and cultural factors(Nasution, 2004). The social welfare problems that exist in society tend to increase and develop with the emergence of the new social problems and the conventional problems that are directly related to the social problems which certainly affect various aspects of life. Some of them include the social disintegration, the social discrimination, the social inequality, the national cultural value systems that can support life, welfare and so on(Haruswati et al., 2012). At the end of the day we convey that the purpose of this research and writing is to convey a picture of socio-economic problems that occur at the study site as well as mapping the potential that can be used as a way to overcome these problems.

B. METHOD

The research method was to obtain data in accordance with the research objectives, the authors conducted interviews and forum group discussions (FGD) to the community and local leaders. We conducted interviews with 7 informants from the local community both formal figures and other community leaders. In addition, the author also makes direct observations and traces through a variety of existing literature studies from various sources. The techniques of data analysis carried out in a descriptive qualitative intended to dismantle research problems by linking them to the patterns of activity, situations and conditions, as well as the subjective meaning of each informant that is the source of the data(Leavy, 2017). In addition to qualitative the author also integrates it with the analysis of Harvard methods which include activities,

access, participation, awareness and control as well as factors that influence (Apriyono & Pitoyo, 2014).

C. RESULTS AND DISCUSSION

Living in peatlands is a challenge for the people of Sungai Tohor. Managing peatlands is not as easy as turning the palm of your hand. The extra sacrifice is needed so that peat can be processed for a variety of commodities both in the plantation sector, fisheries, and other sectors. They live in a big threat related to the environmental crisis in the future which will directly target welfare issues (Winarno et al., 2019). The threats are something that has not yet happened but it has the opportunity to become a big problem when the community is unable to create alternatives to overcome the threat. Threats can also be said to be a problem that unwanted nature, the intrusive, the difficult to tolerate (Murni, 2014), and the require of the steps to overcome them.

The threat to the community in Sungai Tohor Village is very real. The land that is no longer what it used to be is a form of this real threat. Since the drainage effort occurred by building canalization in 2007 by the government as a land transportation route, it has become critical. However, this effort must be done like it or not so that the transportation routes or the community access become easier, especially for traveling outside the village. But, after the construction was finished there were symptoms of drought and the difficulty in getting clean water, besides that some agricultural commodities began to develop poorly. This clearly has an impact on the income of farmers who have decreased especially those who are very dependent on agricultural output at the time.

This situation continued, which became even more dire because around the Tohor River there were also the plantation companies. In 2009 alone, The company of LUM Ltd. conducts canalization of 5-9 meters which makes the community's land drier due to peat water being thrown freely into the sea. Not to mention the activities of NSP Ltd. also built a canalization of plantations that caused fires in 2014. The canalization seems to be the only option for draining peat. If this is done for infrastructure development may not be going to be a big problem because it would be difficult for people to move in on the wet turf. However, if drying is carried out for the purpose of clearing new plantations, it becomes a problem because they tend not to play around in doing the drainage which consequently makes the land drier.

The sustainable management of peatlands besides requiring knowledge also requires the large capital. Although the community is treated with alternatives to clearing land safely through a no-burn system, in fact this is also a dilemma. One side of the land will be safe, but on the other hand the community requires a relatively longer time.

The land clearing system without burning is echoed along with the restoration carried out in the peat area. In Sungai Tohor Village, the restoration efforts have been carried out since 2017 through the rewetting, the revegetation and the revitalization scheme. The wetting is arranged in such a way that the land remains in good humidity through the construction of canal blocking or monitoring wells. This effort is accompanied by replanting of local wood or other plants that have economic value which is also safe if cultivated on peatlands. Finally, the aspect touched on is about the economy of the community. The new alternative livelihoods that are environmentally friendly and the sustainable are provided.

However, once again that social problems faced by real threats involving the parties of super power so it will be difficult to solve problems. In the case of sago development, for example, the Tohor community faces threats from the existence of two HTI companies (PT. NSP and PT. Lestari Unggul Makmur) who have large plantations and enter community plantation lands. They also usually face land management with canalization and land clearing that severely impedes plantation progress of sago from the aspect of physical land.

For issues of tenure conflict like this it takes a very hard effort to keep the community from experiencing severe impacts from their activities. However, at least the community must have their own efforts in dealing with these threats, namely by involving various kinds of parties in order to manage the existing potential to be used as a source of income and ensure welfare. The stimulation to the community for new livelihoods and the new technology will create resilience in any condition even if at any time critical land and drought occur, they already have alternative anticipatory steps. In addition to social problems in the form of tenure conflicts, the next issue which is a problem is community welfare. The issue of community welfare is a fundamental problem, marked by the large number of people who choose to work abroad because they find it difficult to find work in the village. This is also a problem where the most appropriate answer is through developing local potential by involving various parties.

1. The Potential of Sungai Tohor Village

Endowed with peat swamps Sungai Tohor Village has a lot of potential that can be developed as a solution in dealing with various threats both to environmental sustainability and threats to the welfare of the community. The identification of village potential in this study will be mapped into two, namely the potential of natural resources and the potential relating to human resources.

a. The Potential Natural Resources of Sungai Tohor Village

More recently the name River into the limelight Tohor nationwide for holding events of the prestigious festival sago. The event held on March 13 until 15, 2020, presented a number of important figures with the agenda of consolidating various parties in an effort to conserve sago as a leading commodity in peatlands in a sustainable manner. Do not forget that the event also held an exhibition of local products made from sago.

The peat and the sago are two inseparable things. In Sungai Tohor Village, the sago is indeed the favourite of the community. The sago has become the economic pillar of the community that is not only promising but also safe for cultivation on peatlands. The sago potential is huge because it can be processed into a substitute for rice which is very safe for consumption.

The planting sago is not difficult, which becomes difficult is waiting for the first harvest. The local farmers say that to get good sago for the first time they have to wait between 8 until 10 years.

"A good sago takes around 8 until 10 years if the time is right the quality of the sago will be good apart from being influenced by the land and its maintenance. Taking care of it is not difficult at all. The first 3 years must be diligently cared for during the day and other cleaning, but do not go through the clean-up, it is not good, the bottom is a bit where the trash is placed so that it is moist" (Interview with the sago farmer).

The great potential of sago must be balanced with maximum care so that sago can grow well and can produce superior tual quality.



Figure 1.
Sago nurseries by the
community



Figure 2.
Community-owned sago
plantations



Figure 3.
Tual sago before being taken to processing

If the sago is not treated in the first years between 1 until 3 years according to the local community it will be easily devoured by pests and will have stunted growth. The community also does not need to bother buying seeds because they can be developed by themselves as some farmers in the Tohor River do. It was intended to minimize the cost of planting and could be diverted for maintenance

costs. However, aside from having to take care, the people who cultivate sago should prepare alternative livelihoods while waiting for harvest sago. Most people of Sungai Tohor also carry out other activities on their land such as growing palawija, planting areca nut, and other commodities with relatively faster harvest time. Based on data accessed from the monograph of Sungai Tohor Village in 2018, the following writer presents a recapitulation of the area of land used for farming.

Table 1.
The Plantation Area Based on Commodities

No	Plantation type	Area (Ha)
1	The Sago	2650
2	The Rubber	1320
3	The betel nut	4
4	The Coconut	2

Source: Monographs of Sungai Tohor Village, 2019.

The capacity of the potential of sago development is not only in cotton area, on the river Tohor itself until now, there are 17 refineries sago (although not entirely inactive) process tual sago into raw materials which are then exported to others territory including Malaysia.

The tual sago that has been harvested by farmers usually will first be soaked in the river if the garden accesses the distant refinery and or is brought to the refinery via the river transportation in parallel. The community said that the price of sago tual was also determined by the harvest period and the final quality of the sago harvested. Some choices can be made by people who plant sago to sell their crops which consist of selling directly to sago refineries and processing their own sago which is harvested at the refinery, and both have different price details.

If the sago tuals are sold to sago refineries, the sago calculations are carried out by looking at the level of sago produced, for one tual it can be valued at Rp 50,000 with an accumulated gross income of Rp 500,000 to Rp 600,000 per one trade (multiples apply). As for the second alternative, the process of

sago by itself at the refinery by paying rent of Rp. 120,000 to Rp. 230,000 involving around 15 workers with a wage of Rp. 110,000 with the owner's profit around 650 tons per day because in one process the refinery produces up to 36 tons (Amady, 2017).

The seriousness of the government in developing the sago commodity in Sungai Tohor Village can be seen with the construction of an integrated sago processing centre which will soon be inaugurated. This development is certainly a breath of fresh air for the local community, especially farmers who have sago gardens.



Figure 4.
Integrated sago
processing
centre



Figure 5.
Sago rendang

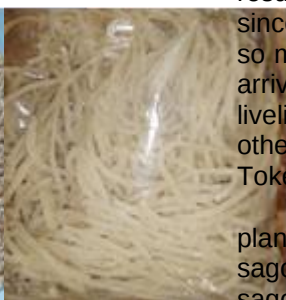


Figure 6.
Sago noodles

The development of supporting infrastructure in the development of the sago industry is a continuing effort in the food sector. The sago is a source of carbohydrate as a substitute for rice which is loved by many people and can be processed into anything. Some processed products produced from sago include sago rendang, sago noodles, sago peyek, ongol-ongol, sago crackers, sago brownies, and other processed products. Not only is it a food product, other parts of sago namely leave and petioles can be used by the community to be used as the thatch roof and shack floor, or other handicrafts.

Moreover, with the development of infrastructure, the future of dried sago processing does not need to be exported, or can be processed by the local community. Besides having the potential in the field of sago plantations, another potential in Sungai Tohor Village is the rubber with an area of around 1,320 hectares. The average community in addition to having a sago plantation they also have a rubber plantation both on their own land specifically and planted behind their homes.



Figure 7.
The condition of rubber plantation owned by the community

However, the rubber is a commodity whose price is changed and volatile. In addition to price, the weather also plays a role in the productivity of the rubber. Although in Sungai Tohor village, the rubber plantations are also quite extensive, but for the farmers, they often complain of relatively little profit, especially if the production is also low, so the profit is only enough for the cost of living for a few days. The sales of leads are made through Toke. At this Toke level, there are price cuts both for the transportation wages and other deductions so that the price received by the farmers is only around Rp 5,000 to Rp 7,000.

If in the normal conditions, they can sell the results leads more than 100 kg in the once stood. But since a few times, it has been very difficult to gather so much the rubber especially when the rainy season arrives. The communities who truly depend on their livelihoods from the rubber plantations do not have other side jobs during famine they will be in debt to Toke to make a living.

The rubber has indeed become a potential plantation in Sungai Tohor Village after sago. However, the rubber is not used like the sago. One reason is because the economic value produced by the rubber is still below the sago and the level of productivity tends to go up and down. In the end, the people who cultivate of the rubber plants in their gardens need to be educated on how to do good rubber farming at least to guarantee the minimum needs of their household. This is considered necessary by considering various kinds of risks that arise from rubber farming which turns out to be more than sago.

Not only stop there, another local potential that is very likely to be developed is Kelulut honey. In Sungai Tohor Village, The Kelulut honey began to be developed on a small scale per person. There is no cultivation in groups because the results of the honey Kelulut not yet seen clearly.

However, if this is carried out properly and can be an alternative livelihood for a relatively safe community because its management does not use fire. The management model can be modelled after Tanjung Sari Village, which has already produced and developed The Kelulut honey products. The results have also been sold in various regions both directly and through online.



Figure 8.
Trial cultivation of kelulut honey by the community

The cultivation of Kelulut honey can also be a side income for the community. For example, for those who farm sago, while waiting for sago to be harvested, they can cultivate Kelulut honey for alternative sources of income. The next potential that can also be used as a safe source of income for the community is the river. Although there are not many people who become fishermen, this work also has the potential to increase income. The catches do not need to be sold outside the village because to meet the community's demand, Sungai Tohor village is sometimes still lacking.

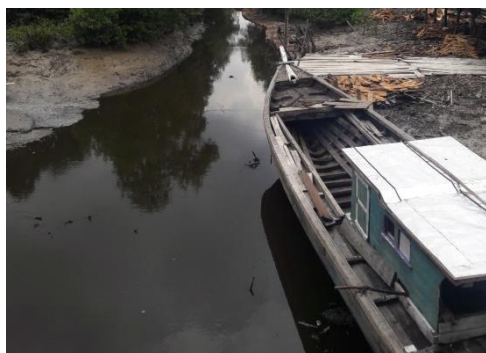


Figure 9.
River flow that can be utilized by fishermen

The fishermen can fish or catch fish in the sea and along the river flow. No need to fish some other catches are also popular by the community such as mangrove crabs. Potential in the field of fisheries is actually not only in the utilization of rivers, local peat swamp fish farming can also be done either by making ponds or utilizing village canals as shown below.



Figure 10.
Sungai Tohor Village Canal

In peat, the fisheries sector can also be developed at home scale or through group-based management. The commodities can also be adjusted to taste and those that have the possibility to live and can develop in peatlands such as tuakang fish and lele fish as local catfish. Making cultivation media can use the materials that are environmentally friendly and easily available anywhere so that people do not feel burdened to look for material when they want to start their own business. If this is done with careful planning, it will have a good impact on the community

itself, in addition to improving the household economy, the community is also easy to adopt in their respective homes or private land (Jalil et al., 2019).

Sungai Tohor Village does have extraordinary peat charm. The prospect of sustainability is very visible with so much the natural potential. This potential also strengthens, it as an international tropical peat research laboratory that will present a specificity for anyone visiting this village. If the development is carried out continuously by taking into account the existing potential, the Tohor River can be an example for other regions that have the same problems related to peat ecosystems.



Figure 11.
Photo session with visitors and researchers at the Tohor River tropical peat international laboratory area

The results of existing research can also be used as a policy reference for stakeholders to maintain and maintain the sustainability of the peat ecosystem to a better standard of living while continuing to promote environmental aspects.

b. The Potential of Human Resources in Sungai Tohor Village

The potential of human resources in Sungai Tohor Village can also be said to be diverse, start from the population of productive age to social institutions. The potential of human resources is equally important to get special attention because it is directly related to the regularity of society and various kinds of problems if not managed properly.

2. The Productive Age of Population

The potential of human resources can be seen from the productive age group shown in the table below:

Table 2.
Total Population Based on Age

No	Age group	Amount
1	0-5 years	139
2	5-10 years	128
3	11 -17 years old	166
4	18 -36 years old	237
5	36 years and above	402
Total Amount		1,072

Source: Monographs of Sungai Tohor Village, 2019.

If referring to the table above, the composition of the population of Sungai Tohor Village is dominated at the age of 36 years and over. The productive age group in Sungai Tohor Village reaches almost 50% of the total population. However, it is unfortunate that the majority of these age groups do work mobility to neighbouring countries such as Malaysia to try their luck.

They chose to work outside the agricultural sector and outside the village, because according to them the expectation of working outside was greater than in the village. The findings also indicate that a decline in interest groups age young to be a farmer so that this generation of farmers is relatively low impact. The agricultural sector is an attractive and promising sector if it is managed diligently and seriously. But in its development, regeneration is also needed to ensure the sustainability of the sector in the future. The development of the potential of productive age groups can be done in line with the potential of existing natural resources. If done together, at least all the potentials will be well managed. One side of the natural potential is increasingly providing maximum benefits to the community, on the other hand this is also a form of providing employment in the village.

The assumption that finding work in a difficult village is actually more due to their ignorance in managing the existing potential and the lack of capital. This issue of capital and knowledge must be a priority to be overcome considering working abroad does not provide a definite guarantee for their lives. If at any time in a famine condition then termination of employment occurs while he does not have savings in the village for example in the form of a garden then it will cause its own problems. So the education about peatland governance and its various potentials needs to be carried out sustainably as a stimulus for productive age groups to be interested in participating in developing village potential. Do not forget the planning regarding upstream-downstream development potential also must be done carefully, for example who will help them to develop that potential, where they get capital from, and where they will sell their crops if they are not developed by local agricultural products.

3. The Social of Institution

The next potential is the social institutions. The social of institutions in relation to community life certainly have a purpose and are bound by norms. The social of institutions in Sungai Tohor Village have a strategic function in maintaining security from a variety of threats and social problems that exist.

Table 3.
The Identification of the Social Institution of
Sungai Tohor Village

Formal Organization	Informal Organization	Citizen Network
LPMD	Environmental Conscious Tourism Group	Sago Farmers Association
PKK	The younger generation of the Tohor River	Tohor River Student Association
MPA	Fish Culture Group	Tohor River Youth Association
-	-	EKA NGO

Source: (Hutagaol et al., 2017)

In terms of social institutions, it can be seen that the Tohor River has many institutional organizations, both formal, informal and involving community networks. They have their respective roles in protecting peat ecosystems and the community survival. The appropriate institutional schemes involving many young people to participate. This also becomes its own strength in creating order and efforts to fulfil needs, especially in economic matters, for example by the existence of a fish farming group and a group of sago farmers. Through this group, various kinds of problems can be overcome by involving elements in the Tohor river community. The existing of social institutions also need to be provided with various educational and coaching programs in order to increase the capacity and capabilities of each. The provisions like this also need to be given so that institutions are not merely ceremonial and can bring change to the community and face various existing problems. We believe that this mapping can be useful and contribute to solving social problems that occur at the study site and in the scientific world contributes to the study of the sociology of tourism.

D. CONCLUSIONS

Based on the identification of the existing potential, the Tohor River has diverse natural potentials and overall can be said to be friendly to peat ecosystems and does not pose a threat to sustainable peat governance. The potential identification can be described as follows: a) The potential natural resources consist of peat recreation and education tours, the sago plantations, the rubber plantations, the processed of sago products, the local fisheries, and Kelulut honey; b) The potential human resources comprises informal institutions including the Environmental Awareness Tourism Group, the Tohor River Youth Generation, and the Fish Cultivation Group, and community networks including the Sago Farmers Association, the Tohor River Student Student Association and the Tohor River Youth

Association. Another potential human resource is the productive age group that reaches almost 50% of the total population.

E. ACKNOWLEDGMENT

We would like to thank the editor of the Journal of Anthropology: Socio-Cultural Issues (Jantro) for better writing input in

scriptwriting. We would also like to thank the Peat Restoration Agency for the restoration efforts in The Tohor River as well as to the Riau University Disaster Studies Center for information support. This research is supported by DIPA funding of Riau University.

REFERENCES

- Amady, M. R. El. (2017). Jaminan Konsumsi Rumah Tangga Petani Sagu di Desa Sungai Tohor Kabupaten Meranti Riau. *Umbara: Indonesian Journal of Anthropology*, 2(2), 88–96. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24198/umbara.v2i2.20448>
- Apriyono, T., & Pitoyo, A. J. (2014). Identifikasi Potensi Desa sebagai Dasar Pengembangan Desa Wisata di Desa Wukirsari Kecamatan Imogiri Kabupaten Bantul. *Bumi Indonesia*, 3(4), 1–9. <http://lib.geo.ugm.ac.id/ojs/index.php/jbi/article/view/668/641>
- Goib, B. K., Fitriani, N., Wicaksono, S. A., Yazid, M., & Adriani, D. (2019). Livelihood Revitalization in Peatlands: Woven Crafts From Purun As A Sustainable Business Option in Ogan Komering Ilir (OKI) Regency South Sumatra. *Analisis Kebijakan Kehutanan*, 16(1), 67–87. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.20886/jakk.2019.16.1.67-87>
- Handoko, T., Tinov, T., Febrian, A. F., Putri, R. A., Andini, F. K., & Rifansyah, O. (2020). Peatlands Restoration As A Potential Solution To Resolve Peatlands Damage Based On Sustainable Development Goals (SDGS) In SungaiTohor, Indonesia. *Nira*, 13(1), 123–131. <https://doi.org/https://doi.org/10.31849/niara.v13i1.3876>
- Haruswati, I., Suhendi, A., Roebyantho, H., Mujiyadi, B., Widodo, N., & Sumarno, S. (2012). *Studi Kebutuhan dan Evaluasi Program Pembangunan Kesejahteraan Sosial di Indonesia*. P3KS Press.
- Hutagaol, J., Erizal, & Kamari, A. (2017). *Desa Peduli Gambut Provinsi Riau Desa Sungai Tohor*. Badan Restorasi Gambut Republik Indonesia. <https://www.google.com/search?q=Desa+Peduli+Gambu+Provinsi+Riau+Desa+Sungai+Tohor&aq=chrome..69i57j0i333.757j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
- Jalil, A., Yesi, & Sugiyanto, S. (2019). The Restoration Effort Of Peat Moss Ecosystem Postconflagration Of The Forest And The Land In Lukun Village Of Tebing Tinggi Timur Regency. *Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 21(1), 103–110. <https://doi.org/https://doi.org/10.25077/jantro.v21.n1.p103-110.2019>
- Leavy, P. (2017). *Research Design: Quantitative, Qualitative, Mixed Methods, Art-Based, and Community-Based Participatory Research Approaches*. The Guilford Press.
- Leifeld, J., & Menichetti, L. (2018). The underappreciated potential of peatlands in global climate change mitigation strategies. *Nature Communications*, 9(1071), 1–7. <https://doi.org/DOI:10.1038/s41467-018-03406-6>
- Murni, R. (2014). Sumber Daya dan Permasalahan Sosial di Daerah Tertinggal: Kasus Desa Patoameme Kabupaten Boalemo. *Sosio Konsepsia*, 4(1), 260–273. <https://doi.org/https://doi.org/10.33007/ska.v4i1.108>
- Nasution, M. (2004). *Peranan Hukum dalam Penyelesaian Masalah-Masalah Sosial*. USU Digital Library. <http://repository.usu.ac.id/handle/123456789/1523>
- Rahman, M. T. (2011). *Glosari Teori Sosial*. Ibnu Sina Press.
- Winarno, B., Rohadi, D., Herawati, T., Rahmat, M., & Suwarno, E. (2019). Out of fire disaster: dynamics of livelihood strategies of rural community on peatland use and management. *IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science* 487, 1–10. <https://doi.org/doi:10.1088/1755-1315/487/1/012008>
- Wir. (2020). 2019, Imigrasi Selatpanjang Terbitkan 9.780 Paspor. Riauupos.Jawapos.Com. 2019, Imigrasi Selatpanjang Terbitkan 9.780 Paspor

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MODAL SOSIAL KELOMPOK TANI BUDI MARGOMULYO II DI DESA PONTANG KECAMATAN AMBULU, KABUPATEN JEMBER

Frida Dewi Alfina Rahmah ^(1*), Diah Puspaningrum ⁽²⁾

^{1,2} Faculty of Agriculture, Universitas Jember, East Java, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 10th May 2021
 Review : 02nd October 2021
 Accepted : 05th December 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Action; Resources; Social Capital; Social Structure

CORRESPONDENCE

*E-mail : fridadewi66@gmail.com

ABSTRACT

The Budi Margomulyo II Farmer Group is a farmer group located in Pontang Village, Ambulu District, Jember Regency who has problems related to the availability of economic resources in rice farming. This study was aimed to determine existing social capital in the Budi Margomulyo II Farmer Group in meeting economic resources needs in terms of resource components, social structure, and actions at the micro and meso levels. The location selection is determined purposively (purposive method), on the reasoning that there is a good potential in the agricultural sector and that Budi Margomulyo Farmer Group is an active farmer group with various achievements and has succeeded in becoming one of the pioneers in establishing a union. This research is qualitative research with purposive sampling used while choosing the informants. Data analysis of this research employed the Interactive Method of Miles and Huberman. The results showed that the economic resource needs of group members can be met with the existence of social capital in the farmer group both at the micro and meso levels.

A. PENDAHULUAN

Sektor pertanian pada saat ini memiliki peran strategis seperti meningkatkan devisa negara, penyediaan lapangan kerja, perolehan nilai tambah dan daya saing, pemenuhan kebutuhan konsumsi, bahan baku produksi serta pemanfaatan sumberdaya alam yang berkelanjutan. Kegiatan pertanian yang dilakukan oleh masyarakat petani tidak luput dari segala bentuk kendala maupun masalah. Modal sosial menjadi bentuk dukungan di tengah-tengah kendala yang mengikis ikatan sosial di dalam kelompok masyarakat. Dukungan yang dimaksud berupa dukungan yang tercipta dari atribut modal sosial yang terjalin, seperti rasa kepercayaan, norma, maupun jaringan di dalam masyarakat (Kusumaningrum, 2019:85).

Desa Pontang memiliki sembilan kelompok tani yang sudah berbadan hukum, hal ini tentu menunjang perkembangan sektor pertanian di Desa Pontang. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

merupakan salah satu kelompok tani dari sembilan kelompok tani yang kegiatannya masih aktif hingga saat ini. Kelompok Tani Budi Margomulyo II juga merupakan pelopor berdirinya KSU (Koperasi Serba Usaha) Putra Mandiri yang berada di Desa Pontang. Kelompok Tani Budi Margomulyo II selain menjadi pelopor berdirinya KSU (Koperasi Serba Usaha) Putra Mandiri pernah meraih juara 1 (satu) lomba agribisnis padi tingkat Provinsi Jawa Timur tahun 2012 dan mendapatkan piagam penghargaan sebagai peringkat dua Kelompok Tani Berprestasi Tingkat Nasional Komoditas Padi Tahun 2013.

Menurut Lin (1999) dalam Rijanta et al (2018:112) Modal sosial pada dasarnya berarti kemampuan individu untuk berinteraksi dan membuat jaringan dengan orang lain dalam menggunakan sumberdaya yang mereka miliki serta menghasilkan produk. Dalam kegiatan usahatani padi, Kelompok Tani Budi Margomulyo II memiliki permasalahan terkait

ketersediaan sumberdaya ekonomi baik sumberdaya finansial berupa modal finansial usahatani padi maupun sumberdaya fisik/barang berupa alsintan. Adanya permasalahan terkait ketersediaan sumberdaya ekonomi dapat terselesaikan salah satunya dengan cara memanfaatkan modal sosial yang ada. Modal sosial yang dilihat pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dilihat menggunakan tiga komponen modal sosial menurut Nan Lin. Menurut Lin (2001:29), komponen dalam modal sosial adalah sumberdaya (*resources*), struktur sosial (*social structure*), dan tindakan (*action*). Modal sosial pada dasarnya dapat dilihat dari tiga level yaitu mikro, meso, dan makro (Putri, 2017:171). Pada penelitian ini ketiga komponen modal sosial menurut Lin akan dilihat dari level mikro yaitu pada hubungan antar anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II, dan level meso yaitu pada hubungan antara anggota kelompok tani dengan kelompok maupun koperasi, dan hubungan antara kelompok tani dengan koperasi. Berdasarkan fenomena diatas peneliti ingin mengkaji bagaimana modal sosial pada Kelompok Tani Budi Margo Mulyo II pada level mikro dan meso dilihat dari komponen sumberdaya, struktur sosial, dan tindakan dalam memenuhi kebutuhan sumberdaya ekonomi pada usahatani padi di Desa Pontang Kecamatan Ambulu Kabupaten Jember.

Pada penelitian ini mengacu pada penelitian terdahulu antara lain oleh Puspita (2020) dengan hasil penelitian bahwa modal sosial besar peranannya untuk eksistensi kelompok tani. Penelitian selanjutnya oleh Pratisthita et al (2014) yang menyatakan bahwa modal sosial yang baik ditandai dengan kepercayaan yang baik antar sesama anggota dalam kelompok. Penelitian selanjutnya oleh Pramasta (2016) dengan hasil penelitian bahwa modal sosial yang ada membantu pencapaian tujuan kelompok tani. Penelitian selanjutnya oleh Cahyono dan Adhiatma (2012) yang menyatakan bahwa penguatan sosial tidak hanya melalui pemberdayaan ekonomi namun juga dapat melalui penguatan modal sosial dan *community development*. Penelitian oleh Amalia (2015) dengan hasil bahwa modal sosial merupakan bentuk kekuatan yang membentuk suatu jaringan sesama kaum miskin untuk bahu membahu mengentaskan kemiskinan dengan solidaritas yang dimiliki.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana cara petani padi dalam memenuhi kebutuhan sumberdaya ekonomi usahatani padi dengan memanfaatkan modal sosial yang ada. Peneliti mengambil satu fokus masalah yaitu bagaimana modal sosial yang ada pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dalam pemenuhan

kebutuhan sumberdaya ekonomi pada usahatani padi. Perbedaan penelitian ini terdahulu dengan penelitian terdahulu adalah penggunaan teori modal sosial oleh Nan Lin yang tidak digunakan oleh penelitian terdahulu. Atribut yang sering diidentifikasi pada penelitian terdahulu adalah atribut modal sosial menurut Putnam yaitu kepercayaan, jaringan, dan norma serta beberapa teori modal sosial lain yang dikemukakan oleh Coleman dan Fukuyama. Sedangkan pada penelitian ini mencoba menggunakan teori modal sosial menurut Nan Lin dengan mengidentifikasi tiga komponen modal sosial yang dikemukakan Nan Lin, yaitu sumberdaya, struktur sosial, dan tindakan. Perbedaan teori yang digunakan diharapkan dapat menjadi keunggulan pada penelitian ini sebagai keterbaruan penelitian.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian yang digunakan merupakan jenis penelitian kualitatif. Menurut Bungin (2015:59), penelitian kualitatif adalah penelitian yang menekankan perhatian pada proses, dan tertarik pada makna bagaimana orang membuat hidup, pengalaman, dan struktur kehidupan masuk akal. Metode penelitian yang digunakan adalah studi kasus. Menurut Carsel (2018:80), metode penelitian studi kasus adalah penelitian mengenai manusia dapat suatu kelompok, organisasi maupun individu, peristiwa, latar secara mendalam tentang suatu kasus yang diteliti.

Lokasi penelitian ditentukan secara sengaja yaitu dengan purposive method. Menurut Sugiyono (2008:85), teknik penentuan daerah penelitian purposive method adalah menentukan wilayah atau target tertentu sesuai dengan tujuan penelitian atau dengan pertimbangan tertentu. Lokasi yang dipilih sebagai objek penelitian adalah di Desa Pontang Kecamatan Ambulu Kabupaten Jember dengan pertimbangan kelompok tersebut merupakan kelompok tani aktif, kelas utama, dan merupakan salah satu kelompok tani yang berhasil menjadi salah satu pelopor berdirinya KSU Putra Mandiri. Desa Pontang memiliki luas administrasi 9,99 km² dan memiliki tiga dusun yaitu Dusun Pontang Krajan, Dusun Pontang Tengah, dan Dusun Pontang Utara. Desa Pontang terletak diantara Desa Jatimulyo, Desa Sidodadi, Desa Andongsari, dan Desa Ambulu. Desa Pontang berada di ketinggian 18 m dan Desa ini berada di bawah kaki Gunung Pontang. Posisi Desa Pontang yang berada di dekat kaki gunung menyebabkan desa ini memiliki hutan desa seluas 102,600 Km². Tanah yang subur membuat Desa

Pontang memiliki potensi yang baik di sektor pertanian.

Sumber data primer adalah hasil wawancara. Metode penentuan informan adalah purposive sampling. Menurut Sugiyono (2008:85), purposive sampling adalah teknik penentuan informan dengan pertimbangan khusus sehingga layak untuk dijadikan informan. Informan pada penelitian ini berjumlah 10 orang yang terdiri dari 2 orang pengurus kelompok tani, 2 orang pengurus KSU Putra Mandiri, dan 6 orang petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II. Sumber data sekunder didapat dari sumber tertulis, foto, dan dokumentasi.

Pengumpulan data diperoleh secara primer dari hasil wawancara mendalam, observasi, dan dokumentasi. Analisis data menggunakan model interaktif Miles dan Hubberman. Langkah-langkah pada analisis ini adalah data reduction, data display, dan conclusion drawing/verification.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Modal Sosial Kelompok Tani Budi Margomulyo II dalam Pemenuhan Sumberdaya Ekonomi Usahatani Padi

Dalam kajian sosial budaya modal sosial terjalin dalam setiap hubungan sosial, baik bersifat vertikal maupun horisontal. Perbedaan hubungan sosial lebih pada kekuatan modal sosial yang biasanya terkait dengan unsur modal sosial atau nilai-nilai modal sosial yang masih melekat pada budaya masyarakat. Modal sosial merupakan gagasan yang dapat dilihat dari hubungan sosial. Pendekatan ini melihat modal sosial sebagai aset sosial berdasarkan relasi atau hubungan aktor dan akses ke sumberdaya dalam jaringan atau kelompok dimana mereka menjadi anggota. Pada tingkat kelompok, modal sosial mengembangkan aset atau mempertahankan modal sosial sebagai aset kolektif dan bagaimana aset kolektif tersebut meningkatkan taraf hidup anggota kelompoknya. Modal sosial memiliki tiga komponen yang penting untuk dianalisis yaitu sumberdaya, struktur sosial, dan tindakan (Lin, 2001:29). Pada artikel ini akan melihat modal sosial dari komponen tersebut pada level mikro dan meso.

Uraian terkait modal sosial yang ada pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dalam memenuhi kebutuhan sumberdaya finansial diharapkan dapat memiliki peran bagi pemberdayaan kelompok tani. Pemberdayaan kelompok tani sejatinya adalah peningkatan kesadaran petani melalui pendampingan, penyuluhan dan pelatihan. Apabila masalah-masalah terkait ketersediaan sumberdaya

finansial usahatani dapat diminimalisir maka kegiatan pemberdayaan petani akan mendapatkan hasil yang maksimal.

2. Modal Sosial Kelompok Tani Budi Margomulyo II Level Mikro

Sumberdaya pada modal sosial level mikro ini dapat dilihat melalui sumberdaya ekonomi yang dimiliki oleh petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II. Sumberdaya ekonomi sendiri dibagi menjadi dua yaitu sumberdaya finansial dan sumberdaya fisik/barang, berikut identifikasi dari kedua sumberdaya tersebut.

a. Sumberdaya Finansial

Sumberdaya finansial merujuk pada kepemilikan petani terhadap modal finansial untuk usahatani padinya. Modal finansial sendiri didefinisikan sebagai sejumlah uang yang dapat dipergunakan untuk membeli fasilitas dan alat-alat produksi atau sejumlah uang yang dihimpun atau ditabung untuk investasi masa depan Suharto (2005) dalam Kimbal (2015:19).

Sumber pertama dari sumberdaya finansial adalah dari hasil panen komoditas yang ditanam pada musim sebelum menanam komoditas padi. Hasil panen tersebut akan disimpan petani untuk dialokasikan sebagai dana untuk mencukupi kebutuhan hidup dan untuk modal finansial usahatani padi. Sumber selanjutnya adalah modal pinjaman. Petani meminjam modal finansial pada petani lain, dan beberapa kelembagaan pertanian yaitu pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri.

Pada saat hendak melakukan usahatani padi tentu estimasi biaya yang dipersiapkan petani akan berbeda satu sama lain tergantung luasan lahan yang hendak digarap. Adapun rincian estimasi modal finansial usahatani padi dalam $\frac{1}{4}$ Ha dapat dilihat pada tabel dibawah ini.

Tabel 1.
Rincian Estimasi Modal Finansial Usahatani Padi per $\frac{1}{4}$ Ha

No	Keterangan	Biaya (Rp)
1	Pembajakan sawah / traktor	350.000
2.	Benih Padi (4 kg)	500.000
3.	Tenaga kerja (30 orang)	1.100.000
4.	Pupuk (Ponska 50 kg, urea 10 kg)	404.000
5.	Obat (2 botol)	245.000
6.	Bahan bakar pompa air	100.000
Total		2.699.000

Berdasarkan tabel diatas dapat dilihat bahwa dalam $\frac{1}{4}$ Ha atau satu petak sawah petani harus menyiapkan estimasi dana dengan total Rp 2.699.000. Total estimasi biaya tersebut dipergunakan untuk membajak sawah sebesar Rp 350.000, pembelian 4 Kg benih padi Rp 500.000, membayar 30 orang tenaga kerja Rp 1.100.000, pembelian pupuk Rp 404.000, pembelian 2 botol obat Rp 245.000, dan estimasi pembelian bahan bakar pompa air sebesar Rp 100.000. Rincian tersebut diperuntukan bagi petani yang menggarap lahan sendiri, dan apabila petani tersebut hendak menyewa lahan maka harus menyiapkan estimasi tambahan untuk sewa lahan sebesar Rp 7.500.000 per $\frac{1}{4}$ Ha dengan masa sewa satu tahun.

b. Sumberdaya fisik/barang

Sumberdaya fisik/barang didefinisikan sebagai alat yang digunakan untuk melakukan usahatani padi. Setiap petani biasanya memiliki kepemilikan sumberdaya fisik yang berbeda-beda.

Petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II rata-rata memiliki pompa air untuk kegiatan usahatannya. Pompa air sendiri digunakan apabila aliran air dari HIPPA tidak mencukupi kebutuhan tanaman. Alat selanjutnya adalah traktor yang dimiliki hanya beberapa petani saja karena harganya yang relative mahal. Selain alat tersebut petani juga memiliki alat transportasi biasanya berupa sepeda, sepeda motor maupun *pick up*.

Petani yang memiliki *pick up* tidak ingin menjadikan *pick up* tersebut menjadi penghasilan sampingan atau ceperan, namun apabila terdapat kepentingan yang mendadak yang mengharuskan petani menyewa *pick up* tersebut maka diperbolehkan oleh pemilik *pick up*. Tidak ada tariff sewa khusus melainkan hanya kepercayaan yang ada, serta kejujuran petani yang hendak meminjam *pick up* tersebut untuk apa dan dalam jarak tempuh sejauh apa.

Sumberdaya yang dimiliki oleh anggota kelompok dapat disimpulkan berupa sumberdaya ekonomi yang dapat dipergunakan untuk keperluan usahatani, hal ini relevan dengan Fauzi (2010:2) yang menyatakan bahwa sumberdaya merupakan sesuatu yang dipandang memiliki nilai ekonomi dan juga diartikan sebagai seluruh faktor produksi yang dipergunakan untuk menghasilkan output. Modal sosial yang ada harus memanfaatkan sumberdaya yang dimiliki agar keberadaannya dapat dirasakan oleh seluruh pihak terkait, hal ini relevan dengan Lin (2001) yang menyatakan bahwa salah satu perspektif modal sosial yaitu pada cara kelompok dalam mengembangkan dan memelihara modal sosial sebagai aset

kelompok serta bagaimana aset kelompok tersebut dapat memfasilitasi anggotanya meraih keuntungan ekonomi atau manfaat sosial.

A. Struktur Sosial

Struktur sosial yang ada pada modal sosial level mikro meliputi stratifikasi, norma, dan kepercayaan.

a. Stratifikasi

Stratifikasi didefinisikan sebagai perbedaan penduduk atau masyarakat kedalam kelas-kelas secara bertingkat atau hierarkis, biasanya didasarkan pada faktor ekonomis, politis, dan jabatan-jabatan tertentu pada masyarakat (Narwoko dan Suyanto, 2004:153). Lin menyatakan pada struktur sosial terdapat satu set unit sosial (posisi) yang memiliki jumlah berbeda dari satu atau lebih jenis sumberdaya. Satu set posisi yang dimaksud adalah stratifikasi sosial antar petani dilihat dari segi ekonomi atau kepemilikan sumberdaya yang digunakan untuk kegiatan usahatani.

Stratifikasi yang ada ditinjau dari segi ekonomi atau kepemilikan sumberdaya terbagi menjadi dua macam atau tingkatan yaitu sebagai berikut:

1. Petani yang memiliki kecukupan sumber daya
Petani yang memiliki kecukupan sumberdaya didefinisikan sebagai petani yang memiliki sumberdaya finansial atau modal finansial usahatani dan sumberdaya fisik atau alsintan yang lengkap sesuai kebutuhan usahatani padi. Petani yang memiliki kecukupan baik sumberdaya finansial maupun sumberdaya fisik sering diberi sebutan petani kaya oleh petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo lainnya.

2. Petani yang kurang memiliki kecukupan sumberdaya
Petani yang kurang memiliki kecukupan sumberdaya didefinisikan sebagai petani yang kurang memiliki sumberdaya finansial atau modal finansial yang cukup serta sumberdaya fisik atau alsintan yang lengkap sesuai kebutuhan usahatani padi. Petani dengan kondisi seperti ini tergolong petani kurang mampu atau petani miskin.

Adanya perbedaan jenjang stratifikasi tidak menyebabkan terjadinya perbedaan perlakuan pada petani kaya dan petani miskin. Setiap petani berkewajiban untuk menghormati satu sama lain tanpa terkecuali untuk menciptakan lingkungan yang nyaman dan aman.

b. Norma

Norma di definisikan sebagai aturan atau kebiasaan yang berkembang pada suatu kelompok masyarakat. Norma yang ada pada anggota Kelompok Budi Margomulyo terbentuk dari kebiasaan yang dilakukan sejak dulu. Berikut merupakan pernyataan petani terkait norma yang berkembang pada petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Kebiasaan yang dilakukan oleh petani pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II adalah kebiasaan tolong menolong. Tolong menolong membentuk suatu kebiasaan atau norma yang berkembang pada petani anggota kelompok tani. Kebiasaan tolong menolong ini merupakan norma tidak tertulis namun dipatuhi dan dilaksanakan oleh seluruh petani pada anggota kelompok tani.

Norma tidak tertulis berupa kebiasaan tolong menolong atau saling membantu terlihat pada saat terdapat petani yang mengalami kerusakan pada alsintannya seperti pompa air, maka petani lain akan langsung meminjamkan pompa airnya untuk membantu kesulitan yang sedang dialami oleh teman sesama petani. Apabila petani tidak bisa membantu secara langsung maka petani akan memberikan saran. Petani melakukan kegiatan saling membantu tidak ada paksaan dari piha manapun, hal ini karena kegiatan saling membantu tersebut adalah secara sukarela. Masyarakat akan saling membantu secara sukarela karena pada dasarnya mereka saling membutuhkan (Putri dan Azwar, 2020:240).

c. Kepercayaan

Kepercayaan yang terdapat pada anggota Kelompok Budi Margomulyo II terlihat pada saat terdapat petani yang membutuhkan bantuan. Apabila bantuan tersebut berupa pinjaman terkait alsintan yang digunakan untuk usahatani padi, maka petani akan langsung meminjamkannya. Petani yang meminjamkan tidak akan merasa khawatir dengan apa yang dipinjamkan karena sudah percaya bahwa petani yang meminjam akan menjaga alsintan yang dipinjam dengan sebaik mungkin. Rasa kepercayaan yang ada tentu memudahkan petani apabila membutuhkan bantuan secara mendadak, pasalnya petani tidak akan pernah tau akan ada kendala apa kedepannya sehingga apabila membutuhkan bantuan mendadak terdapat petani yang memberi bantuan.

Kondisi kepercayaan yang ada relevan dengan hasil penelitian oleh Pramasta (2016) yang menyatakan bahwa kepercayaan merupakan salah satu kunci keberhasilan dalam suatu kelompok seperti pada penyelesaian masalah dan lain sebagainya. Keberadaan norma pada petani anggota

Kelompok Tani Budi Margomulyo II semakin membantu penyelesaian masalah, norma berupa gotong royong nyatanya secara tidak langsung selalu menjadi salah satu cara untuk menyelesaikan kesulitan yang melanda petani, hal ini relevan dengan hasil penelitian oleh Amalia (2015) yang menyatakan bahwa norma sosial dapat membuat kehidupan lebih produktif dan mengurangi kecenderungan adanya masalah serta perilaku egois masyarakat. Adapun struktur sosial yang ada berupa stratifikasi merupakan suatu hal yang terbentuk karena adanya ragam status yang ada pada petani, hal ini relevan dengan penelitian oleh Cahyono (2012) yang menyatakan bahwa pada modal sosial terdapat jaringan dan pada jaringan tersebut terdiri dari ragam status sosial yang berbeda.

B. Tindakan

Tindakan pada level mikro didefinisikan sebagai kegiatan seseorang yang aktif atau kreatif dalam melindungi atau mempertahankan sumberdaya serta mendapatkan sumberdaya tambahan (Lin, 2001:45). Adanya sumberdaya tentu tidak akan berguna apabila tidak ada tindakan yang dilakukan untuk memanfaatkan sumberdaya tersebut.

a. Melindungi atau mempertahankan sumberdaya

Melindungi atau mempertahankan keberadaan sumberdaya dimaksudkan agar sumberdaya yang dimiliki oleh petani dapat lestari dan keberadaannya dapat dirasakan dalam jangka waktu yang lama. Cara untuk melindungi dan mempertahankan aset sumberdaya yang dimiliki terdapat tiga cara, yaitu yang pertama dengan cara berdiskusi untuk menambah wawasan dan pengetahuan, kedua dengan cara mengontrol dan menjaga aset atau alsintan yang dimiliki, dan yang ketiga adalah kebiasaan siap membantu petani lain atau kebiasaan tolong menolong. Ketiga cara tersebut termasuk dalam tindakan instrumental yang dilakukan petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II agar sumberdaya yang dimiliki tidak hilang.

b. Mendapatkan sumberdaya tambahan

Mendapatkan sumberdaya tambahan dimaksudkan agar petani mendapatkan keuntungan dengan cara memanfaatkan sumberdaya yang dimiliki. Petani mencari sumberdaya tambahan apabila mengalami kekurangan modal finansial, petani akan mencari sumberdaya tambahan dengan cara meminjam pada pihak lain. Selain itu petani juga berkeinginan untuk

mendapatkan tambahan sumberdaya berupa alsintan agar kegiatan usahatani semakin efisien dan efektif.

Tindakan yang dilakukan oleh petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II merupakan tindakan yang didasari atas pilihan sadar dan memiliki tujuan, tujuannya adalah untuk mempertahankan keberadaan sumberdaya yang dimiliki petani dan mendapatkan sumberdaya tambahan. Kondisi ini sejalan dengan teori Nan Lin bahwa tindakan dapat dilakukan untuk mendapatkan sumberdaya tambahan dari sumberdaya yang telah dimiliki. *"the action can be seen as a means to achieve a goal : to produce a profit (added resources)"* (Lin, 2001:46). Tindakan yang dilakukan oleh petani Kelompok Tani Budi Margomulyo II dilakukan atas dasar tujuan yang diharapkan, hal ini relevan dengan Mutiar et al (2018) yang menyatakan bahwa tindakan rasional dilakukan oleh pihak-pihak tertentu atas dasar adanya tujuan-tujuan tertentu.

3. Modal Sosial Kelompok Tani Budi Margomulyo II Level Meso

Modal sosial pada level meso dilihat pada tiga komponen modal sosial yaitu sumberdaya, struktur sosial, dan tindakan yang ada pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri.

A. Sumberdaya

Sumberdaya pada level meso didefinisikan sebagai aset finansial maupun aset barang yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II maupun KSU Putra Mandiri.

a. Sumberdaya finansial

Sumberdaya finansial pada level meso merupakan aset finansial yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II maupun KSU Putra Mandiri serta sumber pendapatannya. Aset finansial yang dimaksud dapat berupa keuangan milik KSU Putra Mandiri. Sumber dari sumberdaya finansial baik di Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri pasti terdapat perbedaan karena keduanya merupakan kelembagaan dengan fungsi dan tugas yang berbeda.

i. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Kelompok Tani Budi Margomulyo II memiliki beberapa sumberdana kepemilikan sumberdaya finansial. Sumber dana kelompok tani berasal dari dana hibah, iuran pertama anggota, bunga pinjaman, dan hasil penyewaan traktor.

Adapun alokasi sumberdaya finansial yang dimiliki Kelompok Tani Budi Margomulyo II adalah sebagai berikut

- 1) Pinjaman modal finansial kepada anggota kelompok
- 2) Pembelian beras dan pupuk untuk dipinjamkan kepada anggota
- 3) Pembagian THR (tunjangan hari raya) tiap tahun
- 4) Pembelian konsumsi saat pertemuan kelompok

ii. KSU Putra Mandiri

Sumberdana KSU Putra Mandiri berbeda dengan Kelompok Tani Budi Margomulyo II, berikut merupakan pernyataan dari pengurus koperasi terkait sumber dari sumberdaya finansial koperasi

Berdasarkan pernyataan diatas dan kondisi di lapang, sumber dana koperasi berasal dari dana kelompok tani, pinjaman bank, bunga pinjaman, simpanan pokok, simpanan wajib, simpanan sukarela, dan hasil penyewaan truk.

b. Sumberdaya Fisik

Sumberdaya fisik pada level meso adalah aset barang yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri serta sumber pendapatannya.

i. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Sumberdaya fisik/barang pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II merupakan alsintan yang dimiliki kelompok tani yang fungsinya untuk memudahkan anggota kelompok tani dalam menjalankan usahatani padi.

Sumberdaya fisik berupa alsintan yang dimiliki oleh kelompok adalah pompa air yang berjumlah 3 unit dan satu buah traktor. Pompa air maupun traktor yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II berasal dari bantuan Dinas Pertanian. Traktor yang dimiliki oleh kelompok tani disewakan kepada petani anggota kelompok tani dengan biaya sebesar Rp 350.000 per ¼ Ha.

ii. KSU Putra Mandiri

Aset barang/fisik yang dimiliki oleh KSU Putra Mandiri berbeda dengan aset barang yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II, hal ini tentu sesuai dengan bidang yang dimiliki. oleh KSU Putra Mandiri. Aset yang dimiliki oleh KSU Putra Mandiri berupa truk dan alat penjemuran. Truk merupakan alat transportasi yang digunakan untuk mengangkut hasil panen padi oleh petani yang akan disetorkan ke dolog atau Bulog. Aset yang kedua adalah tempat penjemuran. Tempat penjemuran adalah tempat untuk menjemur hasil panen padi maupun tanaman lainnya sebelum dijual kepada pihak selanjutnya.

Sumberdaya yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II maupun KSU Putra Mandiri disampaikan dengan cara persuasi dan petisi. Dimana maksud dari persuasi adalah menyampaikan langsung terkait sumberdaya yang dimiliki dan manfaatnya, sedangkan petisi digambarkan saat tidak adanya petani yang menolak ataupun tidak mau menerima keberadaan sumberdaya yang ada, petani senantiasa menerima meskipun awalnya tidak mengetahui cara untuk memanfaatkannya atau pun kegunaan dari sumberdaya yang ada.

Sumberdaya pada kelompok tani maupun koperasi relevan dengan pengertian sumberdaya menurut Fauzi (2010:2) yang menyatakan bahwa sumberdaya didefinisikan sebagai sesuatu yang memiliki nilai ekonomi dan dapat disebut sebagai seluruh faktor produksi yang diperlukan untuk menghasilkan output. Modal sosial yang ada harus memanfaatkan sumberdaya yang dimiliki berupa aset fisik dan finansial agar manfaat adanya modal sosial dapat dirasakan oleh seluruh pihak terkait, hal ini relevan dengan Lin (2001) yang menyatakan bahwa salah satu fokus perspektif modal sosial pada cara kelompok dalam mengembangkan dan memelihara modal sosial sebagai aset kelompok serta bagaimana aset kelompok tersebut dapat memfasilitasi anggotanya meraih keuntungan ekonomi atau manfaat sosial.

B. Struktur Sosial

Struktur Sosial pada level meso didefinisikan menjadi 3 bagian, Menurut Lin (2001:33) yaitu (a) bersifat hierarkis dalam berhubungan dengan wewenang (kendali dan akses pada sumberdaya), (b) berbagi peraturan dan prosedur tertentu dalam penggunaan sumberdaya, dan (c) dipercayakan kepada penghuni (agen-agen) yang bertindak atas peraturan dan prosedur yang terkait.

a. Struktur Internal

Struktur internal dalam hal ini didefinisikan sebagai struktur organisasi atau posisi-posisi jabatan yang ada pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri

i. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Kelompok Tani Budi Margomulyo II memiliki struktur kepengurusan dan tugas yang dapat dilihat pada penjelasan dibawah ini

1. Ketua

- Mengkoordinasikan semua kegiatan kelompok tani
- Memimpin pertemuan kelompok tani
- Bertanggung jawab pada semua anggota kelompok tani

- Melaporkan pertanggungjawaban kelompok pada akhir tahun
- Berkoordinasi dengan petugas dari instansi terkait dalam rangka pembinaan dan kerjasama dengan kelompok

2. Sekretaris

- Mencatat dan mengadministrasikan semua kegiatan kelompok
- Membantu tugas ketua
- Melaporkan pertanggung jawaban atas kinerjanya pada saat rapat LPJ

3. Bendahara

- Mencatat dan mengadministrasikan secara tertib keuangan kelompok
- Mencari dan menghimpun modal
- Mengembangkan modal kelompok
- Melaporkan pertanggung jawaban atas kinerjanya pada saat rapat LPJ

4. Seksi Simpan Pinjam

- Mengembangkan modal untuk usaha bersama
- Melaporkan pertanggung jawaban atas kinerjanya pada saat rapat LPJ

5. Seksi Saprodi

- Menyiapkan atau mengadakan dan menyalurkan sarana produksi kebutuhan anggota, misalnya: pupuk, benih, pestisida, dan lain sebagainya.
- Melaporkan pertanggung jawaban atas kinerjanya pada saat rapat LPJ

6. Seksi pemasaran atau kemitraan

- Membeli dan menyalurkan produksi gabah, jagung, dan kedelai
- Memasarkan produksi pertanian kepada koperasi dan Bulog
- Mencari pasar dan kemitraan
- Melaporkan pertanggung jawaban atas kinerjanya pada saat rapat LPJ

7. Anggota

- Bersama-sama menjaga aset kelompok
- Berupaya saling tolong menolong antar anggota
- Mensukseskan program terkait untuk perkembangan kelompok tani

i. KSU Putra Mandiri

Struktur kepengurusan KSU Putra Mandiri dan tugasnya dapat dilihat pada penjelasan dibawah ini

1. Pengawas

- Bertugas mengawasi pekerjaan pengurus dalam menjalankan jabatannya
- Mengontrol kinerja karyawan dan mengontrol arus keuangan koperasi
- Membantu memberikan saran apabila terjadi masalah

- b) Melaporkan pertanggung jawaban kinerjanya saat RAT
- 2. Ketua / Manager
 - a) Mengkoordinasikan semua kegiatan koperasi
 - b) Memimpin pertemuan koperasi atau RAT
 - c) Bertanggung jawab pada semua anggota koperasi
 - d) Berkoordinasi dengan penguasa koperasi
 - e) Melaporkan kinerja pada saat RAT
- 3. Sekretaris
 - a) Mencatat segala administrasi kegiatan koperasi
 - b) Menjadi notulen pada saat rapat
 - c) Membantu tugas ketua koperasi
 - d) Melaporkan kinerja saat RAT
- 4. Bendahara
 - a) Mencatat administrasi keuangan koperasi
 - b) Melaporkan segala bentuk arus keuangan koperasi kepada pengurus dan anggota saat RAT
- 5. Usaha Jasa
 - a) Membuat rencana usaha jasa yang dapat dilakukan koperasi
 - b) Bertanggung jawab atas usaha jasa koperasi
 - c) Melaporkan kinerjanya pada saat RAT
- 6. Usaha Perdagangan
 - a) Membuat rencana usaha perdagangan yang dapat dilakukan koperasi
 - b) Bertanggung jawab atas usaha perdagangan koperasi
 - c) Melaporkan kinerjanya pada saat RAT
- 7. Saprodi
 - a) Menyalurkan saprodi yang diterima lewat koperasi kepada yang memiliki hak
 - b) Bertanggung jawab atas penyaluran saprodi
 - c) Melaporkan kinerjanya pada saat RAT
- 8. Simpan pinjam
 - a) Mengembangkan modal yang dimiliki koperasi dalam bentuk pinjaman
 - b) Mengontrol kegiatan simpan pinjam dalam koperasi
 - c) Bertanggung jawab dan melaporkan kinerjanya pada saat RAT

b. Norma

Norma atau aturan merupakan pedoman atau aturan yang menjadi kebiasaan pada suatu perilaku kelompok masyarakat. Menurut penelitian terdahulu oleh Pramastha (2016), sebuah kelompok tidak akan bisa berjalan tanpa adanya norma, untuk itu tentu dalam Kelompok Tani Budi Margomulyo II ini terdapat norma yang harus ditaati. Norma sendiri terdiri dari norma tertulis dan tidak tertulis.

i. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Kelompok Tani Budi Margomulyo II memiliki norma tertulis dan norma tidak tertulis. Norma tertulis yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II adalah peraturan yang telah tertulis di AD/ART kelompok tani. Salah satu perturannya adalah

pertemuan rutin yang dilakukan satu bulan sekali. Norma tidak tertulis yang ada berupa kebiasaan tolong menolong yang dilakukan oleh petani pada kelompok tani. Apabila terdapat petani yang membutuhkan bantuan maka petani lain akan segera memberikan pertolongan, begitu juga sebaliknya.

ii. KSU Putra Mandiri

KSU Putra Mandiri memiliki norma tertulis dan norma tidak tertulis. Norma tertulis adalah peraturan yang tertuang pada AD/ART KSU Putra Mandiri. Peraturan tersebut meliputi aturan denda pada proses pinjaman, pertemuan RAT satu tahun sekali, dan bunga pinjaman yang telah disepakati. Norma tidak tertulis yang ada meliputi kebiasaan saling membantu atau gotong royong dari anggota ke koperasi maupun koperasi ke anggota. Koperasi pernah membantu anggota memperbaiki akses jalan menuju lahan sawah yang dimiliki, anggota biasanya membantu mencari nasabah untuk koperasi.

c. Kepercayaan

Kepercayaan pada level meso dilihat dari kepercayaan antar agen pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri. Jadi, pada aspek kepercayaan ditinjau dari kepercayaan antara anggota dengan institusi dan kepercayaan antar pengurus dalam institusi.

i. Antara anggota dengan institusi

1. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Kepercayaan antara anggota dengan Kelompok Tani Budi Margomulyo II terlihat pada saat tidak terjadinya pergantian pengurus pada saat dilakukan pemilihan ulang pengurus Kelompok Tani Budi Margomulyo II. Kepercayaan pengurus Kelompok Tani Budi Margomulyo II pada anggota terlihat pada saat pengurus kelompok tani memilih peraturan tidak adanya jaminan yang diminta pada saat anggota kelompok mengajukan pinjaman pada Kelompok Tani.

2. KSU Putra Mandiri

Kepercayaan yang terlihat antara anggota dengan koperasi yang ada dapat terlihat pada struktur kepengurusan masih tetap dijabat oleh orang yang sama meskipun telah terjadi pemilihan ulang. Kepercayaan koperasi pada anggota dilihat dari saat koperasi memberikan keringanan pada anggota terkait jaminan yang diminta, jaminan bisa tidak sesuai dengan ketentuan yang ada pada koperasi. Hal ini hanya dituakan pada anggota.

ii. Antar pengurus dalam institusi

1. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Kepercayaan antar pengurus kelompok tani terlihat pada saat antar pengurus saling percaya bahwa tugas dan kewajiban telah dilaksanakan sesuai dengan *job descriptions* pada AD/ART Kelompok Tani Budi Margomulyo II.

2. KSU Putra Mandiri

Kepercayaan yang terjalin antar pengurus KSU Putra Mandiri tersebut terlihat pada saat antar pengurus saling percaya bahwa tugas dan kewajiban telah dilaksanakan sesuai dengan *job descriptions* pada AD/ART KSU Putra Mandiri.

Keberadaan norma pada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri membuat tatanan organisasi semakin baik, suatu organisasi memang memerlukan norma agar kegiatan dalam organisasi tersebut dapat berjalan dengan baik. Hal ini relevan dengan penelitian Pramasta (2016) yang menyatakan bahwa sebuah kelompok tidak akan bisa berjalan tanpa adanya norma karena norma merupakan pedoman untuk mengatur perilaku anggota dan hubungan yang ada didalamnya. Adapaun struktur sosial yang ada berupa stratifikasi merupakan suatu hal yang terbentuk karena adanya ragam status yang ada pada petani, hal ini relevan dengan penelitian oleh Cahyono (2012) yang menyatakan bahwa pada modal sosial terdapat jaringan dan pada jaringan tersebut terdiri dari ragam status sosial yang berbeda. Adanya modal sosial pada kelompok maupun koperasi hingga adanya struktur organisasi yang ada pada kelompok tani maupun KSU Putra Mandiri membuat fungsi tugas dan peran masing-masing jabatan kepengurusan dapat berjalan dengan maksimal, hal ini relevan dengan hasil penelitian Pratisthita (2014) yang menyatakan bahwa peran modal sosial pada fungsi tugas pengurus dapat ditunjukkan dari peningkatan penyebaran informasi, tugas yang lebih nyata, dan kontrol yang baik.

C. Tindakan

Tindakan pada level meso didefinisikan sebagai tindakan institusi terkait, yang aktif atau kreatif dalam memanfaatkan atau mengakses sumberdaya yang dimiliki oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II maupun KSU Putra Mandiri. Lin mendefinisikan bahwa tindakan sendiri dibagi menjadi dua, yaitu tindakan untuk mempertahankan keberadaan sumberdaya dan mendapatkan sumberdaya tambahan.

i. Kelompok Tani Budi Margomulyo II

Kepemilikan sumberdaya oleh kelompok tani harus diimbangi dengan tindakan yang dilakukan

oleh kelompok dalam mengelola sumberdaya yang dimiliki. Tindakan yang dilakukan adalah tindakan instrumental karena didasarkan atas pertimbangan dan pilihan sadar yang berhubungan dengan tindakan tersebut dan adanya ketersediaan alat untuk mencapai tujuan (Narwoko dan Suyanto, 2004:19).

a. Melindungi atau mempertahankan keberadaan sumberdaya

Tindakan yang dilakukan oleh kelompok tani dalam mempertahankan keberadaan sumberdaya yang ada meliputi pengadaan pertemuan rutin yang memiliki salah satu tujuan untuk mengontrol kondisi sumberdaya, dan mengadakan diskusi diuar pertemuan rutin yang bertujuan apabila terdapat kerusakan pada sumberdaya fisik dapat diatasi secara langsung dengan didiskusikan terlebih dahulu.

b. Mendapatkan sumberdaya tambahan

Cara kelompok tani dalam mendapatkan sumberdaya tambahan dari sumberdaya yang telah dimiliki adalah menyewakan aset barang yang dimiliki oleh kelompok tani. Aset tersebut adalah traktor yang disewakan dengan biaya Rp 350.000 per ¼ Ha. Tindakan selanjutnya adalah dengan cara mengembangkan aset finansial milik kelompok dengan meminjamkan kas kelompok pada anggota dengan bunga 2%.

ii. KSU Putra Mandiri

Kepemilikan sumberdaya oleh koperasi harus diimbangi dengan tindakan yang dilakukan oleh kelompok dalam mengelola sumberdaya yang dimiliki. Tindakan yang dilakukan adalah tindakan instrumental karena didasarkan atas pertimbangan dan pilihan sadar yang berhubungan dengan tindakan tersebut dan adanya ketersediaan alat untuk mencapai tujuan (Narwoko dan Suyanto, 2004:19).

a. Melindungi atau mempertahankan keberadaan sumberdaya

Tindakan yang dilakukan oleh KSU Putra Mandiri dalam mempertahankan keberadaan sumberdaya meliputi pengadaan pertemuan rutin atau RAT yang memiliki salah satu tujuan untuk mengontrol kondisi sumberdaya, dan mengadakan diskusi diuar pertemuan rutin yang bertujuan apabila terdapat kerusakan pada sumberdaya fisik dapat diatasi secara langsung dengan didiskusikan terlebih dahulu

b. Mendapatkan sumberdaya tambahan

Cara koperasi dalam mendapatkan sumberdaya adalah dengan memberikan pinjaman pada anggota dengan bunga 3%, selain itu koperasi juga menjadi

perantara penjualan hasil panen padi petani pada Bulog. KSU Putra Mandiri juga mendapat keuntungan dari selisih harga dari petani ke Bulog.

Tindakan yang dilakukan oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri merupakan tindakan yang dilakukan secara sadar dan memiliki tujuan untuk mempertahankan sumberdaya dan mendapatkan sumberdaya tambahan. Hal ini relevan dengan teori Lin (2001) yang menyatakan bahwa *"the action can be seen as a means to achieve a goal : to produce a profit (added resources)"*. Tindakan yang dilakukan oleh Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri dilakukan atas dasar tujuan yang diharapkan, hal ini relevan dengan Mutiar et al (2018) yang menyatakan bahwa tindakan rasional dilakukan oleh pihak-pihak tertentu atas dasar adanya tujuan-tujuan tertentu.

D. KESIMPULAN

Ketersediaan sumberdaya ekonomi yang menjadi masalah pada usahatani padi petani anggota Kelompok Tani Budi Margomulyo II dapat diatasi dengan adanya modal sosial pada kelompok tani. Modal sosial dilihat pada sumberdaya, struktur sosial, dan tindakan pada level mikro dan meso. Pada level mikro melihat hubungan antara petani satu dengan petani lain, dan pada level meso melihat hubungan petani dengan Kelompok Tani Budi

Margomulyo II atau KSU Putra Mandiri dan hubungan antara Kelompok Tani Budi Margomulyo II dengan KSU Putra Mandiri. Pada hubungan tersebut tercipta tindakan instrumental untuk memanfaatkan dan mendapatkan sumberdaya tambahan untuk keperluan usahatani padi yang didasari dengan struktur sosial yang ada.

Berdasarkan kesimpulan diatas artikel ini diharapkan memiliki kontribusi bagi IPTEK yaitu dapat mengembangkan kajian terkait modal sosial ditinjau dari atribut sumberdaya, struktur sosial, dan tindakan. Kontribusi segala aspek yang terdapat pada ketiga atribut tersebut sangat penting untuk memperkuat modal sosial yang ada agar semakin dapat dirasakan manfaatnya. Kelompok tani sering kali memiliki masalah terkait ketersediaan sumberdaya ekonomi, apabila penguatan modal sosial dilakukan maka akan membantu menyelesaikan permasalahan tersebut.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terimakasih kepada Kelompok Tani Budi Margomulyo II dan KSU Putra Mandiri yang bersedia memberikan informasi untuk penyelesaian artikel ini, terimakasih selanjutnya kepada seluruh pihak yang membantu baik materil maupun imateril sehingga dapat terselesaikannya artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Amalia, A. D. (2015). Modal Sosial dan Kemiskinan. *Sosio Informa*, 1(3), 310-323.
- Bungin. (2008). *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, Ilmu Sosial Lainnya*. Bogor: Prenada Media Group.
- Cahyono, B., dan A. Adhiatma. (2012). Peran Modal Sosial Dalam Peningkatan Kesejahteraan Masyarakat Petani Tembakau di Kabupaten Wonosobo. *Ekobis*, 15(1), 1-16.
- Carsel, S. H. R. (2018). *Metode Penelitian kesehatan dan Pendidikan*. Yogyakarta: Penebar Media Pustaka.
- Fauzi, A. (2010). *Ekonomi Sumberdaya Alam Teori dan Aplikasi*. Jakarta : Gramedia
- Kimbal, R. W. (2015). *Modal Sosial dan ekonomi Industri Kecil Sebuah Studi Kualitatif*. Yogyakarta : Deepublish.
- Kusumaningrum, S. I. (2019). Pemanfaatan Sektor Pertanian Sebagai Penunjang Pertumbuhan Perekonomian Indonesia. *Transaksi*, 11(1), 80-89.
- Lin, N. (2001). *Social Capital A Theory of Social Structure and Action*. United States: Cambridge University Press.
- Mutiar, I. R. T. Sumarti., dan A. Satria. (2018). Tindakan Rasional dan Strategi Berjejaring Rumah Tangga Nelayan Kecil. *Sosiologi Pedesaa*,. 6(1), 32-39.
- Narwoko, J. D, dan B. Suyanto. (2004). *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*. Jakarta : Kencana.
- Pratisthita, R. N., M. Munandar., dan S. Homzah. (2014). Peran Modal Sosial dalam Menunjang Dinamika Kelompok Peternak Sapi Perah (Studi Kasus di Kelompok 3 TPK Pulosari Pangalengan). *Ilmu Ternak*, 1(10), 52-57.
- Putri, I. A. (2017). Jaringan Kekerabatan Matrilineal Sebagai Modal Sosial Perempuan Caleg Dalam pemilu 2014. *Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 19(02), 167-178.
- Putri, Z. E., dan Azwar. (2020). Modal Sosial Kelompok Rentan Sebagai Upaya Disastr Risk Reduction (DRR). *Antropologi: Isu-isu Sosial Budaya*, 22(02), 236-245.

- Puspita. Y. (2020). Modal Sosial Dan Kesejahteraan Kelompok Tani Tebu (Studi Kasus pada kelompok Tani Tebu di Desa Wringin Anom, Kecamatan Asembagus, Kabupaten Situbondo). *Media Trend*, 15(1), 29-40.
- Pramasta, J. (2016). Modal Sosial Kelompok Tani Bangun Mina Sejahtera di Kampung Lele Tegalrejo Sawit Boyolali. *Pendidikan Sosiologi*, 1(1), 1-15.
- Rijanta, R., D. R. Hizbaron., dan M. Baiquni. (2018). *Modal Sosial Dalam Manajemen Bencana*. Yogyakarta : Gajah Mada University Press.



NARASI EKSPRESI GERAKAN MASYARAKAT SAMIN DI KAWASAN PEGUNUNGAN UTARA JAWA

Setiadi^(1*), Nur Rosyid⁽²⁾

¹ Departemen Antropologi, FIB, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.

² LAURA, FIB, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 26th June 2021
Review : 01st October 2021
Accepted : 03rd December 2021
Published : 18th December 2021
Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Cyclical mobility; geheran Samin; narrative ethnography; performative element; women social movement

CORRESPONDENCE

*E-mail: setiadi_antro@ugm.ac.id

ABSTRACT

This study examines the intertwining of the attributive elements of feminine narrative on social movement in relation to the narration of Geheran (riot) Samin in the context of industrialization in Kendeng, Central Java. Recent studies accentuated the narration of Saminisme as the history of resistance to colonialism becomes a study of the description of an unpretentious culture that is to be relevant for cultural conservation. Meanwhile, during this tumultuous era of industrialization, the reconstruction of the narrative of Saminism as a resistance movement was again in the spotlight, especially why women seemed dominant in this struggle. This research was conducted in April-May 2016 based on a narrative ethnography approach that is to be more sensitive to the emergence of a story, between textual and contextual data. The question was why there are differences in the articulation of narratives between elements of Sedulur Sikep values in responding to the establishment of cement factory reflected in the different attitudes and expressions. The research concludes that this social movement is intertwined with struggle efforts based on awareness of cultural diversity and socio-economic class movements by elaborating narrative elements from the specific historical narrative as the cyclical mobilization and are constituted using the performative elements of the activities or actions they held.

A. PENDAHULUAN

Narasi Saminisme identik dengan sejarah perlawanan terhadap kekuasaan kolonial (Benda & Castles, 1969; King, 1977; Korver, 1976; Shiraishi, 1990, 1997) dan kini telah bergeser menjadi deskripsi tentang kehidupan bersahaja sebuah komunitas dengan system kepercayaan spesifik agama Adam (Habsari, 2018); tentang pola hidup bertani *mligi* yang emosional dan ideologis melalui nilai kegotongroyongan (Galba, 2009; Moh Rosyid, 2008, 2016; Wibowo, 2011); perilaku selalu jujur dan mandiri (Arybowo, 2009; Pinasti & Lestari, 2017); selalu berbuat kebajikan (Faizal, 2011); jujur dan mengutamakan pendidikan moral dalam pengasuhan anaknya (Adhe, 2014; Arifin, 2012; Nurmalitasari, 2016; Setyaningrum, Marhaeni, Astuti, & Alimi, 2017); hidup bersanding dengan alam dan lingkungan (Mumfangati et al., 2004) dan nilai kesederhanaan dan kemandirian (Suprihatini, 2014; Wibowo, 2011), dan memegang integrasi dan harmoni (Alamsyah, 2015; Wardhani & Samsuri, 2020). Kehidupan bersahaja Samin juga

digambarkan melalui keunikan cara berbahasa dan pola komunikasi sebagai sebetuk kearifan lokal (H. B. Mardikantoro, 2012; Mumfangati et al., 2004; Sujayanto & Laksana, 2001) termasuk desain arsitektural tempat tinggal yang tidak hierarkis melalui konsep *sedulur* (Hastijanti, 2002).

Sejak muncul rencana pendirian pabrik semen, muncul rekonstruksi narasi Saminisme sebagai sebuah gerakan perlawanan. Ada narasi bahwa kehadiran pabrik semen telah memunculkan gerakan baru (Lestari & Wijayanti, 2020; Mojo, Hadi, & Purnaweni, 2015; Moh Rosyid, 2016; Saraswati, 2015; Setyaningrum et al., 2017; Soemantri, 2009; Sunadi, 2013; Wibowo & Wardoyo, 2020). Beberapa peneliti tampak terburu-buru menghubungkan gerakan kontemporer ini dengan gerakan Saminisme dan ketokohan Samin Surosentiko, sekalipun terkadang semangatnya merujuk pada Samin Suro itu). Bahkan, kajian Aziz (2012) merujuk pemikiran dari India dan berargumen bahwa perjuangan yang berlangsung selama satu dekade terakhir ini,

memiliki pola yang sama dengan gerakan masa awal abad 20. Katanya,

“Gerakan perlawanan kaum Samin dalam rencana pabrik semen di Sukolilo, Pati, ...sebagai komunitas subaltern (*subaltern community*),... kaum Samin dalam gerakannya, menjawab lontaran Gayatri Spivak: *Can the subaltern speak?* kaum Samin telah bersuara”(Aziz, 2012: 261-262).

Disini ada simplifikasi Aziz atas pandangan Gayatri Spivak pada analisis ini, tanpa melihat bagaimana representasi penulisannya sendiri juga secara politis, menegaskan kuasa “berbicara untuk” (*speaking for*) masyarakat Samin. Penting bagi kita untuk membedakan sejarah pergerakan dengan pergerakan yang menyejarah dalam mempelajari gerakan Samin dan bagaimana komunitas ini dipelajari. Kehati-hatian untuk meletakkan referensi sejarah inilah yang kami pakai untuk mengkaji sejauh mana pergulatan identitas elemen samin terartikulasi dalam gerakan dan tanggapan atas rencana pendirian pabrik semen. Mengapa ada perbedaan-perbedaan antar elemen naratif mengenai masyarakat Samin?

Dalam beberapa kajian, elemen identitas masyarakat Samin termanifestasi dalam penggunaan bahasa (H. B. Mardikantoro & Maretta, 2016; Nurdyansyah, 2013; Suhandano, 2020; Suprapti, 2013), dalam komunikasi dua arah atau yang disebut sebagai *sinau nulis* (belajar menulis) (Darmastuti, Bajari, Martodirdjo, & Maryani, 2016; , walaupun belum ada studi yang secara spesifik meneliti masalah identitas yang distingtif (Maliki, 2019).

Penelitian Putri (2017) menunjukkan bahwa idealisme dan perilaku spiritual yang kuat dari Sedulur Sikep memainkan peran penting dalam mendefinisikan aktivisme mereka dalam gerakan anti-semen. Dengan mencermati unsur fisik dan non fisik pegunungan dan sekitarnya, Sedulur Sikep memosisikan diri untuk menantang kepentingan aktor berpengaruh dalam agenda semen. Di sisi lain, Sedulur Sikep juga berhasil mengklaim kembali jati dirinya sebagai gerakan tani Jawa yang pasif dan non-kekerasan, sekaligus menyesuaikan diri dengan kebutuhan gerakan anti semen (Putri, 2017). Gerakan samin menjadi sebuah gerakan ekopopulisme ketika faktor lingkungan, ekonomi dan hukum saling berkelindan membentuk gerakan sosial (Asrawijaya, 2020).

Tanggapan masyarakat Samin terhadap tekanan luar melalui industri semen muncul dalam dua hal utama: (1) masyarakat Samin secara langsung menolak ekonomi pasar yang berorientasi profit. (2) kelompok masyarakat Samin apatis. Dari dua pola reaksi tersebut, menurut Wibowo dan Wardojo (2020) menunjukkan bahwa partisipasi langsung menjadi pilihan utama daripada tanggapan kedua.

Penelitian ini mencoba mengisi kekosongan studi dengan berupaya mengeksplorasi berkelindannya elemen-elemen atributif dalam narasi mengenai masyarakat Samin dan hubungannya dengan cara-cara mengekspresikan gerakannya dengan menggunakan teori artikulasi. Teori artikulasi

merupakan cara untuk memahami bagaimana unsur ideologis muncul, dalam bentuk tertentu, menyatu bersama-sama dalam wacana tertentu. Mengikuti pandangan Tania Li, ada dua konsep penting dalam memahami bagaimana suatu identifikasi-diri tidaklah natural dan apa adanya, tetapi muncul dalam bentuk “pemosisian” yang berlangsung melalui praktik, lanskap, dan repertoar makna yang terendapkan secara historis, dan muncul melalui pola keterlibatan dan perjuangan tertentu. (Li, 2000).

Lebih lanjut, kita perlu mengeksplorasi artikulasi ini seturut dengan translasi, produksi *narrative* (ceritera), yang memungkinkan kita untuk berpikir bagaimana sebuah ideologi memberdayakan orang, memungkinkan mereka untuk mulai membuat beberapa pengertian atau kejelasan dari situasi historis mereka, tanpa mengurangi bentuk-bentuk kejelasan untuk mereka tentang lokasi sosio-ekonomi atau kelas atau posisi sosial (Li, 2000). Identitas tentang budaya atau masyarakat adat yang diartikulasikan pada perkembangan suatu rentang waktu dan tempat tertentu harus dihadapkan pada proses perulangan artikulasi. Melalui artikulasi, wacana tertentu dan seperangkat kepentingan dapat diterjemahkan sebagai strategi perjuangan (Li, 2000).

Pengertian mengenai artikulasi ideologi ini merupakan hal penting untuk menyadari bahwa seperangkat cerita (*set of stories*) tidak lepas dari jejaring relasi kuasa, yang disebut Tania Li (2000: 153-154) sebagai rezim representasi bersamaan dengan proses-proses dialog dan kontestasi dimana proses identifikasi berlangsung di dalamnya.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini dilaksanakan pada periode ketika pergulatan “penolakan” pendirian pabrik semen di kawasan Pegunungan Kendeng pada rentang pertengahan tahun 2015. Pemilihan lokasi didasarkan pada wilayah mayoritas para Sedulur Sikep tinggal, yaitu melingkupi dusun Bombong (Baturejo), Bowong atau Ngawen (Sukolilo), dan Galiran (Baleadi), yang ketiganya berada di wilayah Kabupaten Pati Selatan. Untuk keperluan pengumpulan data, penelitian menggunakan teknik observasi partisipasi bersama Sedulur Sikep kurang lebih selama satu-setengah bulan di Dusun Ngawen, Sukolilo. Metode wawancara mendalam juga kami gunakan guna mendapatkan informasi – informasi yang relevan.

Penelitian ini berlandaskan pada pendekatan etnografi naratif (*narrative ethnography*) yang peka terhadap kemunculan suatu ceritera, antara data tekstual dan kontekstual (Gubrium & Holstein, 2008; Tedlock, 1991). Dengan perspektif *Narrative ethnography*, penelitian ini berupaya untuk mengupas pergeseran, kemunculan dan sirkulasi narasi yang berkembang seturut dengan bagaimana kita memahami terbangunnya relasi-relasi sosial yang spesifik, ketimbang hanya sekedar memahami aspek representatif sebagaimana dilakukan para peneliti yang memahami film Samin vs Semen di atas.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Pembahasan ini dimulai dari upaya memahami bagaimana konstruksi narasi mengenai masyarakat Samin melalui dua film. Film ini memberikan gambaran bagaimana orang Sikep menempatkan diri dalam wacana pendirian pabrik semen. Film pertama dapat ditemukan sejak 3 Maret 2015 di internet. Dalam akun Youtube telah diunggah sebuah film dokumenter, Samin vs Semen <https://www.youtube.com/watch?v=jWaRhg2i9AU>.

Terdapat catatan penting dalam film ini. Film pertama berisi narasi tentang esensi perjuangan Sedulur Sikep menolak pabrik semen yang beintikan keinginan mempertahankan sumber air sebagai inti sumber kehidupan mereka dan gerakan oleh perempuan. Pada film kedua, dimunculkan skene lain tentang Samin dan Semen. Intinya adalah narasi berisi gugatan oleh mereka yang merasa tidak terwakili dalam film Samin vs Semen (film pertama). “kerugian besar ada di Orang-orang Sikep yang tidak ambil bagian dari kegiatan film tersebut.

Poin penting terkait dua film adalah adanya pemilihan atribut-atribut tertentu dalam argumentasi dan narasi mengenai identifikasi “Samin”, “Sikep”, “Sikep Samin”, dan “Semen”. Perubahan istilah dari Samin menjadi Sikep dalam studinya Benda dan Castles (1969, p. 21) dijelaskan “orang yang memeluk (*those who embrace*) maupun Amrih Widodo (1997) Samin menjadi Sikep: *kuli kenceng* (tenaga kerja perkebunan) di era tanam paksa. Lantas, mengapa muncul beberapa pelekatan atribut tertentu pada kedua film itu sebagai bagian dari narasi ini? Rekognisi semacam apa yang membentuk kecenderungan itu hubungannya dengan proyeksi subyek “Samin” dan/atau “Sikep” ini untuk agenda spesifik? Artikel ini menggali terlebih jauh konteks-konteks sosial-politik dan situasi keseharian yang berhubungan dengan ketersebaran narasi dalam konteks kultural yang melingkupi gerakan sosial ini.

Mencari Jawaban ke Parang Pitakon: Situasi Kontradiktif Muncul?. Film telah menyebabkan para pemuda Samin mengalami kebingungan dalam memahami esensi ajaran Samin di era gerakan tolak semen. Ada kontradiksi-kontradiksi dalam kehidupan sebagai akibat adanya pertentangan antara praktik keseharian, keyakinan diri dan orientasi gerakan. Mengenai perkembangan kehidupan diri dan Sedulur Sikep, seorang tokoh menyatakan. “...padahal mau atau tidak mau bagi kita, yang dibutuhkan pengakuan, dalam arti kebijakan pemerintah, pelayanan dalam hak-hak yang lebih penting kan banyak. Kenapa bukan itu yang diperjuangkan?”. Yang lain menimpali, “Saya kok bingung ya dengan ajaran Sikep yang di film seperti itu”.

Dari situasi ini, dapat dipahami sebagian pemuda berada dalam situasi serba membingungkan, situasi *gegeran* (gempar). Gegeran yang merujuk pada situasi serba tidak menentu secara emosional, sebagai gejala kultural dalam memahami situasi-situasi kekinian yang tengah dihadapi (Setiadi, Saraswati, & Rosyid, 2017). Konsep *gegeran* (geger Samin), pernah digunakan

oleh Nurkhoiron (2002) dan Mukodi & Burhanudin (2015) untuk mendeskripsikan puncak perlawanan masyarakat samin kepada kolonialisme pada tahun 1914. Kami berargumen, situasi *gegeran* mendorong orang untuk saling berbagi informasi, mencari rujukan-rujukan, dan menyesuakannya dengan situasi yang dipahami itu untuk “segera” menentukan pilihan atau memungkinkan juga tidak mengambil pilihan.

Dalam situasi *gegeran*, masyarakat Samin memiliki tokoh sebagai referensi atau rujukan “*nuwuhake bebener* (membeberkan petunjuk yang benar” bagi para Sedulur Sikep di Sukolilo. Salah satu tokoh adalah mbah Tarno, tokoh yang sering sebagai sumber informasi (Darmastuti, 2015; Nawiyanto & Endrayadi, 2017a; Moh Rosyid, 2010; Mohammad Rosyid, 2014; Saraswati, 2015; Soemantri, 2009) maupun bercerita tentang sosok tokoh ini (Munawwir Aziz, 2012; Subarkah & Wicaksono, 2014).

Dikisahkan bahwa para warga sering berkunjung ke Mbah Tarno melalui acara *Setunan* (acara tiap hari Sabtu malam). Melalui kegiatan rutin ini, mbah Tarno meneruskan kegiatan pengajaran mbah Suronggono (generasi pertama murid Samin Surosentiko). Mbah Tarno ataupun Mbah Suronggono, menjadi tokoh yang disegani karena menjadi *parang pitakon* (tempat yang pantas untuk bertanya meminta nasihat). Keduanya memiliki kemampuan dalam *tuwuhane gunem* (memberi wejangan nasihat). Keduanya dapat memberikan nasihat, teguran, dan petuah yang bijaksana kepada anak-cucunya. Tidak hanya itu, mereka juga adalah orang-orang yang biasa diajak *timbangan* (turut memberi pertimbangan ide), baik oleh pemerintah desa ataupun orang-orang Sikep sendiri. Yang terutamanya adalah, Mbah Tarno dan Mbah Suronggono paham dalam menjalankan tata cara atau adat *Sedulur Sikep*, sehingga perkataan dan perilakunya dapat diteladani.

Dalam pengamatan peneliti selama kunjungan ke lapangan, kegiatan *Setunan* tetap dijalankan sampai saat ini, namun pada praktiknya atensi dan konsistensi kehadiran warga menurun. Hal ini tentunya berpengaruh kepada nilai-nilai ajaran yang dipraktikkan, contohnya saja pada ritual *Ngebleng* yakni ritual puasa, di mana orang yang melakukannya tidak makan, minum, tidur, dan mandi (terkena air) untuk sehari semalam, mulai dari jam 7 malam hingga 5 sore keesokan harinya. Aktivitas semedi juga dianjurkan saat melakukan *Ngebleng*, dimana orang-orang menyempatkan waktu barang setengah jam untuk berdiam di makam. Ritual ini kemudian ditutup dengan Brokohan menggunakan bubur merah-putih. Sebelum memulai Brokohan, pelaku *ngebleng* diperbolehkan mandi terlebih dahulu. Biasanya sebelum melakukan tindakan *ngebleng*, dilakukan puasa *Sireh/Mutih* (puasa dengan pola makan nasi/ubi tanpa garam dan air putih) yang diniatkan untuk *ngencengi le duwe tekad lan tata cara* (mengencangkan tekad dan tata cara). Kegiatan ini sendiri dilakukan sebanyak lima kali dalam setahun, yakni pada saat bulan *Sura, Maulud, Jumadil Awal, Ruwah, dan Rajab*.

Ketika Mbah Tarno masih hidup, syarat untuk melakukan *ngebleng* lebih lengkap yakni tidak diperkenankan berbicara dan masuk ke rumah dan tidak makan makanan yang dimasak dengan api (*pati geni*). Namun perlahan syarat ini mulai ditinggalkan karena dirasa terlalu berat. Tidak ada konsekuensi dari ditinggalkannya kedua syarat tersebut, karena kekosongan “kursi” sesepuh dan menurunnya minat warga terhadap pertemuan *Setunan*. Kelonggaran praktik nilai yang terjadi kemudian semakin melebar didukung oleh kesepakatan warga yang secara kompak mengatakan bahwa siapa saja yang *becik lakune bener ucape* (baik tingkahnya benar ucapannya) dapat menjadi sesepuh. “Yang menggantikan sesepuh itu bisa dilakukan oleh orang tua. Semua itu bisa, anak cucunya juga bisa menggantikan nasihat (peran) Mbah Tarno.” (Mawardi, 60th).

Lebih lanjut, mengenai urusan semen, seorang tokoh keturunan Mbah Tarno mengaku tolak Semen. Semen baginya adalah *kala petaka* perusak tatanan keseimbangan. Sebagaimana Jami dan Sarmani, dua tetangganya, ia memilih untuk tidak mengikuti aksi-aksi demo karena hal itu bertentangan dengan apa yang dianjurkan sesepuh untuk tidak mencampuri urusan yang bukan milik kita. Praktik *umbar suwara* (demonstrasi) pun juga berusaha ia hindari. Meski begitu ia tetap menyisahkan “keterpecahan” yang kini membagi Sikep menjadi dua golongan besar, yakni kalangan tolak dan pro.

Oleh karenanya, tidak adanya peran sesepuh mendorong timbulnya situasi saling berkontradiksinya pemikiran dan multi-interpretasi terhadap nilai-nilai ajaran. Bagi sebagian kalangan Sikep Pati yang tidak memihak kepada gerakan Tolak Semen, menjelaskan Sikep tidak seharusnya ambil bagian dalam aktivitas demo, karena tidak sesuai dengan ajaran yang dianut. Mereka juga menambahkan, bahwa tidak ada Sikep yang berperan dalam aktivitas tolak, jika pun ada maka mereka bukanlah Sikep. Pernyataan ini selalu ditimpali santai oleh kalangan Sikep tolak, bahwa Sikep ialah tentang pengakuan, dan apa yang mereka lakukan adalah bentuk perlindungan terhadap Pegunungan Kendeng yang terancam akan dirusak.

1. JMPPK: Perjuangan Awal menolak Industri

Pada 2012 pemerintah telah mengeluarkan secara resmi ijin usaha pertambangan di Kabupaten Rembang, Jawa Tengah (Surat Keputusan Gubernur Jawa Tengah Nomor 660.1/17 Tahun 2012 tentang Izin Lingkungan Kegiatan Penambangan Oleh PT. Semen Gresik atau PT Semen Indonesia). Para warga yang menolak pendirian pabrik tersebut membentuk himpunan yang terorganisir bernama Jaringan Masyarakat Peduli Pegunungan Kendeng (JMPPK). Saat itu sekumpulan warga atas inisiatif pendampingan dari WALHI (Wahana Lingkungan Hidup Indonesia) menetapkan tuntutan dengan berpegang pada Surat

Keputusan Menteri ESDM No.1456 K/20/MEM/2000 tentang Pedoman Pengelolaan Kawasan Karst dan SK No.0398 K/40/MEM/2005 tentang Penetapan Kawasan Karst Sukolilo. Surat Keputusan menyatakan bahwa luas kawasan karst mencapai 19.590ha, dengan luas kawasan lindung 3.210 ha, dan kawasan budidaya 16.380ha. Perjuangan tuntutan itu terjadi dalam beberapa kali masa sidang. Melalui jalur hukum ini JMPPK memperoleh kemenangan tuntutan pada 2010, ditandai dengan putusan Mahkamah Agung Nomor 103 K/TUN/2010. Mahkamah Agung menyatakan bahwa Izin Usaha Pertambangan (IUP) PT Semen Gresik harus dibatalkan (ditinjau kembali) karena belum melalui prosedur Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (AMDAL).¹

Situasi *gegeran* kembali mencuat ketika PT. Indocement, Tbk. mengumumkan rencana pembangunan pabrik di daerah Kayen dan Tambakromo, Rembang. Sebagian warga sempat tidak mau bekerjasama dengan JM-PPK. Namun berkat sosialisasi dan advokasi yang teratur oleh JM-PPK, warga mulai menunjukkan itikad baik untuk bekerja sama. Meskipun begitu, secara perlahan terlihat perbedaan karakter yang terlihat diantara warga Sukolilo dengan Kayen dan Tambakromo.

Menurut kesaksian beberapa orang, yang sebenarnya telah memecah JM-PPK adalah catatan data dan dana yang terisolir dari akses anggota, serta kecurigaan adanya “anggaran ganda” yang dimanfaatkan oleh beberapa orang. Pengaruh organisasi eksternal pun tak ketinggalan dalam mendorong perpecahan warga, yang diwujudkan melalui pembagian pendanaan terhadap program kerja JM-PPK. Keterpecahan itu memuncak pada tahun 2012 ditandai dengan 18 dari 22 orang pengurus JM-PPK keluar organisasi. Alasan lain adalah karena tidak menyenangkan citra JM-PPK yang seakan-akan hanya menonjolkan Saminnya. Warga yang keluar kemudian membentuk *Lingkar Kendeng Sejahtera* (LIKRA), yang dibantu dengan dukungan organisasi Sheep. Salah satu warga Desa Jimbaran menjelaskan bahwa prinsip LIKRA adalah: “*Dielingke ora keno yo dijiwit, dijiwit ora keno yo diantem*.” (Diingatkan tidak bisa ya dicubit, dicubit tidak bisa ya dihajar).

Pada akhir tahun 2012, LIKRA melakukan peleburan dengan organisasi-organisasi masyarakat peduli Kendeng lainnya, seperti Gamorang (Gabungan Masyarakat Ngerang) dan organisasi Desa Keben. JM-PPK diajak untuk bergabung, namun tawaran itu ditolak atas dasar alasan ketidaksinergian prinsip kelompok. Peleburan itu akhirnya diberi nama *Ahli Waris Kendeng*, Golongan Ahli Waris Kendeng ini sendiri kebanyakan beranggotakan warga yang akan terkena dampak langsung pendirian pabrik, yakni warga Kayen dan Tambakromo, yang kemudian disebut sebagai *wong tolak wetan* (orang tolak timur). JM-PPK yang sebagian masih didominasi oleh warga

¹ Rembang Melawan: Perjuangan Warga Melawan Kendali Modal.
<http://membunuhindonesia.net/2015/03/rembang-melawan-perjuangan-warga-melawan-kendali-modal/>

Sukolilo, disebut sebagai *wong tolak kulon* (orang tolak barat).

2. Menggelar Pertemuan: Mengonstitusikan Emosi Pergerakan

Pada Jumat, 12 Mei 2016, dilakukan Brokohan yakni *mingeti dina lair* (memperingati hari lahir) oleh Gunretno. Brokohan yang diadakan pada hari Jumat Pon ini sebagai solusi dari kegelisahannya melihat terpecah belahnya *pasuduluran* karena persoalan semen yang tak berkesudahan, lewat acara ini ia berusaha menyatukan suara orang-orang terdekatnya dengan rekan-rekan seperjuangan Tolak Semen. Sejak pagi hari, rumahnya sudah diramaikan oleh saudara dan tetangga yang *rewang*. Para wanita yang kebanyakan sudah berumah tangga berkumpul di dapur membuat masakan untuk *berkatan*, sedangkan yang pria menyembelih dan membersihkan daging kambing untuk dimasak nantinya. Para tokoh dan kerabat Sikep Gunretno penolakan pabrik semen turut berkumpul.

Gunretno yang duduk di sisi timur ruang tengah bersama kerabat Sedulur Sikep, membuka acara brokohan ini dengan menjelaskan tentang pentingnya melindungi Kendeng dari ancaman pabrik semen. Tidak lupa juga kekecewaannya menghadapi berbagai kecurigaan dan sikap apatis beberapa kalangan mengenai pergerakannya, mulai dari soal dana hingga dampak pergerakannya yang tidak menunjukkan dampak signifikan. Setelah itu, Gunretno mengenalkan 9 Kartini Kendeng yang hadir, empat orang dari Rembang, tiga dari Pati, dan seorang dari Grobogan. Kisah tentang aksi pengecoran semen kaki pun kemudian dijelaskan Gunretno kepada tamu yang hadir, tentang pengorbanan jiwa raga yang dilakukan mereka untuk Ibu Bumi. Cukup lama Gunretno menceritakan tentang detail perjuangan 9 Kartini Kendeng dan JMPPK, hingga kemudian ia bertanya apakah aksi yang mereka lakukan tidak sanggup menggugah nurani *sedulur* (istilah yang ia gunakan untuk menyebut para tamu) untuk membela ibu bumi.

Pengalaman-pengalaman yang mengandung elemen performatif seperti ini menjadi bagian dalam proses-proses pertumbuhan suatu perkumpulan dalam komunitas Samin. Elemen performatif tersebut turut menopang upaya menghidupkan kembali ingatan-ingatan spesifik dalam penyatuan suatu visi. Jika Amrih Widodo (2000, p. 19) menyebutkan bahasa menjadi bagian penting dari strategi politik komunikasi dan politik ingatan kaum Samin, maka kami menambahkan bahwa pembentukan strategi ini terkandung elemen performatif sebagai cara untuk mengonstitusikan kembali suatu ingatan historis yang dipilih untuk dijadikan acuan bersama. Elemen-elemen performatif tersebut mewarnai narasi sebagai pembentukan perhatian dalam mempertimbangkan dimensi emosional dari proses penyatuan (*assembling*) suatu komunitas.

3. Para Perempuan Melibatkan Diri: Perubahan Strategi

Dinamika kelompok penentang pabrik semen semakin rumit ketika perempuan mulai bergerak.

Melalui Kartini Kendeng dan elemen-elemen pendukungnya, gerakan semakin dinamis dan bergema luas. Tokoh-tokoh supralocal bermunculan, seperti datangnya seniman perempuan yang membawa 9 karya lukisnya tentang 9 Kartini Kendeng pada saat Brokohan. Namun gerakan perempuan ini masih dalam kendali elite-elite lama. Sebagai contoh, seorang aktivis perempuan local masih mengingatkan kami untuk meminta izin kepada elite local (yang kebetulan laki-laki) untuk sekedar bisa diwawancarai. Masih ada dominasi dan kecurigaan Sebagian elite atas kehadiran orang luar. Para perempuan bergerak mendukung gerakan Kartini Kendeng. Pada saat kami dilokasi, datang perwakilan dari sebuah lembaga penelitian di sebuah universitas negeri di Yogyakarta, yang datang dalam rangka observasi pengumpulan data untuk rencana program pembinaan perempuan.

Ada alasan strategis mengapa aksi JMPPK kerap menjadikan kalangan ibu-ibu sebagai barisan depan sendiri yakni untuk mengurangi kericuhan. Untuk itu, revitalisasi gerakan selalu dilakukan. Misalnya setelah mundurnya semen Gresik, Gunarti yang tak menginginkan silaturahmi warga tolak bubar, kemudian membentuk kelompok arisan Simbar Wareh, agar "*sada iku nggak bubar, ditaleni liwat anane pertemuan setiap tanggal 1*. (sapu itu tidak akan bercecerak, perlu diikat lewat pertemuan setiap tanggal 1)"

Upaya lain adalah pelepasan atribut Sikep dan identifikasi formal JM-PPK yang dilakukan oleh Gunretno. Terdapat perubahan strategi lain yang dilakukan oleh JM-PPK untuk menghapus citra Sedulur Sikep dari gerakan perlawanan, di antaranya adalah penciptaan ikon baru bagi gerakan Tolak Semen, yang semula kental dengan wacana Sedulur Sikep, kini berganti menjadi 9 Kartini Kendeng. Pergantian ini dimulai sejak JM-PPK menggelar aksi pasung semen yang dilakukan oleh 9 wanita dari Pegunungan Kendeng di depan Istana Negara Jakarta pada 12 April 2016 lalu. Kesembilan wanita tersebut berasal dari Rembang, Pati, dan Grobogan, menunggu selama dua hari sembari kaki mereka di semen hingga tak bisa bergerak.

Wacana 9 Kartini Kendeng ini sendiri diinisiasi oleh Gunretno dan kawan lainnya sebagai aksi solidaritas bersama warga Rembang yang juga menghadapi gempuran industri semen di Pegunungan Kendeng, yakni Semen Indonesia (PT. Semen Gresik). Aksi ini menandakan perluasan jaringan JM-PPK hingga Rembang. Pemakaian istilah 9 Kartini Kendeng muncul dalam beberapa situasi. Pertama, *gegeran* pelekatan atribut Samin/ Sedulur Sikep dalam memobilisasi identitas gerakan yang ternyata menemui persoalan panjang dalam komunitas yang ingin diperjuangkan ini. Kedua, situasi *gegeran* di kalangan tetangga pengurus JMPPK sendiri yang sudah tidak memiliki *parang pitakon* yang bisa *nuwuhake guneman*. Ketiga, upaya perluasan skala (*scaling up*) isu kelestarian Kendeng secara keseluruhan, tidak hanya terbatas pada kantong-kantong wilayah saja, ketika *remixing* pergerakan dengan pengalaman gerakan perempuan dalam konteks berbeda

sebagaimana pemakaian nama “Kartini” di dalamnya. Penegasan ini juga dapat ditemui dalam beberapa publikasi seperti kajian Nawiyanto dan Endrayadi mengenai pelibatan perempuan sebagai strategi taktik gerakan (2017a, 2017b) dan Musa Maliki (2019) serta sebuah rilis pers di website Jurnal Perempuan tepat pada tanggal 17 Agustus.²

4. Menggelar Jalan Panjang: Aspek Performatif Pergerakan Sosial

Bergerak melalui medium JM-PPK, beberapa orang Sikep seperti Gunretno dan Gunarti senantiasa melakukan aksi yang bersifat damai. Bentuk demonstrasi yang dilakukan tidak melibatkan teriakan orasi, bakar ban, ataupun kemarahan warga. Istilah demonstrasi bahkan tidak pernah digunakan dalam menjalankan aksi warga. “Aksi” sendiri adalah sebuah kata yang selalu mereka gunakan. Diskusi dan audiensi adalah jalan utama yang selalu mereka cari, diantarkan oleh hasil bumi Kendeng yang selalu mereka bawa, kendi, dan caping sebagai simbolisasi petani.

Strategi yang mereka lakukan memang berbeda dengan apa yang dilakukan oleh sesepuh Sikep seperti Samin Surosentiko ataupun Surokidin. Ketika dulu Sikep memilih diam dan acuh tak mau ikut campur, kini beberapa Sikep lebih memilih untuk menyatakan suara mereka menentang korporasi, yang kemudian dianggap sebagai penyelewengan nilai dan ajaran sesepuh oleh sebagian Sikep lainnya.

Perubahan strategi ini dapat diamati dari keterlibatan aktif mereka dalam menciptakan ruang-ruang perlawanan warga seperti JM-PPK dan Simbar Wareh, suatu komunitas ibu-ibu yang berbasis lingkungan. Aksi-aksi yang mereka luncurkan pun sarat dengan politik makna, seperti merepresentasikan suara warga dengan simbolisasi kendi yang dikalungkan pita merah putih. Makna dari kendi itu dijelaskan Gunarti, “..... *ibarate Kendeng iku kendi, isine banyu. Neg kendine pecah, banyune kan yo tumpah.*” (.....ibaratnya Kendeng itu kendi, isinya air. Kalau kendinya pecah, airnya kan tumpah.)

Materi-materi budaya seperti tembang dan doa pun digunakan, seperti dalam *Ibu Bumi* yang melambungkan hubungan alam dan manusia saat ini “*Ibu Bumi wis maringi, Ibu Bumi dilarani, Ibu Bumi kang ngadili.*” (Ibu Bumi telah memberi, Ibu Bumi disakiti, Ibu Bumi akan mengadili.)

Dalam materi doa pun, sebagian Sikep tak enggan untuk turut melafalkan *laa ilaha illa Allah* bersama warga muslim. Karena bagi mereka lafalan dzikir bukan lagi tentang menyatakan diri sebagai umat Islam, tapi sebagai jalan untuk meraih integrasi dan kekhusyukan komunal. Hal ini bukan berarti tidak meninggalkan kegelisahan dalam diri sikep, seperti pada apa yang dirasakan oleh Gunretno:

“Long march Pati kan ide tentang mengemas doa menghipnotis banyak orang ini kan spontan. Wah ini aku ada tembang, doa ini, *cuma* kalau aku yang mengucapkannya, aku kan *uwong sikep*, ada nada celah untuk melemahkan. Tapi sudah tidak apa-apa aku mengalah ikut doa *Laa ilaaha illa Allah* ya tidak apa-apa, untuk kepentingan. Tapi di dalam hati, apa itu *Laa ilaaha illa Allah*. Aku kan dari kecil tidak pernah dikenalkan, Cuma dikenalkan jangan *jrengki*-hak untuk ikut campur, *srei-iri*”

Dari sini dapat diamati bahwa JM-PPK berupaya “mendefinisikan-ulang” nilai-nilai kehidupannya dalam konteks upaya persatuan warga tolak. Pun ia senantiasa menggunakan jalur damai agar tidak melakukan *jrengki* (hak untuk ikut campur) dan *srei* (iri). Hal ini penting sebagai usaha preventif terhadap investasi semen di pegunungan Kendeng. Meskipun membicarakan resiko atau dampak yang akan terjadi tidak diperbolehkan bagi Sikep puritan, Sikep progresif menganggap bahwa apa yang mereka lakukan justru penting untuk mencegah bencana yang pasti akan terjadi ke depannya jika industri semen sukses dilakukan.

Nyanyian *Ibu Bumi Dilarani* di atas sebagai materi narasi yang dipakai, dapat disebut sebagai upaya mengelaborasi elemen performatif dalam pembentukan narasi gerakan sosial berbasis gerakan perempuan dan lingkungan. Hal ini dimungkinkan secara efektif berkaitan dengan upaya perluasan skala maupun pengulangan isu agar tetap relevan pada konteks kekinian yang sedang berlangsung. Di sini tampak upaya mengartikulasikan perjuangan dengan narasi perempuan sebagai narasi dominan di atas narasi lingkungan dan narasi sejarah kultural komunitas. Hal ini menegaskan kembali perlunya pembedaan analisis pergerakan yang menyejarah dengan sejarah pergerakan.

D. KESIMPULAN

Mengapa muncul beberapa pelekatan atribut tertentu pada kedua film itu sebagai bagian dari narasi ini? Rekognisi semacam apa yang membentuk kecenderungan itu hubungannya dengan proyeksi subyek “Samin” dan/atau “Sikep” ini untuk agenda spesifik dalam gerakan sosial yang sedang berlangsung tersebut?

Jawabannya adalah bahwa situasi pembentukan identitas Sedulur Sikep berlangsung melalui proses sosial, politik, ekonomi tertentu dan melalui agen-agen tertentu. Berhubungan dengan dua tema film di atas sebagai titik berangkat kajian pergerakan ini, kami berargumen bahwa kita menghadapi dua tantangan arah wacana dominan. Pertama, gerakan ini merefleksikan pemosisian dan artikulasi etnisitas yang semakin mengabur—tampak semakin akrab, tapi juga asing—untuk memperjuangkan kesadaran “perbedaan

² Lihat <https://www.jurnalperempuan.org/berita/rilis-pers-dirgahayu-indonesia-lestari-kendengku>

kultural” terkait atribut identitas, pandangan hidup, gender, agama, dan bahasa—dan otonomi politik hak berkebudayaan yang bersahaja.

Dua bingkai narasi gerakan memiliki argumentasi berbeda dapat dijelaskan karena referensial diskursus yang berbeda, tetapi sama-sama lahir dari kesadaran upaya konservasi identitas dan merayakannya secara selektif, yakni kesengajaan untuk memilih elemen-elemen naratif seperti sosok kepahlawanan atau aspek emansipatif dari perempuan dalam narasi dominannya.

Meski begitu, perlu dipahami, bahwa Sedulur Sikep tidak semata-mata terbagi dua menjadi puritan atau progresif. Kedua kategorisasi ini adalah kategori dominan yang terlihat dalam situasi *gegeran* saat ini. Masih banyak warga yang lebih memilih acuh dalam persoalan semen ataupun tentang bagaimana Sikep dipandang oleh masyarakat umum. Banyak dari mereka yang tidak menyetujui keberadaan pabrik semen namun lebih memilih diam dan tidak mengikuti aksi karena semen tidak direncanakan di tanah mereka, sehingga mereka merasa tidak memiliki hak untuk ikut campur (*jrengki*). Mereka merasa bahwa sikap inilah yang paling menyerupai teladan seseorang sebelumnya, tetap diam, acuh, dan tidak peduli.

Dengan menggali keterhubungan antara aksi mobilisasi sehari-hari dengan mobilisasi di luar waktu-kebiasaan (*extraordinary times*) seperti kegiatan Brokohan, menunjukkan adanya keteraturan dan ketakteraturan dalam bingkai koneksi lokal-global dalam gerakan sosial yang dimediasi oleh tanggal-tanggal penting seperti acara Setunan maupun arisan awal bulan. Di samping itu, pembentukan koneksi tersebut juga dikonstruksikan oleh sosialitas dan performativitas suatu kegiatan untuk me(re)produksi wacana baru dari proses perjuangan yang terus-menerus dihidupi (*movement-in-the-making*). Para

perempuan yang tampak banyak terlibat dan/atau dilibatkan dalam gerakan ini, bukan lahir dari kesadaran adanya ketidaksetaraan gender atau ketidakmampuannya menolak dominasi feodalisme pada masyarakat Jawa bahwa perempuan dikungkung oleh tatanan tradisional rumah tangga Jawa. Akan tetapi, gerakan berbasis perempuan tersebut lahir dalam situasi *gegeran* dan situasi kontradiksi: para seseorang Sedulur Sikep yang tidak mau terlibat karena pengalamannya dipanggil ke pemerintah pusat, dan seniman-seniman perempuan

Studi ini berkontribusi membuka pemahaman lebih mendalam mengenai konteks-konteks perjuangan dan gerakan sosial di Kawasan Utara Jawa Tengah terutama terkait politik framing gerakan, upaya mengglokalkan isu, dan atau membawa kesadaran pada lokalitas spesifik dalam narasi dominannya. Kesimpulan studi ini dapat berkontribusi dalam memberikan pemahaman dan wawasan kajian untuk memahami dinamika gerakan-gerakan sosial di daerah lain di Indonesia yang tentu saja memiliki konteksnya masing-masing.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penelitian ini didukung melalui hibah penelitian dari Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada pada tahun 2016, dengan Nomor Kontrak 2558/UN1.FIB/UP2M/2016. Kami berterima kasih kepada Aprilia Saraswati dan Noya Murtya dalam membantu penelitian ini berlangsung.

DAFTAR PUSTAKA

- Adhe, K. R. (2014). Penanaman karakter anak usia 5-6 tahun pada masyarakat Samin. *Jurnal Pendidikan Usia Dini*, 8(1), 185–200.
- Alamsyah. (2015). Eksistensi dan nilai-nilai kearifan komunitas Samin di Kudus dan Pati. *Humanika*, 21(1), 63–74. <https://doi.org/10.14710/humanika.21.1.63-74>
- Alfirdaus, L. K. (2013). Politics in indigenous cosmology: an analysis on people, state and the Church in Eastern Part of Flores, East Nusa Tenggara. *En Arche*, 2(3), 185–207.
- Arifin, A. S. (2012). Nilai-nilai Pendidikan Ajaran Samin. *Fski*, 13–14. Retrieved from forumstudikebangsaan.blogspot.com/2020/09/nilai-nilai-pendidikan-ajaran-samin.html
- Arybowo, S. (2009). Orang Samin dan pandangan hidupnya. Retrieved from <https://lipi.go.id/id/en/berita-2forang-samin-dan-pandangan-hidupnya-2f1291>
- Asrawijaya, E. (2020). Gerakan Ekopopulisme komunitas Samin melawan perusahaan semen di pegunungan Kendeng. *Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis*, 5(1), 35–47.
- Aziz, Munawwir. (2012). Identitas Kaum Samin pasca kolonia pergulatan negara, agama, dan adat dalam pro-kontra pembangunan pabrik semen di Sukolilo, Pati, Jawa Tengah. *Kawistara*, 2(3), 225–328.
- Benda, H., & Castles, L. (1969). The Samin Movement. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 125(2), 207–240.
- Darmastuti, R. (2015). Gerakan sosial tanpa kekerasan (gerakan sosial masyarakat Samin terhadap rencana pembangunan pabrik semen di Sukolilo Pati). *Pax Humana*, 11(3), 189–204.
- Darmastuti, R., Bajari, A., Martodirdjo, H. S., & Maryani, E. (2016). Gethok tular, pola komunikasi gerakan sosial berbasis kearifan lokal masyarakat Samin di Sukolilo. *Jurnal ASPIKOM*, 3(1), 104–118.

<https://doi.org/10.24329/aspikom.v3i1.103>

- Davidson, J. S., Henley, D., & Moniaga, S. (2010). *Adat dalam Politik Indonesia*. Jakarta: KITLV-Jakarta.
- Faizal, E. B. (2011, November 23). Practicing benevolence, Samin tribe endures scorn. *The Jakarta Post*, pp. 23–26. Retrieved from <https://www.thejakartapost.com/news/2011/11/23/practicing-benevolence-samin-tribe-endures-scorn.html>
- Fauzannafi, M. Z., Kusno, A. N., Al-Fikri, M. A., Ekowati, A. W., Galba, S., & Budi, N. S. (2012). *Inventarisasi dan Kajian Komunitas Adat Sedulur Sikep, Desa Sumber, Kecamatan Kradenan, Kabupaten Blora*. Yogyakarta: Departemen Antropologi Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan Balai Pelestarian Nilai dan Budaya.
- Galba, S. (2009). *Sistem Gotong Royong pada Masyarakat Samin di Kabupaten Blora, Jawa Tengah*. Jakarta: Subdirektorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai-nilai Budaya, Seni dan Film, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.
- Gubrium, J. F., & Holstein, J. A. (2008). Narrative ethnography. In S. N. Hesse-Biber & P. Leavy (Eds.), *Handbook of Emergent Methods* (pp. 293–300). New York: Guilford Press.
- Habsari, N. T. (2018). Adam Religion in the Religious Life of Samin Tribe in Sumberbening Village Ngawi 1969–1999. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19(2), 155. <https://doi.org/10.25077/jaisb.v19.n2.p155-165.2017>
- Hastijanti, R. (2002). “Konsep sedulur” sebagai faktor penghalang terbentuknya ruang eksklusif pad permukiman kaum Samin. *Dimensi: Journal of Architecture and Built Environment*, 30(2), 133–140.
- King, V. T. (1977). Status, economic determinan and monocausality: more on the Samin. *Bijdragen*, 133(2/3), 350–354.
- Korver, A. (1976). The Samin movement and millenarism. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde*, 132(2/3), 249–266.
- Lestari, E. Y., & Wijayanti, T. (2020). Social conservation of local wisdom on Samin Tribes at Kudus Regency Indonesia. *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 12(1), 12–19. <https://doi.org/10.15294/komunitas.v12i1.19918>
- Li, T. M. (2000). Articulating indigenous identity in Indonesia: Resource politics and the tribal slot. *Comparative Studies in Society and History*, 42(1), 149–179. <https://doi.org/10.1017/S0010417500002632>
- Maliki, M. (2019). *Local/Global Disruption: The Response of the Samin Movement to Modernity*. Charles Darwin University.
- Mardikantoro, B. H. (2013). Bahasa Jawa sebagai pengungkap kearifan lokal masyarakat Samin di Kabupaten Blora. *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 5(2), 197–207. Retrieved from <http://journal.unnes.ac.id/nju/index.php/komunitas>
- Mardikantoro, H. B. (2012). Pilihan bahasa masyarakat Samin dalam ranah keluarga. *Humaniora*, 24(3), 345–357.
- Mardikantoro, H. B., & Maretta, Y. A. (2016). Language shift of Javanese and its impacts on the transformation of samin community. *Man in India*, 96(11), 371–384.
- Mojo, E., Hadi, S. P., & Purnaweni, H. (2015). Saminist's indigenous knowledge in water conservation in North Karts Kendeng Sukolilo. *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 7(2), 236–242. <https://doi.org/10.15294/komunitas.v7i2.4048>
- Mukodi, M., & Burhanuddin, A. (2015). Domestifikasi perempuan Samin dalam khasanah masyarakat Islam Modern. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 15(2), 411–430. <https://doi.org/10.21154/al-tahrir.v15i2.271>
- Mumfangati, T., Murniatmo, G., Sunjata, I. W. P., Sumarsih, S., Susilantini, E., & Ariani, C. (2004). *Kearifan Lokal di Lingkungan Masyarakat Samin Kabupaten Blora, Provinsi Jawa Tengah*. Yogyakarta: Balai Pelestarian Nilai Budaya, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.
- Nurdyansyah, A. R. (2013). Undhak-usuk percakapan kelompok sosial dalam masyarakat Samin, Desa Margomulyo, Kecamatan Margomulyo, Kabupaten Bojonegoro: Kajian Sosiologi. *Skriptorium*, 2(1), 28–35.
- Nurkhoiron. (2002). Dari buku ke buku: sambung menyambung menjadi Samin. *Majalah Kebudayaan Desantara*, II, 6.
- Nurmalitasari. (2016). *Gerakan Samin melawan kolonialisme Belanda: perlawanan petani kawasan hutan di Blora*. Universitas Sanata Dharma.
- Pinasti, V. I. S., & Lestari, P. (2017). Masyarakat Samin ditinjau dari sejarah dan nilai-nilai pendidikan karakter. *ISTORIA: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Sejarah*, 13(2), 1–12. <https://doi.org/10.21831/istoria.v13i2.17737>
- Putri, P. S. (2017). *Re-Claiming Lost Possessions :A Study of the Javanese Samin (Sedulur Sikep) Movement to maintain their Peasant Identity and Access to Resources*. University of Oslo.
- Rabinow, P. (2009). *Marking time: On the anthropology of the contemporary*. Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.5860/choice.45-6874>
- Raharjo Djati, W. (2013). Revivalisme kekuatan familisme dalam Demokrasi: dinasti politik di aras lokal. *Jurnal Sosiologi Masyarakat*, 18(2), 203–231.

- Rosyid, Moh. (2008). *Samin Kudus: Bersahaja di Tengah Asketisme Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rosyid, Moh. (2010). Perempuan Samin dalam berpolitik. *Palastrén*, 3(2), 333–360.
- Rosyid, Moh. (2016). Upaya Komunitas Samin Di Kudus Jawa Tengah dalam mempertahankan jati diri di tengah problematika kehidupannya. *Masyarakat Indonesia*, 42(2), 167–184. Retrieved from <http://jmi.ipsk.lipi.go.id/index.php/jmiipsk/article/view/670>
- Rosyid, Mohammad. (2014). Memotret Agama Adam: studi kasus pada komunitas Samin. *Jurnal Orientasi Baru*, 23(02), 189–210. Retrieved from <http://e-journal.usd.ac.id/index.php/job/article/view/1134>
- Saraswati, A. R. (2015). *Ilmu itu lelaki: konsepsi pendidikan Uwong*. Universitas Gadjah Mada.
- Setiadi, S., Saraswati, A. R., & Rosyid, N. (2017). Geger Sikep: environmental (re)interpretation among the Contemporary Anti-Cement Movement in Kendeng, Central Java. *Komunitas: International Journal of Indonesian Society and Culture*, 9(1), 13–28. <https://doi.org/10.15294/komunitas.v9i1.8673>
- Setyaningrum, D., Marhaeni, T., Astuti, P., & Alimi, M. Y. (2017). Pergeseran nilai masyarakat Samin (Sedulur Sikel) Dukuh Bombong. *Journal of Educational Social Studies*, 6(1), 29–36.
- Shiraishi, T. (1990). Dangir's testimony: Saminisme reconsidered. *Indonesia*, October(25th anniversary edition), 95–120.
- Shiraishi, T. (1997). *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926* [terj. Hilmar Farid]. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Soemantri, G. A. (2009). Ramah, santun, dan 'Maha Pemberi.' Retrieved December 30, 2020, from <https://akumassa.org/id/ramah-santun-dan-maha-pemberi/>
- Subarkah, & Wicaksono, A. (2014). Perlawanan masyarakat Samin (Sedulur Sikep) atas kebijakan pembangunan Semen Gresik di Sukolilo Pati: studi kebijakan berbasis lingkungan dan kearifan lokal. *Pena Jurnal Ilmu Pengetahuan Dan Teknologi*, 26(2), 171–194.
- Suhandano, S. (2020). Javanese and the Samin Community: A Reflection of Ideology and Identity of Its Speakers. *Jurnal Humaniora*, 32(3), 283. <https://doi.org/10.22146/jh.60213>
- Sujayanto, G., & Laksana, M. S. (2001). Samin melawan penjajah dengan Jawa Ngoko. *Intisari*, 167.
- Sunadi, A. (2013). *Interaksi Sosial Masyarakat Samin di Tengah Modernisasi*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga.
- Suprpti. (2013). Pemertahanan ungkapan dalam Bahasa Jawa yang memuat kearifan lokal sebagai bentuk identitas budaya masyarakat Samin di Kabupaten Blora. *Lingua*, 9(1), 1–7.
- Suprihatini, T. (2014). Penerimaan masyarakat Samin terhadap program pembangunan di Desa Baturejo, Kec. Sukolilo, Kabupaten Pati Jawa Tengah. *Jurnal Ilmu Sosial*, 13(2), 77–85.
- Tedlock, B. (1991). From participant observation to the observation of participation: the emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*, 47(1), 69–94. <https://doi.org/10.1086/jar.47.1.3630581>
- Wardhani, P. S. N., & Samsuri. (2020). Sedulur Sikep sebagai bagian keragaman Budaya Jawa. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 02(December), 256–263. <https://doi.org/10.24090/libda.v11i1.71.interaksi>
- Wibowo, A. (2011). Strategi masyarakat Samin dalam mempertahankan keseimbangan ekologis. *Berkala Penelitian Hayati*, 4E(Edisi khusus), 35–42. Retrieved from <http://berkalahayati.org/files/journals/1/articles/283/submission/283-898-1-SM.pdf>
- Wibowo, A., & Wardojo, W. (2020). *Resilience and communication strategy of the Samin community facing the cement industry in Central Java, Indonesia* (EasyChair Preprint No. 4034). Surakarta.
- Widodo, A. (1997). Samin in the New Order. In J. Schiller & B. Martin-Schiller (Eds.), *Imagining Indonesia: Cultural Politics and Political Culture* (pp. 261–287). Ohio: Ohio University Center for International Studies.
- Widodo, A. (2000). Untuk hidup tradisi harus mati. *Basis*, 49(09–10), 14–23.
- Wijoyo, U. D. (2015). Gegeran mencari sekolah. In P. M. Laksono (Ed.), *Antropologi Pendidikan: Aneh Biasanya Tidak Apa-apa* (1st ed.). Kepel Press bekerjasama dengan Departemen Antropologi Universitas Gadjah Mada.



SANGGA BUWANA AS FOOD ACCULTURATION: YOGYAKARTA ROYAL TRADITIONAL FOOD

Marcellus Arnold ^(1, 2 *), Yolanda Victoria Rajagukguk ^(1,2)¹ Faculty of Food Science and Nutrition, Poznań University of Life Sciences, Wojska Polskiego 31, 60-624 Poznań, Poland² Department of Nutrition and Food Technology, Faculty of Life Sciences, Surya University, Tangerang, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 07th July 2021
 Review : 01st October 2021
 Accepted : 04th December 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Sangga buwana; Yogyakarta; Indonesia;
 traditional food; food acculturation.

CORRESPONDENCE

*E-mail: marcellus.arnold@up.poznan.pl

A B S T R A C T

Indonesia has various traditional foods, some of which are the result of acculturation with other countries' foods. Sangga buwana is the Javanese-Dutch influenced cuisine, which became one of the favorite dishes of the sultans of Yogyakarta. Till date, the publication about sangga buwana is still limited. This paper aimed to introduce and spread the knowledge about sangga buwana as the result of food acculturation, focusing on its history, philosophy, how it is prepared, and its nutritional value. The study was carried out through interviews with the experts and literature review. Sangga buwana consists of several components, including choux pastry, ragout, lettuce, boiled egg, Javanese mustard, and pickled vegetables. Sangga buwana itself and every component to prepare it have the meaningful philosophy about God's creations. It delivers important wishes and meanings to the newlywed couple in royal wedding ceremony. It was only served to the sultan, royal family of Yogyakarta, and their important guests. But nowadays, sangga buwana can be more easily found at restaurants, traditional markets or food festivals in Yogyakarta. The cultural preservation of sangga buwana has been conducted through cultural festivals, cooking workshops, and research development using local ingredients to prepare it which may support food diversification.

A. INTRODUCTION

Indonesia is a country with big diversity. Not only the cultures, the diversity also includes the various traditional foods from different regions (Kusumaningtyas & Lestari, 2020). Traditional food in every ethnic group is influenced by the local culture and the local food commodities or sources in that region (Rajagukguk & Arnold, 2021). Traditional food is the legacy of local tribe in specific region (Sabana, 2007), and an identity of a nation (Haruminori et al., 2017). It contributes in local people's life in providing nutrition and is also part of the community tradition, beliefs, social, and technology (Nutri, 2017). Indonesian traditional culinary is the cultural asset which must be preserved, so it would not become extinct as the modern cuisines from other countries are also developing nowadays (Harmayani et al., 2019b). With the traditional food diversity, it can be potential to promote Indonesian culinary tourism (Wijaya, 2019).

Yogyakarta, which is located in Java island (Fig. 1), is not only known as the city of education, but also as the center of the well-known Indonesian culinary culture (Harmayani et al., 2019a). Therefore, it can represent the Javanese traditional cuisines. Some of well-known traditional cuisines from Yogyakarta are gudeg (sweet jackfruit stew), brongkos (meat stew combined with tofu and black-eyed peas, cooked with coconut milk), pecel (mixed boiled vegetables, served with peanut sauce), geplak (sweet snack from grated coconut, rice flour, and sugar), wedang uwuh (herbal drink made from sappan wood, ginger, cloves, and cinnamon leaves), and wedang ronde (hot ginger drink with glutinous rice balls, bread, *Arenga pinnata* fruit, and roasted peanut) (Army, 2017; Harmayani et al., 2019a). Soto (Indonesian soupy dish, made from meat or vegetable broth with addition of shredded meat or chicken, vermicelli, bean sprouts, and other

components), which can be found in every region in Indonesia, is also various from one region to another. Soto originated from Yogyakarta, such as chicken soto, Ngasem chicken soto, limpid soto, and beef soto is unique compared to other types of soto in Java or Indonesia (Yudhistira & Fatmawati, 2020).

The Indonesian traditional food could be the original or authentic Indonesian cuisine, as well as the result of acculturation with other countries' cuisines (Rahman, 2016). The influence of eastern and western (especially European) culture on Indonesian cuisines, which are originally rich in spices, results in richer flavor and taste of cuisines (Gardjito et al., 2019). Indonesian traditional cuisines

which have been influenced by Chinese culture are, but not limited to porridge, laksa (spicy noodle soup), pempek (savory fishcake, served with authentic sweet and sour sauce), bakso (Indonesian meatballs), siomay (steamed fish dumpling with vegetable and peanut sauce), soto, and wedang ronde (Gardjito et al., 2019; Harmayani et al., 2019a; Yudhistira & Fatmawati, 2020). The Dutch, who colonized Indonesia for 350 years, also influenced Indonesian traditional cuisines, including croquette, nastar (pineapple tart), kastengel (cheese stick), and klappertaart (coconut cake) (Handoyo et al., 2018).



Figure 1.

Map of Special Region of Yogyakarta. Special Region of Yogyakarta is located on Java island of Indonesia, with Yogyakarta city (orange color) as the capital. Source: taken from (König et al., 2010).



Figure 2.

Sangga buwana, the Javanese-Dutch influenced traditional dish. Source: adapted from (Primarasa, 2017).

Sangga buwana (Fig. 2), also known as songgo buwono, is also one of the Indonesian, especially Javanese traditional foods, acculturated by Dutch culture. Sangga buwana is originated from Yogyakarta, and was served only to the sultan of Yogyakarta and the royal family of Yogyakarta, as well as their important guests. So, not every person could serve and consume sangga buwana. Nowadays, sangga buwana can be consumed by everyone, and sometimes can be found at traditional markets or food festivals in Yogyakarta (Lestari et al., 2014). The favorite dishes of the sultans of Yogyakarta, especially Hamengkubuwono VII, Hamengkubuwono VIII, and Hamengkubuwono IX, were described by Gardjito et al. (Gardjito et al., 2010). Furthermore, some healthy traditional foods from Indonesia were also introduced by previous

study (Harmayani et al., 2019a). However, till date, the publication focusing on *sangga buwana*, which was one of favorite dishes of the sultan of Yogyakarta is still limited. Therefore, this review aims to introduce and spread the knowledge about *sangga buwana*, including the history, philosophy, how it is prepared, and the nutrition facts. The authors hoped that this article could be useful for further research on *sangga buwana*, and could raise readers' awareness on *sangga buwana* as traditional food from Indonesia.

B. METHOD

The interview was conducted to collect the information about history and philosophy of *sangga buwana*. The interviewees are the experts in the cultural and culinary studies, especially in the traditional foods and the Javanese (and Yogyakarta) history and literature. The interviewees were: 1) Prof. Dr. Ir. Murdijati Gardjito, author of books and articles about traditional foods, and professor of agricultural technology at Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia; 2) Drs. Wahjudi Pantja Sunjata, cultural researcher at Cultural Conservation Center in Yogyakarta (Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta), Indonesia; 3) Nur Wahyuni, S.Pd., M.Pd., lecturer and deputy director for academic affairs, Akademi Kesejahteraan Sosial - AKK Yogyakarta, Indonesia; 4) Prapto Yuwono, S.S., M.Hum., lecturer of Javanese literature, Faculty of Humanities, University of Indonesia, Depok, Indonesia. The interview was conducted in person, as well as by phone and email. Additionally, the literature review was also conducted in order to support the collected information from the interviewees.

C. RESULTS AND DISCUSSION

1. History and Components of *Sangga Buwana*

Sangga buwana is the traditional food resulted from the acculturation of Javanese and European culture. It is the choux pastry-based snack, filled with ragout (stewed minced meat), vegetables, and other components (Widya, 2018). The history of *sangga buwana* was initiated during the reign of Hamengkubuwono VII (1877 - 1921) (Fig. 3A), the seventh sultan of Yogyakarta. Hamengkubuwono VII had a preference in healthier traditional food with lower fat content (Budi et al., 1996). However, the main creation and development of *sangga buwana* was continued during the reign of

his successor, Hamengkubuwono VIII (1921 - 1939) (Fig. 3B). During the reign of Hamengkubuwono VIII, as the sultan often invited the Dutch to the banquet, the presence of Dutch and their cultures influenced more the culture in the Yogyakarta Palace (*Keraton Yogyakarta*) (Budi et al., 1996). The art performance in the palace, such as traditional dance, was starting to use the new property such as sloki glass (a small glass for drinking liquor) and pistol, which were more modern property in that period, influenced by western culture. Besides the art performance, the menu or the dish served in the palace was also influenced more by western or Dutch culture, including the creation of *sangga buwana*. It was R. W. Hendrobudjono, who cooked and created *sangga buwana*. He was the leader of Pawon Prabeya, one of the palace kitchens to prepare daily dishes for sultan of Yogyakarta, especially Javanese cuisines with influence from European, and Dutch culture (Gardjito et al., 2017). Since then, *sangga buwana* became one of the favorite dishes of Hamengkubuwono VIII. The culture change, following the western culture, in the palace was done by Hamengkubuwono VIII with the purpose of political relation. Hamengkubuwono VIII intended to make a good relationship with the Dutch, and hoped that the conflict between his people and the Dutch could be quelled. It is worth noticing that at that time, it was almost impossible to fight against the Dutch colonialism (Budi et al., 1996).

Sangga buwana was only served among the *priyayi* (an elite class in Javanese tradition) and royal family in Yogyakarta Palace (*Keraton Yogyakarta*). It was also served to important guests in royal wedding. According to the interviewee, Gardjito, sometimes, the people who were still the relatives of royal family also served *sangga buwana* in wedding reception at the time that was not too close to daily meal times (breakfast, lunch, and dinner), for example at 9 - 10 AM or 3 - 5 PM.

Nowadays, traditional markets or food festivals in Yogyakarta introduce *sangga buwana* to the public (Lestari et al., 2014). For example, *sangga buwana* could be found at *Pasar Kangen Yogyakarta* (or *Pasar Kangen Jogja*), which is the annual cultural festival, organized by government of Yogyakarta at *Taman Budaya Yogyakarta* (Fig. 4). In this cultural festival, the visitors can find various culinary cuisines and various kinds of old goods from the past, as well as enjoy the traditional art performances (Fatikasari, 2019). *Sangga buwana* and the other dishes from the Yogyakarta Palace can be also found in some restaurants in Yogyakarta, such as Bale Raos and Gadri Resto (Sholekhudin, 2016).

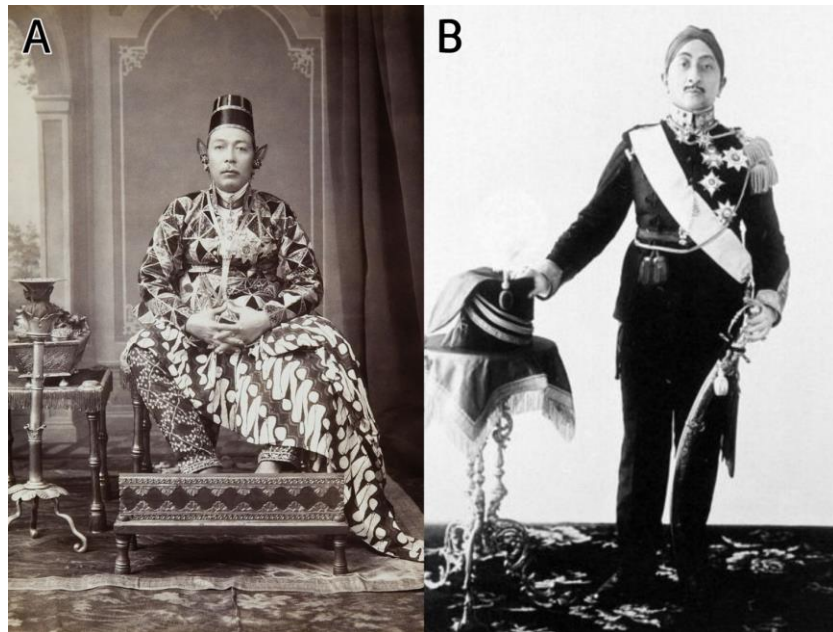


Figure 3.

The sultans of Yogyakarta: (A) Hamengkubuwono VII and (B) Hamengkubuwono VIII. The history of sangga buwana was initiated during the reign of Hamengkubuwono VII, continued and developed during the reign of Hamengkubuwono VIII. Source: adapted from Tropenmuseum, taken from en.wikipedia.org (CC BY-SA 3.0).



Figure 4.

(A) Sangga buwana was packed in convenient way using plastic packaging and was sold to the visitors at *Pasar Kangen Yogyakarta*. (B) The poster of sangga buwana (songgo buwono) with the explanation about its philosophy (in Indonesian language) was found in one of the food stalls at *Pasar Kangen Yogyakarta* to introduce the story behind this traditional food to the visitors. Source: authors' documentation at *Pasar Kangen Yogyakarta* in 2016.

There are three main parts or components in sangga buwana. First part is the choux pastry filled with ragout made from minced meat and vegetables. Second part is boiled chicken egg, which is cut into half to make the shape of parabola. This half boiled egg, complete with the white and yolk part, covers the top side of the choux pastry and ragout. This half boiled egg is covered by Javanese mustard on the top of it. Sometimes, the swan neck-shaped of choux pastry is added on the top of the egg. For the third part, other complements were added as the garnish,

including lettuce, and pickles (or *acar*) made from cucumber, carrot, pineapples, and sometimes shallot slices or bird's eye chili (*Capsicum annuum*) slices. The complete sangga buwana is then served on the plate, with a small fork to eat this sangga buwana.

2. Philosophy of Sangga Buwana

In the word "sangga buwana", "sangga" means to support, while "buwana" means the world or the life in the world. Thus, "sangga buwana" means to support the life in the world. In the wedding

ceremony, where sangga buwana is served, it gives the meaning or wishes for the newlywed couple to be independent, so they can support their own life further.

Sangga buwana also symbolizes the human recognition of the power of God Almighty who created the world and everything in it. Every component in preparation of sangga buwana (Table 1) represents God's creations. The choux pastry represents the world; lettuce represents the plants and trees which hold and support the world; ragout symbolizes the people and the diversities in the world; boiled egg describes the mountains; Javanese mustard (or some sources mentioned mayonnaise) resembles the sky; and pickled vegetables represent the stars and everything fills the sky (Lestari et al., 2014). Therefore, when consuming sangga buwana, people will remember about everything that God has created for them. The varied tastes from these components, such as sour from pickles or Javanese mustard, and sweet and salty from ragout, also remind the newlywed couple that life is not always good or sweet, but also sometimes they will find difficulties and sorrow. The complete tastes obtained from sangga buwana also symbolize the various experiences which human may face during his life. But above all, everything is the gift from the God Almighty. So, this is how sangga buwana tells people about life.

From another point of view, especially from food acculturation point of view, sangga buwana could also be a symbol of diversity. The food acculturation, following the western or Dutch culture more often took place during the reign of the Sultan Hamengkubuwono VIII (Budi et al., 1996). The influence could be found in the ingredients of the dishes in the palace. For examples, the vegetables with the mayonnaise dressing, puddings, and cakes which represented the influence of western culture. In sangga buwana, from another point of view by the interviewee, Sunjata, the ingredients used to make sangga buwana (Table 1) also shows the symbol of acculturation from various countries and regions. The choux pastry is from the western culture, including the Dutch culture. As some sources also mentioned mayonnaise (as the substitute of Javanese mustard) in sangga buwana, it is also known that mayonnaise was from France, invented by Duke de Richelieu's chef in 1756 (Abd Rashed et al., 2017). There are also ragout from Asia and Europe countries, and pickles from Asia (Rajagukguk et al., 2016). Therefore, in a portion of sangga buwana, we can find the various cultures from different countries or regions. According to the interviewee, Yuwono,

Sangga buwana can also be interpreted as a symbol that the Sultanate of Yogyakarta was always be ready for the political situation changes due to the presence of the Dutch colonialism.

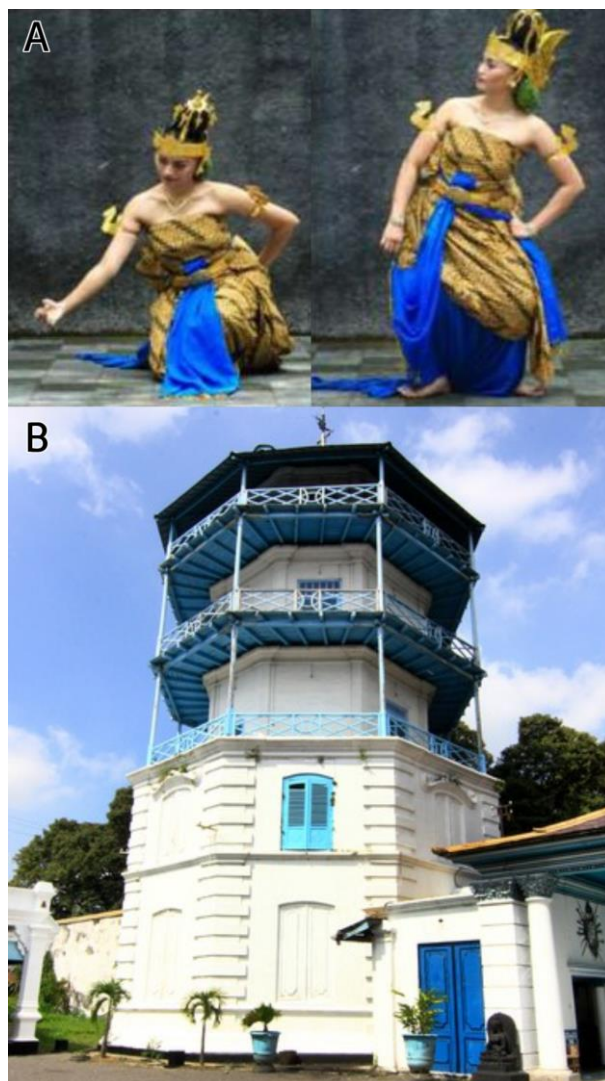


Figure 5.

Sangga buwana is also known in Surakarta (Solo), Indonesia. (A) Bedhaya Sangga Buwana traditional dance; photo source: (Karju et al., 2017). (B) Stage Sangga Buwana; photo source: (Indonesia Kaya, 2021). Both the traditional dance and the stage have the similar philosophy to sangga buwana as traditional food of Yogyakarta, Indonesia.

Yuwono also explained that the term "sangga buwana" is also known in Surakarta (also known as Solo), Central Java, Indonesia (Fig. 5). In Surakarta, instead of as the traditional food, sangga buwana is known as the name of a stage. The Stage Sangga Buwana (Fig. 5B) is the tower used by Surakarta Sultanate Palace, from which the sultan could meditate and communicate with the people, God, as well as Kanjeng Ratu Kencanasari (legendary figure in Java and Bali). It was built in 18th century, during the reign of Pakubuwana III (Sawitri. 2021). This Stage Sangga Buwana also symbolizes the presence

of the sultan to support the life of his people. The presence of sultan on this stage could be a reminder for the sultan himself to prosper his people. Sawitri (2021) reported that the utilization of the stage is based on the urgent matters faced by Surakarta Sultanate Palace. The stage can be used to deliver an apology to the respected spirits if one of the dancers of Bedhaya Ketawang is having her menstrual cycle. With the purpose of performing the Bedhaya dance successfully, the apology will be delivered in the form of flower offering and frankincense. Bedhaya is a classical Javanese dance originated from Surakarta Sultanate Palace. It is performed by women dancers from the palace during the sacred occasions.

Furthermore, the Surakarta Sultanate also recognizes traditional dance, named “Bedhaya Sangga Buwana” (Fig. 5A), inspired by the stage itself. The dance started with sowing the flowers with

irregular dance moves that symbolizes self-purification towards serenity (Sawitri. 2021). According to Karju et al. (2017), the dancers wear costumes with specific interpretation during Bedhaya Sangga Buwana traditional dance. The costumes include (1) *dodot* cloth with Parang Kusuma decoration symbolizes firmness and power, (2) blue shawl symbolizes graciousness and love, (3) green-colored hair ornament symbolizes fertility, (4) golden-colored decoration symbolizes successfulness, (5) jasmine strands symbolize chastity, (6) crown symbolizes the supreme ruler. The philosophy behind Bedhaya Sangga Buwana costumes is similarly related with the philosophy of sangga buwana food form Yogyakarta Sultanate. The main philosophy of Bedhaya Sangga Buwana traditional dance is the balance between mind, body and soul, as well as the harmony of life (Utami, 2017).

3. Preparation of Sangga Buwana

Table 1.
Components and ingredients to prepare sangga buwana

Components	Ingredients
Choux pastry	Wheat flour, water, margarine, salt, sugar, eggs
Ragout	Chicken or beef, carrot, onion, pepper, water, wheat flour, salt, sugar
Javanese mustard	Butter, egg yolk, wheat flour, mustard, salt, sugar, lime juice
Complements	Lettuce, cucumber pickles (or pickled vegetables), half boiled egg

Source: adapted from (Gardjito et al., 2017).

There are various recipes found to prepare sangga buwana. But in general, the method of to prepare all the components of sangga buwana are described in Table 1. Those ingredients contributed to the complete nutritional value of sangga buwana (Table 2), which consists of carbohydrate (from wheat flour and sugar), protein (from chicken or beef

preparing sangga buwana was described by Gardjito et al. (Gardjito et al., 2017). The ingredients needed and eggs), fat (from egg yolk, margarine, and butter), vitamins and minerals (from carrot, cucumber pickles, lettuce, lime juice, onion, pepper, salt, and other vegetables).

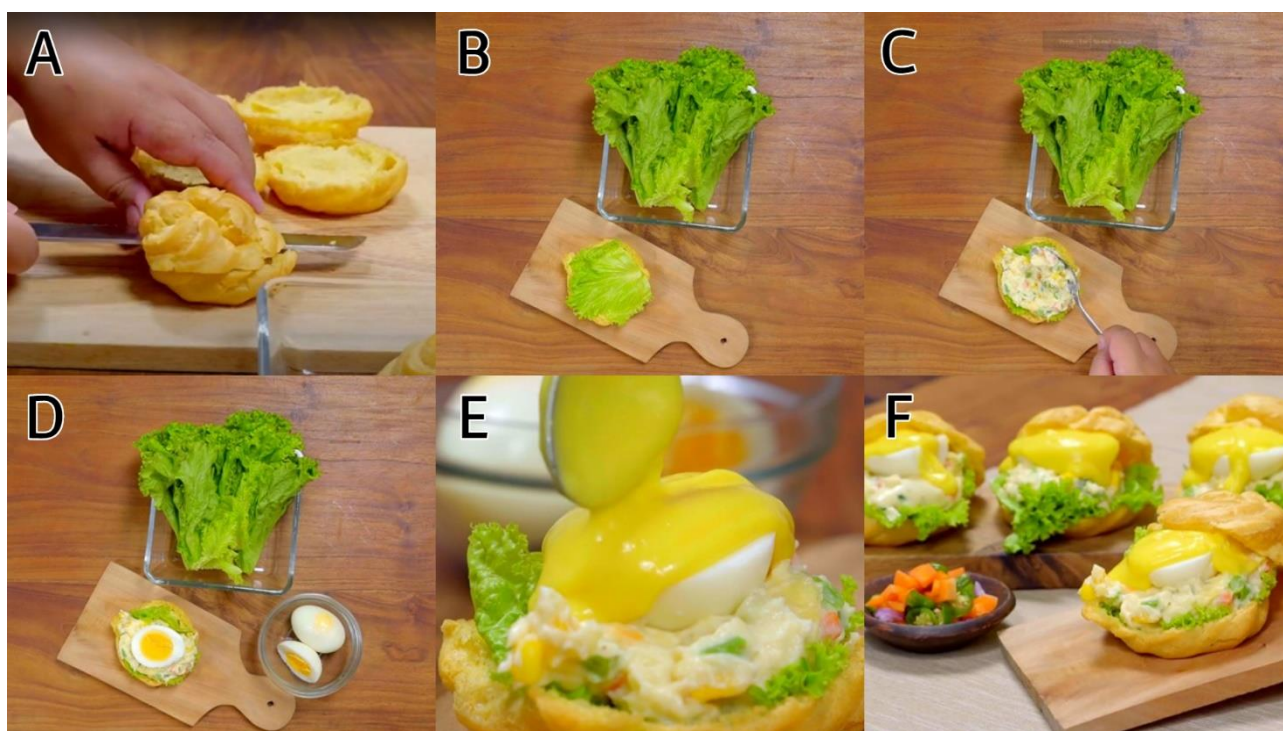


Figure 6.

Plating and garnishing of sangga buwana. (A) The choux pastry is cut into two sections. (B) Lettuce is put on the top of the choux pastry. (C) Ragout is added on the top of the lettuce. (D) Half boiled egg is added. (E) The Javanese mustard is added on the top of the half boiled egg. (F) Pickled vegetables are prepared on different plate and sangga buwana is ready to be served. The way of plating and garnishing of sangga buwana is similar to burger or sandwich. Source: adapted from (Tastemade Inc., 2020) with slight modification.

After all the components are prepared, plating and garnishing are conducted. The way of plating and garnishing of sangga buwana is also various, depends on the person who prepared it. The method of plating and garnishing of sangga buwana is shown in Fig. 6 (Tastemade Inc., 2020). Generally, the choux pastry is cut into two sections. The lettuce, ragout, and half boiled egg are then added between these sections. The Javanese mustard is then poured on the top of half boiled egg. The pickles are usually served on different plate. It is worth noticing that each component used to prepare sangga buwana has meanings and philosophy, described in section 2.

4. Nutrition Facts of Sangga Buwana

Table 2.

Nutrition facts of sangga buwana per portion
(65 g/portion)

Energy value (kcal)	167.63
Fat (g)	10.23
Carbohydrate (g)	12.57
Protein (g)	6.32
Water (g)	35.14
Minerals (g)	0.74

Source: adapted from (Lestari et al., 2014).

The information about nutrition facts of one portion of sangga buwana is shown in Table 2 (Lestari et al., 2014). Sangga buwana can be categorized as one dish meal, just like burger or sandwich, and consists of carbohydrate from the choux pastry, protein and fat from meat in ragout and egg, and vitamins and minerals from the pickled vegetables and lettuce (Arnold et al., 2017; Lestari et al., 2014). The complete nutrients found in sangga buwana, such as carbohydrate, protein, and fat which contribute to moderate energy value, make it consumed without any addition or supplementation. However, the small portion of sangga buwana (65 g/portion) makes it consumed as a snack, instead of a main dish in breakfast, lunch, or dinner (Lestari et al., 2014). Besides its complete nutrients, sangga buwana is also prepared freshly, without any addition of food preservatives. Therefore, it can be an option of a healthier dish.

5. Sangga Buwana from Time to Time

Following the social and economic situation changes from time to time, the modifications of sangga buwana have taken place, especially in its ingredients and recipe. For examples, the substitution of beef with chicken as the main ingredient of ragout of sangga buwana. Furthermore,

the utilization of local commodities as the substitute of the ingredients have been conducted to support food diversification. The potency of breadfruit flour (*Artocarpus altilis*) as the substitute of wheat flour to make choux pastry of sangga buwana was also reported (Arnold et al., 2017). Food diversification using local ingredients could be the way to change and improve people's consumption patterns as well as to improve the nutritional quality of the product (Amanto et al., 2019). Food diversification in traditional foods could also support the local farmers (FAO, 2012; Gillespie et al., 2007). The development of sangga buwana is still open till date. Furthermore, according to the interviewee, Wahyuni, the way of serving the sangga buwana also sometimes changes, such as the addition of emping (chips made from melinjo (*Gnetum gnemon*) seeds) to improve the taste of sangga buwana. As one of the efforts to preserve the culture, the introduction of sangga buwana through cooking workshop was conducted at Presidential Palace, Yogyakarta in 2018 (Widya, 2018).

D. CONCLUSIONS

The Dutch colonization impacted positively in acculturation of traditional foods in Indonesia, for example in Yogyakarta. Sangga buwana is one of them, which became one of the favorite dishes of Hamengkubuwono VIII. The philosophy of sangga buwana is related to God's creations and food acculturation. It also delivers the message to the newlywed couple to be independent and could

support their own life after marriage. Due to the meaningful philosophy behind the creation of sangga buwana, people nowadays need to preserve this traditional food. Some of the ways of cultural preservation of sangga buwana were conducted, including cooking workshop and annual cultural festival at *Pasar Kangen Yogyakarta*. Furthermore, food diversification by using local ingredients, such as breadfruit flour as the substitute ingredient of wheat flour could be potential to develop the production of sangga buwana. Further studies on sangga buwana in various aspects could be carried out according to the information and knowledge from this article.

E. ACKNOWLEDGMENT

The authors would like to express sincere gratitude to the interviewees: Prof. Dr. Ir. Murdijati Gardjito from Gadjah Mada University, Yogyakarta, Indonesia; Drs. Wahjudi Pantja Sunjata from Cultural Conservation Center in Yogyakarta (Balai Pelestarian Nilai Budaya Daerah Istimewa Yogyakarta), Indonesia; Nur Wahyuni, S.Pd., M.Pd. from Akademi Kesejahteraan Sosial - AKK Yogyakarta, Indonesia; Prapto Yuwono, S.S., M.Hum. from University of Indonesia, Depok, Indonesia, for their valuable information and contribution in this article. The authors also would like to thank Emely, Rio Lawandra, Tri Oktaviani, and Dr. Albert Kuhon from Department of Nutrition and Food Technology, Faculty of Life Sciences, Surya University, Tangerang, Indonesia.

REFERENCES

- Abd Rashed, A., Md Noh, M. F., Khalid, N. M., Ab Rahman, N. I., Tasirin, A., Omar, W. S. W., Nawi, M. N. M., Jamilan, M. A., & Selamat, R. (2017). The nutritional composition of mayonnaise and salad dressing in the Malaysian market (Komposisi pemakan mayonis dan kuah salad dalam pasaran Malaysia). *Sains Malaysiana*, 46 (1), 139–147. doi: <http://dx.doi.org/10.17576/ism-2017-4601-18>
- Amanto, B. S., Umanailo, M. C. B., Wulandari, R. S., Taufik, T., & Susiati, S. (2019). Local consumption diversification. *International Journal of Scientific and Technology Research*, 8 (8), 1865–1869.
- Army, R. (2017). *Kuliner Yogyakarta, Cerita di Balik Nikmatnya* (S. Untoro (ed.)). Jakarta: National Agency for Language Development and Books, Ministry of Education and Culture of Indonesia.
- Arnold, M., Lawandra, R., Rajagukguk, Y. V., Oktaviani, T., & Emely, E. (2017). Potensi "Sangga Buwana" dengan substitusi tepung sukun sebagai makanan siap saji yang sehat. *Nutri-Sains*, 1 (1), 1–11. doi: <http://dx.doi.org/10.21580/ns.2017.1.1.1130>
- Budi, N. S., Adrianto, A., Mudijono, Sumarno, & Maharkesti, S. A. (1996). *Tradisi Makan dan Minum di Lingkungan Kraton Yogyakarta* (N. Kasniyah (ed.)). Yogyakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta.
- Fatikasari, R. (2019). *Indonesia Tempo Dulu Kembali Hadir di Pasar Kangen Yogyakarta*. Available online from: <https://www.goodnewsfromindonesia.id/2019/07/22/pasar-kangen-yogyakarta> [Accessed on June 6, 2021].

- FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations). (2012). Traditional foods, nutrition education key to fighting hunger and malnutrition. Available online from: <https://www.fao.org/news/story/en/item/159244/icode/> [Accessed on November 4, 2021].
- Gardjito, M., Harmayani, E., & Santoso, U. (2019). *Makanan Tradisional Indonesia Seri 3 - Makanan Tradisional yang Populer: Menu Sepiring Lengkap dan Makanan Berbasis Buah-Buahan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Gardjito, M., Indrati, R., & Amaliah. (2010). *Menu Favorit Para Raja* (Victi (ed.)). Yogyakarta: Kanisius.
- Gardjito, M., Nindiyarani, A. K., Putri, R. G., & Chayatinufus, C. (2017). *Kuliner Yogyakarta - Pantas Dikenang Sepanjang Masa* (I. Hardiman (ed.)). Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Gillespie, G., Hilchey, D. L., Hinrichs, C. C., & Feenstra, G. (2007). Farmer's markets as keystones in rebuilding local and regional food systems. In C. C. Hinrichs & T. A. Lyson (Eds.), *Remaking the North American Food System: Strategies for Sustainability* (pp. 65–83). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Handoyo, C. C., Clarissa, Claudia, G., Milka, & Firdayanti, S. A. (2018). Klappertaart: an Indonesian–Dutch influenced traditional food. *Journal of Ethnic Foods*, 5 (2), 147–152. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jef.2017.12.002>
- Harmayani, E., Anal, A. K., Wichienchot, S., Bhat, R., Gardjito, M., Santoso, U., Siripongvutikorn, S., Puripaatanavong, J., & Payyappallimana, U. (2019a). Healthy food traditions of Asia: Exploratory case studies from Indonesia, Thailand, Malaysia, and Nepal. *Journal of Ethnic Foods*, 6 (1), 1–18. doi: <http://dx.doi.org/10.1186/s42779-019-0002-x>
- Harmayani, E., Santoso, U., & Gardjito, M. (2019b). *Makanan Tradisional Indonesia Seri 1 - Kelompok Makanan Fermentasi dan Makanan yang Populer di Masyarakat*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Haruminori, A., Angelia, N., & Purwaningtyas, A. (2017). Makanan etnik Melayu: Tempoyak. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19 (2), 125-128. doi: <http://dx.doi.org/10.25077/jaisb.v19.n2.p125-128.2017>
- Indonesia Kaya. 2021. *Keraton Surakarta, Pusat Pemerintahan di Masa Lalu*. Available online from: <https://indonesiakaya.com/pustaka-indonesia/keraton-surakarta-pusat-pemerintahan-di-masa-lalu/> [Accessed on November 5, 2021].
- Karju, K., Utami, H. E., Supriyanto, E. (2017). Penciptaan Tari Bedaya Sangga Buwana. *Prosiding: Seni, Teknologi dan Masyarakat*, 2.
- König, H. J., Schuler, J., Suarna, U., McNeill, D., Imbernon, J., Damayanti, F., Aini, S. D., Uthes, S., Sartohadi, J., Helming, K., & Morris, J. (2010). Assessing the impact of land use policy on urban-rural sustainability using the FoPIA approach in Yogyakarta, Indonesia. *Sustainability*, 2 (7), 1991–2009. doi: <http://dx.doi.org/10.3390/su2071991>
- Kusumaningtyas, M., & Lestari, S. (2020). Model pengembangan makanan dan pariwisata halal di Indonesia. *Media Mahardhika*, 19 (1), 44-49. doi: <http://dx.doi.org/10.29062/mahardhika.v19i1.195>
- Lestari, L. A., Sari, P. M., & Utami, F. A. (2014). *Kandungan Zat Gizi Makanan Khas Yogyakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Nurti, Y. (2017). Kajian dalam perspektif antropologi. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 19 (1), 1-10. doi: <http://dx.doi.org/10.25077/jantro.v19.n1.p1-10.2017>
- Primarasa. (2017). *Songgo Buwono Sayuran*. Available online from: <https://www.primarasa.co.id/camilan/songgo-buwono-sayuran> [Accessed on June 6, 2021].
- Rahman, F. (2016). *Rijsttafel: Budaya Kuliner di Indonesia Masa Kolonial 1870-1942* (C. Hardjono & W. Retna (eds.)). Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Rajagukguk, Y. V., & Arnold, M. (2021). Tempoyak: Fermented durian paste of Malay ethnic and its functional properties. *International Journal of Gastronomy and Food Science*, 23, 100297. doi: <http://dx.doi.org/10.1016/j.ijgfs.2020.100297>
- Rajagukguk, Y. V., Arnold, M., Oktaviani, T., Emely, & Lawandra, R. (2016). *Sangga Buwana - Makanan Priyayi dari Keraton Yogyakarta*. Available online from: <https://budaya-indonesia.org/Sangga-Buwana-Makanan-Priyayi-dari-Keraton-Yogyakarta> [Accessed on November 4, 2021].
- Sabana, S. (2007). Nilai estetik pada kemasan makanan tradisional Yogyakarta. *ITB Journal of Visual Art and Design*, 1(1), 10–25.
- Sawitri. (2021). *Tari Bedhaya dan Bedhayan: Kajian ideologis dan historis* (Andriyanto (ed)). Klaten: Penerbit Lakeisha.
- Sholekhudin, M. (2016). *Wisata Jajan Yogyakarta*. Jakarta: Penerbit Majalah Intisari.
- Tastemade Inc. (2020). *Songgo Buwono (Egg Benedict Ala Keraton)*. Available online from: <https://id.tastemade.com/videos/songgo-buwono> [Accessed on July 1, 2021].
- Utami, H. E. (2017). *Karya Seni Tari Bedhaya Sangga Buwana*. Surakarta: Faculty of Performance Arts, Institut Seni Surakarta.
- Widya, K. (2018). *Cerita Kehidupan Manusia dalam Menu Songgo Buwono*. Available online from: <https://www.setneg.go.id/baca/index/cerita-kehidupan-manusia-dalam-menu-songgo-buwono> [Accessed on July 1, 2021].

- Wijaya, S. (2019). Indonesian food culture mapping: a starter contribution to promote Indonesian culinary tourism. *Journal of Ethnic Foods*, 6 (9), 1–10. doi: <http://dx.doi.org/10.1186/s42779-019-0009-3>
- Yudhistira, B., & Fatmawati, A. (2020). Diversity of Indonesian soto. *Journal of Ethnic Foods*, 7 (27), 1–9. doi: <http://dx.doi.org/10.1186/s42779-020-00067-z>



PERAN INSTITUSI LOKAL DALAM PENINGKATAN EKONOMI NAGARI DIMASA PANDEMI

Indraddin ^(1 *), Zeni Eka Putri ⁽²⁾, Retno Anggraini ⁽³⁾^{1,2} Department of Sociology, FISIP, Universitas Andalas, West Sumatra, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 08th August 2021
 Review : 01st October 2021
 Accepted : 17th Nopember 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Local Institution; economic improvement;
 covid-19

CORRESPONDENCE

*E-mail: indrazainudin@yahoo.com

A B S T R A C T

This research aims to explore the work of local institutions in overcoming the impact of the covid-19 outbreak and improving the economy of the community in Nagari Sungai Pinang. The concept of local institutions in this study is related to values, norms, and habits in society, both at the individual, community, and institutional levels. This study uses a qualitative approach, with data collection techniques being in-depth interviews, observation, and FGD. The data were analyzed with the principles of qualitative data analysis from Miles and Huberman. The results of the study were that local institutions related to values and norms worked when the corona outbreak came. The value of helping and working together seems to encourage people to solve their own problems. Meanwhile, the value related to institutions is the role of the Nagari Traditional Kerapatan, Bundo Kandung, and Parik Paga Nagari institutions in overcoming the COVID-19 outbreak. These local institutions are active in improving the economy of the Sungai Pinang community in agriculture, fishing, and the tourism sector. The role played by these local institutions is to encourage community members to work together to help each other, and to apply the value of land use in the agriculture, tourism, and fishing sector.

A. PENDAHULUAN

Pandemi yang disebabkan oleh *corona virus disease* 2019 (covid-19) merupakan wabah penyakit yang melanda dunia. Berdasarkan pernyataan resmi world health organization (WHO), bahwa covid-19 sebagai pandemi global. Keberadaan covid-19 yang mematikan ini telah banyak menyita perhatian dunia. Ada yang menanganinya dengan sangat serius, ada pula yang seolah-olah tidak mau tahu, tapi karena hari demi hari penyebarannya semakin banyak, maka langkah kongkrit yang harus ditempuh sebagai antisipasi adalah membangun kerjasama yang baik dengan keluarga, rekan kerja, dan pihak terkait.

Dengan menyusulnya penetapan dari WHO yang menyebut wabah corona sebagai pandemi yang mempengaruhi dunia usaha, perlahan-lahan

berdampak pada seluruh aspek kehidupan, terutama pada aspek ekonomi, sosial dan politik.¹

Selain itu, dampak virus corona (covid-19) juga terlihat dalam kehidupan sosial masyarakat, diantaranya adalah timbulnya rasa kecurigaan dan hilangnya kepercayaan terhadap orang-orang yang ada di sekeliling kita atau yang baru kita kenal. Pada saat bertegur sapa atau bertemu baik di lingkungan kantor maupun di lingkungan rumah dan dengan masyarakat setempat kita pun enggan untuk berjabat tangan, meskipun mereka adalah orang tua, sebagaimana yang kita ajarkan kepada anak-anak kita untuk selalu menghormati orang yang lebih tua.

Selanjutnya covid-19 juga berdampak pada aspek politik yaitu bagaimana respon dan kebijakan

¹ Sri Mulyani. (2020). *Keterangan Menteri Keuangan. Sri Mulyani, 1 April 2020.*

pemerintah pusat dan daerah dalam penanganan covid-19. Kebijakan pemerintah tersebut berkaitan dengan aspek politik yaitu tentang otonomi daerah, yang tertuang di dalam pasal 5 dan 10 Undang-undang No. 4 tahun 1984 tentang wabah penyakit yang menular, upaya penanggulangan dan pembiayaan merupakan kewajiban pemerintah pusat.² Namun dalam urusan pembatasan transisi, pemerintah daerah tetap terdepan dalam mengambil kebijakan atas terjadinya wabah covid-19.

Krisis keamanan juga tidak terkendali secara komprehensif dan berkeadilan dapat mengakibatkan krisis politik. Mengingat sejarah kekerasan di Indonesia, peran elite politik dengan latar belakang partai atau organisasi kemasyarakatan sebagai aktor pemicu krisis atau provokator dan dalang konflik politik bersejara patut untuk dicermati dengan seksama. Dengan ketidakpuasan publik atas kebijakan pemerintah dalam menanggulangi pandemic covid-19 berpotensi menjadi isu yang paling pertama dipolitisi. Selain itu, sentiment kesenjangan ekonomi dan kemiskinan yang makin bertambah parah di tengah masa pandemik juga kemungkinan besar akan berkembang lebih lanjut jika pemerintah gagal menyalurkan stimulus ekonomi dengan baik.

Hal yang patut diperhatikan adalah pemerintah harus menerapkan kebijakan yang proposional dalam menangani keluhan dan kritik dari masyarakat. Pendekatan persuasif dan legal berkeadilan mesti lebih diutamakan dari pada tindakan koersif. Dan untuk lembaga pengawas formal, seperti komisi I dan III Dewan Perwakilan Rakyat yang merupakan mitra kerja institusi militer dan kepolisian, juga memegang peran sentral memantau aktivitas aktor keamanan negara di tingkat pusat serta daerah. (Muhamad Haripin- Peneliti Pertahanan dan Keamanan, Pusat Penelitian Politik-LIPI) Di Indonesia, pemerintah mencoba melakukan berbagai upaya untuk menekan dampak virus corona terhadap industry. Sehingga beberapa stimulus ekonomi diluncurkan, bahkan presiden Joko Widodo meminta seluruh pihak untuk melakukan *social distancing* atau *work from home* (WFH) dan seluruh kepala daerah mengambil kebijakan untuk meliburkan kegiatan belajar mengajar. Namun beberapa kebijakan yang telah diberlakukan oleh pemerintah saja tidak sanggup, tanpa ada peran serta dari masyarakat.

Masyarakat Indonesia beranggapan pihak yang paling berpotensi mengatasi wabah corona adalah masyarakat itu sendiri. Seperti peran masyarakat untuk jaga jarak dan tetap tinggal dirumah menjadi penentu keberhasilan dalam mengakhiri covid-19 di Indonesia. Dalam masyarakat ada potensi yang bisa digerakkan untuk upaya penanganan wabah covid-19, salah satunya adalah institusi lokal. Institusi lokal itu bisa berupa nilai-nilai dan bisa berupa kelembagaan

yang saling bekerjasama seperti, semua perangkat jorong (kampuang), KAN, dan Desa atau Nagari.

Pelaksanaan isolasi mandiri baik perorangan sampai kelompok dan kepatuhan dalam penerapan PSBB, kemudian berubah istilahnya menjadi PPKM (Pemberlakuan Pembatasan Kegiatan Masyarakat) mestinya bisa dilakukan di tingkat nagari. Kecamatan Koto XI Tarusan dimana nagari Sungai Pinang ada didalamnya, pada awal pandemi memiliki kasus positif cukup banyak, dari hasil observasi awal, masyarakat lokal sangat tinggi partisipasinya dalam menanggulangi wabah Covid-19. Maka dari itu menarik untuk diteliti bagaimana peran institusi lokal bekerja mencegah dan menanggulangi dampak bencana wabah covid-19 di Nagari Sungai Pinang dan bagaimana pemanfaatan institusi lokal dalam peningkatan ekonomi masyarakat nagari.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu penelitian yang bermaksud memberi gambaran yang mendalam, sistematis, faktual, dan akurat mengenai fakta serta hubungan antara fenomena yang diselidiki. Penelitian ini mendeskripsikan jenis-jenis institusi lokal yang mendukung peran institusi, tindakan masyarakat yang berkaitan dengan mencegah dan menanggulangi musibah covid-19, tindakan yang sudah dilakukan oleh masyarakat, ide-ide tentang pengembangan berdasarkan kelembagaan maupun keterampilan dan terakhir mendeskripsikan keikutsertaan mereka dalam tindakan pencegahan dan menanggulangi dampak ekonomi disebabkan musibah covid-19 di nagari mereka. Penggalan data dilakukan secara mendalam dengan metode wawancara. Penggalan data dilakukan setelah informan merasa percaya dan terbuka kepada peneliti, sehingga data yang diperoleh lebih valid dan mendalam. Dalam penelitian ini, peneliti melakukan observasi guna mendapat gambaran tentang aktivitas dan interaksi sosial masyarakat.

Selain menggunakan teknik wawancara, observasi dan dokumentasi, Teknik FGD juga dipakai dalam penelitian ini. *Focus group discussion* (FGD) merupakan teknik pengumpulan informasi yang dilakukan, untuk lebih menggali informasi lebih banyak atau untuk mengkonfirmasi data yang sudah ada kepada kelompok, yang dilakukan didalam diskusi formal maupun informal. *Focus group discussion* dilakukan dengan mengundang 5 sampai 7 orang tokoh masyarakat. Tempat pelaksanaan *Focus group discussion* umumnya di kantor wali nagari dan tempat pertemuan seperti: mushala.

Analisis data menggunakan prinsip analisis data Miles dan Huberman, dimana data yang diperoleh dari berbagai teknik pengumpulan data yang digunakan lalu dilakukan kodifikasi data.³

² Ida, F. (2020). *Keterangan Menteri Ketenagakerjaan*. Ida Fauziyah, 22 April 2020.

³ Afrizal. 2014. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, hal. 178

Lalu data diinterpretasi dan berpedoman pada konsep dan teori yang digunakan dalam penelitian. Selanjutnya adalah tahap penarikan kesimpulan atau verifikasi, dimana peneliti menarik kesimpulan dari temuan data. Ini adalah interpretasi peneliti atas temuan dari suatu wawancara atau sebuah dokumen. Setelah dokumen diambil, peneliti mengecek kembali kesahihan interpretasi dengan cara mengecek ulang koding dan penyajian data untuk memastikan tidak ada kesalahan yang dilakukan.⁴

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Bekerjanya Institusi Lokal dalam Penanggulangan Wabah Covid-19 di Nagari Sungai Pinang

Nagari Sungai Pinang termasuk nagari yang siap tanggap dalam penanggulangan wabah covid-19 ini, terlihat dengan bekerjanya institusi lokal di nagari tersebut. Ketika munculnya wabah covid-19 pada bulan Februari 2020, di Kecamatan Koto XI Tarusan terdapat kasus positif terutama di ibu kecamatan dengan terpaparnya beberapa orang tenaga medis Puskesmas Tarusan. Hal tersebut menimbulkan kecemasan dan ketakutan warga yang ada di kecamatan termasuk Nagari Sungai Pinang. Dalam kondisi cemas tersebut terlihat respon positif masyarakat untuk ikut berpartisipasi mencegah dan menanggulangi dampak yang ditimbulkan corona virus 19. Masyarakat terlihat berkerjasama baik pemerintah nagari maupun warga masyarakat bahu-membahu menjaga perbatasan nagari mereka baik dari warga yang masuk ke Sungai Pinang maupun keluar dari Sungai Pinang. Keikutsertaan masyarakat terlihat berlangsung secara spontan, tanpa ada imbalan (dibayar), masyarakat tetap mau mencurahkan waktu dan tenaga mereka. Ini menunjukkan bekerjanya institusi lokal dan kearifan lokal yang ada di Nagri Sungai Pinang.

Konsep Institusi lokal pada penelitian ini adalah dikategorikan atas nilai-nilai dan norma dan institusi lokal yang berkaitan dengan kelembagaan. Institusi lokal yang berupa nilai antara lain adanya rasa malu jika tidak ikut berpartisipasi apabila ada masalah yang dialami oleh orang maupun nagari. Sementara institusi lokal berupa kelembagaan adalah adanya pengakuan terhadap kelembagaan yang ada di masyarakat, lalu lembaga ini berfungsi mengontrol dan menyelesaikan masalah sosial yang ada di masyarakat. Lembaga itu berupa Kerapatan Adat Nagari (KAN), bundo kundang atau bisa jadi manifestasinya adalah kelompok PKK.

Bekerjanya institusi ini terlihat dari alasan yang diungkapkan beberapa orang informan bahwa keikutsertaannya disebabkan rasa tidak enak jika tidak ikut berpartisipasi dalam menyelesaikan masalah

yang dialami oleh masyarakat atau nagari. Nilai lain yang berlaku di tengah masyarakat adalah rasa tidak enak bagi kaum jika tidak ada anggota kaumnya yang ikut serta dalam kegiatan atau dalam aktivitas penyelesaian masalah yang dialami nagari. Nilai bekerjasama yang masih berlaku ditengah masyarakat juga muncul saat ada masalah yang diselesaikan di nagari. Nilai kerjasama itu dari dulu sampai sekarang memang masih berjalan di Nagari Sungai Pinang. Hal itu terlihat dari masih berlakunya aktivitas bergotong-royong dalam membangun fasilitas umum yang dilaksanakan di nagari. Selain itu ketika ada salah seorang anggota masyarakat yang mengalami musibah seperti kebakaran, kematian atau pelaksanaan pesta (hajatan) kerjasama masyarakat bahu-membahu ikut serta menolong aktivitas tersebut.

Selain nilai, norma juga bekerja di tengah masyarakat seperti adanya pembagian kerja yang jelas berdasarkan kelompok umur atau berdasarkan gender. Pembagian kerja berdasarkan kelompok umur misalnya sudah ada saja aturan tidak tertulis ranah berpartisipasi antara pemuda dengan orang tua, antara laki-laki dengan perempuan. Ketika aktivitas menjaga nagari dari masuknya orang luar terlihat pembagian kerja antara pemuda dengan orang tua berkaitan dengan waktu. Pemuda biasanya bertugas pada malam hari sedangkan orang tua bertugas pada siang hari. Walaupun tidak ada aturan tertulis namun masyarakat mengikuti aturan tersebut dari dulu sampai sekarang. Ketika mengerjakan aktivitas lebih banyak dilakukan laki-laki, namun perempuan punya pembagian kerja yang jelas juga dimana perempuan mengantar makanan ke lokasi aktivitas yang sedang berlangsung.

Institusi lokal berkaitan dengan kelembagaan merupakan institusi yang keberadaannya merupakan manifestasi dari nilai-nilai yang berlaku di tengah masyarakat dari dulu sampai sekarang. Institusi (kelembagaan) yang ada lebih banyak berkaitan dengan nilai-nilai sosial budaya dan ekonomi. Institusi tersebut selalu eksis dan terpelihara nilai-nilai yang berlaku sesuai bidangnya. Diantara kelembagaan yang ada di Nagari Sungai Pinang adalah kerapatan adat nagari (KAN), bundo kundang, ulama, cadiak pandai, pemuda dan parik paga nagari.

Bekerjanya institusi lokal yang ada di Nagari Sungai Pinang. Seperti kerjasama, tolong-menolong, nasehat-menasehati. Nilai-nilai itu dilaksanakan oleh institusi sesuai fungsinya masing-masing yang terwujud dalam kelembagaan KAN, Ulama, Cadiak Pandai, Bundo Kundang, Pemuda dan Parik Paga nagari yang saling berkoordinasi dan didukung oleh seluruh masyarakat. Aktivitas tersebut dapat terlihat dari kegiatan yang dilaksanakan antara lain :

Pertama dengan melakukan penutupan jalan akses dari Padang menuju Nagari Sungai Pinang ketika mulai datangnya wabah bulan April tahun 2020. Sistem yang diberlakukan dalam penutupan jalan ini yaitu, setiap ada orang yang masuk ke Nagari Sungai Pinang harus dicek dulu temperatur suhu badan dan disemprot dengan disinfektan orang tersebut terlebih

⁴ Afrizal. 2014. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, hal. 180

dahulu. Setelah itu ditanya tujuannya secara detail ke Nagari Sungai Pinang, jika tujuan orang tersebut penting diperbolehkan untuk masuk atau hanya sekedar melawati, apabila tujuannya tidak penting orang tersebut disuruh putar balik menuju Kota Padang kembali. Penutupan jalan ini dilakukan selama 2 bulan yang dijaga oleh pemuda dan masyarakat setempat, dengan sistem bergantian. Kegiatan penutupan akses jalan ini dilakukan selama 4 bulan berturut-turut yang dimulai dari bulan Maret, April, Mei dan Juni 2020 semenjak wabah covid-19 yang membuat masyarakat ketakutan. Penutupan akses jalan yang dilakukan selama 4 bulan di Nagari Sungai Pinang berjalan dengan sukses, semua itu atas partisipasi masyarakatnya yang tinggi. Sehingga tidak ada masyarakatnya yang terindikasi covid-19 sampai awal tahun 2021.

Kedua pembagian masker dari pihak Nagari yang saling bekerjasama dengan KAN, Ulama, Cadiak Pandai, Bundo Kanduang, Pemuda dan Parik Paga dalam nagari, kepada seluruh masyarakat Nagari Sungai Pinang. Serta diwajibkan kepada seluruh masyarakat untuk memakai masker tersebut. Baik ketika keluar rumah di sekitar lingkungan tempat tinggal saja, maupun pada saat pergi ke mesjid, ke pasar, acara *baralek* dan pada saat acara pertemuan lainnya.

Ketiga semua orang luar yang masuk ke Nagari Sungai Pinang, tidak diperbolehkan untuk beribadah di Mesjid yang berada di Nagari Sungai Pinang, kalau masih ada orang luar yang tetap beribadah di Mesjid tersebut, pemuda dan masyarakat setempat secara inisiatif akan langsung menegurnya. Ini berlangsung terutama pada awal wabah covid-19 terjadi antara bulan Maret sampai bulan Juni 2020. Saat tidak lagi berlaku Pembatasan sosial berskala besar (PSSB) di Sumatera Barat, masyarakat Nagari Sungai Pinang juga membuka akses terhadap pendatang masuk ke Nagari Sungai Pinang.

Keempat selalu memberitahukan kepada masyarakat untuk selalu jaga jarak di tempat keramaian yang dikunjungi serta dilarang juga untuk berkumpul-kumpul di warung, dan juga mengajak masyarakat untuk selalu cuci tangan pakai sabun dan menyediakan tempat cuci tangan di tempat-tempat umum, seperti di jalan masuk ke Nagari Sungai Pinang, di kantor wali Nagari Sungai Pinang dan di masjid atau mushalla. Seiring berlakunya new normal di Sumatera Barat masyarakat Sungai Pinang terlihat mulai menjalankan aktifitas mereka secara normal seperti semula. Dalam berinteraksi sesama masyarakat nagari tanpa disertai orang luar masyarakat mulai tidak menggunakan masker dalam berinteraksi seperti di warung (lapau) atau tempat ibadah.

Kelima mereka saling berbagi dalam kehidupan sehari-hari terutama dalam pemenuhan kebutuhan kehidupan sehari-hari seperti, meminjamkan beras, cabe bagi yang tidak memiliki. Saat ada nelayan yang berhasil mendapatkan ikan akan membagi hasilnya kepada yang tidak mendapatkan, terutama untuk konsumsi rumah tangga.

Dari beberapa aktifitas yang telah dilakukan oleh masyarakat Nagari Sungai Pinang, yang saling bekerjasama dengan seluruh kelembagaan yang ada di nagari seperti KAN, Ulama, Cadiak Pandai, Bundo Kanduang, Pemuda dan Parik Paga nagari dalam mencegah wabah covid-19 ini sudah berhasil. Karena adanya kerjasama yang baik dan saling peduli satu sama lain antara masyarakat dengan KAN, Ulama, Cadiak Pandai, Bundo Kanduang, Pemuda dan Parik Paga nagari. Sehingga tidak ada satupun masyarakat yang terindikasi oleh virus covid-19 di Nagari Sungai Pinang.

Kehidupan masyarakat di Nagari Sungai Pinang memiliki prinsip hidup yang saling membantu, saling berbagi dan sistem bergoto-royong. Prinsip dalam saling membantu dan berbagi ini memang sudah ada sejak dulu sampai saat terjadinya wabah corona-19, namun nilai-nilai tersebut terlihat lebih aktif dan berfungsi saat terjadi wabah corona-19. Artinya dalam suasana ada tantangan dari luar institusi lokal dan kearifan lokal bekerja lebih efektif. Bila konteks tersebut dimanfaatkan untuk meningkatkan taraf kehidupan masyarakat, akan menimbulkan kebiasaan baru yang dapat meningkatkan fungsi dan produktifitas dalam masyarakat. Pemimpin mestinya arif memanfaatkan moment tersebut untuk menggerakkan partisipasi masyarakat dalam bidang ekonomi. Selanjutnya ada kerjasama dalam sistem menanam padi yang kelompok tersebut terbentuk secara spontan, yang disebut "*balanbiah hari*", yaitu *maagihan hari awak ka urang diagiahan lo hari urang ka awak (setiap ada hari lowong, tanpa diundang seseorang pergi bekerja ke lahan orang lain)*, ini yang akan menimbulkan rasa hutang bagi orang tersebut, sehingga orang tersebut akan membayarnya dengan pergi kesawah orang itu lagi, atau ketika kita membantu orang lain, orang tersebut akan membantu kita juga. Prinsip kehidupan yang telah ada di masyarakat masih tetap ada sampai saat ini, baik sebelum terjadi wabah covid-19 atau dengan adanya wabah covid-19 saat ini.

2. Dampak Wabah Covid-19 Terhadap Munculnya Peran Serta Masyarakat dan Institusi Lokal Yang Dimiliki Masyarakat Nagari Sungai Pinang.

Sungai Pinang yang memiliki potensi wisata, sebagian masyarakat beralih profesi menjadi pedagang dan usaha pariwisata. Disaat wabah corona menyerang sektor ini terdampak. Secara umum dalam aktifitas ekonomi tidak terlihat dampak yang signifikan akibat wabah corona, karena saat wabah terjadi tidak ada larangan terhadap aktifitas mata pencaharian masyarakat dalam bidang pertanian dan nelayan. Kecuali dalam bidang pariwisata. Aturan pembatasan sosial berskala besar (PSSB) yang diberlakukan pemerintah provinsi terhadap penutupan sementara objek wisata tentu berpengaruh terhadap aspek ekonomi dalam bidang pariwisata.

Dalam pemasaran hasil tangkapan ikan pengaruh wabah cukup dirasakan oleh nelayan, karena pemasaran ikan hasil tangkapan nelayan banyak dijual ke pasar Gaung Kota Padang. Pembatasan sosial berskala besar (PSBB) yang diberlakukan ketat di Kota Padang mengakibatkan pasar Gaung sebagai tempat pemasaran ikan Nelayan Nagari Sungai Pinang sepi dari pembeli. Selain dari ketakutan masyarakat mengunjungi pasar juga disebabkan menurunnya daya beli masyarakat di Kota Padang, sehingga kesulitan pemasaran hasil tangkapan ikan berdampak kepada nelayan Nagari Sungai Pinang. Sedangkan ekonomi nelayan dan petani sawah tidak ada dampaknya, karena mereka tidak ada larangan untuk ke laut ataupun ke sawah pada saat wabah covid-19 tersebut.

Selanjutnya jika kita lihat dari kondisi pendidikan untuk anak-anak Indonesia karena wabah corona ini sangat memprihatinkan, termasuk di Nagari Sungai Pinang. Sistem belajar online ini juga membuat orang tua tidak mampu membelikan handphone untuk anaknya, sehingga anaknya menumpang belajar ke teman-temannya. Ada orang tua yang mampu membelikan handphone untuknya, tapi tidak sanggup membelikan paket internet untuk belajar online tersebut. Dikarenakan dalam sistem belajar online ini guru banyak memberikan tugas, para orang tua dan anaknya sulit mengirim karena internet untuk mengirimkan tugas tersebut kurang. Hal seperti ini sangat tidak efektif untuk pendidikan anak-anak. Jadi wabah covid-19 ini berdampak kepada keseluruhan aspek yang ada di masyarakat, terutama pada sistem ekonomi dan pendidikan di Nagari Sungai Pinang.

3. Potensi Institusi Lokal Dalam Peningkatan Ekonomi Nagari di Sungai Pinang.

Ada tiga jenis potensi ekonomi yang terdapat di Nagari Sungai Pinang, *pertama* dari sektor kelautan. Letak nagari yang berada di pantai barat pulau Sumatera dengan adanya teluk yang menjorok di nagari, memiliki potensi besar untuk usaha perikanan. Hal ini memang telah dilakoni oleh masyarakat Nagari Sungai Pinang dari dahulu sampai sekarang. Dengan lokasi daerah yang berupa teluk tentu membuat nelayan aman menambatkan kapalnya di sepanjang pantai, karena cukup terlindung dari fenomena alam (badai dan ombak besar). Dengan demikian sektor nelayan merupakan salah satu potensi besar untuk dikembangkan guna meningkatkan ekonomi masyarakat di Nagari Sungai Pinang. Institusi lokal berkaitan dengan ini masih terjaga, seperti adanya kelompok jarring tepi, tuo pasie, serta aturan main dalam menangkap ikan masih terjaga dan dipedomani masyarakat nelayan Sungai Pinang. Maka pemberdayaan ekonomi di sektor perikanan merupakan salah satu potensi yang bisa dikembangkan untuk peningkatan ekonomi di Nagari Sungai Pinang.

Institusi lokal berkaitan dengan bidang nelayan bekerjasama dengan kelembagaan adat mendorong anak kemenakan untuk meningkatkan hasil tangkap

dengan melengkapi alat tangkap seperti jarring dan kapal. Dengan berkoordinasi dengan pemerintah nagari diusahakan bantuan untuk anak kemenakan mendapatkan bantuan kapal motor, sehingga hasil tangkap bisa ditingkatkan.

Kedua sektor pertanian, memiliki potensi besar juga untuk dikembangkan guna meningkatkan ekonomi masyarakat. Potensi pertanian terdiri dari pertanian sawah, pertanian ladang dan perkebunan. Sawah lebih kurang 100 ha yang terdapat di Nagari Sungai Pinang memiliki tingkat kesuburan yang cukup tinggi. Luas sawah yang tersedia paling tidak dapat mencukupi kebutuhan beras masyarakat di nagari. Selain ketersediaan lahan tenaga petani yang tersedia cukup banyak, karena penduduk yang berprofesi sebagai nelayanpun juga memiliki keterampilan dalam bertani.

Sudah ada kelompok tani di nagari, namun kelompok tersebut sering muncul karena adanya program bantuan pemerintah dalam pertanian, belum tumbuh dari bawah sesuai kebutuhan petani itu sendiri, sehingga belum terwujud organisasi yang baik. Institusi lokal yang bekerja peningkatan ekonomi berkaitan dengan pemanfaatan lahan adalah peran serta mamak kaum dalam pengelolaan tanah ulayat. Pada masa pandemic, muncul gagasan dari ketua KAN untuk meningkatkan nilai tambah pemanfaatan lahan pertanian. Ninik mamak menggagas pemanfaatan lahan tidur untuk ditanami pinang. Caranya adalah mendistribusikan lahan kosong kepada anak kemenakan di kaum masing-masing, lalu diberi dukungan modal untuk ditanami pinang dengan luas satu sampai dua hektar. Nagari menyediakan bantuan bibit pinang untuk petani lalu diberi biaya operasional sebesar Rp1.500.000,- setiap bulan. Namun aturan keuangan belum membolehkan memberikan uang berupahonor kepada pemilik tanah, maka yang bisa dibantu adalah bibit dan peningkatan keterampilan bagi petani.

Ketiga sektor pariwisata, merupakan potensi baru yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat Nagari Sungai Pinang semenjak dibukanya kawasan wisata bahari mandeh dimana Nagari Sungai Pinang merupakan salah satu nagari penyangga dalam kawasan tersebut. Dengan adanya beberapa lokasi pantai yang dapat dikembangkan sebagai destinasi wisata, membutuhkan daya dukung baik dari sisi sumber daya manusia maupun modal investasi. Destinasi wisata yang terdapat di Nagari Sungai Pinang ada sebagai berikut: Wisata Batu Kucing, Wisata Dina Cheker atau Batu Kajang, Wisata Pantai Maparalam, Wisata *Echo Beach Camp Learn Form Nature and Positively* dan Wisata Manjuto Beach *Homesta*. Dari enam lokasi yang sudah dikembangkan tersebut 5 diantaranya dikembangkan oleh masyarakat Nagari Sungai Pinang itu sendiri, hanya satu saja yang dikembangkan oleh orang luar Nagari Sungai Pinang.

Selain wisata pantai wisata ekologi dan agrowisata juga berpotensi untuk dikembangkan, saat ini sudah dimulai pengembangan wisata mangrove yang bekerjasama dengan balai pengelola daerah

aliran sungai (BPDAS). Selain itu WARSI juga sudah mulai bermitra dalam penataan lingkungan terutama lingkungan hutan sejak tahun 2017. Dengan demikian terlihat kalau institusi lokal berkaitan dengan pelestarian lingkungan juga sudah ada di tengah masyarakat.

Peran Institusi lokal yang telah melihatkan hasil, mengundang simpati perusahaan di sekitar untuk membantu dengan program dana CSR. Sekarang akan dibangun jembatan penghubung lahan mangrove sebagai salah satu daya tarik wisata. Dengan peningkatan kualitas destinasi wisata, dengan berkurangnya wabah pandemic, kunjungan wisata mulai meningkat ke Sungai Pinang. Peningkatan kunjungan tentu akan memberi peluang kepada masyarakat untuk mengembangkan usaha pariwisata.

4. Langkah-Langkah Pemberdayaan Masyarakat Guna Peningkatan Ekonomi

Dalam Bidang Perikanan

Berdasarkan identifikasi potensi sektor perikanan perlu dilakukan langkah-langkah pengembangan sektor perikanan. Langkah *pertama* melakukan identifikasi tenaga nelayan yang ada di nagari, yaitu atas keahlian yang dimiliki nelayan. Langkah *Kedua* perlu identifikasi atas umur nelayan. Ketiga perlu identifikasi atas kepemilikan kapal, keempat perlu identifikasi institusi lokal yang potensial mendukung pengembangan sektor perikanan. Selanjutnya Langkah *kedua* melakukan klasifikasi. Klasifikasi dilakukan atas nelayan yang terampil dan nelayan kurang terampil, klasifikasi atas nelayan sebagai pengusaha dan nelayan sebagai buruh. Terakhir yang *ketiga* tahap peningkatan kapasitas. Tahap peningkatan kapasitas ini dilakukan dalam bidang aspek permodalan, aspek keterampilan, aspek pengorganisasian.

Dalam Bidang Pertanian

Berdasarkan Langkah *pertama* melakukan identifikasi atas petani pemilik modal, petani penggarap dan buruh tani. Langkah ini perlu dilakukan untuk mendapatkan informasi siapa yang menjadi pemilik lahan siapa yang menjadi penggarap atau penyewa dan siapa petani yang menjadi buruh tani. Langkah *kedua* Identifikasi potensi lahan. Identifikasi ketersediaan alat sarana dan alat pertanian. Selanjutnya Langkah *kedua* melakukan klasifikasi atas petani pemilik atau yang memiliki modal dengan yang tidak memiliki modal. Klasifikasi petani yang atas petani sawah, petani ladang dan petani perkebunan, atas petani terampil dengan petani kurang terampil.

Dalam Bidang Pariwisata

Pertama identifikasi spot-spot yang berpotensi yang dikembangkan sebagai wisata lokasi pantai. Identifikasi pemilik lahan terhadap lokasi yang berpotensi yang dijadikan wisata. Identifikasi kemampuan pemilik lahan untuk pengembangan lokasi wisata. Identifikasi keahlian dan keterampilan

tenaga pelayan usaha pariwisata. Identifikasi potensi kuliner yang dimiliki daerah yang bisa dipromosikan dan dijual di lokasi wisata. Identifikasi gangguan keamanan di lokasi pariwisata. Kedua Langkah klasifikasi terhadap pengembangan pariwisata. Pertama klasifikasi *landscape*, apakah termasuk wisata pantai atau pemandangan alam. Kedua klasifikasi luas lahan, apakah termasuk luas yang bisa dibangun fasilitas yang kompleks atau fasilitas sederhana. Ketiga klasifikasi atas kemampuan pemilik lokasi yang mampu mengembangkan sendiri atau bermitra dengan orang lain.

5. Analisis Kelayakan Pengembangan Sektor Ekonomi

Dari tiga sektor ekonomi yang dimiliki Nagari Sungai Pinang, yaitu nelayan, pertanian dan pariwisata tentu perlu dibuat skala prioritas dalam pengembangannya. Analisis SWOT dapat melihat kekuatan, kelemahan, peluang dan ancaman yang dimiliki setiap sektor ekonomi yang ada. Sektor perikanan memiliki kekuatan adanya teluk yang cukup bagus untuk menangkap ikan. Teluk yang sempit dengan pantai yang tidak ada karang memungkinkan ikan yang datang gampang ditangkap dan jaring (*pukek*) dapat dibentang dan ditarik dengan mudah oleh nelayan.

Namun kelemahannya adalah lokasinya sangat kecil sehingga tidak memungkinkan nelayan mengoperasikan jaring dalam jumlah yang banyak pada waktu yang sama. Sehingga dari hasil observasi terlihat nelayan menggelar jaringnya atau dalam bahasa setempat malilik dilakukan secara bergantian. Peluang terhadap usaha tangkap ikan memiliki pasar yang luas karena bisa dipasarkan di luar Nagari Sungai Pinang. Biasanya nelayan memasarkan hasil tangkapnya sampai ke Carocok Tarusan dan Kota Padang. Namun ancamannya adalah ketika hasil ikan dari Kota Padang dan daerah lain banyak ikan hasil tangkap nelayan Nagari Sungai Pinang sulit untuk dijual sehingga harganya rendah. Jadi dengan kondisi seperti sekarang dimana nelayan hanya mengandalkan sistem tangkap dengan jarring tepi (*pukek tapi*) dengan menggunakan ukuran perahu yang kecil sulit rasanya mengandalkan sektor perikanan ini menjadi andalan peningkatan ekonomi masyarakat Nagari Sungai Pinang. Bila dikembangkan sistem tangkap dengan kapal besar masyarakat mengaku tidak mampu mengoperasikan karena mahalnya modal yang dibutuhkan (biaya yang dikeluarkan tidak signifikan dengan hasil tangkap). Begitupun sistem tangkap (*pukek tapi*) sangat ditentukan oleh cuaca serta banyak sedikitnya ikan yang datang kepinggir pantai (teluk) yang ada di Nagari Sungai Pinang.

Sektor pertanian memiliki kekuatan antara lain ketersediaan lahan yang cukup luas. Pertama ada lahan sawah sekitar lebih kurang 200 ha dengan tingkat kesuburan yang baik dan ketersediaan air yang cukup. Apabila sawah berproduksi dengan baik dapat mencukupi kebutuhan beras masyarakat Nagari

Sungai Pinang. Petani di Nagari Sungai Pinang tersedia dengan cukup dan memiliki keterampilan yang baik dalam berbudidaya tanaman padi. Selain sawah juga tersedia lahan pertanian lading. Lahan pertanian lading biasanya ditanami tanaman palawija dan tanaman perkebunan seperti jengkol, petai, pinang dan tanaman buah-buahan seperti durian, nangka, jambu dan rambutan. Namun kelemahannya adalah masyarakat belum terbiasa mengolah lahan pertanian secara profesional, sehingga hasilnya belum optimal. Peluang mengembangkan pertanian antara lain masih banyak lahan tidur yang belum digarap. Pasar hasil pertanian tidak mengalami kendala, bahkan selama ini terhadap hasil perkebunan seperti jengkol dan pinang diperebutkan oleh pedagang. Pemerintah juga mendukung terhadap pengembangan pertanian, apalagi kalau masyarakat aktif dan bisa memanfaatkan peluang bantuan dari pemerintah. Contohnya saat ini pemerintah membantu bibit mangrove yang dikembangkan di Nagari Sungai Pinang. Ancaman terhadap pertanian hampir tidak ada paling adanya serangan hama baik hama penyakit tanaman maupun hama penyerang yang berasal dari hewan seperti monyet.

Sektor pariwisata memiliki kelebihan pertama tersedianya lahan yang bisa dikembangkan sebagai lokasi wisata, berada dipinggir pantai dengan pemandangan yang indah dan pasir putih yang menawan. Bibir pantainya landai sehingga tidak membahayakan bagi pengunjung yang ingin mandi dan bermain di tepi pantai. Akses jalan menuju lokasi wisata cukup bagus dan bisa tempuh oleh kendaraan bermotor baik roda dua dan empat atau lebih. Masyarakat setempat juga welcome terhadap pengunjung yang datang ke lokasi wisata. Kelemahannya adalah sedikit jumlah penduduk yang memiliki lokasi yang berpotensi dikembangkan sebagai lokasi wisata. Mulai dari pemukiman penduduk sampai ke batas nagari yaitu nagari sungai nyalo hanya 9 lokasi dan Sembilan pemilik yang bisa dikembangkan sebagai lokasi wisata pantai. Tidak semua pemilik lokasi yang memiliki modal untuk pembangunan lokasi sebagai usaha pariwisata. Peluangnya besar karena Nagari Sungai Pinang merupakan salah satu nagari penyangga di kawasan wisata bahari mandeh yang merupakan salah satu program wisata nasional. Selain itu lokasi ini mudah dijangkau dari kota padang sebagai ibukota provinsi.

Ancamannya adalah adanya *competitor* yaitu lokasi wisata di ibukota Pesisir Selatan Painan juga lokasi wisata yang ada di sekitar Nagari Sungai Pinang seperti Nagari Sungai Nyalo dan Nagari Mandeh.

Dari analisis kekuatan dan kelemahan yang dilakukan terhadap tiga sektor potensi ekonomi yang dapat dikembangkan di nagari sungai pinang, sektor pertanian merupakan sektor yang paling strategis untuk dikembangkan karena tingginya kelebihan kecilnya kelemahan dan besarnya peluang serta kecilnya ancaman dari luar terhadap pengembangan sektor ini.

D. KESIMPULAN

Wabah Covid-19 selain berdampak terhadap aspek kesehatan, juga berimbas kepada aspek ekonomi karena dengan terjadinya pembatasan gerakan masyarakat. Untuk mengatasi masalah ini tidak cukup peran pemerintah saja, tapi partisipasi masyarakat sangat dibutuhkan. Di nagari Sungai Pinang peran institusi lokal cukup membantu penyelesaian dampak covid-19. Institusi lokal yang bekeja terdiri dari nilai dan norma yang masih dianut oleh masyarakat, serta kelembagaan yang ada di tengah masyarakat yang bekerja atas nilai dan norma yang masih mendapat dukungan masyarakat. Nilai bekerjasama dan norma tolong-menolong di masa pandemi terlihat dapat meningkatkan ekonomi di sektor pertanian, nelayan dan pariwisata. Kelembagaan KAN beserta ninik mamak yang ada didalamnya telah mendukung usaha pertanian dan pariwisata berkaitan dengan pengelolaan lahan.

E. UCAPAN TERIMAKASIH

Terimakasih penulis sampaikan kepada pimpinan FISIP dan LPPM Universitas Andalas dan pemerintah Nagari Sungai Pinang atas fasilitasnya untuk melaksanakan riset ini. Hal serupa juga penulis sampaikan kepada wali nagari atas pemberian izinnya. Tokoh masyarakat seperti ninik mamak, alim ulama, cadiak pandai dan para informan atas keterangannya, sehingga penelitian/penulisan artikel ini dapat diselesaikan sesuai rencana.

DAFTAR PUSTAKA

- Afrizal. 2014. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Abbeduto, L. (2004). *Taking Sides: Clashing Views on Controversial Issues in Educational Psychology Third Edition*. Dushkin.
- Amirudin, C., & Sabiq, A. F. (2021). Peran Ziswaf dalam Memulihkan Ekonomi Umat Akibat Masa Pandemi Covid-19. *Jurnal BAABU AL-ILMI: Ekonomi Dan Perbankan Syariah*, 6(1), 38.
- Bungin, B. (2003). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Rajawali Press.
- Chambers. (1985). *Chambers, R. 1985. Rural Development: Putting The Last First. London: New York. New York*.

- Covid-, D. M. P. (2021). *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* |. 01(June), 27–36.
- Friedman, J. (1992). *Friedman, Jhon. 1992. Empowerment The Politics of Alternative Development. Blackwell Publishers. Cambridge, USA. US*
- Hamid, Hendrawati. (2018). *Manajemen Pemberdayaan Masyarakat*. Makassar:Della Massa.
- Haniifah, F. N., Pembajeng, G. S., Izzati, H. N., & Azalea, Z. K. (2021). *Peran Kelembagaan Dalam Penanganan Covid-19 Di Indonesia The Role Of Institutions In Handling Covid-19 In Indonesia Covid-19. January, 1–11.*
- Horton, P. B. dan C. L. H. (1984). *Sociology, edisi kedelapan*. McGraw-Hill.
- Ida,F. (2020). *Keterangan Menteri Ketenagakerjaan. Ida Fauziyah, 22 April 2020.*
- Indraddin & Gusmini. (n.d.). (2017).Peran Institusi Lokal dalm Mewujudkan Nagari Mandiri Pangan untuk Pengentasan Kemiskinan. Vo 7, No. 2, 2017. 2017, Vo 7.
- Indraddin & dkk. (2019). *Model Pemberdayaan Institusi Lokal Masyarakat Menghadapi Mandeh sebagai Nagari Wisata Kuliner. Fakultas Ilmu Sosial dan Politik. Universitas Andalas. Padang.*
- Jimu, M.. (2008). *Community Development, Community Development: A Cross-Examination of Theory and Praticce Using Experiences in Rural Malawi. Vol. XXXII(A Cross-Examination of Theory and Praticce Using Experiences in Rural Malawi.), PP. 23-3*
- Literate, S., & Indonesia, J. I. (2020). *View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk. 274–282.*
- Literate, S., & Indonesia, J. I. (2020). *View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk. 274–282.*
- Moeleong, L. (2004). *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*. PT Remaja Rosdakarya.
- Nasrul, W. (2013). Peran Kelembagaan Lokal Adat Dalam Pembangunan Desa. *Jurnal Ekonomi Pembangunan: Kajian Masalah Ekonomi Dan Pembangunan*,14(1),102.
- Njalo, K., & Menghadapi, D. (2021). *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya* |. 01(June), 83–92.
- Pitana, I. G. E. al. (2005). *Sosiologi Pariwisata*. CV Andi Offset.
- Priyono dan Herry. (2002). *Anthony Gidden: Suatu Pengantar*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Ritzer, G. dan D. J. G. (2004). *Teori Sosiologi Modern*. Kencana.
- Saprudin, R. & dkk. (2016). *Peran Institusi Dalam Kegiatan Pembangunan Masyarakat: Kasus Punggawa Ratu Pasundan dalam Program Desa Wisata di Desa Sukaratu Kecamatan Gekbrong Kabupaten Cianjur.*
- Satria, A. (2020). Kearifan Lokal Dalam Menghadapi Pandemi Covid-19: Sebuah Kajian Literatur. *Sosietas*, 10(1), 745–753.
- Sipahelut, M. (2010). *Analisis Pemberdayaan Masyarakat Nelayan di Kecamatan Tobelo Kabupaten Halmahera Utara*. IPB.
- Sri Mulyani. (2020). *Keterangan Menteri Keuangan. Sri Mulyani, 1 April 2020.*
- Suharto, E. (2005). *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat. Kajian Strategi Pembangunan Sosial dan Pekerjaan Sosial*. PT Refika Aditama.
- Wilson, T. (1996). *The Empowerment Mannual*. Grower Publishing Company.
- Valentina, T. R., Putera, R. E., & Safitri, C. (2020). Analisis Pemanfaatan Dana Desa Pada Masa Pandemi Covid-19 Di Nagari Talang Anau Kabupaten Lima Puluh Kota. *Prosiding Simposium Nasional Multidisiplin*, 2, 124–132. <http://jurnal.umt.ac.id/index.php/senamu/article/view/3447>



LEKSIKON KLASIK PADA PERMAINAN ANAK DI MASYARAKAT BUDAYA MINANGKABAU

Rona Almos ^(1*), Sonezza Ladyanna ⁽²⁾^{1,2} Faculty of Humanities Science, Universitas Andalas, Padang, West Sumatra, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 28th August 2021
 Review : 01st October 2021
 Accepted : 24th Nopember 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Classical Lexicons; Childres's Game;
 Minangkabau cultures; Anthropolinguistics

CORRESPONDENCE

*E-mail: ronaamos@hum.unand.ac.id

A B S T R A C T

The lexicon is an important part of the heritage of local wisdom which is also important in culture-based children's education. This article, it is explained the classic lexicon of children's games in Minangkabau culture and the cultural significance of the lexicon. This research was conducted through quantitative and qualitative methods. Sources of data in this study are edited ancient manuscripts, documentation of folklore, and traditional holders in Minangkabau culture. The data were analyzed through an anthropolinguistic approach. The classic lexicon of children's games in Minangkabau culture are boborea, sapu-sapu rangik, and tang-tang buku, ulo-ulo, dama, and badie balantak. The classical lexicon must be maintained because it has cultural significance for the Minangkabau people who have a sense of togetherness, shrewdness, and strong intelligence in thinking and must be familiar with children from an early age through education, one of which is through games. In addition to technological developments and lifestyle changes, the Covid-19 pandemic has also affected the way children play.

A. PENDAHULUAN

Leksikon merupakan kumpulan kata dalam suatu bahasa yang memiliki makna dan juga memiliki makna kebudayaan. Punahnya suatu leksikon tentu mengakibatkan ketidaklengkapan suatu ungkapan budaya sementara ungkapan budaya mengandung makna kebudayaan yang dapat menjadi pengimplementasian kearifan lokal kepada masyarakat. Oleh karena itu, jika leksikon sudah mulai tidak digunakan lagi atau sudah mulai tidak dikenal lagi oleh masyarakat tuturnya—leksikon tersebut telah menjadi klasik—semestinya leksikon tersebut segera dilestarikan.

Salah satu bentuk pelestarian leksikon yang dapat dilakukan oleh peneliti bahasa adalah dengan melakukan penelitian dan penulisan artikel mengenai leksikon klasik. Pada dasarnya, keklasikan suatu leksikon terjadi akibat perubahan gaya hidup masyarakat penuturnya yang mana ketika referen dari leksikon tersebut tidak digunakan atau tidak

tampak lagi (Almos & Ladyanna, 2019). Salah satu bentuk perubahan gaya hidup dalam masyarakat adalah perubahan permainan anak.

Pratama memaparkan bahwa bermain merupakan suatu kegiatan reaktif secara fisik maupun kreatifitasnya. Di tengah masyarakat saat ini, permainan tradisional anak sudah banyak yang hilang. Hal ini menyebabkan nilai yang terkandung di dalamnya juga ikut bergeser dan semakin tidak dikenal (Zulni Pratama, 2020).

Kegiatan bermain merupakan kegiatan yang tidak dapat dipisahkan dari dunia seorang anak. Seorang anak yang melakukan kegiatan bermain akan terdapat perkembangan pada bahasa, motorik, intelektual, emosional dan sosialnya (Kamal, 2016). Dalam permainan tradisional, seorang anak tidak akan bisa bermain secara individu, namun mereka membutuhkan orang lain dalam sebuah permainan. Hal ini disebabkan permainan tradisional merupakan

permainan yang bersifat kooperatif. Dengan adanya kegiatan bermain, anak-anak secara tidak langsung sudah berlatih bagaimana cara mereka bersosialisasi, berinteraksi, dan membangun relasi. Permainan tradisional mengandung nilai-nilai sportivitas, kreativitas, dan filosofis (Jiwandono, 2020). Selain itu banyak manfaat yang didapatkan oleh anak-anak ketika mereka bermain di antaranya kesenangan dan mendapatkan keterampilan baru (Anggita et al., 2018). Menurut Burhaein (2017), permainan tradisional lebih banyak mengandung aktivitas fisik, hal ini akan berpengaruh kepada *hormone* anak dan akan memicu perbaikan *mood* pada anak

Bermain juga dapat diartikan sebagai kegiatan yang dapat menunjang kesegaran jasmani apabila dilakukan dengan sungguh-sungguh. Apabila seorang anak melakukan kegiatan bermain dengan cara yang tidak sungguh-sungguh berarti dia kurang senang bermain atau bisa jadi si anak dalam kondisi yang kurang fit. Bagi seorang anak, kegiatan bermain merupakan suatu kegiatan yang sangat menyenangkan.

Lebih lanjut Pratama mengatakan bahwa seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan teknologi yang semakin canggih, permainan-permainan tradisional anak pada saat ini sudah mulai ditinggalkan dan digantikan dengan yang menggunakan teknologi, seperti playstation, permainan video game, berbagai permainan yang tersedia di komputer maupun di smartphone, dan permainan modern lainnya (Zulni Pratama, 2020). Sebagian anak lebih sering bermain permainan yang tersedia di *smartphone* ataupun gawai lainnya. Padahal, penggunaan *smartphone* pada anak dapat mengakibatkan anak sulit bersosialisasi dan perkembangan motorik yang lamban (Chusna, 2017).

Sementara, ketika permainan anak yang tradisional jika tidak lagi dimainkan, leksikon dalam permainan tersebut dapat menjadi klasik karena tidak lagi digunakan. Leksikon dari istilah pada permainan tersebut lambat-laun tidak lagi dikenal oleh anak-anak bahkan masyarakat. Sementara, leksikon merupakan bagian penting dalam pewarisan kearifan lokal—yang juga penting dalam pendidikan anak berbasis kebudayaan—suatu kebudayaan sehingga penelitian terhadap leksikon klasik penting dilakukan. Oleh karena itu, penelitian mengenai permainan anak tradisional penting dilakukan untuk melestarikan dan mewariskan nilai-nilai kearifan lokal secara menyeluruh.

Beberapa penelitian yang telah dilakukan oleh para peneliti tentang pentingnya meneliti leksikon klasik adalah (Rosly, 2018) yang menyebutkan

bahwa kehadiran leksikon berunsurkan sosio-budaya dalam melayu tradisional bukan saja mencerminkan kekayaan leksikon melayu zaman dahulu, tapi juga menggambarkan keadaan masyarakat yang kaya dengan ilmu kehidupan termasuk sastra, teknologi, keberagaman dan lain-lain. Penelitian lain juga menyebutkan bahwa kepunahan bahasa-bahasa daerah merupakan fenomena yang perlu dicermati dan disikapi secara serius dan bijaksana (Almos et al., 2017b). Lebih lanjut Almos, dkk menjelaskan tidak hanya bahasa-bahasa daerah lainnya di Indonesia, bahasa Minangkabau juga dikhawatirkan akan mengalami kepunahan. Kalaupun tidak mengarah pada kepunahan, bahasa Minangkabau sudah mengalami proses perubahan. Perubahan tersebut dapat diamati pada terjadinya pengurangan kosa kata. Kosakata klasik, misalnya, telah tergantikan oleh kosa kata baru dan bahkan hilang sama sekali (Almos et al., 2017a)

Dalam kearifan lokal, leksikon turut berperan dalam mewujudkan kearifan lokal dalam bahasa sehingga mudah untuk diwariskan dari generasi ke generasi (Almos, Rona. Ladyanna, 2021). Umumnya, kearifan lokal diwujudkan dengan cara tersendiri yang unik dalam norma budaya dalam ritual dan tradisi masyarakat (Zamzami, 2016).

Suatu leksikon akan punah jika referen dari leksikon tersebut sudah tidak ada ditemukan lagi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat umum. Biasanya, leksikon memiliki andil dalam wacana yang lebih lengkap. Hilangnya suatu leksikon akan mengakibatkan kerumpangan makna dari suatu wacana. Kekayaan bahasa Minangkabau itu harus diselamatkan serta dicatat di atas kertas. Jika peneliti dan pegiat bahasa tidak bertindak cepat, dengan mencatat seluruh leksikon klasik Minangkabau, dalam hal ini adalah leksikon dalam permainan anak tradisional, maka dapat dipastikan sedikit jejak yang akan tertinggal di masa depan. Berdasarkan hal itu, maka penelitian ini layak untuk diteliti untuk memaparkan leksikon-leksikon klasik bahasa Minangkabau dalam permainan anak.

Dengan demikian, dalam artikel ini, dikaji apa saja leksikon klasik permainan anak dalam kebudayaan Minangkabau. Selanjutnya, juga dikaji makna dari leksikon tersebut. Pada akhirnya, leksikon tersebut akan dianalisis melalui kajian antropolinguistik. Dengan demikian, leksikon klasik permainan anak dalam masyarakat kebudayaan Minangkabau beserta makna kebudayaan dalam leksikon tersebut dapat didokumentasikan. Dokumentasi ini merupakan aset budaya yang juga merupakan data untuk pembuatan kamus, korpus linguistik, maupun ensiklopedia.

Menurut Foley antropolinguistik adalah disiplin ilmu yang bersifat interpretatif yang lebih jauh mengupas bahasa untuk menemukan pemahaman budaya (*cultural understanding*) (Foley, 1992). Sementara itu, menurut Duranti (dalam (Almos et al., 2017b)), antropologi linguistik (terjemahan dari istilah yang digunakan *linguistic anthropology*) adalah kajian terhadap bahasa yang merupakan sumber daya budaya dan tuturan merupakan praktik budaya (*study of language as a cultural resource and speaking as a cultural practice*). Artinya, kebudayaan yang telah tersimpan dalam pikiran manusia merupakan sebuah pengetahuan bersama yang berfungsi untuk menjelaskan makna dari tuturan sebagai praktik dari budaya itu. Lebih lanjut, Duranti (Duranti, 1997) menjabarkan bahwa bahasa secara tersurat dipahami sebagai kekayaan rohani yang milik manusia dan gayub tutur (*speech community*) tertentu, yaitu sumber daya kekayaan dan digunakan dalam wujud tuturan (*speaking*) di sisi tulisan yang merupakan realisasi kebudayaan itu.

Manfaat penelitian ini dapat dijabarkan dalam manfaat teoritis dan praktis. Secara teoritis, hasil penelitian ini merupakan kolaborasi teori leksikologi, semantik, dan antropologi. Hasil penelitian ini merupakan terapan pada teori-teori leksikografi. Dengan demikian, manfaat praktis penelitian ini dapat dimanfaatkan oleh leksikograf dalam hal sumber leksem dalam pembuatan kamus. Dalam perkembangan sumber data mutakhir pada penelitian yang memerlukan data kebahasaan kontemporer, hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan untuk pembuatan konkordansi oleh pembuat laman korpus. Selanjutnya, hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan oleh pembuat kebijakan pendidikan anak dan pembuat kebijakan dalam bidang pengembangan dan pelestarian kebudayaan untuk meningkatkan karakter bangsa.

B. METODE PENELITIAN

Penentuan jenis penelitian dapat dilihat dari berbagai aspek, seperti substansi bahasa, lokasi atau tempat penelitian, serta jenis data. Dilihat dari pokok permasalahan penelitian, yaitu studi teks klasik sebagai sumber pengembangan leksikografi Minangkabau pada naskah-naskah kuno Minangkabau dengan memanfaatkan suntingan manuskrip dan dokumentasi folklor, jelaslah bahwa dari aspek substansi bahasanya yang menjadi data primer dalam penelitian ini bahasa tulisan, bukan bahasa lisan. Jika dilihat dari segi lokasi atau tempat

penelitiannya, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan. Dari sifat analitisnya, penelitian ini mengikuti pendapat Nida (Nida, 1963) dimana beliau memaparkan bahwa dengan deskriptif peneliti berusaha untuk menerangkan dan mengamati gejala bahasa yang diteliti. Nida menjelaskan analisis deskriptif itu sebagai berikut: Analisis deskriptif harus dipandu oleh prinsip-prinsip tertentu yang sangat pasti jika dia ingin objektif dalam menggambarkan secara akurat setiap bahasa atau bagian dari bahasa apa pun (Nida, 1963).

Selanjutnya, peneliti melakukan analisis deskriptif dimana dalam analisis deskriptif penelitian ini berlandaskan kepada empat dasar. Pertama, analisis deskriptif harus berlandaskan pada apa yang dituturkan (Nida, 1963). Maksudnya, apa yang ada yang dituturkan secara tertulis merupakan sumber yang diteliti. Kedua, adalah bentuk. bentuk merupakan hal yang paling utama, sedang fungsi merupakan bagian yang kedua. Ketiga, pada prinsipnya tidak ada satupun bahasa yang tidak dapat dijelaskan tanpa mengacu kepada referensi. Keempat, setiap bahasa akan selalu berada pada proses perubahan.

Dari pendapat Nida di atas, dapat dipahami bahwa sebuah penelitian yang bersifat deskriptif (analisis deskriptif), data penelitiannya harus sesuai dengan sumber yang diteliti, kemudian yang dikaji dalam penelitian tersebut adalah bentuk dan fungsi dari hal yang diteliti. Pada umumnya, prinsip dari suatu bahasa itu adalah universal, artinya seorang peneliti harus mempunyai referensi terlebih dahulu dari bahasa lain. Sehubungan dengan bahasa yang selalu mengalami perubahan, maka diperlukan suatu batasan yang jelas dalam sebuah penelitian.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan. Data yang digunakan untuk menganalisis adalah data tertulis yang diperoleh dengan memanfaatkan suntingan manuskrip dan dokumentasi folklor. Sudaryanto (Sudaryanto, 1993) menyatakan bahwa yang dimaksud dengan korpus adalah data atau bahan jadi penelitian yang dalam proses pengumpulannya sudah dicatat dan bersifat fisik karena ia merupakan badan data (*the body of data*). Data itu sendiri adalah satuan lingual yang terdiri atas objek sasaran penelitian plus konteksnya. Dengan demikian, korpus itu harus mencerminkan objek sasaran plus konteksnya.

Lebih lanjut, Sudaryanto (Sudaryanto, 1993) menjelaskan, juga dinyatakan bahwa populasi dari sebuah penelitian sering dikaitkan dengan banyaknya pemakaian yang tidak diketahui batas-batasnya akibat dari banyaknya orang yang memakai (dari ribuan sampai jutaan) dan luasnya daerah, serta

lingkungan pemakaian. Kemudian, sampel adalah sebagian dari keseluruhan pemakaian tersebut. Melalui konsep tersebut, dapat dikatakan bahwa populasi dari penelitian ini adalah keseluruhan naskah klasik dan folklor Minangkabau. Sampel penelitian ini beberapa naskah klasik dan folklor Minangkabau dengan memanfaatkan suntingan manuskrip dan dokumentasi folklor yang mewakili populasi.

Sumber data lainnya adalah tokoh adat Minangkabau. Tokoh adat Minangkabau yang dimaksud adalah tokoh adat adat yang bekerja di Kerapatan Adat Nagari (KAN)—lembaga adat di Minangkabau. Sumber data lainnya adalah kuesioner yang dibagikan kepada generasi muda untuk mengetahui kejelasan suatu leksikon. Untuk sumber data naskah, data diperoleh melalui observasi naskah. Leksikon yang dihipotesiskan sebagai leksikon klasik akan diperhatikan. Kemudian, leksikon yang dihipotesiskan sebagai leksikon klasik akan dibuktikan sebagai leksikon klasik dengan menyebarkan kuesioner kepada 250 (dua ratus lima puluh orang) generasi muda. Generasi muda merupakan masyarakat usia produktif, yaitu usia 15-64 tahun (Statistik, 2020). Jika tingkat ketidaktahuan informan tentang suatu leksikon lebih tinggi daripada yang mengetahui, maka leksikon tersebut dikategorikan klasik. Setelah itu, leksikon tersebut dikategorikan menurut fungsi leksikon tersebut apakah berupa kata kerja atau kata benda.

Wawancara dilakukan dengan tokoh adat dengan menggali lebih jauh makna dari leksikon klasik tersebut. Dalam proses wawancara, juga ditemukan leksikon klasik yang digunakan oleh narasumber, baik yang terkandung dalam pepatah maupun pantun. Semua data yang diperoleh setelah pengujian klasik dari generasi muda akan dianalisis dalam lingkup kajian antropolinguistik sehingga mentalitas masyarakat dapat dijelaskan ketika leksikon digunakan karena antropolinguistik juga menjelaskan evolusi kecerdasan manusia dalam evolusi bahasa khususnya bahasa (JF, Nosowicz. J, 2019).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

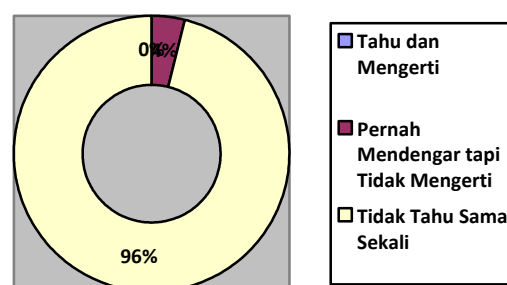
Berdasarkan hasil penelitian, didapatkan beberapa leksikon klasik permainan anak dalam kebudayaan Minangkabau. Leksikon klasik tersebut adalah *boborea*, *sapu-sapu rangik*, *tang-tang buku*, *ulo-ulo*, *dama*, dan *badie balantak*. Leksikon ini tergolong klasik berdasarkan jumlah responden yang mengerti dengan makna leksikon tersebut sesuai dengan konteks permainan anak.

Leksikon tersebut merupakan leksikon untuk nama permainan anak yang mengandung makna kebudayaan dan menyimpan kearifan lokal yang dapat memperkuat pendidikan berkarakter dan berkebudayaan kepada anak.

Permainan anak tradisional dalam kebudayaan Minangkabau ada yang memiliki teks dan juga ada yang tidak memiliki teks. Permainan anak yang memiliki teks antara lain permainan *boborea*, *sapu-sapu rangik*, serta *tang-tang buku*. Pada permainan ini teks permainan anak tingkah laku dan perbuatan dalam permainan tersebut didekripsikan dan sementara untuk teks atau nyanyian yang terdapat dalam permainan tersebut ditranskripsikan. Sedangkan untuk kelompok permainan anak yang tidak memiliki teks permainan anak tersebut didekripsikan berdasarkan tingkah laku. antara lain; *ulo-ulo*, *dama*, dan *badie balantak*.

1. *boborea*

Leksikon *boborea* merupakan leksikon yang sudah tidak digunakan oleh anak-anak bahkan juga orang dewasa dalam kebudayaan Minangkabau saat ini. Bahkan, responden tidak ada yang tahu dan mengerti dengan leksikon ini. Persentase responden yang pernah mendengar pun sangat rendah yaitu hanya 4%.



Bagan 1.
Persentase Tanggapan Responden terhadap *Boborea*

Begitu juga permainan anak *boborea* yang tidak pernah lagi dilakukan oleh anak-anak dalam kebudayaan Minangkabau. Permainan *boborea* dimainkan oleh 3 sampai 5 orang anak. Cara memainkannya adalah salah satu anak akan duduk dalam keadaan sujud. Kemudian, anak lain akan mengelilinginya. Lalu, mereka akan meletakkan tangannya di atas punggung anak yang sujud tadi. Salah satu anak dari yang mengelilingi anak yang sujud tersebut memegang benda kecil yang dapat disembunyikan dalam genggamannya seperti kerikil atau kelereng. Kemudian, benda tersebut dipergilirkan ke tangan peserta lain sambil menyanyikan:

*"boborea kain batiak sungai pua
api-api ndak baroda makan roti jo mentega"*

Begitu nyanyian selesai, benda kecil akan disimpan di salah satu tangan anak. Kemudian, semua anak akan mengepal tangannya dan

menggoyang-goyangkan tangannya sambil bernyanyi:

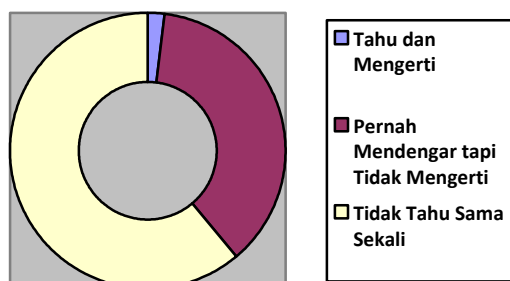
“*cak guncang laweh
cak guncang laweh*”

Selanjutnya, anak yang sujud tadi mencoba untuk menebak di tangan siapa benda tadi disembunyikan sambil menunjuk tangan mana yang menyimpan benda tersebut. Apabila dia bisa menebak maka anak yang tertebak akan menggantikan anak yang sujud tadi. Namun, apabila dia tidak bisa menerka maka dia akan kembali duduk sambil sujud. Begitu selanjutnya.

Permainan ini memiliki nilai kecermatan, konsentrasi, dan kerja sama. Anak-anak belajar untuk cermat dan berkonsentrasi untuk menebak benda kecil yang jatuh dan letak benda kecil tersebut disimpan. Sementara, anak-anak lain belajar bagaimana lawan tidak mengetahui apa yang mereka simpan. Selain itu, bagaimana anak-anak bisa bekerja sama dengan temannya yang lain sehingga anak yang sujud tadi kesulitan untuk menebak siapa yang memegang benda kecil tersebut. Nilai-nilai tersebut merupakan kearifan lokal yang diwariskan melalui permainan tradisional. Selain bersosialisasi, anak juga terlatih untuk cermat dan mampu berkonsentrasi dengan baik.

2. *sapu-sapu rangik*

Leksikon *sapu-sapu rangik* termasuk kepada leksikon klasik karena persentase responden yang memahami makna leksikon ini sesuai dengan konteks permainan anak rendah.



Bagan 2.
Persentase Tanggapan Responden terhadap *Sapu-sapu Rangik*

Leksikon ini dengan makna sesuai konteks permainan anak sudah tidak digunakan lagi dalam kehidupan sehari-hari. Namun, unsur pembentuk leksikon tersebut masih digunakan oleh masyarakat Minangkabau. Bentuk dasar leksikon *sapu-sapu* adalah *sapu* yang memiliki makna alat rumah tangga yang terbuat dari ijuk (lidi, sabut, dan sebagainya) yang diikat menjadi berkas, diberi tangkai pendek atau panjang. Setelah mengalami proses morfologi reduplikasi sepenuhnya, leksikon *sapu* menjadi *sapu-sapu* yang memiliki makna membersihkan menggunakan *sapu*, sementara leksikon *rangik* maknanya adalah nyamuk. Namun, pada permainan

anak *sapu-sapu rangik* makna yang muncul dari permainan ini bukanlah membersihkan nyamuk, namun pemain mengetuk-ngetuk kaki peserta lainnya.

Permainan *sapu-sapu rangik* dimainkan empat sampai enam orang anak. Cara memainkan permainan ini adalah semua anak akan duduk rapat dengan kaki terjulur lurus ke depan. Anak yang duduk di tengah menyentuh satu persatu kaki temannya dari kiri ke kanan sambil menyanyi (bersama-sama):

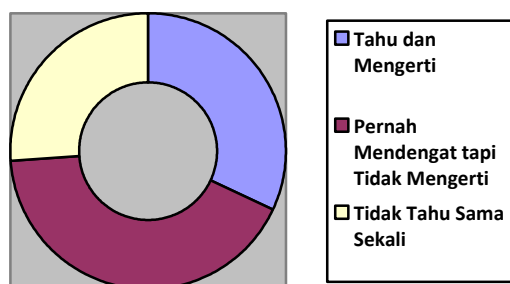
“*sapu-sapu rangik
kapetong anyang-anyang
anyang-anyang ndak balaku
lakunyo di subaliak karang
sok simarosok
kuduang kaku kuduang tangan
takuduang buayo putiah*”

Ketika nyanyian berakhir, tangan harus berhenti di salah satu kaki anak. Kaki yang disentuh (*kuduang* ‘potong’) pada akhir nyanyian harus dilipat ke belakang. Kegiatan ini diulang terus menerus sampai semua pemain kakinya disentuh dan dilipat. Kaki yang terakhir disentuh (*kuduang* ‘potong’) maka dialah pemenangnya. Permainan ini sudah jarang bahkan hampir tidak dimainkan lagi oleh anak-anak pada tahun 2020-an. Sementara, permainan ini mengandung nilai kerja sama dan sportifitas. Ketika anak-anak menyanyi bersama sambil menggerakkan tangan, anak-anak dilatih untuk bekerja sama. Ketika mereka harus melipat kaki, mereka harus menerima kekalahan, nilai sportifitas secara tidak langsung tertanam pada jiwa mereka. Sifat masyarakat koloni menaruh daging pada mereka melalui permainan ini.

3. *tang-tang buku*

Leksikon *tang-tang buku* termasuk kepada leksikon klasik karena leksikon ini sudah tidak digunakan lagi walaupun unsur pembentuk leksikon tersebut masih digunakan oleh masyarakat Minangkabau. Leksikon *tang-tang* pada nama permainan ini menurut kamus bahasa Minangkabau adalah bunyi benda jatuh, sementara leksikon *buku* memiliki makna sendi atau persendian atau pangkal pada tulang. Namun, anak-anak saat ini tidak paham kalau makna *buku* adalah persendian yang mereka pahami buku adalah lembaran kertas yang dijilid berisikan tulisan ataupun kosong.

Persentase responden yang mengenal leksikon ini (termasuk memahami makna leksikon ini juga rendah).



Bagan 3.
Persentase Tanggapan Responden terhadap Leksikon *Tang-tang Buku*

Permainan *tang-tang buku* dimainkan oleh anak-anak. Pemainnya antara 6 sampai 12 orang anak. Cara permainan ini adalah 10 orang anak berkumpul dan 2 orang anak dipilih sebagai ketuanya. Masing-masing ketua berperan sebagai air dan api. Kemudian, kedua ketua akan berdiri saling berhadapan dan kedua tangan mereka bertemu dan diangkat ke atas sehingga membentuk sebuah jembatan. Lalu, anggota berdiri seperti kereta sambil memegang bahu temannya yang di depan. Selanjutnya, anggota yang sudah membentuk kereta tadi bersiap-siap untuk memasuki gerbang tangan dari kedua ketua mereka. Sambil memasuki gerbang, mereka bernyanyi dengan suara yang keras. Lirik lagunya seperti di bawah ini.

*Tang-tang buku
Saleret mato kaki
Patah dinding-patang batu
Anak belakang tangkap satu*

Pada bait terakhir, anak paling belakang menangkap satu maka tangan kedua ketua akan menutup dan menangkap peserta sambil bertanya api atau air? Bagi peserta yang tertangkap tadi harus menjawab secara tepat. Apabila peserta menjawab air maka peserta akan berdiri di belakang ketua yang berperan sebagai air. Begitu juga, jika menjawab api, maka anak tersebut harus berdiri di belakang ketua api. Kemudian, permainan dilanjutkan kembali. Begitu selanjutnya, sampai semua peserta habis (berdiri di belakang ketua api atau ketua air). Langkah selanjutnya dibuat garis sebagai batasan antara tim air dan tim api. Setelah itu kedua tim akan saling tarik menarik. Jika salah satu tim masuk kaki selangkah melewati garis yang sudah dibuat maka kelompok tersebut dianggap kalah dalam permainan ini.

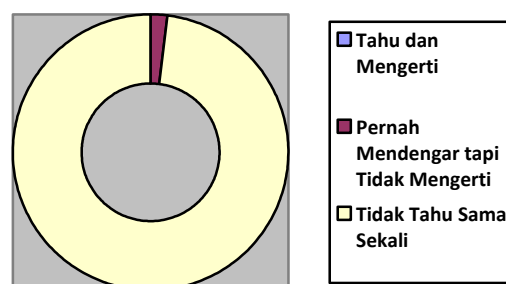
Permainan ini memiliki makna sportifitas karena tim yang kalah secara spontan mengakui kemenangan tim lawan. Selain itu, permainan ini juga dapat membangun rasa persatuan dan kekompakan dalam satu tim untuk mendapatkan kemenangan. Anak-anak belajar untuk bekerja sama, solidaritas, dan kekompakan serta melatih otot tangan dan kaki mereka. Pada akhir permainan, dilakukan adu kekuatan antara tim air dan tim api. Seperti tarik tambang, namun pada permainan ini anak-anak tidak

menggunakan alat tersebut. Mereka hanya menggunakan tangan mereka untuk berjuang memenangkan permainan ini. Selain itu, permainan ini juga menguji ketangkasan dan semangat kebersamaan serta olah raga.

Melalui permainan ini, kearifan lokal diwariskan pada anak-anak. Bagaimana anak-anak menghargai orang lain sehingga mereka mampu bekerja sama. Solidaritas dan kekompakan menjadi hal yang biasa mereka kenal sejak dini dan mereka dapatkan sambil melakukan permainan, sambil bersuka cita.

4. *ulo-ulo*

Leksikon *ulo-ulo* ini mengalami penghilangan bentuk, karena permainan ini sudah sangat susah sekali ditemukan, karena permainan anak nagari ini tidak ada dipakai dalam permainan, sehingga leksikon *ulo-ulo* ini juga jarang lagi terdengar. Hasil kuesioner terhadap leksikon ini adalah sebagai berikut.



Bagan 4.
Persentase Tanggapan Responden terhadap Leksikon *Ulo-ulo*

Bentuk asal leksikon *ulo-ulo* adalah *ulo*. Setelah mengalami proses morfologi reduplikasi, leksikon *ulo* berubah menjadi *ulo-ulo*. *Ulo* dalam bahasa Minangkabau memiliki makna menjadi perantara dalam bidang perdagangan serta makna lainnya adalah bujuk. Namun, *ulo-ulo* pada leksikon permainan anak di atas bermakna alat yang digunakan dalam permainan tradisional anak yang terbuat dari kayu, memiliki 3 buah lobang serta benang yang disimpul dan pada tali tersebut dimasukan 4 buah benda kecil yang terbuat dari bambu.

Permainan tradisional ini berasal dari daerah Payakumbuh. Jumlah pemain yang terlibat paling sedikit dua orang. Adapun alat yang dipergunakan dalam permainan ini adalah sebuah kayu yang berbentuk melengkung seperti busur namun pada bagian tengahnya kayu tersebut sedikit cembung. Pada bagian bawah kayu, dibuat lobang. Jumlah lobang yang dibuat ada tiga buah lobang. Lobang-lobang tersebut berfungsi sebagai tempat tali yang dimasukkan ke dalam lobang tersebut. Pada bagian tengah lobang tali tersebut, dibuat simpul. Pada tali tersebut, dimasukkan potongan bambu kecil. Masing-masing tali berisi 4 buah bambu kecil. Secara keseluruhan dari alat ini, dinamakan dengan *ulo-ulo*. Cara memainkan permainan ini cukup rumit

karena pemain ditantang untuk memindahkan *ulo-ulo* tersebut ke benang sebelahnyanya. *Ulo-ulo* yang dipindahkan diserahkan kepada pemain, bisa dari sebelah kanan ke sebelah kiri atau dari sebelah kiri ke kanan, terserah kepada orang yang memainkannya. Intinya, pemain harus bisa memindahkan *ulo-ulo* tersebut ke bahagian lain. Siapa yang terlebih dahulu dapat memindahkan *ulo-ulo* maka dialah pemenangnya. Permainan ini memerlukan kecermatan, yaitu bagaimana supaya *ulo-ulo* dapat dipindahkan.

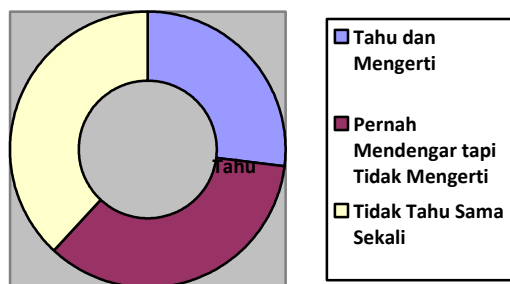


Bagan 5 Gambar *Ulo-ulo* (sumber: <http://museumadityawarman.org>)

Dalam permainan ini, diwariskan nilai-nilai ketangkasan, kerja sama, dan kejujuran. Anak-anak belajar untuk tangkas dalam melakukan sesuatu dan mampu bekerja sama dengan baik. Semua itu harus dilakukan dengan kejujuran dan tidak merugikan orang lain. Melalui bermain, kearifan lokal dalam bersikap di tengah kehidupan sosial diwariskan pada anak-anak.

5. Dama

Dalam bahasa Minangkabau, kata *dama* memiliki arti kemiri. Pemahaman masyarakat tentang leksikon *dama* dalam konteks permainan tradisional rendah. Hal tersebut dapat dilihat dari persentase pemahaman terhadap leksikon *dama* dalam konteks permainan tradisional yang rendah.



Bagan 6.

Persentase Tanggapan Responden terhadap Leksikon *Dama*

Dalam permainan anak, *dama* benda atau alat yang digunakan dalam permainan tersebut. Permainan ini dimainkan oleh anak-anak khususnya

anak laki-laki yang dilakukan pada waktu senggang. Biasanya, jumlah pemain dalam permainan ini adalah 2 sampai 5 orang. Permainan ini memerlukan kemampuan melempar suatu sasaran dengan tepat.

Seperti penjelasan di atas benda atau alat yang paling utama digunakan dalam permainan ini adalah buah *dama* atau kemiri. Ada dua jenis *dama* yang digunakan dalam permainan anak ini. Pertama adalah *dama* yang berfungsi sebagai benda taruhan. *Dama* yang berfungsi sebagai taruhan ini biasanya disebut dengan *tik*. Kedua adalah *dama* yang berfungsi sebagai alat yang digunakan untuk melempar. Buah *dama* yang digunakan untuk melempar ini biasanya disebut dengan *pilin*, *paduak* atau ada juga yang menamakannya dengan *patok*. *Dama* yang digunakan untuk melempar adalah *dama* yang bundar dan berukuran besar. Kemudian *dama* tersebut dilubangi dan isinya dilubangi dengan menggunakan buluh. Isi dari *dama* yang dikeluarkan tadi bisa diganti dengan pecahan kaca ataupun pasir. Kemudian, agar pecahan kaca atau pasir tadi tidak keluar maka pada bagian yang dilubangi tadi ditutup dengan kulit labu. Permainan ini biasanya dilakukan di lapangan yang permukaannya datar. Selanjutnya dibuatlah dua garis yang memiliki fungsi yang berbeda. Garis yang pertama berfungsi sebagai tempat meletakkan *dama*. *Dama* yang diletakkan pada garis pertama itu adalah *dama* yang berfungsi sebagai taruhan. Garis yang kedua adalah garis yang berfungsi sebagai garis batas. Garis batas merupakan garis yang digunakan untuk meletakkan batas kaki atau lutut ketika melempar *dama* taruhan tadi. Dalam permainan ini besar kecilnya taruhan berdasarkan kesepakatan para pemain.

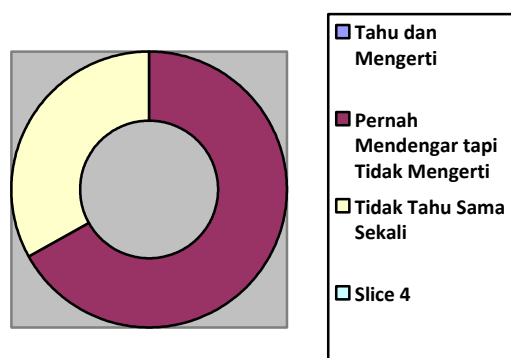
Permainan ini dapat dimainkan dengan dua cara. Cara pertama, *dama* yang berfungsi sebagai taruhan tadi disusun secara vertikal pada garis pertama. Jarak antara satu *dama* dengan *dama* yang lainnya kurang lebih 10 cm. Kemudian pada bagian atas *dama* yang telah disusun tadi, disusun lagi *dama* dengan jarak kurang dari 10 cm. Untuk menentukan siapakah yang terlebih dahulu melempar *dama* maka para pemain melakukan suit. Setelah suit dilakukan barulah tahu siapa urutan pertama, kedua, ketiga dan seterusnya. Sesuai dengan urutan tadi pemain pertama melempar *damanya*, jika mengenai *dama* yang pertama maka seluruh *dama* menjadi miliknya. Namun, jika pemain pertama gagal maka dilanjutkan oleh pemain kedua.

Cara yang kedua, *dama* yang menjadi taruhan disusun berbentuk segitiga. Pada bagian puncak segitiga diletakkan satu *dama* yang dinamakan dengan kepala. Pemain pertama akan melempar kepala. Jika kepada kena maka semua *dama* yang disusun berbentuk segitiga tadi akan menjadi miliknya. Dengan demikian, siapa yang menang akan mendapat *dama* paling banyak.

6. Badie Balantak

Leksikon *badia* merupakan leksikon dari bahasa Minangkabau yang berarti senjata. *Balantak* berarti tubrukan. Leksikon ini dapat digolongkan klasik

karena tingkat pemahaman responden rendah dan leksikon ini jarang digunakan saat ini di kalangan generasi muda.



Bagan 7.
Persentase Tanggapan Responden terhadap Leksikon *Badia Balantak*

Permainan *badia balantak* merupakan permainan perang-perangan pada anak. Batang aur dalam merupakan alat digunakan dalam permainan ini. Batang aur yang digunakan adalah batang aur yang berukuran kecil dan memiliki rongga atau lubang. Ruas pada batang aur ini dibuang. Batang aur inilah yang dinamakan *induk badia*. Sedangkan untuk anak *badia* pada peralatan ini adalah kayu yang sudah dibentuk. Kayu yang dibentuk tadi harus bisa masuk ke dalam rongga barang aur tadi. Pada bagian pangkal batang aur berfungsi sebagai tangkai. Pada bagian ini dilapisi lagi dengan batang aur yang panjangnya kurang lebih 10 cm. Secara keseluruhan *induk badia* pada permainan ini memiliki panjang kurang lebih 40 cm. Untuk peluru, digunakanlah putik jambu.

Permainan ini biasanya dimainkan oleh anak laki-laki secara berkelompok. Sifat permainan rekreatif dan kompetitif. Setiap anak yang ikut dalam permainan ini harus memiliki *badia* lengkap dengan pelurunya. Putik jambu yang berfungsi sebagai peluru dimasukkan kedalam rongga atau lubang *induk badia*. Kemudian peluru tadi didorong menggunakan tangkai begitu juga dengan peluru yang kedua. Setelah itu barulah para pemain bisa menembakkan *badianya* kearah lawan.

Pada permainan ini, anak-anak belajar mengatur strategi, ketepatan, konsentrasi, dan menghargai musuh. Anak-anak harus mampu mengatur strategi agar dapat memenangkan permainan yang dirancang untuk memainkan alat ini. Ketepatan dalam mengatur letak peluru dan mengarahkan senjata ke sasaran harus diperhitungkan sedemikian rupa oleh anak-anak yang memainkan permainan ini. Hal ini tentu saja memerlukan konsentrasi yang tinggi. Meski kemenangan merupakan tujuan permainan, musuh harus dihargai karena mereka adalah teman-teman, manusia yang harus dihargai. Anak-anak belajar bagaimana menghargai orang lain. Nilai-nilai tersebut merupakan warisan kearifan lokal yang harus diwariskan pada anak untuk dapat dimanfaatkan dalam kehidupannya.

Ulo-ulo, *dama*, dan *badia balantak* merupakan leksikon klasik dari permainan anak dalam kebudayaan masyarakat Minangkabau. Leksikon ini telah menjadi klasik seiring dengan jaranganya (bahkan tidak ada) permainan ini dimainkan oleh anak-anak Minangkabau. Sementara, leksikon klasik tersebut harus dipertahankan karena memiliki makna kebudayaan masyarakat Minangkabau yang memiliki rasa kebersamaan yang kuat, kelihaian, dan kecerdasan dalam berpikir dan harus dibiasakan terhadap anak-anak sejak dini melalui pendidikan, salah satunya melalui permainan tersebut.

Anak-anak Minangkabau telah beralih memainkan permainan lain yang peralatannya lebih praktis dan mudah didapat serta dianggap lebih menarik karena dapat dimainkan di mana saja dan kapan saja. Akan tetapi, anak-anak kehilangan beberapa keterampilan dan pengetahuan yang didapat dari permainan tradisional. Rasa kebersamaan, kelihaian, dan kecerdasan berpikir dikhawatirkan menjadi luntur akibat bergesernya gaya hidup.

Peralatan yang digunakan pada permainan anak-anak yang telah menjadi klasik tersebut adalah alat-alat yang didapat dari alam, seperti kemiri, bambu, kayu, dan putik jambu. Alat-alat tersebut tidak membahayakan kesehatan anak-anak dan tidak memiliki risiko yang tinggi. Kemiri kini telah digantikan dengan kelereng. Tekstur kelereng lebih halus dengan bulatan lebih kecil daripada kemiri sehingga mengakibatkan risiko tertelan ataupun masuk ke dalam rongga tubuh lebih tinggi. Bambu dan putik jambu pada *badia balantak* telah digantikan oleh senjata-senjata buatan pabrik dengan risiko cedera lebih tinggi.

Penggunaan bahan dari alam yang tidak mencederai masyarakatnya merupakan salah satu bentuk kearifan lokal masyarakat Minangkabau. Menurut Departemen pendidikan dan Kebudayaan beberapa aktivitas lain, seperti berburu dan menangkap ikan memanfaatkan bahan-bahan yang berasal dari alam. Bahan itu biasanya digunakan juga untuk membuat kerajinan anyaman dan kayu dalam jumlah kecil yang menghasilkan *sumpik*, *kambuik*, *kampia*, *katidiang*, *sanggan*, *tikar*, *sangku*, dan *salayan*, namun hasil kerajinan tersebut tidak untuk dijual (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989).

Masyarakat kebudayaan Minangkabau merupakan masyarakat yang memanfaatkan alam untuk kehidupan dan menjaga alam untuk keberlangsungan kehidupan anak cucu. Hal ini sesuai dengan falsafah masyarakat Minangkabau alam takambang jadi guru. Pola tersebut menjadikan masyarakat Minangkabau selalu berpatokan dan menjadikan alam sebagai pengajaran dan pandangan hidup yang bersumber pada alam (Maryelliwati, Maryelliwati. Rahmat, Wahyudi. Kamal, 2018). Pola konsepsi masyarakat Minangkabau yang berfalsafah alam takambang jadi guru ini dibangun melalui pengamatan terhadap fenomena alam tempat mereka tinggal. Bentuk, sifat dan ciri alam

dimetaforakan ke segala aspek kehidupan untuk dijadikan pengajaran dan pandangan hidup (Maryelliwati, Maryelliwati. Rahmat, 2016).

Bahkan, permainan-permainan tersebut tersedia secara virtual melalui aplikasi-aplikasi permainan di gadget, seperti smartphone, tablet, dan komputer. Anak-anak dapat bermain sepanjang hari, kapan saja, tanpa teman sekalipun. Hal ini mengakibatkan kurangnya kesempatan anak dalam berinteraksi sosial sehingga mengakibatkan kurangnya rasa kebersamaan dan kerja sama yang tentunya akan terbawa hingga dewasa. Sementara, masyarakat Minangkabau merupakan masyarakat komunal. Prinsip ini merupakan tipikal masyarakat komunal Minangkabau, dengan hidup berdampingan dan saling membantu dalam mengerjakan sesuatu (Agustina, Agustina. Ramadhan, Syahrul. Asri, 2016).

Jadi, suatu leksikon menjadi klasik dapat diakibatkan oleh beberapa faktor. Pada artikel sebelumnya (Almos, Rona. Ladyanna, 2021), suatu leksikon menjadi klasik karena referen dari leksikon tersebut tidak digunakan lagi oleh masyarakatnya. Akan tetapi, pada artikel ini ditemukan bahwa leksikon tersebut menjadi klasik tidak hanya diakibatkan oleh referennya tidak digunakan lagi. Akan tetapi, referennya masih digunakan tapi leksem yang digunakan diubah sesuai dengan digunakan secara umum akibat pengaruh kebudayaan lain. Hal tersebut mengakibatkan munculnya leksikon klasik. Lambat laun, leksikon tersebut menjadi punah.

Dari penelitian ini, juga ditemukan bahwa pandemi Covid-19 yang terjadi sejak awal 2020 telah mengakibatkan berkurangnya interaksi sosial secara langsung pada anak-anak. Kebijakan lockdown dan kampanye jaga jarak untuk menghindari penularan virus Corona ini mengakibatkan masyarakat mayoritas berinteraksi melalui dunia virtual. Kebijakan ini juga untuk anak-anak seperti sekolah tatap muka yang dilakukan secara virtual sehingga anak-anak semakin akrab dengan gawai seperti smartphone. Akhirnya, anak-anak lebih dekat dengan permainan dalam aplikasi baik melalui jaringan internet ataupun tidak.

Dengan demikian, permainan anak tradisional semakin ditinggalkan oleh anak-anak. Leksikon dan kearifan lokal yang terkandung di dalamnya turut tertinggal. Sementara, leksikon memiliki kandungan makna budaya yang juga memiliki kearifan lokal. Akan tetapi, jika leksikon tersebut diinventarisasikan, revitalisasi permainan anak tradisional menjadi hal yang tidak sulit untuk dilakukan.

Kepunahan suatu leksikon merupakan ancaman nyata bagi kebudayaan. Peran masyarakat dalam melestarikan adat budaya dan bahasa sungguh

sangat penting dengan cara pembinaan yang mencakup bahasa, aksara, dan budaya karena budaya terbentuk dari banyak unsur yang rumit, termasuk sistem agama dan politik, adat-istiadat, bahasa, perkakas, pakaian, bangunan, dan karya seni (Habibi & Kusdarini, 2020).

D. KESIMPULAN

Persentase yang rendah dari responden terhadap pemahaman terhadap suatu leksikon akibat penggunaan yang jarang mengakibatkan terjadinya leksikon klasik. Berdasarkan hasil penelitian, leksikon klasik permainan anak-anak dalam budaya Minangkabau dapat dibagi dalam dua kelompok, yaitu leksikon permainan anak yang memiliki teks dan leksikon permainan anak yang tidak memiliki teks. Leksikon yang memiliki teks yaitu, *boborea*, *sapu-sapu rangik*, serta *tang-tang buku*. Leksikon yang tidak memiliki teks yaitu *ulo-ulo*, *dama*, dan *badie balantak*. Ketika suatu permainan tidak dilakukan lagi, leksikon dari permainan tersebut akan menjadi klasik. Penelitian terhadap leksikon klasik harus dilakukan secara intensif. Hasil penelitian ini tergolong baru dalam khasanah penelitian leksikon klasik karena belum ditemukan penelitian serupa, bahkan pada kebudayaan lain. Leksikon klasik harus dipertahankan karena memiliki signifikansi budaya orang Minangkabau yang memiliki rasa kebersamaan, kelihaihan, dan kecerdasan yang kuat dalam berpikir dan harus terbiasa dengan anak-anak sejak usia dini melalui pendidikan, salah satunya melalui permainan. Namun, leksikon ini telah menjadi klasik sehingga perlu direvitalisasi agar anak Minangkabau modern tidak kehilangan pengetahuan sehingga kearifan lokal dapat diwariskan secara menyeluruh. Selain perkembangan teknologi dan perubahan gaya hidup, pandemi Covid-19 turut mempengaruhi cara anak-anak bermain.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Terimakasih kepada Lembaga Penelitian dan Pengabdian Universitas Andalas yang telah mendukung penelitian ini dengan kontrak penelitian Nomor: T/4/UN.16.17/PT.01.03/Soshum-RT/2021, tanggal 30 Maret 2021. Terimakasih juga kepada Jurusan Sastra Minang, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Andalas, yang telah memberikan bantuan dan fasilitas dalam penelitian ini terkait studi teks klasik.

REFERENSI

- Agustina, Agustina. Ramadhan, Syahrul. Asri, Y. (2016). Muatan Kearifan Lokal dalam Cerpen Mutakhir Karya Cerpenis Minangkabau. *Humanus*, 15(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.24036/jh.v15i1.6408>
- Almos, Rona. Ladyanna, S. (2021). Lexicons Classics of Fishing in Minangkabau Community. In *Proceeding of*

- The 4th International Seminar on Linguistics (ISOL-4)*. Sciendo. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.2478/9783110680027-033>
- Almos, R., & Ladyanna, S. (2019). *Local Wisdom and the Threat of Extinction in Kitchen Appliances of Minangkabau Lexicons*.
- Almos, R., Pramono, Hidayat, H. N., & Seswita. (2017a). Teks klasik sebagai Sumber Pengembangan Leksikografi. *Wacana Etnik*, 6, No 2, 91–96. <http://wacanaetnik.fib.unand.ac.id/index.php/wacanaetnik/article/view/70/84>
- Almos, R., Pramono, Hidayat, H. N., & Seswita. (2017b). Teks Klasik Sebagai Sumber Pengembangan Leksikografi Minangkabau. *Wacana Etnik*, 6(2).
- Anggita, G. M., Mukarromah, S. B., & Alic, M. A. (2018). Eksistensi Permainan Tradisional sebagai Warisan Budaya Bangsa. *Journal of Sport Science and Education (Jossae)*, 3(2).
- Chusna, P. A. (2017). Pengaruh Media Gadget pada Perkembangan Karakter Anak. *Dinamika Penelitian*, 17(2). <http://ejournal.iain-tulungagung.ac.id/index.php/dinamika/article/view/842>
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (1989). *Dapur dan Alat-alat Tradisional Daerah SUMatera Barat*. Departemen Pendidikan dan kebudayaan.
- Duranti, A. (1997). *Linguistic Antropology*.
- Foley, W. . (1992). *Anthropological Linguistics: An Introduction* (Blachwell).
- Habibi, R. K., & Kusdarini, E. (2020). Kearifan Lokal Masyarakat dalam Melestarikan Tradisi Pernikahan Pepaduan di Lampung. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(1).
- JF, Nosowicz, J. S. (2019). Preliminary Remarks on the Interdisciplinary Nature of Anthropolinguistics. *Linguistics and Literature Studies*, 3(6).
- Jiwandono, I. S. (2020). Permainan Tradisional sebagai Upaya Meningkatkan Karakter Disiplin dan Jujur Mahasiswa Pendidikan Guru Sekolah Dasar. *Inventa: Jurnal Pendidikan Sekolah Dasar*, 4(1).
- Kamal, M. (2016). Penerapan Permainan Tradisional “Manjalo” sebagai Upaya Menumbuhkan Keterampilan. *Ducactive*, 1(1). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30983/educative.v1i1.125>
- Maryelliwati, Maryelliwati. Rahmat, Wahyudi. Kamal, E. (2018). A Reality Of Minangkabau Language And Literature And Its Transformation To a Creation Of Performance Works. *GRamatika*, 4(1). <https://doi.org/10.22202/jg.2018.v4i1.2422>
- Maryelliwati, Maryelliwati. Rahmat, W. (2016). *Sastra Minangkabau dan Penciptaan Sebuah Karya*. ISI Padangpanjang.
- Nida, E. A. (1963). Semantics: An Introduction to the Science of Meaning. *American Anthropologist*, 65(5). <https://doi.org/https://doi.org/10.1525/aa.1963.65.5.02a00550>
- Rosly, N. S. B. (2018). Leksikon Berunsurkan Sosiobudaya dalam Manuskrip Melayu Tradisional. In *Universiti Putra Malaysia*.
- Statistik, B. P. (2020). *No Title*.
- Sudaryanto. (1993). *Metode Penelitian*. Pustaka Pelajar.
- Zamzami, L. (2016). Dinamika Pranata Sosial Terhadap Kearifan Lokal Masyarakat Nelayan dalam Melestarikan Wisata Bahari. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Buaday*, 18(1).
- Zulni Pratama. (2020). Nilai-nilai Permainan Tradisional Di Sekolah Dasar Negeri 09 Sungai Pangkur. *Jurnal Olahraga Indragiri*, 7(2), 128–155. ejournal.unisi.ac.id

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



FUNERAL TRADITIONS IN THE MAT LOU ETHNIC CULTURE IN LILINTA VILLAGE, RAJA AMPAT ISLAND

Muhamad Yusuf ^(1 *), Enos Rumansara ⁽²⁾, Marlina Flassy ⁽³⁾, Erfin Wijayanti ⁽⁴⁾

^{1,4}Institut Agama Islam Negeri Fattahul Muluk, Papua, Indonesia.

^{2,3}Cenderawasih University, Papua, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 31st August 2021
 Review : 01st October 2021
 Accepted : 06th December 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Tradition; Ritual; Death; Mat Lou Ethnic; Culture

CORRESPONDENCE

*E-mail: joesoef1974@gmail.com

A B S T R A C T

This study aims to determine the implementation of the funeral ceremony in the Mat Lou ethnic community in Lilinta Village, West Misool District, Raja Ampat Islands. This research was qualitative using the social phenomenology paradigm with a flow chart model analysis. Results of this research: The culture of Raja Ampat community, especially in Lilinta village, which is Islam as a majority, has been through a culture diffusion and transformed with the existing local culture to produce a new culture. The cultures which are still conducted in the performance of various death are Tahlilan that has differences on its implementation, lifting the corpse using Koi (beds) where the other region in Indonesia those activities are conducted using coffins, the differences in making tombstone and also bones bath (Sof Kabom) which has various myth symbols in it. Immigrants have a role in spreading culture to bring up the assimilation of new cultural traits and elements of the Lilinta community in the form of other rituals that complement the death ritual

A. INTRODUCTION

The Raja Ampat Islands are an area consisting of several large islands and small islands that form an archipelago divided into two large rooms in the south and the north. The large islands are Waigeo Salawati, Misool, and Batanta, which into the Raja Ampat Regency area. The Misool island has two different ethnic groups, commonly called Mat Lou or Mat Lolo (coastal people), they inhabit coastal areas, including Lilinta village, Gamta, Fafanlap, Yellu, Usaha Jaya, Harapan Jaya, different case with Mat Bat (Landlord), That is people who inhabit areas that are slightly indented/highlands. An example is the people of Magei village.

Lilinta village, is influenced by immigrants who come, thus forming a new culture that is still preserved. The people of the Raja Ampat Islands easily accept people from outside compared to other Papua regions because they have experienced the development of civilization earlier than other Papua regions. Wallace (2015,p.547) said: The Gorong

people (I have lived with them for a month) are traders. Every year, they visit the Tanimbar, Kei and Aru Islands and the entire Northwest coast of Papua from Oetanata to Salawati and the islands of Waigeo and Misool.

Lilinta village has experienced cultural diffusion and transformed with the local culture so that sometimes it produces new cultures. One of the cultures of Lilinta village, where the majority of the community is Muslim, which is still perform funeral rituals. When one of its citizens dies, funeral rituals are performing. The implementation of the ritual has several differences with other regions in the archipelago. These rituals consist of Tahlilan, which has differences in its performance, Koi (bed), which is lifting the corpse using a bed, whereas in other regions in Indonesia, lifting the corpse using rod brackets or Coffins, especially in this modern era are rarely found lifting corpses using beds, differences in making headstones, and bone baths

(*sof kabom*) which complete the funeral rituals of the people of *Lilinta* village. The implementation of the ritual mixed between customs, religion, and local beliefs mingled into one, where the people of the *Lilinta* village still carry it out until now. Gradually these traditions will disappear with the times. This tradition is starting to fade, as in the ordinance, because tradition is oral and carried out from generation to generation. This study was conducted to find out about the implementation of the funeral ceremony for the *Mat Lou* ethnic community in *Lilinta* Village, West Misool District, *Raja Ampat* Islands.

Literature studies include Class struggles and social status in the Maulidan ritual in the Krajen Mlaran hamlet, where the Krajen community carries out the Maulidan memorial ritual using blessings with a process that relies on actions that tied from the interaction of a group of students with the surrounding community that considers the cultural values of the surrounding community (Arwani 2013,p.76).

(Suwito et.al, 2015) Said that Variations on the tradition of death by distance and evolution. There are various main views: first, Javanese Muslims in understanding and carrying out death rituals are based on a strong basis that respects those who live and is a symbolic dimension with other worlds. Second, Javanese Muslims understand that death is the way to Allah, so that everyone should be in a state of purity and still believe that only worship Allah.

The funeral tradition of the Ayamaru community in Meibrat Regency, West Papua Province, divides funeral traditions into three forms: people who die in normal circumstances, people who die from causes and effects, and people who die unusually. Where the coveted value of an ethnic group/community usually has two dimensions, such as good and bad. According to other people's assessment of activities that are usually carried out by the community in question, what is bad. On the other hand, the community concerned thinks that what is wrong is good for them. (Yaam. et.al, 2012,p.53).

(Karim, 2017) Said: Death is an important event that is very moving in a life story. Which cannot ignore such an event. The tradition of death always gives birth to rituals that have differences, namely sacred rituals. Javanese Muslims have special rituals. The ritual has been acculturation between Hinduism, Buddhism and Islam continuously since the past, where is it now a new tradition has emerged. This tradition is different from that found in other countries.

In contrast to previous research, this study elaborate on the contextual issues of religion in a community in *Lilinta* Village, West Misool District, *Raja Ampat* Islands, which are related to the struggle between customs, local wisdom, religion, and local beliefs in funeral traditions.

The theoretical frameworks by Emile Durkheim in (M. Yusuf, Sahudi, M. Sileuw, L. Safitri, 2021) Explain: Religion will remain a social fact, a social reality that science cannot deny. In other words, religion will adapt and change itself and will not disappear. Durkheim views religion or sacred as something that requires people to come together to act together, And as a consequence, that strengthened through individual and collective abilities in dealing with joys and sorrows of everyday life.

Hans-Georg Gadamer in (Gusmao, 2012,p.129) states that religion tries to offer a vision of shared consciousness or a view of the world of life (*Lebenswelt*). Geertz in (Pals, 2012,p.342) stated that Religion is a system of symbols that aims to create intense feelings and motivations that are easily pervasive and not easily lost in a person by forming a conception of a general procedure of existence and attaching this conception to accurate projections and ultimately these feelings and motivations become a unique reality.

(Ahimsa-Putra, 2012,p.62) Stated that Transformation is a change that occurs at the surface level, while at a deeper level, the change does not happen. Max Weber in (M.S. Nawir, M.Yusuf, A. Kadir, 2020) explain that To approach culture is concerned with how culture places goals and actions are structured through interests and norms.

Rumansara in (Arwani, 2013,p.59) explain one of the bases for changes in the culture of a particular community group is the acceptance of a new cultural element in that community group. Rapanna in (Nurrofika & Murdiono, 2020) explain that thoughts and values create local wisdom. The people of a region believe in norms in their environment, which contain various values, standards and belief systems, and multiple ideas.

John A. Saliba in (Sari, 2018), explain that a symbol is a form of expressive communication, having information or a message that cannot speak directly. Symbols can have meanings that do not come from experience because symbols refer to other realities outside the experience level. Langer and Geertz in (Dillistone, 2002,p.116), explain that every object, action, event, trait, or relationship can have a role as a vehicle for a conception. That conception is the "meaning" of the symbol. So the interpretation of culture is essentially the interpretation of various symbols.

Durkheim in (M. Yusuf & M.S. Nawir, 2021), says Mechanical solidarity is solidarity defined by "sacred rights" in the society concerned more explanation: Mechanical solidarity has a permanent nature but has a significant meaning. It is based on ethnicity, values, and symbols that differentiation can develop without causing division. Siebold, A. in (Syafrita & Murdiono, 2020) states that solidarity is a shared feeling among individuals who are in harmony with a group to produce a sense of brotherhood and friendship based on an

understanding of caring and kinship, established through compactness in an environment or group.

(Pals, 2012,p.159), revealed: The function of religious ritual is far more critical than this belief will provide an opportunity for every community member to renew their commitment to the community, reminding that under any circumstances, they will always depend on the community, like as a society also depends on their existence.

William Sewell Jr in (Turner, 2012,p.132) explains the sources of habitus involve "culture schemes" which include several deep binaries or paired oppositions emphasized by structuralism and post-structuralism in addition to various conventions of recipes, scenarios, principles of action, and habits in the form of speech and body movements that are built and developed with these fundamental tools. Habitus obeys a practical logic (practical logic), such as the fuzzy logic of things, the logic of "more or less." (*de l'a-peu pres*), which defines a person's ordinary and everyday relationship with the world (society). (Bourdieu, 2011,p.101).

H. Emerson in (M. Yusuf, Sahudi, & R.S. Muhandy, 2021) describes the effectiveness is a measurement that has the meaning of realizing the goals or objectives set previously. Guided by Emerson's thoughts above, The effectiveness of something means the realization of goals and objectives in line with a predetermined plan.

B. METHOD

This article describes the phenomenon of the *Mat Lou* ethnic funeral tradition in *Lilinta* Village, West Misool District, *Raja Ampat* Islands. This tradition is unique and has differences from other regions in the archipelago. Qualitative research focuses on everyday life's meaning and subjective experiences to explain how objects and experiences are created meaningfully and communicated in everyday life.

The research site was *Lilinta* Village, West Misool District, *Raja Ampat* Regency. The research site is due to the diverse population variations that led to cultural acculturation between immigrants and natives, including funeral ceremonies. Critical instruments in the research: the people of *Lilinta* village, and the researchers themselves. Primary data were obtained directly from informants. Secondary data was obtained through documentation studies in the form of reports both when in the research field or in other places, which have relevance to the research object. Observations were carried out frankly and covertly, conducting data collection honestly to the data source. So that, the data source knew that the researcher was conducting the research. The researcher is dishonesty in obtaining the data that still confidential.

Conduct *in-depth interviews* more freely by conducting unstructured interviews. Using the flow chart analysis technique developed by Miles and Huberman in (M. Yusuf, Sahudi, & R.S. Muhandy, 2021), analyzing data by sorting it into three parts: *Data Reduction* were summarizing the data; *Data Display* were create short descriptions; and *Conclusion Drawing/verification*.

C. RESULT AND DISCUSSIONS

a. Implementation of the *Mat Lou* Ethnic Community Funeral Ritual in *Lilinta* Village, West Misool District, *Raja Ampat* Islands

1. Death Announcement

If a death occurs in *Lilinta* Village, it is announced through the mosque in the village. However, because of their kinship with other areas, such as *Gamta* Village, *Fafanlap*, primarily when the person is still descended from the *Mat Bat* people, Then the obituary information using a cellphone, except for villages that do not receive a cell phone signal, such as *Kapatcol* Village, so that notice of the end of his brother is known, delivery by going to his family using a motorized boat.

The announcement of the death was carried out at the village Mosque, a group communication between a person in charge of conveying the news to the entire community in *Lilinta* Village, carried out spontaneously. For notification to other villages, use the interpersonal communication model between the person delivering the information and the village head or local priest. The imam or village head conveys the news of the death to all residents. They came to residents of other villages or neighboring villages such as *Gamta*, *Fafanlap*, *Yellu*, and others using motorized boats.

2. Bathing the Corpse

In the *Mat Lou* ethnic community in *Lilinta* Village, bathing the corpse is usually done by people who understand the procedure. For example, a prayer leader bathing the man, *modim*¹, and the corpse's family for men. Likewise with female corpses, usually represented by female parents in *Lilinta* Village and their families (*Muhrim*²). According to Islam's teachings, the Met Lou ethnic community washes the corpse, wherein religion has rules as interpretations and sources of social order that contain meaning. Religion explains the social order regulated in it to control life in society, both personal

¹It is the position of assistant to the Imam when the Imam is unable to attend.

²He/She is a sibling, mother or father, nephew, uncle, or blood relative either in the order above or in the order below from someone.

and social. Group, so the technique of bathing the corpse is also in religious teachings.

Bathing the corpse is done in the open with a cloth-covered around the place to wash the corpse. equipment used as usual for bathing such as soap, shampoo, water in a large bucket with camphor, and preparation of a large bucket for the ablution of the body, And two or three large buckets for bathing the corpse, a dipper, cloth to cover the area used to wash the corpse, usually done in the yard, pouring it slowly on the corpse, starting with a prayer and ending with a prayer made by the prayer leader.

3. Shrouding the Corpse

As is the case with bathing the corpse, such as people who have the ability or know about the procedures for surrounding the corpse following Islamic teachings, It is usually done by Judge Sara³, The leader prayer, *Modim*, assisted by several people, family, and close relatives if the deceased is a man. For women, it is usually done by female parents in *Lilinta* Village and the female family (*Her Muhrim*).

Surrounding the corpse following the instructions of Islam, religion is the interpreter of social order and at the same time a source of social order. Religion contains ideas and beliefs about the world and tends to feel and act according to opinions and beliefs. That forms a system of symbols that aim to create intense feelings and motivations that are easy to spread, not easily lost in a person by forming a conception of general procedures to be carried out in existence and attaching this conception to factual light and in the end, these feelings and motivations are seen as a unique reality carried out by Muslims in *Lilinta* Village by showing certain principles, formulations, and laws proclaimed by the Qur'an and the Sunnah of the Prophet in carrying out the ritual of shrouding the corpse.

Shrouding the corpse is the same as in other areas. For adults, a 12-meter long cloth for men and 15 meters for women is used, divided into two by tearing the cloth without using scissors. Each piece is divided into three parts, the core of which is 3 pieces for the outer wrapper, which is measured along the length of the body, and an extra 1 span over the toe and 1 span over the head, for the inner wrapping, 2 pieces of the shroud are provided, 1 piece for the clothes and 1 piece for the sarong, which is measured from the navel to the ankle of the corpse. Then made straps, 5 outer straps, and 3 inner straps. Cotton is also prepared. If the body that normally dies only needs 2 pillows, while for those who die abnormally, for example, an illness that oozes fluid, then 3 cotton pillows are needed.

4. Corpse Prayer

The corpse prayer ritual for the *Mat Lou* ethnic community in *Lilinta* Village was carried out for the first time at the funeral home by the bereaved family and close relatives, who lead the prayer in the funeral prayer at home, the eldest male from the family. Then the corpse is brought to the mosque to be prayed in the congregation by the villagers, to lift the corpse not using a coffin as is usually done by the city community, but using a *Koi* (a bed that has been used by the corpse all his life). The *Koi* used to lift the bodies are decorated with white mosquito nets and given perfume and decorated, after that the people read Surah Yasin, which is carried out the morning after death, which in Misool language is called *Tarantana*, after *Yasinan* is finished, the body is washed, then the corpse is lifted to the grave by families and communities using decorated *Koi*, delivering corpses by reciting tahlil to the grave. The corpse was buried as soon as possible, the burial in *Lilinta* Village was carried out before the *Djuhur* prayer.

The implementation of the funeral prayer at home is an embodiment of a sense of family togetherness facing grief, and begging for the corpse in the form of a funeral prayer is an obligation by the family to pray together. Next, the corpse is brought to the mosque using *Koi*, accompanied by family, relatives, the people of *Lilinta* village to pray in the congregation. The imam in the funeral prayer in the community at the mosque is the village leader prayer. The procedure for carrying out the funeral prayer is to follow Islamic law in general. Every adult in the village community can pray the corpse together/in congregation due to facing shared sadness due to the reduced community members in the village, without coercion to pray in congregation at the mosque. With a high sense of brotherhood in social life voluntarily on the initiative of individuals as an inseparable part of society to participate in praying for the corpse, the community participates in delivering the corpse to the mosque from the funeral home together and then returning it to the burial place. This case is where the togetherness of citizens regardless of the social status attached to them in social life.

5. Bury the Corpse

The burial process in *Lilinta* Village takes place at the funeral garden in *Lilinta* Village. Unless the bereaved family has their funeral, the burial of the corpse in the family cemetery, Traditional leaders in *Lilinta* Village usually have their funeral. The grave of each corpse has a different Nissan. Men have an oval headstone, while women have a jagged monument at the end of the headstone. The difference in the shape of the headstones in *Lilinta* Village used by men and women has been going on for generations by the *Mat Lou* ethnic group in *Lilinta* Village. This distinction is a conception that has a

³It is a position in the traditional *Mat lou* community in *Lilinta* Village, as the person who decides on various customary cases, but this position is also found in the Maluku region and its surroundings.

particular interpretive meaning. This distinction proves the value of the pattern, which is one form of the characteristics of the human body so that the tomb symbol for men and women is formed that distinguishes the shape of the tombstone in *Lilinta* Village from other places, which is used until now and can see the local community as the embodiment of symbols that exist in humans.

After the funeral, they were reading the prayer for the corpse, led by the Imam of *Lilinta* village, with the people present at the funeral. Sprinkled with flowers, each family left behind one by one sends prayers for the corpse, starting from the wife when the husband dies or vice versa, then the eldest child to the last child, followed by close relatives. Pray for the corpse to get relief from the torment of the grave. After that, he asked all the residents present at the funeral about the corpse's debts during his life to say that the surviving family could pay it off, so it doesn't become a burden on the corpse after the introductions returned to their respective homes waiting for the *tahlil* at the funeral home.

6. *Tahlilan*

The *tahlil*⁴ ritual is conducted on the first day in a row until the seventh day, then the next day until the hundredth day, a year, two years, up to a thousand days. The habit of sending *tahlilan* prayers in *Lilinta* Village compared to other places is quite different. Still, the substance of the *tahlil* activities is the same, namely praying for the corpse to get a proper place by Allah S.W.T. In *tahlilan* activities, people do not read *Surah Yasin* while attending *tahlilan*.

Before the *tahlil*, the family poured water from the teapot onto the grave, intended to signal the corpse that they would send prayers to him. The corpse knows his family will send blessings to him until the 40th day, which is the belief of the *Mat Lou* ethnic community in *Lilinta* Village. With the idea that on the 3rd day, the entrails started to rot, the 7th day, entrails exploded. On the 40th day, the bones separated the meat, so *Lilinta* village people acted according to this idea and belief. Burning incense, or incense (*Kalambak*), is intended so that the spirit be around the house. In carrying out this ritual, the husband and wife who are left behind usually wait beside the *Koi* while reading the verses of the Qur'an, without having to take a bath for 7 days, just washing their face without combing their hair. It is a manifestation of the expression of feelings and emotions, the release of negative energy is transferred to a positive one, in reducing the burden of sadness borne by the bereaved family, personal

and family and those who see it feel sorry for the departure of people who are very close to them.



Figure 1.
Dishes to Eat in *Tahlil* in Front *Koi* (Dead Bed)

The *tahlilan* meal 1 to 7 days after the day of death, on odd nights: 3rd night, 5th night, and 7th night, on odd nights *tahlilan* is held in the morning and evening. Meanwhile, on the evening of even *tahlilan*, it is held twice a day, in the morning and the afternoon. On an even night, the *tahlilan* dish is in the form of Cakes at least 5 kinds of cakes, such as sago bia cake, *lapis*, *sponge*, and so on. The *tahlilan* dish on odd nights uses white and yellow rice in the shape of a Mecca dome as a symbol of the spirit's journey with prayers to trace the way of climbing to its realm, namely the afterlife. Each person/congregation present gets 1 plate of white rice, while the congregation who attends gets 1 plate for 2 people for yellow rice. Vegetables and side dishes for each gathering get 1 plate, sometimes 5 or more kinds, which usually consist of: Fish sauce, chili chicken, pickled vegetables, eggplant chili, noodles and so on. After the *tahlilan* is over, people can enjoy yellow rice and white rice along with side dishes and vegetables. The procedure for enjoying food dishes that the grieving host/family has provided has its uniqueness. *Lilinta* village every formal event is carried out without using chairs, guests who were present both men and women sat apart, lined up face to face lengthwise.

The procedure for sitting the *tahlil* ritual carried out by the *Mat Lou* ethnic community in *Lilinta* Village, namely folding both legs to one side of the body, is a specific pattern. The procedure for sitting the *tahlil* ritual carried out by the *Mat Lou* ethnic community in *Lilinta* Village, namely folding both legs to one side of the body, is a specific pattern. Positions and boundaries are symbolized correctly by the characteristics of the bodies of people present in the ritual. Having an interpretation of the signs of the human body produces meaning for the community as respect for others around them and cares for them. A person should respect himself before respecting others because one is still alive and given health by the almighty creator.

⁴ It is a sentence praising the creator, the initial ruling in praying, namely *Laillahaillalah* (There is no other god but Allah). At the same time, the term *Tahlilan* is a procedure for sending prayers for people who have died in the following sequence of readings: *Wasillah*, *Sholawat*, *Hamdallah*, *Al-Ikhlas*, *Al-Muawizataim*, *Al-Baqarah* verses 1-5 and the last verse, the seat verse and so on.

The host serves the dish on a long white cloth, and the dish may not be returned or left on the plate. If it doesn't run out, then it must be brought home by guests. The deceased family provides plastic on their respective containers, and the dish that the host serves—got home called *paksang*. For the distribution, there is usually more mosque imam than other traditional elders, more traditional elders than ordinary people who participate in rituals. For the distribution, there are usually more mosque priests than other traditional elders, more traditional elders than ordinary people who participate in rituals. In formal events, betel nut (*nyana*), areca nut (*kamacu*), betel nut (*lufi sut nyana*) and cigarettes (*tabaka*) are also available, as in other areas in Papua, which in their understanding is one of the objects that are meaningful as a unifying tool for the community in welcoming guests. Different feeding is a symbol of respect for someone who has an essential role in implementing the *tahlil* ritual, an object, action, event, nature or relationship as a vehicle for conception in the life of the community in *Lilinta* Village.

Tahlilan Taram Tanah is *tahlilan* every morning and evening. Relatives bring assistance in the form of money, spices, food ingredients needed to implement the *tahlilan* without any coercion in assisting the grieving family who will carry out the *tahlil*. *Tahlilan* is held by the people of *Lilinta* village every day for 40 days. In the *tahlil* ritual, there are alms/gifts in the hope of easing the burden of financing the *tahlil* ritual by the grieving family. The facility is not rejected by the recipient, in this case, the grieving family.

7. Sofkabom Ritual

After the 7th day of dismantling the *Koi*, there are rules for dismantling the *Koi*, that is when the woman (wife) dies, the widows who dismantle the *Koi* are the widows, and when the husband dies, the widowers or elders who dismantle the *Koi* dismantle the *Koi*. Close relatives to neighbors who are present get the relics of the deceased. These items are items that the deceased often uses in their daily life.

The implementation of the *Koi* demolition ritual containing the relics of the deceased begins with a prayer performed by the village imam, and just no one can do its performance. This case is due to the myth about prohibiting people who are not widows or vice versa because they are considered capable of causing severe problems. This belief harms the person. This belief is a legacy of oral tradition stories, giving rise to mystical thoughts that must overcome issues that can arise due to the neglect of prohibitions. There are gifts from bereaved families. Gifts are the form of relics of the deceased placed on the *Koi* and give to the people present at that time. The donation received belongs to the recipient, namely those who were present to witness the dismantling of the *Koi*, and no one refused the gift.



Figure 2.
Koi Dismantling Ritual

In times of grief, the people of *Lilinta* village voluntarily assist in the form of money to give the *tahlil* leader, the sara judge consisting of the village imam, *modim* and *marbot*. In the Mat Lou ethnic community in *Lilinta* village, a borrowing system applies without specifying a time limit for repayment due to the urgent need for people affected by disasters which residents must assist. So that it can create a sense of togetherness among people is one of the characteristics of traditional societies where there are no rules on when to return it. Only morals control and encourage individuals to accept general reciprocity as a truth that it should not violate.



Figure 3.
Sof Kabom Ritual

After the 7th day, the *Sof Kabom* ritual (bone bath) at sea. Relatives assist in kind to those grieving, and on the 7th day, relatives begin to leave the grieving (not living at home with the grieving) before they make a tradition of *mapontoriso* (last meal). Implementing the *Sof Kabom* ritual can unite families to jointly dissolve all protracted sorrows and sorrows, return to activities as usual, and generate adequate energy in increasing motivation to maintain life. The *Sof Kabom* ritual signifies that all sadness will be washed away by seawater and brings joy

together. In the end, the person concerned will be abandoned by his family to live his life as before.

D. CONCLUSIONS

The entry of Islam from various regions illustrates the acceptance of new cultural elements in the *Lilinta* community in other rituals that complement funeral rituals. In religion, there are rules as interpretations and sources of social order, which means regulating people's lives, acting according to ideas and beliefs, and forming a symbol system to create solid feelings and motivations. Form a way to be implemented and embed it as a reality showing the principles, formulations, laws proclaimed by the Qur'an and the Sunnah of the Prophet. For generations, the *Mat Lou* community in *Lilinta* Village has interpreted various symbols that appear that complement the funeral rituals, which are features of the human body. In the funeral rituals, there was a fusion between religion and myths that formed local beliefs the *Mat Lou* ethnic community believed in *Lilinta* Village as an

inseparable unit that became the face of *Mat Lou* ethnic Islam in *Lilinta* Village, West *Misool* District, *Raja Ampat* Islands. And the maintenance of general reciprocity in the event of an emergency in the community. Further research is needed to reveal the various traditions that exist in *Lilinta* Village so that the ancestral traditions, which are the identity of the indigenous people, are not easily lost. It takes the ability to ward off the brunt of outside culture that can tear the local *Mat Lou* ethnic culture in *Lilinta* Village. The need for support from various parties, both the community and local government, to develop local culture so that it is better known to both the local community and the wider community to become the selling point of tourism.

E. ACKNOWLEDGMENT

I am so thankful for Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya support to published my article and the other author.

REFERENCES

- Ahimsa-Putra, H. S. (2012). *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Printika.
- Arwani, M. (2013). Transformasi Tradisi Berkat, Pergulatan Kelas Dan Status Sosial Dalam Ritual Mauludan. *Menjaga Tradisi Dan Menggapai Pahala*. Yogyakarta, Tici Publications.
- Bourdieu, P. (2011). *Choses Dites: Uraian dan Pemikiran*, terj. Ninik Rochani Sjams, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Dillistone, F. W. (2002). *The Power of Symbols*. Kanisius.
- Gusmao, M. G. (2012). da Silva. *Hans-Georg Gadamer: Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Karim, A. (2017). Makna ritual kematian dalam tradisi Islam Jawa. *Sabda: Jurnal Kajian Kebudayaan*, 12(2), 161–171. <https://doi.org/10.14710/sabda.12.2.161-171>
- Nawir, M. S., Yusuf, M., & Kadir, A. (2020). Islam *Raja Ampat* dan Mitos Hantu Cuwig. *SANGKEP: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan*, 3(1), 1–22. <https://doi.org/10.20414/sangkep.v2i2p-ISSN>
- Nurrofika, N., & Murdiono, M. (2020). Tradisi Hantu Ua Pua Sebagai Upaya Pelestarian Budaya Religi Di Bima. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(1), 10–18. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n1.p9-18>
- Pals, D. L. (2012). *Seven Theories of Religion: Tujuh Teori Agama Paling Komprehensif*. Jogyakarta: IRCiSoD.
- Sari, L. M. (2018). Simbol Salib dalam Agama Kristen. *Religi: Jurnal Studi Agama-agama*, 14(2), 155–168. <https://doi.org/10.14421/rejusta.2018.1402-01>
- Suwito, S., Hidayat, A., & Agus, S. (2015). Tradisi dan Ritual Kematian Wong Islam Jawa. *IBDA: Jurnal Kajian Islam Dan Budaya*, 13(2), 6–25. <https://doi.org/10.24090/ibda.v13i2.659>
- Syafrita, I., & Murdiono, M. (2020). Upacara Adat Gawai Dalam Membentuk Nilai-Nilai Solidaritas Pada Masyarakat Suku Dayak Kalimantan Barat. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 22(2), 151–159. <https://doi.org/10.25077/jantro.v22.n2.p151-159>
- Turner, B. S. (2012). *Teori Sosiologi dari Klasik sampai Postmodern*. Pustaka Pelajar.
- Wallace, A. R. (2015). *Sejarah Nusantara: The Malay Archipelago*. Yogyakarta: Indoliterasi Group.
- Yaam, P., Asmuruf, V., Hassor, D., Yaam, A., & Maniagasi, Y. (2012). *Tradisi kematian masyarakat Ayamaru di Kabupaten Meibrat, Provinsi Papua Barat*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pelestarian Nilai Budaya
- Yusuf, M., & Nawir, M. S. (2021). Famari (Penghinaan Berujung Pada Tradisi Yang Mampu Menyebabkan Sanksi/Denda Adat, Tradisi Pada Masyarakat Misool Barat, Kepulauan *Raja Ampat*). *SASI*, 27(1), 1–11. <https://doi.org/10.47268/sasi.v27i1.225>
- Yusuf, M., Sahudi, S., & Muhandy, R. S. (2021). Komersialisasi Lahan Pertanian Di Koya Barat Dan Koya Timur, Kota Jayapura. *Jurnal AGRISEP Kajian Masalah Sosial Ekonomi Pertanian dan*

- Agribisnis*, 20(01), 157–178. <https://doi.org/10.31186/jagrisep.20.1.157-178>
- Yusuf, M., Sahudi, S., Sileuw, M., & Safitri, L. (2021). Menata Kontestasi Simbol-Simbol Keagamaan di Ruang Publik Kota Jayapura. *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya*, 5(2), 161–174. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v5i2.10190>



CULTURE AND FOOD SECURITY OF THE MOWEWE COMMUNITY DURING THE COVID-19 PANDEMIC

La Ode Topo Jers^(1*), Erens Elvianus Koodoh⁽²⁾, Hasniah⁽³⁾, Abdul Jalil⁽⁴⁾

La Ode Muhammad Ruspan Takasi⁽⁵⁾; Alias⁽⁶⁾, I Kadek Sindu⁽⁷⁾

^{1 2 3 4 6 7} Faculty of Cultural Science, Universitas Halu Oleo, Kendari, Indonesia.

⁵ Faculty of Teacher Training and Education, Universitas Terbuka, Kendari, Indonesia.

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 31st August 2021
Review : 01st October 2021
Accepted : 06th December 2021
Published : 18th December 2021
Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Culture; food security; ecology; cooperation;
local

CORRESPONDENCE

*E-mail: laode.topojers@uho.ac.id

A B S T R A C T

Food is a critical aspect of community resilience. The Covid-19 pandemic, however, has affected the natural environment, making food supply scarce and ultimately impacting economic and national stability. Despite this, the Mowewe community shares a local culture by which its people get empowered to maintain food security. Therefore, this study aims to discover and describe the local community's culture in Mowewe District in establishing a food security system. The method used was ethnography with a qualitative approach. Data were collected through participant observation, in-depth interviews, and documentation, after which the data were analyzed using qualitative descriptive techniques. The findings revealed that the local culture of the Mowewe community was built upon the concept of Mekambare, principles of gotong royong (cooperation), and ecological adaptation. The Mowewe community was of deep concern for the pattern of life balance during the pandemic. They took advantage of natural resources by clearing agricultural land to grow rice, corn, patchouli, and sago and keeping bees in the forest to produce honey for an additional source of income and immunity.

A. INTRODUCTION

This study highlights the implementation of the local food-based culture of the Mowewe community during the COVID-19 pandemic. The culture is rooted in the community's habits and traditions in interacting with their natural environment, with which they respond to various social changes, including when the pandemic stroke. It takes the form of voluntary land cultivation and harvest-sharing habits. In addition, it is manifested through the community's use of the home yard as a productive family garden to produce foodstuff. Not only do they consume the foodstuff for themselves but also give it to other people in need. With the practice of culture as such, the Mowewe community can manage their food security, and therefore survive

the crisis. Food security management for a community is essential in dealing with continuously changing life. This is because food security is directly proportional to the level of welfare and prosperity of a country¹ (Wattimena, 2021).

Culture includes things humans acquire and learn as social and individual beings² (Soekanto, 2017:148). Human interaction with their environment indirectly allows them to understand their environment better. Such aspects as population,

¹ Wattimena, J. A. Y., & Hattu, V. V. (2021). Ketahanan Pangan Masyarakat Adat Sebagai Wujud Pemenuhan Ham Dalam Masa Pandemi Covid-19. *SASI*, 27(2), 247-266.

² Soekanto, Soerjono. 2017. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers. Hal 148

public health, technology, natural resources, and systems of community social organization interact and influence one another, providing opportunities for balance and food security. Local community knowledge about their food can overcome food security issue³ (Puspita, 2017). Home yards can be utilized in developing a food estate to strengthen the food security system⁴ (Wulandari, 2020). Kastanja (2019) argued that yards utilization could meet the community's food availability⁵.

For local communities, culture is a process of adjustment or adaptation. Maintaining life can be seen as a cultural expression in a community group with its environment. The cultural behavior containing the local wisdom of the community is believed to have specific values that favor natural ecosystems and environment preservation. Ohleky (2018) states that such local wisdom can support food security sustainability⁶. Furthermore, Kusmiyati (2021) put forward that local food during pandemic outbreaks needs to be utilized as much as possible to support community food security⁷. The Mowewe people, for instance, make their home yard a place to grow various food crops to keep food stabilized. In addition, Sihimbong (2021) said that efforts to diversify local food could be made sustainably, especially in utilizing local food sources as the basis for food security⁸. Furthermore, Y.P (2008) stated that food diversification based on potential locals could enhance food security and break the chain of dependence on rice⁹. Local food-based

diversification can establish a food security system in the community¹⁰ (Satmalawati, 2016).

While we have seen the increasingly modern and global era, the world was suddenly shocked by the Coronavirus outbreak. This pandemic then began to affect various sectors of social life. The restrictions to social activities to indirectly prevent the spread of SARS-CoV-2 have caused many people to lose their jobs and limited food supplies, especially their daily needs. The spread of Covid-19 has not only impacted urban communities but also has reached remote rural areas, and Mowewe District is no exception. As a result, the Mowewe community began to be haunted by the deadly Covid-19. Their mobility from day to day was limited by the emergence of various restrictions imposed by the government to prevent and control Covid-19, leading to the gradual decline of food supplies and economic hardship. The economic difficulties due to this epidemic have forced the Mowewe people to depend on natural resources in their environment. Their dependence on the natural environment represents a cultural behavior passed down from generation to generation.

This cultural behavior is grounded in the principles of cooperation, known as *cooperative attitude*, which helps them rise. Hanif (2021) argues that in the culture of the Madiun community, the mitigation step in dealing with the Covid-19 outbreak is by applying a *cooperative attitude* and leveraging food barns as a strategy for providing food during disasters as well as anticipatory steps when food shortages occur¹¹. Moran (2000:85-86) states that the interaction between humans living in an area takes the forms of cooperation, mutualism, commensalism, and amensalism. Through these, humans provide well-being to one another and allow food sources such as water and food to exist. The importance of maintaining the relationship between the community and the natural environment makes agricultural land a source that can generate economic production¹². Meanwhile, to meet food

³ Puspita, D., Fuka, D. E., & Notosoedarmo, S. (2017). Pengetahuan Lokal Masyarakat Timor dalam Upaya Menjaga Ketahanan Pangan Melalui Pangan Lokal. *Cakrawala Jurnal Penelitian Sosial*, 6(1), 75-92

⁴ Wulandari, B. R. D., & Anggraini, W. (2020). FOOD ESTATE SEBAGAI KETAHANAN PANGAN DI TENGAH PANDEMI COVID-19 DI DESA WANASABA. SELAPARANG *Jurnal Pengabdian Masyarakat Berkemajuan*, 4(1), 386-390.

⁵ Kastanja, A. Y., Patty, Z., Dilago, Z., & Namotemo, U. H. (2019). Pemanfaatan Pekarangan Untuk Mendukung Ketahanan Pangan Masyarakat Desa Kali Upa. *Jurnal Pengabdian Masyarakat*, 1(1), 173-181.

⁶ Ohleky, M. P., Pattiselanno, A. E., & Kaplale, R. (2018). Namlai Kerne: Kearifan Lokal Dan Ketahanan Pangan Masyarakat Desa Werwaru Kecamatan Moa Kabupaten Maluku Barat Daya. *Agrilan: Jurnal Agribisnis Kepulauan*, 5(2), 114-131.

⁷ Kusmiyati, K., Rasmi, D. A. C., Sedijani, P., & Bachtar, I. (2021). Penyuluhan Tentang Pemanfaatan Pangan Lokal untuk Menunjang Ketahanan Pangan di Masa Pandemi Covid 19. *Jurnal Pengabdian Magister Pendidikan IPA*, 4(4).

⁸ Sihombing, Y. (2021). Diversifikasi pangan lokal untuk mendukung ketahanan pangan pada masa pandemi covid-19. *Buletin teknologi dan informasi pertanian*, 19(1), 1.

⁹ YP, N. M. S. (2008). Diversifikasi Konsumsi Pangan Pokok Berbasis Potensi Lokal dalam Mewujudkan Ketahanan Pangan

Rumahtangga Pedesaan di Kecamatan Semin Kabupaten Gunung Kidul. *Economic Journal of Emerging Markets*, 13(1).

¹⁰ Satmalawati, M. E. M., & Falo, M. (2016). Diversifikasi Konsumsi Pangan Pokok Berbasis Potensi Lokal Dalam Mewujudkan Ketahanan Pangan Di Kecamatan Insana Barat Kabupaten Timor Tengah Utara NTT. *Prosiding Semnas Hasil Penelitian*.

¹¹ Hanif, M. (2021). Kearifan Lokal Masyarakat Kabupaten Madiun Dalam Menyikapi Pandemi Covid-19. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(1), 27-36.

¹² Moran, F. Emilio. 2000. Human Adaptability An Introduction to Ecological Anthropology. Boulder. Corad. Westview Press Inc. A Member of the Perseus Books Group.

demand, processing forest products such as hunting forest honey, farming activities, and planting rice become a priority. In a micro-ethnographic study of the jungle people, John (2021) found that the behavior in dealing with the COVID-19 outbreak was carried out through a combination of activities such as hunting and gathering as access to fulfill food availability while strengthening food security¹³. The adaptation process carried out by the Mowewe community is a survival strategy.

People live in a cultural system that allows them to manage various natural resources in their environment properly and wisely. Rianse (2019) argues that preserving nature is part of maintaining food crop production to remain sustainable¹⁴. Cultural behavior shows the adaptability of society in dealing with every social issue, including dealing with the Coronavirus outbreak through the improved immune system. Rahmanindar et al. (2021:307) hold that the higher the number of positive corona cases in Indonesia, the higher a person's stamina is necessary¹⁵. For this reason, efforts to increase body immunity are needed, for instance, by utilizing food sources such as honey. The ability to provide food sources for family members has grown and formed social resilience. The way the people in Mowewe apply their knowledge and actions makes them continue to thrive amidst crisis. Applying local wisdom as a cultural basis in managing natural resources and the environment preserves natural ecosystems and land fertility. There is a belief in the Mowewe community regarding the existence of Sanggoleo Mbae (rice goddess), who maintains the fertility of agricultural land. The conception of Sanggoleo Mbae aligns with Azhima's (2020) view, which suggests that the concept of Déwi Sri originating from rice contains cultural values that impact environmental sustainability and community food security¹⁶.

¹³ John, K., Prasetyo, A., & Sutningsih, D. (2021). Ketahanan Pangan Keluarga Orang Rimba Selatan Taman Nasional Bukit Dua Belas Jambi: Studi Mikroetnografi Keluarga Njalo Dalam Menghadapi Pandemi. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(1), 83-92.

¹⁴ Rianse, U., Iswandi, R. M., Arafah, N., & Hamzah, A. (2019). Pengetahuan Lokal Masyarakat Pulau Binongko dalam Sistem Ketahanan Pangan. *Buletin Penelitian Sosial Ekonomi Pertanian Fakultas Pertanian Universitas Haluoleo*, 21(1), 36-44.

¹⁵ Rahmanindar, N., Zulfiana, E., & Harnawati, R. A. (2021). Penerapan Hidup Sehat dengan Mengonsumsi Madu dan Vitamin untuk Meningkatkan Imunitas Petugas Kesehatan serta Mencegah Covid-19 Di RSUD Kardinah Kota Tegal. *Jurnal ABDINUS: Jurnal Pengabdian Nusantara*, 4(2), 306-310.

¹⁶ Azhima, F. F., Priyatna, A., & Muhtadin, T. (2020). Mitos dan representasi Dewi Sri dalam ritual sinoman upacara adat Mapag

The food security system embedded in the habits of rural communities needs serious attention to be able to make a total contribution to human survival in general. Pramudita (2020) argues that the availability of food barns during the COVID-19 pandemic has a vital role in maintaining human survival¹⁷. In other words, it is crucial to build community food security, especially to face the severe impact of the current Covid-19 pandemic. Therefore, an in-depth study of the local community's culture in the District of Mowewe in building a food security system needs to be conducted. The purpose of this study is to describe the local community's culture in building a food security system during the Covid-19 pandemic in Mowewe District, East Kolaka Regency, as part of the community's survival strategy during the pandemic.

B. METHOD

This study was conducted in Mowewe District, East Kolaka Regency, South East Sulawesi Province. The Mowewe district is situated at the foot of Mount Mowewe, and it has a population of 9202. The main livelihoods of the population are farmers, cultivating the rice field or farm alongside the foot of Mount Mowewe. Many also work as beekeepers, and a few work in government agencies as civil servants.

This study employed an ethnographic and qualitative approach to reveal the local community's culture that formed food security during the COVID-19 pandemic in the District of Mowewe, East Kolaka Regency. Spradley (2006:ix) states that an ethnographic study is a holistic-integrative study, a thick description, and a qualitative analysis to get the main points as a whole¹⁸. The informants in this study included the head of the village, village secretary, custom leader, religious leaders, and six leaders of the Mowewe community. The data collection technique used was open and in-depth observation and interviews. The observation model in the study was carried out by directly observing the activities of the Mowewe community in building a

Sri di Desa Slangit Kabupaten Cirebon: Kajian Semiotika. *Metahumaniora*, 10(2), 217-229.

¹⁷ Pramudita, M., Anggraini, D. D., Hidayat, N., Yuniardiningsih, E., Apriliyanti, M. D., Wangi, P., & Ma'rufi, I. (2020). Lumbung Pangan Sebagai Upaya Ketangguhan Pangan Masa Pandemi Covid-19 Desa Kabuaran Bondowoso. *Multidisciplinary Journal*, 3(1), 34-40.

¹⁸ Spradley, James P. 2006. Metode Etnografi. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.

food security system and by recording important related events. In collecting data, open and in-depth interviews were carried out with structured and unstructured interviews. The data collected were analyzed using a qualitative descriptive technique. Data analysis was carried out by reviewing all available data from various sources, including observations, interviews, and documentation. Data reduction was conducted using an abstraction model once the data review was done.

C. RESULT AND DISCUSSIONS

The people of Mowewe pass on cultural knowledge to every generation. This cultural knowledge is transformed into various forms of local wisdom and is leveraged to survive in every situation. During the Covid-19 pandemic, people's mobility was affected, especially regarding access to outside, making it difficult for economic activities to develop. These conditions made the Mowewe people rely on natural resources in the surrounding environment to continue to survive. The survivability as such arose from the shared habits or cultures in daily life, such as farming or gardening. People's livelihoods, mainly in the agricultural and plantation sectors, provided new hope for adaptation to life during the COVID-19 pandemic. In addition, the Mowewe people had a habit of processing forest products into consumable food for daily life, such as being honey hunters or honey farmers. They even become corn and patchouli farmers, even as cultivators in the fields. Knowledge of the management and utilization of forest and garden products is a pillar of the Mowewe community's food security. Through cultural knowledge that has become a hereditary tradition, collective social awareness about the importance of preserving nature and adapting to the environment is created naturally.

Mowewe residents have long coexisted with their natural resources. The cultural practices show that nature is a source of life and an adaptation arena. The food security system in the daily life of the Mowewe people in principle has been formed for a long time. That is why when the coronavirus outbreak struck; it did not cause a more severe social shock. Although community members felt the socio-economic impacts, food could still be adequately available since they processed forest products into foodstuff or household food reserves.

1. The Form of the Mowewe Community's Food Security System

In the culture of the Mowewe people, there is a habit of cooperation or known as the *Mekambare* culture. Togetherness in *Mekambare* culture can be manifested in various forms of social activities. The forest products have long been utilized, traded, or used for family food reserves as a survival system in the socio-cultural environment of the community. As stated by one resident of Mowewe District as follows:

"Mowewe people are used to finding and processing forest products. They usually go into the forest to look for forest honey. Some are working on land around the forest to farm corn and patchouli. People in Mowewe also have a staple food other than rice, namely sago. This area has long grown sago. People use traditional techniques to process food sources that are consumed daily. So honey, corn, rice, sago are our food sources here. Patchouli harvest can be sold to collectors for processing. In addition, we can also use the yard of the house to grow various types of vegetables so that we can consume it ourselves as a family." (Interview August 21, 2021).

The culture of the community in adapting to its environment has become a cornerstone of the local economy. Since a long time ago, the Mowewe people have been accustomed to processing forest products as an alternative to meet their daily needs and also as a source of livelihood. The culture of farming and gardening in this community is gradually becoming a food security system that helps the community to survive the difficult situation of the Covid-19 pandemic. This system is established by processing sago, honey, corn, and rice and making the home yard an area for growing food crops.

a. Utilization of Sago

Sago is the quintessential food of the Mowewe people. Since ancient times, the territory of the Mekongga Kingdom, located on the peninsula of the Kolaka region, has recognized sago as a plant that is easy to grow and is one of the food crops to substitute rice. The use of sago as a foodstuff by the Mowewe people is a strategic step to complement food sources for household consumption. It can be understood that the promotion of sago tree planting is due to the enormous benefits it has as a

community food raw material. For the Mowewe people, especially the Tolaki people, sago is a food source other than rice. This is expressed by the informant in the following interview:

"The sago trees growing in Mowewe District are quite abundant and fertile. The sago palms grow on the river banks. People usually plant sago in the river basin area so that at harvest time, the allocation is not far from the water source to clean the sago. Mowewe people use sago as an alternative to rice, it is also made as a traditional cake. In essence, it is not difficult to process sago into food. Especially if it becomes sago flour (known as tawaro), it can last for a long period of time. So, at harvest time, the sago can be used as a daily staple food for the family or alternatively it can also be sold." (Interview August 21, 2021).

As a staple food, growing sago palm has been practiced for a long time by the community. They even filled their garden with sago. This condition illustrates that sago is an important food for the Mowewe community. In the customs of the Tolaki people, sago has the added value mainly as a family foodstuff and as a product that can be marketed so that it has economic value. According to the Mowewe community, the clues to identify the characteristics of a sago tree ready to be harvested are when the leaf midrib looks shorter, and flower buds begin to appear. It can also be checked by making a hole in the sago stem as deep as one meter and then taking the pith to chew and squeeze. If it turns out that the fruit's juice is cloudy, it means that the sago tree is ready to be harvested. That's how the Mowewe people know sago as a raw material for food in their daily *life*. Furthermore, in the belief of the Tolaki community in Mowewe District, sago has a spirit called Sanggoleo Ndawaro, and its presence makes sago have a religious element that guides the actions and attitudes of the community to preserve the sago tree continuously. Such belief forms a paradigm in people's minds to make the best use of sago.

b. Utilization of Corn

The development of the community food security system is a priority. In establishing a food security system, the Mowewe community also utilize corn as a source of family food security. In the community farming system, corn is also developed. Knowledge of corn as a food commodity is a survival

option during the Corona outbreak. Corn has a relatively long harvest period, so the people of Mowewe tend to sell their corn plantations, then the money earned is used for other needs to support daily life. However, it is also often consumed at every harvest, some are finished, but most of it was processed to be marketed as animal feed. As stated by the informant in the following interview that:

"Many people in Mowewe have been growing corn. Corn harvest is usually used for feeding community's cattle. However, some of them are used as food for family members. Young corn is used as a complement of vegetables, while old corn is widely used as animal feed." (Interview, August 22, 2021).

From an economic point of view, the maize agricultural products of the Mowewe community tend to be used as animal feed ingredients, and a small portion is used for family consumption. From corn plantation, the community can earn additional income to buy basic needs for family members such as clothing, food, and shelter. The sale of corn as a feed ingredient is seen as very helpful for the community compared to young corn so that the people of Mowewe are more likely to produce old corn than young corn. On the other hand, old corn is also used as animal feed.

c. Utilization of Patchouli

During the COVID-19 pandemic, many farmers in Mowewe District began to switch their activities to patchouli farming. Since patchouli prices improved, patchouli farmers in Mowewe began to work on their farms again to develop a patchouli farming system. Mowewe people, especially in Ulumowewe Village, started planting patchouli because it was cheaper than the other plants. Moreover, patchouli is a short-term crop. Mowewe community farming activities during the pandemic opened a farming area used as patchouli planting to support the family's economic needs. As stated by one of the following informants:

"Indeed, culturally, we have been familiar with the culture of *cooperation* in Ulumowewe Village. Many people in the Mowewe district cultivate patchouli. Now patchouli has a good price, so during this pandemic, we don't go out much, just farm, grow patchouli instead. We traditionally refine its oil for sale and we used the money

to buy household necessities, particularly food". (Interview on August 22, 2021)

The utilization of vacant land in Mowewe District was a positive activity as it made the community active in the agricultural sector. The community showed this by preparing a food security system for their family members. The farmers filled their farms with patchouli plants to improve the family's economy. This culture was undoubtedly a strength in the face of the coronavirus outbreak. In the *Mekambare* concept, the community collectively works together to develop patchouli plants as a source of livelihood. As the pandemic hit them, the culture of *Mekambare* provided an opportunity for the community to strengthen each other. Besides, it raised awareness among the community members to form cooperation.

d. Utilization of Honey

Referring to the increasing number of cases of the COVID-19 disease in Indonesia, each individual must increase their body immunity. Much evidence has pointed to the benefits of honey to increase stamina. Health workers, for instance, maintain their stamina or immunity by consuming honey as a natural antibiotic. Socioculturally, Mowewe people, have long known about the benefits of honey for health.

The richness of Mowewe forest products makes the flora and fauna ecosystem that lives in it continue to provide resources for the community. Realizing honey's many functions and benefits, many people work as honey seekers in the forest. The knowledge of the surrounding community about honey and bees is closely related to the forest, so they are cautious in maintaining and preserving the forest ecosystem so that it remains sustainable. As stated by the following informant:

"People in Mowewe Regency get a lot of honey in the forest. We thank God, the produce is plentiful and the forest is still awake. This forest is also a source of our life apart from rice fields. Many of our people here work as honey seekers in the forest, even it can take days when going into the forest to look for honey, before returning to the village. Usually they do it in groups. Some are on duty as climbers because the honey is in the tree, some are on guard below when the honey is being lowered and some are taking it. Don't be surprised if there are lots of honey sellers along the road in

Kolaka who line up at every crossroads." (Interview, on August 21, 2021)

This activity illustrates that the Mowewe people make honey as a complementary source of food needs. Sustainable forests and honey are believed to have a causal relationship. This makes us assume that the state of the forest can affect the presence of honey-producing bees. The tradition to utilize honey as a drink to boost their immunity by Mowewe people dates back to ancient times. Thus, when the Corona Virus was spreading, the Mowewe people, in principle, already had honey reserves as a health supplement. In another interview. It was found that in preserving the forest ecosystem, these honey seekers no longer use the smoking method to repel honey bees. Instead, they use self-protection against bees smeared all over their bodies. For them, this brings two advantages; honey-producing bees do not die; honeycomb branches or twigs are not damaged by fire or smoke. In addition, there is no need to break branches or tree trunks as a smoking medium. During the COVID-19 pandemic, forest products in the form of honey were used as a source of livelihood and a complementary source of community food to maintain health and increase endurance.

2. Ideology of Sanggoleo Mbae (Goddess of Rice)

Mowewe is famous for its soil fertility. The flat land that stretches along the village is widely used as rice fields by the community. Many local people work as cultivators in the fields to feed their families. Rice is the primary source of food security for the community. Based on BPS data (2020:81), the area of land used by the community to clear rice fields reaches 1,212 hectares or about 7.80% of the total area of Mowewe District. The community's high interest in cultivating rice fields cannot be separated from the belief that there is a spirit of *Sanggoleo Mbae* who always takes care of the existing rice. As stated by the following informant:

"We, this community, have a belief regarding this rice. So here we believe that rice has a spirit called Sanggoleo Mbae or the rice goddess. We believe that as long as we can cultivate the fields well, then Sanggoleo Mbae will help us by providing soil fertility and abundant harvests. In this field, we have two models; first, there is the owner of the field; second, there are also cultivators of the fields. These cultivators usually do not own rice fields, so they work for the owners of the

fields with a profit-sharing system or at harvest these cultivators will be given rice instead for their family's food reserves. But some rice field owners cultivate their rice fields on their own by cooperating." (Interview on August 21, 2021)

Their belief in *Sanggoleo Mbae* indirectly fosters their self-confidence while farming. Their hopes for rice remain as *Sanggoleo Mbae* (the goddess of rice) is still with them, although the crisis is striking. Rice from farming activities will be kept for food reserves for several months, even until the next harvest season. The reserves can last up to four through five months. This way, the Mowewe people build their food security system. The community believes that arbitrary exploitation of nature and the environment, especially in cultivating rice fields, can anger the spirit of *Sanggoleo Mbae*. Thus, farmers or rice cultivators must appreciate her existence by consistently doing good things for the environment and fellow citizens.

3. Functions of Local Culture as a Food Security System

In a social context, humans become cultural creators and actors at the same time who guide life in community groups. Humans can create a culture, human, and technology of superiority with their ability and knowledge. Local culture in the Mowewe community is an essential element in building a food security system. The culture of *Mekambare* provides opportunities for community members to help other residents' difficulties by giving assistance in the form of thoughts and materials. This can be seen when the farm harvest begins. Usually, some parts of the harvest are shared with neighbors as an expression of gratitude. This practice of culture is aimed at resilience and survival. This study contributes to the development of socio-cultural anthropology,

especially in developing insights into local food for the community.

D. CONCLUSIONS

The values of togetherness, simplicity, obedience and conservation as guidelines appear in the local culture of the Mowewe community in Mowewe District. These four components are pillars of the food security development of the Mowewe community in the face of the Covid-19 pandemic. In local culture, the community has the concept of *Mekambare* as the principle of *cooperation* that evokes a sense of concern for the environment with community members. This *cooperation* activity is demonstrated in daily life by assisting other community members in trouble and difficulty. Examples of such behavior are farming and planting rice in the fields, planting corn, patchouli, and distributing the harvest when the harvest season arrives. In the Mowewe tradition, food needs are obtained by processing rice, rice, sago, corn, honey, and vegetables into food ingredients. In addition, belief in supernatural beings such as the spirit of *Sanggoleo Mbae* (the goddess of rice) or *Sanggoleo Ndawaro* in sago plants makes people more conservative towards nature and the environment. They believed that their arbitrary and destructive acts could anger the spirits and affect the plants. Of course, the destruction of plants will disrupt the food security system of the community. Therefore, the locals always respect and appreciate the entire forest ecosystem by protecting and preserving it.

E. ACKNOWLEDGEMENT

We are grateful to the Rector of Halu Oleo University for his support to write this article. We would like to thank the Mowewe District government and community leaders for their cooperation during this research.

REFERENCES

- Azhima, F. F., Priyatna, A., & Muhtadin, T. (2020). Mitos dan representasi Dewi Sri dalam ritual sinoman upacara adat Mapag Sri di Desa Slangit Kabupaten Cirebon: Kajian semiotika. *Metahumaniora*, 10(2), 217-229. <https://doi.org/10.24198/metahumaniora.v10i2.25733>
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Kolaka Timur. (2020). Kecamatan Mowewe Dalam Angka, Mowewe Subdistrict In Figures 2020. Kolaka Timur. BPS Kolaka Timur. <https://koltimkab.bps.go.id/publication/2021/02/26/8d19a9c06e986b5e17a53d50/kabupaten-kolaka-timur-dalam-angka-2021.html>

- Hanif, M. (2021). Kearifan lokal masyarakat Kabupaten Madiun dalam menyikapi pandemi covid-19. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(1), 27-36. <https://doi.org/10.25077/jantro.v23.n1.p27-36.2021>
- Herimanto & Winarno. (2015). *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta: Bumi Aksara.
- John, K., Prasetyo, A., & Sutningsih, D. (2021). Ketahanan pangan keluarga Orang Rimba Selatan Taman Nasional Bukit Dua Belas Jambi: Studi mikroetnografi keluarga njalo dalam menghadapi pandemik. *Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya*, 23(1), 83-92. <https://doi.org/10.25077/jantro.v23.n1.p83-92.2021>
- Kastanja, A. Y., Patty, Z., Dilago, Z., & Namotemo, U. H. (2019). Pemanfaatan pekarangan untuk mendukung ketahanan pangan Masyarakat Desa Kali Upa. *Jurnal Pengabdian Masyarakat*, 1(1), 173-181.
- Kusmiyati, K., Rasmi, D. A. C., Sedijani, P., & Bachtiar, I. (2021). Penyuluhan tentang pemanfaatan pangan lokal untuk menunjang ketahanan pangan di masa pandemi covid 19. *Jurnal Pengabdian Magister Pendidikan IPA*, 4(4).
- Moran, F. E. (2000). *Human Adaptability An Introduction to Ecological Anthropology*. Boulder. Corad. Westview Press Inc. , A Member of the Perseus Books Group.
- Ohleky, M. P., Pattiselanno, A. E., & Kaplale, R. (2018). Namlai kerne: Kearifan lokal dan ketahanan pangan masyarakat Desa Werwaru Kecamatan Moa Kabupaten Maluku Barat Daya. *Agrilan: Jurnal Agribisnis Kepulauan*, 5(2), 114-131. <http://dx.doi.org/10.30598/agrilan.v5i2.159>
- Puspita, D., Fuka, D. E., & Notoedarmo, S. (2017). Pengetahuan lokal masyarakat Timor dalam upaya menjaga ketahanan pangan melalui pangan lokal. *Cakrawala Jurnal Penelitian Sosial*, 6(1), 75-92. Retrieved from <https://ejournal.uksw.edu/cakrawala/article/view/1288>
- Pramudita, M., Anggraini, D. D., Hidayat, N., Yuniardningsih, E., Apriliyanti, M. D., Wangi, P., & Ma'rufi, I. (2020). Lumbung pangan sebagai upaya ketangguhan pangan masa pandemi covid-19 Desa Kabuaran Bondowoso. *Multidisciplinary Journal*, 3(1), 34-40. <https://doi.org/10.19184/multijournal.v3i1.23685>
- Rahmanindar, N., Zulfiana, E., & Harnawati, R. A. (2021). Penerapan hidup sehat dengan mengkonsumsi madu dan vitamin untuk meningkatkan imunitas petugas kesehatan serta mencegah covid-19 di RSUD Kardinah Kota Tegal. *Jurnal ABDINUS: Jurnal Pengabdian Nusantara*, 4(2), 306-310. <https://doi.org/10.29407/ja.v4i2.14705>
- Rianse, U., Iswandi, R. M., Arafah, N., & Hamzah, A. (2019). Pengetahuan lokal masyarakat Pulau Binongko dalam sistim ketahanan pangan. *Buletin Penelitian Sosial Ekonomi Pertanian Fakultas Pertanian Universitas Haluoleo*, 21(1), 36-44. <http://dx.doi.org/10.33772/bpsosek.v37i1.7051>
- Satmalawati, M. E. M., & Falo, M. (2016). Diversifikasi konsumsi pangan pokok berbasis potensi lokal dalam mewujudkan ketahanan pangan di Kecamatan Insana Barat Kabupaten Timor Tengah Utara NTT. *Prosiding Semnas Hasil Penelitian Unmas Denpasar*. Retrieved from https://web.archive.org/web/20170317130456id_/http://ojs.unmas.ac.id:80/index.php/pros/article/viewFile/409/369
- Sihombing, Y. (2021). Diversifikasi Pangan Lokal Untuk Mendukung Ketahanan Pangan Pada Masa Pandemi covid-19. *Buletin teknologi dan informasi pertanian*, 19(1), 1. Retrieved from <https://bali.litbang.pertanian.go.id/wp-content/uploads/2021/07/Buletin-BPTP-Bali-Volume-19-Nomor-1-April-Tahun-2021.pdf>
- Soekanto, S. (2017). *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Spradley, J. P. (2006). *Metode Etnografi*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana.
- Wattimena, J. A. Y., & Hattu, V. V. (2021). Ketahanan pangan masyarakat adat sebagai wujud pemenuhan ham dalam masa pandemi covid-19. *SASI*, 27(2), 247-266. <https://doi.org/10.47268/sasi.v27i2.448>
- Wulandani, B. R. D., & Anggraini, W. (2020). Food estate sebagai ketahanan pangan di tengah pandemi covid-19 di Desa Wanasaba. *SELAPARANG Jurnal Pengabdian Masyarakat Berkemajuan*, 4(1), 386-390. <https://doi.org/10.31764/jpmb.v4i1.3062>
- YP, N. M. S. (2008). Diversifikasi konsumsi pangan pokok berbasis potensi lokal dalam mewujudkan ketahanan pangan rumah tangga pedesaan di Kecamatan Semin Kabupaten Gunung Kidul. *Economic Journal of Emerging Markets*, 13(1). <https://doi.org/10.20885/vol13iss1aa50>

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

Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya

| ISSN (Online) 2355-5963 |



MITOS GAJAH: UPAYA DAMAIKAN KONFLIK GAJAH – MANUSIA DI BALAI RAJA BENGKALIS

Fajar Ramadhan ⁽¹⁾, M Rawa El Amady ^(2*), Yevita Nurti ⁽³⁾

^{1,3} Department of Anthropology, FISIP, Universitas Andalas, West Sumatra, Indonesia.

² Department of Sociology, FISIP, Universitas Riau, Riau, Indonesia

ARTICLE INFORMATION

Submitted : 19th October 2021
 Review : 30th October 2021
 Accepted : 15th November 2021
 Published : 18th December 2021
 Available Online : December 2021.

KEYWORDS

Balai Raja Landscape; Conservation; Conflict; Elephants; Myth.

CORRESPONDENCE

*E-mail: mrwaelamady@gmail.com

ABSTRACT

This study discussed the myths of elephants in the community of Balai Raja Village, Pinggir District, Bengkalis Regency. The elephant myths are the patterns of human-elephant relationships. Before the 1980s, the relationship between elephants and humans was very harmonious. After 1980, the forestry and oil palm industries caused between elephants and humans, which has been occurring until now. This study is categorized into qualitative research with an ethnographic design. Researchers stayed in the field for 2 months to explore information in depth through observation and in-depth interviews. The data was analyzed qualitatively and then written in this report. This study has found out that the conflict between elephants and humans is determined by human attitudes and behavior. The myth of the elephant is a symbol of efforts to conserve natural resources and a tool for compliance with societal norms and values. Elephants have protective properties and are very empathetic to babies. This study proposes that elephant mitigation can use a mythical approach by combining elephants' and human's habitation. This study contributes to the science of Anthropology, especially about the conservation of animals and nature. This study proposes that elephants should not be called pests, but a chain of human mutualism, where the elephants and humans live in harmony as a unified ecosystem.

A. PENDAHULUAN

Studi ini membahas tentang mitos gajah yang dikonstruksi oleh masyarakat di Kelurahan Balai Raja, Kecamatan Pinggir Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau sebagai hewan yang mempunyai kemampuan sakti. Sejak hadirnya Suku Sakai di Lansekap Balai Raja hubungan gajah - manusia berjalan harmonis. Bagi Suku Sakai, kemarahan gajah¹ kepada manusia merupakan proses pengaturan hubungan manusia dengan lingkungan alam. Manusia mengekspresikan peran yang dimainkan oleh gajah melalui mitos. Mitos itulah yang mengatur perilaku kehidupan sehari-hari masyarakat, baik terhadap gajah, alam dan sesama

manusia. Manusia dan gajah telah membangun hubungan yang dekat, Febryano (2018; 11- 18) melaporkan bahwa sudah sejak lama manusia memanfaatkan gajah untuk hiburan, objek seni, bernilai spiritual, sebagai lambang dan tokoh cerita, hingga kini sudah tersedia sekolah – sekolah gajah. Gajah di belahan dunia sudah berperan membantu kehidupan sehari-hari manusia.

Bagi masyarakat Indonesia mitos tentang gajah telah dimulai dari simbolis agama Hindu, melalui Dewa Ganesa yang disimbolkan berwajah dan bekepala gajah, berbadan manusia, gemuk dan bertangan empat, yang merupakan anak Dewa Siwa (Atohari, 2018). Catatan Sukmantoro (2021) melaporkan bahwa nenek moyang bangsa Indonesia sangat menghormati gajah melalui Dewa Ganesa sebagai simbol penghancur segala rintangan, penganugrahan kecerdasan dan kemakmuran. Indonesia menurut Dalimunthe (2015) menganut agama Hindu sebelum datang agama Budha dan

¹ Menurut Bathin Jolelo yang merupakan Pucuk Bathin Solapan, bahwa gajah bertugas melindungi, jadi jika ada kemarahan gajah kepada manusia atau lainnya bersifat melindungi wilayah kekuasaannya dari gangguan pihak luar. Orang sekarang menterjemahkannya dengan konflik gajah – manusia . (Hasil wawancara, 11 September, 2021)

agama Islam. Ini bermakna hubungan kultural antara masyarakat Indonesia dengan gajah sangat kuat dan dekat.

Kedekatan hubungan ini, baik secara spiritual keagamaan maupun gajah sebagai alat bantu manusia diyakini mempengaruhi pola interaksi gajah dan manusia dalam kehidupan sehari-hari. Gajah secara langsung maupun tidak langsung membentuk norma yang mengatur hubungan manusia, bahkan memperkuat tantangan manusia dalam bermasyarakat.

Hubungan harmonis gajah manusia di lansekap Balai Raja sudah mulai terganggu sejak tahun 1980. Berdasarkan laporan Sukmantoro (2019) bahwa konflik gajah-manusia di Riau sudah tercatat sejak tahun 1980. Sementara itu, Nuryasin, dkk (2014) dengan mengutip laporan BKSDA (Balai Konservasi Sumberdaya Alam) Riau bahwa pencatatan konflik gajah – manusia sudah mulai terjadi sejak tahun 2009² bersamaan dengan beralihnya fungsi habitat gajah ke industri perkebunan dan kehutanan. Nuryasin melaporkan konflik gajah – manusia yang terjadi di tahun 2009 terdapat 6 kasus, 1 kasus di tahun 2011 dan 2012, 5 kasus tahun 2013. Rimba Satwa Foundation melaporkan bahwa konflik gajah dan manusia di tahun 2010 hingga tahun 2016 hampir terjadi setiap hari. Setelah tahun 2016, konflik gajah dengan manusia terjadi 1 kali dalam 3 bulan. Republika (6 Juli 2019) melaporkan pada periode Januari-juni 2018 terjadi 16 kasus konflik gajah manusia. Arum & Sunarto (2018; 259) mengutip Roziqin, menyampaikan bahwa Indonesia merupakan negara dengan angka konflik gajah-manusia paling tinggi di Asia, yaitu sekitar 1,2 persen insiden lebih tinggi dibandingkan dengan Thailand 0,4 persen dan Vietnam 0,2 persen. Nuryasin dkk (Ibid) mengidentifikasi tipologi konflik gajah-manusia yaitu gajah merusak tanaman, gajah merusak pondok dan rumah masyarakat, gajah melukai masyarakat, manusia melukai dan membunuh gajah.

Arum & Sunarto (ibid) menyimpulkan bahwa konflik gajah dan manusia disebabkan terjadi penyempitan habitat gajah sehingga gajah ke perkebunan manusia untuk mencari makan. Pengurangan habitat menurut Sudandri (Nuryasin, ibid) sejak dibukanya transmigrasi di kawasan tersebut pada tahun 1990. Di satu sisi jumlah gajah semakin berkurang, di sisi lain konflik meningkat. Sukmantoro (ibid) melaporkan bahwa jumlah gajah Sumatera tahun 1984-1985 sekitar 2.400 hingga 4.800 ekor, tahun 2007 jumlah gajah berkisar 2.400 hingga 2.800 ekor, tahun 2017 berkisar 1.724 ekor dan di tahun 2020 berkisar 1.700 ekor. Beberapa Kawasan yang sering terjadi konflik gajah manusia di Riau yaitu Balai Raja, Mahato, Koto Tengah, Giam Siak Kecil, Teso Nilo Tenggara, Petapahan, Serangge dan Pelayungan.

Pemerintah dan lembaga swadaya masyarakat (LSM)³ telah berupaya untuk mengurangi konflik gajah – manusia namun konflik tetap saja terjadi. Rimba Satwa Foundation (RSF) bekerja sama dengan PT Chevron melakukan upaya mitigasi gajah dengan pemasangan GPS Scollar yang dikalungkan pada 3 ekor gajah untuk mendeteksi pergerakannya. Jika gajah mendekati perkebunan dan pemukiman masyarakat maka RSF akan memberi informasi kepada masyarakat untuk waspada. Upaya lain yang dilakukan RSF bekerjasama dengan PT Chevron merencanakan program agroforestri tanaman yang tidak disukai gajah. Masyarakat yang berada di lintasan gajah agar menanam tanaman yang tidak disukai gajah.

Program-program mitigasi konflik gajah manusia masih sangat berfokus pada perilaku gajah, sementara upaya mitigasi yang berbasis kultural, yaitu mitologi yang hidup di masyarakat tentang gajah belum pernah diupayakan. Mitigasi yang berbasis mitos-mitos sebagai pola hubungan manusia dan gajah perlu digali secara detail dan mendalam agar bisa berkontribusi dalam penyelesaian konflik gajah – manusia. Atas dasar itulah, maka penulis memilih tema mitologi tentang gajah yang hidup pada masyarakat di Desa Balai Raja.

Menurut Malinowski (1954) mitos merupakan suatu gambaran permasalahan yang sesungguhnya melewati simbol yang melekat pada mitos tersebut. Pada masyarakat primitif, mitos berfungsi sebagai pengungkapan, merumuskan kepercayaan, melindungi, memperkuat moralitas dan menjamin efisiensi ritus dan memberikan peraturan praktis bagi manusia. Pendapat Malinowski ini menempatkan ruang untuk mitos dalam tatanan sosial dan budaya di semua masyarakat terutama masyarakat pedesaan.

Senada dengan itu, Levi-Strauss (2005), menggambarkan bahwa mitos merupakan struktur dari unit yang saling berhubungan dan merupakan satu kesatuan yang dapat dikombinasikan untuk mengungkapkan makna dibalik mitos. Mitos merupakan perangkat dan simbol untuk menyampaikan pesan-pesan tertentu. Pengungkapan makna dalam mitos tidak bisa dilepaskan satu sama lain sehingga perlu dikombinasikan dengan konteks tempat keberadaan mitos. Selain itu, mitos sebagai katagosi bahasa harus dipertemukan dengan ciri-ciri tertentu, yang bukan dapat kita temukan pada bahasa tetapi di atasnya yang lebih rumit dan kompleks.

Pada konteks hubungan gajah dan manusia terdapat mitos yang berperan sebagai aturan yang harus ditaati masyarakat (Yuniarti & Rahmadani,

² Laporan Mongabay bahwa di tahun 2005 telah terjadi konflik gajah dan manusia di Pematang Pudu tidak jauh dari Desa Balai Raja. <https://www.mongabay.co.id/2020/10/26/datuk-malang-di-balai-raja/>

³ Sukmantoro (2019) menyampaikan beberapa upaya sudah dilakukan oleh pemerintah dan LSM (BKSDA, WWF) untuk mengurangi terjadi konflik antara gajah-manusia.

2017 : 59) dalam berinteraksi dengan gajah. Meningkatnya konflik gajah-manusia diasumsikan karena melemahnya mitos dalam relasi gajah manusia, dimana industri kehutanan dan perkebunan menjadi faktor penentu. Manusia menjaga perilaku sesuai dengan ketentuan yang berdasarkan pada mitos gajah, namun di sisi lain gajah sudah kehilangan habitatnya karena habitat gajah sudah digusur oleh industri perminyakan, kehutanan (HTI), perkebunan sawit dan transmigrasi.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif menggunakan desain penelitian etnografi.

Peneliti berdiam selama dua bulan sejak 11 Agustus – 11 Oktober tahun 2021 di Kelurahan Balairaja, Kecamatan Pinggir, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. Pemilihan Kelurahan Balai Raja karena Balai Raja merupakan Suaka Margasatwa dan sejak tahun 2009 sudah terjadi konflik gajah – manusia.

Peneliti berdiam dan tinggal di lapangan selama dua bulan, berbaur bersama masyarakat, melakukan pengamatan terlibat dan pengamatan tidak terlibat, melakukan diskusi-diskusi informal bersama masyarakat dan tokoh - tokoh masyarakat, dan wawancara mendalam kepada informan yang dipandang dapat menjadi sumber informasi utama penelitian ini (Syahrizal, 2015;159). Informan pada penelitian ini adalah Wak trimo (tokoh masyarakat), Nasution (masyarakat), Misdar (tokoh Masyarakat), Budi Hidayah (tokoh masyarakat), Yunto (tokoh masyarakat), Mariyani (istri korban konflik gajah), Nahrin (masyarakat), Imah (masyarakat), Napi (masyarakat), Karno Cabe (tokoh masyarakat), Nurma Sakai (masyarakat sakai balairaja), Wak Kamid (tokoh masyarakat, Ikbal (masyarakat), Ridwan (masyarakat), Tusimin (tokoh masyarakat), Muhammad Agar (tokoh masyarakat Sakai), Singit (rimba satwa foundation). Informan tersebut dipilih karena sebagai tokoh masyarakat yang telah lama mendiami Kelurahan Balai Raja ataupun masyarakat yang pertama kali membuka lahan Balai Raja, sehingga lebih tahu dan lebih banyak mengalami interaksi dengan gajah.

Proses validasi data dimulai dari data yang diperoleh dari studi perpustakaan dan internet, beberapa data yang tampil dibandingkan dengan sumber informasi dan kesamaan atau perbedaan. Data yang paling banyak ditemui dari berbagai sumber data dengan rank waktu tiga tahun terakhir data tersebutlah yang dipilih untuk menjadi sumber data awal. Data awal tersebut diverifikasi melalui data yang tersedia di kantor desa, divalidasi lagi

melalui observasi, divalidasi lagi melalui wawancara dan divalidasi lagi melalui diskusi grup terfokus. Data yang dipakai pada laporan ini adalah data yang lolos melewati tahapan validasi tersebut.

Analisis data dilakukan selama berjalannya penelitian. Analisis data tidak mengikuti apa yang sudah ada, akan tetapi analisis ini dikembangkan, direvisi, dan dikoreografi (Creswell 2005). Analisis data dalam penelitian kualitatif dimulai dengan menyiapkan dan mengorganisasikan data, seperti data teks dan data gambar untuk di analisis, setelah itu data tersebut di reduksi menjadi sebuah tema melalui proses pengkodean dan peringkasan kode, dan yang terakhir menyajikan data dalam bentuk bagan, tabel, atau pembahasan (Creswell, 2005).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

a. Gambaran Lokasi Penelitian

Kelurahan Balai Raja terletak Kecamatan Pinggir, Kabupaten Bengkalis, Provinsi Riau. Menurut kisah, zaman dahulu Kelurahan Balai Raja sekarang merupakan hutan belantara, di hutan tersebut terdapat sungai Manding yang bermuara di sungai Mandau. Setiap Raja Siak Sri Indrapura menuju Sungai Manding jalur yang ditempuh Raja adalah Sungai Mandau di Rukun Warga (RW) 1 Balai Raja sekarang. Raja berhenti di pinggir sungai dan duduk di sebuah balai sambil makan dengan lalap daun 'ajo' sejak itu kawasan ini disebut Balai Raja.

Menurut Datuk Ahmad, seorang kepala Bathin Muajolelo (ketua adat), Kampung Pinggir (2021, wawancara) kawasan Kelurahan Balai Raja sejak lama merupakan kawasan habitat gajah.

“ Kawasan Balai itu merupakan kawasan dengan satu ekor gajah penguasanya. Penguasa inilah yang mengawasi seluruh wilayah kekuasaannya tersebut. Jika ada orang masuk ke wilayah kekuasaannya, maka gajah raja inilah yang akan mengusirnya ke luar wilayah kekuasaannya. Apalagi orang tersebut bermaksud merusak wilayah kekuasaannya.”

Penjelasan Datuk Ahmad ini meperkokoh posisi Balai Raja sebagai salah kantong habitat populasi gajah dari 9 kantong habitat populasi gajah di Riau. Balai Raja ditetapkan oleh pemerintah melalui SK Menteri Kehutanan no 173/Kpts-II/1986 tanggal 6 Juni 1986 sebagai Suaka Margasatwa yang diberi nama Suaka Margasatwa Balai Raja (SMBR) dengan fokus utama perlindungan populasi Gajah seluas

18.000 hektar. Di Balai Raja juga terdapat pusat Pendidikan gajah sumatera.

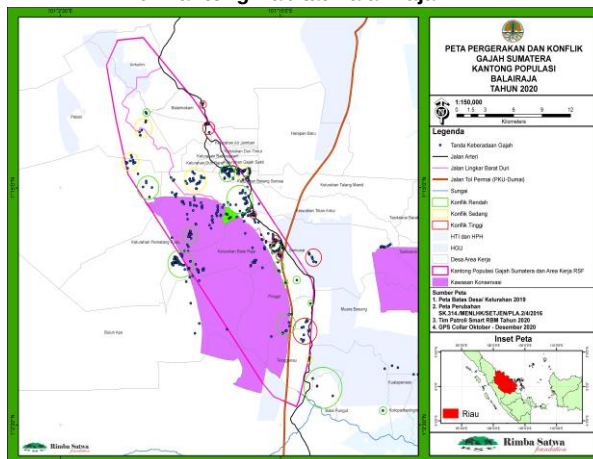
Sejak tahun 1942, lansekap Balai Raja telah beroperasi perusahaan minyak asing yaitu Chevron, dan di tahun 1970-an dan 2000-an terjadi pembukaan industri kehutanan dan perkebunan sawit besar-besaran di kawasan SMBR sehingga diperkirakan dari 1800 ha hanya tersisa sekitar 200 ha. Laporan Magonbay (26 Oktober 2020) di wilayah sebaran gajah di Tesso Nilo, Giam Siak Kecil maupun Balai Raja, di kelilingi konsesi-konsesi kehutanan (hutan tanaman industri-HTI) maupun perusahaan sawit dan pertambangan dengan luasan lebih 500.000 hektar, meliputi PT Arara Abadi, PT Surya Intisari Raya, dan PT Adei CRF, PT Rokan Permai Timber, PT Riau Abadi Lestari, PT Riau Andalan Pulp Paper. Ada perusahaan sawit seperti PT Musim Mas, PTPN V dan PT Chevron Indonesia.

Berdasarkan data demografi dikeluarkan oleh Kelurahan Balai Raja tahun 2020 bahwa masyarakat Kelurahan Balairaja berasal dari Suku Jawa (28,5%), Melayu (19,19%), Batak & Karo (26,17%) Bugis (0,26%), Cina (0,04%), dan minang (25,84) dari 7.968 jiwa atau 2.075 KK. Mayoritas suku Jawa di Kelurahan Balai Raja bukan berasal dari transmigrasi melainkan pindah secara mandiri. Kehadiran pendatang ini juga menjadi titik awal konflik gajah-manusia.

Konflik Gajah – Manusia di Balai Raja

Kelurahan Balai Raja merupakan salah satu kelurahan yang ada dalam landscape Balai Raja. Landscape Balai Raja ini dimulai dari Air Kulim hingga Tenggau. Landscape merupakan Kantong Habitat Balai Raja.

Peta 1.
Pergerakan dan Konflik Gajah Sumatera
di Kantong Habitat Balai Raja



(Sumber : Rimba satwa Foundation, 2020)

Pada peta tersebut dapat dilihat posisi Kelurahan Balai Raja di tengah-tengah kantong habitat gajah Balai Raja sebagai jalur perjalanan gajah. Gajah berjalan dari Air Kulim menuju desa Tenggau akan melewati Kelurahan Balai Raja dan sebaliknya, akan begitu terus. Balai Raja sebagai jalur perjalanan gajah tidak bisa menghindari akibat dari kehadiran gajah tersebut, seperti kerusakan kebun karena gajah membuka jalannya, kerusakan kebun karena di makan gajah termasuk kerusakan rumah karena rumah tersebut dibangun di atas jalur jalan gajah.

Perjalanan gajah dari Air Kulim ke Tenggau melewati jalan di pemukiman, dalam perjalanannya gajah juga mencari makan dan membuka jalan. Konflik muncul setelah gajah memakan tanaman yang ditanam warga, bahkan tidak jarang juga merusak rumah warga. Menurut Imah, Yanto, Nasution, dan Karno warga yang berdiam di Kelurahan Balai Raja, bahwa sebelum tahun 2016 gajah-gajah masih ramai sehingga setiap rombongan gajah yang lewat mengakibatkan banyak kebun masyarakat yang dimakan oleh kelompok gajah tersebut. Bahkan pernah ada jatuh korban seorang warga bernama x patah tulang dan meninggal ketika dibawa ke rumah sakit.

Pola konflik yang terjadi di Kelurahan Balai Raja setiap gajah melalui Balai Raja yaitu selalu merusak kebun, merusak rumah/perumahan terjadi 2 kali, sementara gajah mati akibat dijerat 1 kali, mati diracun 1 kali, dan 1 kali mati karena semang yang isi mercon. Pola ini serupa dengan pola yang disampaikan oleh Nuryasin, mengidentifikasi tipologi konflik gajah-manusia yaitu gajah merusak tanaman, gajah merusak pondok dan rumah masyarakat, gajah melukai masyarakat, manusia melukai dan membunuh gajah.

Kebun masyarakat yang dirusak gajah sudah tidak terhitung lagi banyaknya. Setiap gajah lewat di Kelurahan Balai Raja dipastikan ada kebun yang dirusak. Kebun-kebun yang menanam tanaman yang tidak disukai gajah yang dirusak hanya pohon yang dilewati gajah saja, dengan mencabuti 1 atau 2 pokok.

Iqbal menceritakan sekitar lima tahun lalu, dia dan keluarga baru buka kebun pisang seluas dua hektar. Pagi harinya pisang ditanam, pada malam harinya gajah datang, ketika besok paginya ke kebun, di kebunnya disisakan dua batang saja oleh gajah tersebut. Terhadap peristiwa tersebut keluarganya hanya bisa ikhlas, karena sadar juga bahwa kehadiran mereka di lansekap Balai Raja sudah mengganggu ekosistem gajah tersebut.

Gangguan gajah bulan Oktober 2021 di lanskap Balai Raja dilakukan oleh Codet, satu-satu gajah liar yang dipantau oleh LSM Rimba Satwa Foundation melalui GPS tepatnya di jalan lingkar Kelurahan Balai Raja di kebun Pak Sinir yang berada di jalur gajah. Gajah Codet memakan papaya di kebunnya di sebelah hutan PT.Kojo dan disebelah jalan lingkar.

Jumlah total gajah masuk melalui kelurahan Balai Raja pada tahun 2007 bisa sampai 15 ekor, tapi pada 2015 gajah yang ada di landscape Balai Raja berpindah ke landskap Giam Siak Kecil dan mati 4 ekor gajah yang diberi nama Codet, Dita, Bara, dan Seruni. Pada tahun 2019 Dita mati di landscape Balai Raja, dan gajah yang bernama Bara dan Seruni berpindah ke landscape Giam Siak Kecil. Pada saat ini hanya ada 1 ekor gajah bernama Codet yang ada di landscape Balai Raja.

Warga masyarakat Kelurahan Balai Raja yang menjadi informan pada penelitian ini melakukan beberapa upaya dalam menghadapi konflik gajah-manusia. *Pertama*, upaya pencegahan. Bentuk upaya pencegahan yang dilakukan masyarakat adalah mengusir gajah. Pemilik kebun dibantu oleh masyarakat disekitarnya beramai-ramai membuat bunyi-bunyian besar seperti mercon atau membunyikan suara motor keras-keras. Sebelum tahun 2015 masyarakat mengusir gajah dengan mengikatkan kain yang dibakar pada tali, lalu tali itu diputar-putar, kalau belum juga lari, tali itu dilemparkan tapi ujung tali yang dipegang tidak dilepaskan. Pada saat sekarang cara mengusirnya dengan menggunakan mercon yang diarahkan ke sekitar gajah, tidak diarahkan kepada gajah.

Selain upaya pengusiran masyarakat juga membuat parit-parit besar di sekeliling kebunnya agar gajah tersebut tidak bisa masuk ke kebun mereka. Selain itu di jumpai di Balai Raja masyarakat menanam tanaman yang tidak disukai gajah. Ramai kebun ubi di Balai Raja yang tidak diganggu oleh gajah karena jenis ubinya yang pahit yang tidak disukai oleh gajah.

Ketika langkah pertama ini gagal maka warga mengambil cara *kedua* yaitu kembali ke mitos dengan memohon kebaikan gajah untuk tidak merusak kebunnya. Hal ini dilakukan karena menurut informan bahwa gajah mempunyai sifat melindungi dan membantu yang lemah. Gajah tersebut seperti mengerti dengan apa yang disampaikan oleh warga. Beberapa ungkapan yang sering disampaikan warga kepada gajah seperti berikut;

"Datuk saya disini cari makan, kalau mau lewat silahkan jangan ganggu kami karena kalau kebun kami dirusak kami tidak bisa makan"

"Datuk, saya cuma kerja disini, jadi mohon jangan ganggu saya, datuk kalau mau liwat silahkan"

Cerita wak Karno 70 th menarik disimak, suatu ketika dia akan jaga malam di kebunnya. Ketika baru sampai di kebun ternyata gajah ini telah berada di dalam kebunnya, lalu Wak Karno berkata '*aku mau kerja untuk cari makan, pergilah*' gajah langsung pergi tetapi tetap mematahkan kayu-kayu, karena mereka selalu datang bergerombolan.

Menurut penuturan semua informan (30 orang), bahwa penyampaian ungkapan seperti di atas cukup ampuh untuk tidak diganggu oleh gajah, bahkan ketika gajah masuk ke kebun lalu mengajukan permohonan seperti itu biasanya gajah tersebut tidak jadi merusak kebunnya. Perusakan kebun yang sangat luas, kadang satu kebun habis dimakan gajah biasanya warga pemilik kebun tidak berada di kebun. Jika hal tersebut terjadi warga bersikap pasrah saja karena warga menyadari bahwa ekosistem gajah sudah hilang oleh manusia.

Ketiga, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) Rimba Satwa Foundation (RSF) bekerja sama dengan PT Chevron melakukan upaya mitigasi gajah dengan pemasangan GPS Scollar yang dikalungkan pada 3 ekor gajah yaitu Codet yang masih berada di landscape Balai Raja, sedang Bara dan Seruni sudah berpindah Giam Siak Kecil. Program ini bisa mendeteksi pergerakan gajah. Jika gajah mendekati perkebunan dan pemukiman masyarakat maka RSF akan memberi informasi kepada masyarakat untuk waspada. Upaya ini bagi masyarakat sangat membantu karena bisa mengetahui posisi gajah, dengan mengetahui posisi gajah tersebut masyarakat bisa mengantisipasi atas kehadiran gajah di kebun mereka. Kehadiran warga di kebun miliknya akan membantu mengurangi kerusakan kebun oleh gajah karena bisa mengusir, ataupun bermohon kepada gajah agar tidak merusak kebunnya tersebut.

Upaya lain yang dilakukan RSF bekerjasama dengan PT Chevron merencanakan program agroforestri tanaman yang tidak disukai gajah. Upaya ini belum familir di tengah masyarakat. Meskipun demikian, masyarakat yang berada di lintasan gajah sudah menanam tanaman yang tidak disukai gajah, yaitu ubi malaysia yang rasanya pahit dan ditanam untuk kebutuhan industri.

b. Mitos Gajah di Balai Raja

Masyarakat Suku Sakai dan masyarakat pendatang yang berdiam di Kelurahan Balai Raja

sangat menyakini bahwa gajah bukan sekedar sebagai makhluk berbadan besar di hutan. Gajah tersebut diasosiasikan sebagai makhluk mistis yang mempunyai kekuatan layaknya dewa penguasa alam, sehingga masyarakat dengan yakin dan tegas memanggil gajah tersebut dengan sebutan datuk. Datuk sebagai simbol penghormatan dan ekspresi ketakutan⁴.

Posisi gajah bagi suku Sakai merupakan penguasa atas lansekap Balai Raja, yang memerlihara lansekap dari gangguan dari luar, dimana warga Suku Sakai merupakan bahagian dari keluarga gajah sehingga mendapat perlindungan dari gajah. Muhammaf Agar, seorang tokoh masyarakat Sakai menyampaikan, di zaman animisme dulu gajah merupakan salah satu makhluk reinkarnasi dari manusia, ada orang mati yang hidup kembali menjadi gajah.

Maryani yang merupakan orang Sakai asli menyatakan bahwa gajah-gajah di Balai Raja merupakan hewan yang digembalai oleh seseorang sosok yang memiliki ciri-ciri berambut panjang, kepala terikat dengan kain, dan berjubah putih yang bercahaya. Suatu kali sebelum suaminya meninggal rumahnya di datangi seekor gajah besar yang digembalai oleh sosok berbaju putih duduk di atas leher gajah seperti seorang mahout⁵. Tetapi sosok itu tidak mengatakan satu kata pun, dia hanya berdiam diri di atas gajah itu

Sebelum tahun 1980-an tidak dijumpai konflik antara gajah dan manusia, karena gajah dipandang masyarakat sebagai penguasa lansekap Balai Raja yang ekosistem dan habitatnya masih belum diganggu oleh transmigrasi, industri kehutanan dan perkebunan. Setelah tahun 1980-an banyak orang membuka lahan di lansekap Balai Raja sejak itu konflik gajah-manusia mulai terjadi. Sampai saat ini pun konflik gajah dengan warga Sakai tidak pernah terjadi. Konflik yang terjadi di Balai Raja merupakan konflik antara gajah dengan warga pendatang

Di lansekap Balai Raja dengan luas 18.00 hektar dikuasai oleh seekor gajah sakti yang merupakan penguasa lansekap tersebut dengan tanda kaki kecil sebelah. Menurut Datuk Batin Jolelo, Bantin pinggir tidak ada yang bisa melihat apalagi bisa berjumpa dengan gajah penguasa tersebut. Seluruh gajah-

gajah yang berada di lansekap Balai Raja sangatlah patuh kepada penguasa mereka.

Masyarakat Balai Raja sebagaimana yang disampaikan oleh seluruh informan bahwa gajah memiliki indera pendengaran dan penciuman yang sangat kuat. Indera pendengaran dan penciuman itulah yang menjadi pangkal sumber dari mitos yang melekat pada gajah. Gajah akan mendengar apa yang diucapkan oleh manusia dan bisa mencium apa yang dilakukan manusia. Jika warga di lansekap Balai Raja berbicara tidak sopan, menantang gajah dan berbuat melanggar norma adat dan kesopanan, maka gajah akan mengambil tindakan dan menghukum warga tersebut.

Beberapa narasi yang sudah menjadi pembicaraan umum tentang kesaktian gajah yang bersumber dari indera pendengaran tersebut. Seperti yang diceritakan oleh Pak Nasution, seorang warga yang tinggal di Balai Raja, bahwa pada awalnya dia tidak mempercayai kalau ada gajah yang mengganggu di Balai Raja. Gajahnya pun secara bergerombolan mendatangi tempat tinggalnya, berjalan di samping rumah sehingga menyenggol seng atap rumah, menghancurkan batang pisang yang ada di depan dan belakang rumahnya. Sejak itu dia percaya ada gajah di kelurahannya dan akan mengganggu bagi yang sombong dan berbuat tidak senonoh.

Yanto dan Imah juga menceritakan bahwa temannya diinjak gajah karena berbicara sombong dan takabur. Bahkan temannya ada yang meninggal diinjak gajah juga karena berbicara sombong dan takabur menentang gajah. Menurutnya lagi, ketika kejadian itu ada seorang ibu yang sedang menggendong anak kecil yang masih bayi, bayinya terjatuh tepat di bawah badan gajah. Ibu tersebut menangis ketakutan anaknya terpijak oleh gajah. Namun gajah tersebut justru melindungi bayi tersebut, mengambil bayi tersebut dengan belalainya dan menyerahkannya kepada ibu bayi tersebut. Kemudian gajah tersebut kembali mengejar pemuda yang sombong dan takabur tadi hingga diinjak dan terbunuh.

Lain lagi dengan cerita Karno, suatu kali dia pergi jaga malam di kebun. Ketika baru sampai di kebun ternyata gajah telah berada di dalam kebun, lalu Wak Karno berkata '*aku mau kerja untuk cari makan, pergilah*' gajah langsung pergi tetapi tetap mematahkan kayu-kayu, karena mereka selalu datang bergerombolan.

Karno juga bercerita bahwa sekitar tahun 2005, atau lima belas tahun lalu, ada seseorang yang berlagak sombong dan angkuh menantang gajah. Orang tersebut menyatakan bahwa dia tidak takut di

⁴ Masyarakat memanggil datuk sebagai simbol penghormatan dan sekaligus ketakutan. Panggilan datuk dimaksud untuk menghindari salah paham karena gajah dipandang mempunyai kemampuan mendengar.

⁵ Manhout adalah pawang gajah atau orang yang mengedalikan gajah. Maka dalam konteks ini gajah di Balai Raja dikendalikan satu makhluk halus sebangsa jin.

datangi gajah. Lalu tidak beberapa lama segerombolan gajah datang dan mengelilingi pondok oknum tadi, sehingga oknum tidak dapat untuk keluar dari pondoknya, ketika mencoba untuk keluar melalui pintu depan dan belakang, gajah itu ada dan mengelilingi pondoknya. Ada juga kejadian lain, ada seseorang yang ingin ketemu gajah, tiba tiba saja sewaktu subuh rumahnya didatangi gajah.

Imah menceritakan bahwa jika lahan atau rumah dijadikan tempat tidak senonoh atau berzina, maka gajah akan menghancurkan kebun itu. Gajah akan marah jika ada perilaku yang tidak baik, seperti berzinah atau sombong dan hal yang tidak baik lainnya. Gajah berperilaku baik pada manusia jika manusia baik, tetapi jika manusia bertindak jahat gajah akan lebih jahat. Gajah sangat sensitif jika mendengar anak menangis dengan melindungi anak tersebut.

Iqbal menceritakan pengalaman harmonisnya dengan gajah, ketika masih berusia 5 tahun (sekarang dia berusia 27 tahun) bahwa semasa kecil dirinya dan rekan-rekannya sering mengejar-ngejar gajah yang lewat di depan rumahnya. Gajah-gajah tersebut kadang lari tapi kadang-kadang malah menghampiri mereka.

Tusimin mempunyai cerita menggambarkan sisi baik dari gajah. Gajah pernah mendatangi rumah Tusimin ketika isterinya akan melahirkan 20 tahun lalu. Saat keluar rumah mau mencari dukun beranak, ternyata di depan rumah sudah ada seekor gajah besar.

“Ketika membuka pintu rumah ternyata ada seekor gajah besar yang disebut Tengker berdiri di depan pintu rumah ini. Lalu saya beranikan diri berkata *“tolong tunggu keluarga saya, tolong dijaga, aku pergi dulu memanggil dukun, tolong dijaga anakku”* lalu saya beranikan berjalan keluar. Ketika saya pulang dan membawa dukun beranak itu, gajah tersebut masih ada di depan rumah lalu saya masuk kerumah. Ketika sudah masuk rumah, saya keluar lagi menemui gajah tadi dan berkata *“tuk makasih ya sudah menolong istriku melahirkan dengan selamat” jika mau pergi, silahkan.*” Gajah itu sepertinya mengerti dan menjawab dengan menurunkan belalainya dan merundukkan kepala nya.”

Mitos-mitos pada masyarakat tersebut meletakkan posisi gajah sebagai pelindung bagi pelaksanaan nilai-nilai atau norma sosial bagi masyarakat dan penjaga lingkungan hutan, yang sangat penyanyang kepada bayi.

c. Mitos: Habitat Gajah - Manusia

Merujuk pada Levi - Strauss (Ahimsa-Putra ; 2001) bahwa mitos yang hidup di Lansekap Balai Raja merupakan gambaran kehidupan yang diasosiasikan kehidupan yang harmonis dengan alam, sebagai sumber utama kehidupan masyarakat.

Masyarakat suku asli Sakai memandang gajah sebagai kekuatan dominan dalam mengatur alam dan mengatur manusia. Sosok gajah yang berbandan besar dan tidak bisa dihalangi oleh apapun membuat masyarakat menggantungkan kehidupannya sebagai pengatur manusia dan alamnya. Oleh sebab itu, dilahirkan mitos kesaktian gajah yang mana manusia harus mematuhi, jika tidak maka gajah tersebut akan menghukumnya dengan tindakan perusakan bahkan kematian.

Hal ini sesuai dengan konteks Balai Raja sebelum tahun 1980 merupakan hamparan hutan tempat hidupnya ekosistem gajah. Manusia hanya mendiami lansekap Balai Raja RW 1 sekarang ini yang terdiri dari suku Sakai. Selain dari Kawasan RW 1 merupakan Kawasan hutan habitat gajah. Sejak tahun 1980 Balai Raja mulai kedatangan warga dari luar, membuka hutan dan membuat rumah sebagai tempat tinggal. Lalu diikuti dengan kedatangan industri kehutanan (HTI) dan perkebunan sawit serta perkembangan kota duri. Maraknya pembukaan lahan perkebunan yang dilakukan manusia sehingga membuat kondisi habitat yang terancam menjadikan gajah harus keluar habitat untuk mencari makanan.

Relasi harmonis gajah – manusia mulai terusik setelah habitat gajah terganggu oleh eksplorasi hutan dan industri. Gajah yang sudah kehilangan habitatnya terutama jalur perjalanannya, hutan dan ketersediaan makannya mulai mengganggu kebun dan rumah manusia. Padahal kebun dan rumah warga yang diganggu gajah oleh gajah bukan pelaku yang mengambil alih habitat gajah tersebut. Bahkan, kebun dan rumah yang dirusak tersebut sangat yakin dan percaya pada gajah sebagaimana mitos yang berkembang ditengah masyarakat. Masyarakat juga menyakini bahwa jika warga berbuat baik pada gajah maka gajah juga akan berbuat baik kepada manusia.

Mitos gajah yang hidup dan diyakini oleh warga masyarakat di Kelurahan Balai Raja bisa menjadi pendekatan dalam penyelesaian konflik gajah – manusia. Gajah sebagai hewan yang dilindungi oleh negara yang kehilangan habitatnya memerlukan ruang hidup dengan habitat yang baru. Sementara manusia dengan berbekal mitos meletakkan posisi gajah pada porsi yang tepat, yaitu berbuat baik kepada gajah dengan keyakinan akan mendapat balasan baik juga dari gajah.

Industri perminyakan, kehutanan (HTI), perkebunan sawit dan industri lainnya yang

beroperasi di lansekap Balai Raja harus ikut bertanggung jawab pada konflik gajah – manusia ini. Selama ini pendekatan yang digunakan melihat gajah sebagai hama yang harus dibasmi dan dihindari, pendekatan ini harus diubah dengan berbasis mitos yaitu hidup bersama, saling melindungi dan berbagi ruang untuk hidup.

Lansekap Balai Raja memberi ruang bagi menggabungkan habitat gajah dan habitat manusia menjadi satu, di lansekap yang sama ruang yang berbeda. Warga masyarakat mau tidak mau harus menyediakan ruang jalur bagi gajah untuk berpindah dari Air Kulim menuju desa Tenggana. Di sepanjang jalur tersebut ditanami tumbuhan makanan gajah sesuai dengan kuantitas dan kebutuhan gajah, tersedia tempat istirahat dan kubang gajah untuk berendam.

D. KESIMPULAN

Studi ini menemukan bahwa di lansekap Balai Raja gajah dan manusia hidup harmonis sebagai satu kesatuan ekosistem. Gajah hidup dengan habitatnya, begitu juga manusia hidup dengan habitatnya tersendiri. Dalam kehidupan sehari-hari gajah dan manusia bersikap saling menghormati dalam saling melindungi hal ini terlihat dari mitos yang berkembang di masyarakat yang diyakini dan ditaati oleh masyarakat. Mitos gajah tersebut sengaja diciptakan untuk sebagai perangkat pengaturan manusia dengan alam dan sesama manusia.

Mitos gajah yang hidup dan diyakini oleh warga masyarakat di Kelurahan Balai Raja bisa menjadi pendekatan dalam penyelesaian konflik gajah – manusia. Gajah sebagai hewan yang dilindungi oleh negara yang kehilangan habitatnya memerlukan ruang hidup dengan habitat yang baru. Sementara manusia dengan berbekal mitos meletakkan posisi

gajah pada porsi yang tepat, yaitu berbuat baik kepada gajah dengan keyakinan akan mendapat balasan baik juga dari gajah.

Kehadiran industri kehutanan (HTI), Sawit dan industri lainnya yang memicu konflik gajah dan manusia. Warga yang berdiam di lansekap Balai Raja menerima akibat rusaknya habitat gajah dan eksosistemnya dengan rusaknya kebun, rumah bahkan hingga kematian. Gajah juga menerima akibat dari kehadiran industri tersebut dengan berkurangnya jumlah gajah di lansekap Balai Raja, dari kurang lebih 40 ekor gajah sebelum tahun 1980, pada hari ini tersisa 1 ekor gajah.

Hasil studi mitos masyarakat terhadap gajah ini memperkuat asumsi bahwa gajah bisa hidup berdampingan. Gajah merupakan satu kesatuan ekosistem di lansekap Balai Raja, sehingga posisi gajah sebagai hama semakin tidak meyakinkan.

Studi ini berkontribusi terhadap antropologi, terutama kontribusinya dalam bidang konservasi hutan dan hewan. Indonesia yang sangat kaya luas hutan dan keanekaragaman hayati, khususnya hewan yang dilindungi.

E. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih kepada AAI Pengda Riau, SKK Migas Sumbagut dan PT Chevron Indonesia yang telah mendukung pendanaan penelitian dan bimbingan selama penelitian dan penulisan artikel ini dalam program “Kolaborasi SKK Migas-KKKS dengan AAI Pengda Riau untuk Penelitian dan Penulisan Tugas Akhir”

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. (2001). *Strukturalisme Levi Strauss: Mitos dan karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press
- Arum. Rizki Sekar, Rizaldi. Sunarto, (2018), Studi Karakteristik Wilayah Konflik antara Gajah Sumatera (*Elephas maximus Sumatranus*) dengan Masyarakat di Sekitar Taman Nasional Tesso Nilo, Riau. *Jurnal Metamorfosa V* (2): 259-265 (2018)
- Astohari, (2018), Studi Komparasi Bentuk Visual Arca Ganesa Di Museum Sultan Mahmud Badaruddin II Dan Candi Prambanan, Naskah Publikasi Ilmiah Pengkajian Seni Patung. Program Studi Seni Rupa Murni Jurusan Seni Murni Fakultas Seni Rupa Institut Seni Indonesia. Yogyakarta Hal 1 -20.
- Creswell, J. W. (2005). *Educational research: Planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research*. Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Education, Inc.
- Dalimunthe, Latifa Annum, (2015), Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia (Studi Pustaka), *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat Volume 12, Nomor 1, Juni 2016*, halaman 115-125.

- Dhavamony, Mariasusai. (1995). *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: IKAPI. E. Bethe. 1987. *Mythus-sage-marchen dalam Thomas F. Odea, The Sociology of Religion*, Diterjemahkan oleh Tim Yosogama. Jakarta: PT. Raja Wali.
- Febryano. Indra Gumay, Gunardi Djoko Winarno, Rusita, Slamet Budi Yuwon, (2018), Mitigasi Konflik Gajah & Manusia (Buku Ajar), Lampung, Taman Nasional Way Kambas.
- Levi-Strauss, Claude. (2005). *Antropologi Struktural*. Yogyakarta: Kreasi Wacana
- Malinowski, Bronislow. (1954). *Myth in Primitive Psychology*. dalam Magic, Science and Religion. New York.
- Nuryasin , Defri Yoza , Kausar, (2014), Dinamika Dan Resolusi Konflik Gajah Sumatera (*Elephas Maximus Sumatranus*) Terhadap Manusia Di Kecamatan Mandau Kabupaten Bengkalis. Jom Faperta Vol.1 No 2 Juli 2014, hal 1 -11.
- Sukmantoro, Wishnu, (2021), Gajah Di Indonesia Dan Masa Depan nya, <https://www.kehati.or.id/gajah-di-indonesia-dan-masa-depannya/> didownload tgal 1 Oktober 2021 jam 20.00 wib.
- Sukmantoro. Yohanes Wisnu, (2019), Desertasi *Optimalisasi Ruang Dan Sumber Daya Bagi Gajah Sumatera Dan Manusia Di Lanskap Sumatera Bagian Tengah* . Sekolah Pascasarjana Institut Pertanian Bogor Bogor.
- Syahrizal, (2015), Deskripsi Dan Eksplanasi Dalam Etnografi Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya. Vol 17 (20 : 161-174
- Yunarti & Winda Rahmadani, (2017), Nilai Edukasi Mitos Dan Relevansinya Dengan Penanaman Nilai Pada Keluarga Minangkabau Kontemporer: Tinjauan Awal, Jurnal Antropologi: Isu-Isu Sosial Budaya. Juni 2017. Vol. 19 (1): 55-65

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/kimia.ui.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 mempermasalahkan-nya.
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