

BUKU KEARIFAN LOKAL
DI TENGAH MODERNISASI

ISBN:.....

Diterbitkan oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan
Badan Pengembangan Sumber Daya Kebudayaan dan Pariwisata
Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia

2011, Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia

E mail: puslitbangbud@budpar.go.id

Hak cipta dilindungi Undang-undang. Dilarang mengutip, memperbanyak dan
menterjemahkan sebagian atau seluruh ini buku ini tanpa izin tertulis dari
Penerbit.

Tim Penyusun

Pengarah:

Kepala Badan Pengembangan Sumber Daya Kebudayaan dan Pariwisata
Prof. Dr. I Gde Pitana

Penanggung Jawab:

Kepala Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan
Drs. Harry Waluyo M. Hum

Ketua Penyusun:

Drs. Nasruddin

Anggota:

Dra. Siti Dloyana Kusumah
Drs. Bambang H.S. Purwana

Editor:

Dr. Ade Makmur

Penyunting:

Tatang Rusata S.S

Tata Letak Sampul:

Genardi Atmadiredja S.Sn

Gambar sampul : Gambar sampul koleksi Puslitbang Kebudayaan



SAMBUTAN MENTERI KEBUDAYAAN DAN PARIWISATA



Dinamika sejarah kebudayaan manusia dari waktu ke waktu selalu meninggalkan jejak budaya yang mencerminkan kehidupan pada zamannya. Dengan mencermati dan memanfaatkan nilai-nilai budaya masa silam, pada saatnya kelak kita akan dapat menegakkan jati diri sebagai suatu bangsa yang besar. Agaknya itulah yang tersirat dan menjadi harapan kita melalui penerbitan buku **Bunga Rampai Kearifan**

Lokal di Tengah-tengah Modernisasi ini.

Mencermati setiap artikel dalam buku ini kita diajak menengok sejenak ke belakang, untuk melihat dan merenungi apa yang telah dicapai oleh leluhur kita, serta berusaha untuk memaknai berbagai dimensi kehidupan mereka sebagai pelajaran agar kita bisa lebih arif dalam melihat dinamika yang terjadi pada kehidupan masa lalu.

Melalui buku ini, saya ingin mengajak semua kalangan untuk menyelami nilai-nilai luhur dan kearifan masa lalu yang tentu saja bisa diaktualisasikan dalam kehidupan masa kini. Nilai-nilai luhur itu saling bersinergi dan hidup berdampingan dengan alam sekitar sebagaimana terlihat dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang digambarkan dalam buku ini. Dengan memahami berbagai artikel dalam buku ini diharapkan pula akan tumbuh rasa kecintaan kita terhadap warisan budaya bangsa, sekaligus mengingatkan kita bersama akan ketangguhan warisan budaya yang kita miliki.

Saya yakin terbitnya buku ini merupakan kerja keras tim penyusun yang telah merangkai informasi dari berbagai sumber, kemudian

menyatukannya menjadi sebuah buku yang utuh. Untuk usaha tersebut, saya memberikan apresiasi dan penghargaan yang tulus, saya juga mengucapkan terima kasih dan kebanggaan saya kepada Kepala Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan, Badan Pengembangan Sumber Daya Kebudayaan dan Pariwisata, atas dukungannya untuk menerbitkan buku ini. Harapan saya informasi yang dihadirkan melalui buku ini dapat menambah kecintaan kita pada nilai-nilai budaya yang didukung oleh setiap suku bangsa di Indonesia.

Jakarta, April 2011
Menteri Kebudayaan dan Pariwisata
Republik Indonesia

Ir.Jero Wacik. S.E.

PENGANTAR EDITOR

MERENTAS KEARIFAN LOKAL DI TENGAH MODERNISASI DAN TANTANGAN PELESTARIAN

Oleh: Ade M. Kartawinata

Konon, salah satu ciri yang mencolok di wilayah Asia Tenggara, adalah keragaman budayanya. Keragaman budaya ini sebagian berasal dari beberapa ratus suku minoritas pribumi yang menghuni pedalaman dan hutan di kawasan ini. Mereka dikenal dengan pelbagai istilah: seperti orang gunung (*highlanders*), orang asli (*aborigines*), orang hutan (*forest people*), pribumi (*natives*) (Lim Tech Ghee and Alberto G. Gomes, 1990), atau juga di Indonesia dikenal dengan sebutan masyarakat terasing (Koentjaraningrat, 1993). Sebutan itu, sejak dikeluarkannya Keputusan Presiden Nomor 111 Tahun 1999, berubah menjadi komunitas adat terpencil, karena sebutan masyarakat terasing dianggap mengandung makna negatif dan sifatnya kurang tepat. Sebab, sekarang ini hampir tidak ada lagi masyarakat yang benar-benar terasing dan terisolasi. Hampir semua masyarakat bangsa yang disebut 'terasing' telah mengalami kontak dengan luar, bahkan ada di antaranya yang dengan sengaja dan secara konsekuen menolak pengaruh luar.

Apa yang dinyatakan oleh Lim Tech Ghee dan Alberto G. Gomes, tentang keragaman budaya di kawasan Asia Tenggara tersebut jauh sebelum itu, J.P.B de Josselin de Jong, juga mengemukakan bahwa kawasan ini menarik untuk kajian kebudayaan. Lengkapnya Josselin de Jong mengemukakan hal itu dalam pengukuhan profesornya di Universitas Leiden pada tahun 1935, melalui pidatonya dengan judul "*De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld*", atau diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia, menjadi "Kepulauan Indonesia sebagai Lapangan Penelitian Etnologi" (P. Mitang, 1971).

Dalam pidotanya itu, J.P.B de Josselin de Jong, menyebutkan, bahwa dalam banyak segi kepulauan Nusantara tidak kalah pentingnya terhadap benua Australia, malahan di masa depan daerah Nusantara memiliki pelbagai kemungkinan untuk diadakan penelitian yang sudah barang tentu hasilnya akan jauh melampaui Australia. Sebab, beberapa gejala yang jelas mendukung arti penting dari kepulauan Nusantara sebagai lapangan penelitian etnologi, adalah fenomena yang sambung-menyambung, bertali-temali, tidak berdiri

sendiri, terpisah-pisah satu sama lainnya sebagai unsur-unsur etnografi yang aneh, tetapi merupakan suatu keseluruhan yang tertutup. Gejala-gejala itu, menurut de Jong, merupakan sistem yang kalau dikaji lebih dalam, dapat dipahami sebagai inti struktural dari banyak bentuk kebudayaan kuno di pelbagai daerah kepulauan ini.

Dalam konteks itu, de Jong, mengatakan konsep seluruh kepulauan Indonesia sebagai lapangan penelitian etnologi, adalah (1) tersebar banyak kebudayaan yang beraneka-warna bentuknya yang cukup konsisten sehingga dapat dilakukan suatu metode perbandingan antara masyarakat-masyarakat yang mempunyai sifat-sifat dasar yang sama yang pada akhirnya menunjukkan persamaan tetapi juga sekaligus perbedaan antarkebudayaan yang diperbandingkan itu; dan (2) sifat-sifat dasar yang melandasi semua kebudayaan yang tersebar di kepulauan Nusantara, merupakan prinsip-prinsip inti susunan dari bentuk masyarakat Indonesia zaman dulu.

Apa yang dikatakan oleh de Jong, tahun 1935 yang lalu, tentang kepulauan Nusantara sebagai lapangan penelitian etnologi dan antropologi, juga dikemukakan pada masa-masa berikutnya oleh para sarjana asing yang mengkaji kebudayaan di wilayah ini. Kawasan Indonesia umumnya menjadi lahan subur untuk kajian kebudayaan. Bahkan, kalau menengok ke latar penemuan pelbagai teori dan konsep kebudayaan di dunia ilmu pengetahuan sejagat, tampaknya kawasan Nusantara, sebagai lahan subur temuan-temuan teori dan konsep-konsep itu. Meski disadari, peneliti Indonesia sendiri sampai hari ini masih juga menjadi pengguna setia teori dan konsep-konsep kebudayaan tersebut. Tentu bukan berarti sampai saat ini, para peneliti kebudayaan di Indonesia tertegun diam, tetapi justru dengan wujudnya buku ini, para penulis sedang mengarahkan orientasi ke arah itu, paling tidak mencoba mengungkapkan dan mengkaji realitas kebudayaan di negeri ini melalui pemikiran peneliti yang pribumi.

Kearifan Lokal Di Tengah Modernisasi yang menjadi tajuk buku ini, merupakan kumpulan pelbagai tulisan yang disusun oleh para peneliti Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan BPSDKP Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata Republik Indonesia. Perbincangan kearifan lokal oleh para peneliti kebudayaan itu, mengungkapkan kekayaan kebudayaan di Indonesia yang beranekaragam.

Pengungkapan kearifan lokal yang terkait dengan kebudayaan itu, memiliki arti penting untuk menjaga keberlanjutan kebudayaan, sekaligus agar selalu terjaga kelestariannya. Terlebih lagi, di tengah-tengah modernisasi yang istilahnya saat ini lebih akrab dikenal sebagai globalisasi. Yang dalam kenyataannya, globalisasi itu dapat menggeser nilai-nilai budaya lokal oleh nilai budaya asing yang berkembang begitu pesat di dalam kehidupan masyarakat di Indonesia, baik yang hidup di perkotaan maupun perdesaan.

Padahal nilai-nilai yang terkandung di dalam kearifan lokal itu, sebagai sebuah konsepsi eksplisit dan implisit yang khas milik seseorang, suatu kelompok atau masyarakat. Suatu nilai yang diinginkan yang dapat mempengaruhi pilihan yang tersedia dari bentuk-bentuk, cara-cara, dan tujuan-tujuan tindakan secara berkelanjutan. Nilai yang hanya dapat disimpulkan dan ditafsirkan dari ucapan, perbuatan dan materi yang dibuat manusia yang diturunkan melalui suatu aktivitas ritual atau pendidikan. Karena itu, fungsi langsung nilai adalah untuk mengarahkan tingkah laku individu dalam situasi sehari-hari, sedangkan fungsi tidak langsungnya adalah untuk mengekspresikan kebutuhan dasar yang berupa motivasional.

Lebih jauh, makna dari sebuah nilai dapat mengikat setiap individu untuk melakukan suatu tindakan tertentu, memberi arah dan intensitas emosional terhadap tingkah laku secara terus menerus dan berkelanjutan. Itu artinya, dengan nilai setiap pelaku dapat merepresentasikan tuntutan termasuk secara biologis dan keinginan-keinginannya, selain tuntutan sosial tentunya. Namun demikian, dalam kenyataannya nilai-nilai yang sedemikian itu, hanya merupakan sebagian dari kehidupan masyarakat yang masih kokoh mempertahankan tradisi, berbeda dengan masyarakat yang mengalami pergeseran nilai-nilai.

Dalam realitasnya, pergeseran nilai-nilai budaya tersebut, tidak jarang mengakibatkan nilai-nilai budaya lokal terlupakan dan sekaligus kearifan lokal yang tumbuh dari budaya masyarakatnya itu, terutama di perkotaan mengalami degradasi, sehingga cenderung masyarakat pengguna kebudayaan itu sendiri tidak lagi mengenal kearifan lokal.

Dalam konteks itu, perlu dilakukan pelbagai upaya yang salah-satunya adalah dengan meningkatkan apresiasi masyarakat terhadap nilai-nilai budaya yang dapat mewujudkan kearifan. Oleh karena itu,

perbincangan kearifan lokal tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan dan masyarakat yang menjadi pendukungnya.

Kebudayaan dalam realitasnya sebagai satu istilah yang erat dengan kehidupan masyarakat. Karena kebudayaan, sebagaimana dikemukakan oleh para ahli antropologi, diciptakan manusia sebagai keseluruhan yang kompleks yang di dalamnya terkandung sistem pengetahuan, kepercayaan, seni, hukum, moral, adat istiadat, dan lain-lain kemampuan serta kebiasaan yang diterima oleh masyarakat secara berkelanjutan melalui proses enkulturasi, sosialisasi, dan internalisasi. Atau, dalam bahasa keseharian proses tersebut sering disebut proses pembelajaran budaya.

Dengan demikian, kebudayaan sebagai satu istilah yang erat dengan kehidupan masyarakat. Untuk itu, manusia menciptakan kebudayaan. Karena itu, dalam konteks pengertian kebudayaan, sukar mendapatkan satu definisi yang lengkap dalam arti definisi yang tegas dan terperinci untuk dapat menjelaskan konsep kebudayaan, karena sampai kini pun para ahli antropologi setidaknya masih diliputi oleh dua aliran dalam pemahaman kebudayaan, yaitu: (1) aliran *behavioral*; dan (2) aliran *ideational*. Aliran yang pertama, menyatakan, bahwa kebudayaan dilihat sebagai *a total way of life* yang dalam kehidupan sehari-hari manusia dipengaruhi oleh tujuh unsur kebudayaan, yaitu: bahasa, sistem teknologi, sistem ekonomi, organisasi sosial, sistem pengetahuan, kesenian, dan sistem religi. Sedangkan, aliran yang kedua lebih menekankan, bahwa kebudayaan sebagai sesuatu yang abstrak, sesuatu yang bersifat gagasan dan pemikiran yang berfungsi untuk membentuk pola perilaku yang khas pada suatu komunitas pendukung kebudayaan.

Dari pengertian kebudayaan itu, tampak kebudayaan sebagai wahana dan wacana bagi masyarakat untuk terus menerus menyesuaikan diri atau merespons perubahan baik yang diakibatkan dari dalam maupun perubahan dari luar kebudayaannya tanpa harus menghilangkan identitas kebudayaannya. Respons penyesuaian diri masyarakat seperti itulah yang kemudian dikenal sebagai proses untuk menjadi pintar dan berpengetahuan warga masyarakat guna mempertahankan dan melangsungkan kehidupannya. Peneguhan terus menerus hal serupa itu, dalam praktek kebudayaan dikenal sebagai tradisi.

Tradisi berarti *traditum*, segala sesuatu yang ditransmisikan, diwariskan oleh masa lalu ke masa sekarang, berupa pola-pola atau

citra (*image*) dari tingkah laku termasuk di dalamnya kepercayaan, aturan, anjuran dan larangan untuk menjalankan kembali pola-pola tingkah laku yang terus menerus mengalami perubahan. Dalam prakteknya, tradisi berwujud pada suatu aktivitas yang dilakukan secara terus menerus dan berulang sebagai upaya peneguhan pola-pola tingkah laku yang bersandar pada norma-norma bagi tindakan-tindakan di masa depan. Perwujudan tradisi seperti itu, berupa aktivitas sekitar daur kehidupan, lingkungan alam, dan lingkungan sosial yang kemudian diinterpretasi sebagai pengetahuan lokal atau juga disebut kearifan lokal.

Dalam pengertian kebahasaan kearifan lokal, berarti kearifan setempat (*local wisdom*) yang dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan lokal yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai yang tertanam dan diikuti oleh warga masyarakatnya. Dalam konsep antropologi, kearifan lokal dikenal pula sebagai pengetahuan setempat (*indigenous or local knowledge*), atau kecerdasan setempat (*local genius*), yang menjadi dasar identitas kebudayaan (*cultural identity*).

Pengertian kearifan lokal dalam perbincangan ini, adalah jawaban kreatif terhadap situasi geografis-politis, historis, dan situasional yang bersifat lokal yang mengandung sikap, pandangan, dan kemampuan suatu masyarakat di dalam mengelola lingkungan rohani dan jasmaninya. Semua itu, sebagai upaya untuk dapat memberikan kepada warga masyarakatnya suatu daya tahan dan daya tumbuh di wilayah di mana masyarakat itu berada.

Lantaran itu, kearifan lokal merupakan perwujudan dari daya tahan dan daya tumbuh yang dimanifestasikan melalui pandangan hidup, pengetahuan, dan pelbagai strategi kehidupan yang berupa aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat lokal untuk menjawab berbagai masalah dalam pemenuhan kebutuhan hidupnya, sekaligus memelihara kebudayaannya. Dalam pengertian inilah kearifan lokal sebagai jawaban untuk bertahan dan menumbuhkan secara berkelanjutan kebudayaan yang didukungnya.

Setiap masyarakat termasuk masyarakat tradisional, dalam konteks kearifan lokal seperti itu, pada dasarnya terdapat suatu proses untuk menjadi pintar dan berpengetahuan. Hal itu berkaitan dengan adanya keinginan agar dapat mempertahankan dan melangsungkan kehidupan, sehingga warga masyarakat secara spontan memikirkan cara-cara untuk melakukan, membuat, dan menciptakan sesuatu yang diperlukan dalam mengolah sumber daya alam demi menjamin

keberlangsungan dan ketersedianya sumber daya alam tanpa mengganggu keseimbangan alam.

Dalam proses tersebut suatu penemuan yang sangat berharga dapat terjadi tanpa disengaja. Artinya, setiap warga masyarakat dapat menghimpun semua informasi itu dan melestarikannya, serta mewariskannya turun temurun sebagai upaya melangsungkan kehidupannya.

Sejalan dengan perubahan budaya yang menerpa kehidupan masyarakat, masyarakat juga secara perlahan mengembangkan pengetahuan yang telah diwariskan, dan kemudian menciptakan metode untuk membangun pengetahuan. Penciptaan pengetahuan itu pada dasarnya merupakan cara-cara atau teknologi asli (*indigenous ways*) guna mendayagunakan sumber daya alam bagi kelangsungan kehidupan masyarakatnya. Oleh karena itu, masyarakat mengembangkan suatu sistem pengetahuan dan teknologi yang asli – suatu kearifan lokal (*indigenous or local knowledge*), yang mencakup berbagai macam cara untuk mengatasi kehidupan, seperti kesehatan, pangan dan pengolahan pangan, serta konservasi tanah.

Kearifan lokal yang sedemikian itu, umumnya berbentuk tradisi lisan, dan lebih banyak berkembang di daerah perdesaan. Pengetahuan itu dikembangkan karena adanya kebutuhan untuk menghayati, mempertahankan, dan melangsungkan hidup sesuai dengan situasi, kondisi, kemampuan dan nilai-nilai yang dihayati di dalam masyarakatnya. Karena itu, pengetahuan lokal menjadi bagian dari cara hidup mereka yang arif, agar dapat memecahkan segala permasalahan hidup yang mereka hadapi, sehingga mereka dapat melangsungkan kehidupannya, bahkan, dapat berkembang secara berkelanjutan.

Kadangkalanya, pengetahuan lokal seperti ini biasa disebut sebagai suatu bentuk kearifan masyarakat yang dianggap tidak relevan dan tidak memiliki kekuatan untuk memenuhi tuntutan kebutuhan produktivitas dalam dunia modern. Dalam situasi semacam inilah pengetahuan lokal kerap ditinggalkan pendukungnya, hanya karena dinilai tidak rasional dan moderen. Padahal pengetahuan lokal yang dianggap tidak rasional dan bersifat tradisional serta kerap kali dianggap unik itu masih dapat dijumpai dan berkembang di dalam kehidupan masyarakat, terutama di perdesaan untuk menjawab perubahan lingkungan alam saat ini. Bahkan, pada sebagian masyarakat perdesaan kearifan lokal serupa ini merupakan bagian

yang tidak terpisahkan dari politik ketahanan pangan mereka. Dalam konteks itulah, kearifan lokal menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan masyarakat, seperti digambarkan dan diuraikan oleh para penulis buku ini.

Isi yang terkandung dalam tulisan-tulisan yang terangkum dalam buku ini secara umum memperlihatkan gambaran-gambaran mengenai kearifan lokal yang mencakup semua aspek kehidupan masyarakat, termasuk pengelolaan lingkungan hidup. Dalam kumpulan tulis ini pun dikemukakan juga tentang praktek pengetahuan lokal yang dikembangkan masyarakat itu bersifat dinamis, dan dapat beradaptasi dengan sistem pengetahuan dan teknologi dari luar yang selalu berubah, sehingga pengetahuan yang dari luar itu dapat sepadan dengan kondisi lokal mereka. Itu artinya, kearifan lokal bagi kehidupan mereka dapat menjadi solusi dalam keberlangsungan kehidupannya.

Buku ini memuat sepuluh tulisan yang terbagi ke dalam tiga bagian, yaitu: (1) Kearifan Lokal dalam Membangun Relasi Sosial; (2) Kearifan Lokal, Religi dan Komunitas Adat; serta (3) Kearifan Lokal dan Tantangan Pelestarian Lingkungan Hidup. Tiga tulisan yang terangkum dalam bagian kesatu, masing-masing berjudul (1) Inisiatif Perempuan dalam Menentukan Pasangan Hidup, (2) Seudati Sebagai Media Interaksi Sosial Masyarakat Aceh, dan (3) Tradisi Pasola Antara Kekerasan dan Kearifan Lokal; kemudian dua tulisan pada bagian kedua, masing-masing berjudul: (4) Kaharingan: Perjuangan Masyarakat Adat Dayak Ngaju di Kabupaten Kotawaringin Dahulu dan Sekarang, dan (5) Eksistensi Masyarakat Hindu Tolotang Sulawesi Selatan; dan lima tulisan berikutnya diungkapkan pada bagian ketiga, yang masing-masing berjudul: (6) Patorani: Sang Pemburu Ikan Terbang, (7) Di Atas Bukit Santri, Di Bawah Langit Illahi Kearifan Spiritual Pengelolaan Hutan Santri di Pesan-Trend Ilmu Giri, Dusun Nogosari, Desa Selopamioro Kecamatan Imogiri Bantul, (8) Kearifan Lokal dan Politik Identitas: Menjawab Tantangan Global Strategi Masyarakat Adat dalam Kasus Pembalakan Hutan di Kalimantan Barat, (9) Rasionalisasi dan Kearifan Studi Pengelolaan Listrik Mikro Hidro pada Komunitas Petungkriyono, dan (10) Keserakahan Global Yang Menang Kearifan Lokal Yang Malang Proses Marginalisasi Masyarakat Dayak di Kalimantan Barat.

Inisiatif perempuan dalam menentukan pasangan hidup, diungkapkan oleh penulisnya sebagai suatu mekanisme dan proses

meminang yang hidup di tengah-tengah tradisi yang biasanya suatu inisiatif meminang dilakukan oleh pihak laki-laki, tetapi dalam uraian tulisan ini inisiatif meminang datang dari pihak perempuan. Jadi menurut penulisanya, perempuan lah yang berinisiatif menentapkan pilihan, sementara pihak laki-laki menjadi pihak yang berhak menolak pinangan jika tidak sesuai dengan keinginannya. Proses awal peminangan ini disebut *ngemblok*, yang artinya keluarga pihak perempuan berkunjung ke pihak laki-laki untuk mengemukakan maksud mempersunting anak laki-lakinya sebagai suami anak gadisnya. Dalam *ngemblok*, jika disetujui maka akan dilanjutkan dengan penetapan hari yang tepat untuk dilangsungkan perkawinan atau disebut *patekan dino*, kemudian dilakukan tahapan-atahapan lainnya hingga proses ini ditutup dengan akad nikah dan selamatan yang biasanya diisi dengan berbagai hiburan.

Tulisan berikutnya bertajuk “seudati sebagai media interaksi sosial masyarakat Aceh”. Dalam tulisan ini, penulisnya mengungkapkan, bahwa seudati adalah media komunikasi dan interaksi sosial dalam bentuk tarian yang menyampaikan pesan kearifan lokal tentang pelajaran hidup beragama, bermasyarakat, dan memberikan semangat membela kepentingan negara dengan mengutamakan musyawarah untuk mufakat. Walau di masa lalu seudati juga berfungsi sebagai media yang dinanti-nanti kalangan anak muda sebagai media mencari jodoh atau berpacaran, sementara dengan perkembangan jaman dan teknologi, fungsi yang terkandung dalam seudati itu telah bergeser bahkan sudah tidak berfungsi lagi.

Tulisan lainnya, berjudul “tradisi Pasola antara kekerasan dan kearifan lokal”. Penulisnya mengemukakan, bahwa kekerasan dalam tradisi ini seperti pada perang sungguhan, para pelaku menunggang kuda dengan saling melempar lembing kayu. Saat saling lempar lembing itu tidak sedikit pelaku pasola yang terkena lembing sehingga terluka dengan tetesan dan ceceran darah, bahkan ancaman kematian. Namun demikian, diantara pelaku tidak menimbulkan dendam. Mereka percaya setiap tetesan dan ceceran darah di tanah akan mendatangkan kesuburan dan berkah yang melimpah saatnya panen tiba. Itu artinya, tradisi ini mengesankan kekerasan di satu sisi, sedang di sisi lainnya mengandung kearifan. Dalam pengertian ini, tradisi pasola dimaknai sebagai kearifan lokal yang mampu meredam kekerasan yang kerap berlaku di masyarakat.

Kaharingan: perjuangan masyarakat adat Dayak Ngaju di Kabupaten Kotawaringin dahulu dan sekarang, merupakan tulisan berikutnya dalam buku ini. Sebagaimana, dikemukakan oleh penulisnya Kaharingan merupakan salah satu kepercayaan yang cukup besar penganutnya. Karena itu, menurut penganutnya Kaharingan tidak dimulai sejak zaman tertentu, melainkan keberadaannya telah wujud sejak awal penciptaan, sejak *Ranying Hatalla Langit* menciptakan alam semesta. Artinya, para penganutnya berkeyakinan Kaharingan telah ada sejak beribu-ribu tahun sebelum datangnya agama Hindu, Buddha, Islam dan Kristen. Dalam perjalanan sejarah, tampaknya kedatangan agama-agama tersebut menyebabkan Kaharingan dipandang sebagai agama *Helo* (agama lama), agama *Huram* (agama kuno), atau agama *Tato-hiang* (agama nenek moyang). Dalam konteks itulah, tulisan ini mengulas perjuangan masyarakat adat Dayak Ngaju di kabupaten Kotawaringin dahulu dan sekarang untuk mengatasi kebimbangan ketika dihadapkan kepada kondisi yang dilematis, di satu sisi mereka mempunyai kepercayaan yang berbeda dengan agama Hindu, di sisi lainnya mereka harus menerima agama Hindu sebagai bagian dari kepercayaan mereka.

Eksistensi masyarakat Hindu Tolotang Sulawesi Selatan, demikian judul tulisan dalam buku ini. Konon menurut penulisnya, kepercayaan Tolotang bukan sekadar kepercayaan lokal masyarakat Bugis, tetapi telah mendapatkan pengaruh Hindu Buddha. Ditilik dari latar belakang sejarahnya Pulau Sulawesi, menurut penulisnya memang tidak memiliki catatan sejarah pada masa Hindu-Buddha, seperti biasanya yang diwujudkan dalam pelbagai tinggalan bendawi (*tangible*). Meskipun demikian, disimak dari tinggalan non-bendawi (*intangible*) Hindu-Buddha masih tampak dijumpai pada penggunaan kata atau istilah yang berkaitan dengan Hindu, seperti *sawata* dalam bahasa Bugis yang artinya sama dengan kata dewata dalam agama Hindu. Atau, *Sawata SeuwaE*, sebutan kepada Tuhan Yang Maha Esa berasal dari kata Saiwa atau Siwa, kemudian nama tempat (toponimi), dan orientasi pemujaan kepada Tuhan dan leluhur yang dikenal sebutan *dewa yadnya* dan *pitra yadnya*. Selain mengenal pula konsep *karma phala* yang dalam bahasa Bugis disebut dengan *baliwindru* yang berarti lawan atau balasan terhadap perbuatan. Itu artinya, kearifan dalam perwujudan kepercayaan Tolotang menyerap pelbagai unsur yang ada di sekitar lingkungan tempatnya tumbuh, sehingga tidak menimbulkan berbagai persoalan mempertahankan keberadaannya.

Patorani: sang pemburu Ikan Terbang, tulisan ini digambarkan oleh penulisnya sebagai manifestasi kearifan lokal nelayan dalam memaknai penangkapan ikan di laut. Sudah sejak lama nelayan di Galesong mengenal serta mengembangkan berbagai jenis usaha penangkapan ikan tanpa merusak lingkungan tempatnya mencari nafkah. Pada umumnya, jenis usaha yang dilakukan secara tradisional bersandar pada sistem pengetahuan dan peralatan yang sederhana. Pengetahuan lokal yang kemudian diwujudkan dalam peralatan penangkapan ikan diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya melalui tradisi yang dipelihara terus menerus. Dalam konteks itulah, penulis tulisan ini memperhatikan bagaimana tradisi nelayan yang hidup di lingkungan itu diwariskan, yang tentunya sejalan dengan pandangan mereka tentang lingkungan, tanpa mengganggu keseimbangan alam. Tradisi seperti itu, kerap kali dipandang sebagai pengetahuan lokal yang mengandung kearifan masyarakat yang kemudian dimaknai sebagai kearifan lokal.

Di atas Bukit Santri, di bawah Langit Illahi kearifan spiritual pengelolaan hutan santri di Pesan-*Trend* Ilmu Giri, Dusun Nogosari, Desa Selopamioro Kecamatan Imogiri Bantul. Tulisan ini, mengemukakan tentang bagaimana upaya penduduk memaknai keberadaan hutan seluas 160 Hektar yang tumbuh di atas tanah milik baik petani secara perorangan maupun secara kolektif. Model pengelolaan hutan ini dikenal sebagai hutan santri. Model pengelolaan hutan ini digerakkan oleh Pesan-*Trend* Ilmu Giri, yang tentunya pengelolaan hutan ini berbeda dengan pengelolaan hutan kebanyakan yang lebih menekankan memperoleh keuntungan dan nilai ekonomi yang sebesar-besarnya, dalam model pengelolaan hutan santri ini pengelolaan hutan lebih disandarkan pada nilai-nilai spiritualitas agama, sekaligus dapat memenuhi kebutuhan ekonomi tanpa merusak lingkungan. Karena itu, model pengelolaan hutan santri ini termasuk dalam kategori *eco-religi* yang memaknai kearifan lokal.

Kearifan lokal dan politik identitas: menjawab tantangan global strategi masyarakat adat dalam kasus pembalakan hutan di Kalimantan Barat. Tulisan itu, mengungkapkan keresahan masyarakat adat Dayak Iban dalam menghadapi kasus pembalakan hutan tempat mereka berpencaharian dan menjalankan kehidupannya. Sebab, bagi masyarakat adat Dayak Iban, hutan adalah ibu bagi mereka, di situ mereka diberi makan, di situ pula mereka dididik dan dibesarkan. Dalam realitasnya, mereka menghadapi tantangan bukan hanya menjaga kelangsungan hutan tempat mereka hidup, tetapi juga menghadapi

tantangan dari hutan mereka yang semakin berkurang luasnya oleh kegiatan ekonomi produksi dari hutan itu oleh perusahaan-perusahaan besar untuk keuntungan bukan penduduk setempat. Itu artinya, di satu sisi mereka dituntut melestarikan hutannya, di sisi lainnya mereka tidak boleh memproduksi hutan tempatnya hidup. Namun demikian, keinginan kehidupan yang layak seperti hidup layaknya masyarakat lainnya dari Warga negara Indonesia (WNI), tampaknya tidak bisa dicapai mereka. Mereka terkena berbagai aturan berkenaan dengan pengelolaan hutan, meskipun mereka tidak bisa menapikan ajakan para *cukong* kayu yang memanfaatkan penduduk tempatan untuk kegiatan penebangan. Cara serupa ini, dikenal sebagai *illegal logging*. Meski mereka berbuat seperti itu, mereka tetap dapat memaknai hutan sebagai tempatnya hidup, karena itu kesan kearifan lokal terkait dengan penebangan hutan masih terjaga oleh mereka dibanding penebangan yang dilakukan oleh perusahaan besar yang memperoleh ijin negara.

Rasionalisasi dan kearifan studi pengelolaan listrik mikro hidro pada komunitas Petungkriyono. Dalam tulisan ini, penulis mengungkapkan bagaimana masyarakat setempat mengoptimalkan sumberdaya alam untuk memenuhi keperluan energi listrik mereka melalui pengelolaan listrik tenaga mikro hidro (PLTMH), tanpa mengganggu keseimbangan alam. Lahirnya listrik yang memanfaatkan aliran sungai yang ada di sekitar kehidupan mereka, bukan suatu kegiatan instan, tetapi melalui suatu proses yang cukup panjang dan lama. Proses berpikir panjang, yang dilalui masyarakat dalam pengelolaan PLTMH ini telah melahirkan solusi yang arif atas pemenuhan kebutuhan listrik. Itu artinya, kearifan tidak sekadar diperoleh dari warisan, tetapi terus-menerus diproduksi dari proses berpikir atas permasalahan yang dihadapi dengan mengoptimalkan potensi yang dimiliki secara bijak.

Keserakahan global yang menang kearifan lokal yang malang proses marginalisasi masyarakat Dayak di Kalimantan Barat. Itulah judul yang terakhir dalam himpunan buku ini. Tulisan itu, menggambarkan, bagaimana proses marginalisasi masyarakat Dayak dalam menghadapi terpaan global yang begitu deras di tengah memperkokoh kearifan lokalnya terus terjadi dalam kehidupan masyarakat Dayak di Kalimantan Barat. Masyarakat Dayak, realitasnya masih hidup di daerah pedalaman Provinsi Kalimantan Barat yang berpencaharian sebagian besar dari sektor kehutanan dan pertanian tradisional. Hutan merupakan area untuk mencari kayu, gaharu, madu

dan berburu binatang, selain untuk cadangan perluasan perladangan. Sistem pertanian tradisional sangat bergantung pada ketersediaan sumberdaya alam berupa tanah. Namun begitu, mereka hanya memanfaatkan sumberdaya alam sebatas keperluan minimum sesuai tuntutan adat serta perluasan areal penggarapan tanah pun hanya yang termasuk dalam batas wilayah hukum adatnya. Di tengah mereka menjaga kelangsungan dan kelestarian lingkungan alamnya, terpaan pemanfaatan hutan oleh pihak luar begitu deras sehingga menggeser pemanfaatan hutan oleh masyarakat adat itu sendiri. Itu artinya, seringkali berlangsung proses deforestasi wilayah mereka. Proses itulah yang kerap kali memarginalisasikan kehidupan masyarakat adat Dayak di provinsi Kalimantan Barat. Karena itu, seperti disimpulkan dalam tulisan ini, tidak mengherankan manakala kearifan lokal yang mereka agungkan untuk pelestarian lingkungan tergores oleh pemanfaatan hutan yang berlebih. Kearifan lokal hanya ada dan menjadi milik masyarakat adat, sedangkan rasionalisasi ekonomi mengatasnamakan globalisasi untuk menguras kekayaan alam mereka.

Menyimak kumpulan tulisan yang dihimpun dalam buku ini, secara umum pendekatan yang digunakan oleh para penulis adalah, hubungan sebab-akibat untuk melihat kehidupan masyarakat sebagai pusat perhatian, dan pemerintah dengan lembaga-lembaganya atau kegiatan yang berkaitan dengan itu sebagai faktor penyebab dari berbagai masalah kehidupan yang dihadapi warga masyarakat pendukung kebudayaan. Pendekatan itu, dalam sosiologi dan antropologi yang kerap kali melihat corak kehidupan masyarakat yang masih mengamalkan pengetahuan sebagai hasil dari hubungan variabel bebas dengan variabel tergantung. Fokus yang menitikberatkan perhatiannya kepada kehidupan masyarakat diperlakukan sebagai variabel tergantung, sedangkan faktor penyebab dari pelbagai masalah yang dihadapi masyarakat disebut variabel bebas.

Dengan pendekatan seperti itu, maka yang dihasilkan adalah kumpulan tulisan yang melihat hubungan masyarakat lokal dengan lembaga-lembaga yang ada di luar mereka, dan pemerintah di pihak lainnya, dari perspektif penduduk lokal itu sendiri menjadi sulit dilakukan. Lantaran interpretasi para penulis buku ini, tidak dibangun oleh suatu kerangka konsep atau teori sebagaimana lazimnya dilakukan dalam penelitian kebudayaan yang menggunakan pendekatan sebab-akibat.

Andai saja, para penulis buku ini menguraikan dan menjelaskan setiap tulisannya berdasarkan interpretasi kebudayaan, dengan berbingkai konsep atau teori kebudayaan, ataupun interpretasi budaya penduduk lokal itu sendiri. Sudah barang tentu, akan menghasilkan suatu gambaran etnografi yang utuh tentang perubahan sosial, budaya, dan proses ketahanan budaya mereka dalam merespons setiap pengaruh yang menerpanya.

Dalam perspektif etnografi seringkali penggambaran kebudayaan tidak dapat dilepaskan dari fenomena dan realitas pemakai bahasa, sistem teknologi, sistem ekonomi, organisasi sosial, sistem pengetahuan, kesenian, dan sistem religi, termasuk di dalamnya gagasan dan pemikiran yang berfungsi untuk membentuk pola perilaku yang khas pada suatu komunitas pendukung kebudayaan tersebut. Di sana sini dalam buku ini, memang juga ditemukan penggambaran tentang aktivitas subsistens, ekologi, dan organisasi sosial, termasuk juga identifikasi tentang suatu aspek dari kebudayaan material oleh masing-masing penulis. Namun penggambaran itu tidak terintegrasi, dan mengabaikan setiap unsur atau aspek kebudayaan yang sebenarnya masing-masing berfungsi sebagai jawaban kreatif terhadap situasi yang dihadapi.

Terlepas dari realitas konseptual dan teoretik yang diabaikan oleh para penulis, buku ini tetap menarik dan amat bermanfaat sebab melalui buku ini pembaca akan memperoleh informasi yang baik tentang budaya masyarakat lokal. Dalam uraian buku ini secara kultural masyarakat yang dijadikan sasaran penulisan, tampak berbeda, tetapi mereka memiliki kesamaan-kesamaan tertentu terutama pada pemahaman kearifan lokal yang dijadikan sandaran dan upaya keberlangsungan lingkungan sekitar tempat mereka hidup. Artinya, pembaca dapat belajar dan menarik manfaat yang banyak dari membaca buku ini.

Salah satu dari manfaat itu, yang dapat dipetik pembaca, adalah interpretasi tentang adanya konsep pelestarian dalam konteks kebudayaan yang sebagian besar tidak dapat dipisahkan dari sistem nilai budaya dan pandangan hidup pelaku kebudayaan itu sendiri. Selain, konsep yang datang dari pihak kekuasaan politik. Dalam tataran kebudayaan pelestarian merupakan konsep-konsep mengenai apa yang hidup dalam alam pikiran sebagian besar warga masyarakatnya mengenai apa yang mereka anggap bernilai, berharga dan penting sehingga masih dianggap berfungsi sebagai suatu

pedoman yang dapat memberi arah dan orientasi untuk kehidupan warga masyarakatnya kelak.

Arah dan orientasi kehidupan itulah yang menjadi konsep ideal yang menjadi pendorong kuat bagi kehidupan warga masyarakatnya. Artinya, seperti dimaksudkan oleh para penulis buku ini dalam merentas kearifan lokal di tengah modernisasi sangat tergantung dari keberfungsian kearifan di dalam masyarakatnya itu sendiri. Atau, seberapa kuat kah pemangku kebijakan tentang kebudayaan memberikan perlindungan bagi keberlangsungan kearifan lokal itu.

Daftar Pustaka

- J.P.B de Josselin de Jong. 1971. *Kepulauan Indonesia sebagai Lapangan Penelitian Etnologi*. Terjemahan P. Mitang. Jakarta: Bhratara.
- Koentjaraningrat. 1993. *Masyarakat Terasing di Indonesia*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.
- Lim Teck Ghee and Alberto G. Gomes (Ed). 1990. Tribal Peoples and Development in Southeast Asia. Kuala Lumpur: Department of Anthropology and Sociology, University of Malaya (Special unnumbered issue of *Manusia dan Masyarakat*).

Daftar Isi

Kata Sambutan	
Menteri Kebudayaan dan Pariwisata.....	iii
Ir. Jero Wacik S.E.	
Pengantar Editor.....	v
Ade M. Kartawinata	
BAGIAN 1:	
KEARIFAN LOKAL DALAM MEMBANGUN RELASI SOSIAL	
Inisiatif Perempuan dalam Menentukan Pasangan Hidup.....	1
S. Dloyana Kusumah	
Seudati sebagai Media Interaksi Sosial Masyarakat Aceh.....	63
R.R Nur Suwarnigdyah	
Tradisi Pasola antara Kekerasan dan Kearifan Lokal.....	83
Mikka Wildha Nurrochsyam	
BAGIAN 2: KEARIFAN LOKAL, RELIGI DAN KOMUNITAS ADAT	
Kaharingan: Perjuangan Masyarakat Adat Dayak Ngaju di Kabupaten Kotawaringin Timur, Dahulu dan Sekarang.....	93
Damardjati Kun Marjanto	
Eksistensi Masyarakat Hindu Tolotang, Sulawesi Selatan.....	127
Budiana Setiawan	
BAGIAN 3:	
KEARIFAN LOKAL DAN TANTANGAN PELESTARIAN LINGKUNGAN HIDUP	
Patorani: Sang Pemburu Ikan Terbang.....	161
Nasruddin	
Di Atas Bukit Santri, Di Bawah Langit Illahi Kearifan Spiritual Pengelolaan Hutan Santri di Pesan-Trend Ilmu Giri, Dusun Nogosari, Desa Selopamioro, Kecamatan Imogiri, Bantul.....	197
Unggul Sudrajat	
Kearifan Lokal dan Politik Identitas: Menjawab Tantangan Global? Strategi Masyarakat Adat Dalam Kasus Pembalakan Hutan di Kalimantan Barat.....	211
Sugih Biantoro	

Rasionalisasi dan Kearifan: Studi Pengelolaan Listrik Mikro Hidro
pada Komunitas Petungkriyono..... 235
Bakti Utama

Keserakahan Global yang Menang, Kearifan Lokal yang Malang: Proses
Marginalisasi Masyarakat Dayak di Kalimantan Barat 255
Bambang H. Suta Purwana

INISIATIF PEREMPUAN DALAM MENENTUKAN PASANGAN HIDUP

Oleh: S. Dloyana Kusumah

Dimensions of marriage in the tradition of Java should be preceded by a proposed activity is generally done by the male to the female family. Thus the initiative to come to her house is a family man rather than women. However there are other variations in this marriage tradition, which is tradition that women propose that done by the family of the women to the family of man. If during this tradition is only known to the community Pariaman in West Sumatera, was found also in Tuban in East Java Province. In Tuban, the tradition of the family is proposed to be done by the female to male whose chosen, however the men have the right to refuse. Impact of the tradition closely related to the pattern of relationships within the family/household, especially in terms of the division role.

Pengantar

Secara konseptual, perkawinan dan berbagai upacara di sekitarnya merupakan bagian dari teori evolusi dalam pembentukan keluarga. Tahapan di dalam proses pembentukan keluarga yaitu, dari promiskuitas sampai pada perkawinan eksogami dan endogami. Di dalam kegiatan perkawinan itu sendiri, dapat dipastikan akan didahului oleh berbagai upacara yang dapat dikategorikan sebagai bagian dari upacara daur hidup manusia. Demikian juga apabila dikaitkan dengan teori atas religi, sesungguhnya inti dari berbagai upacara tersebut adalah pernyataan dari konsepsi orang Jawa sebagai upacara agar hidup “slamet”.

Orang Jawa sebagai mana juga manusia lainnya, mempunyai tiga kebutuhan dasar dalam kehidupannya, yaitu kebutuhan biologis, kebutuhan sosial, dan kebutuhan integratif, yakni hasrat untuk reproduksi, memperoleh kesenangan, kehangatan, kasih sayang dan sebagainya yang bisa diperoleh melalui pranata perkawinan (Nur Syam, 2007). Sebuah perkawinan akan terjadi ketika sepasang laki-laki dan perempuan demikian juga orang-orang di sekitarnya sepakat untuk meningkatkan hubungan pasangan tersebut menjadi pasangan suami istri. Sebelum peristiwa perkawinan itu sendiri terlaksana, secara teoretis selalu didahului oleh suatu tahapan penting dan sangat menentukan yakni proses meminang.

Selain sistem perkawinan melalui cara pelamaran biasa, di kalangan masyarakat Jawa dikenal juga sistem perkawinan magang atau *ngenger*, ialah seorang jejaka yang telah mengabdikan dirinya pada kerabat si gadis: sistem perkawinan triman, yaitu seorang yang mendapatkan istri sebagai pemberian atau penghadiah dari salah satu lingkungan keluarga tertentu, misalnya keluarga keraton atau keluarga priayi agung, sistem perkawinan *ngunggah-ngunggahi*, di mana justru dari pihak si gadis yang melamar si jejaka; dan sistem perkawinan *peksan* atau paksa, yakni suatu perkawinan antara seorang laki-laki dan perempuan atas kemauan orang tua mereka. Pada umumnya perkawinan semacam ini banyak terjadi dalam perkawinan anak-anak atau perkawinan di masa lalu.

Dapat dikatakan bahwa dalam banyak kebudayaan, suatu perkawinan hampir selalu didahului dengan kegiatan meminang yang dilakukan oleh pihak laki-laki kepada kaum perempuan, artinya, inisiatif untuk mendatangi rumah keluarga perempuan berasal dari pihak laki-laki bukan keluarga perempuan.

Di wilayah Kabupaten Tuban, terdapat suatu tradisi peminangan yang dilakukan oleh keluarga perempuan, sehingga keluarga perempuanlah yang berhak menentukan siapa calon menantu yang akan dipilihnya. Namun demikian, keluarga laki-laki juga mempunyai hak untuk menolak pinangan tersebut. Dalam tradisi seperti itu, seorang perempuan dari keluarga kaya raya atau berwajah cantik jelita relatif mudah mencari jodoh dibandingkan dengan perempuan yang tidak kaya dan tidak cantik. Situasi tersebut, diduga melahirkan semacam diskriminasi perlakuan terhadap keluarga yang tidak kaya. Untuk menyikapi kondisi seperti itu, status keluarga kaum perempuan kemudian mempunyai peran yang besar untuk terlibat dalam proses perkawinan. Selain itu di kalangan masyarakat pedesaan terdapat semacam rasa ketakutan "*fear culture*" jika dalam usia tertentu anak perempuannya belum kawin. Tidak heran apabila banyak keluarga yang tergesa-gesa mengawinkan anak perempuannya "dipaksa" untuk menikah sekalipun belum cukup umur.

Di desa-desa tertentu dalam wilayah administratif Kabupaten Tuban, dijumpai kenyataan yang kurang menyenangkan, yakni menjadi janda agaknya lebih baik dibanding menjadi perawan tua, hingga posisi atau status seorang perempuan menjadi sangat rentan dibandingkan dengan laki-laki baik dalam kehidupan berumah tangga maupun alam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Ketika perubahan sosial berlangsung, corak dan bentuk perkawinan pun mengalami perubahan, antara lain makin longgarnya ikatan perkawinan termasuk dalam proses peminangan. Hal tersebut diduga karena faktor eksternal yakni semakin terbukanya isolasi masyarakat desa, hingga perubahan menjadi sesuatu yang tidak mustahil. Akan tetapi, setiap perubahan akan menyisakan sesuatu yang langgeng. Dalam kerangka ini, konsepsi Sorokin menyatakan:

“Bahwa selalu ada elemen yang berlaku langgeng di setiap perubahan atau continuity within change, hal tersebut juga bisa menjadi kerangka untuk memahami ketahanan dalam kebudayaan dan kehidupan manusia, termasuk mengenai perubahan di dalam aktualisasi manusia” (P.Sorokin, hlm. 515-536: 1941)

Berkaitan dengan kenyataan di atas, penelitian ini mengandung suatu maksud untuk melihat tradisi dalam sistem perkawinan masyarakat Kabupaten Tuban, konsistensi dan faktor-faktor yang menyebabkan perubahan atau bertahannya tradisi tersebut. Pemilihan Kabupaten Tuban sebagai lokasi penelitian juga didasarkan atas kenyataan bahwa daerah itu kini sedang dalam masa transisi, dari masyarakat pesisir dengan pola kehidupan tradisional agraris dan nelayan ke arah industri dan jasa. Akan tetapi, tradisi perempuan meminang tetap bertahan, sekalipun nilai-nilai baru telah masuk ke dalam kehidupan masyarakatnya.

Tujuan Perkawinan Dalam Islam

1. Untuk memenuhi tuntunan naluri manusia yang alami. Perkawinan adalah fitrah manusia, maka jalan yang sah untuk memenuhi kebutuhan ini yaitu dengan akad nikah (melalui jenjang perkawinan), bukan dengan cara yang amat kotor, menjijikan seperti cara-cara orang yang kumpul kebo, berzina dan lain sebagainya yang menyimpang dan diharamkan oleh Islam.
2. Untuk membentengi akhlak yang luhur. Seperti diisyaratkan dalam Islam di antaranya ialah untuk membentengi martabat manusia dari perbuatan kotor dan keji, yang telah menurunkan dan meninabobokan martabat manusia yang luhur. Islam memandang perkawinan dan pembentukan keluarga sebagai sarana efektif untuk memelihara pemuda

dan pemuda dari kerusakan, dan melindungi masyarakat dari kekacauan.

3. Untuk menegakkan rumah tangga yang Islami. Dalam Al Quran disebutkan bahwa Islam membenarkan adanya *Thalaq* (perceraian), jika suami istri sudah tidak sanggup lagi menegakkan batas-batas Allah, sebagaimana firman Allah dalam ayat yang artinya, *"Thalaq yang dapat dirujuki dua kali, setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara ma'ruf artinya menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barang siapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang dhalim"*. (Al Baqarah: 229).

Jadi tujuan yang luhur dari perkawinan adalah agar suami istri melaksanakan syariat Islam dalam rumah tangganya. Hukum ditegakkannya rumah tangga berdasarkan syariat Islam adalah WAJIB. Oleh karena itu setiap muslim dan muslimah yang ingin membina rumah tangga yang Islami, maka ajaran Islam telah memberikan beberapa kriteria tentang calon pasangan yang ideal yaitu *kafa'ah* (sepadan dalam kualitas keimanan), dan *salihah* (saleh untuk yang laki-laki dan salehah untuk perempuan).

4. Untuk meningkatkan ibadah kepada Allah. Menurut konsep Islam, hidup sepenuhnya untuk beribadah kepada Allah dan berbuat baik kepada sesama manusia. Dari sudut pandang ini, rumah tangga adalah salah satu lahan subur bagi peribadatan dan amal saleh di samping ibadat dan amal-amal saleh yang lain.
5. Untuk mencari keturunan yang saleh. Tujuan perkawinan di antaranya adalah untuk melestarikan dan mengembangkan bani Adam seperti firman Allah, *"Allah telah menjadikan dari diri-diri kamu itu pasangan suami istri dan menjadikan bagimu dan istri-istri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang batil dan mengingkari nikmat Allah?"*. (An-Nahl; 7).

Sebelum perkawinan dilakukan, hendaklah ia didahului dengan peminangan. Pinangan boleh dilakukan secara terus terang dan langsung (*sareh*). Haram meminang pinangan orang lain melainkan pihak lelaki yang telah bertunang itu menarik diri (putus tunangan) atau telah diizinkan oleh yang bersangkutan, sementara menerima pinangan tadi hukumnya sama seperti meminang di segi halal dan haramnya.

Dengan itu jelaslah kepada kita bagaimana Islam menghormati perasaan dan *maruah* seseorang. Keluarga bahagia tidak akan terwujud melalui perampasan tunangan atau perebutan hak. Janganlah kita coba mendirikan mahligai kebahagiaan atas titisan air mata dan penderitaan saudara kita. Dalam pada itu pihak lelaki boleh melamar mana-mana wanita dengan cara yang halal dan sah dan begitulah juga pihak perempuan diharuskan melamar pihak laki-laki walaupun ini tidak menjadi adat kebiasaan pada sebagian masyarakat.

Dr. Robiah Kutup Hamzah dalam sebuah majalah wanita yang terbit di Kuala Lumpur pernah menulis artikel yang menyatakan bahwa wanita memang wajar meluapkan rasa hati tetapi dengan cara yang beradab. Ia merujuk kepada kisah Siti Khadidjah r.a. yang meminang rasulallah S.A.W. Jika pada masa lalu pada masyarakat kita menganggap wanita yang memikat lelaki dikatakan sebagai *perigi cari timba*, tetapi zaman sekarang ungkapan itu tidak sesuai karena banyak wanita yang bekerja dan berprestasi, berfikiran terbuka dan punya kedudukan. Sekiranya wanita mengambil langkah pertama untuk mendekati si lelaki, maka ia mengurangi masalah lambat kawin atau skandal yang tidak halal.

Sementara itu Hildred Geertz menyatakan bahwa "Pola pinangan secara formal dalam lingkungan ritus perkawinan Jawa dan yang benar menurut *kejawen* adalah terdiri atas tiga tahap. *Pertama*, semacam perundingan penajakan yang dilakukan seorang teman atau saudara si pemuda, dengan maksud menghindari rasa malu apabila ditolak. *Kedua*, sekurang-kurangnya dengan suatu jaminan yang serba basa-basi, kunjungan resmi pemuda ke rumah si gadis yang disertai ayah dan sanak saudaranya yang lain. Kunjungan ini dinamakan *nontoni* atau melihat-lihat. Tujuannya tidak lain untuk memberikan kesempatan, baik kepada si gadis maupun si pemuda untuk saling melihat dan barangkali yang lebih penting, memberi kesempatan bagi orang tua kedua belah pihak untuk saling menilai. Secara tradisional, dan bahkan sekarang pun masih sering terjadi calon mempelai itu

belum saling kenal maka saat inilah satu-satunya kesempatan bagi mereka untuk saling mengenal. *Ketiga*, ialah pinangan resmi untuk menentukan kapan hari perkawinan dilangsungkan.

Untuk kepentingan analisis data, perlu juga memperjelas istilah gender yang akan banyak dijumpai dalam tulisan ini. Untuk memahami konsep gender haruslah dibedakan dengan kata seks (jenis kelamin). Pengertian jenis kelamin merupakan pensifatan atau pembagian dua jenis kelamin manusia yang ditentukan secara biologis yang melekat pada jenis kelamin tertentu. Misalnya, bahwa manusia jenis laki-laki adalah manusia yang memiliki jakala (*kala menjing*) dan memproduksi sperma. Sedangkan perempuan memiliki alat reproduksi seperti rahim dan saluran untuk melahirkan, memproduksi telur, memiliki vagina, dan mempunyai alat menyusui. Alat-alat tersebut secara biologis melekat pada manusia jenis perempuan. Artinya secara biologis alat-alat tersebut tidak bisa dipertukarkan, dan secara permanen tidak berubah karena merupakan ketentuan Tuhan atau kodrati.

Sedangkan konsep lainnya adalah konsep gender, yakni suatu sifat yang melekat pada kaum laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksikan secara sosial maupun kultural. Misalnya, bahwa perempuan itu dikenal lemah lembut, cantik, emosional, atau keibuan. Sementara laki-laki dianggap kuat, rasional, jantan, dan perkasa. Ciri dari sifat itu sendiri merupakan sifat-sifat yang dapat dipertukarkan. Artinya ada laki-laki yang emosional, lemah lembut, keibuan, sementara ada juga perempuan yang kuat, rasional, perkasa. Perubahan ciri dari sifat-sifat itu dapat terjadi dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat yang lain. Misalnya, pada zaman dahulu di suatu suku tertentu perempuan lebih kuat dari laki-laki, tetapi pada zaman yang lain dan di tempat yang berbeda laki-laki yang lebih kuat.

Perubahan juga bisa terjadi dari kelas ke kelas masyarakat yang berbeda. Di suku tertentu, perempuan kelas bawah di pedesaan lebih kuat dibandingkan dengan laki-laki. Semua hal yang dapat dipertukarkan antara sifat perempuan dan laki-laki, yang bisa berubah dari waktu ke waktu serta berbeda dari tempat ke tempat lainnya, maupun berbeda dari suatu kelas ke kelas yang lain, itulah yang dikenal dengan konsep gender. (Mansour Fakih, hal.8-9).

Kodrat menjadi perempuan, untuk menjadi perempuan, dengan jenis kelamin tertentu seperti adanya rahim dan kelenjar-kelenjar yang secara fisiologis berbeda dari laki-laki, merupakan kodrat. Karena jenis kelamin adalah penciptaan saat berada di rahim, tidak ada seorang pun di dunia yang bisa menolak pilihan penciptaan ini. Sama seperti penciptaan seseorang dan ras, suku, dan keluarga tertentu, yang merupakan penciptaan dan pemberian bukan pilihan seseorang. Penciptaan ini harus disyukuri dan dirayakan sebagai amanah dari Allah SWT.

Karena merupakan pemberian (baca: takdir), yang tidak bisa dielakkan oleh siapapun, penciptaan seseorang menjadi perempuan atau laki-laki, atau dari ras dan suku tertentu bukan merupakan keunggulan kemanusiaannya. Dalam Islam penciptaan ini tidak dianggap kelebihan yang harus diistimewakan dari satu ras, suku, keluarga atau satu jenis kelamin yang satu terhadap yang lain. Yang menjadi nilai keunggulan dan kelebihan di hadapan Islam adalah kiprah positif yang dalam agama disebut ketakwaan.

Mengenal Tuban Lebih Dalam

Tuban dalam istilah bahasa Jawa berarti **Metu Banyune** yang dapat diartikan **"keluarnya air"**, yakni suatu peristiwa ketika Raden Dandang Wacana (Kiai Gede Papringan) Bupati pertama Tuban membuka hutan Papringan dan terjadi peristiwa yang aneh, ketika pembukaan hutan tersebut keluar air yang sangat deras. Hal ini juga konon berkaitan dengan sumur tua yang dangkal tapi airnya selalu melimpah. Sekalipun sumur tersebut berada dekat sekali dengan pantai, namun airnya sangat tawar. Sementara itu, ada pula yang menyebutkan bahwa Tuban berasal dari kata **"Tubo"** atau racun yang artinya sama dengan nama sebuah kecamatan di Tuban yaitu Jenu.

Dalam sejarahnya pemerintahan Kabupaten Tuban diawali pada masa kekuasaan Majapahit pada abad ke XII - XIV. Ketika itu Ronggolawe dilantik menjadi Adipati Tuban pertama oleh Raja Majapahit Raden Wijaya. Bagi masyarakat Tuban Ronggolawe merupakan pahlawan keadilan karena jasa-jasanya yang dirasakan oleh mereka ketika itu.

Versi lainnya mengatakan bahwa asal kata Tuban berarti **waTU tiBAN** (batu yang jatuh dari langit) yaitu batu pusaka yang dibawa oleh sepasang burung dari Majapahit menuju ke Demak, dan

ketika itu batu tersebut sampai di atas sebuah kota, kemudian disebutlah kota itu Tuban.

Kini Kabupaten Tuban seperti juga kota-kota lainnya di Jawa Timur sedang berada dalam perubahan di berbagai sektor kehidupan. Pembangunan yang dititikberatkan kepada sektor perekonomian, selain mampu meningkatkan taraf kehidupan penduduknya, juga mengundang banyak investor untuk menanamkan modal di daerah ini. Selain berdirinya pabrik semen Gresik di Kecamatan Kerek, sektor riil lain yang tumbuh adalah usaha rumahan yang dikelola oleh masyarakat. Khusus di Kecamatan Kerek, para pengusaha batik tradisional Tuban yang dikenal dengan tenun gedog kini mulai menggeliat dan menyerap banyak tenaga kerja terutama kaum perempuan dan ibu rumah tangga. Selain batik Tuban, tumbuh pula pengusaha konveksi kaos yang bermotif batik Tuban. Menurut penuturan Pak Suwanto (pengusaha konveksi), usahanya ini sudah dikenal luas ke seluruh wilayah Jawa Timur, bahkan kini telah menerima pesanan untuk ekspor ke Brunei dan Malaysia. Sama halnya dengan usaha pembatikan, konveksi kaos milik Pak Suwarta ini mempekerjakan kaum perempuan dan ibu rumah tangga. Karena mereka dinilai lebih cakap, teliti dan tekun dibandingkan dengan kaum laki-laki. Adapun kaum laki-laki pada umumnya bekerja sebagai buruh di pabrik semen, dan sebagian yang lain masih mengerjakan pekerjaan lama yakni mengolah sawah, ladang atau sebagai nelayan. Di wilayah perkotaan, penduduk umumnya bekerja sebagai Pegawai Negeri Sipil, swasta, sektor industri dan jasa.

Potensi Perekonomian

Perekonomian Kabupaten Tuban secara umum didukung oleh beberapa sektor unggulan dengan hasil dan produknya masing-masing. Sektor pertanian masih memegang tempat teratas dalam menyumbang PAD Tuban dengan nilai sekitar 124,8 Miliar. Sektor ini masih bertumpu pada hasil produk tanaman pangan terutama padi dan jagung. Produk pertanian yang menjadi mata pencaharian mayoritas penduduk



Foto 1.1 Aneka motif batik Tuban yang dihasilkan oleh pengrajin di Kecamatan Kerek

Tuban tersebut menghasilkan sebesar 384.908 ton padi dan 265.361 ton jagung. Selain itu, hasil kekayaan laut juga memberikan kontribusi yang besar setelah komoditas tanaman pangan. Ekspor komoditas laut ke berbagai Negara masing-masing menyumbang 5,4 dan 46,2 miliar rupiah.

Di samping itu industri pengolahan menempati posisi kedua kontribusi penyumbang pendapatan terbesar yakni dari industri pengolahan PT. Semen Gresik dengan produk utama semen, menyumbang sekitar 92,9 %, sementara sisanya sekitar 7,1 % kontribusi dari industri menengah dan kecil yakni industri kerajinan, pengolahan kacang tanah, dan industri batik gedog yang berpusat di Kecamatan Kerek.

Selain yang telah diuraikan di atas, sesungguhnya Kabupaten Tuban masih menyimpan kekayaan yang terkandung dalam perut buminya berupa, cadangan minyak dan gas terutama yang ada di Kecamatan Rengel, Porengan, dan Mudi. Sebagian sudah diolah oleh Mobil Oil, Devon Oil, Job Pertamina dan Petrochina, sayang tampaknya pengolahan hasil tambang tadi belum sepenuhnya memberikan kesejahteraan bagi warga yang ada di wilayah tersebut.

Karakter Sosial Orang Tuban

Seperti telah dipaparkan di muka bahwa Kabupaten Tuban diapit oleh beberapa daerah atau wilayah, yang masing-masing mempunyai karakter sosial berbeda-beda. Sebelah selatan mempunyai karakter masyarakat industri sedangkan di sebelah timur membentuk karakter sosial masyarakat yang cenderung metropolis. Pengertian masyarakat industrialis pada daerah selain Tuban, karena di daerah tersebut berdiri dengan megah kawasan pertambangan minyak yang cukup besar dan menjadi salah satu penyangga utama pengeboran minyak di Indonesia yang dikenal dengan “Blok Cepu”, sedangkan di sebelah timur merupakan representasi dari masyarakat metropolis karena kawasan tersebut merupakan daerah perkotaan dengan kompleksitas budaya yang beragam, gaya hidup, sistem pergaulan, sistem sosial kemasyarakatan, sarana untuk berinteraksi yang menjadi arena pergaulan sosial warganya serta fasilitas lain yang menjadi ciri kehidupan sebuah kota.

Dalam masyarakat industri kecenderungan masyarakatnya untuk bekerja secara kolektif sangat tinggi karena adanya kepentingan

yang sama walaupun dengan motivasi yang berbeda. Sedangkan dalam masyarakat metropolitan terdapat kecenderungan masyarakatnya lebih mengedepankan semangat individualisme dan spirit kebersamaannya selalu dimotivasi oleh kepentingan tertentu dan jika ditinjau dari aspek apapun segala sesuatu itu harus menguntungkan secara personal.

Dua karakter di atas ini kemudian menghimpit kehidupan masyarakat Tuban dan sekitarnya. Lebih dari itu, bahkan telah membentuk tipologi baru dalam kehidupan masyarakat Tuban yakni dalam istilah masyarakat semi industrialis-metropolis. Dikatakan seperti itu, karena masyarakat Tuban sekarang sedang mengalami proses transisi dan transformasi dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern dengan ciri utamanya yakni budaya konsumtif.

Secara sosiologis, karakter masyarakat dipengaruhi oleh etnik yang tergambar dalam serangkaian tata nilai dan budaya. Sementara secara psikologis adanya pengaruh lingkungan juga sangat kuat berpengaruh dalam membentuk karakter masyarakat. Jadi dari dua sudut pandang tersebut dapat diasumsikan bahwa masyarakat Tuban memiliki karakter Jawa + Pesisir. Masyarakat pesisir secara sosio kultural merupakan masyarakat yang mempunyai budaya maritim yang berorientasi pada laut dan pasar. Tradisi ini kemudian berkembang menjadi budaya dan sikap hidup yang kosmopolitan, inklusif, egaliter, *outward looking*, dinamis, *entrepreneurship* dan pluralistik.

Perbedaan masyarakat pesisir dan agraris adalah pada akses terhadap sumber daya. Laut merupakan sumber daya yang bersifat *open acces* sehingga siapa pun dapat mengaksesnya. Hal ini sangat berbeda dengan sumber daya lahan pada masyarakat agraris. Sumber daya yang bersifat terbuka ini menyebabkan persaingan antarnelayan menjadi semakin keras. Tidak mengherankan jika nelayan atau penduduk pesisir pada umumnya memiliki karakter yang keras dan kasar. Namun demikian, etnis Jawa khususnya Tuban lebih dikenal sebagai masyarakat agraris dibanding masyarakat pesisir. Kesan Jawa yang halus dan *alon-alon waton kelakon*, tertutup oleh kesan pesisir-nya. Demikian pula kesan *kekerasan dan kekasaran* ala pesisir tertutup oleh Jawa-nya.

Berkenaan dengan sistem kepercayaan, juga mempunyai andil dalam membentuk karakter orang Tuban. Seperti dikatakan Geertz,

tipologi masyarakat Jawa terbagi dalam kelompok santri, abangan dan priayi, Tuban juga memberikan gambaran seperti itu. Secara sederhana dapat dilihat dengan eksisnya istilah *Toak*, *Arak* dan *Tandak*, artinya orang Tuban didominasi oleh umat Islam tradisional dan gaya hidup yang mengacu pada kesenangan duniawi. Tuban selalu sedia menerima budaya manapun oleh sebab itu antara abangan dan santri dapat hidup berdampingan.

Islam bagi orang Tuban adalah keyakinan yang tidak bisa ditukarkan dengan apapun juga, namun sekalipun demikian kuatnya Islam mengakar dalam kehidupan orang Tuban, seperti juga masyarakat lain mereka memiliki sistem kepercayaan yang hidup hingga kini. Selain mereka mempercayai adanya tokoh-tokoh yang keramat seperti Wali Sanga, yang menyebarkan agama Islam, orang Tuban juga meyakini adanya tokoh legendaris seperti Ronggolawe. Ketika tokoh tersebut dianggap sebagai pengkhianat pada masa pemerintahan Majapahit, bagi orang Tuban Ronggolawe adalah pahlawan keadilan. Oleh sebab itu, orang Tuban selalu mengatakan dirinya sebagai pewaris tradisi Ronggolawe. Tidak heran ketika hari jadi Kota Tuban, atau peringatan haul Sunan Bonang, seluruh Kota Tuban akan dipadati oleh warganya yang ingin berziarah sekaligus merayakan hari jadi kotanya.

Dalam banyak aktivitas yang berkaitan dengan hajat hidup warga, orang Tuban juga masih mempercayai hitungan-hitungan tertentu untuk mencegah berbagai *sengkala* atau musibah yang tidak diinginkan. Hingga kini eksistensi *dongke* orang yang ahli dalam perhitungan tradisional masih sangat diperhitungkan.

Selain dikenal sebagai Kota Wali, Tuban juga identik dengan sebutan Kota Toak (tuak). Toak atau tuak merupakan fermentasi dari cairan tandan pohon siwalan atau lontar. Tidak heran jika pada jam-jam tertentu, banyak kaum laki-laki tua dan muda, yang asyik duduk-duduk, bukan hanya ngobrol tapi juga minum tuak. Seorang responden menyatakan, toak mengandung alkohol yang lumayan tinggi, jadi minum toak dalam takaran tertentu bisa menyembuhkan penyakit kencing manis. Jadi jangan minum toak terlalu banyak karena bisa mabuk. Minum toak menjadi sangat unik jika disajikan dalam *centhak* atau gelas yang terbuat dari bambu. Meski sebagian orang mengatakan rasa toak sedikit asam dan ada pahitnya juga, namun bagi para pecandunya minum toak tak ubahnya seperti minum bir.

Konon, pada zaman dahulu toak diajakan dengan menggunakan *ongkek* pikulan yang terbuat dari bambu, namun kini sudah tidak dijumpai lagi berkeliaran di kota Tuban, karena toak kini dijual dalam botol dalam ukuran-ukuran bervariasi dengan rata-rata harga Rp.3000,- dan diajakan hampir di seluruh warung yang bertebaran di jalan raya Tuban.

Sejarah Lahirnya Tradisi Perempuan Meminang

Sejarah/Mitos Asal-Usul Tradisi

Tidak mudah menelusuri sejarah/asal-usul lahirnya tradisi perempuan meminang pada masyarakat Tuban. Dapat dikatakan semua narasumber dan responden yang diwawancarai mengatakan bahwa mereka mewarisi tradisi tersebut secara turun temurun, artinya pengetahuan tentang tradisi diperoleh dari orang tuanya, dan kemudian mereka pun hidup di dalamnya. Selain kesulitan memperoleh informasi secara lisan, sumber tertulis pun dapat dikatakan tidak ada, kecuali sebuah tulisan yang dimuat dalam sebuah buku *Mazhab-mazhab Antropologi*.

Seorang budayawan yang kebetulan menjabat sebagai Kepala Seksi Tradisi dan Seni Budaya di Kantor Dinas Parnasbud Kota Tuban, memberikan sedikit gambaran. Diawali kata “kemungkinan”, tradisi perempuan meminang yang kini menjadi tradisi berlanjut bagi masyarakat Tuban bersumber dari sebuah legenda lama *Ande-Ande Lumut*.

Cerita yang dikenal luas hampir di seluruh wilayah budaya Jawa Timur itu megisahkan seorang janda yang dikenal dengan sebutan mbok Rondo Dadapan karena ia tinggal di sebuah kampung yang bernama kampung Dadapan. Mbok Rondo mempunyai dua orang putri yang bernama Kleting Hijau dan Kleting Merah, di kemudian hari dia mengangkat seorang gadis yang dinamai Kleting Kuning. Disebut demikian, selain kulitnya kuning langsung ia pun berwajah sangat cantik dan berbeda dengan dua saudari angkatnya.

Tinggal di rumah Mbok Rondo dengan kedua anak gadisnya, sudah tentu bukan hal yang membahagiakan bagi Kleting Kuning karena dia diperlakukan sebagai pembantu dan harus mengerjakan semua tugas membersihkan rumah, mencuci, dan menyiapkan makan bagi ibu dan saudara-saudaranya. Namun demikian, Kleting Kuning melakukan semua perintah dengan hati yang ikhlas. Imbalan akan ketabahan

menghadapi cobaan, seorang Dewa menghadiahkan sebuah lidi ajaib kepada Kleting Kuning yang konon bisa menolongnya dalam keadaan sulit.

Singkat kisah, seorang Pangeran yang tampan (Ande-Ande Lumut) mengadakan sayembara untuk mencari seorang gadis. Jika sesuai dengan syarat-syarat yang ditetapkan, si gadis akan dijadikan pasangan hidupnya. Pengumuman itu pun didengar oleh kedua gadis Mbok Rondo yang bergegas menghias diri secantik mungkin agar bisa memikat sang pemuda tampan. Sementara itu, Kleting Kuning sengaja disuruh mencuci pakaian agar tidak mendengar pengumuman tadi.

Berangkatlah kedua gadis tersebut menuju kampung tempat pemuda tampan menginap. Namun untuk menuju ke sana mereka harus menyeberangi sungai besar, tidak ada perahu hanya seekor ketam raksasa (Yuyu Kangkang) yang bersedia menyeberangkan mereka dengan imbalan sebuah ciuman dari setiap gadis. Kleting Hijau dan Kleting Merah menerima tawaran dan mereka menyeberang kemudian menghadiahkan ciuman kepada ketam tadi.

Kleting Kuning selesai mencuci pakaian dan mengetahui bahwa kedua kakaknya pergi untuk menemui pemuda tampan di seberang kampung. Ia pun kemudian mengikuti jejaknya mencoba peruntungan, ketika bertemu ketam dan bersedia menyeberangkan asal memberinya ciuman, Kleting Kuning marah karena merasa terhina. Ia mencambukkan lidi ajaib ke sungai dan tiba-tiba air di sungai mengering, hal tersebut memudahkan Kleting Kuning menyeberang ke kampung dan menemui Ande-Ande Lumut.

Ternyata sang pemuda yang sebenarnya pangeran dari Jenggala tersebut menolak pinangan Kleting Hijau dan Kleting Merah karena ia tahu mereka telah ternoda oleh sikapnya terhadap ketam raksasa. Akhirnya kedatangan Kleting Kuning yang mempertahankan kesucian dirinya diterima dan di kemudian hari mereka hidup berbahagia, menyatukan kembali dua kerajaan yang pernah terpisah yakni Jenggala dan Kediri dalam satu wilayah Kahuripan. (Dikisahkan oleh Pak Sutardji).

Ternyata tradisi perempuan meminang itu pun dimiliki juga oleh masyarakat Kabupaten Lamongan, daerah yang berbatasan dengan Tuban. Jika tradisi perempuan meminang di Tuban merujuk kepada legenda Ande-Ande Lumut, masyarakat Lamongan yang kini banyak menetap di Tuban menuturkan sumber tradisi itu berasal dari legenda Panji Laras-Liris.

Konon tradisi perempuan melamar laki-laki sebelum melakukan perkawinan sudah cukup lama berlangsung di Lamongan. Tradisi yang tidak diketahui mulai berlaku sejak kapan. Diduga kuat ada hubungannya dengan sejarah salah satu leluhur Kabupaten Lamongan bernama Mbah Sabilan dalam riwayat Panji Laras Liris. “Riwayat Panji Laras-Liris tersebut selalu diceritakan pada setiap acara ziarah ke makam Mbah Sabilan untuk memperingati hari jadi Lamongan”.

Dalam riwayat Panji Laras-Liris tersebut diungkapkan sekitar tahun 1640-1665 Kabupaten Lamongan dipimpin bupati ketiga bernama Raden Panji Puspa Kusuma dengan gelar Kanjeng Gusti Adipati. Bupati tersebut mempunyai dua orang putra bernama Panji Laras dan Panji Liris yang terkenal sangat rupawan. Ketampanan kedua pemuda Lamongan tersebut membuat jatuh hati dua putri Adipati Wirasaba (wilayahnya sekitar Kertosono Nganjuk) bernama Dewi Andanwangi dan Dewi Andansari.

Karena terus didesak putrinya, meski dengan berat hati karena pihak perempuan harus melamar ke pihak laki-laki, Adipati Wirasaba menuruti keinginan putrinya dan meminang Panji Laras dan Panji Liris di Lamongan. Ketika itu masyarakat Wirasaba belum memeluk agama Islam, sementara di Lamongan Islam sudah mengakar. Menyikapi kondisi itu, Panji Laras dan Liris minta hadiah berupa dua genuk (tempat air) dari batu dan dua tikar juga dari batu. Benda-benda itu harus dibawa sendiri oleh Dewi Andanwangi dan Andansari. Hadiah itu sebenarnya mengandung isyarat agar kedua dewi itu mau masuk Islam. Sebab genuk menjadi simbol untuk wudhu dan tikar untuk salat. Kedua benda itu kini tersimpan di Masjid Agung Lamongan.

Permintaan itu dinilai sangat berat oleh Adipati Wirasaba. Meski tetap dijanjikan akan dipenuhi. Selanjutnya benda-benda itu dibawa oleh kedua putri itu ke Lamongan dengan pengawalan satu pasukan parajurit dengan naik perahu menyusuri Kali Lamong. Kedatangan Dewi Andanwangi dan Dewi Andansari disambut Panji Laras-Liris di pinggir kali. Lamongan yang saat itu masuk wilayah kecamatan Mantup. Kedua pemuda tersebut juga dikawal oleh pasukan prajurit dari Lamongan dipimpin oleh Patih Mbah Sabilan.

Ketika akan turun dari perahu tanpa sadar kain panjang Dewi Andanwangi dan Andansari tersingkap dan kelihatan betisnya. Melihat betis kedua perempuan itu Panji Laras-Liris terbelalak dan ketakutan, sebab betis kedua perempuan itu penuh dengan bulu.

Spontan Panji Laras-Liris lari meninggalkan kedua perempuan itu. Sikap kedua pemuda tersebut dinilai sebagai penghinaan oleh prajurit Wirasaba yang mengiringi kedua dewi tersebut dan langsung mengejar panji Laras Liris. Adapun prajurit dari Lamongan juga wajib melindungi kedua pemuda sehingga terjadilah babad (perang). Dalam peperangan itu Panji Laras Liris tewas begitu juga Patih Mbah Sabilan. Lokasi peperangan itu dinamai Desa Babadan dan berada di pinggir kali Lamong Kecamatan Mantup.

Jenazah Mbah Sabilan kemudian dimakamkan di Kelurahan Tumenggungan Kota Lamongan, sedangkan jenazah Panji Laras Liris tidak diketahui keberadaannya. Namun nama kedua pemuda itu kini diabadikan menjadi nama jalan di Kota Lamongan. Tewasnya ketiga orang itu, dinilai sedang melakukan syiar Islam karena berniat mengislamkan Dewi Andanwangi dan Andansari. Kemungkinan dari peristiwa itulah tradisi perempuan meminang laki-laki lahir. (Dituturkan oleh Suyari, Kabid Seni Budaya Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Lamongan kepada Radar Bojonegoro, 27 Mei 2008).

Apakah kedua cerita di atas kemudian menjadi sumber lahirnya tradisi perempuan meminang di kedua kabupaten tadi? Belum ada data yang pasti. Diperlukan penelusuran dan penelitian khususnya untuk menggali data dan informasi, dari mana asal-usul tradisi tersebut dan sejak kapan mulai berlaku. Yang jelas bahwa bagi sebagian besar laki-laki di Tuban tradisi tersebut sangat prestisius bagi dirinya.

Masyarakat Tuban sendiri adalah penghuni dari suatu wilayah yang akrab dengan sebutan Kota Wali, karena di kota ini lahir sejumlah tokoh penyebar agama Islam yang kemudian dikenal sebagai wali antara lain Sunan Bonang, dan seorang waliyulah yang dikenal dengan sebutan Sunan Ibrahim Asmoro Qondhi tidak lain ayahanda Sunan Ampel atau kakek Sunan Bonang, dan Sunan Bejagung yang makamnya kini banyak diziarahi oleh masyarakat dari berbagai kota di Pulau Jawa. Sebagai daerah yang menjadi pusat penyebaran Agama Islam, sudah tentu warganya menjadi pemeluk Islam yang taat setidaknya patuh kepada akidah keislaman.

Demikian juga tradisi perempuan meminang yang didukung oleh masyarakat Tuban sesungguhnya merupakan varian dari tradisi besar orang Jawa umumnya yang mempunyai pola peminangan dilakukan oleh pihak laki-laki kepada pihak perempuan. Dikatakan

oleh seorang agamawan di Tuban (Kiai Haji Ashari), pada prinsipnya tradisi tersebut tidak melanggar hukum Islam, bahkan dalam beberapa kisah Rasulullah terdapat peristiwa yang mengungkapkan bahwa kaum perempuan seperti juga laki-laki mempunyai hak untuk menentukan pasangan hidupnya.

Dalam masalah pinangan Islam juga membolehkan pihak perempuan menawarkan diri untuk dinikahi oleh seorang laki-laki yang menurutnya akan mampu membawa kebahagiaan dunia



Foto 1.2 Kiai Haji Mashari, pengurus makam Sunan Bonang

akhirat. Ini dicontohkan dalam pernikahan agung Rasulullah dengan Sayyidatina Khadijah yang penuh berkah. Saat itu Khadijah sang saudagar kaya raya lah yang berinisiatif menawarkan pernikahan kepada Rasulullah setelah mengetahui kemuliaan dan keagungan akhlak pemuda miskin dan yatim piatu tersebut.

Dikisahkan, Tsabit al Bunnami berkata:

" Aku berada di sisi Anas, dan di sebelahnya ada anak perempuannya. Anas berkata: "Seorang wanita datang kepada Rasulullah SAW menawarkan dirinya seraya berkata, "Wahai Rasulullah apakah engkau berhasrat kepadaku? (Dan dalam satu riwayat), wanita itu berkata, "Wahai Rasulullah aku datang hendak memberikan diriku padamu. Maka putri Anas berkata, "Betapa sedikitnya perasaan malunya, idih...idih". Anas berkata, "Dia lebih baik daripada engkau, dia menginginkan Nabi SAW. Lalu menawarkan dirinya kepada beliau. (HR. Bukhari).

Bukhari membuat hadits ini di dalam bab "Wanita menawarkan dirinya kepada laki-laki yang saleh". Al Hafids Ibnu Hajar berkata, " Di antara kejelian

Bukhari ialah bahwa ketika beliau mengetahui keistimewaan wanita yang menghibahkan dirinya kepada laki-laki tanpa mahar, maka ia meng-istimbat hukum dari hadits ini mengenai sesuatu yang tidak khusus yaitu diperbolehkan baginya berbuat begitu. Dan jika si laki-laki menyukainya, maka bolehlah ia mengawininya”.

Dan Ibnu Daqiqil ‘id berkata:

“Dalam hadits ini terdapat dalil yang menunjukkan diperbolehkan wanita menawarkan dirinya kepada orang yang diharapkan berkahnya”. Di dalam sejarahnya, Ibnu Hajar menambahkan penjelasan terhadap cara peminangan ini katanya,” Dan di dalam hadits ini terdapat beberapa faedah antara lain bahwa orang yang ingin kawin dengan orang yang lebih tinggi kedudukannya itu tidak tercela, karena mungkin saja keinginan tersebut akan mendapatkan sambutan yang positif, kecuali jika menurut adat yang berlaku yang demikian itu pasti ditolak, seperti seorang rakyat jelata hendak meminang putri raja atau saudara perempuannya. Dan seorang wanita yang menginginkan kawin dengan laki-laki yang lebih tinggi kedudukannya daripada dirinya juga tidak tercela, lebih-lebih jika dengan tujuan yang benar dan maksud yang baik, mungkin karena kelebihan laki-laki yang hendak dilamarnya, atau karena suatu keinginan yang apabila didiamkan saja akan menyebabkannya terjatuh ke dalam hal-hal yang terlarang”.

Sebuah cerita yang bagus dikisahkan oleh seorang teman dari Al Jazair, bahwa ketika ia berkunjung ke Mauritania, ada seorang wanita yang datang kepadanya menawarkan diri untuk kawin dengannya. Ketika dia merasa terkejut dan heran, maka wanita itu bertanya “Apakah aku mengajak anda untuk berbuat yang haram? Aku hanya mengajak anda untuk kawin sesuai dengan sunnah Allah dan Rasulnya.” Maka berangkatlah kami ke qadhi (pengadilan) dan terjadilah akad nikah dengan dihadiri dua orang saksi.

Sekalipun Islam membolehkan wanita melamar laki-laki, akan tetapi Islam sangat memuliakan kaum wanita dengan mewajibkan laki-laki menyerahkan mahar (mas kawin). Dalam hal ini Islam tidak menetapkan batasan nilai tertentu dalam mas kawin, tetapi atas permintaan pihak wanita yang disepakati kedua belah pihak dan menurut kadar kemampuan. Namun Islam lebih menyukai mas kawin yang mudah dan sederhana serta tidak berlebih-lebihan dalam memintanya. Dari Uqbah bin Amir, Rasulullah Saw bersabda, “Sebaik-baiknya mahar adalah yang paling ringan.” (HR Al-Hakim dan Ibnu Majah).

Dari paparan di atas, baik berupa mitos lokal maupun cuplikan riwayat-riwayat dalam Islam, maka pertanyaan, "Bolehkah akhwat melamar ikhwan?" Jawabnya, "Boleh...boleh".

Untuk memperkuat pijakan tentang perempuan boleh meminang laki-laki dapat dilihat dalam beberapa buku rujukan antara lain:

1. Al Bukhari, Kitab An Nikah, Bab An Nazhar Ilal Marah Qablat Tazwij
2. Al Bukhari Kitab An Nikah, Bab Ardhul Mar'ah Nafsaha 'Alar Rajulish Saleh
3. Fathul Bari
4. 'Umdatul Ahkam

Wilayah Persebaran Tradisi Perempuan Meminang

Tradisi perempuan meminang atau berinisiatif untuk menentukan pasangan hidupnya, boleh dikatakan dijumpai di seluruh wilayah Kabupaten Tuban. Jika Kabupaten Tuban memiliki 20 kecamatan, artinya di kedua puluh wilayah administratif tersebut kita bisa menjumpai tradisi perempuan meminang, terutama di wilayah pedesaan.

Bagi masyarakat Tuban kota sendiri, menilai bahwa tradisi perempuan meminang mempunyai nilai yang positif, artinya seorang perempuan yang akan menjalani kehidupan rumah tangga, telah mempunyai penilaian tersendiri tentang calon pasangannya. Dengan demikian, orang tua bisa berharap bahwa pilihan anak perempuannya akan membawa kebahagiaan karena sesuai dengan keinginannya. Hal ini tentu saja jauh berbeda dengan tradisi tersebut yang berlaku puluhan tahun silam, ketika orang tua yang memilihkan laki-laki untuk anak gadisnya tanpa sepengetahuan si gadis terlebih dahulu.

Sekalipun tradisi ini tetap berlaku di seluruh wilayah budaya Tuban, akan tetapi masing-masing kecamatan atau pedesaan mempunyai karakteristik yang berbeda, khususnya yang berkenaan dengan tata cara dan tahapan peminangan. Ada yang dilakukan secara besar-besaran tetapi ada juga yang sederhana, sesuai dengan pengaruh nilai yang mulai menyebarkan pembaharuan kepada masyarakat.

Seorang warga Kerek yang mengaku berasal dari suatu daerah di Jawa Timur mengatakan:

"Saya melihat sejak lama bahwa tradisi ngemblok yang dilakukan oleh pihak keluarga perempuan kepada pihak laki-laki, acapkali menjadi acara yang jor-joran, artinya memperlihatkan kekayaan seseorang, misalnya barang-barang bawaan dalam jumlah besar atau adanya minuman keras (beralkohol) yang kemudian diminum ramai-ramai, sungguh bukan pemandangan yang Islami".

Namun demikian tidak terjadi di kecamatan lainnya, seperti di Semanding yang melakukan acara ngemblok dengan penuh kesederhanaan. Dapat dikatakan bahwa di setiap kecamatan acara peminangan ini bisa berlaku dengan berbeda-beda, sekalipun intinya tetap sama, melakukan peminangan terhadap pihak laki-laki dengan membawa beranekaragam makanan tradisional yang mengandung simbol ikatan kedua keluarga.

Di luar dugaan semula bahwa tradisi inisiatif perempuan dalam memilih pasangan hidup atau tradisi perempuan meminang ini, tidak hanya dijumpai di kabupaten Tuban, tetapi juga di Kabupaten Lamongan (lihat cerita Panji Laras Liris yang menjadi sumber lahirnya tradisi perempuan meminang di Kabupaten Lamongan). Sepasang muda-mudi yang dijumpai di pusat rekreasi Bektiharjo Tuban, mengatakan bahwa mereka berdua berasal dari Lamongan dan piknik ke Bektiharjo. Mereka juga mengakui akan adanya tradisi perempuan meminang di Lamongan, bahkan si gadis berkata kepada peneliti bahwa dia yang akan berinisiatif mengunjungi kediaman pacarnya beberapa bulan yang akan datang.

Selain didukung oleh masyarakat di dua kabupaten tadi yakni Tuban dan Lamongan, ternyata sebagian dari warga masyarakat Kabupaten Bojonegoro pun melakukan tradisi yang sama. Dengan demikian di wilayah budaya Jawa Timur, yang secara umum dikenal memiliki tradisi laki-laki meminang perempuan terdapat varian yang menunjukkan perbedaan dalam proses peminangan.

Sekalipun sudah jelas ada tiga kabupaten yang mendukung tradisi perempuan meminang, namun sulit untuk menentukan wilayah mana yang menjadi sumber tradisi perempuan meminang, dan wilayah mana yang menjadi areal perkembangannya, hingga ini belum ada data yang bisa dijadikan rujukan. Menyikapi tradisi yang berlaku di wilayahnya, Kiai Haji Mashari yang sehari-hari menjadi pengurus makam Sunan Bonang menegaskan bahwa tradisi perempuan meminang seperti diuraikan di atas, tidak bertentangan dengan akidah

Islam, bahkan beliau sangat menghargai tradisi tersebut, apalagi jika pilihan perempuan itu akan membawa kebahagiaan dan berkah bagi dirinya.

Sementara itu, jika dilihat dari pendukung tradisi tersebut, ternyata bukan hanya mereka yang tinggal di wilayah pinggiran dan berpendidikan rendah, akan tetapi mereka yang berada di wilayah kota dan berpendidikan tinggi. Sebagai contoh, seorang pejabat di Kantor Dinas Parsenibud Kota Tuban yang bertitel master pun menyatakan bahwa beliau hingga kini masih mendukung tradisi perempuan meminang laki-laki. Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa dia baru saja menikahkan putrinya yang juga bertitel sarjana teknik dengan laki-laki teman kuliahnya. Beliau melanjutkan kisahnya, bahwa pernikahan putrinya tersebut didahului oleh proses peminangan yang dilakukan sesuai dengan tradisi leluhurnya. Artinya, ibu pejabat tersebut harus melakukan lamaran untuk putrinya dengan mengunjungi pihak keluarga laki-laki. Baginya, tradisi tersebut tidak mengurangi kehormatan keluarganya, seperti dikatakan, *"Itu hanya masalah teknis saja!"* Apalagi, sudah jelas bahwa sang calon menantu adalah pilihan putrinya, yang jelas-jelas sudah teruji secara lahir dan batin. Kenyataan ini menunjukkan bahwa tradisi perempuan meminang laki-laki di Tuban bukan peristiwa yang dikonotasikan sebagai pelecehan terhadap eksistensi kaum perempuan, karena di dalamnya terkandung kearifan yang diharapkan bisa membawa kebaikan bagi pihak perempuan itu sendiri.

Masih dalam konteks perempuan dan pilihan hatinya, dikatakan bahwa *start* awal sebuah keluarga yang bahagia diharapkan juga menjadi bagian penting dari peran perempuan. Dalam hal perempuan meminang laki-laki, diharapkan bahwa rumah tangga yang akan dibangunnya sesuai dengan cita-citanya, didampingi seorang suami yang dikenalnya dengan baik.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hubungan seorang perempuan dengan laki-laki tersebut benar-benar berdasarkan landasan kesepakatan. Yang menempatkan kedua individu tadi sebagai subjek dari setiap relasi yang mereka bina.

Proses Dan Tahap-Tahap Peminangan

Peran Keluarga

Dari sekian banyak penelitian yang dilakukan oleh para ahli misalnya Hildred Geertz, Koentjaraningrat dan sebagainya, menggambarkan bahwa tradisi perkawinan yang telah dipaparkan di muka, terdapat varian lain dalam proses perkawinan tadi, yakni di tiga wilayah (Tuban, Lamongan dan sebagian Bojonegoro), ternyata memiliki tradisi yang berbeda yakni inisiatif peminangan datang dari pihak keluarga perempuan. Hal ini menjadi sangat menarik karena tradisi seperti itu tumbuh di wilayah budaya yang umumnya mengacu kepada budaya dominan yakni budaya Jawa yang lebih cenderung mendudukkan laki-laki pada posisi yang lebih tinggi.

Di Kabupaten Tuban, yang sesungguhnya merupakan bagian dari wilayah budaya Jawa, proses peminangan dilakukan oleh pihak keluarga perempuan. Jadi perempuanlah yang berinisiatif menetapkan pilihan, sementara keluarga pihak laki-laki menjadi pihak yang berhak menolak pinangan tersebut jika tidak sesuai dengan keinginan hatinya.

Kasus penolakan pihak laki-laki konon bisa terjadi pada masa silam, hal itu disebabkan beberapa faktor antara lain: si laki-laki sama sekali tidak atau belum mengenal si gadis sebelumnya, atau tampilan fisik si gadis kurang menarik hati si laki-laki. Banyak dikatakan bahwa, dalam tradisi ini, seorang gadis yang cantik akan lebih mudah memperoleh pasangannya, atau jika ia datang dari keluarga yang mampu. Sekalipun tidak berparas cantik, tetapi anak keluarga kaya dipastikan akan cepat juga memperoleh jodoh. Dapat dibayangkan jika ada seorang gadis yang tidak cantik dan tidak pula kaya, maka orang tuanya yang akan berusaha keras mencarikan pasangan untuk anak gadisnya.

Teori mengatakan bahwa kebudayaan sifatnya dinamis, artinya dari waktu ke waktu pasti mengalami perubahan. Perubahan itu sendiri bisa berasal dari dalam masyarakatnya atau bisa juga datang dari luar atau dipengaruhi oleh nilai baru dari kebudayaan lain.

Ketika perubahan itu terjadi dan masyarakat Tuban menjadi bagian dari perubahan tersebut, berbagai nilai baru yang datang dengan berbagai cara (baik melalui media elektronik, cetak, bahkan pembangunan yang melibatkan banyak orang dari berbagai daerah), kemudian diadopsi oleh masyarakat. Nilai-nilai baru tadi ada yang sangat cepat mengubah sikap dan perilaku masyarakat karena hingga

saat ini *filter* untuk menyaring nilai, mana yang positif dan negatif belum dipahami oleh masyarakat umumnya. Sebagai wilayah pesisir, Tuban juga menjadi sangat terbuka terhadap pengaruh eksternal yang juga mengubah pola perilaku masyarakatnya, terutama nilai-nilai yang berasal dari berbagai suku bangsa lain.

Pergaulan yang terjalin antara orang Tuban dengan beragam suku dan kebudayaannya juga telah melahirkan banyak perubahan khususnya yang berkenaan dengan pola hubungan perempuan dengan laki-laki. Jika sebelumnya, perjodohan pada masyarakat Tuban banyak melibatkan peran orang tua perempuan, atau bisa juga karena terjadi kesepakatan antara orang tua laki-laki dengan orang tua perempuan, dan tanpa melibatkan anak-anak mereka.

Namun demikian, anak laki-laki yang dipilih maupun anak gadis yang dipikirkan pasangan langsung oleh orang tuanya selalu menerima tanpa ada protes apapun, meskipun seringkali terjadi pasangan muda tersebut belum saling mengenal atau dengan kata lain baru kali dipertemukan itulah mereka saling tahu. Menurut keterangan banyak responden, dan narasumber perjodohan antaranak gadis dan laki-laki tersebut tidak pernah terjadi penolakan. Beberapa ilustrasi yang mengungkapkan peristiwa perjodohan dikemukakan antara lain oleh Pak Sutardji yang kini menjabat sebagai Kepala Seksi Tradisi dan Seni Budaya Kantor Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Tuban. Kenangan yang sulit dilupakan itu ialah ketika ia masih bujangan, tiba-tiba ia mendapat tawaran dari keluarga seorang gadis yang sama sekali belum dikenalnya. Katanya orang tua dia dan orang tua si gadis telah sepakat untuk menjodohkan anak-anak mereka. Pak Sutardji, tidak berani menolak keinginan orang tuanya, selain sangat menghormati mereka, ia pun paham akan tradisi yang didukung oleh masyarakat setempat di mana ia lahir dan dibesarkan. Ia pun menerima lamaran keluarga si gadis dan kemudian menikah. Ketika ditanyakan, "Kapan ia cintanya tumbuh kepada si gadis?" Beliau menjawab, "*Sekalipun pada awalnya tidak ada rasa cinta itu, tetapi sejalan dengan kehidupan rumah tangganya, dan ternyata istrinya itu seorang perempuan yang baik, saya mulai merasa cinta dan kasih sayang itu tumbuh dalam jiwa saya*".

Kini dalam usianya yang 54 tahun, Pak Tardji telah memiliki 6 orang putra dan putri. Empat di antaranya telah menikah dengan pasangan yang berasal dari lain daerah. Oleh sebab itu, tradisi yang pernah dialaminya dulu tidak berlaku bagi anak-anaknya. Karena anak Pak Tardji laki-laki, maka pihak keluarga dialah yang melakukan

peminangan kepada pihak perempuan. Tidak menjadi masalah, karena telah terjadi musyawarah dalam keluarga untuk meninggalkan tradisi, kompromi untuk memperoleh pasangan putranya.

Kisah Pak Sutardji juga dialami oleh rekannya sesama pegawai di kantor Dinas Parnasibud yaitu Pak Naryo, Kepala Seksi Promosi Pariwisata mengatakan bahwa tradisi perempuan meminang laki-laki sesungguhnya hanya mendudukkan laki-laki pada posisi yang lebih baik, tetapi juga jika seorang gadis tidak melaksanakan tradisi tersebut dikhawatirkan kehidupan pribadi dan rumah tangganya tidak akan bahagia, karena dianggap menyimpang dari ketentuan adat. Pak Naryo sendiri mengalami tradisi serupa, yakni dilamar oleh seorang gadis yang kini menjadi istrinya.

Sementara itu, pengalaman serupa juga dituturkan oleh Pak Wardji, Kepala Seksi Pemerintahan di Kecamatan Merakurak: *"Ketika saya berumur 27 tahun, dan dalam status CPNS (calon pegawai negeri sipil). Suatu ketika datang kepada orang tua saya keluarga seorang gadis yang meminta saya menjadi suami anaknya. Gadis itu baru berumur 14 tahun"*.

Dalam keluarga Pak Wardji, tumbuh sikap demokratis yang dipegang teguh oleh keluarga termasuk kedua orang tuanya. Demikian juga ketika datang keluarga seorang gadis yang meminang anaknya, mereka tidak serta merta menerima, tetapi minta persetujuan Pak Wardji terlebih dahulu. Mengingat ketika itu Pak Wardji belum sepenuhnya menjadi PNS, maka orang tuanya bertanya, *"Apa kamu merasa cocok dengan gadis itu?"* Saya jawab, *"Ya saya cocok, boleh diterima saja lamarannya"*.

Akan tetapi tidak langsung menentukan hari perkawinan, karena orang tua si gadis mempunyai keinginan agar menundanya hingga Pak Wardji benar-benar telah diangkat menjadi PNS. *"Beberapa bulan setelah SK pengangkatan terbit, tahun 1989, saya pun menikah dengan gadis itu. Alhamdulillah hingga kini mempunyai dua orang anak, kehidupan rumah tangga pun aman-aman saja"*.

Ketika ditanya apakah dia akan meneruskan tradisi tersebut, Pak Wardji menjawab:

"Ya, saya akan meneruskan tradisi yang saya warisi dari orang tua, jika saatnya anak perempuan saya meminta dilamar, itupun jika calon pasangan anak-anak saya berasal dari kota yang sama yakni Tuban, tapi apabila tidak saya pun akan kompromi, menyikapi tradisi mana yang akan kami ikuti".

Sementara itu seorang ibu yang menduduki jabatan eselon III di Kantor Dinas yang sama menambahkan:

"Saya justru merasa terhormat dan bangga mempunyai tradisi seperti itu, karena sebagai perempuan saya bisa menentukan siapa yang akan menjadi calon suami saya. Pilihan tentu saja akan jatuh pada seorang laki-laki yang benar-benar memenuhi kriteria saya. Dalam hidup saya, dikaruniai anak gadis yang alhamdulillah yang baru saja menikah bulan lalu. Prosesnya sama, anak saya sudah lama mengenal pasangannya, karena sama-sama kuliah di ITS (Institut Teknik Surabaya). Ketika keduanya sama-sama lulus, anak gadis saya meminta saya untuk meminang pacarnya, karena saya juga sudah cukup kenal kepribadian laki-laki itu, tidak ada alasan saya menolaknya. Akhirnya, saya menikahkan mereka sesuai dengan syariat Islam, dan melalui proses yang dikehendaki tradisi, yakni mengunjungi keluarga calon mantu saya sebelumnya".

Ketika ditanyakan, "Apakah ibu tidak merasa riku, sebagai pihak yang meminang?" Ibu pejabat menjawab tegas, *"Sesungguhnya itu hanya alasan teknis saja, tidak ada bedanya jika pinangan itu dilakukan terlebih dahulu oleh pihak laki-laki".* Ditambahkan olehnya, *"Bahkan boleh jadi tradisi ini sangat baik bagi kami karena kami dapat memperoleh kepuasan batin, karena pasangan kita adalah orang yang dinilai cocok dan sesuai dengan cita-cita kita, bahwa pertimbangan bobot, bibit, dan bebet menjadi lebih transparan."*

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa di kalangan pejabat pemerintah pun tradisi itu tetap mendapat tempat yang baik.

Di wilayah pedesaan seperti Kecamatan Kerek, Kecamatan Semanding, atau Kecamatan Merakurak sendiri diperoleh data, hampir 75 % perjodohan terlaksana melalui peran orang tua. Hal ini diartikan bahwa anak-anak perempuan di wilayah tersebut acapkali harus menerima nasib untuk dijodohkan dengan laki-laki pilihan orang tuanya.

Di tiga kecamatan tersebut, umur rata-rata perempuan yang meminang adalah sekitar 14 hingga 15 tahun, artinya mereka baru saja lepas dari usia anak-anak dan masuk pada usia remaja. Alasan utama untuk segera menikahkan anak gadis dalam usia yang relatif muda itu adalah kekhawatiran jika anak gadisnya tidak menikah pada usia tersebut, akan menjadi perawan tua. Alasan lainnya adalah untuk meringankan beban ekonomi keluarga, untuk yang kedua ini diharapkan anak gadisnya mendapatkan suami yang mampu

mendukung kehidupan ekonomi keluarga. Sesungguhnya pada usia antara 14 hingga 15 tahun, anak-anak gadis itu ada di bangku sekolah menengah. Namun karena alasan di atas, kini banyak anak gadis yang terpaksa harus meninggalkan bangku sekolah untuk menjalani kehidupan rumah tangga.

Sejauh ini peran keluarga gadis dalam tradisi perempuan meminang ditengarai sangat besar dan menentukan. Banyak di antaranya yang berhasil menjodohkan anak gadisnya dengan laki-laki yang juga diterima anak gadisnya, dan hidup bahagia. Akan tetapi tidak dipungkiri banyak juga yang tidak berhasil, artinya perjodohan anak gadisnya dengan laki-laki yang dipilihnya mengakibatkan penderitaan panjang bagi si gadis. Biasanya sekalipun merasa tertekan karena terpaksa harus menikah dengan laki-laki yang tidak sesuai dengan keinginannya, para gadis tadi umumnya hampir tidak dapat menolak, karena takut kualat kepada orang tua.

Dalam kasus seperti ini, seorang juru rias pengantin yang kerap diundang untuk mempercantik mempelai perempuan mengatakan:

"Seringkali saya menyaksikan mempelai perempuan yang sedang saya rias mencucurkan air mata, bahkan ketika duduk di pelaminan pun tampak si gadis merengut, dan tidak mau menghadapkan tubuhnya kepada sang suami".

Ibu Titiek, sang juru rias menyimpulkan bahwa peristiwa tersebut biasanya berlatar belakang perjodohan yang tidak disukai si gadis. Dikatakan selanjutnya, model perkawinan seperti itu biasanya akan berujung ketidakharmonisan dalam rumah tangga, bahkan akan menambah jumlah perceraian. Paparan di atas, bukan saja terjadi pada tahun 70 hingga 80-an, akan tetapi berlangsung hingga sekarang terutama di wilayah pinggiran Kota Tuban.

Perubahan Kebudayaan dan Implikasinya pada Perilaku Masyarakat

Merujuk kepada kenyataan bahwa kebudayaan senantiasa berubah (dinamis), baik secara perlahan ataupun cepat. Perubahan yang lambat biasanya berkenaan dengan nilai budaya antara lain berupa sistem kepercayaan, sedangkan perubahan yang cepat biasanya berkaitan dengan kehidupan sehari-hari seperti gaya hidup, teknologi dan sebagainya.

Perubahan kebudayaan juga sangat dipengaruhi oleh kebebasan manusia yang terus meningkatkan serta penyesuaian dirinya terhadap lingkungan. Kondisi itu pulalah yang kini tengah berlangsung di Kabupaten Tuban. Seiring dengan semakin berkembangnya teknologi, khususnya media elektronik (televisi, radio, film dan sebagainya), dan media cetak seperti koran, majalah, yang juga banyak diikuti oleh hampir seluruh kalangan masyarakat Tuban, telah mengubah cara pandang mereka terhadap kehidupan sesuai dengan apa yang mereka lihat, dengar dan baca.

Banyak hal yang ditawarkan media kepada masyarakat luas dan biasanya kalangan mudalah yang akan menjadi sasarannya. Anak-anak muda di wilayah pedesaan Tuban yang semula hanya akrab dengan kehidupan tradisi dan nilai-nilai budaya yang mengacu kepada kehidupan tradisional, kini mulai bergeser ke arah baru yakni kehidupan yang lebih mementingkan unsur duniawi. Kepatuhan mereka terhadap orang tua dan tradisi, perlahan berubah. Kata kualat kini hampir tak terdengar lagi, karena digantikan dengan *takut berdosa jika melawan orang tua*. Dulu perjodohan antara seorang gadis dan laki-laki, harus melalui campur tangan orang tua atau orang pencari jodoh "*dandan*". Sekalipun belum sepenuhnya hapus, sedikit demi sedikit, sudah mulai pudar, karena anak gadis zaman sekarang sudah mulai berani ke luar rumah dan mengungkapkan perasaannya sendiri.

Keterisoliran desa-desa di wilayah Kabupaten Tuban mulai terbuka terutama dengan beroperasinya pabrik semen Gresik di Kecamatan Kerek. Wajah pedesaan berangsur berubah dan nilai-nilai baru yang dibawa oleh para pekerja dari luar wilayah Tuban juga turut mewarnai proses perubahan budaya. Jika sebelumnya gadis-gadis di wilayah tersebut hanya manut saja pada kehendak orang tuanya, kini mereka sudah bisa mengungkapkan isi hati dan kehendaknya termasuk perasaan terhadap lawan jenisnya. Suatu hal yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Selain terbukanya wilayah-wilayah pedesaan terhadap pengaruh nilai baru, institusi pendidikan yang dibangun pemerintah juga telah memberikan pencerahan dan wawasan kepada kaum perempuan di Kabupaten Tuban.

Dalam kaitan dengan perubahan tersebut ada dua orang siswi Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) Abdi Negara di Kecamatan Merakurak, yakni Linda Ayu Ocvianti (16 Tahun), dan Mega Cahyaning Ratri (16 Tahun). Keduanya siswi kelas 2 di sekolah

tersebut yang mengatakan pendapatnya tentang tradisi perempuan meminang. *“Perasaan kami sebetulnya sangat sedih, mengapa harus kaum kami (perempuan) yang datang melamar laki-laki, tidak seperti di kota lain pihak perempuan yang didatangi. Namun sekalipun ada perasaan sedih, kami tidak bisa keluar dari tradisi ini, dan suka tidak suka kami pun akan menjalaninya dengan catatan, calon suami kami adalah orang yang telah kami kenal baik”.*

Ketika ditanyakan apakah faktor kualitas laki-laki yang akan menjadi pasangan menjadi pertimbangan juga? Mereka menjawab: *“Iya, kami telah diajarkan oleh orang tua untuk memperhatikan bobot, bibit, dan bebet seperti yang dilakukan oleh orang Jawa lainnya, biar hidup kami nanti tidak nelongso”.*



Foto 1.3 Dua orang siswi Sekolah Menengah yang ingin meneruskan pendidikannya, namun tetap menerima tradisi harus meminang laki-laki

Meskipun rata-rata gadis di Kecamatan Merakurak menikah dalam usia 15 tahun, namun kedua gadis di atas tidak mau mengikuti kebiasaan itu. Kini keduanya bahkan telah berumur 16 tahun, tapi karena sedang bersekolah belum ada keinginan untuk menikah. Barangkali apa yang diungkapkan gadis-gadis tersebut merupakan bagian kecil dari anak perempuan lain yang mulai mengubah pandangannya terhadap perkawinan di usia dini. Beruntung bahwa orang tua kedua gadis itu mendukung cita-cita anak gadis mereka dan membebaskannya dari tuntutan tradisi.

Demikianlah, bahwa peran orang tua dalam menentukan calon pasangan anak gadisnya hingga kini masih tetap dominan, sekalipun tidak seekstrim dulu, karena anak gadisnya kini telah mengenal terlebih dahulu calon pasangannya sebelum meminta orang tuanya meminang.

Tipe Laki-laki yang Diharapkan Menjadi Pasangan Hidup

Berbicara mengenai pasangan hidup, sudah pasti akan erat kaitannya dengan unsur kualitas manusianya. Tidak berbeda dengan cita-cita perempuan lain, kriteria laki-laki yang akan menjadi suami gadis Tuban umumnya mengacu kepada unsur lahiriah dan batiniah. Kualitas lahiriah yang sangat disukai adalah yang mempunyai bentuk tubuh kokoh, karena ia akan menjadi kepala keluarga dan menghidupi

anak istrinya. Kekuatan tubuh juga sangat diharapkan, terutama jika dikaitkan dengan pola mata pencaharian umumnya orang desa yaitu bertani.

Orang Tuban sebagaimana lazimnya orang Jawa, juga sangat mendukung prinsip pemilihan pasangan berdasarkan bibit yang berarti calon suami harus memiliki kesehatan lahir dan batin. Pendekatannya merujuk kepada kelas sosial, mental, fisik yang harus diobservasi dari kalangan mana dia berasal (keturunan). Bobot, berarti calon pasangan hidup (suami) harus memiliki sifat-sifat yang terpuji, atau memiliki kemampuan dalam menghadapi hidup, bertanggung jawab atas perannya sebagai suami (kepribadian, *personality*). Sedangkan bebet mengandung arti mempunyai kelapangan dalam unsur keduniawian (*financial*). Secara harfiah orang awam menyebutnya sebagai turunan orang berada/kaya, dan kekayaan itu harus diperoleh melalui kerja keras/perjuangan.

Bagi masyarakat Tuban sendiri yang sebagian besar hidup dalam dunia agraris, seorang suami yang diharapkan sudah tentu yang memiliki sawah, ladang atau lahan pertanian lain, yang kelak bisa digarap bersama. Sementara itu, di kalangan keluarga santri, ada kecenderungan pasangan yang diharapkan menjadi suami si gadis, adalah laki-laki yang mempunyai pengetahuan agama yang baik, syukur jika keluaran pesantren seperti dikatakan oleh responden di Kecamatan Semanding. Selain unsur-unsur di atas, yakni sifat-sifat yang merujuk kepada prinsip pemilihan pasangan berdasarkan tradisi Jawa, gadis-gadis Tuban masa kini juga menginginkan memperoleh pasangan yang mempunyai pekerjaan tetap seperti pegawai negeri atau swasta (tidak malah bekerja di pabrik atau di tempat lain, yang pasti harus bisa menjadi sandaran anak istrinya kelak).

Demikianlah bahwa cita-cita ideal dan harapan untuk memperoleh pasangan yang baik rupanya sama saja untuk semua perempuan, akan tetapi dalam kenyataannya tidak selalu tercapai.

Proses dan Tata Cara Peminangan

Manakala anak gadis sudah menginjak usia 14 atau 15 tahun, biasanya orang tuanya akan mulai gelisah, apalagi jika tidak ada tanda-tanda anak gadisnya punya kekasih. Orang tua akan segera turun tangan meminta bantuan seorang pencari jodoh yang disebut “dandan” (seorang tua yang dianggap profesional untuk urusan

pencarian jodoh). Itu cerita dulu, ketika anak gadis masih sangat tergantung kepada orang tuanya. Kini, orang tua tinggal menunggu saja anak gadisnya “menghadap” dan meminta dilamaran laki-laki yang telah ia kenal dengan baik. Permintaan anak gadis itu dengan segera ditanggapi karena hal itu sudah ditunggu sejak lama, bahkan bagi sebagian besar orang tua merupakan peristiwa yang sangat luar biasa. Di satu sisi, orang tua mengartikan mereka terlepas dari situasi yang membebannya atau keluar dari kekhawatiran anak gadisnya akan menjadi perawan tua.

Selanjutnya orang tua gadis akan berembuk dengan keluarga dan kerabat, untuk menentukan waktu yang tepat berkunjung ke kediaman keluarga laki-laki. Dalam pertemuan keluarga itu, dibahas pula barang-barang yang akan menjadi hantaran wajib.

Dalam tahap ngemblok biasanya dibicarakan hari baik untuk melangsungkan perkawinan. Seperti pada masyarakat Jawa lainnya, menentukan waktu/hari yang tepat untuk perkawinan bukanlah sesuatu yang mudah dan tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang.

“Patekan dino”, atau hari yang baik untuk peristiwa adat tersebut harus memperhitungkan hari dan tanggal lahir calon mempelai (*pawukon*) dan angka-angka lain sehingga perkawinan nanti akan jatuh pada waktu yang baik, dan menghindari waktu yang nahas yang akan berimbas pada kehidupan rumah tangganya di kemudian hari. Oleh karena itu, secara tradisional masyarakat Tuban seringkali mempercayakan penghitungan hari H tersebut kepada ahlinya yang dikenal dengan sebutan “dongke”. Seorang dongke bisa dijabat oleh tokoh masyarakat setempat, seorang ulama, atau bisa juga yang memang mempunyai keahlian di bidang tersebut.

Mencari waktu yang tepat “nebus gunem” di lingkungan keluarga perempuan dan laki-laki, sesungguhnya dilakukan untuk mencari kesepakatan, agar di hari H yang akan datang membawa kebaikan bagi pasangan yang akan memulai kehidupan baru. Pada saat ngemblok, si gadis tidak diperbolehkan ikut serta ke rumah pihak laki-laki, artinya harus menunggu saja di rumah.

Tradisi yang dilangsungkan pada saat acara ngemblok, keluarga gadis diwajibkan membawa serta bermacam-macam penganan yang menjadi persyaratan antara lain:

1. Kue gemblong terbuat dari beras ketan yang ditumbuk halus, kemudian dicampur dengan parutan kelapa, garam, dan daun pandan. Gemblong yang dibawa bisa dibungkus dengan daun pisang (seperti lontong), ada juga yang dipipihkan dengan ukuran tertentu misalnya sebesar “lengser” atau nampan kecil. Jumlah gemblong yang dibawa biasanya tidak kurang dari 2 buah, bahkan bisa lebih banyak sesuai dengan kemampuan keluarga perempuan. Makna yang terkandung dalam kue gemblong, adalah sebagai simbol ikatan yang kuat antara pihak perempuan dan laki-laki yang akan melangsungkan perkawinan, karena gemblong terbuat dari beras ketan.
2. Pisang raja dengan kualitas yang terbaik. Jumlahnya tidak terbatas bisa satu tandan atau lebih sesuai dengan kemampuan.
3. Sejumlah kue jajan pasar antara lain, kripik, rengginang, kembang gula, kue sarang madu dan sebagainya.
4. Minuman ringan (*soft drink*), satu atau dua krat. Biasanya yang dibawa adalah minuman dengan merek *sprite* (yang paling populer).
5. Seekor kambing, jika mampu bisa lebih.
6. Beberapa slos rokok (merek bisa apa saja tergantung pada keinginan keluarga).

Menurut cerita responden, tahap ngemblok ini tampaknya seperti basa-basi saja, karena kedua calon pengantin sudah saling menerima, dan jika dongke sudah menetapkan hari baik, biasanya percakapan hanya berkisar pada soal-soal kekeluargaan, atau pertanian yang tidak ada sangkut pautnya dengan soal perkawinan.

Jika pihak perempuan sudah melakukan tahap ngemblok, selanjutnya giliran pihak laki-laki dan keluarganya membalas kunjungan kepada keluarga gadis. Berbeda dengan kunjungan pertama yang dilakukan keluarga gadis, keluarga laki-laki yang berkunjung bukan hanya terdiri dari ayah, ibu dan kerabat, tetapi juga disertai anak laki-lakinya. Kunjungan balasan ini disebut dengan istilah “tuntunan” karena pada saat kunjungan itu, keluarga laki-laki membawa serta 1 hingga 3 ekor kambing atau sapi, beras, gula, kelapa, kayu bakar dan sebagainya.

Istilah tuntunan merujuk kepada seekor hewan (kambing atau sapi) yang akan disembelih pada saat perhelatan, sementara dua ekor yang lainnya menjadi modal yang dimanfaatkan untuk memulai

kehidupan baru. Kunjungan balasan dari keluarga laki-laki ini menjadi indikator/tanda bahwa perkawinan akan segera dilangsungkan.

Menjelang hari H atau perkawinan, pihak keluarga perempuan menyelenggarakan acara “slametan” dengan mengadakan pengajian yang dilakukan oleh kelompok pengajian khusus. Inti dari slametan adalah permohonan kepada Allah Yang Maha Kuasa, agar selalu melindungi keluarga hingga niat untuk mengawinkan anak gadisnya terlaksana dengan baik tanpa gangguan apapun. Setelah slametan usai dilaksanakan tradisi “nonjok” yaitu mengirim sejumlah makanan matang dan sebagian lagi yang masih mentah ke rumah keluarga laki-laki.

Di dalam tradisi perempuan meminang ini, dikenal juga sebuah istilah “manten ambrok”. Istilah ini muncul, apabila setelah melakukan kunjungan balasan ke rumah keluarga perempuan, anak laki-lakinya tidak ikut pulang dengan orang tua dan terus menetap di kediaman si gadis. Sesungguhnya, dalam tradisi setempat si laki-laki mempunyai alasan untuk mengenal gadis dan keluarganya lebih dekat. Akan tetapi ada yang menganggap bahwa hubungan mereka sudah resmi hingga bisa berhubungan sebagaimana suami istri. Dampak negatifnya, jika terjadi kehamilan kerap menjadi masalah besar dan tidak jarang si laki-laki bahkan menghilang.

Untuk mencegah berbagai dampak negatif dari tradisi tersebut, dan dengan semakin intensifnya syiar Islam, ada pihak yang menyarankan agar setelah ngemblok, dilanjutkan saja dengan kawin siri, yang dinilai sah secara agama. Namun demikian, masyarakat Tuban kini sudah menyadari bahwa sebelum akad nikah, anak laki-laki harus ikut pulang dengan orang tuanya, hingga saat perkawinan tiba. Dengan demikian kemurnian tradisi tetap terjaga, karena manten ambrok dihindarkan.

Memberi Mahar tetap Kewajiban Laki-laki

Kabupaten Tuban dikenal sebagai Kota Wali, artinya di kota ini banyak lahir manusia-manusia pilihan yang menjadi penyebar agama Islam pada masanya. Menyandang predikat tersebut, sudah tentu mewajibkan masyarakatnya juga taat terhadap akidah keislaman. Demikianlah dalam proses perkawinan, sekalipun peminangan dilakukan menurut tradisi setempat, yakni perempuan yang

mengambil inisiatif untuk meminang, namun dalam ketentuan siapa yang wajib membayar mahar, dilaksanakan dengan berpedoman pada aturan Islam.

Berkaitan dengan mahar, Islam dengan jelas mengatakan bahwa sesudah terlaksananya perkawinan dengan cara yang betul dan sah di sisi syara', terdapat beberapa tanggung jawab yang mesti dilaksanakan dalam kehidupan suami istri, yaitu hak istri atas suami, hak suami atas istri dan hak mereka bersama.

Di antara hak istri yang wajib ditunaikan oleh suami ialah memberi *maskawin*. Maskawin dalam bahasa Arab disebut dengan *mahar*. Mahar adalah pemberian wajib daripada seorang suami kepada istrinya disebabkan pernikahan atau persetubuhan (*dukhlul*). Mahar disebut juga sebagai *Shadaq, Nihlah, Faridhah, Hiba', Ajr, 'Aqr, 'Ala'iq, Tahul dan Nikah*. Terdapat enam perkataan yang disebutkan dalam Al Quran, yaitu perkataan *Shadaq, dan Nihlah* dalam firman Allah SWT yang tafsirnya :

"Dan berikanlah kepada perempuan-perempuan itu maskawin-maskawin mereka sebagai pemberian yang wajib". (Surah An Nisa: 4).

Dengan wujudnya kewajiban membayar mahar kepada perempuan itu, menunjukkan penghargaan Islam terhadap kaum perempuan sekaligus menaikkan martabat mereka. Ini karena pada zaman jahiliah wanita tidak boleh memiliki atau mewarisi harta bahkan mereka dijadikan sebagai barang yang boleh dijualbelikan atau dipinjam-pinjamkan.

Seperti firman Allah SWT di atas, jelaslah bahwa pihak laki-lakilah yang wajib membayar mahar kepada pihak perempuan. Antara agama dengan adat setempat nampaknya terjadi perpaduan yang harmonis. Hal ini bisa dilihat dari jenis mahar yang umum diberikan saat ini terdiri atas:

1. Uang antara Rp.20.000,- sampai dengan Rp.50.000,- (di kalangan masyarakat pedesaan), atau sesuai kemampuan bagi masyarakat di perkotaan.
2. Al Quran dan peralatan salat (rukuh, sajadah).
3. Yang berkaitan dengan adat setempat antara lain, pakaian komplet, berbagai bentuk perhiasan (emas, permata), atau benda lain sesuai kesepakatan.

4. Jumlah mahar yang harus atau wajib diberikan calon mempelai laki-laki kepada pihak perempuan sesungguhnya sangat variatif dan disesuaikan dengan kemampuan masing-masing.

Akad Nikah Merujuk kepada Konsep Islam

Sebagai masyarakat yang dominan beragama Islam, tata cara perkawinan harus sesuai dengan konsep Islam yang jelas berlandaskan Al Quran (sunnah yang sahih). Sebagaimana berlaku dalam lingkungan masyarakat Islam, orang Tuban mengawali sebuah perkawinan dengan:

1. Khithah (peminangan yang dilakukan sesuai dengan tradisi setempat).
2. Akad nikah dengan syarat dan kewajiban yang harus dipenuhi yakni;
 - Adanya perasaan suka sama suka dari kedua calon mempelai
 - Adanya ijab kabul
 - Adanya mahar
 - Adanya wali
 - Adanya saksi-saksi
3. Walimah, hukumnya wajib dan diusahakan sesederhana mungkin. Dalam Islam saat walimah wajib dihadiri bukan saja oleh kaum kerabat dan tetangga, tetapi juga oleh orang-orang miskin.

Setelah segala sesuatu yang wajib secara agama terlaksana, berarti sepasang mempelai telah sah menjadi suami istri. Di kalangan yang mampu, biasanya diselenggarakan resepsi yang besar dilengkapi dengan hiburan baik yang bersifat tradisional kedaerahan maupun yang bersifat modern. Kini tengah digemari acara organ tunggal dengan penyanyi yang populer di Kota Tuban. Sebaliknya, bagi masyarakat yang hidup pas-pasan seperti di pedesaan, cukup diakhiri dengan acara makan bersama dan doa selamat bagi kedua mempelai. Seorang responden di Kecamatan Kerek memberikan informasi bahwa umumnya setelah acara resmi selesai, sebuah perhelatan perkawinan biasanya dilanjutkan dengan acara minum tuak secara beramai-ramai, sayang banyak anak-anak yang belum cukup umur juga ikut terlibat dalam keramaian ini. Tradisi meminum tuak barangkali sulit dihilangkan dari setiap peristiwa adat karena Tuban sendiri

merupakan wilayah yang ditumbuhi banyak pohon aren dan penghasil minuman tuak yang cukup besar di kawasan Jawa Timur.

Hampir seluruh warung di pinggir jalan raya Tuban menjajakan tuak dalam botol-botol beraneka ukuran. Pembelinya selain warga setempat, juga orang-orang yang kebetulan melewati jalan tersebut. Tuak bisa diminum di tempat, atau banyak juga yang dibawa untuk oleh-oleh. Kebiasaan minum tuak ternyata tidak hanya dilakukan pada malam hari, tetapi banyak kaum lelaki yang meminumnya antara jam 10.00 hingga jam 13.00 siang.

Tradisi Perempuan Meminang Dan Variannya

1. Perempuan Meminang Laki-Laki Sedesa.

Tidak seorang pun yang tahu dari arah mana jodohnya akan datang. Bisa jadi berasal dari jauh atau sebaliknya orang-orang yang dekat dengan dirinya. Begitu yang acapkali terjadi di kalangan perempuan Tuban dalam mencari pasangan hidupnya, bisa saja si laki-laki itu berasal dari desa yang sama. Tidak jarang yang mengakui bahwa laki-laki yang menjadi suaminya kini bukan orang asing karena dia telah dikenal sejak kanak-kanak. Teman bermain waktu kecil, atau kadang-kadang berkelahi karena berebut sesuatu mainan, tiba-tiba saja menjadi sangat menarik ketika ia menjadi dewasa dan tampak sebagai laki-laki yang sangat tampan, apalagi ia sudah mempunyai pekerjaan yang baik. Gambaran seperti itulah yang menjadi pertimbangan banyak perempuan Tuban ketika memutuskan untuk memilih seorang laki-laki yang akan dijadikan pasangannya. Jika laki-laki itu berdomisili di desa yang sama, sudah barang tentu proses peminangan tidak akan menghadapi kendala, apalagi jika keduanya sudah saling tertarik. Tahap *ngemblok* pun akan dilakukan untuk membuka jalan peminangan ke kediaman keluarga laki-laki.

Seperti dijelaskan terdahulu, tahap-tahap peminangan hingga ke acara perkawinan sesuai dengan tradisi yang dikenal bersama yakni: tahap *ngemblok*, patekan dino, kunjungan balasan dari pihak laki-laki kepada keluarga perempuan, slametan di keluarga perempuan untuk kemudian berlanjut dengan perkawinan yang lazimnya dilakukan di kediaman keluarga perempuan.

2. Perempuan Bertemu Pasangan dari Luar Desa, Tapi Satu Kecamatan dalam Kabupaten Tuban.

Seperti telah dijelaskan di muka bahwa tradisi perempuan meminang adalah tradisi yang didukung oleh hampir seluruh masyarakat Tuban, namun demikian pada banyak kasus perempuan yang memilih pasangan yang berasal dari luar desanya, namun masih dalam wilayah administrasi Kabupaten Tuban, maka tata cara peminangan hingga ke jenjang perkawinan berlaku sesuai dengan tradisi yakni didahului dengan peminangan yang dilakukan oleh pihak perempuan kepada pihak laki-laki.

Prosedur peminangan dan tahap-tahap lain sebelum sampai ke hari perkawinan, berjalan sesuai dengan tradisi yang telah disepakati bersama. Tidak berbeda dengan perijodohan yang berlaku antarpasangan satu desa. Hanya saja, jika perijodohan terjadi dalam jarak yang agak jauh, diperlukan kendaraan roda empat untuk prosesi sasrahan dan mengangkut barang-barang bawaan yang lumayan banyak. Dalam kondisi seperti itu, seringkali kedua pihak (perempuan dan laki-laki) mengeluarkan biaya yang lebih besar, bukan saja untuk menyewa kendaraan pengangkut barang, tetapi mobil mewah (untuk yang mampu) sebagai kendaraan pengangkut calon mempelai laki-laki.

Sesungguhnya segala sesuatu yang digambarkan dalam rangka pelaksanaan perkawinan tadi juga menjadi ajang untuk memamerkan kekayaan/ajang pengungkapan prestise keluarga kepada khalayak. Tidak jarang untuk pelaksanaannya memakan biaya yang sangat besar, dan banyak di antaranya yang diperoleh melalui pinjaman atau menjual harta kekayaan seperti sawah, tanah atau benda lain yang bernilai tinggi. Namun karena perkawinan menjadi peristiwa penting bagi kehidupan manusia, maka segala upaya tadi menjadi biasa-biasa saja bagi mereka.

Bagi pihak keluarga perempuan, menerima kedatangan rombongan calon mempelai laki-laki juga tampaknya harus dilakukan sebaik mungkin. Untuk kalangan yang berada, tidak jarang kedatangan rombongan laki-laki disambut dengan

iring-iringan yang membaca salawat nabi lengkap dengan alat musik rebananya. Sudah tentu inipun harus dibayar cukup mahal, namun seperti juga keluarga laki-laki, hal ini merupakan ajang prestise keluarga.

Jika terjadi kasus seperti ini biasanya peran “*dandan*” atau perantara menjadi sangat kuat, karena dia juga harus memenuhi tuntutan keluarga orang tua perempuan untuk melihat-lihat atau mencermati tingkah laku dan kepribadian anak laki-laki yang akan menjadi suami anak gadisnya. Namun hal tersebut tidak berlaku jika calon suami si gadis bertempat tinggal di desa yang sama. Dari kasus tersebut di atas, tampak bahwa tradisi perempuan meminang dalam praktiknya bukan sebuah harga mati, sebab dalam kondisi-kondisi tertentu bisa berlaku sebuah kesepakatan.

3. Jika Berjodoh dengan Laki-laki dari Luar Kabupaten Tuban

Seperti pepatah mengatakan bahwa jodoh itu bisa datang dari arah mana saja, artinya manusia tidak akan pernah tahu siapa dan dari mana pasangannya itu berasal. Sepenuhnya rahasia Tuhan seperti juga rezeki dan mati. Itu pula yang menyebabkan tradisi perempuan meminang dalam kasus-kasus tertentu bisa saja tidak bisa dilaksanakan karena ia harus berhadapan dengan tradisi lain.

Kini, tidak bisa dipungkiri bahwa sudah banyak perempuan atau laki-laki dari Tuban yang pergi atau keluar daerahnya dengan berbagai alasan, seperti melanjutkan sekolah, bekerja, atau ikut keluarga yang berada di luar kota Tuban. Dalam kondisi seperti itu, jika perempuan tersebut kebetulan memperoleh jodoh laki-laki dari luar Tuban, pihak keluarga perempuan akan menyesuaikan diri dengan tradisi yang didukung oleh calon suami anaknya, yakni anak gadisnya akan dilamar/dipinang oleh calon pasangannya melalui kedua orang tua yang bersangkutan. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa si gadis dan kedua orang tuanya harus melakukan kompromi dan mengikuti tradisi dari pihak laki-laki. Dengan demikian, yang berlaku kemudian adalah tradisi besar (Jawa) yang mengharuskan pihak laki-laki berinisiatif meminang calon istrinya.

Jika terjadi perjodohan lintas budaya ini, maka tradisi "*ngemblok*" tidak diberlakukan. Sementara itu pihak laki-laki yang akan meminang calon pasangannya, tidak wajib membawa barang-barang seperti yang berlaku pada tradisi di Tuban. Yang biasa terjadi adalah keluarga laki-laki hanya membawa barang-barang yang penting saja, seperti kue-kue dan buah-buahan.

Hal serupa juga disampaikan oleh seorang pejabat di Kantor Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kota Tuban. Beliau kebetulan mempunyai dua orang anak perempuan yang keduanya berjodoh dengan laki-laki dari luar Kabupaten Tuban. Yang satu mendapat pasangan orang Semarang, sedangkan adiknya orang Bandung. Sesuai dengan tradisi laki-laki pasangannya, maka kedua gadis itu menerima pinangan dan tidak melakukan tradisi sebagaimana yang dilakukan oleh leluhurnya.

Ketika seluruh proses peminangan selesai, dan hari H perkawinan sudah ditetapkan, biasanya keluarga perempuan yang sibuk mempersiapkan segala sesuatu yang berkaitan dengan penyelenggaraan peristiwa adat tersebut. Suatu perkawinan bagi orang Tuban yang notabene bagian dari masyarakat Jawa bukanlah hal yang sederhana melainkan menyangkut masalah harga diri keluarga, juga masalah hidup mati contohnya jika perhitungan "*neptu*" (hari pasaran Jawa) tidak dipatuhi, dikhawatirkan dalam pelaksanaan hari H akan terjadi "*sengkala*" atau bencana. Kecermatan penetapan hari H ditengarai akan melanggengkan perkawinan dan mempengaruhi kehidupan rumah tangga.

Kompleksnya sebuah prosesi perkawinan, karena keluarga perempuan sebagai yang "*duwe gawe*", harus menyebarluaskan rencana tersebut kepada kaum kerabat, tetangga dan kenalan lain yang layak diundang. Undangan bisa berupa barang cetakan yang dimasukkan ke dalam amplop, sedangkan bagi orang tua yang dihormati, orang tua calon pengantin perempuan biasanya akan langsung mendatangi yang bersangkutan dan menyampaikan maksudnya "*ngulemi*" akan mengawinkan anak gadisnya.

Dua atau tiga hari menjelang hari H, keluarga si gadis akan sangat sibuk menerima kedatangan kaum kerabat. Mereka datang tidak melenggang, karena adanya tradisi "*buwuh*" atau dalam istilah antropogis dikenal sebagai sistem *resiprositas* yakni memberi sumbangan berupa bahan-bahan makanan (beras, sayur mayur, kayu bakar, ikan dan sebagainya) kepada keluarga si gadis, sebaliknya orang tua si gadis berkewajiban membalas sumbangan tadi dengan "*gawe jajan*" berupa rengginang, kue-kue basah, bolu dan sebagainya. Sekalipun tidak ada sanksi yang jelas jika tidak memberi sumbangan, akan tetapi dalam kehidupan masyarakat Tuban (Jawa umumnya) perbuatan tersebut akan mengakibatkan seseorang itu dicemooh dan secara moral dipermalukan sebagai tidak tahu adat "*ga tau adat*". Sebagai suatu sistem, tradisi buwuh ini akan berlangsung terus jika ada keluarga lain yang akan mengawinkan anak gadisnya, maka dia pun akan menerima sumbangan yang serupa.

Perkawinan sebagai Wujud Kompromi Tradisi dan Adat

Tuban sebagai kota yang kental dengan tradisi baik yang bersumber pada nilai-nilai keIslaman maupun tradisi setempat, menjadikan kehidupan masyarakatnya berwarna-warni. Demikian juga yang berkenaan dengan tradisi perkawinan selain dijumpai serangkaian upacara adat, juga selalu mengutamakan ijab qabul sebagai inti dari sebuah perkawinan. Ijab kabul atau disebut juga dengan sebutan akad nikah, bisa dilakukan baik di rumah mempelai perempuan, ataupun di Kantor Urusan Agama (KUA).

Akad nikah pada dasarnya merupakan bagian perkawinan yang sangat sakral dalam agama Islam. Oleh karena itu, acara tersebut selalu dihadiri bukan saja oleh kerabat dekat, tetapi juga oleh Kiai dan petugas agama. Bagi kalangan santri, ijab kabulnya menggunakan bahasa Arab, sedangkan di kalangan rakyat biasa menggunakan bahasa Jawa.

Berbeda dengan tradisi lain misalnya Sunda yang menyerahkan calon pengantin laki-laki di awal kedatangannya, pada tradisi perkawinan di Tuban, penyerahan calon mempelai laki-laki dilakukan setelah akad nikah. Dalam proses ini terjadi saling menyerahkan dan menerima disertai basa basi sebagai ciri khas tradisi setempat.

Jika acara tersebut usai, dilanjutkan dengan "*man'izah hasanah*" yakni fatwa dari kiai yang tujuannya menjelaskan tanggung jawab suami dan istri dalam kehidupan rumah tangga. Sesungguhnya fatwa atau nasihat kiai tersebut tidak semata-mata ditunjukkan kepada pengantin, tetapi juga kepada hadirin yang sudah menikah lama.

Tahap akhir dari acara ini adalah doa yang dipimpin oleh kiai, dilanjutkan dengan makan bersama. Di kalangan yang mampu acapkali resepsi perkawinan dilengkapi dengan hiburan, yang kini sedang trendi adalah organ tunggal dengan menampilkan penyanyi lokal. Sementara itu, di kalangan rakyat biasa, sebuah perkawinan cukup dilakukan di Kantor Urusan Agama (KUA), kemudian mempelai laki-laki datang ke rumah keluarga mempelai perempuan, dan berdiam di rumahnya. Saat itu juga diserahkan mas kawin, dan kehidupan pun berjalan seperti biasanya, artinya yang perempuan kembali bekerja sebagai buruh di perusahaan tekstil, batik, atau ke sawah, yang laki-laki kembali ke pabrik atau sama-sama mengolah sawah dan ladang.

Jadi ada perbedaan yang agak mencolok, antara perkawinan orang berada dan yang kurang mampu, yang diperlihatkan dalam barang bawaan untuk sasrahan, perhelatan dan acara sesudah ijab kabul. Akan tetapi urutan tradisi tetap dipertahankan.

Dampak Tradisi Terhadap Kehidupan Keluarga

Pengelolaan Sosial dan Ekonomi Rumah Tangga

Keluarga merupakan unit kesatuan sosial terkecil yang mempunyai peranan sangat penting dalam membina anggota-anggotanya. Setiap anggota dari satu keluarga dituntut untuk mampu dan terampil dalam memainkan peranan sesuai dengan kedudukannya.

Robert Lawang (1984-1985 : 86-87) mengatakan mengenai keluarga sebagai sumber utama dalam memberikan bekal dalam membina perilaku seseorang. Selanjutnya Robert Lawang mengemukakan bahwa keluarga merupakan satu gejala yang sudah pasti diketahui oleh semua orang. Keluarga atau berkeluarga merupakan gejala yang universal. Sementara itu, William Goode menyatakan bahwa keluarga merupakan unsur dalam struktur sosial dengan pengertian sebagai berikut:

“Keluarga sebagai kelompok terdiri atas suami istri dan anak-anak hasil perkawinan tersebut atau yang diadopsi dan anak-anak tersebut belum menikah. Bila dilihat dari kehidupan ekonominya, maka pemenuhan kebutuhan hidup terutama dalam hal makan diatur oleh suatu sumber. Adakalanya dalam satu rumah tangga terdapat anggota yang tidak mempunyai hubungan darah sama sekali dengan salah seorang di antara mereka “.Pada prinsipnya, keluarga manapun merupakan suatu sistem pengelompokkan dan merupakan pranata sosial yang dapat memenuhi kebutuhan dasar manusia, sejak manusia itu lahir sampai menjadi dewasa dan tua. “Keluarga yang mempunyai landasan emosional, psikologis dan rasional yang kuat merupakan keluarga yang tahan uji dan teruji oleh zaman”. (Harsoyo,1967:166).

Bagi masyarakat Tuban sebuah perkawinan adalah peristiwa yang sangat bermakna dan merupakan salah satu tahap penting dalam kehidupan manusia. Perkawinan adalah ikatan dan bentuk kehidupan bersama yang paling sempurna dan suci antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan. Oleh sebab itu, para orang tua sesegera mungkin mengawinkan anaknya agar bisa membangun rumah tangga yang bahagia. Melalui proses ke arah perkawinan yang berbeda dengan tradisi yang berlaku di daerah lain, melahirkan sebuah pertanyaan, bagaimana bentuk hubungan suami istri dalam rumah tangga, mengingat awal pembentukan keluarga tersebut dimulai oleh inisiatif pihak perempuan? Sudah tentu jawaban dari pertanyaan ini menjadi sangat penting, karena berkaitan dengan peran perempuan yang lebih aktif dalam memutuskan terjadinya sebuah perkawinan.

Sesungguhnya tradisi tersebut hanya berlaku pada awal dari proses peminangan sebab tahapan selanjutnya pihak keluarga laki-lakilah yang berperan aktif untuk melanjutkan tradisi tahap berikutnya hingga sampai ada tahap paling penting yakni perkawinan. Seperti diuraikan di muka, setelah melakukan tahap perkawinan, sepasang suami istri tersebut akan membangun rumah tangga baru. Pada umumnya, sebagian besar pasangan baru setelah perkawinan tidak langsung menempati rumah sendiri, tetapi tinggal untuk sementara waktu di kediaman pihak istri atau pihak suami sampai mereka membangun rumah sendiri.

Laki-laki tetap Pihak yang lebih Dominan

Sejak lama masyarakat telah membentuk suatu stereotip bahwa pekerjaan-pekerjaan rumah dikerjakan oleh perempuan.

Hampir separuh waktu dalam sehari perempuan mengurus keluarga, mulai dari mengasuh anak-anaknya bertanggung jawab mengatur keuangan, peralatan rumah tangga, mempersiapkan anggaran masa depan anak-anaknya, dan tentu saja dalam beberapa hal ia pun harus membentuk kepribadiannya sendiri. Gambaran tersebut terjadi pada hampir keseluruhan perempuan di dunia menjadi wanita karier sekaligus sebagai ibu rumah tangga.

Perempuan-perempuan itu bekerja tanpa digaji, mereka mulai bekerja mulai pagi hari, dengan mengumpulkan baju-baju kotor keluarga menyiapkan makanan untuk anak-anaknya, mencuci baju dan pekerjaan lain yang tentu saja sangat melelahkan. Ia baru berhenti ketika malam hampir larut, dan keesokan harinya, minggu ke minggu, bulan ke bulan hingga bertahun-tahun umur perkawinan mereka. Perempuan, khusus ibu-ibu rumah tangga di Kabupaten Tuban sangat menyadari pentingnya pekerjaan yang mereka lakukan, mereka tidak mengharapkan apapun dari apa yang mereka lakukan, mereka hanya ingin rumah tangga di mana ia dapat berperan menjalankan tugas-tugas yang dapat dilakukannya, dengan mencurahkan kasih sayang demi anak-anak dan mencintai suaminya.

Barangkali kenyataan tersebut sudah berlangsung ratusan tahun yang lalu, namun hingga kini masih banyak dijumpai. Perubahan memang terjadi, misalnya dengan adanya pertumbuhan di sektor ekonomi yakni dengan tumbuhnya industri rumahan yang membuat busana dari konveksi pakaian dari bahan kaos secara besar-besaran, bangkitnya pembuatan batik tradisional Tuban seperti dikenal dengan **tenun gedog**. Pertumbuhan usaha tersebut ternyata banyak menyerap tenaga kerja perempuan, yang akhirnya berdampak pada terbukanya peluang bagi perempuan untuk aktif di luar rumah. Sektor informal tadi bukan hanya menerima buruh laki-laki, tetapi justru mengutamakan tenaga kerja perempuan, baik yang masih muda bahkan yang sudah berusia agak lanjut sekalipun.

Bagi perempuan dan ibu rumah tangga di Tuban bekerja merupakan suatu konsekuensi dari semakin tingginya kebutuhan ekonomi. Di samping itu dengan adanya peningkatan pengetahuan, maka kebutuhan pun menjadi semakin bertambah pula. Adanya peningkatan kebutuhan ekonomi dan sosial dalam diri setiap keluarga telah merubah pandangan setiap individu untuk melakukan terobosan agar dirinya bisa *survive*. Salah satu caranya adalah dengan ikut aktifnya kaum perempuan bekerja di luar rumah. Aktivitas ini telah

menggeser berbagai nilai-nilai lama yang sebelumnya sudah dibakukan dalam menilai seorang perempuan.

Berbagai konsep tradisional seperti konsep **manut** yang berarti agar mau mendengarkan, menyesuaikan diri, dan melakukan apa yang telah ditetapkan atau diminta oleh orang tua, dimaksudkan agar anak perempuan (juga anak laki-laki) terhindar dari situasi yang berbahaya bagi dirinya. Konsep tersebut kini sudah mulai longgar, dan seorang perempuan kini tidak lagi hanya sebagai pelengkap, namun sudah banyak yang berkiprah di sektor publik, dan memunculkan lahirnya peran ganda perempuan.

Kini seorang ibu rumah tangga, selain menjalankan tugas keseharian sebagai pengelola kehidupan keluarga, mereka pun harus membagi waktu untuk bekerja di sektor informal. Bisa dibayangkan betapa besar beban tugas yang dipikul oleh ibu-ibu rumah tangga tersebut. Apakah kondisi ini membuat perempuan-perempuan menjadi dominan?

Seorang responden perempuan di Kecamatan Kerek mengatakan:

"Meskipun kita sebagai istri menjadi tulang punggung ekonomi keluarga, kita ini tetap berada di bawah pimpinan laki-laki (maksudnya suami), suami harus tetap menjadi (berperan) sebagai kepala keluarga, padahal kehidupannya seringkali lebih susah dan tidak bekerja. Demikian juga jika kita mempunyai penghasilan lebih besar tetap harus menghormati suami, karena dalam kehidupan keluarga, seperti pepatah orang tua, istri itu harus berperan mengelola rumah tangga, suami adalah pihak yang mengendalikan rumah tangga".

Ditambahkan oleh teman-teman responden, jika kita (istri) akan ke luar rumah atau kerja pun harus minta izin dahulu kepada suami yang kondisi tertentu terpaksa harus menjaga anak-anak mereka.

Dari kata-kata kedua perempuan tersebut, bisa disimpulkan bahwa hingga kini banyak para suami yang hanya menyenangkan dirinya selagi si istri bekerja untuk menambah ekonomi keluarga. Sepulang dari berbagai tempat bekerja, si istri bukan saja harus kembali mengurus anak-anaknya, tetapi juga menyiapkan makan

malam dan baru bisa beristirahat, dan siklus tersebut kembali berulang keesokan hari dan begitu seterusnya.

Kelihatannya tidak ada waktu tersisa bagi para istri mereka juga sekedar istirahat dan melepaskan tubuhnya. Barangkali yang bisa mengurangi kepenatan mereka hanya canda tawa dalam kesempatan kecil di perusahaan tempat mereka bekerja. Hal serupa juga menimpa para istri yang bekerja di ladang dan sawah. Sekalipun mereka sering bekerja bersama dengan para suami, namun untuk menyiapkan makanan dan minuman tetap menjadi tanggung jawab para istri.

Ketika ditanyakan kepada beberapa perempuan yang sedang asyik bekerja di ladang, apakah pekerjaan itu baru mereka lakukan? Ternyata bukanlah pekerjaan yang dipilih setelah mereka menikah, karena dalam kehidupan sosial pedesaan, khususnya dalam bidang pertanian, mereka bekerja di ladang secara turun temurun, sejak muda sekali mereka telah dilibatkan oleh orang tuanya untuk berperan aktif dalam mendukung kelangsungan ekonomi keluarga. Jadi bukan tidak mungkin pada awalnya, suami anak perempuan mereka diharapkan bisa membantu pengelolaan sawah atau ladang, sekalipun pada kenyataannya tidak selalu terwujud seperti yang diinginkan. Hal tersebut karena kemungkinan, pasangan anak perempuannya kini tidak lagi bekerja sebagai petani, tetapi di pabrik semen Gresik atau sektor informal lainnya. Bagi masyarakat yang tinggal di wilayah perkotaan, bermenantu seorang pegawai negeri sipil kini agaknya menjadi dambaan para orang tua.

Sayang, bahwa hingga kini para ibu muda atau perempuan yang bekerja di sawah dan ladang tersebut tidak menempatkan mereka sebagai subjek dari proses pertanian, padahal dalam kenyataannya hampir seluruh proses pertanian dikerjakan oleh mereka. Hal tersebut memberi kesan bahwa kaum perempuan dan khususnya para istri di wilayah pedesaan Tuban sebagian besar bertanggung jawab penuh terhadap kelangsungan pertanian dan kelangsungan pangan keluarganya.

Di sisi lain, sepulang dari sawah mereka juga mempunyai kewajiban untuk mengerjakan tugas-tugas rumah tangga yang memiliki nilai kerja sama beratnya dengan bekerja di sawah. Seperti pekerjaan rumah tangga yang diuraikan di atas, mengungkapkan kepada kita tentang tugas-tugas ibu rumah tangga, dan tugas-tugas di sektor pertanian, atau sektor informal lainnya.

Sayangnya sumbangan yang begitu besar dari kaum perempuan atau ibu-ibu rumah tangga itu tidak diimbangi dengan hak-hak yang seharusnya mereka dapatkan. Hal ini disebabkan budaya bias gender yang selalu meminggirkan peran perempuan. Apalagi dalam budaya kita khususnya Jawa yang selalu merujuk kepada keyakinan bahwa kepala keluarga identik dengan laki-laki, ditambah lagi dengan adanya pemahaman tradisional bahwa kewajiban utama perempuan adalah rumah tangga, dan urusan di luar rumah tanggung jawab laki-laki.

Sesungguhnya pembagian tugas antara suami dan istri bukanlah sesuatu yang mutlak dan tidak bisa diganggu gugat. Ekonomi bukan satu-satunya alasan perempuan untuk bekerja di luar rumah. Karena ada hal lain yang lebih bersifat “non ekonomis”, misalnya perempuan bekerja untuk mengamalkan ilmunya seperti mereka yang hidup di wilayah kota, atau bagi perempuan desa hanya untuk melihat dunia luar selain rumahnya. Dalam Islam istri bekerja diperbolehkan selama tidak melenceng dari norma-norma agama dan martabat keluarga tetap terjaga.

Konstruksi sosial yang memposisikan laki-laki sebagai pihak yang dominan telah dibangun sejak lama, sehingga nampak seperti hukum yang tidak tertulis dan menjadi warisan budaya yang cenderung bertahan. Coba kita simak, ucapan buruh di atas tadi yang tengah mempercakapkan suami temannya. Si istri sudah berada di sawah, ladang atau tempat bekerja lainnya sejak pukul 7.00 pagi, sedangkan suami pada jam yang sama masih lelap tidur. Ketika bangun kira-kira pukul 8.30 pagi, bukannya langsung mencari nafkah, banyak di antara mereka yang langsung nongkrong di salah satu pojok warung. Ada di antara mereka yang langsung menyusul ke sawah, namun tidak jarang hingga matahari tinggi malah pergi ke tempat lain dengan alasan mencari uang. Ada suatu pernyataan yang membuat miris ketika ditanyakan kepada mereka dalam menyikapi kelakuan suami yang seperti itu.

“Bagaimanapun juga keadaan dan sifat suami, saya sebagai istrinya tidak bisa berbuat apa-apa, kalau tidak begitu maka keutuhan rumah tangga saya akan terganggu, cuma mengharap suatu saat, para suami tidak lagi melupakan tugasnya untuk menghidupi anak istri”.

Tak ada protes dari sang istri, sepertinya perempuan-perempuan muda tersebut menerima saja perlakuan seperti itu,

dengan harapan memang benar suami mereka mencari uang. Berbeda dengan kondisi perempuan di kota, yang lebih baik nasibnya, karena pada umumnya suami mereka memang bekerja di perkantoran, dan waktu bekerja yang relatif tetap dari waktu ke waktu, menyebabkan perempuan-perempuan di kota hidup lebih tenang. Melihat kenyataan di lapangan, sekalipun perempuan di Tuban menjadi pihak pertama yang berinisiatif memilih pasangan, dan kemudian melakukan peminangan tidak berarti di dalam kehidupan rumah tangga menjadi pihak yang dominan.

Secara budaya, posisi perempuan dalam rumah tangganya ditempatkan di urutan kedua setelah laki-laki. Jadi, situasi dan kondisi yang terjadi di wilayah budaya Tuban, meskipun perempuan menjadi pihak yang bisa menentukan pasangan namun budaya *patriarchi*, di mana laki-laki dianggap sebagai sentral kehidupan, dan perempuan berada dalam subordinasi (bagian) dari laki-laki. Dalam masyarakat Tuban, budaya patriarckhi tersebut, seperti juga dalam budaya Jawa telah melahirkan konsep kepala keluarga, yang mengandung arti segala keputusan yang berhubungan dengan keluarga baik internal maupun eksternal merupakan tanggung jawab laki-laki dalam hal ini suami.

Pola Pengasuhan Anak

Pengasuhan anak secara etimologis berasal dari kata “asuh”, artinya memimpin, mengelola, membimbing, maka pengasuhan adalah orang yang melaksanakan tugas membimbing, memimpin atau mengelola. (Purwadarminta, t.t: 89).

“Anak adalah harapan keluarga, karena anak mempunyai banyak arti dan fungsi dalam keluarga. Oleh karena itu mempunyai anak sangat didambakan, baik dalam keluarga di pedesaan maupun dalam keluarga orang kota”. (Koentjaraningrat, 1984 : 99).

Begitu lahir, seorang anak akan mengadakan interaksi dengan lingkungannya. Oleh karena orang pertama yang dikenal adalah orang tuanya, maka orang tua adalah teladan utama bagi anak. Dengan kata lain pola tingkah laku anak ditentukan oleh para orang tua yang mengasuhnya. Search R.R mengatakan bahwa:

“Dasar pengembangan seseorang ditanam melalui praktik pengasuhan sejak bayi”. (Lembaga Riset Psikologi UI, 1977)

Dalam pengasuhan tersebut, kepada anak ditanamkan peraturan-peraturan, norma-norma, patokan-patokan dengan tujuan supaya si anak bertingkah laku sesuai dengan lingkungan keluarga, sekolah maupun masyarakat.

"Kebiasaan mengasuh anak merupakan aspek penting dari kebudayaan" (Ihromi, 1998:61) *"Dalam masyarakat maupun keluarga merupakan jembatan antara individu dengan budayanya"* (Hildred, 1983: 153).

Pengalaman masa kanak-kanak yang dibentuk selama pengasuhan dalam keluarga, akan memberikan pengertian terhadap dirinya untuk dapat melakukan sosialisasi dalam masyarakat.

Dalam kehidupan sosial budaya, posisi perempuan di hampir seluruh wilayah Tuban ditempatkan dalam sektor domestik (rumah tangga) yang sering dianggap tidak produktif, dan tidak penting karena tidak mempunyai nilai-nilai ekonomis (sekali pun si istri bekerja di sawah, ladang atau di sektor formal dan informal), sedangkan posisi laki-laki di sektor publik (di luar rumah tangga dan punya nilai ekonomis). Termasuk ke dalam tugas dan kewajiban seorang istri adalah merawat dan mengasuh anak.

Menurut Magnis Suseno (1983:169-175), *"Keluarga juga merupakan suatu tempat seorang individu untuk dapat mengembangkan kesosialannya dan individualitasnya. Dengan kata lain keluarga merupakan lingkungan utama bagi anak-anak dalam proses asuhan orang tua, dan sekaligus menerima pelajaran mengenai norma-norma yang diperlukan oleh si anak"*.

Pola Interaksi

Pola sosialisasi atau pengasuhan anak yang berlangsung dalam keluarga pada masyarakat Tuban menggambarkan adanya tanggung jawab yang sama antara ibu dan bapak (suami dan istri). Namun demikian, dalam kenyataannya si ayah yang notabene berperan sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah utama lebih banyak berada di luar rumah, maka ibunya yang lebih banyak berinteraksi dengan anak-anaknya.

Ralph Linton mengatakan, *"Bahwa setiap kebudayaan suatu masyarakat menerapkan pola-pola yang mengatur bagaimana seharusnya individu itu berperilaku"*.

Dalam proses pergaulan, seorang individu harus menyesuaikan tingkah lakunya dengan aturan-aturan yang berlaku. Aturan-aturan untuk bertingkah laku tersebut dikenal sebagai norma sosial yang sifatnya abstrak, namun tampak ketika individu sedang berinteraksi dengan individu lainnya. Lingkungan pertama dalam pembentukan pola interaksi ini adalah keluarga, tempat seorang anak mula-mula belajar berinteraksi.

Interaksi Ayah – Ibu dan Anak

Pola interaksi atau pengasuhan anak yang berlangsung dalam keluarga pada masyarakat Tuban menggambarkan adanya suatu tanggung jawab bersama. Hal ini mengandung pengertian bahwa antara ayah dan ibu (suami dan istri) mempunyai kewajiban dan kedudukan yang sama besarnya dalam merawat, mengasuh dan mendidik anaknya. Dalam berinteraksi antara orang tua dan anak terdapat suatu perbedaan perlakuan berdasarkan kelamin anak. Interaksi yang berlangsung antara orang tua dan anak tersebut, umumnya lebih banyak menggambarkan kedudukan peranan ayah dan ibu yang memberikan perintah-perintah kepada anak untuk mentaati aturan-aturan keluarga.

Interaksi Ayah dengan Anak Laki-laki

Pada umumnya pola interaksi ayah dengan anak laki-laki cenderung dipengaruhi oleh jenis pekerjaan si ayah. Di pedesaan, di mana petani menjadi pekerjaan utama, maka seorang ayah akan mengarahkan si anak kepada pekerjaannya, dan jika si anak sudah mulai beranjak remaja mereka akan dilibatkan dengan membawa si anak ke sawah, atau ladang. Meskipun hanya bermain-main di sawah atau ladang, si anak sudah mulai memahami seluk beluk pekerjaan orang tuanya. Demikian pola yang umum dilakukan dalam rangka pengasuhan anak di masyarakat pedesaan Tuban. Apabila si anak sudah masuk sekolah, pola itu tetap berlangsung, seusai dari sekolah.

Sementara itu di wilayah perkotaan, sejak kecil anak laki-laki sudah diarahkan untuk lebih mandiri, memiliki kemampuan untuk bisa memilih pendidikan yang akan menjadi bekal hidupnya di masa yang akan datang. Karena umumnya seorang ayah di perkotaan bekerja di sektor formal seperti menjadi PNS (pegawai negeri sipil), swasta atau sektor jasa, pola pengasuhan dengan melibatkan anak ke dalam pekerjaan seperti yang dilakukan di pedesaan, tidak terjadi.

Interaksi antara ayah dan anak laki-lakinya hanya terjadi pada sore hari sepulang dari kantor. Komunikasi terjadi pada waktu makan malam, atau ketika sedang nonton televisi. Umumnya pembicaraan, berkisar tentang pengalaman si anak di sekolah, atau di arena permainan. Dalam kesempatan tersebut, terjadi interaksi yang lebih intens antara ayah dan anak laki-lakinya.

Anehnya, untuk meminta sesuatu anak laki-laki tidak pernah langsung kepada ayahnya, mereka lebih suka melalui perantara ibu. Tampaknya, anak laki-laki agak sungkan meminta apapun secara langsung kepada ayahnya. Dalam hal ini dapat diartikan bahwa anak laki-laki jauh lebih dekat secara batiniah dan manja kepada ibunya.

Dari gambaran seluruh responden, hubungan atau interaksi dan pola pengasuhan anak (laki-laki) baik di wilayah pedesaan maupun di perkotaan, memiliki banyak persamaan misalnya, kesempatan seorang ayah untuk berinteraksi dengan anak laki-lakinya tidak begitu banyak, akan tetapi dalam keterbatasan itu terlihat suatu sikap yang lebih terbuka.

Interaksi Ayah dengan Anak Perempuan

Dibandingkan dengan hubungan ayah dengan anak laki-laki, maka terdapat perbedaan dalam hubungan ayah dengan anak perempuannya. Sudah tentu perbedaan tersebut karena faktor biologis, yang tidak memungkinkan anak perempuan terlibat banyak dengan pekerjaan ayahnya. Untuk menyampaikan keinginannya, anak-anak perempuan menggunakan ibu mereka sebagai perantara. Demikian juga sikap anak perempuan kepada ayahnya terlihat lebih sungkan dan takut. Dalam berbicara pun anak perempuan lebih lembut, namun banyak hal yang disembunyikannya. Di kalangan masyarakat pedesaan, ibu mereka mencoba mengakrabkan anak perempuan dengan ayahnya, melalui cara membawa mereka ke sawah atau ladang sambil mengantarkan makan siang ayahnya. Sekalipun demikian, hampir tidak terjadi komunikasi antara anak perempuan dengan si ayah. Kondisi tersebut akan berbeda dengan masyarakat Tuban kota, hubungan antara ayah dengan anak perempuan bahkan bisa sangat dekat. Tidak jarang si anak bermanja-manja pada ayahnya, seandainya keinginan mereka tidak dipenuhi oleh ibunya. Sekalipun ada perbedaan pola interaksi antara kota dan desa, namun secara keseluruhan menunjukkan kondisi yang kurang akrab dan tidak terbuka antara ayah dan anak-anaknya.

Interaksi Ibu dengan Anak Laki-laki

Sekalipun seorang ibu selalu mencurahkan kasih sayang dan perhatian sama besar, baik pada anaknya yang laki-laki maupun perempuan, akan tetapi ketika anak laki-lakinya mulai beranjak besar, keakraban ini akan berkurang karena anak laki-laki biasanya mulai senang bermain di luar rumah. Pada saat masih kecil, anak laki-laki masih patuh pada segala perintah ibunya. Namun ketika sudah besar, acapkali membangkang dan tidak begitu mempedulikan sebagian kata-kata ibunya. Oleh sebab itu, ibu selalu meminta agar ayahlah yang berkomunikasi dengan anak-anaknya yang laki-laki. Akan tetapi dapat dipastikan semua ibu mengharapkan anak laki-lakinya akan menggantikan peran ayahnya di kemudian hari.

Di wilayah kota, terjadi sebaliknya, jika anak laki-laki sudah beranjak remaja mereka acapkali menjadi pengganti ayahnya untuk beberapa hal, seperti mendampingi ibu ke pusat perbelanjaan, menghadiri undangan atau untuk kepentingan lainnya.

Interaksi Ibu dengan Anak Perempuan

Dapat dikatakan bahwa semua responden yang berada di kota maupun pedesaan, mengatakan bahwa hubungan antara ibu dengan anak perempuan lebih akrab dibanding dengan anak laki-laki. Selain adanya kesamaan biologis, antara ibu dan anak perempuan memiliki kesamaan dalam aspek psikologis, yang selalu mengikat mereka bersama sehingga tercipta suatu kondisi di mana kapasitas interaksi keduanya sangat tinggi.

Semua responden yang diwawancarai mengatakan bahwa harapan kaum ibu di Tuban tidak berbeda dengan ibu-ibu di daerah lain yang menginginkan anak perempuannya kelak mampu mengerjakan tugas-tugas seorang ibu di dalam rumah tangga. Selagi masih gadis mau membantu ibunya dan kemudian menjadi istri yang baik apabila telah menikah. Yang menjadi tolok ukur sebagai istri yang baik menurut penduduk di pedesaan (di wilayah Kecamatan Kerek, Semanding, Merakurak), adalah apabila seorang perempuan telah cakap mengerjakan tugas-tugas kerumahtanggaan seperti, memasak, mengelola keuangan keluarga, merawat rumah dan isinya, mendidik anak, dan menyenangkan hati suaminya.

Bagi perempuan yang tinggal di wilayah perkotaan, selain memiliki kemampuan tersebut, seorang perempuan di masa kini juga harus mampu membangun citra dirinya, misalnya menjadi perempuan yang berkarier di sektor publik. Bagi perempuan di kota, seorang perempuan dinilai berhasil apabila ia mampu mengelola sektor domestik (rumah tangga), dan sukses di sektor publik. Apabila anak perempuan sudah semakin besar, hubungannya dengan ibu akan semakin dekat. Hal ini disebabkan hanya kepada ibulah hal-hal khusus dikomunikasikan.

Menurut struktur keluarga monogami, lingkungan rumah tangga keluarga inti sebagai tempat sosialisasi paling awal ditandai oleh peranan ayah dan ibu sebagai pengasuh, pendidik utama. Dalam masyarakat tradisional Indonesia, khususnya masyarakat Tuban struktur keluarga monogami tidak selalu "*berdiri sendiri*". Sifat hubungan sosial yang primordial menyebabkan hampir seluruh keluarga inti di Tuban selalu mengkaitkan dirinya sebagai bagian dari kelompok keluarga yang lebih luas. Sebagai akibatnya peranan pengasuh dan pendidikan anak akan semakin meluas menurut bentuk kesatuan keluarga yang mereka kembangkan.

Dalam kehidupan masyarakat Tuban yang biasa menghubungkan ikatan keluarga luas, peranan pengasuh, pendidik anak dapat pula dilakukan oleh anggota-anggotanya yang lain, seperti adik, kakak, paman, bibi, nenek, kakek, baik dari garis keluarga ayah maupun pihak ibu. Sebagai akibatnya keakraban seorang anak tidak hanya terbatas dengan ayah, ibu serta saudara-saudara kandungnya, tetapi juga dengan kerabat yang lain.

Kecenderungan untuk menitipkan pengasuhan anak kepada anggota keluarga lain, juga disebabkan oleh faktor terserapnya kaum perempuan dan ibu rumah tangga ke dalam banyak usaha di sektor informal.

Jika Terjadi Perceraian dan Pembagian Harta Gono Gini

Tujuan utama dari sebuah perkawinan adalah mewujudkan perjanjian yang kokoh dan kuat, yang dilandasi dengan niat ibadah untuk membangun dan membina rumah tangga. Suami atau istri memiliki peran dan fungsi masing-masing, baik dalam bentuk hak ataupun kewajiban. Hak adalah sesuatu yang melekat dan mesti

diterima atau dimiliki seseorang, sedangkan kewajiban merupakan sesuatu yang harus diberikan kepada orang lain.

Dalam rumah tangga, seorang suami dan istri harus saling memahami kekurangan dan kelebihanannya, serta harus tahu pula hak dan kewajibannya serta memahami tugas dan fungsinya yang dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab. Akan tetapi mengingat kondisi manusia yang tidak bisa lepas dari kelemahan dan kekurangan, sementara ujian dan cobaan selalu mengiringi kehidupan manusia, maka tidak jarang pasangan yang sedianya hidup tenang, tenteram, bahagia mendadak dilanda kemelut perselisihan dan perpecahan.

Bila sudah diupayakan untuk damai sebagaimana yang disebutkan dalam Al Quran An-Nissa 35, tetapi masih gagal, maka Islam memberikan jalan terakhir yaitu **“perceraian”**. Sungguhpun begitu perceraian adalah sesuatu yang dibenci Allah SWT, karena hakikat perceraian itu memutuskan ikatan perkawinan dan silaturahmi.

Kondisi faktual di Kabupaten Tuban memperlihatkan gambaran yang agak suram berkenaan dengan data perceraian yang terjadi. Bila dikaitkan dengan tradisi perempuan meminang dan kuatnya keinginan para orang tua untuk sesegera mungkin mengawinkan anak gadisnya, sekalipun dalam usia yang masih sangat muda, maka tingginya angka perceraian di Kabupaten Tuban menjadi sangat signifikan dengan faktor-faktor sebagai berikut:

- Perkawinan banyak terjadi pada anak perempuan dalam usia yang sangat muda (antara 14 sampai 15 tahun).
- Pada usia tersebut, seorang perempuan belum bisa dikatakan matang dalam aspek mental maupun sosial.
- Perkawinan khususnya di kalangan masyarakat pedesaan terjadi karena perjodohan tanpa terlebih dahulu meminta kesediaan si gadis. Sekalipun kasus ini sudah jarang, namun di beberapa desa masih dijumpai.
- Pihak laki-laki tidak atau belum mempunyai pekerjaan tetap hingga tidak bisa menafkahi istri secara layak, sementara itu peluang kerja untuk perempuan terbuka dan banyak dimanfaatkan oleh ibu-ibu rumah tangga untuk membantu meningkatkan perekonomian keluarga.

Memiliki pekerjaan di sektor publik, memungkinkan ibu rumah tangga bisa menjadi lebih mandiri.

- Kebiasaan sebagian suami nongkrong di warung-warung, telah mengakibatkan rasa kecewa dan tidak puas para ibu rumah tangga. Kasus ini acapkali menjadi pemicu terjadinya perceraian, selain faktor kecemburuan, suami seringkali menghabiskan uang di tempat tersebut.

Untuk memperkuat data tentang seberapa besar perkawinan terjadi pada usia muda, diperoleh gambaran dari Kantor Statistik Kabupaten Tuban sebagai berikut:

Tabel Perempuan Kawin Usia 10 Tahun ke Atas di Kabupaten Tuban Tahun 2005

Umur Perkawinan Pertama	Jumlah	Prosentase
14 sampai dengan 15 tahun	65.520 orang	17,35 %
16 tahun	63.243 orang	16,75 %
17 sampai dengan 18 tahun	107.015 orang	28,34 %
19 sampai dengan 24 tahun	126.615 orang	33,52 %
25 tahun ke atas	15.271 orang	4,04 %
Jumlah	377.644 orang	100 %

Melihat angka-angka di atas, jelas bahwa rata-rata perkawinan di Kabupaten Tuban dilaksanakan ketika si perempuan masih dalam usia yang muda atau sedikit menuju tahap dewasa.

Ditinjau dari perspektif peraturan, misalnya tentang hak pengasuhan anak, apa yang terjadi di Tuban adalah anak-anak yang menjadi korban perceraian orang tuanya akan tinggal bersama ibunya hingga berumur tujuh tahun jika laki-laki, dan sembilan tahun jika anak itu perempuan. Menurut ketentuan adat setempat, setelah hak asuhan anak selesai sampai batas waktunya, pengasuhan berikutnya berpindah ke pihak suami terutama jika kawin lagi dengan laki-laki lain. Dengan kebiasaan tersebut, banyak perempuan di Tuban yang

memilih tidak kawin lagi karena takut hak pengasuhan anak tersebut hilang begitu saja.

Dalam urusan perceraian, si istri juga tidak mempunyai hak untuk menceraikan suaminya, karena hal itu berada di tangan suami. Demikian kuatnya hak tersebut melekat pada suami, hingga banyak perempuan yang tanpa tahu sebabnya ia ditinggal begitu saja oleh suaminya. Hanya dalam situasi yang benar-benar parah misalnya terjadi kekerasan dalam rumah tangga, dan istri tidak mau memaafkan, Islam membenarkan istri mengajukan gugatan cerai “*khuluk*”, inilah yang biasa dilakukan oleh kaum perempuan yang merasa teraniaya dalam rumah tangganya.

Jika terjadi perceraian, biasanya diadakan pembagian harta *gono-gini*. Aturannya jika kepemilikan harta terjadi ketika sudah berumah tangga, maka harta tersebut akan dibagi dua secara adil, sedangkan harta yang dibawa masing-masing yang kepemilikannya terjadi sebelum kawin, akan kembali pada masing-masing sebagai harta bawaan.

Selain merujuk kepada aturan dalam agama Islam, masyarakat Tuban juga mempunyai adat tersendiri yang lebih mengutamakan rasa keadilan untuk semua pihak, terutama jika berkaitan dengan kepentingan anak-anak yang dilahirkan dari perkawinan tersebut.

Membahas masalah harta *gono-gini* sangat penting dalam kehidupan rumah tangga. Masalah ini bisa menyangkut pengurusan, penggunaan, dan pembagian harta *gono-gini* jika ternyata hubungan perkawinan pasangan suami istri itu bubar. Kasus pembagian harta *gono-gini* seringkali menyebabkan rumitnya sebuah perceraian.

Berdasarkan hukum positif yang berlaku di Indonesia, harta *gono-gini* itu diatur dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, Kitab UU Hukum Perdata. (KUHP) dan kompilasi Hukum Islam (KHI), pengaturan harta *gono-gini* juga diatur dalam Hukum Islam. Namun demikian setiap daerah biasanya memiliki hukum adat setempat yang bisa menjadi penyeimbang dalam berbagai kasus perceraian.

Penutup

Jika kita mencermati apa yang dipaparkan di atas, barangkali tradisi perempuan meminang yang dimiliki oleh sedikit

komunitas/kelompok masyarakat di muka bumi ini, bukan sesuatu yang baru atau aneh, karena pada masanya perempuan menjadi pihak yang sangat menentukan dalam kebudayaan dan peradaban umat manusia .

Di Indonesia sendiri, yang memiliki tradisi tersebut hanya dijumpai pada masyarakat Pariaman di Provinsi Sumatera Barat, dan di Pulau Jawa pada masyarakat Tuban, Lamongan dan sebagian dari masyarakat di Kabupaten Bojonegoro. Sesungguhnya, tradisi tersebut bagi masyarakat Jawa menjadi suatu varian dari kebudayaan/tradisi besar Jawa pada umumnya. Ketiga daerah tersebut, dikatakan memiliki varian karena mendukung tradisi yang berbeda dengan tradisi besar Jawa, khususnya dalam proses peminangan sebagai salah satu tahap menuju sebuah perkawinan.

Sekalipun di awal tulisan sudah diuraikan dari mana sumber tradisi meminang yang tumbuh subur di Kabupaten Tuban, akan tetapi sangat sulit untuk mengatakan bahwa Cerita Ande-Ande Lumut menjadi inspirasi atas lahirnya tradisi tersebut di Tuban. Diperlukan penelusuran yang lebih dalam untuk membuktikan kebenaran cerita tadi. Namun, jika merujuk kepada teori tentang yang dikemukakan oleh Nassarudin Umar di atas yang mengatakan bahwa pada suatu masa, terdapat bukti bahwa perempuan begitu dominan hingga bisa mempengaruhi terhadap pembentukan kesukuan dan ikatan kekeluargaan, sangat dimungkinkan bahwa saat itu kaum perempuan mempunyai kekuatan yang luar biasa besarnya. Hal tersebut mengandung arti, bahwa perempuan telah mampu menentukan sikap hidupnya, termasuk memilih laki-laki yang akan jadi pasangannya (dalam kalimat menentukan pembentukan suku dan ikatan kekeluargaan).

Kenyataan bahwa kaum perempuan pernah mewarnai sejarah peradaban manusia di dunia dengan perannya yang besar, kiranya tidak menyimpang dari fakta pandangan agama Islam terhadap peran kaum perempuan. Al Quran, sebagai rujukan prinsip masyarakat Islam, pada dasarnya mengakui bahwa kedudukan laki-laki dan perempuan adalah sama (Muhammad Asad, *The Message of The Quran*, Gibraltar: 1980,hal.933). Selanjutnya dikatakan keduanya diciptakan dari satu “nafs” (*living entity*), di mana yang satu tidak memiliki keunggulan terhadap yang lain.

Al Quran tidak menjelaskan secara tegas bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam, sehingga kedudukan dan posisinya atau statusnya lebih rendah. Atas dasar itu, prinsip Al Quran terhadap kaum laki-laki dan perempuan adalah sama, di mana hak istri diakui sederajat dengan hak suami. (An Nisa Ayat 1). Dengan kata lain, laki-laki memiliki hak dan kewajiban terhadap perempuan dan sebaliknya perempuan juga memiliki hak terhadap laki-laki, apalagi jika dikaitkan dengan konteks masyarakat pra-Islam yang ditransformasikannya.

Persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan selain dalam hal pengambilan keputusan, juga dalam hal ekonomi, yakni untuk memiliki harta kekayaan dan tidaklah suami atau bapaknya boleh mencampuri hartanya. (An Nisa ayat 32).

Kekayaan itu termasuk yang didapat melalui pewarisan atau yang diusahakannya sendiri. Oleh sebab itu mahar atau mas kawin dibayar oleh laki-laki untuk pihak perempuan sendiri, bukan untuk orang tua dan tidak bisa diambil kembali oleh suaminya.

Lalu dari manakah asal datangnya pemikiran yang telah menjadi tradisi dan meletakkan posisi perempuan lebih rendah daripada laki-laki, hingga untuk urusan hati pun harus menunggu inisiatif laki-laki. Jadi jika ada tradisi perempuan yang berinisiatif untuk menentukan pasangan hidupnya, bukanlah sesuatu yang aneh atau menyimpang, karena berbagai surat dalam Al Quran menyatakan hal yang sama, yakni adanya posisi yang setara antara perempuan dan laki-laki.

Jika tradisi perempuan meminang di Kabupaten Tuban menjadi unik, hal tersebut lebih dikarenakan tradisi tersebut tumbuh dan didukung oleh suatu kelompok masyarakat yang umumnya memiliki tradisi besar Jawa, di mana kaum laki-laki adalah pihak yang harus lebih aktif. Dengan kata lain, inisiatif untuk menentukan pasangan datang dari pihak laki-laki. Secara antropologis, dapat dikatakan bahwa kultur patriarchi benar-benar dilanggengkan, hingga menimbulkan ketidakadilan gender.

Menyimak tradisi perempuan meminang di Tuban, adalah suatu yang sangat menarik, sekalipun pada awal proses pembentukan rumah tangga pihak perempuan yang mengambil inisiatif, namun pada proses atau tahap berikutnya berlangsung sebagaimana tradisi besar Jawa. Demikian pula tahap-tahap berikutnya menjelang hari H

sampai dengan pelaksanaan ijab kabul, semuanya dilaksanakan dengan merujuk kepada adat istiadat Jawa (timur) dan syariat Islam. Apa yang diucapkan oleh seorang pejabat di Kantor Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kota Tuban, bahwa peminangan yang dilakukan oleh pihak perempuan sesungguhnya hanya masalah teknis saja, memang benar adanya. Artinya bahwa pihak manapun yang melakukan proses peminangan atau berinisiatif, pada akhirnya ditujukan untuk kepentingan mereka juga. Demikian juga jika perempuan yang berinisiatif terlebih dahulu untuk meminang, artinya calon pasangannya (suaminya) sudah bisa dipertanggungjawabkan kualitas peribadinya. Dengan demikian, rumah tangga yang akan dibangun pun dijamin akan bahagia, karena telah ada persesuaian di antara keduanya.

Bagi masyarakat Tuban sendiri, meminang bukan sekedar persoalan perkawinan, melainkan juga sebuah prestise/gengsi keluarga. Keluarga dengan status sosial ekonomi tinggi akan bisa “memamerkan” kekayaannya melalui proses peminangan. Jumlah hadiah yang diberikan kepada pihak laki-laki (calon menantu) akan menjadi ukuran seberapa besar tingkat sosial ekonomi keluarga perempuan.

Hal seperti itulah yang menjadi perbincangan, bahwa peminangan nampaknya seperti ajang perlombaan dengan pemberian hadiah yang seringkali melebihi kemampuan ekonominya. Bagi perempuan dari kalangan bawah, budaya ini sudah tentu sangat tidak menguntungkan karena peminangan seperti ini berkaitan erat dengan faktor harta kekayaan. Sebaliknya perempuan elok dan berharta, akan dengan mudah menarik minat kaum laki-laki.

Meskipun memiliki tradisi yang diturunkan dari generasi ke generasi, dalam kenyataannya orang Tuban mempunyai sifat yang sangat terbuka, toleran bahkan mau kompromi dengan budaya luar. Artinya, tradisi yang meeka dukung bisa saja dikompromikan atau disesuaikan dengan tradisi lain jika untuk kebaikan.

Sifat-sifat tersebut bisa dilihat dalam perkawinan lintas budaya yang kini banyak terjadi. Orang tua yang mempunyai anak perempuan, kemudian berhubungan dengan laki-laki dari daerah di luar Tuban, Lamongan atau Bojonegoro, biasanya menerima tradisi, anak perempuannya yang menerima pinangan, bukan sebaliknya seperti tradisi yang mereka jalani selama ini. Demikianlah, setelah tahap-tahap

peminangan selesai, perkawinan dijalani sebagaimana lazimnya yang terjadi pada komunitas Jawa.

Di balik sisi positif tradisi perempuan meminang seperti disampaikan di atas, ternyata pada sebagian perempuan di wilayah pedesaan Tuban harus menerima nasib kawin pada usia muda, dan melahirkan cerita lain. Kawin atas keinginan sendiri atau karena desakan orang tua, nilainya sama saja. Selain karena takut dicap perawan tua, perempuan-perempuan muda di wilayah pedesaan Tuban menilai menajanda, jauh lebih baik karena dalam status janda mereka bisa berbuat banyak dan bebas. Pengertian bebas dalam konteks ini tidak lain merujuk kepada kesempatan yang mereka miliki jauh lebih banyak. Menyandang predikat gadis, dalam tradisi Tuban jauh lebih membebani karena dibatasi oleh norma-norma adat yang mengharuskan mereka mempertahankan martabat keluarga.

Seorang perempuan yang menyandang predikat janda, juga mempunyai peluang untuk bisa bekerja di luar negeri sebagai tenaga kerja Indonesia (TKI). Kini sudah banyak yang mendapat pekerjaan di berbagai negara Timur Tengah atau di wilayah Asia seperti Singapura, Malaysia, Brunei dan Korea. Barangkali peluang bekerja di luar negeri juga, menjadi daya tarik bagi kaum perempuan di pedesaan Tuban.

Dalam pola pengasuhan anak yang lahir dari perkawinan, di wilayah Kabupaten Tuban baik di perkotaan maupun desa, sekalipun sudah banyak di antaranya yang mempercayakan pengasuhan anak kepada institusi pendidikan formal seperti Taman Kanak-Kanak, *Play Group*, atau lembaga pendidikan PAUD (Pendidikan Anak Usia Dini), akan tetapi pola-pola pengasuhan secara tradisional masih tetap dominan.

Dalam hal ini merubah pola pikir tradisional masih sulit dilakukan, selain sudah mengakar dalam kehidupan masyarakat, ikatan primordialisme juga sangat dominan hingga anggota keluarga di luar ibu dan ayah diperhitungkan sebagai orang tua anak. Demikian juga, pembagian peran pengasuhan anak, antara ibu dan ayah harus masih cenderung lebih berat kepada ibu. Jadi seorang ibu selain memegang peran yang besar di sektor domestik (urusan kerumahtanggaan), juga kini aktif dalam berbagai kegiatan di sektor publik (bekerja sebagai buruh pada usaha-usaha di sektor informal, sawah dan ladang).

Ketika ibu dan ayah (suami dan istri) melakukan peran di luar rumah, pengasuhan dan perawatan anak dilakukan oleh anggota keluarga lain (adik, orang tua, atau keluarga lain yang berperan menjadi pengasuh anak). Jika anggota keluarga kebetulan tinggal bersama dalam suatu rumah, bagi yang bersangkutan lebih mudah untuk beraktivitas di luar, akan tetapi tidak jarang si ibu harus membawa anaknya dan menitipkannya kepada anggota keluarga jika tempat tinggalnya berbeda. Sore hari ketika selesai pekerjaan, si anak akan dijemput kembali, begitu seterusnya.

Peranan yang dialami ibu rumah tangga di Tuban dalam mengisi peranan ganda perempuan antara lain disebabkan oleh setiap peranan membawa tanggung jawab dan kewajiban. Faktor ini dapat menimbulkan dalam diri si perempuan yang bersangkutan suatu loyalitas ganda. Bagi perempuan Tuban ini berarti loyalitas terhadap suami dan keluarga yang telah dipilihnya dan yang biasanya dilakukan di luar rumah. Yang paling ideal kalau kedua loyalitas bisa saling menyambung atau saling mendukung. Namun dalam kenyataan hal ini tidak selalu demikian adanya, dan hal ini merupakan salah satu sumber konflik yang tidak selalu dengan mudah diatasi oleh perempuan yang bersangkutan. Kemungkinan salah satu sebab yang mendasari konflik ini ialah masih adanya sifat khas perempuan Tuban khususnya, dan perempuan Jawa umumnya seperti setia kepada perilaku yang diajarkan leluhurnya.

Dari uraian dan analisis pada bagian-bagian sebelumnya, kita sadari bahwa tradisi perempuan meminang atau inisiatif perempuan dalam menentukan pasangan hidupnya, boleh jadi merupakan gambaran bahwa kaum perempuan di Tuban telah memiliki hak untuk memilih pasangan, dan keluar dari keyakinan yang beredar selama ini (khusus pada masyarakat Islam) yang mengatakan bahwa orang tua dalam hal ini ayah memiliki hak menentukan jodoh (*ijbar*) bagi anak gadisnya.

Akan tetapi, pada tahap berikutnya terutama setelah perkawinan berlangsung, tampak bahwa budaya patriarki yang memposisikan laki-laki sebagai kepala keluarga tetap dipertahankan. Kaum perempuan di Tuban, yang telah menjadi ibu rumah tangga kembali pada stereotip yang oleh masyarakat dianggap sebagai ketentuan kodratnya.

Sesungguhnya, sifat dan stereotip yang merupakan konstruksi ataupun rekayasa sosial dan akhirnya terkukuhkan menjadi “*kodrat kultural*”, dalam proses yang panjang telah mengakibatkan terkondisikannya beberapa posisi perempuan antara lain:

1. Perbedaan yang dimanifestasikan dalam posisi sebagai subordinasi kaum perempuan di hadapan laki-laki. Yang dimaksud di sini menyangkut soal proses pengambilan keputusan yang hampir seluruh responden mengatakan dikuasai oleh laki-laki/suami.
2. Secara ekonomis, terdapat perlakuan yang tidak adil bagi kaum perempuan/ibu rumah tangga di Tuban khususnya yang selalu dianggap tidak produktif sekalipun banyak jenis aktivitas yang dilakukannya untuk menopang perekonomian keluarga.
3. Meskipun awalnya perempuan di Tuban berada dalam posisi memilih, namun di kemudian hari setelah menjadi istri/ibu rumah tangga mereka harus bekerja lebih keras dan hampir 90% pekerjaan domestik dilakukan oleh perempuan. Bagi mereka yang bekerja di sektor publik (menjadi petani, buruh tani, pegawai konveksi dan usaha pembatikan, atau profesi lainnya), mereka diartikan memiliki peran ganda yakni beban kerja di dalam dan di luar ranah domestik/rumah.
4. Meskipun tidak dijumpai *violence* atau kekerasan secara fisik terhadap perempuan/ibu rumah tangga, namun secara mental banyak dialami oleh mereka seperti suami yang lebih suka nongkrong dengan teman-temannya di warung-warung yang berjejer sepanjang jalan raya Tuban sampai ke kecamatan Rengel dan minum tuak pada jam-jam produktif. Sementara itu si istri sedang mandi keringat di berbagai tempat usaha di luar rumahnya. Posisi sub-ordinasi terhadap para istri, secara tidak sadar merupakan pelanggaran kultur patriarki, yakni ideologi kekelakian.

Dalam perspektif gender, tradisi perempuan meminang atau yang berinisiatif dalam menentukan pasangan hidupnya bisa diartikan sebagai gambaran adanya kesetaraan hak bagi kaum perempuan. Akan tetapi sangat disayangkan hak-hak menentukan pasangan hidup ini acapkali diartikan perempuan lebih membutuhkan, sehingga memposisikannya sebagai subordinat (bagian) dari laki-laki, dan berdampak kepada lamanya perempuan dalam pengambilan

keputusan. Jika mencari nafkah hanya bersifat aksidental dan tidak substansial, maka kaum perempuan dan ibu rumah tangga di Tuban kini banyak memberikan kontribusi dalam menopang kehidupan ekonomi keluarga, pada gilirannya tidak lagi kaum laki-laki/suami dinilai sebagai pihak yang lebih unggul dari istrinya.

Perubahan posisi dan peran perempuan di dalam keluarga sudah barang tentu terkait erat dengan persoalan ekonomi rumah tangga dan tuntutan akan kemandirian perempuan di tengah desakan untuk memperoleh nafkah bagi dirinya sendiri. Sumbangan perempuan Tuban terhadap ekonomi rumah tangga tersebut, kemudian secara tidak langsung memberikan kelonggaran ruang gerak bagi mereka di dalam masyarakat.

Namun demikian, posisi dan peran mereka dalam tradisi tetaplah adanya. Oleh karena itu bagi perempuan Tuban yang bekerja, kesibukan di luar dan dalam rumah tentu menjadi sangat besar, mengurus suami, anak, dan juga bekerja.

Daftar Pustaka

- Abdul Halim Abu Syuqqak, 1999, *Kebebasan Wanita*, Jilid ke 3, Gema Insani Press, Jakarta.
- Abdullah, Irwan, 1998, *Antropologi Di Persimpangan Jalan: Krisis Metodologi*, Jurnal Antropologi, Jakarta.
- Faqihuddin, Abdul Kodir, 2004, *Bangga Jadi Perempuan*, Perbincangan dari sisi kodrat dalam Islam, PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Geertz, Clifford, 1992, *Tafsir Kebudayaan*, terjemahan, Kanisius, Yogyakarta.
- Jajat Burhanudin, Oman Fathurahman (editor), 2006, *Tentang Perempuan dalam Islam "Wacana dan Gerakan"*, PT Gramedia Pustaka Utama, bekerja sama dengan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN, Jakarta.
- Jamhari, Ismatu Ropi (penyunting), 2003, *Citra Perempuan Dalam Islam*, Pandangan Ormas Keagamaan, PT Gramedia Pustaka Utama, bekerja sama dengan PPIM UIN Jakarta dan The Ford Foundation.
- Kodiran, 1997, *Kebudayaan Jawa*, dalam Koentjaraningrat (penyunting), *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Penerbit Djambatan, Jakarta.
- Mansour Fakih, 1996, *Analisis Gender & Transformasi Sosial*, Pustaka Pelajar, Jakarta.
- Nur Syam, 2007, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, LKiS, Yogyakarta.
- Sigit Widiyanto, dkk, 2001, *Perubahan Kultural Pekerja Wanita di Kawasan Industri* (studi kasus pekerja wanita di kawasan industri Tanjungsari, Surabaya), Proyek Pengkajian dan Pembinaan Kebudayaan Masa Kini, Direktorat Tradisi dan Kepercayaan, Direktorat Jenderal Nilai Budaya Seni dan Film, Jakarta.
- Siti Musdah Mulia & Anik Farida, 2005, *Perempuan & Politik*, PT Gramedia Pustaka Utama Press, Jakarta.
- Sundari. S, Maharto, *Perempuan Dalam Budaya Jawa*, dalam *Binar Wacana Perempuan Keindonesiaan dan Kemoderenan*, Jakarta, SIDES, hal.194.

SEUDATI SEBAGAI MEDIA INTERAKSI SOSIAL MASYARAKAT ACEH Oleh: RR. Nur Suwarnindyah

Media is consist of place and space. Both of them provide benefits visually and abstract for the user. Seudati dance is a medium for communication and social interaction in the form of dance. It delivers local knowledge about religious life, social community, the spirit of defending the state, and giving a priority for consensus. For the Acehnesse, the Seudati is media for young people for matchmaking or dating. For along the times and development of technology, the Seudati has been changed of its meanings and functions as a performance art only.

Pengantar

Aceh bukan saja nama sebuah provinsi tapi juga nama salah satu suku bangsa yang dominan dan berasal dari Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Suku bangsa ini berdiam di 8 wilayah kabupaten dan kota madya dari 11 daerah tingkat II di Provinsi Daerah Istimewa Aceh, antara lain Kota Madya Banda Aceh, Kabupaten Aceh Besar, Kabupaten Pidie, Kabupaten Aceh Utara, sebagian Kabupaten Aceh Barat, Aceh Selatan, dan Kota Madya Sabang¹

Provinsi Daerah Istimewa Aceh merupakan provinsi yang mempunyai keistimewaan yang tidak dimiliki oleh provinsi lainnya. Pada zaman dahulu orang yang akan menunaikan ibadah haji, dengan naik kapal melewati pelabuhan di Aceh. Oleh karena itu Aceh juga sering disebut sebagai serambi Mekkah, yang mana hampir 90 % penduduknya memeluk agama Islam. Selain itu di dalam kehidupan sehari-hari pun masyarakat Aceh lebih menjalankan aturan-aturan yang dikaitkan dengan ajaran keislaman. Aceh juga sering disebut dengan ujung pulau Sumatra, Tanah Rencong, Bumi Iskandar Muda, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Kemudian Provinsi NAD tersebut pada tahun 2007 diganti namanya menjadi Provinsi Daerah Istimewa Aceh.

¹ Tim BPSNT Aceh, "Keanekaragaman Budaya dan Suku di Banda Aceh", BPSNT Budpar Aceh, hlm 4.



Foto 1.4 Sanggar Tari Cut Nyak Dhien Meuligoe, Provinsi Daerah Istimewa Aceh

Penduduk di Aceh sudah mulai bangkit dari dukanya akibat gempa dan tsunami, dengan beragam mata pencahariannya. Ada yang menjadi pedagang dan perkantoran baik swasta maupun pegawai negeri. Meskipun di Aceh begitu seramnya diberitakan tentang teroris dan GAM, namun pada kenyataannya, masyarakat hidup secara normal dan situasi kotanya pun terlihat tenang dan aman-aman saja. Hal ini menggambarkan bahwa masyarakat di Aceh sangat percaya nasib

seseorang itu ada dan sudah diatur oleh Tuhan. Sehingga banyak tersiar berita tentang teroris tidak menyurutkan aktivitas kehidupan masyarakat di Aceh tersebut.

Kebangkitan masyarakat Aceh dari bencana dilakukan tahap demi tahap, begitu pula para senimannya, terutama seniman tari. Kesenian sebagai salah satu aset budaya Negara Kesatuan Republik Indonesia, yaitu seperti seni rakyat Seudati dan bentuk seni yang perlu dilestarikan baik nilai dan fungsinya. Salah satu kebudayaan yang berkembang di Kota Banda Aceh adalah seni tari Seudati. Seni tari Seudati pun saat ini hidup dan berkembang oleh karena upaya rintisan yang dilakukan oleh salah satu sanggar tari yang sangat peduli dengan seni tari Seudati yaitu sanggar tari Cut Nyak Dhien Meuligoe Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Sementara di negeri kita sendiri kesenian-kesenian tersebut bersaing dengan kesenian modern yang sedang berkembang dan digemari para generasi muda, contohnya anak-anak muda lebih suka melihat pertunjukan band dibandingkan melihat pertunjukan tari-tarian tradisional, karawitan, dan sebagainya. Hal ini membuat para seniman berpikir, tentang bagaimana cara untuk bersaing dan adanya respons maupun ketertarikan para generasi muda tersebut, terhadap kesenian tradisional.

Melihat perkembangan dan daya saing ketat maka menciptakan sebuah kesenian yang baru dan lebih kepada kesenian yang komersial menjadi sebuah pilihan. Contohnya seni tari Seudati saat ini bersaing ketat dengan kesenian modern yang berkembang di Indonesia. Upaya memotret perkembangan seni tari Seudati, menjadi ketertarikan peneliti untuk menemukenali pergeseran atau terancamnya kepunahan

Seudati sebagai media interaksi sosial masyarakat Aceh pada waktu itu. Bahwa Seudati pada zaman dahulu sebagai fungsi penggugah semangat berperang melawan penjajah Belanda dan sebagai media interaksi sosial masyarakat Aceh, yaitu adanya ajang pencarian dan pertemuan jodoh laki-laki dengan perempuan pada saat melihat Seudati pentas.

Kesenian Bagian Dari Kebudayaan

Kesenian merupakan sebuah hasil karya yang diciptakan dengan diilhami berbagai gagasan menurut penciptanya atau senimannya. Bahkan secara umum orang menganggap bahwa kebudayaan tersebut adalah kesenian. Seperti yang dikatakan oleh Koentjaraningrat dalam bukunya *"Pengantar Antropologi Pokok-Pokok Etnografi II"*, bahwa:

"Kebudayaan (dalam arti kesenian) adalah ciptaan dari segala pikiran dan perilaku manusia yang fungsional, estetis, dan indah, sehingga ia dapat dinikmati dengan pancaindranya (yaitu penglihat, penghidung, pengecap, perasa, dan pendengar) (2002:19)".

Seni tari adalah bagian dari sebuah bentuk kesenian yang menampilkan keindahan gerak-gerak tubuh yang menyatu dalam satu makna yang berjiwa dan berirama. Di dalam kehidupan manusia selalu tidak jauh dari sebuah seni, karena tanpa seni manusia seperti hidup dalam ruang hampa yang tidak menarik dan serasa monoton. Seperti dikatakan oleh seorang Soedarsono dalam bukunya berjudul *"Tari-Tarian Indonesia I"* adalah bahwa:

"Manusia yang normal, entah ia profesor, guru, pelajar, mahasiswa, pegawai, sampai kepada petani kecil pun dalam hidupnya memerlukan santapan-



Foto 1.5 Anak-anak sanggar Cut Nyak Dien sebelum Berlatih mengaji dahulu, di setiap hari Minggu

santapan estetis yang berwujud seni. Sudah barang tentu perhatian antara orang yang satu dengan yang lainnya berbeda-beda. Ada yang lebih senang kepada seni lukis, ada yang lebih tertarik kepada seni musik, seni drama, seni tari, dan sebagainya (halaman 20)". Contohnya seni pertunjukan banyak dipergunakan sebagai sarana ritual, hiburan, dan sebagainya. Disebutkan di dalam buku Prof. RM. Soedarsono yang berjudul *"Seni Pertunjukan di Era*

Globalisasi” bahwa seni pertunjukan berfungsi sebagai:

1. sarana ritual;
2. sarana hiburan;
3. sarana presentasi estetis.

Banyak kita ketahui dalam tradisi ritual suku-suku bangsa di Indonesia banyak yang mempergunakan sarana media ritual dengan seni pertunjukan yaitu tari-tarian. Media tari-tarian mengantarkan sebuah upacara ritual menjadi semakin magis, contohnya tari-tarian pada upacara ritual komunitas Bissu di Sulawesi Selatan, yang dipertunjukan tarian *Ma'giri* dengan menusukkan keris ditubuhnya yang kebal, sebagai puncak kemagisan ritual yang dilakukan. Begitu pula seni pertunjukan yang dipergunakan sebagai sarana hiburan, yang dipertunjukan untuk menciptakan suasana kemeriahan dan kegembiraan rakyat dalam meyambut sebuah perayaan rasa syukur pada Tuhan atas rezeki yang telah diberikan, contohnya pada saat pesta panen padi di Pulau Jawa biasanya ada tari-tarian seperti Tayub. Penonton terlibat dalam pementasan dalam tari Tayub tersebut dan menjadi hiburan masyarakatnya. Berbeda lagi dengan seni pertunjukan yang dipergunakan sebagai sarana presentasi estetis bahwa untuk menampilkan sebuah pertunjukan memerlukan biaya yang tidak cukup sedikit dan biasanya para seniman mencari sponsor untuk mendanai pertunjukan yang akan ditampilkan. Secara komersial biaya juga didapatkan dengan cara menjual karcis kepada para penontonnya. Lambat-laun sistem manajemen komersial ini pun mempengaruhi kualitas, kuantitas, dari seni pertunjukan yang ditampilkan, bahkan sering terjadi hilangnya esensi yang hakiki dari seni pertunjukan yang ditampilkan tersebut.

Seperti yang terjadi pada seni tari Seudati di Provinsi Aceh, bahwa tarian ini adalah sebuah tarian rakyat yang mempunyai nilai dan fungsi pada masa lalu sebagai media penyampaian dakwah, pesan-pesan, ajaran-ajaran keagamaan. Seni tari Seudati termasuk sebagai media hiburan, yaitu terjadinya interaksi sosial secara langsung antara pemain dengan penonton. Tari Seudati merupakan salah satu tari yang berasal dari Kabupaten Aceh Utara dan Kabupten Pidie yang mulai masuk bersama ajaran Islam masuk ke Aceh. Tari Seudati sebagai tarian rakyat saat ini berkembang di daerah Aceh Utara. Namun perkembangan yang terjadi membuat adanya pergeseran nilai dan fungsi atau esensi dari seni tari Seudati tersebut. Oleh karena sudah jarang sekali ditampilkan seni pertunjukan tari Seudati yang

masih asli seperti pada keberadaannya seperti dahulu. Hal ini tentunya adanya pengaruh perkembangan zaman dan teknologi yang menimbulkan dampak bergesernya nilai dan fungsi dari tari Seudati, maka hal ini pula yang menjadikan proses pelestarian budaya seni tari Seudati harus bekerja lebih intensif untuk tetap terlindungi. Adanya permintaan pasar atau tren juga sangat mempengaruhi eksistensi tari Seudati menjadi sebuah pertunjukan yang komersial.

Dampak komersialisasi terhadap lestarnya seni tari Seudati ini sangat mempengaruhi hidup, berkembang, dan punahnya aset budaya bangsa yang masih asli, dan lama-kelamaan pun akan menjadi punah. Komersialisasi yang dimaksud meliputi persaingan ketat dengan adanya pengaruh budaya asing yang masuk dan permintaan pasar yang terkait dengan dana, waktu, pesanan khusus, dan sebagainya.

Asal- Usul Seni Tari Seudati

Provinsi Daerah Istimewa Aceh merupakan provinsi yang terkenal dengan kekuatan syariat Islam. Penduduk aslinya beragama Islam. Kesenian yang berkembang pun bernafaskan Islam, oleh karena itu sering dipergunakan sebagai penyampaian dakwah, ajaran-ajaran atau nasihat dan pembangkit semangat perjuangan pada saat itu melawan penjajah Belanda. Oleh karena itu tari Seudati juga sering disebut sebagai tari Perang (*Tribal War Dance*). Tari Seudati salah satu tari yang berasal dari Kabupaten Pidie yang kemudian persebarannya sampai ke Kabupaten Aceh Timur, Kabupaten Aceh Utara, dan



Foto 1.6 Tari Seudati di masa sekarang menari di atas panggung (dok. Dinas Budpar Provinsi)

sekarang tersebar sampai ke kota Banda Aceh. Menurut cerita seorang narasumber Syeh Syarifah (yang sekarang tinggal di Kota Banda Aceh), mengatakan bahwa asal mula tumbuh dan berkembangnya tari Seudati dari Kabupaten Pidie.

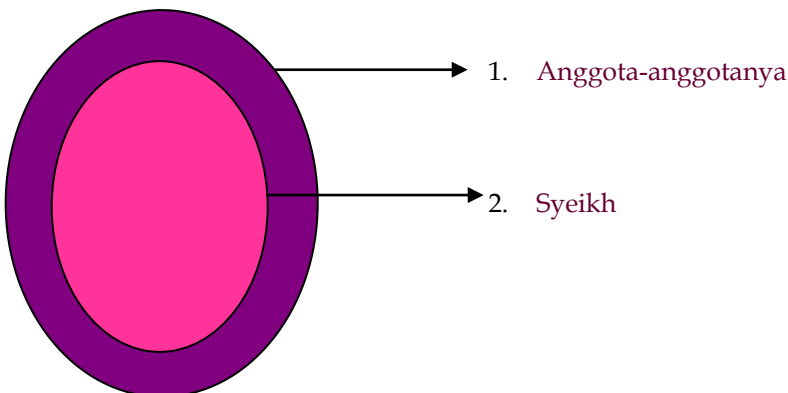
Tari Seudati pada awalnya tumbuh di desa Gigieng, Kecamatan Simpang Tiga, Kabupaten Pidie, yang awal mulanya dipimpin oleh Syeh Tam dan di desa Didoh yang dipimpin oleh Syeh Ali Didoh (download internet hari Kamis, tanggal 26 Maret 2009, by Deniasitam, dalam

"Tari Seudati Budaya Aceh: Sejarah Tari Seudati"). Seudati sebenarnya berasal dari kata *Syahadatain* atau *Syahadat*, yang berarti bersaksi dan mengakui tiada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad utusan Allah. Tari Seudati pada awalnya dipakai untuk turut menyebarkan ajaran agama Islam yaitu sebagai alat untuk menyampaikan pesan-pesan moral yang berkaitan dengan ajaran agama Islam.

Pada awalnya pelaksanaan penyajian tarian Seudati dimulai dengan *rateb duek* yaitu posisi duduk berhadap-hadapan dengan lawan kelompok Seudati lainnya ketika bertanding, karena pada zaman dahulu Seudati ini pun dipertandingkan antardesa dengan membentuk kelompok-kelompok. Pada zaman dahulu *rateb duek* ini dilakukan pada tengah malam yang kemudian dilanjutkan dengan tarian Seudati yang terdiri dengan tahapan-tahapan. Menurut M. Djakfar Ismail CS (1990/1991,43), yang dikutip dari buku berjudul "*Budaya Aceh*" yang ditulis oleh Asli Kesuma, mengatakan bahwa; tahapan atau babakan yang lengkap dalam pertunjukan seni Tari Seudati tersebut terdiri dari:

1. *Glong*

Formasi *glong* merupakan komposisi lingkaran yang mana semua penari membentuk komposisi lingkaran ke dalam dengan Syekh berada di tengah-tengah lingkaran tersebut. Di dalam bentuk seperti ini mereka bermusyawarah untuk menampilkan bentuk *saman* seperti apa nantinya yang akan ditampilkan kelompok tersebut. Pada bagian ini juga disebut dengan *Bak Saman*, dan dalam posisi seperti ini mereka menyanyikan *bak saman* yang terpilih, dengan nada tinggi dan iramanya mirip seperti adzan. Adapun tema-temanya yang saling dilagukan antara lain, tentang bulan, bintang, awan, dan sebagainya.



2. *Saleum*

Saleum (salam) di sini dimaksudkan dengan pembukaan/perkenalan yang diawali oleh *aneuk syahi*, kemudian salam tersebut dibalas oleh *Syeikh* dengan alunan nada yang berbeda dengan yang dinyanyikan *aneuk syaih*. Perkembangan terjadi pada bagian salam ini juga, disampaikan ucapan terima kasih kepada penyelenggara, kepada hadirin, dan selanjutnya mohon maaf seandainya di dalam pertunjukan nanti terdapat kesalahan, baik tarian maupun syair-syair yang dirangkum dalam kalimat yang indah. Salam yang disampaikan *aneuk syahi* ini, sekaligus dengan aksi tarian oleh *Syeikh* yang diikuti penari lainnya dengan formasi yang lain juga. Syair di atas diulangi oleh kedua *apectwie* dan *apect bak*.

Pada babak perkenalan atau pembukaan ini, delapan penari hanya melenggokkan tubuhnya dalam gerakan gemulai, tepuk dada serta jentikan jari yang mengikuti gerak irama lagu. Gerakan rancak/rampak/kompak, baru terlihat ketika memasuki babak selanjutnya. Bila pementasan bersifat pertandingan, maka setelah kelompok pertama ini menyelesaikan babak pertama, akan dilanjutkan oleh kelompok kedua dengan teknik yang berbeda pula.

3. *Likok*

Likok dalam arti bebas bermakna "ragam gerak" atau "motif tari". Pada permulaan tari ini *aneuk syahi* mendendangkan nama Allah dengan suara yang merdu. Kemudian suara penyanyi ini mampu menyentuh kalbu penonton, karenanya tidaklah heran, jika banyak orang jatuh hati pada *aneuk syahi* ini. *Likok* dipertunjukkan dengan keseragaman gerak, kelincahan bermain dan ketangkasan yang sesuai dengan lantunan lagu yang dinyanyikan *aneuk syahi*. Seluruh penari utama akan mengikuti irama lagu yang dinyanyikan secara cepat atau lambat tergantung dengan lantunan yang dinyanyikan oleh *aneuk syahi* tersebut. *Bak Saman* pada bagian di mana seluruh penari utama berdiri dengan membuat lingkaran di tengah-tengah pentas guna mencocokkan suara dan menentukan *likok* apa saja yang akan dimainkan. *Syeikh* berada di tengah-tengah lingkaran tersebut. Bentuk lingkaran ini menyimbolkan bahwa masyarakat Aceh selalu *muepakat* (musyawarah) dalam mengambil segala keputusan.

4. *Saman*

Saman dimulai dengan nyanyian *Syeikh*, kemudian diikuti oleh penari lainnya dengan irama yang telah ditentukan. Masuk *saman* merupakan fase yang beragam syair dan saling disampaikan dan

terdengar bersahutan antara *aneuk syahi* dan *Syeikh* yang diikuti oleh semua penari. Bentuk syair yang dibawakan dapat digolongkan dalam pantun-pantun berupa nasihat, pantun jenaka, pantun muda-mudi, dan lain sebagainya. Suatu contoh seperti yang disampaikan oleh budayawan Asli Kesuma yaitu "*Lahele hala bagura heum hala hale hala*" terjemahan ini dapat diraba artinya sebagai kata-kata pujian kepada Allah SWT yaitu "*Lahaula walaquata illa billa hil aliyil adhim*".

Kemudian satu ungkapan lagi yang tidak dapat didefinisikan maknanya seperti "*Mat Jal le lahe hot*", yang diduga berasal dari kata "*Mata Jalilahul Haq*" dan "*Allhyulaila Hailla Hayyul Qaiyum*" Kemudian menjadi "*Yon Yai lalah: Yaekande lalah! Illah lahe haalaha hala*", di dalam hal perubahan sebutan ini masih terdapat beberapa pendapat yang lain. Pertama bahwa asal usul sebutan tersebut adalah dalam bahasa Arab, tetapi karena dibawakan dalam tarian dan dengan suara yang keras tapi gembira, maka sebutan tersebut menjadi berubah. Justru itu sebagian ulama keberatan dengan hal tersebut. Pendapat sebutan sengaja dibuat, guna menghindari sebutan nama Allah yang seharusnya tidak dilakukan dalam forum yang tidak *kusyu'* seperti dalam sebuah tarian. Kemudian dilanjutkan dengan fase *lani* adalah fase untuk membuat penonton tidak jenuh, karena mungkin melihat tari Seudati ini lama-kelamaan akan merasa monoton.

2. Kisah

Sesuai dengan namanya pada bagian ini (sub babak) ini adalah kisah, maka di sini syair-syair yang dibawakan menggambarkan suatu kisah dalam sejarah yang diambil dari hal-hal tertentu. Materi kisah ini ditetapkan oleh *Syeikh* dan disampaikan kepada *aneuk syahi*. Kisah tentang nabi misalnya dibawakan berupa kisah Nabi Suleiman dengan burung-burung yang bisa berkomunikasi dengan beliau, kisah Nabi Musa dengan Firaun, kisah Nabi Khaidir dan kisah mengenai raja-raja di zaman dahulu.

3. *Cahi Panyang*

Cahi Panyang dalam tari Seudati adalah ungkapan perasaan dari sebuah peristiwa ataupun pengalaman yang dialami. Pada bagian ini sangat dituntut keahlian dari *aneuk syahi* dalam melahirkan lirik-lirik lagu secara spontan, dan mampu menjawab sindiran atau pertanyaan ataupun ungkapan yang disampaikan oleh *aneuk syahi* lawannya bertanding yang naik panggung pada babak sebelumnya. Pada babak ini juga *aneuk syahi* dalam lirik-lirik lagunya menyanyikan kritik-kritik sosial yang sehat, lebih-lebih terhadap apa yang terjadi di dalam

masyarakat dengan masyarakat, ataupun hubungan masyarakat dengan pimpinannya.

4. *Lanie*

Lanie dalam bahasa Indonesia dapat diartikan “tingkah polah” pada bagian ini nyanyian dipadukan dengan lagu-lagu yang sedang populer di kalangan masyarakat sendiri. Ini biasa dalam Seudati dan tempatnya hanya dalam bagian *lanie* ini tidak dibenarkan di tempat lain. Bagian *lanie* merupakan suatu kesempatan bagi *syekh* dan *aneuk syahi* berkreasi.

Menurut M. Dakfar Ismail yang dikutip dari buku catatan Asli Kusuma bahwa untuk tampil tari Seudati pun, diperlukan kekompakan, kerja sama, *lighting* (lampu) dan *sound system* serta panggung yang lantainya dapat berbunyi ketika dihentakan kaki sehingga timbul suara yang keras namun serempak. Selain itu di dalam tari Seudati terdapat materi gerakan yaitu;

- *Nyap* adalah gerakan membungkukkan lutut sambil merendahkan badan, gerakannya naik turun atau dengan kata disebut juga gerakan mengeper.
- **Langkah** bahwa gerak tari Seudati selalu didahului dengan kaki kiri dan menggunakan hitungan delapan yaitu: tiga langkah ke depan dan tiga langkah ke belakang ditambah setengah langkah kaki kiri ke depan dan menarik kembali ke belakang dengan sikap tubuh dan dada dibungkukkan.
- *Rheng* yaitu gerak memutar dengan hitungan empat dua diakhiri dengan gerak.
- *Asek* yaitu dapat diartikan memalingkan kepala, ini dilakukan dari kanan ke kiri, arah pandang serong kiri dan kanan, yang jelas pada gerak ini ekspresi muka ceria, agar penonton dapat melihat para penari yang mempunyai gigi dari emas. Ini suatu nilai tersendiri dalam gerak *asek*.
- *Ktrep Jaroe* dapat diartikan jentikan jari, yang menimbulkan bunyi klik. Bunyi klik yang dipadukan dengan gerakan kaki, sehingga terjadi suatu gerakan yang indah dan serasi.
- *Nyet* , gerakan ini mirip gerak *nyap*. Berat badan tertumpu pada kedua kaki, namun tumpuan kadang kalanya berpindah pada kaki kanan dan kaki kiri. Ini sangat tergantung pada syair lagunya.
- *Dhet*, gerakan ini adalah gerakan mengangkat bahu sambil tangan dikepalkan mengikuti irama lagu.

- *Gudham kaki*, maksud gerakan ini adalah menghentakkan kaki untuk menimbulkan bunyi untuk keserampakkan gerak.
- *Putat taloe*, gerak ini dapat diartikan gerak memutar tali dengan melakukan gerak berjalan selang-seling di antara penari.

Tari Seudati pada zaman dahulu dimainkan atau dipentaskan pada acara pesta, penyambutan tamu, dan pembangkit semangat perjuangan pada saat itu melawan penjajah Belanda. Maka tari Seudati juga sering disebut sebagai tari Perang dan pernah Belanda antipati terhadap tarian ini. Selain itu kata Seudati dalam bahasa Aceh berarti *seurasi* atau harmonis atau sebuah kekompakan. Oleh karena itu tari Seudati merupakan tarian yang hanya dimainkan oleh kaum laki-laki, dan tidak menggunakan alat musik.

Di dalam menari tari Seudati dibutuhkan ketekunan, keuletan, kedisiplinan, dan kekompakan. Kekuatan di sini mengandung maksud bahwa tari Seudati banyak mempergunakan gerakan menepuk dada, pinggul, permainan kaki dan petikan jari-jari tangan, yang semua itu hanya laki-laki yang bisa memainkan. Tari Seudati pada zaman dahulu sebagai sebuah permainan khusus laki-laki yang sudah remaja dan dewasa. Anak kecil tidak diperbolehkan orang tuanya untuk berlatih menari Seudati pada waktu itu, karena fisiknya belum mampu untuk menari Seudati, atau karena pada zaman dahulu tari Seudati dikatakan sebagai tarian yang berasal dari pesisir dan dipergunakan sebagai pembuka acara sabung ayam² (*Puncak Word Press Copyright © 2007-2010 Akmal M. Roem Akmal M Roem, download internet tanggal 26 Juni 2009*).

Seudati Sebagai Media Interaksi Sosial Masyarakat Aceh Dulu Dan Sekarang

Seorang antropolog tari Anya Peterson Rouse, dalam bukunya berjudul *"Antropologi Tari"* yang diterjemahkan kembali oleh FX. Widaryanto, bahwa:

"Tubuh manusia membuat pola gerak dalam ruang dan waktu menjadikan tari unik di antara kesenian lainnya dan mungkin menerangkan proses waktu yang telah lama dilalui beserta universalitasnya (2007:2)".

² Puncak Word Press Copyright © 2007-2010 Akmal M. Roem Akmal M Roem, download internet tanggal 26 Juni 2009.

Mengutip Susanne K. Langer dalam bukunya *"Problem of Arts"* yang ditulis oleh Soedarsono dalam bukunya *"Tari-Tarian Indonesia I"* bahwa:

"Gerak-gerak ekspresif, ialah gerak-gerak yang indah, yang biasa menggetarkan perasaan manusia. Adapun gerak-gerak yang indah, ialah gerak yang distilir, yang di dalamnya mengandung ritme tertentu (hlm. 16)".

Seperti pada tari Seudati meskipun gerakan tepuk dada, petik jari, lenggokan badan, dan hentakan kaki, yang terpadu secara harmonis menjadi sebuah tarian yang energik dan ekspresif. Dipadu lagi dengan nyanyian yang menambah dinamis tari Seudati tersebut. Itulah gerakan yang indah, ekspresif, mengandung ritme dan merupakan gerakan sterilisasi dari gerakan perwira perang yang gagah perkasa dan pantang mundur bila musuh datang, yang digambarkan dengan gerak tegas, dan penuh energik serta bersemangat.

Soedarsono pun memberikan penjelasan bahwa:

"Mengenai kata indah, mungkin masih perlu mendapat penjelasan lebih lanjut. Kata indah di dalam dunia seni adalah identik dengan bagus, yang oleh Jhon Martin diterangkan sebagai sesuatu yang memberi kepuasan batin manusia. Jadi bukan hanya gerak-gerak yang halus saja yang bisa indah, tetapi gerak-gerak yang keras, kasar, kuat, penuh dengan tekanan-tekanan serta aneh pun dapat merupakan gerak yang indah (1981:16)".
(Jhon Martin pengarang buku *The Modern Dance*).

Seperti pada seni tari Seudati Aceh, tarian ini mempunyai unsur-unsur gerak yang indah, yaitu adanya gerakan yang halus, kuat, dan penuh tekanan-tekanan yaitu hentakan-hentakan kaki dan tepukan tangan di dada. Seni tari Seudati merupakan aset bangsa Indonesia yang harus kita lestarikan eksistensinya, namun jangan sampai tercerabut dari akar budaya aslinya. Seni tari Seudati sebagai sebuah seni tari yang dahulu berkembang di pesisir, kemudian bergeser berkembang di kalangan bangsawan Aceh, oleh karena itu tari Seudati dipentaskan hanya untuk menyambut tamu-tamu penting, pesta pernikahan bangsawan, dan acara penting lainnya, namun akhirnya kembali ke masyarakat dan siapa pun boleh menarik tari Seudati tersebut.

Menariknya dalam sebuah pertunjukan Seudati, biasanya seorang *syekh* tari Seudati selalu menjadi pujaan para wanita, karena pada masa lalu seorang *syekh* mempunyai karisma, tampan, dan banyak isterinya. Dan seorang perempuan akan merasa bangga jika bisa

menjadi isteri seorang syeikh. Selain itu pertunjukan Seudati juga menjadi sebuah media/ ajang mencari jodoh bagi yang masih lajang.

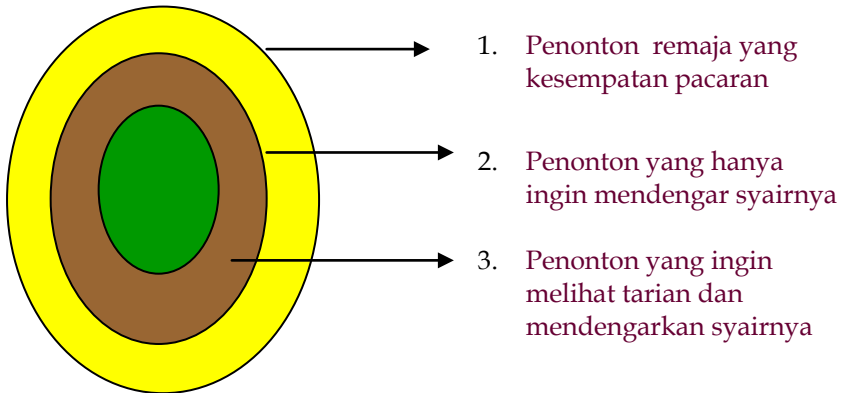
Tari Seudati biasanya dimainkan juga pada saat acara-acara seperti penyambutan tamu, hajatan, pesta rakyat menyambut panen tiba, dan sebagainya sesuai kebutuhan. Tari Seudati dimainkan khusus laki-laki saja dan berjumlah 8-10 orang penari. Ada dua orang berperan sebagai pemimpin utama yang disebut dengan istilah *syekh* dan pembantu *syekh*. Kemudian 3 orang sebagai pembantu biasa, 2 orang pembantu di sebelah kiri yang disebut *apeetwie*, 1 orang sebagai berdiri di belakang disebut dengan *apeet bak*, dan yang terakhir 2 orang sebagai penyanyi untuk mengiringi tari yang disebut dengan *aneuk syaih*.

Di dalam pementasan tari Seudati tidak menggunakan alat musik, tetapi memakai mulut, tepukan tangan ke dada dan pinggul, petikan jari-jari sebagai ketukan dan irama, kelincuhan kaki pada saat menghentakan ke tempat berpijak. Hentakan kaki dan petikan jari merupakan ketukan irama yang disesuaikan dengan tempo lagu yang dinyanyikan. Seperti dikatakan oleh Syekh Ria (adik Syekh Lah Bangguna) bahwa biasanya pada saat menari Seudati, penonton pun duduk melingkar dengan kelompok yang paling depan, tengah, dan belakang. Masing-masing mempunyai tujuan ketika menonton pentas tari Seudati. Adapun kelompok penonton yang dimaksud adalah:

1. Penonton remaja yang kesempatan pacaran, sehingga anak-anak remaja ini menonton Seudati dengan tujuan mencari jodoh.
2. Penonton yang hanya ingin mendengar syairnya, biasanya orang-orang tua yang menyukai syair-syair yang dilantunkan dan sudah tidak ingin melihat tarianya.
3. Penonton yang ingin melihat tarian dan mendengarkan syairnya, biasanya penonton ini adalah dari kalangan seniman, tokoh seni, budayawan, dan pecinta, seni tari Seudati yang benar-benar menikmati mulai dari tari dan syairnya.

Busana pada tari Seudati terdiri dari celana panjang dan kaos oblong lengan panjang ketat yang keduanya berwarna putih sehingga tampak bentuk tubuh penari Seudati yang kekar dan terkesan seperti laki-laki perkasa, kain songket yang dililitkan sebatas paha dan pinggang, rencong yang disisipkan di pinggang, *tangkulok* (ikat kepala) berwarna merah diikatkan di kepala, dan sapu tangan. Seragam kostum ini hanya untuk pemain utamanya, sementara untuk *aneuk syahi* tidak harus berkostum seragam. Bagian-bagian terpenting dalam tarian Seudati terdiri dari *likok* (gaya; tarian), *saman* (melodi), irama

kelincahan, serta kisah yang menceritakan tentang kisah kepahlawanan, sejarah dan tema-tema tentang roman, kisah-kisah kepahlawanan, dan ajaran-ajaran agama³.



Sesuai pula dengan perkembangan masyarakat dan teknologi maka fungsi Seudati bergeser kepada alat komunikasi untuk masyarakat luas, malah dipakai pula oleh pemerintah untuk menyampaikan pesan-pesan pembangunan. Pada akhirnya fungsi Seudati menjadi tontonan. Seudati pun sebagai tontonan yang harus menyesuaikan diri dengan teknologi pentas untuk menjadi tontonan yang mengasyikkan. Maka lambat laun seni tari Seudati sudah diambang kepunahan, jika tidak ada upaya pengembangan dan pemanfaatan secara tepat oleh semua pihak-pihak yang terkait. Kemudian munculnya seni tari Seudati dalam *performance* / tampilan yang berbeda itu sebagai upaya agar tari Seudati tetap eksis dan dikenal oleh masyarakatnya. Namun esensi atau rasa yang mengilhami dari Seudati itu pun sepertinya mulai bergeser dari tempat semula. Dampak yang terjadi dengan adanya pergeseran fungsi seni tari Seudati tersebut, muncullah tarian Seudati yang ditarikan oleh perempuan dan ditampilkannya dengan berbagai pengembangan yang dikemas sedemikian rupa, sehingga tidak membosankan dan dapat

³ hasil wawancara dengan Syeh Ria dan download internet tanggal 16 Juni 2009 yang merupakan tulisan artikel dari Akmal M. Roem

menarik penonton untuk terus menonton tari Seudati. Hal jelas terlihat bahwa seni tari Seudati yang semula sebagai media interaksi sosial masyarakat bergeser bahkan berubah menjadi sebuah strata sosial yang jelas mendekati kepada dampak komersialisasi. Sudah tidak ada lagi seorang syekh yang menjadi primadona dan pujaan wanita, dan sudah tidak ada lagi media ajang mencari jodoh, hal ini nampak pada pertunjukan yang diselenggarakan di dalam ruang tertutup/panggung tertutup, bukan di arena pentas terbuka seperti di masa lalu.

Kemudian muncullah bentuk-bentuk Seudati modern yang tampil sesuai apa maunya pemesan. Hal ini terjadi oleh karena adanya perubahan kondisi zaman, sehingga munculnya kreativitas pada sebuah seni pertunjukan merupakan tuntutan agar seni tradisi Seudati tetap eksis dan dikenal oleh generasi muda penerus bangsa ini. Kreativitas pada seni tradisi memang selalu bergulir seiring perkembangan masyarakat pendukungnya. Seni dengan berbagai persoalan, masyarakat dengan berbagai karakter, serta bermacam-macam keinginan dan selera, dan seni merupakan kebutuhan manusia yang tidak pernah habis untuk dibahas, dikaji, dan dicermati. Sementara seorang pakar seni Sal Murgiyanto mengatakan bahwa harus sensitif dan cerdas dalam menempatkan diri secara strategis di tengah jaringan serta lalu lintas budaya global yang sangat kompleks, hal ini terjadi pada seni tari Seudati, dimana seni itu berkembang dan mengalami pergeseran dan munculnya kreativitas dan komersialisasi terhadap Seudati itu sendiri⁴

Beberapa temuan data di lapangan yang memberikan informasi dan kejelasan dari informan yang sekaligus bisa dianggap sebagai narasumber, karena beliau terjun langsung dalam kiprah tari Seudati dan sebagai seorang syekh yaitu Syekh Ria dan beberapa informan lainnya, mengatakan bahwa di Provinsi Daerah Istimewa Aceh kebudayaan yang berkembang juga sangat beraneka ragam, yang asli pun berbaur dengan budaya pendatang. Khususnya tarian tradisional di Daerah Istimewa Aceh mempunyai ciri dan identitas, yaitu:

- Bernapaskan Islam, karena kesenian di Aceh merupakan salah satu media untuk penyebaran ajaran agama Islam.

⁴ Dikutip dari pengantar redaksi pada "*Jurnal Ilmiah Seni & Budaya*", vol.17 No.1 Februari-Mei 2007.

- Merupakan gambaran sosial budaya kehidupan masyarakat di Aceh sehari-hari.
- Bersifat kolektif karena tari di Aceh tidak ada tarian yang dilakukan hanya tunggal, hal ini mengandung makna adanya kegotong-royongan dalam kehidupan masyarakat di Aceh.
- Bersifat dinamik, karena banyak tari-tarian tradisional yang menggunakan salah satu atau bahkan semuanya yaitu gerak-gerak seperti hentakan kaki, tepukan dada, petikan jari-jari tangan, dan ditampilkan pula gerakan yang begitu lembut dan lambat yang tiba-tiba beralih ke gerakan yang cepat, dan sangat dinamis.
- Ciri vokal sangat dominan pada semua tari-tarian tradisional di Aceh dengan dilantunkannya syair-syair yang langsung dinyanyikan oleh penarinya.

Tari Seudati merupakan tarian yang pada zaman dahulu juga sebagai hiburan paling utama untuk para prajurit Aceh sebelum maju bertempur. Oleh karena itu, tari Seudati sebagai tarian penggugah semangat berperang melawan musuh. Maka pada waktu itu Belanda sempat melarang tari Seudati untuk eksis, karena ancaman bagi Belanda. Secara garis besar tari Seudati terbagi menjadi beberapa bagian pokok dalam pertunjukannya, yaitu:

1. Bentuk tarian, dalam bahasa Aceh disebut *likok*;
2. Melodi, dalam bahasa Aceh disebut *saman*;
3. Nyanyian, diaman berbagai kisah, baik kisah sejarah, roman, agama, kepahlawanan, diucapkan dalam bahasa Aceh yang disebut dengan kisah;
4. Irama kelincahan, yakni berlenggang-kengkok, meloncat indah, bergerak lincah, dan sebagainya.

Seni tari Seudati untuk masa lalu berkembang dengan eksistensi yang membawa karisma bagi para penarinya terutama Syeikh yang berperan sekali sebagai primadona yang diidolakan masyarakatnya. Berbeda dengan kondisi tari Seudati di masa sekarang, tidak ada lagi eksistensi yang dimiliki seorang Syeikh seperti masa dahulu, seni tari ini pun tergeser sedikit demi sedikit oleh adanya pengaruh seni modern yang mampu menarik perhatian para generasi penerus bangsa, seperti musik-musik barat, organ tunggal, membentuk band-band, dan sebagainya. Semua itu terjadi oleh karena pengaruh teknologi seperti televisi, internet, *handphone*, dan sebagainya. Akhirnya memberikan pengaruh atau dampak terhadap keberadaan seni tari tradisional seperti tari Seudati.

Beberapa data yang membawa dampak terpuruknya tari Seudati dan hilangnya nilai-nilai dan fungsinya, sehingga Seudati sudah bergeser dari tempatnya semula antara lain adalah:

- ✓ Adanya temuan data bahwa saat sekarang di Provinsi Daerah Istimewa Aceh jumlah syeikh, ada tujuh nama yang masih aktif berseudati meski tidak seserius masa lalu, yaitu:
 - a. Syeikh Lah Bangguna
 - b. Syeikh Abdullah Geunta
 - c. Syeikh Marjuki
 - d. Syeikh Ria
 - e. Syeikh Ikhsan
 - f. Syeikh Min
 - g. Syeikh Syarifa
- ✓ Kemudian ditemukan data lagi tentang kejayaan tari Seudati pada masa Gubernur Aceh yaitu Abdullah Poeteh, bahwa pada saat beliau menjabat sebagai Gubernur di Aceh, tari Seudati selalu ada dipentaskan di mana-mana, bahkan keliling ke luar negeri. Banyak berdiri sanggar-sanggar yang memberikan repertoar tari Seudati, bahkan di sekolah-sekolah mulai dari SMP, SMA, hingga Perguruan Tinggi diwajibkan untuk mempelajari tari Seudati. Namun setelah terjadi kasus yang akhirnya Abdullah Poeteh turun jabatan hingga kini tinggal di Jakarta, seni tari Seudati runtuh dari masa kejayaannya.
- ✓ Kemudian muncul larangan-larangan bagi anak-anak oleh orang tuanya untuk belajar tari Seudati, karena dianggap banci jika menari Seudati. Di lingkungan pendidik formal pun berangsur-angsur Seudati menghilang. Sanggar-sanggar pun mulai tidak terdengar lagi kiprahnya, tidak ada lagi *show-show* luar negeri bahkan surutnya *show-show* di dalam negeri bahkan di Kota Banda Aceh sendiri. Anak laki-laki zaman sekarang lebih suka belajar band daripada menari Seudati. Sehingga muncullah tari Seudati yang mengimbangi kemajuan zaman atau tren. Dampak komersialisasi pun terlihat dengan adanya tari Seudati yang ditampilkan tidak seperti kondisi asli pada zaman dahulunya. Misalnya semakin sedikitnya anak laki-laki yang belajar Seudati, akhirnya muncul Seudati perempuan yang sebenarnya tidak pernah ada di zaman dahulu.

- ✓ Banyak para generasi muda yang lebih tertarik dengan budaya asing yang dianggap lebih modern dan tidak konservatif. Banyak yang menyukai organ tunggal, musik-musik pop, dangdut, dan sebagainya. Jika itu ada pentas seni tari Seudati mesti dipaksa atau berharap tampil beda dan minta yang lebih modern. Misalnya bisa ditarikan oleh siapa saja, baik laki-laki maupun perempuan, baik anak-anak maupun remaja atau dewasa, dan boleh dimodifikasi secara bebas meski terbatas.
- ✓ Pada kenyataannya sudah tidak ada lagi karisma dan tempat khusus bagi seorang syeikh. Pada masa lalu seorang syeikh sangat terkenal dan disegani seperti layaknya seorang selebritis di masa sekarang. Tidak ada lagi pergelaran-pergelaran yang menjadi primadona di dalam masyarakat Aceh jika ada pementasan tari Seudati.
- ✓ Kemudian sudah tidak ada lagi ajang mencari jodoh dan seorang syeikh yang beristeri banyak layaknya zaman dahulu.

Dampak komersialisasi merupakan salah satu faktor tuntutan yang muncul dari masyarakat yang menginginkan sesuatu budaya atau seni itu bersifat dinamis mengikuti perkembangan zaman dan teknologi. Namun tidak semua bisa berubah begitu saja. Bentuk seni tari Seudati sudah bergeser dari fungsi dan kedudukannya. Pada zaman dahulu seudati sebagai media untuk syiar agama, pembakar semangat perjuangan melawan penjajahan, dan adanya interaksi sosial di mana setiap pertunjukan menjadi ajang mencari jodoh. Dan di masa sekarang Seudati hanya sebagai tontonan keindahan saja, yang kadang-kadang juga dibawa pesan-pesan pembangunan, untuk hajatan perkawinan, kampanye sebuah produk atau politik.

Di sisi lain dengan berkurangnya jumlah syeikh dan menurunnya eksistensi dari seorang syeikh membuat Seudati turun pamor. Seorang Syeikh sudah tidak lagi menjadi primadona seperti pada zaman dahulu, dan kedudukannya sama seperti penari-penari lainnya. Seudati pun di masa sekarang musti menyesuaikan dengan kondisi zaman, dan teknis-teknis penyajian yang mengacu pada teknologi modern, syair-syair yang baru, kostum yang dikreasi sedemikian rupa agar menarik, menggunakan *lighting* ataupun tata panggung yang disesuaikan dengan tema dari acara pertunjukannya, dan sebagainya.

Selain itu pendanaan pementasan seni tari Seudati pun sudah disesuaikan dengan tempat, momen, siapa yang mengundang, berapa

honor yang musti diberikan untuk para penarinya dan sebagainya, jika tidak sesuai maka tidak akan ada pertunjukan Seudati tersebut. Jika dilihat dari kreativitas dan pergeseran yang terjadi pada tari Seudati, ini pun ada hal positif yang bisa kita ambil maknanya.

Bahwa dengan adanya pertunjukan seni tari Seudati dengan segala perubahannya, bahkan sangat dikomersialisasikan, maka para generasi muda saat ini masih bisa mengenal apa itu seni tari Seudati. Sebatas mengenal saja mungkin itu yang sekarang terjadi, sedangkan untuk melestarikan dengan belajar dan memahami tari Seudati banyak kendala dan faktor yang menghalangi, sehingga memprihatinkan sekali karena lama kelamaan seni tari Seudati ini pun diambang kepunahan. Apalagi memahami nilai-nilai dan kearifan lokal yang ada dalam Seudati pun sudah terancam punah.

Oleh karena itu semakin lama Seudati semakin kurang tempat di hati masyarakat Aceh sendiri. Dampak dari semua ini terjadilah komersialisasi terhadap tari Seudati di Aceh. Agar supaya Seudati tetap ada dan hidup, maka pertunjukan Seudati tidak lagi harus dipertunjukan untuk para prajurit tentara, setelah panen tiba, tetapi kapan pun dan di mana pun kita bisa melihat Seudati jika kita meminta atau memesan dengan sejumlah biaya yang ditentukan pihak penampil Seudati. Gerakan tariannya pun tidak lagi serumit yang dahulu, tetapi lebih kepada penyederhanaan yang terkait dengan ruang, waktu, dan pendanaannya. *Syeikhnya* pun tidak lagi mempunyai pamor seperti dahulu lagi, malah lebih punya pamor seorang Brad Pit atau seorang Arman Maulana dibandingkan seorang *Syeikh* di masa sekarang. Oleh karena itu diperlukan perhatian dan upaya lebih intensif harus dilakukan oleh pihak-pihak yang terkait baik pemerintah maupun swasta, untuk melakukan program-program yang mengarah kepada pelestarian seni tari Seudati tersebut agar tidak tercerabut dari akar budayanya.

Daftar Pustaka

Endraswara 2003, *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, Penerbit Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

Koentjaraningrat 2002, *Pengantar Antropologi Pokok-Pokok Etnografi II*, Penerbit Rineka Cipta, Jakarta.

Jurnal Ilmiah Seni & Budaya 2007, *Kreativitas, Realitas, & Komersialisasi Seni*, Jurnal Vol. 17 No. 1 Februari-Mei, STSI Bandung.

Soedarsono 1981, *Tari-Tarian Indonesia I*, Penerbit Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta.

Soedarsono RM. 2002, *Seni Pertunjukan di Era Globalisasi*, Penerbit Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

(download internet, Website Aceh Timur "Tari Seudati Budaya Aceh", Kamis 26 Maret 2009)"

Talsya T. Alibasjah 1972, *Atjeh Jang Kaja Budaja*, Penerbit Pustaka Meutia, Banda Atjeh.

**TRADISI PASOLA ANTARA KEKERASAN
DAN KEARIFAN LOKAL
Oleh: Mikka Wildha Nurrochsyam**

This paper want to interpret the Pasola tradition that contain violence. Violence in this tradition appears in the war by driving horses with throwing wooden javelin. Many of them were injured with blood spills, and even death. However, there is no animosity between them, even the drops of blood on the land trust will bring an abundant harvest of blessings. On the one side, we see that in the tradition of Pasola as violence, but in essence this tradition is contain of wisdom. Instead there are cultures that meant as kindness, but precisely the moral genealogies contain low human instinct. This paper wants to explain the tradition Pasola as local wisdom so as to reduce violence in society.

Pengantar

Indonesia sangat kaya dengan budaya yang beragam, di antaranya terdapat budaya yang melegalkan unsur kekerasan tampil dalam tradisi yang terpelihara. Masyarakat Toraja misalnya, mempunyai tradisi *sisemba*, sebuah permainan saling menendang di antara anak-anak yang diselenggarakan secara massal. Di Lombok dikenal budaya *presean*, sejenis permainan kekerasan dengan saling pukul satu sama lainnya dengan menggunakan pemukul rotan dan perisai.

Kekerasan terjadi di mana-mana. Pada kenyataannya kita tidak pernah bebas dari kekerasan. Sedangkan, pelaku kekerasan tidak memandang status apakah orang beragama, orang awam atau terhormat sekalipun dapat terjangkau kekerasan. Kekerasan seringkali meledak secara tiba-tiba menjadi kekacauan, pengrusakan, anarki, bahkan *genocide*. Kekerasan membuat tatanan masyarakat menjadi kaotis.

Akar kekerasan dapat dilacak dari arketipe purba, dalam proses panjang evolusi manusia. Beberapa bukti arkeologis penemuan fosil manusia purba yang terdapat di Sangiran, Jawa Tengah memperlihatkan bekas-bekas kekerasan. Demikian pula yang dialami oleh Neanderthal, nenek moyang bangsa Eropa, setelah dilakukan sinar X pada tulang-tulangunya memperlihatkan retakan dari jari, kepala hingga kaki sebagai gambaran kehidupan yang keras menimpa hidup mereka.

Kekerasan tidak hanya berasal dari lingkungan hidup mereka yang liar karena ancaman binatang buas, tetapi di antara sesama mereka terjadi kekerasan. Kalau pada masa lalu kekerasan dilakukan dengan memakai tongkat dan batu, tetapi masa kini berkembang lebih canggih, manusia saling berperang dengan senjata modern dan pemusnah massal.

Fenomena kekerasan dalam masyarakat menarik untuk dikaji. Kebanyakan para pemikir menjelaskan kekerasan dari sisi politik dan ekonomi. Kita tidak akan pernah melupakan jasa Rene Girard, seorang pemikir besar abad XX, yang melakukan pendekatan dengan cara baru dalam memandang kekerasan, budaya kekerasan dipandang penting sebagai sarana untuk mengurangi hasrat kekerasan. Menurut Girard festival rakyat yang liar mempunyai fungsi yang sama dengan tindakan korban yang lain, seperti ritus korban, yaitu penjinakan terhadap kekerasan (Sindhunata, 194:2006).

Tulisan ini ingin menafsir *pasola* sebagai tradisi yang mengandung kekerasan yang dilakukan oleh para kesatria gagah dan berani di Sumba Barat. Secara massal mereka melakukan perang dengan saling melempar lembing kayu. Banyak di antaranya terluka dengan ceceran darah, bahkan ancaman kematian. Namun, tidak ada dendam di antara mereka, bahkan dipercaya tetesan darah di tanah akan mendatangkan berkah panen yang melimpah.

Di satu sisi kita melihat bahwa dalam tradisi *pasola* sebagai kekerasan tetapi secara hakikat bahwa tradisi ini mengandung kearifan. Sebaliknya tidak jarang juga bahwa terdapat budaya-budaya yang dimaknai sebagai kebaikan tetapi secara genealogis bisa menjadi sebuah tindakan yang berpangkal sebagai dorongan rendah naluri manusia. Tulisan ini ingin menjelaskan tentang tradisi *pasola* yang mengandung kearifan lokal sehingga mampu meredam kekerasan dalam masyarakat.

Dari Mitos Sampai Ke Pasola

Pasola menurut bahasa Sumba berasal dari kata '*sola*' atau '*hola*' yang berarti 'lembing', sedangkan dalam bahasa Kodi berarti 'kejar'. Dengan demikian kata '*pasola*' dapat diartikan saling mengejar dengan menggunakan lembing. Pengertian ini dimaksudkan sebagai ritual perang adat dengan menunggang kuda dan saling melempar lembing.

Sejak kapan dan mengapa tradisi ini dilaksanakan untuk pertama kalinya tidak ada keterangan yang dapat dijadikan bukti. Satu-satunya sumber yang dapat dipergunakan sebagai penjelasan adalah melalui mitos. Tradisi pasola terkait erat dengan mitos orang Waiwung tentang skandal janda cantik yang bernama Rabu Kaba yang menjadi latar belakang munculnya *pasola*. Konon, tiga bersaudara Ngongo Tau Masusu, Yagi Waikareri dan Umbu Dula pergi meninggalkan desa Waiwung untuk melaut, tetapi mereka justru bercocok tanam. Lama tak kunjung kembali, Rabu Kaba, istri Umbu Dula yang mengira suaminya telah tewas, memutuskan untuk menikah lagi dengan Teda Gaiparona ke kampung Kodi. Rabu Kaba salah duga ternyata ketiganya masih segar bugar. Meskipun demikian Rabu Kaba tetap menikah dengan Gaiparona. Untuk itu, Gaiparona memberikan tebusan kepada Rabu Kaba. Untuk menghilangkan kesedihan ketiga bersaudara itu, Gaiparona memerintahkan untuk melakukan *pasola*, dan mencari *nyale* kepada warga Waiwung.

Tradisi pasola digelar setahun sekali pada permulaan musim tanam, tepatnya pada bulan Februari diselenggarakan di Kecamatan Kodi dan Lamboya, sedangkan pada bulan Maret diselenggarakan di Wanokaka dan Lamboya Barat/Gaura. Tradisi ini sangat meriah dan kolosal yang melibatkan banyak warga yang terdiri dari beragam suku di Sumba Barat. Banyak turis asing dari mancanegara maupun domestik turut menyaksikan tradisi yang spektakuler ini.

Sebelum pasola warga masyarakat juga menyelenggarakan *pajura* atau kontes tinju pada malam hari. Acara ini dimulai dengan perang mulut di antara pesertanya. Di samping itu terdapat tradisi yang menyertai pasola yaitu, mencari *nyale* (cacing laut); dan beberapa ritual lain, seperti selamatan ketupat dan menyembelih ayam di rumah masing-masing peserta; pada malam hari menjelang *pasola*, pemuka adat atau *para rato* melakukan ritual berdoa di bawah terang sinar bulan purnama.

Tradisi kekerasan yang unik ini ditampilkan di padang savana yang luas untuk menyambut datangnya *nyale*. Sekitar dua ratusan para kesatria berhadap-hadapan, para lelaki Sumba dari kampung yang bertetangga itu bertempur, dengan naik kuda saling melempar lembing dari kayu.

Pada masa lalu permainan perang-perang ini banyak menimbulkan korban jiwa karena menggunakan lembing yang

runcing. Namun, kini lembing dibuat tumpul sehingga jatuhnya korban jiwa bisa dihindari. Namun, tidak jarang permainan ini menimbulkan luka, cucuran darah dan bahkan masih menimbulkan korban jiwa.

Meskipun di dalam *pasola* itu mereka saling bertempur, namun harus patuh pada kesepakatan dan peraturan yang dijaga ketat. Peraturan ini menjadi batasan bahwa permainan tidak menjadi liar dan brutal. Di antara peraturan itu adalah: orang yang terjatuh dari kudanya tidak diperkenankan untuk dilempar lembing. Peraturan yang lain adalah tidak diperbolehkan saling mendendam setelah permainan usai. Perlawanan atau dendam hanya dapat diselesaikan dalam arena perang, di luar itu mereka harus berdamai.

Tentang Kearifan Lokal

Istilah kearifan lokal mempunyai pengertian yang bermacam-macam, di antara pengertian itu cenderung melihat kearifan lokal sebagai sebuah gagasan konseptual yang mengandung nilai-nilai yang dimiliki oleh komunitas masyarakat tertentu. Saya cenderung melihat pengertian kearifan lokal ini dari pengertian filosofis.

Istilah kearifan lokal terdiri dari dua kata yaitu “kearifan” dan “lokal”. Kearifan sepadan dengan istilah kebijaksanaan. Seperti halnya seorang filsuf adalah seorang yang mencintai kebijaksanaan. Istilah kebijaksanaan perlu dibedakan dengan kepintaran karena mempunyai banyak pengetahuan. Kebijaksanaan itu tidak hanya dari sekedar mempunyai banyak pengetahuan, tetapi dapat menggunakan pengetahuan yang dimiliki itu demi untuk kepentingan kehidupan.

Sedangkan istilah ‘lokal’ berarti setempat, istilah ini menunjuk pada kekhususan tempat atau kewilayahan. Karena itu, kearifan lokal dapat dipahami sebagai kebijaksanaan setempat, yaitu kebijaksanaan yang dimiliki oleh masyarakat pendukungnya. Dalam masyarakat yang multikultur, masing-masing kelompok mempunyai kebenaran masing-masing. Karena itu, kita lihat bahwa kearifan lokal itu akan bersifat relatif terhadap kearifan lokal lainnya.

Dalam kearifan lokal mengandung nilai-nilai yang tidak secara murni berdiri sendiri sebagai sebuah pengertian yang bebas nilai, tetapi nilai itu sudah dimaknai dalam sebuah konteks sehingga yang tidak bebas nilai lagi. Kearifan lokal dapat dipergunakan, dimaknai

dan bahkan dimanipulasi untuk kepentingan kelompok atau golongan untuk tujuan-tujuan yang diinginkan.

Karena itu, kita lalu perlu untuk mempertanyakan tentang efektivitas dan kebaikan dalam kearifan lokal. Solidaritas sebuah kelompok misalnya tidak hanya membuat tatanan sebuah masyarakat menjadi harmoni, tetapi dengan solidaritas itu pun dapat mengubah masyarakat menjadi radikal yang mengubah tatanan masyarakat menjadi kaotis, karena rasa solider terhadap kelompoknya yang dihadapkan dengan kebencian kelompok lain. Di samping itu, kita juga dapat mempertanyakan tentang nilai pragmatis kearifan lokal itu berguna bagi siapa? Kita lalu dapat menyadari bahwa kearifan lokal itu tidak berlaku secara umum bagi seluruh masyarakat, tetapi terbatas pada masyarakat pendukungnya saja.

Karena itu penting mempunyai indikator untuk memeriksa makna pragmatis sebuah kearifan lokal dalam relasi sosial. Saya melihat bahwa humanisme menjadi kata-kata kunci untuk implementasi kearifan lokal. Dalam humanisme itu menempatkan manusia sebagai subyek budaya. Manusia ditempatkan pada harkat dan martabatnya yang paling mulia. Kearifan lokal perlu bersandar pada nilai-nilai humanisme. Dengan humanisme tersebut dimaksudkan untuk memurnikan kearifan lokal agar tidak dipergunakan demi tujuan pragmatis yang bertentangan dengan harkat dan martabat manusia.

Tentang Kekerasan

Sejarah dan peradaban manusia tidak terlepas dari kekerasan. Adanya fenomena kekerasan yang berlangsung dekat dengan hidup kita itu menarik untuk diteliti. Kerusuhan dengan kekerasan yang terjadi dalam masyarakat, seperti konflik antaretnis di beberapa wilayah di Indonesia, serta kerusuhan-kerusuhan yang terjadi beruntun, sering kali dianggap karena ketimpangan ekonomi, serta adanya konflik kepentingan politik.

Hannah Arendt adalah pemikir dan ilmuwan politik ternama abad ke-20 menjelaskan kekerasan dari perspektif politik. Ia menyatakan bahwa modernitas merupakan era munculnya pemerintahan totalitarian, nazisme dan stalinisme, sebagai perwujudan dari pelembagaan teror dan kekerasan (Hannah Arendt, 5: 1994). Kekuasaan yang mengarah pada sistem totaliter mewarnai era modern,

dengan ciri khas rasionalisme telah membawa puncak kehidupan dan peradaban manusia, namun tercatat juga sebagai abad yang paling kelam dan berdarah, seperti Perang Dunia Pertama (1914-1918) merupakan kekerasan dan perang yang destruktif di Eropa. Perang Dunia II (1939-1945) yang berakhir dengan jatuhnya senjata pemusnah massal, bom atom di Hiroshima dan Nagasaki, antara tahun itu pula terjadi *holocaust* terhadap orang-orang Yahudi oleh Nazi Jerman.

Sedangkan, Karl Marx (1818-1883) berupaya menjelaskan akar kekerasan dari sudut pandang ekonomi dalam karyanya *Das Capital*, yang terdiri dari dua ajaran pokok, yaitu ajaran mengenai “nilai lebih” dan “kehancuran otomatis sistem kapitalisme” (F. Budi Hardiman, 242:2007). Dalam karyanya ini Marx menjelaskan tentang sifat eksploitatif dari pemilik modal terhadap kaum buruh sehingga terjadi penumpukan modal oleh kaum kapital. Adanya kesenjangan ekonomi antara pemilik modal dan buruh itulah yang menjadi benih kekerasan karena memicu munculnya kesadaran untuk melakukan revolusi. Revolusi ini akan melahirkan masyarakat tanpa kelas seperti yang dicita-citakan Marx.

Girard melakukan pendekatan secara filosofis dengan menjelaskan secara fundamental akar-akar kekerasan. Melalui analisisnya terhadap karya sastra dan budaya, ia menggunakan teori mimesis dan teori kambing hitam untuk menjelaskan tentang kekerasan. Teori mimesis ini ditulis dalam bukunya yang berjudul *Deceit, Desire, and the Novel. Self and Other in Literary Structure* (1965), yang merupakan buku pertamanya. Kekerasan menurutnya berasal dari mimesis atau hasrat untuk meniru. Dalam teori mimesisnya itu, Girard melakukan analisis terhadap beberapa karya sastra dari pengarang-pengarang terkenal antara lain: Miguel de Cervantes (1547-1616), Gustave Flaubert (1821-1880), Stendhal (1783-1842), Marcel Proust (1871-1922), dan Fyodor Dostojevsky (1821-1881). Dalam karya-karya tersebut Girard menemukan adanya hasrat segitiga sebagai akar yang menimbulkan kekerasan, yaitu subyek yang meniru-niru (mimesis), atau yang mengidealkan mediator sebagai biang keladi kekerasan. Menurut Girard hasrat segi tiga itu adalah sistem dalam masyarakat sendiri.

Sedangkan, dalam teori kambing hitamnya Girard menuliskan dalam karyanya yang berjudul *Violence and The Sacred* (1972). Adanya kambing hitam menurutnya menunjukkan adanya kekerasan dalam masyarakat. Suasana yang serba kacau itu akibat kekerasan itu akan

menjadi tenang kalau ada kambing hitam yang harus menjadi korban. Kambing hitam menurut Girard mengandung aspek ritus. Korban dapat dipandang suci dan sekaligus menjadi sarana untuk menghindarkan kekerasan yang lebih parah. Yang dipentingkan dalam ritus korban adalah aspek ritual dan peraturan yang dijaga ketat. Namun, keadaan sekarang banyak berubah, festival-festival budaya jatuh menjadi hiburan yang menjadi konsumsi pariwisata, karena seringkali menanggalkan aspek ritualnya yang suci. Terlebih lagi budaya-budaya yang menyertakan ritual suci telah tereduksi menjadi pertandingan-pertandingan kompetitif yang seringkali menyulut emosi dan kekerasan.

Kearifan Lokal Yang Humanis

Dalam tulisan berikut ini saya ingin memperlihatkan kearifan lokal dalam tradisi pasola yang tampak mengandung kekerasan serta menunjukkan sisi-sisi yang humanis sehingga dipandang sebagai sebuah kearifan lokal.

Saya melihat bahwa teori Rene Girard menjadi relevan dipakai sebagai pisau analisis untuk menjelaskan budaya-budaya yang mengandung kekerasan. Mitos tentang putri, Rabu Kaba, merupakan materi yang dapat dipakai untuk melihat teori mimesis, seperti halnya Girard meneliti karya-karya sastra pengarang terkenal. Dalam mitos itu menceritakan dilaksanakan pasola, yang bermakna sebagai sarana untuk meredam kekerasan. Orang tidak lagi melakukan pembalasan dengan kekerasan fisik secara langsung terhadap rivalnya, seperti budaya barbar, tetapi pembalasan atas ketidakadilan terpuaskan melalui tradisi *pasola* yang terlembagakan dalam masyarakat pendukungnya. Sedangkan, teori kambing hitam dapat kita lihat dalam pasola sebagai korban luka berdarah dan korban jiwa para kesatria. Darah yang mengucur dari tubuh mereka dipandang sakral, karena dipercaya akan membawa berkah panen yang melimpah. Kekerasan dalam pasola merupakan hal yang disengaja untuk ditampilkan menjadi ritus. Aspek ritual dan peraturan yang ketat itu menjadi penting dalam ritus korban. Dan, yang menarik dalam kerangka teori Rene Girard, kita dapat melakukan analisis keterkaitan tradisi kekerasan dalam budaya dengan aspek sosial, masyarakat Sumba Barat yang sering dijumpai konflik dan kekerasan.

Dengan penampakkannya yang keras dan liar tradisi pasola ini sesungguhnya mengandung kearifan lokal, ibarat buah durian dengan

kulit luar yang kasar berduri tetapi manis di dalamnya. Secara penampakan kita melihat bagaimanakah kerasnya tradisi ini, pada masa lalu misalnya, lembing yang dipergunakan adalah lembing sungguhan dengan ujungnya yang tajam sehingga menimbulkan banyak korban. Namun, pada saat ini lembing yang dipergunakan adalah lembing kayu yang tumpul sehingga korban diminimalkan. Menggantikan lembing yang tajam dengan kayu merupakan proses pembudayaan dalam pengertian bahwa budaya itu berkembang menuju sisi yang humanis. Sisi-sisi yang humanis dalam tradisi ini kita jumpai pula dalam aturan permainan yang dijaga secara ketat di antara mereka sehingga permainan tidak berjalan brutal dan liar. Dalam permainan ini korban dapat dihindarkan, lalu yang dipentingkan adalah unsur ritual, yaitu, sebuah permohonan kepada Marapu, roh nenek moyang agar mereka diberi berkah keselamatan, kesejahteraan dan rezeki yang melimpah dari hasil panen tahun ini.

Kearifan lokal dalam tradisi ini tampak dalam ritual, yaitu bentuk permohonan, harapan atau cita-cita masyarakat terhadap sesuatu luhur. Tradisi kekerasan akan menjadi tidak bermakna jika menghilangkan ritual karena ritual mengarahkan tujuan agar terjadi harmoni dalam kehidupan sosial.

Dalam pasola kekerasan justru diperbolehkan karena dilembagakan dalam sebuah tradisi. Arena pertandingan adalah sebuah tanah lapang sebagai panggung besar untuk melampiaskan kemarahan dan dendam dari mereka yang berhadap-hadapan. Para pemain dengan gagah berani saling melempar. Mereka semua bersemangat dan beremosi untuk mengarahkan dan melempar lembing tepat pada sasaran lawan. Dalam pasola kemarahan dan emosi tidak lagi direpres tetapi justru dilampiaskan.

Setelah pertandingan usai segala bentuk dendam dan kemarahan hilang, berganti dengan kerukunan dan persahabatan. Masyarakat merasa puas telah menggelar ritual akbar ini. Kearifan lokal dari tradisi ini justru terlihat melalui pertandingan yang keras yang menjadi ajang untuk menyalurkan hasrat kekerasan masyarakat, sehingga terjadi harmoni dalam masyarakatnya.

Sumba Barat adalah daerah yang kurang subur serta banyak penduduknya yang kurang mampu. Represi atas kesulitan hidup yang bersifat ekonomis menjadikan daerah yang rentan terhadap kekerasan. Namun, kekerasan itu mendapat saluran yang positif dalam tradisi

pasola sehingga dapat meredam kekerasan dalam masyarakat. Tanpa saluran ini dimungkinkan tekanan-tekanan secara ekonomis dan represi atas kekerasan hidup dapat saja bisa sewaktu-waktu meledak berubah menjadi kekerasan yang lebih parah.

Namun, adanya tradisi kekerasan ini tidak lalu serta merta menghilangkan kekerasan dalam masyarakatnya. Saya melihat bahwa di daerah-daerah yang diselenggarakan pasola ini sangat jarang terjadi kekerasan atau konflik yang pecah secara massal, dibandingkan dengan daerah-daerah di Sumba yang tidak mempunyai tradisi ini. Budaya kekerasan mengandaikan bahwa dalam masyarakat telah terjadi kekerasan sehingga lahirnya tradisi ini merupakan kebijaksanaan yang mampu mengurangi hasrat kekerasan dalam masyarakat.

Penutup

Dalam bagian penutup ini saya ingin menyampaikan pertanyaan, bagaimanakah seharusnya tradisi-tradisi yang tampak keras dan kejam itu dilestarikan? Tradisi-tradisi yang tampak keras dan liar, pada hakikatnya mengandung kearifan lokal, karena itu perlu dilestarikan. Budaya ini terkait dengan sistem sosial yaitu sebagai sarana penyaluran hasrat kekerasan masyarakat pendukungnya sehingga membuat hubungan sosial menjadi lebih harmonis. Dimungkinkan pula budaya ini dapat menjadi sebuah pertunjukan yang eksklusif jika dikelola dengan baik.

Paling tidak ada dua syarat penting yang seharusnya menjadi perhatian dalam upaya untuk mengembangkan dan melestarikan budaya-budaya yang mengandung kekerasan. Pertama, yaitu aspek ritual yang tidak bisa ditinggalkan, karena dalam ritual terkandung harapan-harapan luhur yang mengarahkan orientasi warga masyarakatnya. Dalam ritual ini terkandung nilai-nilai sosial yang berguna dalam kehidupan bersama. Kedua, aspek humanisme, budaya-budaya yang mengandung kekerasan ini perlu diarahkan perkembangan sesuai dengan harkat dan martabat manusia. Humanisme merupakan tolok ukur yang akan mengarahkan budaya ini menjadi semakin lebih manusiawi.

Daftar Pustaka

- F. Budi Hardiman 2007, *Filsafat Modern dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama: Jakarta
- Maurizio Passerin d'Enteves 2003, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, terjemahan: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, CV Qalam: Yogyakarta
- Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto 2005, *Teori-Teori Kebudayaan*, Penerbit Kanisius: Yogyakarta
- Sindhunata 2006, *Kambing Hitam, Teori Rene Girard*, PT Gramedia Pustaka Utama: Jakarta

KAHARINGAN : PERJUANGAN MASYARAKAT ADAT DAYAK NGAJU DI KABUPATEN KOTAWARINGIN TIMUR, DAHULU DAN SEKARANG

Oleh: Damardjati Kun Marjanto

One form of local knowledge is a local belief of indigenous peoples. Local belief of indigenous peoples is a legacy handed down by ancestors of the local trust holders. One of the local beliefs that still exist, particularly in Kalimantan and generally in Indonesia is Kaharingan.

Kaharingan is the original religion of the Dayak Ngaju ethnic. As a local religion, Kaharingan have much experience varieties of uncertainty conditions. The politics condition of Indonesian, from past until now, influences the development of Kaharingan religion. The struggle of Kaharingan leaders to be recognized as a formal religion by the government of Republic of Indonesia from past up to now have not success. Now, Kaharingan religion is affiliated into Hindu Dharma as a formal religion. The leaders of Kaharingan religion in East Kotawaringin District still struggle for the confession of Kaharingan, but their struggling is not for reach a religious confession, but for increasing the capacity of their human resources.

Pengantar

Pulau Kalimantan merupakan salah satu pulau besar yang dimiliki oleh Bangsa Indonesia. Secara kultural ada sebuah suku bangsa yang dianggap penduduk asli Pulau Kalimantan, yaitu suku bangsa Dayak. Di Kalimantan sendiri banyak terdapat subsuku bangsa Dayak, salah satunya adalah subsuku bangsa Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah. Setiap subsuku bangsa Dayak memiliki adat istadat dan kepercayaan yang berbeda-beda. Salah satu kepercayaan yang cukup besar penganutnya pada masyarakat Dayak Ngaju adalah kepercayaan Kaharingan. Menurut masyarakat Dayak Ngaju, Kaharingan tidak dimulai sejak zaman tertentu. Kaharingan telah ada sejak awal penciptaan, sejak *Ranying Hatalla Langit* menciptakan alam semesta. Bagi mereka, Kaharingan telah ada beribu-ribu tahun sebelum datangnya agama Hindu, Buddha, Islam dan Kristen. Datangnya agama-agama tersebut ke tengah orang Dayak Ngaju menyebabkan Kaharingan dipandang sebagai *Agama Helo* (agama lama), *Agama Huran* (agama kuno), atau *Agama Tato-hiang* (agama nenek-moyang). Orang Dayak Ngaju memang tidak mempunyai nama khusus yang diberikan (*given*) untuk menyebutkan sistem kepercayaan mereka. Ketika bertemu dengan orang-orang non-

Dayak, mereka menyebut agama mereka sebagai *Agama Dayak* atau *Agama Tempon*. Hans Schärer dalam disertasi doktoralnya menggunakan istilah *Agama Ngaju* (*Ngaju Religion*) untuk menyebutkan sistem kepercayaan dan praktik keagamaan asli orang Dayak Ngaju ini. Pandangan Schärer sangatlah kontras dengan pandangan umum pada waktu itu yang melihat orang Dayak sebagai orang yang “tanpa agama,” “kafir” atau “heiden”¹.

Sekitar pertengahan tahun 1945, kepercayaan asli orang Dayak ini telah mempunyai nama tersendiri yaitu *Kaharingan*. Nama *Kaharingan* mulai dipakai ketika pemerintah Jepang memanggil dua orang Dayak Ngaju yang bernama Damang Yohanes Salilah dan W.A. Samat, untuk mengaengetahui kejelasan nama dari agama suku Dayak Kalimantan, yang pada waktu itu disebut sebagai “Agama Heiden”, “Agama Kafir” dan “Agama Helo”. Salilah menjelaskan bahwa nama agama orang Dayak adalah *Kaharingan* yang artinya “*kehidupan yang abadi dari Ranying Hatalla Langit*”. Dalam bahasa Dayak Ngaju sehari-hari kata *Kaharingan* berarti “hidup” atau “ada dengan sendirinya”; sementara dalam *bahasa Sangiang* yaitu bahasa para imam ketika menuturkan mitos-mitos suci, *Kaharingan* berarti “hidup atau kehidupan”². Sebagai sebuah kepercayaan lokal masyarakat Dayak di Kalimantan Tengah, hampir semua ritus di sekitar hidup manusia (*life cycle*) mengacu pada tradisi *Kaharingan*. Adat istiadat yang menyangkut pengobatan tradisional, ritual pernikahan hingga kematian, ritual bersih kampung, tolak bala, semuanya mengacu pada tradisi *Kaharingan*. Salah satu ritual upacara yang terkenal adalah upacara Tiwah.

Sebagai sebuah masyarakat egaliter, Suku Dayak merupakan masyarakat yang terbuka terhadap pengaruh dari luar, tidak terkecuali dalam hal agama atau religi. Mereka menerima dengan tangan terbuka kedatangan para penyebar agama, baik Islam maupun Kristen. Agama Islam masuk ke Kalimantan sejak abad ke-13, dibawa oleh kaum pendatang yang berasal dari daerah lain, seperti Jawa, Sumatera, Bugis dan lainnya. Akibat interaksi dengan pendatang tersebut, banyak masyarakat Dayak yang kemudian memeluk agama Islam. Sedangkan

¹ *Sejarah Kaharingan*. Dalam <http://kaharingan.wordpress.com/2008/06/10/kaharingan-bagian-01/>, diunduh tanggal 31 Maret 2009 jam 14.10.

² *Sejarah Kaharingan*. Dalam <http://kaharingan.wordpress.com/2008/06/10/kaharingan-bagian-01/>, diunduh tanggal 31 Maret 2009 jam 14.10.

kegiatan misionaris agama Kristen telah masuk ke pedalaman Kalimantan pada abad ke-19. Misionaris memakai kegiatan pelayanan kesehatan, pendidikan dan bantuan ekonomi sebagai media penyebaran agama. Upaya penyebaran agama-agama tradisi besar ini cukup berhasil, terutama merekrut generasi mudanya, sehingga pada saat ini sebagian besar generasi muda Dayak telah memeluk agama Islam dan Kristen walaupun sebagian dari mereka tetap bertahan pada kepercayaan Kaharingan³. Masuknya agama-agama tradisi besar tersebut dan banyaknya penganut Kaharingan berpindah ke agama-agama tradisi besar/resmi tersebut mengakibatkan terjadinya perubahan kebudayaan besar-besaran karena banyak unsur kebudayaan Dayak yang bersumber dari kepercayaan Kaharingan yang tidak dipakai lagi ketika penganutnya berpindah agama⁴.

Pada zaman Orde Baru, pemerintah menetapkan lima agama resmi, yaitu Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Buddha. Pada saat itu kepercayaan Kaharingan oleh pemerintah dimasukkan dalam kategori agama Hindu karena Kaharingan tidak terdaftar di antara agama-agama resmi pemerintah⁵, sehingga muncul istilah Hindu Kaharingan. Sekolah Tinggi Agama Hindu Kaharingan berdiri di Palangkaraya, di mana pengajar dan kurikulumnya sangat diwarnai oleh agama Hindu yang berasal dari Bali. Tokoh-tokoh Kaharingan

³ Setiawan, Budiana, *ibid*, hal 2.

⁴ Di beberapa daerah pedalaman fenomena pendegradasian budaya dan kepercayaan lokal oleh agama-agama besar/ resmi sering terjadi. Lihat Yusnono, Paulus (ed.al) *Agama Adat Orang Dayak di "Titik" Degradasi*. Dalam Jurnal *Dayakologi: Agama dan Budaya Dayak* Vol.I No.2, Juli 2004. Pontianak: Institut Dayakologi, hal.9-26. Dalam kasus di daerah lain, Max Samaduda dan M.Baiquni (2000:98) menulis bahwa ketika agama Kristen (Protestan dan Katolik) dan Islam mulai merasuk ke dalam tananan sosial sehari-hari masyarakat adat Babo di Irian, maka pengaruh kepemimpinan kepala kampung menurun. Kepatuhan masyarakat terbagi juga kepada perintah para guru dan ajaran agama. Dalam hal ini pengaruh agama Kristen Protestan dapat dikatakan paling mencolok. Guru jemaat pada waktu itu cenderung menghilangkan dan memusnahkan rumah-rumah adat, tempat-tempat penyembahan dan aturan-aturan bahkan kepercayaan asli yang biasanya dikuasai dan dimandatkan oleh kepala-kepala kampung. Lihat Max Samaduda dan M.Baiquni, *Pranata/Lembaga Adat dan Organisasi Sosial*. Dalam P.M. Laksono et.al. *Menjaga Alam Membela Masyarakat. Komunitas Lokal dan Pemanfaatan Mangrove di Teluk Bintuni*. Yogyakarta, LAFADL Pustaka bekerja sama dengan PSAP UGM dan KONPHALINDO: 2000, hal. 89-115.

⁵ John Bamba, *Menyelamatkan Rumah yang Terbakar: Tantangan, Pilihan dan Strategi untuk Menghidupkan Kembali Warisan Budaya Dayak*. Dalam Jurnal *Dayakologi, Agama dan Budaya Dayak*, Vol.I No.2 Juli 2004. hal.69-86. Pontianak: Institut Dayakologi.

mengatakan bahwa sebagai entitas budaya Dayak, Kepercayaan Kaharingan merupakan sumber adat istiadat dan norma-norma bagi masyarakat Dayak Ngaju, namun saat ini mereka mengkhawatirkan Kaharingan akan semakin termarjinalkan karena pengaruh agama-agama resmi (istilah mereka agama impor), khususnya Islam dan Kristen. Kekhawatiran itu terjadi karena kecenderungan orang untuk berpindah agama dari Kaharingan ke agama resmi tersebut khususnya ketika terjadi perkawinan beda kepercayaan. Penganut Kaharingan cenderung mengikuti pasangannya yang beragama resmi.

Kaharingan sebagai sistem religi atau tradisi, banyak dianut oleh mereka yang mengaku Kaharingan maupun beragama resmi, buktinya upacara Tiwah dilakukan oleh orang Dayak yang berkepercayaan Kaharingan maupun agama resmi, namun para penganut Kaharingan merasa dianaktirikan dalam penyelenggaraan upacara Tiwah. Untuk upacara Tiwah mereka harus meminta surat izin keramaian dari kepolisian, berbeda ketika penganut agama resmi melakukan atau memperingati upacara keagamaan mereka. Di sisi lain pemerintah sampai saat ini bersifat ambigu, pada satu sisi pemerintah mengakui secara *de facto* Kaharingan dengan adanya Pemda Kalteng membangun tempat ibadah Kaharingan berdampingan dengan gereja dan masjid, dan dalam upacara resmi pemerintahan daerah biasanya ada pembacaan doa dari agama Islam, Kristen dan Kaharingan. Pada sisi lain secara *de jure* pemerintah tidak mengakui Kaharingan sebagai kepercayaan lokal yang berdiri sendiri. Permasalahan yang menarik untuk melihat perjuangan agama Kaharingan, dahulu dan sekarang adalah sebagai berikut:

1. Masalah kelembagaan kepercayaan Kaharingan di Kalimantan Tengah. Dalam hal ini kelembagaan di tingkat masyarakat dan pemerintah.
2. Strategi pengurus organisasi Kaharingan dalam memperjuangkan Kaharingan sebagai sebuah kepercayaan lokal yang dapat mengatur dirinya sendiri, mengembangkan kelembagaan dan berbagai faktor pendukungnya, serta memperkuat basis kepercayaan di tingkat masyarakat sebagai upaya menghindarkan penganutnya berpindah ke agama Kristen maupun Islam.
3. Dalam konteks konstestasi antar organisasi keagamaan seringkali memanfaatkan politik identitas, misal tradisi *mamapas lewu*/bersih desa/tolak bala yang merupakan tradisi

Kaharingan dan sebagai agenda resmi upacara perdamaian pemerintah daerah Kalimantan Tengah menjadi penegasan terhadap eksistensi kepercayaan Kaharingan. Dalam kasus lain upacara adat/kepercayaan Kaharingan dipakai sebagai upacara perdamaian dalam kasus Konflik Sampit. Dalam situasi tersebut, agama Kaharingan menemukan kembali posisinya dalam masyarakat Dayak Ngaju di Kabupaten Kotawaringin Timur.

Selayang Pandang Kabupaten Kotawaringin Timur

Kabupaten Kotawaringin Timur merupakan salah satu dari 13 kabupaten dan 1 kota madya yang ada di Provinsi Kalimantan Tengah. Ke empat belas daerah tingkat II tersebut adalah Kabupaten Barito Selatan dengan ibu kota Buntok; Kabupaten Barito Timur dengan ibu kota Tamiang; Kabupaten Barito Utara dengan ibu kota Muara Teweh, Kabupaten Gunung Mas dengan ibu kota Kuala Kurun, Kabupaten Kapuas dengan ibu kota Kuala Kapuas; Kabupaten Katingan dengan ibu kota Kasongan; Kabupaten Kotawaringin Barat dengan ibu kota Pangkalan Bun; Kabupaten Kotawaringin Timur dengan ibu kota Sampit; Kabupaten Lamandau dengan ibu kota Nanga Bulik; Kabupaten Murung Raya dengan ibu kota Purukcahu; Kabupaten Pulang Pisau dengan ibu kota Pulang Pisau; Kabupaten Sukamara dengan ibu kota Sukamara; Kabupaten Seruyan dengan ibu kota Kuala Pembuang; dan Kotamadya Palangka Raya dengan ibu kota Palangkaraya. Kabupaten Kotawaringin Timur dibentuk berdasarkan Undang-undang Nomor 27 Tahun 1959. Geografis Kabupaten Kowataringin Timur terletak di daerah khatulistiwa, yaitu antara 111°0'18" - 113°0'46" Bujur Timur, 0°23'14" - 3°32'54" Lintang Selatan. Kabupaten Kotawaringin Timur mempunyai 15 kecamatan, yaitu:

1. Teluk Sampit
2. Mentaya Hilir Selatan
3. Mentaya Hilir Utara
4. Pulau Hanaut
5. Mentawa Baru Ketapang
6. Baamang
7. Seranau
8. Kota Besi
9. Cempaga
10. Cempaga Hulu

11. Parenggean
12. Mentaya Hulu
13. Antang Kalang
14. Telawang
15. Bukit Santuai

Luas wilayah Kabupaten Kotawaringin Timur adalah 16.496,00 km². Di antara ke lima belas kecamatan yang ada di



Gambar 2.1. Peta Provinsi Kalimantan Tengah
Sumber: <http://1.bp.blogspot.com>

Kabupaten Kotawaringin Timur, Kecamatan Antang Kalang merupakan kecamatan terluas yaitu 2.975,00 km² atau 18, 03% dari seluruh luas Kabupaten Kotawaringin Timur. Sedangkan kecamatan yang paling kecil luas wilayahnya adalah Kecamatan Telawang yaitu 316,79 km² atau 1,92% dari keseluruhan luas kabupaten.

Topografi Kabupaten Kotawaringin Timur sebagian besar merupakan dataran rendah yang meliputi bagian selatan sampai bagian tengah memanjang dari timur ke barat. Secara administratif Kabupaten Kotawaringin Timur berbatasan dengan Provinsi Kalimantan Barat di sebelah utara, Kabupaten Katingan di sebelah timur, Laut Jawa di sebelah selatan dan Kabupaten Seruyan di sebelah barat. Luas wilayah Kabupaten Kotawaringin Timur yang demikian besar menyebabkan jarak antara ibu kota kabupaten dengan kecamatan yang ada sedemikian jauh, seperti terlihat pada tabel berikut ini.

Tabel 1. Jarak Ibu Kota Kabupaten ke Kecamatan

No.	Kecamatan	Ibu Kota Kecamatan	Jarak ke Ibu Kota Kabupaten (Km)
1.	Mentaya Hilir Selatan	Samuda	48
2.	Teluk Sampit	Ujung Pandaran	128
3.	Pulau Hanaut	Bapinang	48
4.	Mentaya Baru/Ketapang	Sampit	1
5.	Seranau	Mentaya Seberang	3
6.	Mentaya Hilit Utara	Bagendang	28
7.	Kota Besi	Kota Besi	18
8.	Telawang	Sebabi	93
9.	Baamang	Baamang	3
10.	Cempaga	Cempaka Mulia	48
11.	Cempaga Hulu	Pundu	124
12.	Parenggean	Parenggean	105
13.	Mentaya Hulu	Kuala Kuayan	167
14.	Bukit Santui	Tumbang Panyahuan	207
15.	Antang Kalang	Tumbang Kalang	183

Sumber: BPS, Kotawaringin Timur dalam Angka 2008

Dari tabel di atas terlihat bahwa Kabupaten Kotawaringin Timur memiliki wilayah yang sangat luas, sehingga orbitasi dari kecamatan-kecamatan yang ada ke ibu kota kabupaten menjadi sangat jauh. Ada 6 kecamatan yang memiliki jarak ke ibu kota kabupaten yaitu di Kota Sampit lebih dari 100 km, yaitu Kecamatan Teluk Sampit, Cempaga Hulu, Parenggean, Mentaya Hulu, Bukit Santui, dan Antang Kalang. Hanya ada 3 kecamatan yang mempunyai jarak di bawah 10 km dari ibu kota kabupaten, yaitu Kecamatan Baamang, Seranau dan Mentaya Baru/Ketapang. Sedangkan beberapa kecamatan mempunyai jarak antara 18-93 km yaitu Kecamatan Mentaya Hilir Selatan, Pulau Hanaut, Mentaya Hilir Utara, Kota Besi, Sebabi, dan Cempaka Mulia. Jarak yang cukup jauh tersebut dapat ditempuh melalui transportasi darat maupun air. Kalau memakai angkutan darat, ada mobil angkutan yang melalui rute kecamatan ke kabupaten ataupun antar kecamatan. Sedangkan kalau memakai angkutan air dengan menggunakan motor air menggunakan rute dengan jalur utama Sungai Mentaya. Rute

perjalanan sungai dapat dilakukan oleh masyarakat pedalaman melalui cabang sungai yaitu Sungai Cempaga, Tualan, Sampit, Kalang, dan Seranau.

Seperti telah disebutkan di atas, ibu kota Kabupaten Kotawaringin Timur adalah Kota Sampit. Sampit sebagai Ibu kota Kabupaten Kotawaringin Timur merupakan salah satu kota terpenting di Provinsi Kalimantan Tengah. Di samping karena secara ekonomis merupakan daerah kabupaten yang relatif maju juga karena terletak di posisi yang strategis. Dilihat dari peta regional Kalimantan Tengah, Kota Sampit sebelumnya terletak di tengah-tengah dan ini menyebabkan posisinya sangat strategis. Misalnya, warga dari Buntok mau ke Pulau Jawa, maka akan lebih dekat jika melewati Kota Sampit daripada harus ke Kota Banjarmasin. Begitu pun kalau dari Palangkaraya, Kuala Pembuang, maupun Kasongan. Jadi, posisi strategis tersebut akan meningkatkan keunggulan komparatif pelabuhan laut Sampit yang dimiliki daerah ini, terutama akan menarik perekonomian dari kabupaten yang ada di sekitar wilayah Kotawaringin Timur.

Kota Sampit terletak di tepi Sungai Mentaya. Dalam Bahasa Dayak Ot Danum, Sungai Mentaya itu disebut *batang danum kupang bulan*. Sungai Mentaya ini merupakan sungai utama yang dapat dilayari perahu bermotor, walaupun hanya 67 persen yang dapat dilayari. Hal ini disebabkan karena morfologi sungai yang sulit, endapan dan alur sungai yang tidak terpelihara, endapan gosong, serta bekas-bekas potongan kayu.

Hingga kini, asal usul kota Sampit masih menjadi bahan perbincangan, namun ada beberapa versi cerita tentang berdirinya Kota Sampit. Versi Pertama menyatakan bahwa yang membuka daerah kawasan Sampit pertama kali adalah orang yang bernama Sampit yang berasal dari Bati-Bati, Kalimantan Selatan sekitar awal tahun 1700-an. Sebagai bukti sejarah, makam "Datu" Sampit sendiri dapat ditemui di sekitar Basirih. "Datu" Sampit mempunyai dua orang anak yaitu "Datu" Djungkir dan "Datu" Usup Lamak. Makam keramat "Datu" Djungkir dapat ditemui di daerah pinggir sungai Mentaya di Baamang Tengah, Sampit dengan nisan bertuliskan Djungkir bin Sampit. Sedangkan makam "Datu" Usup Lamak berada di Basirih. Menurut sumber lainnya, kata Sampit berasal dari bahasa Tionghoa yang berarti "31" (sam=3, it=1). Disebut 31, karena pada masa itu yang datang ke

daerah ini adalah rombongan 31 orang Tionghoa yang kemudian melakukan kontak dagang serta membuka usaha perkebunan. Hasil usaha-usaha perdagangan perkebunan ketika itu adalah rotan, karet, dan gambir. Salah satu areal perkebunan karet yang cukup besar saat itu yakni areal di belakang Golden dan Kodim saat ini⁶.



Gambar 2.2: Peta Kabupaten Kotawaringin Timur
Sumber: <http://www.bi.go.id>

Jumlah penduduk Kabupaten Kotawaringin Timur menurut data tahun 2008 adalah sebanyak 324.863 jiwa, terdiri dari penduduk laki-laki sebanyak 170.389 jiwa atau 52,45%, sedangkan penduduk perempuan berjumlah 154.474 jiwa atau 47,55%. Luas wilayah dibandingkan dengan jumlah penduduk yang ada masih menampakkan ketidakpadatan. Hal itu bisa dilihat dari tingkat kepadatan penduduk yang hanya 19,69 jiwa per kilometer persegi. Di antara kecamatan yang ada, Kecamatan Mentaya Baru/Ketapang merupakan kecamatan yang terpadat penduduknya yaitu rata-rata 185,96 jiwa per kilometer persegi, sedangkan yang paling jarang penduduknya adalah Kecamatan Bukit Santui yaitu rata-rata 4,28 jiwa per kilometer persegi. Kesenjangan jumlah penduduk yang ada di Kecamatan Kotawaringin Timur bisa jadi disebabkan oleh pembangunan ekonomi yang terpusat di daerah perkotaan, dalam hal ini di Kota Sampit yang merupakan ibu kota Kecamatan Mentaya Baru/Ketapang, sekaligus ibu kota Kabupaten Kotawaringin Timur.

⁶ http://id.wikipedia.org/wiki/Sampit,_Kotawaringin_Timur

Penduduk Kabupaten Kotawaringin Timur mayoritas beragama Islam, seperti terlihat pada tabel berikut ini.

Tabel 2. Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama

No.	Agama	Jumlah	Prosentase
1.	Islam	270.959	83,41
2.	Kristen Protestan	17.060	5,25
3.	Katolik	13.086	4,03
4.	Hindu	22.532	6,93
5.	Buddha	1.226	0,38
	Jumlah	324.863	100,00

Sumber: BPS, Kotawaringin Timur dalam Angka 2008

Secara umum berdasarkan pengamatan, penduduk yang beragama Islam berasal dari etnis Banjar, Jawa, Madura, Bugis serta beberapa etnis lainnya. Penduduk yang beragama Kristen dan Katolik mayoritas berasal dari etnis Dayak. Sedangkan penduduk yang beragama Hindu berasal dari etnis Bali, serta penduduk yang beragama Buddha berasal dari etnis Tionghoa.

Perjuangan dan Eksistensi Agama Kaharingan di Kabupaten Kotawaringin Timur: Dahulu dan Sekarang

1. Sejarah Agama Kaharingan⁷

Kapan Agama Kaharingan pertama kali muncul, tidak ada umat ataupun tokoh Kaharingan yang dapat memastikannya. Menurut mereka, agama ini sudah ada sejak ratusan bahkan ribuan tahun yang lalu, sejak nenek moyang suku Dayak Ngaju ada dan hidup di bumi Kalimantan. Agama Kaharingan ini ada menjadi penuntun bagi kehidupan masyarakat Dayak Ngaju, baik dalam hubungannya dengan *Raying Hatalla* (Tuhan), dengan sesama, dan juga dengan lingkungan hidup dimana mereka bertempat tinggal.

⁷ Tulisan dalam sub judul yang mengulas tentang Sejarah dan Pokok-Pokok Ajaran Agama Kaharingan ini merupakan ringkasan dari tulisan Lewis KDR, salah satu tokoh Agama Kaharingan, yang berjudul "Agama Kaharingan dan Segala Aspeknya" yang ditulis pada bulan November 1977. Lewis KDR pada waktu itu adalah Ketua Umum Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia, sebuah lembaga tertinggi Agama Kaharingan yang merupakan cikal bakal dari Lembaga Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan Pusat yang sekarang merupakan lembaga tertinggi umat Kaharingan yang berkedudukan di Palangkaraya. Data ini diperkaya dengan informasi dari Bapak Dewin Marang, Ketua Majelis Agama Hindu Kaharingan Kabupaten Kotawaringin Timur.

Walaupun tidak diketahui kapan pertama kali agama Kaharingan ini muncul, namun agama ini selalu hadir dalam setiap tahapan sejarah Republik Indonesia. Pada saat penjajah Belanda belum menginjakkan kakinya di bumi Kalimantan, agama Kaharingan sudah dipeluk oleh masyarakat Dayak Ngaju di Kalimantan. Mereka hidup dalam tuntunan agama Kaharingan, sesuai namanya yang berasal dari kata *Haring* yang berarti hidup, agama Kaharingan mengatur jalannya kehidupan dan kekal abadi. Melalui agama Kaharingan ini, masyarakat Dayak Ngaju dapat memenuhi kebutuhan rohani dan jasmani mereka serta melaksanakan upacara-upacara yang terkandung dalam ajaran Kaharingan, misalnya upacara mendirikan kampong, upacara menggarap tanah, mendirikan tempat tinggal, waktu anak dalam kandungan, waktu melahirkan, memberi nama (*Nahunan*), upacara perkawinan, upacara kematian, memohon anugerah dan lain sebagainya. Semua upacara ini dilaksanakan secara turun temurun sejak zaman dahulu hingga sekarang ini.

Pada zaman penjajahan, baik penjajahan Belanda ataupun Jepang, perlakuan terhadap agama Kaharingan tidak begitu menggembirakan bahkan cenderung menyakitkan. Penjajah Belanda menyebut agama Kaharingan sebagai kafir, Heiden, Freedenker, dan sebagainya, yang semuanya itu menyakitkan hati pemeluk agama Kaharingan. Pandangan yang lebih baik datang dari para orientalis barat yang mengakui bahwa agama Kaharingan menyembah Tuhan (*Ranying Hatalla*), sehingga kata *God* diterjemahkan dengan Hatalla; berarti *God* didalam kitab suci mereka sama dengan Hatalla dalam kepercayaan Kaharingan. Pada zaman penjajahan, tidak ada pembinaan dari pemerintah jajahan terhadap agama Kaharingan, dan para tokoh Kaharingan juga tidak berniat untuk memasukkan agama Kaharingan dalam administrasi penjajah. Dalam pelaksanaan di lapangan, agama Kaharingan tetap eksis di masyarakat, terbukti masih banyak upacara-upacara yang dilakukan oleh penganut Kaharingan pada zaman penjajahan tersebut.

Pada zaman kemerdekaan sampai sekarang, nasib umat Kaharingan belum begitu mujur. Pada awal-awal kemerdekaan, ada semangat yang membara dari para tokoh agama Kaharingan untuk menanti turun tangannya pihak pemerintah dalam pembinaan terhadap agama Kaharingan. Walaupun belum diakui sebagai agama resmi oleh pemerintah pusat, namun semangat para tokoh agama

Kaharingan untuk memulai proses kelembagaan sebagai wadah untuk memperjuangkan eksistensi agama Kaharingan sudah mulai dilaksanakan. Pada tahun 1950 di Tangkahan, dipelopori oleh tokoh-tokoh agama Kaharingan seperti Sekari Andung, Demang, Sikur Petus, diadakan Kongres I yang menghimpun seluruh tokoh Kaharingan Kalimantan karena waktu itu Kalimantan hanya ada satu provinsi. Hasil kongres melahirkan Organisasi Serikat Kaharingan Dayak Indonesia (SKDI). Salah satu maksud pendirian organisasi tersebut untuk memperlancar perjuangan umat Kaharingan supaya dapat diakui dan dimasukkan dalam administrasi pemerintahan. Perjuangan pada saat itu belum dapat membuahkan hasil, namun kegiatan umat Kaharingan tetap dapat berjalan terus terutama upacara-upacara keagamaan. Organisasi SKDI memulai kiprahnya dengan terjun dalam politik praktis, dengan duduknya satu anggota SKDI di DPRD Kabupaten Kapuas pada tahun 1950. Pada tahun 1957, SKDI berhasil mendudukkan wakilnya di DPRD GR Provinsi Kalimantan Tengah.

Pada tahun 1967, ketika pemerintahan Orde Baru sedang berkuasa, SKDI menggabungkan diri dengan Sekber Golkar. Dengan bergabungnya SKDI ke Sekber Golkar, maka pada Pemilu 1971, SKDI menempatkan wakilnya di DPRD Provinsi Kalteng sebanyak 3 orang, di DPRD Kotamadya Palangkaraya menempatkan wakilnya 2 orang, dan di DPRD Kabupaten Barito Selatan dan Barito Utara masing-masing 1 orang. Pada Pemilu tahun 1977, umat Kaharingan diwakili oleh 2 orang tokohnya duduk dalam keanggotaan DPRD Provinsi Kalteng, yaitu Lewis KDR, BBA dan Simal Penyang, kebetulan masing-masing menjabat Ketua Umum MBAUKI dan Ketua I MBAUKI⁸.

Usaha para pengurus Agama Kaharingan untuk diakui keberadaannya oleh pemerintah pusat belum membuahkan hasil, namun di pemerintah daerah Provinsi Kalimantan keberadaan Agama Kaharingan sudah mulai diakui. Hal itu dapat terlihat dari beberapa kegiatan yang melibatkan para pemuka Kaharingan, misalnya:

- Pada hari-hari besar dan bersejarah, penutupan sidang DPRD Tk I dan Tk II, peringatan HUT Golkar dan sebagainya, ulama Kaharingan diikutsertakan dalam pembacaan doa.

⁸ Pada tahun 1972 diadakan Musyawarah Besar Alim Ulama Kaharingan, yang melahirkan sebuah lembaga Agama Kaharingan dengan nama Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia (MBAUKI) yang berpusat di Palangkaraya.

- Keputusan Gubernur Kalteng (Ir. R. Sylvanus) tentang Proyek Bantuan Kepada Lembaga Agama Kaharingan, dan dibangunnya Balai Induk Kaharingan seluas 17 x 14 M di atas tanah pemberian Pemerintah daerah dengan luas 175 x 150 M. Anggaran untuk pembangunan ini dibebankan pada APBD yang ditetapkan oleh Gubernur KDH Tk.I Kalteng.

Semenjak Musyawarah Besar Alim Ulama Kaharingan yang menghasilkan Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan (MBAUKI), maka perkembangan agama Kaharingan menjadi semakin maju. Organisasi ini mendapat sambutan yang hangat dari masyarakat Kaharingan dan mulai membentuk kepengurusan di tingkat Resort (Cabang) sampai ke Ranting (Kelompok). Aktivitas-aktivitas di Balai-balai Kaharingan setiap hari Kamis malam dilakukan oleh jemaat-jemaat dengan taat. Dalam ibadah tersebut dilaksanakan persekutuan iman dan dilaksanakan bimbingan dan penerangan agama. Di setiap rumah tangga diadakan kebaktian kelompok secara bergiliran dari rumah ke rumah, yang dipimpin oleh pemuka agama Kaharingan. Jika dahulu segala ajaran dan pelaksanaan ritual agama dihafalkan secara lisan tanpa adanya buku, maka sekarang segala sesuatunya sudah dibuatkan dalam bentuk buku, antara lain Buku Panaturan (Kitab Suci Agama Kaharingan), Buku Tawur (Doa dengan Menabur Beras), Buku Manyaki (Penyucian dan Pemberkatan), Balian (Memohon Kepada Tuhan sesuai dengan Tujuan Upacara), Buku Petunjuk Mangubur, Buku Pengukuhan Penyumpahan, Buku Kandayu (Nyanyian Rohani), Buku Pemberkatan Perkawinan, dan lain-lain. Upacara-upacara keagamaan seperti Upacara Memalas, Manyanggar, Perkawinan, Hahunan, Tantulak, Tiwah, Balian, Tulak Bala, Bahajat, dan lain-lain terus dilaksanakan sampai sekarang.

2. Pokok-Pokok Ajaran Kaharingan

Sebagai sebuah sistem kepercayaan, agama Kaharingan mempunyai kepercayaan, baik kepada penguasa tertinggi, makhluk-makhluk supranatural, hakikat hidup manusia, baik di dunia maupun setelah meninggal dunia. Secara ringkas Kepercayaan Kaharingan meliputi:

1. Ranying Hatala Katamparan: Tuhan Yang Maha Kuasa, pencipta langit dan bumi dan segala isinya.
2. Langit Katambuan: Langit adalah ciptaan Tuhan dan manusia hidup di bawah langit.

3. Petakm Tarajakan: Tanah atau bumi tempat alas kaki Tuhan dan tempat hidup umat manusia
4. Nyalungm Kapanduyan: Air kehidupan yang kekal adalah anugerah dari Tuhan yang sudah disucikan oleh Tuhan
5. Kalata Padadukan: semua umat manusia diberikan tempat untuk hidup yang sempurna di mana manusia dapat menikmati kesejahteraan, keadilan dan kebenaran

3. Kelembagaan Agama Kaharingan dalam Pemerintahan

Sebelum berbicara tentang eksistensi agama Kaharingan di Kabupaten Kotawaringin Timur, kita akan melihat perkembangan kelembagaan agama Kaharingan. Proses perkembangan kelembagaan agama Kaharingan ini dimulai di Kota Palangkaraya, yang pada akhirnya sampai pada kedudukan lembaga agama Kaharingan seperti sekarang ini yang kepengurusannya sampai ke kabupaten-kabupaten, termasuk Kabupaten Kotawaringin Timur.

Kesadaran untuk membuat sebuah wadah sebagai sarana perjuangan agama Kaharingan, mulai dirintis oleh beberapa tokoh Kaharingan setelah Bangsa Indonesia memproklamkan kemerdekaan. Setelah lima tahun merdeka yaitu tepatnya ada tanggal 20 Juni 1950, para tokoh Kaharingan mendirikan sebuah organisasi yang bernama SKDI atau Serikat Kaharingan Dayak Indonesia. Pendirian organisasi ini bertujuan untuk memuluskan usaha para tokoh Kaharingan supaya agama Kaharingan dapat diakui dan dimasukkan dalam administrasi Pemerintahan Republik Indonesia. Setelah mendirikan sebuah organisasi resmi, mulailah para tokoh Kaharingan berusaha untuk memasukan agama Kaharingan ke Departemen Agama RI. Usaha tersebut pernah ditempuh pada waktu Kongres III SKDI yang diadakan di Bahu Palawa pada tanggal 22 Juli 1953. Hasil Kongres merekomendasikan untuk mengirimkan surat ke Depag RI yang kemudian ditindaklanjuti oleh pengurus SKDI dengan mengirim surat ke Depag RI pada tanggal 7 Maret 1954 No. 9-P-DPP-SKDI/1954. Usaha dari para tokoh Kaharingan melalui SKDI cukup membuahkan hasil dengan adanya perhatian baik pemerintah pusat maupun pemerintah daerah. Hal ini bisa dilihat dengan adanya surat dari Departemen Agama RI No. L/III/99/11943 tanggal 8 September 1959 yang merupakan surat tanggapan atas surat dari Dewan Pemerintahan Swatantra Tk.I Kalteng No.Pem.56-VI-D-3 tanggal 1 Agustus 1959 tentang calon petugas Pegawai Kantor Urusan Agama Prop. Kalteng Seksi Kaharingan.

Perjuangan administratif baik ke pemerintah pusat maupun pemerintah daerah terus dilakukan, dengan terbitnya surat Kepala Kantor Urusan Agama Prop. Kalteng No. 406/A/1/60, tanggal 10 Februari 1960 tentang calon pegawai kantor Urusan Agama. Juga ada surat dari Departemen Pemerintahan Umum dan Otonomi Daerah Jakarta, No.BPX.24/1/16 tanggal 2 Mei 1962 tentang pengisian formulir pengurus dan penanggung jawab organisasi SKDI. Pada tahun 1965, terbit surat dari Gubernur KDH Kalteng No. 437/Sos.II/1965 tanggal 23 Desember 1965 yang berisi penugasan satu orang pegawai untuk mempersiapkan bagian Kaharingan di Kantor Urusan Agama Prov. Kalteng. SKDI mengutus Unget Djunas untuk dapat diterima menjadi pegawai Kantor Urusan Agama Prov. Kalteng.

Walaupun usaha pengurus SKDI untuk memperjuangkan pengakuan agama Kaharingan sebagai salah satu agama yang diakui oleh pemerintah pusat, belum membuahkan hasil, namun di tingkat masyarakat, kehidupan keagamaan pemeluk Kaharingan semakin intensif dan mendapat banyak dukungan baik dari masyarakat maupun dari pemerintah daerah. Kongres demi kongres yang dilakukan oleh SKDI selalu mendapat sambutan baik dari semua pihak. Pada kurun waktu tersebut, pada masa pemerintahan Orde Lama, para tokoh Kaharingan tidak berhenti berusaha untuk memasukan agama Kaharingan dalam Administrasi Pemerintahan Republik Indonesia. Namun usaha tersebut belum membuahkan hasil seperti yang diharapkan.

Pada masa Orde Baru, pada tahun 1967, Organisasi SKDI menggabungkan diri dengan Sekber Golkar, dan pada pemilu tahun 1971 SKDI berhasil memasukkan tokohnya duduk sebagai anggota DPRD, yaitu 3 orang di DPRD Tk I Kalteng, 2 orang di DPRD Tk.II Kota Madya Palangkaraya, dan masing-masing 1 orang di DPRD Tk.II Barito Selatan, dan Barito Utara. Pada Pemilu tahun 1977, SKDI berhasil mendudukkan 2 orang wakilnya di DPRD Tk.I. Kalteng mewakili Golkar.

Pada tanggal 20-28 Januari 1972, telah diadakan Musyawarah Besar para alim ulama Kaharingan se-Kalimantan Tengah. Hasil musyawarah besar tersebut salah satunya adalah pendirian Organisasi Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia (MB-AUKI) yang berpusat di Kota Palangkaraya. Organisasi ini mendapatkan sambutan yang hangat dari berbagai pihak. Dalam waktu yang relatif singkat,

organisasi ini sudah membentuk kepengurusannya sampai tingkat kampung yang ada di seluruh Kalimantan Tengah. Mulai saat itu terjadi pembenahan yang cukup besar dalam organisasi maupun dalam kehidupan ritual keagamaan umat Kaharingan, misalnya, mendirikan balai-balai ibadah di seluruh pelosok daerah, beribadah setiap hari Kamis malam di Balai Basarah, membukukan berbagai aturan-aturan agama Kaharingan, menggalakkan ibadah-ibadah dari rumah ke rumah secara bergiliran, dan yang tidak kalah pentingnya mencetak intelektual di kalangan penganut agama Kaharingan.

Raker MBAUKI pada tahun 1979 kembali menegaskan keinginan umat Kaharingan untuk diakomodasikan aspirasi mereka melalui Departemen Agama. Untuk memenuhi keinginan Umat Kaharingan, maka Majelis Besar mengadakan kontak dengan Departemen Agama melalui Direktur Urusan Agama Hindu dan Buddha menyampaikan keinginan umat Kaharingan melalui surat tanggal 1 Januari 1980 No. 5/KU-KP/MBAUKI/I/1980 yang isinya keinginan untuk menggabungkan diri dengan Hindu Dharma dan Parisada Hindu Dharma. Keinginan umat Kaharingan tersebut direspons oleh pengurus Hindu Dharma di Denpasar tanggal 9 Januari 1980. Untuk itu Direktur Urusan Agama Hindu dan Buddha Departemen Agama RI mengeluarkan surat No. HII/10/1980 tanggal 24 Januari 1980 yang berisi menerima keinginan umat Kaharingan dan pengurus MBAUKI tersebut. Pada suratnya tanggal 24 Januari 1980 No. HII/70/1980 Direktur Urusan Agama Hindu dan Buddha menyarankan untuk mengganti nama organisasi dari Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan Indonesia menjadi Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan. Pada tanggal 10 Maret 1980 dibentuklah panitia peresmian bergabungnya umat Kaharingan ke dalam Agama Hindu dan Parisada Hindu Dharma, dan pada tanggal 13 Maret 1980, berangkatlah Pimpinan Majelis Besar menuju Denpasar untuk mengadakan konsultasi dengan seluruh unsur pimpinan Hindu. Pada akhirnya, tanggal 30 Maret 1980 dikukuhkan secara resmi penggabungan agama Kaharingan ke dalam Agama Hindu Dharma. Semenjak tahun 1980 sampai sekarang, organisasi yang mengurus umat Kaharingan adalah Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan dengan pusatnya di Palangkaraya.

Penggabungan umat Kaharingan ke dalam wadah Parisada Hindu Dharma, sampai saat ini masih tetap berlangsung. Di kalangan

umat Kaharingan sendiri terdapat pro kontra terhadap penggabungan tersebut. Ada beberapa organisasi yang didirikan oleh beberapa umat Kaharingan yang ingin keluar dari organisasi Parisada Hindu Dharma, antara lain: MAKIP (Majelis Agama Kaharingan Indonesia Pusat), BAKDP (Badan Agama Kaharingan Dayak Indonesia), MAKRI (Majelis Agama Kaharingan Republik Indonesia), dan DBDKI (Dewan Besar Dayak Kaharingan Indonesia). Walaupun di dalam unsur tokoh-tokoh Kaharingan masih terdapat pro kontra penggabungan ke dalam agama Hindu, namun bagi pengurus Majelis Agama Hindu Kaharingan, penggabungan tersebut masih merupakan pilihan yang terbaik, sehingga mereka memilih isu ketertinggalan sumber daya manusia umat Kaharingan sebagai isu yang menjadi prioritas penanganan dan pembinaan yang harus segera dilakukan.

4. Upaya Pengembangan Agama Kaharingan

Organisasi Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan (MBAHK) merupakan organisasi tertinggi umat Kaharingan. Pusat organisasi ini ada di Palangkaraya. Secara hierarkis, organisasi MBAHK mempunyai cabang-cabangnya sampai di pelosok-pelosok desa di pedalaman Kalimantan Tengah, seperti terlihat pada bagan struktur organisasi agama Hindu Kaharingan berikut ini.



Pimpinan tertinggi umat Kaharingan adalah Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan yang berkedudukan di Kota Palangkaraya.

MBAHK mengurus umat Kaharingan di seluruh Provinsi Kalimantan Tengah. MBAHK membawahi Majelis Daerah Agama Hindu Kaharingan (MDAHK) yang mengurus umat di tingkat kabupaten. MDAHK membawahi Majelis Resort Agama Hindu Kaharingan (MRAHK) yang mengurus umat di tingkat Kecamatan, sedangkan MRAHK membawahi Majelis Kelompok Agama Hindu Kaharingan (MKAHK) yang mengurus umat di tingkat desa atau kelurahan.



Foto 2.1 Kantor Sekretariat Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan

Organisasi yang mengurus umat Kaharingan di Kabupaten Kotawaringin Timur adalah Majelis Daerah Agama Hindu Kaharingan. Saat ini (tahun 2009) pengurusnya adalah bapak Dewin Marang sebagai ketua, dan bapak Calon sebagai sekretaris.

Sebuah organisasi akan maju paling tidak ditunjang oleh dua unsur utama yaitu sistem dan pengurus organisasi. Pada saat ini organisasi umat Kaharingan yang secara formal bernama Majelis Daerah Agama Hindu Kaharingan (MDAHK) mulai berbenah diri dan mempersiapkan Sumber Daya Manusia umat Kaharingan untuk mencapai cita-cita bagi kesejahteraan umat Kaharingan. Dengan tanpa lelah bapak Dewin dan bapak Calon dibantu dengan pengurus lainnya bekerja memberikan pelayanan bagi umat Kaharingan, baik yang ada di Kota Sampit maupun daerah-daerah pedalaman yang masuk wilayah Kabupaten Kotawaringin Timur. Bagi mereka, konsentrasi utama yang harus mereka kerjakan adalah mengembangkan organisasi dan umat Kaharingan, bukan mempermasalahkan kembali, bergabungnya agama Kaharingan ke dalam Organisasi Agama Hindu.

Bagi pengurus MDAHK Kabupaten Kotawaringin Timur, mereka lebih mementingkan aktualisasi organisasi dan umat Kaharingan dalam mengisi pembangunan di segala bidang, dibandingkan memperlakukan keberadaan organisasi yang berada di bawah naungan organisasi Agama Hindu Dharma. Menurut pengurus MDAHK, ada beberapa permasalahan yang menjadi tantangan pengurus dan umat Kaharingan di Kotawaringin Timur antara lain adalah:

- **Sumber Daya Manusia Umat Kaharingan**

Sumber Daya Manusia (SDM) merupakan unsur utama dalam pengembangan sebuah organisasi. Demikian pula organisasi MDAHK Kabupaten Kotawaringin Timur (Kotim) yang membina umat Kaharingan di seluruh pelosok kabupaten berusaha untuk melakukan pembinaan dan peningkatan kuantitas dan kualitas umat Kaharingan. Umat Kaharingan yang ada di seluruh Kabupaten Kotim saat ini berjumlah sekitar 22.000 (dua puluh ribu) jiwa yang tersebar di kecamatan-kecamatan yang ada di Kabupaten Kotawaringin Timur, sedangkan yang ada di Kota Sampit sekitar 500 (lima ratus) jiwa. Dengan demikian, bisa dikatakan mayoritas penganut Kaharingan berasal dari pelosok desa atau daerah pedalaman yang ada di Kabupaten Kotawaringin Timur. Permasalahan klasik masyarakat pedalaman adalah pendidikan, kesehatan dan permasalahan sosial budaya lainnya. Pengurus MDAHK sering berkunjung sampai ke pelosok desa untuk mengunjungi umatnya sekaligus melihat kondisi sosial ekonomi masyarakat di pedalaman. Para pengurus juga melihat potensi generasi muda Kaharingan yang dapat dikembangkan dengan cara memboyong mereka ke Kota Sampit untuk disekolahkan.

- **Kekurangan Pemimpin Agama**

Dewasa ini, pengurus Umat Kaharingan di Kabupaten Kotawaringin Timur merasakan betapa mereka mulai kekurangan tetua Kaharingan yang bisa memimpin upacara-upacara keagamaan yang sering dilaksanakan oleh umat Kaharingan baik pelaksanaannya dilakukan secara kelompok maupun perorangan. Di samping itu, permasalahan lain adalah semakin sedikitnya pemuka agama yang bisa mengartikan makna yang terkandung dalam ayat-ayat yang ada di Kitab Panaturan. Basir atau Pisur di Kabupaten Kotawaringin Timur saat ini sudah mulai langka karena proses regenerasi pisur yang tidak

berjalan lancar. Hal itu dikarenakan untuk menjadi seorang Pisur, memang dibutuhkan bakat dan keahlian yang cukup memadai. Seorang Pisur harus dapat mengartikan kembali kata-kata yang ada di Kitab Panaturan.

Dalam kebudayaan Dayak Ngaju ada tiga bahasa yang dipergunakan, yaitu Bahasa Bunu, Sanghyang, dan Sangin. Bahasa Bunu adalah bahasa manusia sehari-hari, misalnya Bahasa Dayak, Bahasa Indonesia, Bahasa Jawa dan sebagainya. Bahasa Sanghyang adalah bahasa yang ada di Kitab Panaturan, sedangkan Bahasa Sangin adalah bahasa Sanghyang yang dilagukan. Bahasa Sanghyang sebagai bahasa Kitab Suci penuh makna yang tersembunyi yang harus diuraikan oleh Pisur atau tetua Kaharingan supaya bahasa tersebut bisa dimengerti oleh umat secara keseluruhan. Salah satu contoh Bahasa Sanghyang adalah untuk menyebut kata “duduk” dipakai kalimat *maratip garing kapau lukam munduk mahajid sihung kabahenan bajanda*. Contoh lain misalnya untuk menguraikan bahaya miras (minuman keras), dalam Bahasa Sanghyang disebutkan sebagai *batu bangkulan tuwik gohong pandih nyaring*. Batu artinya batu yang mempunyai sifat benda keras, *bangkulan* artinya 1 ikat, *tuwik* artinya racun, *gohong* artinya jeram, *pandih* artinya wilayah kekuasaan/tempat, *nyaring* artinya setan. Secara keseluruhan kalimat tersebut dapat diartikan bahwa kalau ada seseorang yang minum minuman keras, ibaratnya orang tersebut seperti minum racun, kalau tidak meninggal karena keracunan, maka orang tersebut akan mabuk dan bertingkah seperti setan. Contoh di atas merupakan salah satu bahasa Sanghyang yang ada di Kitab Panaturan, sedangkan di dalam kitab suci tersebut ada ribuan bahasa Sanghyang yang harus bisa dimengerti dan dibaca makna di balik kata-kata tersebut untuk disampaikan kepada seluruh umat Kaharingan.

• Pencurian Benda-benda Upacara

Benda-benda upacara keagamaan umat Kaharingan mempunyai makna yang sangat berarti bagi kelangsungan upacara-upacara keagamaan. Benda-benda tersebut kebanyakan sudah berumur puluhan bahkan ratusan tahun. Berbeda dengan umat Kaharingan yang memandang benda-benda upacara keagamaan sebagai sesuatu yang sakral, masyarakat di luar umat Kaharingan melihat benda tersebut sebagai sebuah benda antik yang memiliki nilai jual yang tinggi. Kondisi tersebut memicu terjadinya pencurian benda-

benda peralatan upacara tersebut. Menurut informan kami, pihaknya tidak bisa memastikan siapa yang melakukan pencurian tersebut karena tidak ada bukti yang mengarah pada orang tertentu, namun memang faktanya banyak terjadi pencurian benda-benda upacara tersebut. Benda-benda seperti *pantar*, *sapunduk*, *sandung*, *paklaring* sering menjadi sasaran pencurian oleh tangan-tangan jahil.

- **Pengaruh Agama Islam dan Kristen**

Tantangan yang cukup besar terhadap eksistensi umat Kaharingan di Kabupaten Kotawaringin Timur adalah pengaruh agama Islam dan Kristen. Kedua agama ini merupakan agama dakwah, di mana di kalangan Islam dan Kristen mereka merasa mempunyai kewajiban untuk mengajak orang lain mengenal ajaran agama mereka. Dalam praktek kehidupan sosial di Kotawaringin Timur, pada zaman dahulu banyak penganut agama Kaharingan yang beralih kepercayaan kepada agama Islam atau Kristen karena perkawinan ataupun sebab lain. Menurut informan kami, agama Kaharingan menghadapi dua kekuatan agama yang begitu intens dakwahnya, namun ada perbedaan di antara kedua agama tersebut. Agama Islam lebih banyak mendapatkan penganut dari kalangan Kaharingan melalui proses perkawinan yaitu perkawinan seorang laki-laki atau perempuan penganut agama Islam dengan laki-laki atau perempuan penganut agama Kaharingan. Yang sudah banyak terjadi penganut agama Kaharingan mengikuti kepercayaan pasangannya yang berasal dari agama Islam. Sebaliknya agama Kristen, mereka merasakan begitu kuatnya pengaruh agama Kristen terhadap keberadaan mereka, karena perpindahan pemeluk agama Kaharingan ke agama Kristen tidak saja melalui jalur perkawinan tetapi melalui misionaris yang turun sampai ke pelosok-pelosok pedalaman. Menurut informan kami, kalau agama Islam sifatnya satu-satu masuk atau berpindah ke dalam komunitas agama Islam, tetapi kalau agama Kristen bisa merubah kepercayaan satu kampung menjadi penganut agama Kristen. Pengaruh agama Kristen terhadap penganut agama Kaharingan sangat kuat sehingga pada waktu lalu banyak penganut Kaharingan yang berpindah ke agama Kristen karena dalam praktik-praktik ritual keagamaan Kristen banyak mengadopsi ritual-ritual Kaharingan sehingga seolah-olah agama Kristen tidak jauh berbeda dengan agama Kaharingan, misalnya dalam ritual atau upacara perkawinan pada agama Kristen, mereka mengadopsi ritual *Haluang Hapelek* dan mengikuti *Pelek Rujin Pengwin*

atau aturan-aturan perkawinan *Nyai Idas Bulan Lisan Tingang* yang merupakan nama seorang Bidadari yang merupakan bagian dari cerita yang ada di Kitab Panaturan. Menurut agama Kristen, hal itu merupakan upacara adat perkawinan, namun bagi para tokoh Kaharingan yang faham tentang Kitab Panaturan, upacara *Haluang Hapelek* tersebut bukan upacara adat namun upacara agama Kaharingan.

Apa yang terjadi seperti peristiwa di atas merupakan sejarah kurang baik bagi penganut agama Kaharingan. Namun kondisi tersebut sekarang ini tidak terjadi lagi, karena sudah ada kesadaran dari masyarakat penganut Kaharingan terhadap kepercayaan mereka. Hal itu ditunjang dengan semangat para pemimpin Kaharingan untuk memberikan pencerahan betapa pentingnya kepercayaan Kaharingan dalam kehidupan mereka baik di dunia maupun di alam keabadian. Konflik Sampit yang terjadi pada tahun 2001 lebih menyadarkan para penganut Kaharingan betapa institusi dan agama yang dapat menyelesaikan konflik tersebut adalah Kaharingan.

5. Strategi Pengurus MDAHK Kotawaringin Timur

Melihat berbagai masalah yang dihadapi oleh organisasi dan umat Kaharingan, maka pemimpin Umat Kaharingan di Kabupaten Kotawaringin Timur mempunyai beberapa strategi yang mereka jabarkan dalam berbagai program kegiatan antara lain:

- Penguatan Ideologi Agama

Para pemimpin umat Kaharingan di Kabupaten Kotawaringin Timur sadar bahwa ideologi agama mutlak perlu disemaikan dan disuntikkan secara tajam kepada para penganut Kaharingan, tidak saja terbatas pada generasi muda namun juga meliputi para orang tua. Bagi mereka keluarga merupakan benteng yang kokoh untuk melindungi anak-anak dari proses perpindahan agama yang dahulu sering terjadi. Orang tua menjadi penting karena pada waktu lalu justru orang tua yang memberikan peluang bagi anak-anak mereka untuk berpindah agama karena orang tua sendiri tidak mempunyai keyakinan yang kuat akan kebaikan agama Kaharingan bagi mereka dan anak-anaknya. Menurut informan kami, dahulu banyak orang tua yang tidak terlalu peduli dengan agama yang dianut oleh anak-anaknya. Dalam perkawinan di antara pemeluk agama Kaharingan dengan pemeluk agama lain, orang tua cenderung mengikuti kemauan anak-anak mereka, bahkan menurut informan kami, ada satu peristiwa di mana

orang tua tega melepaskan anak-anak mereka kepada pasangannya yang berbeda agama, dengan memberikan syarat denda dengan nilai yang cukup besar kepada pasangan anaknya.



Foto 2.2 Generasi Muda Kaharingan sedang beribadah di Balai Basarah

Beranjak dari pengalaman banyaknya umat Kaharingan yang berpindah agama tersebut mendorong pemimpin Kaharingan di Kota Sampit untuk lebih meningkatkan pembinaan kerohanian terhadap seluruh umat Kaharingan. Penguatan pada ideologi dan fanatisme keagamaan yang positif diharapkan dapat memperkuat keimanan para umat sehingga seluruh umat dapat hidup dengan penuh keyakinan bahwa Kaharingan dapat menjadi pegangan hidup bagi mereka dan tidak mudah mengganti kepercayaan Kaharingan dengan kepercayaan agama lain, khususnya apabila dihadapkan pada pilihan dan penentuan agama ketika penganut Kaharingan melangsungkan perkawinan. Usaha tersebut dilakukan dengan cara mendatangi keluarga Kaharingan yang mempunyai masalah khususnya dalam masalah perkawinan beda agama. Pembinaan juga mereka lakukan ke rumah-rumah umat Kaharingan yang mempunyai berbagai masalah kehidupan, khususnya bagi mereka yang tidak pernah terlihat dalam berbagai kegiatan keagamaan. Bahkan pemberian sanksi adat juga diberlakukan kepada keluarga Kaharingan yang salah satu anggotanya keluar dari agama Kaharingan.

- Menggalakkan Upacara-upacara Agama

Salah satu komponen yang penting dalam kehidupan keagamaan sebuah kepercayaan adalah upacara agama atau ritual agama. Dalam praktik kehidupan keagamaannya, Kaharingan

memiliki banyak upacara keagamaan yang melingkupi kehidupan kerohanian mereka. Upacara keagamaan yang sering dilakukan oleh umat Kaharingan dapat berguna secara praktis untuk lebih membuat mengerti berbagai makna dan arti yang terkandung dalam upacara-upacara keagamaan yang semuanya bersumber pada kitab suci Panaturan. Saat ini para pemimpin umat Kaharingan di Kabupaten Kotim semakin mendorong umat Kaharingan lebih sering mengikuti upacara keagamaan yang diadakan untuk lebih memberikan kekuatan batin dan iman para penganut itu sendiri. Upacara keagamaan itu sendiri dapat dipakai sebagai wahana untuk mempersatukan umat Kaharingan dalam sebuah ikatan kelompok yang semakin kuat. Bagi para pemimpin umat Kaharingan, keberadaan sebuah upacara keagamaan, di samping berguna bagi penguatan iman dan lebih mendalami dan memahami agama Kaharingan, tidak kalah pentingnya adalah dapat menjadi kegiatan sosial umat untuk semakin memperkokoh kesatuan di antara mereka.

Penyelenggaraan upacara keagamaan Kaharingan memerlukan biaya yang cukup besar. Seringkali upacara tersebut menjadi beban tersendiri bagi para penganut Kaharingan. Untuk menyiasati hal itu, para pemimpin umat Kaharingan di Kotim mempunyai sebuah strategi yang memungkinkan penyelenggaraan upacara keagamaan dengan biaya yang tidak terlalu memberatkan umat. Hal itu ditempuh dengan cara penyelenggaraan upacara keagamaan dilakukan secara bersama-sama sehingga biaya yang dikeluarkan dapat ditanggung secara bersama-sama.

- Regenerasi dan Pelatihan Pisur dan Pembuatan Buku Tafsir Kitab Panaturan

Salah satu pihak yang paling berperan dalam kegiatan upacara keagamaan Kaharingan adalah Pisur atau Basir. Pisur merupakan tokoh sentral dalam upacara karena dialah yang memimpin upacara keagamaan. Untuk menjadi Pisur, diperlukan bakat dan juga latihan yang intensif. Untuk menjadi seorang Pisur tertinggi dalam Agama Kaharingan diperlukan proses yang panjang dan ketekunan tersendiri. Ada beberapa tingkatan Pisur, yaitu:

- a. Pisur Muda, bertugas mempersiapkan upacara
- b. Pisur Penggapit, bertugas menjadi pendamping dari Pisur Upuk

- c. Pisur Upuk/utama/ yang duduk di tengah-tengah, diapit oleh Pisur penggapit. Pisur Upuk merupakan pemimpin upacara.
- d. Pisur Telun, adalah Pisur tertinggi atau sering disebut Handepang. Pisur Telun yang bisa melaksanakan Upacara Tiwah dan melaksanakan ritual Hanteran, atau mengantar roh-roh yang meninggal. Pada saat upacara Tiwah, Pisur Telun bisa mengantar arwah 100-150 arwah. Pisur ini dapat mengetahui nama-nama orang yang telah meninggal atau arwah yang di antaranya dan juga tahu nama-nama keluarga dari arwah tersebut.

Para Pisur secara umum harus dapat melakukan ritual Tawur yaitu mengucapkan mantra-mantra sambil menebarkan beras serta upacara Belian yaitu upacara pengobatan dan penolak bala. Bagi para Pisur muda, bakat dan keahlian yang mereka miliki harus selalu dibimbing oleh Pisur yang lebih pengalaman. Pelatihan-pelatihan akan diadakan untuk meningkatkan kemampuan para Pisur.

Selain peningkatan kualitas dan kuantitas Pisur, usaha yang akan dilakukan oleh Pemimpin Kaharingan di Kabupaten Kotim adalah membuat buku tafsir kitab suci Panaturan. Hal itu mereka pandang sebagai sebuah usaha yang harus secepatnya dilaksanakan mengingat banyak umat Kaharingan yang tidak terlalu paham akan kata-kata yang terkandung dalam Kitab Panaturan. Oleh sebab itu, untuk lebih memperkokoh iman kepercayaan umat Kaharingan, maka penerbitan sebuah buku tafsir menjadi hal yang sangat dibutuhkan untuk saat ini.

- Bertanggung Jawab terhadap Dana dari Umat dan Bantuan Pemerintah

Sebuah organisasi, termasuk organisasi keagamaan tidak dapat berjalan dengan baik apabila tidak didukung oleh adanya pendanaan yang mencukupi. Dalam organisasi MDAHK Kabupaten Kotawaringin Timur, pendanaan paling tidak berasal dari dua sumber yaitu dana dari umat dan juga dari pemerintah daerah, dalam hal ini Pemda Kabupaten Kotawaringin Timur. Dana dari umat didapatkan dalam bentuk persembahan uang yang ditaruh di bokor yang disebut dengan istilah *Duit Singah Hambaruan*. Dikumpulkan sebelum sembahyang dimulai, namun jumlahnya sangat kecil yaitu antara 60 ribu sampai ratusan ribu rupiah. Selain itu ada persembahan khusus yang

diberikan oleh keluarga Kaharingan langsung kepada pengurus MDAHK Kabupaten Kotawaringin Timur.

Dana yang cukup besar didapatkan oleh pengurus MDAHK dari pemerintah daerah Kabupaten Kotawaringin Timur. Sebelum tahun 2000, setiap tahun pengurus MDAHK mendapat dana Rp2.500.000,- (dua juta lima ratus ribu rupiah), namun pada tahun 2004 mendapatkan bantuan dana Rp50.000.000,- (lima puluh juta rupiah) untuk bantuan pembangunan Balai Basarah, yang diresmikan pada tahun 2004 dengan menelan dana Rp186.000.000,- (seratus delapan puluh enam juta rupiah). Balai Basarah merupakan salah satu bagian dari rencana pembangunan Kaharingan Centre. Adapun Kaharingan Centre nantinya meliputi:

1. Tempat Ibadah/Balai Basarah
2. Rumah Duka
3. Sekolah Menengah Kejuruan
4. Museum Budaya
5. Tempat pertunjukan seni Budaya
6. Panggung Tiwah Massal
7. Tempat pembudidayaan tanaman-tanaman yang berkaitan dengan ritual keagamaan.



Foto 2.3 Balai Basarah di Kota Sampit

Dari beberapa rencana kegiatan dan sarana yang ada di Kaharingan Centre, baru tempat ibadah (Balai Basarah) dan Sekolah Menengah Kejuruan yang sudah dapat diwujudkan, sedangkan lainnya masih dalam tahap perencanaan. Sekolah Menengah Kejuruan

yang bernama SMK Bhakti Mulya Sampit digagas dan dimulai rancangannya sejak tahun 2003 dan baru selesai pada tahun 2007. Sekolah Kejuruan tersebut mengkhususkan diri pada keterampilan teknologi informasi dan komunikasi.



Foto 2.4 SMK Bhakti Mulya Sampit

SMK Bhakti Mulya sebenarnya merupakan SMK umum, dalam arti siapa saja dari kalangan mana saja boleh bersekolah di tempat itu. Namun dalam kenyataannya, saat ini para murid yang sekolah di tempat itu semuanya berasal dari Etnis Dayak yang beragama



Foto 2. 5 Suasana belajar di SMK Bhakti Mulya

Kaharingan. Para murid tersebut berasal dari berbagai daerah di pedalaman Kabupaten Kotawaringin Timur, sehingga mereka harus tidur di asrama yang terletak di kompleks SMK Bhakti Mulya tersebut. SMK Bhakti Mulya dengan: moto cerdas, terampil, kreatif, dan bisa,

ingin mewujudkan moto tersebut dalam diri generasi muda umat Kaharingan.

6. Konflik Sampit dan Posisi Agama Kaharingan

Konflik Sampit meledak pada awal tahun 2001. Konflik etnis yang melibatkan etnis Dayak dan Madura tersebut menelan banyak korban jiwa maupun harta benda. Konflik yang berpusat di Kota Sampit meluluhlantakkan peradaban di Kota Sampit mengingat banyak sekali perbuatan-perbuatan pembunuhan yang melewati batas perikemanusiaan. Beribu-ribu keluarga etnis Madura terusir dari Bumi Sampit, menjadi pengungsi yang kehilangan arah ke berbagai daerah terutama Jawa Timur dan Pulau Madura. Bagi para pengungsi Madura, keberadaan mereka di daerah pengungsian, khususnya di Pulau Madura menjadi permasalahan tersendiri karena walaupun secara etnis mereka termasuk etnis Madura, namun sebetulnya mereka sudah tercerabut dari bumi dan tanah Madura mengingat mereka sudah mendiami tanah Kalimantan secara turun temurun.

Bagi masyarakat Etnis Dayak yang ada di Kota Sampit, kerusuhan tersebut menjadi pelajaran yang sangat berharga bagaimana mereka harus memelihara bumi tempat mereka berada. Secara tidak langsung konflik etnis tersebut menjadi penegasan Etnis Dayak sebagai salah satu etnis yang paling lama mendiami tanah Kalimantan, khususnya di Kabupaten Kotawaringin Timur, dan harus menjaga pusaka tersebut bahkan dengan jiwa dan raga mereka.

Berbicara tentang etnis Dayak di Kabupaten Kotawaringin Timur, tidak dapat dipisahkan dengan keberadaan agama asli mereka yaitu Kaharingan. Menurut informan kami, dahulu semua orang Dayak beragama Kaharingan. Masuknya agama-agama dakwah seperti Kristen dan Islam membuat penganut Kaharingan dari hari ke hari semakin berkurang. Sampai sekarang ini di seluruh Kabupaten Kotawaringin Timur (Kotim) hanya tinggal 22 ribu jiwa serta ada 500 penganut Kaharingan di Kota Sampit. Kondisi ini memang cukup memprihatinkan bagi pemimpin Kaharingan di Kotim, dan mereka terus menerus berusaha untuk mempertahankan yang masih ada, kalau tidak bisa meningkatkan jumlah penganut Kaharingan.

Kerusuhan Sampit secara tidak langsung mengangkat moral masyarakat etnis Dayak, dan juga agama Kaharingan. Masyarakat etnis Dayak yang sudah beralih menjadi pemeluk agama-agama besar, melihat betapa Kaharingan dapat membantu mereka dalam melawan

masyarakat etnis Madura. Upacara-upacara keagamaan Kaharingan yang dahulu sudah mereka tinggalkan, pada saat kerusuhan mereka praktikkan lagi. Melihat kenyataan itu, tidak sedikit warga masyarakat dari etnis Dayak yang sudah memeluk agama-agama besar tersebut kembali beralih keyakinan atau agama ke Kaharingan. Menurut informan kami, ada beberapa kepala keluarga yang kembali kepada keyakinan Kaharingan, misalnya di daerah Tanah Putih, setelah terjadinya kerusuhan ada 3 KK yang masuk kembali menjadi penganut agama Kaharingan. Pada kasus lain, banyak dijumpai keluarga yang dahulu tidak pernah sembahyang kembali sembahyang di Balai Basarah.

Penutup

Pulau Kalimantan merupakan salah satu pulau besar yang dimiliki oleh Bangsa Indonesia. Secara kultural ada sebuah sukubangsa yang dianggap penduduk asli Pulau Kalimantan, yaitu suku bangsa Dayak. Di Kalimantan sendiri banyak terdapat subsuku bangsa Dayak, salah satunya adalah subsuku bangsa Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah. Setiap subsuku bangsa Dayak memiliki adat istiadat dan kepercayaan yang berbeda-beda. Salah satu kepercayaan yang cukup besar penganutnya pada masyarakat Dayak Ngaju adalah kepercayaan Kaharingan. Menurut orang Dayak Ngaju, Kaharingan tidak dimulai sejak zaman tertentu, Kaharingan telah ada sejak awal penciptaan, sejak *Ranying Hatalla Langit* menciptakan alam semesta. Bagi mereka, Kaharingan telah ada beribu-ribu tahun sebelum datangnya agama Hindu, Buddha, Islam dan Kristen.

Datangnya agama-agama tersebut ke tengah orang Dayak Ngaju menyebabkan Kaharingan dipandang sebagai *Agama Helo* (agama lama), *Agama Huran* (agama kuno), atau *Agama Tato-hiang* (agama nenek-moyang). Pada zaman Orde Baru, pemerintah menetapkan lima agama resmi, yaitu Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Buddha. Pada saat itu kepercayaan Kaharingan oleh pemerintah dimasukkan dalam kategori agama Hindu karena Kaharingan tidak terdaftar di antara agama-agama resmi pemerintah, sehingga muncul istilah Hindu Kaharingan. Sekolah Tinggi Agama Hindu Kaharingan berdiri di Palangkaraya, di mana pengajar dan kurikulumnya sangat diwarnai oleh agama Hindu yang berasal dari Bali. Banyak penganut Kaharingan yang berpindah agama karena mengalami kebingungan ketika mereka dihadapkan kepada kondisi yang dilematis. Di satu sisi

mereka merasa mempunyai kepercayaan yang berbeda dengan agama Hindu, namun di sisi lain mereka harus menerima agama Hindu sebagai bagian dari kepercayaan mereka. Kondisi kebimbangan umat Kaharingan diperparah dengan penetrasi agama Kristen dan Islam dalam kehidupan sosial masyarakat Dayak Ngaju. Akibat perkawinan, dengan penganut dua agama tersebut, banyak pemeluk Kaharingan yang berpindah keyakinan.

Sebagai akibat kebijakan pemerintah Orde Baru yang mengharuskan agama-agama lokal berintegrasi dengan agama yang diakui oleh pemerintah menyebabkan agama Kaharingan menggabungkan diri dengan agama Hindu Dharma. Namun dalam realitas kehidupan beragama sampai saat ini, mereka menjadi dua entitas yang berbeda, baik dalam ritual keagamaan mereka maupun ajaran ataupun kitab suci yang menjadi pegangan masing-masing umat. Umat Kaharingan memiliki Balai Besar sebagai tempat beribadah serta melakukan berbagai ritual yang bersumber dari kitab suci Panaturan, sedangkan umat Hindu Dharma beribadah di Pura dan melakukan ritual sesuai dengan tuntunan yang bersumber pada Kitab Suci Weda. Dalam bidang kelembagaan juga ada dua majelis yang mengurus umat, yaitu Parisada Hindu Dharma untuk umat Hindu Dharma dan Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan untuk umat Kaharingan.

Saat ini ada perubahan paradigma dari para pemimpin agama Kaharingan dalam perjuangan eksistensi mereka, khususnya di Kabupaten Kotawaringin Timur, Provinsi Kalimantan Tengah. Wacana untuk memisahkan diri dari agama Hindu Dharma mereka gantikan dengan semangat membangun sumber daya manusia yang lebih maju sehingga dapat sejajar dengan umat dari agama lain. Wujud konkret semangat membangun tersebut adalah dengan mendirikan sekolah SMK Kejuruan di Bidang Komputer untuk para generasi muda agama Kaharingan yang berasal dari pedalaman yang ada di sekitar Kota Sampit. Saat ini juga sedang dirancang pembangunan Kaharingan Center yang akan dipakai sebagai pusat kegiatan agama Kaharingan.

Dengan demikian kebijakan yang menyangkut kepercayaan atau agama lokal suku bangsa yang ada di seluruh Nusantara perlu lebih hati-hati mengingat kepercayaan adalah sesuatu yang berhubungan dengan pemenuhan kebutuhan manusia akan suatu yang hakiki dalam hubungannya dengan Sang Pencipta. Kebijakan yang

keliru terhadap keberadaan sebuah kepercayaan/agama lokal yang ada di seluruh Nusantara dapat menghasilkan disintegrasi dan kebingungan dalam masyarakat penganut sebuah kepercayaan/agama lokal suku bangsa tersebut.

Dan bagi pemerintah pusat, dalam hubungan dengan pelestarian kebudayaan, perlu terus dilindungi keberadaan sebuah agama lokal mengingat agama lokal menjadi sumber kebudayaan sebuah etnis lokal. Sedangkan bagi pemerintah daerah baik Tingkat I maupun Tingkat II, perlu memberikan berbagai fasilitas yang diperlukan dalam rangka menghormati eksistensi agama lokal, misalnya memberi fasilitas dalam penyelenggaraan upacara keagamaan, pendanaan yang mencukupi untuk pengembangan berbagai infrastruktur sosial ekonomi yang diperlukan untuk memperkuat eksistensi agama lokal tersebut.

Daftar Pustaka

- Bamba, John. 2004, *Menyelamatkan Rumah yang Terbakar: Tantangan, Pilihan dan Strategi untuk Menghidupkan Kembali Warisan Budaya Dayak*. Dalam Jurnal Dayakologi, Agama dan Budaya Dayak, Vol.I No.2 Juli 2004. Pontianak: Institut Dayakologi, hal.69-86.
- Berger, Peter L. 1991, *Langit Suci, Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES.
- Koentjaraningrat, 1992 *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta : PT Gramedia
- Mangkujati, Anjarani. 2003, *Wadian Perempuan. Mencari Identitas Dayak Ma'anyan (Masa Kini)*. Dalam Budi Susanto, S.J. (ed) Politik dan Postkolonialitas di Indonesia,. Yogyakarta: Lembaga Studi Realino dan Penerbit Kanisius, hal. 205-266.
- Samaduda, Max dan M. Baiquni, 2000, *Pranata/Lembaga Adat dan Organisasi Sosial*. Dalam P.M. Laksono et.al. Menjaga Alam Membela Masyarakat. Komunitas Lokal dan Pemanfaatan Mangrove di Teluk Bintuni. Yogyakarta, LAFADL Pustaka bekerja sama dengan PSAP UGM dan KONPHALINDO, hal. 89-115.
- Schroeder, Ralph. 2002, *Max Weber Tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*. Yogyakarta: Kerja Sama Center for Critical Social Studies dan Penerbit Kanisius.
- Setiawan, Budiana. 2001, *Umat Hindu Kaharingan, Bergabung dengan Hindu Dharma atau Memisahkan Diri?* Makalah dalam Mata Kuliah Antropologi Agama, S2 Antropologi UI.
- Wiardi, Didi. 2007, *Bertahan untuk Tidak Gugur, Religi (Adat) Cigugur*. Dalam Budi Susanto, S.J. (ed) Sisi Senyap Politik Bising. Yogyakarta: Lembaga Studi Realino dan Penerbit Kanisius, hal. 161-219.
- Yusnono, Paulus, ed.al. 2004 *Agama Adat Orang Dayak di "Titik" Degradasi*. Dalam Jurnal Dayakologi: Agama dan Budaya Dayak, Vol.I No.2 Juli 2004. Pontianak: Institut Dayakologi, hal. 9-26.

Internet:

1. <http://id.wikipedia.org/wiki/Kaharingan>, diunduh tanggal 31 Maret 2009 jam 14.00
2. *Sejarah Kaharingan*, dalam <http://kaharingan.wordpress.com/2008/06/10/kaharingan-bagian-01/>, diunduh tanggal 31 Maret 2009 jam 14.10

EKSISTENSI MASYARAKAT HINDU TOLOTANG, SULAWESI SELATAN

Oleh: Budiana Setiawan

This article describes the existence of Hindu Tolotang in Bugisnese society, which most of them are domiciled in Sidenreng Rappang District, South Sulawesi Province. Tolotang at the firstly is the ancient local religion of Bugisnese that have been affiliated to Hindu since 1966, so have been known as Hindu Tolotang now. Their option to affiliate to Hinduism was caused by pressures from other religious communities for several centuries.

Despite affiliation to Hinduism, many ordinary people argument if there was no link between the Tolotang local religion and Hinduism, so the Hindus considered was inappropriate, especially when juxtaposed with the Balinese Hindus. However, based on historical evidence in South Sulawesi, mainly from the remains of non physical, shows the influence of Hinduism into Bugisnese community in the past, such as the Dewata SeuwaE to mention the God, sewata to mention gods, toponymy, believing the concept baliwindru (karma phala), and the tradition of ancestor worship and veneration of rice plant.

Thus, the decision of the leaders of Tolotang local religion to affiliate into Hinduism in 1966, actually have the right foundation. The implementation of the differences between Hindu Tolotang and Hinduism communties from other ethnic groups are caused by the principles of desa (place), kala (time), and patra (situation and condition), also the differences expressing of the concept of satwam (obedience), siwam (greatness), and sundaram (beauty) in Hinduism.

Pengantar

Di Indonesia terdapat beberapa etnis yang mempunyai kepercayaan lokal dengan konsep ajaran yang jelas dan tradisinya masih dijalankan oleh masyarakat pendukungnya hingga sekarang, seperti: kepercayaan Kaharingan pada masyarakat Dayak, Aluk Todolo pada masyarakat Toraja, Tolotang pada masyarakat Bugis, Kejawen pada masyarakat Jawa, Sunda Wiwitan atau Karuhunan pada masyarakat Sunda, dan lain-lain. Namun dalam kenyataannya kepercayaan-kepercayaan lokal yang terdapat di dalam suku-suku di Indonesia kurang mendapat perhatian pemerintah, dibandingkan dengan agama-agama resmi yang diakui oleh negara, seperti Islam,

Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha. Hal ini terbukti dengan tidak terdapatnya instansi yang menangani kepercayaan-kepercayaan lokal di Kementerian Agama.

Tidak diakuinya kepercayaan-kepercayaan lokal setingkat dengan agama-agama resmi negara menyebabkan masyarakat yang tetap ingin mempertahankan kepercayaan lokalnya terpaksa berkompromi dengan berafiliasi ke salah satu dari agama-agama resmi negara. Hal yang menarik, banyak di antara penganut kepercayaan lokal tersebut yang memilih berafiliasi ke agama Hindu. Meskipun telah berafiliasi ke Hindu, mereka tetap mempraktikkan upacara-upacara dari ajaran leluhurnya. Hal ini menyebabkan munculnya penggabungan nama antara kepercayaan lokal dengan agama Hindu, seperti: Hindu Kaharingan, Hindu Alukta, Hindu Tolotang, Hindu Kejawen, dan lain-lain. Di lain pihak, masyarakat awam masih beranggapan bahwa praktik-praktik upacara agama Hindu yang dianggap benar selama ini adalah praktik-praktik upacara yang mengacu pada penganut Hindu di Bali, sehingga implementasi tradisi Hindu di luar Bali dianggap salah.

Salah satu kepercayaan lokal yang berafiliasi dengan agama Hindu yang hendak dipaparkan dalam tulisan ini adalah Hindu Tolotang pada masyarakat Bugis. Penganut Hindu Tolotang sebagian besar berdomisili di Kabupaten Sidenreng Rappang, Provinsi Sulawesi Selatan, dengan jumlah penganut sekitar 30 ribu jiwa (Roswanairah Kiran, 2005:54).

Meskipun secara resmi telah berafiliasi ke agama Hindu, komunitas Hindu Tolotang masih mengalami permasalahan, baik yang disebabkan oleh faktor dari luar maupun dari dalam. Faktor dari luar, antara lain dalam menjalin hubungan sosial-keagamaan dengan penganut agama lainnya, terutama sesama komunitas Bugis yang pada umumnya menganut agama Islam. Sedangkan faktor dari dalam, antara lain: mensinergikan ajaran agama Hindu dengan kepercayaan Tolotang, pendidikan agama Hindu untuk anak-anak mereka selaku generasi muda penerus tradisi Tolotang, dan lain-lain.

Berdasarkan uraian tersebut di atas, muncul beberapa pertanyaan yang hendak dijelaskan dalam artikel ini, yaitu:

1. Bagaimana hubungan sosial-keagamaan antara penganut Hindu Tolotang dengan umat agama lain, terutama dengan sesama komunitas Bugis yang pada umumnya menganut agama Islam?
2. Bagaimana mensinergikan antara ajaran kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu? Apakah ada keterkaitan sejarah antara

kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu, sehingga dapat digunakan sebagai *entry point* (jalan masuk) untuk mensinergikan ajaran kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu?

3. Bagaimana interaksi antara penganut Hindu Tolotang dengan umat Hindu pada umumnya? Bagaimana hubungannya dengan Parisada Hindu Dharma Indonesia selaku lembaga yang membina kehidupan umat Hindu di Indonesia?

Gambaran Umum Lokasi Masyarakat Hindu Tolotang

1. Kabupaten Sidenreng Rappang Selayang Pandang

Kabupaten Sidenreng Rappang atau yang biasa disingkat Sidrap secara geografis terletak di bagian tengah Provinsi Sulawesi Selatan. Secara astronomis terletak pada koordinat $3^{\circ} 43'$ s.d. $4^{\circ} 09'$ LS dan $119^{\circ} 41'$ s.d. $120^{\circ} 10'$ BT. Sebelah utara berbatasan dengan Kabupaten Pinrang dan Kabupaten Enrekang, sebelah timur dengan Kabupaten Luwu dan Kabupaten Wajo, sebelah selatan dengan Kabupaten Barru dan Kabupaten Soppeng, sebelah barat dengan Kabupaten Pinrang dan Kotamadya Pare-Pare. Ibukota Kabupaten Sidenreng Rappang adalah Pangkajene (termasuk dalam wilayah Kecamatan MaritengngaE) yang berjarak 183 km dari Kota Madya Makassar.



Gambar 2.3. Peta Wilayah Kabupaten Sidenreng Rappang

Luas wilayah Kabupaten Sidenreng Rappang mencapai 1.883,25 km². Secara topografis kabupaten ini terletak pada ketinggian antara 10 m s.d. 1.500 m dari permukaan laut. Komposisi topografi daerah ini bervariasi, antara lain berupa wilayah datar seluas 879,85 km² (46,72%), berbukit seluas 290,17 km² (15,43%), dan bergunung-gunung seluas 712,81 km² (37,85%) (**Kabupaten Sidenreng Rappang dalam Angka 2008**, BPS: 4).

Jumlah penduduk Kabupaten Sidenreng Rappang mencapai 248.769 jiwa, terdiri dari laki-laki 120.241 jiwa dan perempuan 128.528 jiwa, dengan kepadatan penduduk mencapai 132 jiwa/ km² (sensus tahun 2007). Secara administrasi Kabupaten Sidenreng Rappang terbagi atas 11 kecamatan, 38 kelurahan, dan 65 desa (**Kabupaten Sidenreng Rappang dalam Angka 2008**, BPS: 26).

Berdasarkan agama yang dianutnya, sebagian besar penduduk Kabupaten Sidenreng Rappang beragama Islam (239.224 jiwa), disusul dengan Hindu (9.069 jiwa), dan Kristen (476 jiwa). Sedangkan penganut agama Buddha dan Kepercayaan kepada Tuhan YME tidak ada. Adapun uraian mengenai pemeluk agama Islam, Hindu, dan Kristen di tiap-tiap kecamatan adalah sebagai berikut.

Jumlah Penduduk Menurut Agama di Kabupaten Sidenreng Rappang

No	Kecamatan	Islam	Kristen	Hindu	Jumlah
1.	Panca Lautang	16.504	8	308	16.820
2.	Tellu LimpoE	19.069	6	2.119	21.194
3.	Watang Pulu	24.515	36	1.023	25.576
4.	MaritengaE	37.897	261	2.008	40.166
5.	Baranti	25.764	21	393	26.178
6.	Panca Rijang	24.601	25	261	24.887
7.	Kulo	10.375	23	105	10.503
8.	Sidenreng	13.623	15	1.860	15.499
9.	Pitu Riawa	23.136	5	716	23.856
10.	Dua PituE	25.694	65	195	25.953
11.	Pitu Riase	18.047	7	82	18.136
	Jumlah	239.224	476	9.069	248.769

(**Kabupaten Sidenreng Rappang dalam Angka 2008**, BPS: 83)

Mayoritas penduduk di Kabupaten Sidenreng Rappang adalah etnis Bugis. Sebagian besar penduduk bermatapencaharian di bidang pertanian. Lahan pertanian di kabupaten ini dikenal sangat subur, sehingga daerah ini disebut sebagai lumbung padi bagi Provinsi Sulawesi Selatan dan pemasok beras terbesar di Indonesia bagian timur. Sawah-sawah mendapat pengairan yang baik, sehingga dapat panen rata-rata tiga kali dalam setahun. ("Kabupaten Sidenreng Rappang," **Profil Daerah Kabupaten dan Kota**, Jilid 3, 2003: 539). Motto Kabupaten Sidenreng Rappang adalah "*resopa tummangingi malomo nalatei pammase dewata*", yang artinya: hanya dengan bekerja keras yang dilandasi dengan niat suci dan doa, rahmat Tuhan akan mudah tercurah ("Kabupaten Sidenreng Rappang, **Profil Daerah Kabupaten dan Kota** Jilid 3, 2003: 541).

2. Kecamatan Tellu LimpoE

Kecamatan Tellu LimpoE terletak di bagian selatan dari Kabupaten Sidenreng Rappang, dengan luas wilayah 103,20 km². Sebelah utara berbatasan dengan Kecamatan Watang Pulu dan MaritengaE, sebelah timur dengan Kecamatan Sidenreng, sebelah selatan dengan Kecamatan Panca Lautang, dan sebelah barat dengan Kotamadya Pare-Pare. Jumlah penduduk di kecamatan ini mencapai 23.351 jiwa, terdiri dari laki-laki 11.007 jiwa dan perempuan 12.344 jiwa. Kepadatan penduduk mencapai 226 jiwa tiap km². Kecamatan ini Tellu LimpoE terdiri dari sembilan desa/ kelurahan.

Berdasarkan agama yang dianutnya, penduduk Kecamatan Tellu LimpoE terdiri dari penganut Islam (14.255 jiwa), Kristen (12 jiwa), dan Hindu (6.907 jiwa).¹ Adapun uraian mengenai pemeluk agama Islam, Hindu, dan Kristen di tiap-tiap desa/ kelurahan adalah sebagai berikut.²

¹ Terdapat perbedaan data yang diperoleh dari Badan Pusat Statistik antara Kecamatan Tellu LimpoE dengan Kabupaten Sidenreng Rappang. Berdasarkan data dari Kecamatan Tellu LimpoE, jumlah penganut Hindu jauh lebih banyak (6.907 jiwa) daripada data dari Kabupaten Sidenreng Rappang (2.119 jiwa).

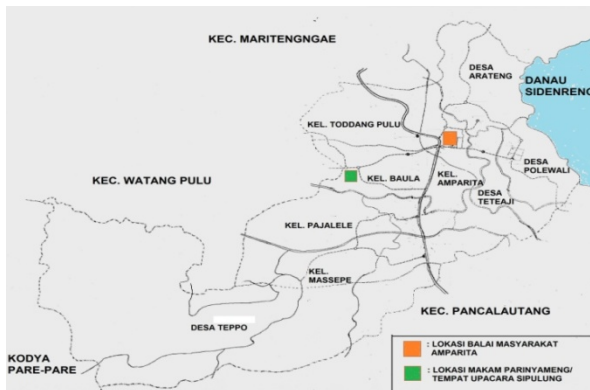
² Menurut informasi dari Camat Tellu LimpoE, jumlah penganut Hindu Tolotang mencapai 12 ribu orang, atau 60 % dari sekitar 23 ribu penduduk kecamatan.

Jumlah Penduduk berdasarkan Agama di Kecamatan Tellu LimpoE

No	Nama Desa/ Kelurahan	Islam	Kristen	Hindu	Jumlah
1.	Massepe (kelurahan)	1.711	-	-	2.709
2.	Teteaji	1.859	-	-	2.002
3.	Amparita (kelurahan)	1.932	7	2.105	3.567
4.	Pajalele (kelurahan)	2.589	-	3	2.345
5.	Toddang Pulu (kelurahan)	1.680	5	1.894	3.440
6.	Arateng	1.564	-	665	2.121
7.	Teppo	1.465	-	-	1.421
8.	Baula (kelurahan)	348	-	2240	2.413
9.	Polewali	1.107	-	-	1.177
	Jumlah	14.255	12	6.907	21.194

(Kecamatan Tellu LimpoE dalam Angka 2008, BPS Kabupaten Sidenreng Rappang: 21-22)

Dari jumlah tersebut dapat diketahui bahwa sebagian besar umat Hindu Tolotang terkonsentrasi di empat kelurahan/ desa, yaitu: Amparita, Toddang Pulu, Baula, dan Arateng.



Gambar 2.3. Peta Kecamatan Tellu LimpoE

Deskripsi Ringkas Penganut Hindu Tolotang

1. Sejarah

Penganut Hindu Tolotang pada awalnya adalah penganut kepercayaan Bugis Kuno yang semula tinggal di wilayah Kerajaan Wajo. Pada awal abad ke-17 Kerajaan Wajo dikalahkan oleh Sultan Allaudin dari Kesultanan Gowa. Setelah dikuasai Kerajaan Gowa, terjadi upaya Islamisasi, sehingga pada akhirnya Raja Wajo yang bernama La Sangkuru Arung Mata, berhasil di-Islam-kan. La Sangkuru Arung Mata kemudian mengeluarkan perintah agar seluruh rakyat Wajo untuk masuk ke agama Islam. Sebagian besar penduduk Wajo mematuhi perintah raja, namun sebagian masyarakat yang tinggal di Wani tidak mau mengikuti perintah tersebut. Raja kemudian mengumumkan bahwa mereka yang menolak perintah sang raja harus meninggalkan Kerajaan Wajo dan mencari tempat di luar wilayah kerajaan. Orang-orang yang tidak mau masuk agama Islam tersebut kemudian melarikan diri ke wilayah Kerajaan Sidenreng, yang sebenarnya telah terlebih dahulu menerima Islam daripada Kerajaan Wajo. Di Kerajaan Sidenreng mereka diterima oleh Raja Sidenreng VII bernama La Pattiroi, namun dengan syarat mematuhi perjanjian yang dibuat dengan sang raja, yang disebut dengan perjanjian *Mappura Omrona Sidenreng*. Isi perjanjian tersebut adalah bahwa masyarakat yang melarikan diri dari Wajo tersebut harus tetap melakukan ritual pemakaman dan pernikahan secara Islam. Namun, di luar kedua ketentuan tersebut mereka diperbolehkan menjalankan adat-istiadat mereka sendiri. Mereka kemudian diberi tempat tinggal di sebelah selatan pasar, dan selanjutnya disebut masyarakat Tolotang. Istilah "Tolotang" muncul dari ucapan raja ketika memanggil mereka, yaitu: "*oliie renga tolotange pasareng* (panggil mereka yang di selatan pasar itu)." Sejak perjanjian tersebut warga Tolotang pun terpaksa mengikuti ketentuan tersebut, walau tidak sesuai dengan keyakinan mereka. Perjanjian tersebut mereka taati dari generasi ke generasi selama ratusan tahun.

Pada masa pendudukan Jepang terjadi peristiwa yang menyakitkan hati warga Tolotang, yaitu ketika seorang ulama muslim bernama Imam Walatedong tidak mau memakamkan seorang warga Tolotang yang meninggal. Ulama tersebut beranggapan bahwa warga Tolotang tidak pernah menjalankan kewajiban-kewajiban sebagai umat Islam, seperti salat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, salat Jumat di masjid, dan lain-lain, sehingga mereka tidak pantas dimakamkan secara Islam. Sejak itu warga Tolotang tidak mau lagi mengikuti tradisi

pemakaman menurut aturan Islam dan menjalankan tradisinya sendiri. Namun pada saat itu pula warga Tolotang terpecah menjadi dua kelompok, yaitu Towani Tolotang dan Tolotang Benteng. Kelompok Towani Tolotang adalah kelompok yang tidak mau lagi mengikuti pernikahan dan pemakaman orang meninggal sesuai dengan aturan Islam dan memilih menjalankan tradisinya sendiri, sedangkan kelompok Tolotang Benteng adalah kelompok yang tetap mengikuti ritual pernikahan dan pemakaman secara Islam. Kelompok Tolotang Benteng tetap mengikuti aturan Islam karena tidak mau melanggar perjanjian yang dahulu pernah dibuat oleh leluhur mereka dengan Raja Sidenreng VII, La Pattiroi. Namun meskipun secara formal mengaku Islam, mereka tidak melaksanakan Rukun Islam, seperti salat lima waktu, puasa di bulan Ramadhan, dan naik haji. Mereka juga mengembangkan tradisi dan upacara adat tersendiri, yang berbeda dengan kelompok Towani Tolotang (I Wayan Budha, 2005:13).

Pada masa awal kemerdekaan RI, tepatnya tahun 1951-1957, di Sulawesi Selatan terjadi peristiwa pemberontakan DI/ TII. Para pemberontak ini bermaksud mendirikan negara Islam dan berupaya menyingkirkan kelompok-kelompok yang tidak sejalan dengan Islam. Warga Tolotang termasuk kelompok yang hendak disingkirkan oleh pemberontak DI/ TII tersebut. Banyak warga Tolotang yang dibantai, khususnya yang tinggal di Desa Otting, Kecamatan Pitu Riawa, sedangkan sebagian berhasil melarikan diri ke Amparita. Di Amparita warga Tolotang bergabung dengan TNI dengan menjadi pasukan suka rela untuk menumpas DI/ TII. Hal ini justru menyebabkan warga Tolotang diidentikkan memusuhi Islam.

Pada masa pemberontakan PKI tahun 1965 masyarakat Tolotang dituduh sebagai anggota PKI. Hampir semua tokoh Tolotang ditangkap, sementara sebagian lagi lari dari Amparita menuju Pinrang. Selanjutnya, agar tidak dituduh sebagai anggota PKI, masyarakat Tolotang berusaha mendapatkan pengakuan agama dari pemerintah. Namun karena pemerintah tidak mengakui kepercayaan lokal sebagai agama, maka mereka diminta memilih salah satu dari tiga agama, yaitu: Islam, Kristen, dan Hindu. Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama Urusan Perencanaan dan Pengawasan No. st. 51/U.VII.66, tanggal 4 Juli 1966 menyatakan bahwa Towani Tolotang bukan agama, melainkan salah satu jenis aliran kepercayaan. Oleh karena itu untuk kepentingan perlindungan, bimbingan, dan pengembangan, seharusnya ditangani oleh Dinas Pendidikan dan Kebudayaan. Namun para *uwata* Towani Tolotang merasa keberatan dengan surat keputusan

tersebut. Akhirnya setelah mengadakan musyawarah, masyarakat Tolotang memilih berafiliasi ke agama Hindu. Alasannya, Hindu-lah yang dianggap mempunyai kesamaan dan kemiripan dengan ajaran Tolotang. Akhirnya, Departemen Agama memberi pengakuan dengan menurunkan Surat Keputusan Direktur Jenderal Bimas Beragama Hindu Bali/ Buddha No. 2 tahun 1966 pada tanggal 6 Oktober 1966. Isi pokok dari surat keputusan tersebut adalah menetapkan kepercayaan Tolotang sebagai salah satu sekte dari agama Hindu. Surat keputusan tersebut ditindaklanjuti dengan Surat Keputusan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu dan Buddha Nomor 6 tahun 1966, tentang Pembinaan dan Penyuluhan terhadap Masyarakat Hindu Tolotang. Dengan surat keputusan tersebut masyarakat Tolotang dapat sedikit bernafas lega. Setelah berafiliasi dengan agama Hindu, kepercayaan Tolotang lebih dikenal dengan sebutan Hindu Tolotang. Namun perjuangan mereka ternyata belum berakhir, karena sebagian umat Islam menolak surat keputusan tersebut.³

Desakan umat Islam untuk menolak surat keputusan tersebut pada akhirnya disetujui DPR-Gotong Royong Kabupaten Sidenreng Rappang, yang ditindaklanjuti dengan operasi militer, yang diberi nama *maliku sipakaenga* (operasi untuk mengingatkan) dari Kodam Hasanuddin. Operasi ini bertujuan untuk mengembalikan masyarakat Tolotang kepada agama Islam (Heru Prasetya, **Catatan Singkat tentang Sejarah Komunitas Tolotang**, <http://interseksi.org/research/research/chronicles.html>, diunduh tanggal 1 April 2008, pukul 16.14). Meskipun demikian, operasi tersebut tidak terlalu berhasil. Hingga sekarang masyarakat Tolotang tetap bertahan dalam naungan agama Hindu dan dengan bimbingan Parisada Hindu Dharma Indonesia.

2. Konsep Kepercayaan Towani Tolotang

Kata Towani berasal dari struktur kata *to* yang berarti orang, dan *wani* yang merupakan nama sebuah kampung. Dengan demikian, *towani* berarti orang yang berasal dari Wani, di Kabupaten Wajo. Sedangkan Tolotang berasal dari kata *to* yang berarti orang dan *lotang* berarti selatan. Dengan demikian Towani Tolotang berarti orang-orang yang berasal dari Desa Wani dan tinggal di sebelah selatan pasar (I Wayan Budha, 2005: 14). Ajaran Tolotang tidak dituliskan di dalam

³ Konon dalam aksi penolakan tersebut, Direktur Jenderal Bimas Hindu dan Buddha yang hendak berkunjung pun dicegat dan dilarang datang ke sana.

kitab, melainkan disampaikan secara turun-temurun melalui tradisi lisan. Setelah berafiliasi ke Hindu, ajaran Tolotang melalui tradisi lisan tersebut dipadukan dengan ajaran Hindu yang didasarkan pada kitab-kitab Weda.

Masyarakat Towani Tolotang menyebut Tuhan Yang Maha Esa dengan sebutan Dewata Seuwae. Tempat suci bagi mereka terletak di Parinyameng, sebelah barat Pasar Amparita, di pusat Kecamatan Tellu LimpoE. Parinyameng adalah tempat makam leluhur masyarakat Tolotang, seorang wanita bernama Ipabbere. Ia adalah tokoh yang lari dari Wajo dengan membawa kepercayaan Tolotang ke Sidenreng Rappang. Sebelum meninggal, Ipabbere berpesan agar penganut kepercayaan Tolotang membuat acara tahunan di Parinyameng yang disebut Sipulung, yang berarti “bertemu dan bersatu”. Sampai sekarang setiap tahun, tepatnya pada pertengahan Januari, diadakan upacara Sipulung di makam Ipabbere.

Hal yang sedikit berbeda antara kepercayaan Tolotang dengan filosofi Hindu adalah konsep mengenai reinkarnasi dan hari kiamat. Penganut Hindu Tolotang tidak percaya terhadap konsep reinkarnasi, namun mempercayai adanya hari kiamat, yang disebut dengan *lino paimang*. Meskipun demikian, penganut Hindu Tolotang mengenal konsep karma phala, yaitu perbuatan manusia yang akan dibalas, baik ketika masih hidup maupun di akhirat nanti. Konsep karma phala dalam bahasa Bugis disebut dengan *baliwindru*, berasal dari kata *bali* yang berarti “lawan” dan *windru* yang berarti “perbuatan”. Dengan demikian *baliwindru* berarti “balasan terhadap perbuatan yang tidak baik”.

Di samping terdapat perbedaan konsep reinkarnasi dan hari kiamat, terdapat pula perbedaan implementasi ajaran Hindu dalam kehidupan sehari-hari antara umat Hindu Tolotang dengan umat Hindu pada umumnya, khususnya umat Hindu dari Bali. Perbedaan implementasi tersebut, antara lain:

- a. Salam terhadap sesama umat Hindu
Antara sesama umat Hindu Tolotang ketika saling bertemu tidak menggunakan salam “*Om Swastiastu*.” Ucapan salam yang mereka gunakan adalah “*Salamo*”, yaitu ucapan salam bagi masyarakat Bugis pada umumnya. Salam “*Om Swastiastu*” baru diucapkan ketika bertemu dengan sesama umat Hindu dari etnis lain.
- b. Tempat ibadah dan waktu sembahyang
Umat Hindu Tolotang tidak mengenal tempat beribadah secara khusus, seperti pura untuk umat Hindu etnis Bali atau mandhir

untuk umat Hindu etnis India. Tempat sembahyang bagi umat Hindu Tolotang adalah rumah adat-rumah adat milik para *uwata*, yang sering disebut sebagai *bola lampo*E. Di rumah para *uwata* ini pula yang mereka pergunakan sebagai tempat pembinaan agama bagi generasi muda. Penggunaan rumah-rumah milik para *uwata* untuk tempat beribadah ini menunjukkan adanya keterikatan yang kuat antara umat Hindu Tolotang dengan para *uwata*.

Berkaitan dengan waktu sembahyang, umat Hindu etnis Bali misalnya, mempunyai waktu khusus untuk bersembahyang di pura secara periodik, yaitu setiap purnama dan tilem, sedangkan umat Hindu etnis India mempunyai waktu khusus untuk bersembahyang setiap minggu sekali di mandhir. Sebaliknya, umat Hindu Tolotang tidak mempunyai waktu khusus untuk sembahyang di rumah-rumah para *uwata*. Mereka dapat datang ke rumah para *uwata* kapan saja, baik ketika ada penyelenggaraan upacara maupun ada kepentingan pribadi yang bersangkutan.

c. Etika dalam pelaksanaan ibadah

Terdapat perbedaan etika dalam melaksanakan ibadah antara umat Hindu Tolotang dengan umat Hindu asal Bali. Bagi umat Hindu dari Bali, terdapat larangan bagi orang yang sedang mengalami *cuntaka* untuk memasuki pura. Orang yang digolongkan *cuntaka*, antara lain: wanita yang sedang menstruasi, wanita yang masih dalam masa nifas setelah melahirkan/keguguran, dan orang-orang yang baru saja berduka karena ada kerabat dekatnya yang meninggal dunia. Pada umat Hindu Tolotang tidak ada larangan seperti itu. Semua orang, bagaimana pun kondisinya, tetap diperkenankan untuk datang mengikuti upacara-upacara.

3. Uwata

Pimpinan umat Hindu Tolotang disebut dengan *uwata*. Para *uwata* selain bertugas sebagai pimpinan umat Hindu Tolotang, juga bertugas sebagai pembina sosial keagamaan dan pemimpin upacara keagamaan. Kata *uwata* berasal dari kata *uwa* dan *ta*. *Uwa* adalah panggilan untuk orang yang dituakan, baik laki-laki maupun perempuan, sedangkan *ta* adalah partikel yang berarti menguatkan kata *uwa* di depannya. Dalam hal ini sebutan *uwata* hanya berlaku bagi komunitas Hindu Tolotang, sedangkan masyarakat Islam di Sidenreng Rappang, khususnya komunitas Tolotang Benteng, hanya mengenal sebutan *uwa* untuk pemimpin komunitas adatnya. Dengan kata lain,

mereka tidak mengenal istilah *uwata*. Pada saat ini di Kabupaten Sidenreng Rappang terdapat sekitar 30 orang *uwata* untuk umat Hindu Tolotang.



Foto 2.6 Salah satu rumah *uwata* di Amparita, Kecamatan Tellu LimpoE

Penentuan dan pengangkatan seorang *uwata*, yang paling diutamakan adalah berdasarkan keturunan. Seorang *uwata* yang sudah berusia lanjut biasanya telah menunjuk salah seorang anaknya untuk menggantikannya menjadi *uwata* kelak setelah meninggal. Meskipun demikian, penentuan tersebut tetap didasarkan pada keputusan dalam musyawarah adat masyarakat Hindu Tolotang. Hal yang menarik pada masyarakat Hindu Tolotang adalah tidak ada *uwata* yang ditunjuk menjadi ketua atau pimpinan di antara sesama *uwata*. Semua *uwata* mempunyai kedudukan yang sejajar.⁴

Meskipun cukup banyak penganutnya di Kecamatan Tellu LimpoE, namun tidak terdapat bangunan ibadah bagi umat Hindu Tolotang. Hal ini disebabkan dalam konsep yang diyakini umat Hindu Tolotang, untuk bersembahyang kepada Tuhan tidak diperlukan tempat ibadah seperti halnya masjid untuk umat Islam atau gereja untuk umat Kristiani. Sebagai gantinya, mereka menggunakan rumah-rumah para *uwata* untuk beribadah atau melakukan pembinaan agama. Sebagai perbandingan, umat Islam di Kecamatan Tellu LimpoE memiliki 17 masjid dan 2 mushola.

⁴ Meskipun tidak mengakui hierarki kepemimpinan para *uwata*, secara informal salah seorang *uwata* bernama Wa Longa dianggap sebagai ketua para *uwata* masyarakat Hindu Tolotang.

**Banyaknya Tempat Ibadah menurut Desa/ Kelurahan
di Kecamatan Tellu LimpoE**

N o	Desa/ Kelurahan	Masj id	Mushol a	Gereja	Pura/ Kuil
1.	Massepe (kelurahan)	2	-	-	-
2.	Teteaji	3	1	-	-
3.	Amparita (kelurahan)	3	-	-	-
4.	Pajalele (kelurahan)	3	1	-	-
5.	Toddang Pulu (kelurahan)	2	-	-	-
6.	Arateng	2	-	-	-
7.	Teppo	2	-	-	-
8.	Baula (kelurahan)	-	-	-	-
9.	Polewali	-	-	-	-
	Jumlah	17	2	-	-

(Kecamatan Tellu LimpoE dalam Angka 2008, BPS Kabupaten Sidenreng Rappang: 21-22)

Umat Hindu Tolotang juga memiliki tempat bermusyawarah bagi para *uwata* dan pengurus umat, yang disebut dengan Balai Masyarakat Amparita. Bila ada sesuatu hal yang perlu diputuskan, misalnya menentukan jatuhnya hari pelaksanaan Upacara Sipulung, maka para *uwata* akan bermusyawarah di balai tersebut. Balai ini terletak di wilayah Kelurahan Amparita.



Foto 2.7 Balai Masyarakat Amparita, tempat musyawarah umat Hindu Tolotang

Dalam keseharian umat Hindu Tolotang tidak terlihat aktivitas persembahyangannya. Hal ini dikarenakan persembahyangan sehari-hari diserahkan kepada para individu masing-masing. Persembahyangan secara umum baru terlihat pada saat pelaksanaan upacara besar, seperti upacara Sipulung di Parinyameng.

4. Upacara Sipulung

Upacara Sipulung dilaksanakan setiap tahun sekali, tepatnya setiap bulan Januari, namun hari dan tanggalnya baru ditentukan beberapa minggu sebelumnya berdasarkan kesepakatan para *uwata*. Secara harafiah kata *Sipulung* berarti berkumpul, bersatu bersama. Memang dalam pelaksanaannya ribuan umat berdatangan, baik yang tinggal di Kabupaten Sidenreng Rappang maupun yang telah merantau ke kota-kota lain, berkumpul menjadi satu untuk mengikuti upacara ini.



Foto 2.8 Umat Hindu Tolotang yang datang dari luar kota dengan berbagai jenis kendaraan

Kriteria penetapan Upacara Sipulung adalah menentukan hari baik berdasarkan sistem kalender kuno yang terdapat pada *Lontara Pacenga*. *Lontara Pacenga* juga digunakan untuk penentuan upacara perkawinan, pertanian, dan lain-lain. *Lontara* berarti naskah dari daun lontar, sedangkan *Pacenga* berarti diterawang. Dalam hal ini yang diterawang adalah peristiwa-peristiwa alam dan cuaca yang terjadi selama satu *pariama* atau delapan tahun. Penerawangan selama delapan tahun tersebut kemudian digunakan sebagai patokan penentuan berbagai upacara pada masyarakat Hindu Tolotang, seperti pertanian, perkawinan, dan lain-lain.



Foto 2.9 Berduyun-duyun berangkat menuju Parinyameng

Upacara Sipulung dipusatkan di Parinyameng, Kecamatan Tellu LimpoE, Kabupaten Sidenreng Rappang, yang terletak sekitar tiga kilometer di sebelah barat Pasar Amparita. Parinyameng berasal dari kata *pari* yang berarti susah dan *nyameng* yang berarti senang. Dengan demikian, Parinyameng berarti bersusah-susah terlebih dahulu, baru kemudian bersenang-senang. Parinyameng sendiri adalah tempat makam Ipabbere, seorang wanita leluhur masyarakat Hindu Tolotang. Upacara ini memang diwujudkan dalam bentuk ziarah ke Makam Ipabbere, namun inti dari upacara ini adalah mengucapkan rasa syukur atas karunia yang diberikan oleh Dewata SeuwaE (Tuhan Yang Maha Esa), serta memohon perlindungan dan anugerah dalam menghadapi masa-masa yang akan datang.

Upacara Sipulung mulai dilaksanakan pada pagi, sekitar pukul 08.00 WITA. Sebelum pukul 08.00 WITA ribuan umat telah berkumpul di lapangan parkir dan halaman-halaman rumah penduduk di depan Pasar Amparita. Mereka bersiap-siap akan melakukan ritual berjalan kaki menuju Makam Ipabbere di Parinyameng, yang berjarak sekitar tiga kilometer di sebelah barat Pasar Amparita, melalui jalan-jalan desa yang sempit. Kaum wanita mengenakan kain batik untuk bawahan, kebaya untuk atasan, dan sarung untuk dililitkan di pinggang. Sedangkan kaum pria mengenakan sarung, kemeja, dan peci. Sepintas pakaian untuk kaum pria sama seperti yang umum dipakai oleh umat muslim ketika beribadah ke masjid.

Ritual berjalan kaki menuju makam dimulai sekitar pukul 9.00 WITA. Anak-anak pun diikutsertakan orangtuanya berjalan kaki menuju Parinyameng. Karena banyaknya orang yang berjalan kaki, jarak sekitar tiga kilometer tersebut harus ditempuh sekitar satu jam.



Foto 3.0 Pelaksanaan Upacara Sipulung di Parinyameng

Areal makam tersebut terletak di dalam hutan kecil dengan luas sekitar dua hektar. Di dalam areal makam ini hanya para *uwata* dan sebagian umat yang bertugas dalam upacara yang diperkenankan untuk masuk. Sarana upacara yang digunakan dalam upacara di makam disebut dengan *bakultepe*, yang terdiri dari: air, minyak, sirih, pinang, kain, kapas, dan api. Para tamu undangan dan umat yang tidak tertampung di dalam areal makam duduk-duduk di tempat yang telah disediakan di luar areal makam. Hal yang menarik, meskipun melibatkan ribuan umat dan mengundang para pejabat, di tempat upacara sama sekali tidak ada sambutan-sambutan seremonial dari pejabat pemerintah maupun tokoh-tokoh umat Hindu Tolotang.

Dalam rangkaian Upacara Sipulung juga diadakan permainan *masempek*, yaitu saling menendang lawan. Permainan ini hanya melibatkan anak laki-laki saja, tidak melibatkan orang dewasa. Tujuannya adalah memupuk rasa keberanian dan sportivitas pada diri anak laki-laki. Dalam permainan ini, dua orang anak laki-laki yang sepadan, baik umur maupun ukuran fisiknya, saling berhadapan dalam jarak beberapa meter. Beberapa orang lelaki dewasa bertindak sebagai wasit yang mengawasi permainan ini. Setelah salah seorang wasit memberi aba-aba mulai, mereka berlari menyongsong lawan dan saling menendang. Adegan berlari dan saling menendang ini biasanya dilakukan sebanyak tiga kali. Setelah selesai melakukan

permainan ini kedua orang anak yang bertanding kemudian saling berjabat tangan. Dalam permainan ini tidak ditentukan siapa yang menang dan yang kalah.



Foto 3.1 Pertandingan *masempek*

Upacara Sipulung berakhir sekitar pukul 13.00 WITA. Umat kemudian membuka bekal makan siang yang dibawa dari rumah. Mereka pun saling berbagi makanan dengan sesama umat yang duduk di sekitarnya, walaupun barangkali tidak saling mengenal. Tampak terasa suasana kebersamaan dan kesatuan di antara umat, seperti nama upacaranya, Sipulung.

Selain di Parinyameng, ada beberapa tempat suci lainnya bagi umat Hindu Tolotang, antara lain: Bulawe di Kabupaten Wajo, Bacukiki di Kotamadya Pare-Pare, Oting di Kecamatan Pitu Riawa, dan Pajakan di Kecamatan Tellu LimpoE.

5. Upacara Daur Hidup

Masyarakat Hindu Tolotang mengenal rangkaian upacara yang berkaitan dengan kehidupan manusia, dimulai sejak dari kandungan hingga meninggal. Upacara-upacara tersebut, antara lain:

- a. *Macera wetang/macera otang* (upacara kehamilan).
Upacara ini diselenggarakan ketika bayi masih berada di dalam kandungan dalam usia antara 5-9 bulan)
- b. *Macera anak* (upacara kelahiran, yaitu satu hari setelah bayi lahir).
- c. *Mandisalo* (upacara hari ke-7 setelah bayi lahir)
- d. *Masunah* (upacara sunatan bagi anak laki-laki menjelang remaja)

Tradisi upacara *masunah* ini tampaknya merupakan pengaruh dari agama Islam.

- e. *Palaisulara/palaiwaju* (upacara akil baliq)
Upacara akil baliq untuk anak laki-laki disebut dengan *palaisulara*, sedangkan untuk perempuan disebut dengan *palaiwaju*.
- f. Perkawinan
Upacara perkawinan terdiri dari dua tahap, yaitu: *Ipasiala* (ijab kabul) dan *Ipaboting* (pesta pernikahan). Upacara *ipasiala* biasanya dilaksanakan di rumah para *uwata*. Dalam hal ini *uwata* yang ditempati rumahnya bertindak sebagai penghulu yang mengawinkan kedua mempelai. Selanjutnya, upacara *ipaboting* diselenggarakan di rumah mempelai.
- g. Meninggal dunia

Ketika seseorang meninggal dunia, maka sebelum dimakamkan jenazah harus dimandikan terlebih dahulu. Cara memandikan jenazah orang Hindu Tolotang pada prinsipnya sama dengan orang Islam, hanya doa-doanya yang berbeda. Doa-doa untuk memandikan orang Islam menggunakan bahasa Arab, sedangkan untuk orang Hindu Tolotang menggunakan bahasa Bugis. Apabila ada orang Hindu Tolotang yang meninggal dunia, maka keluarganya membuatkan tangga sementara melalui jendela rumah. Tangga itu digunakan untuk mengeluarkan jenazah setelah ketika akan dikubur. Setelah jenazah dikubur, tangga itu dibongkar kembali. Tujuannya adalah supaya arwah orang yang meninggal tidak kembali ke rumah. Arwah tidak dapat masuk ke rumah karena tangga untuk masuk (melalui jendela) sudah tidak ada. Berbeda halnya dengan umat Islam, yang mana jenazah harus sudah dimakamkan sebelum 24 jam, pada penganut Hindu Tolotang jenazah boleh dimakamkan setelah lebih dari 24 jam meninggal, tergantung kesepakatan pihak keluarga.

Upacara untuk orang yang meninggal dunia dilakukan dalam beberapa tahap, dimulai pada hari ke-3, ke-7, ke-40, dan yang terakhir hari ke-100 hari, yang disebut dengan *matampung*. Dalam upacara *Matampung*, makam sudah boleh dipasang batu nisan.

Eksistensi Penganut Hindu Tolotang

1. Status Keagamaan

Meskipun telah menyatakan diri bernaung di bawah agama Hindu, banyak masyarakat awam yang masih mengkategorikannya

sebagai penganut kepercayaan. Hal ini tampak pada hasil catatan sensus penduduk tahun 2000, yang menyebutkan bahwa pemeluk Hindu hanya 1.479 orang, sedangkan sisanya pada kolom agama dalam KTP-nya hanya disebutkan "lain-lain". Hal ini tidak terlepas dari pandangan masyarakat luas yang menganggap tidak ada keterkaitan sama sekali antara kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu, sehingga mereka tidak sepatasnya dikategorikan beragama Hindu.

Sebagian masyarakat menganggap kepercayaan Tolotang masih sebagai salah satu aliran penghayat kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Kondisi ini menyebabkan dalam sarasehan antarorganisasi penghayat kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, komunitas Hindu Tolotang masih diundang sebagai peserta. Sebaliknya, dalam rangka pembinaan, Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu pernah mengadakan pertemuan dengan etnis-etnis penganut kepercayaan lokal yang berafiliasi ke Hindu pada bulan Oktober 2009 di Surabaya. Tujuan dari pertemuan tersebut adalah untuk menyampaikan bahwa Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu mempunyai kewajiban untuk membina seluruh umat Hindu di Indonesia, tanpa membedakan latar belakang etnisnya. Di samping itu dinyatakan bahwa di dalam Hindu dikenal prinsip *desa, kala, patra* (tempat, waktu, dan keadaan), yang memungkinkan terjadinya perbedaan ritual Hindu berdasarkan tradisi etnis setempat (**Dirjen Hindu: Tak Ada Hindu Kaharingan**, Kamis 15 Oktober 2009, <http://www.antaranews.com/berita/1255599192/dirjen-hindu-tak-ada-hindu-kaharingan>, diunduh tanggal 22 Juni 2010 jam 8.03).

Ditilik dari latar belakang sejarahnya, Pulau Sulawesi memang tidak memiliki catatan sejarah pada masa Hindu-Buddha. Tinggalan bendawi (*tangible*) masa Hindu-Buddha di Sulawesi pun hampir tidak ada. Meskipun demikian, tinggalan nonbendawi (*intangible*) Hindu-Buddha masih banyak ditemukan pada tradisi-tradisi yang dilakukan masyarakatnya, seperti tradisi penghormatan terhadap alam.⁵ Adanya sisa-sisa pengaruh Hindu terhadap masyarakat Bugis di Sulawesi Selatan ditunjukkan dengan beberapa bukti sebagai berikut:

- a. Penggunaan kata-kata/ istilah yang berkaitan dengan Hindu, yaitu:

⁵ Di dalam agama Hindu, penghormatan terhadap alam merupakan bagian dari ajaran *Tri Hita Karana*, yaitu hubungan yang harmonis antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam semesta.

- *Sewata* dalam bahasa Bugis yang artinya sama dengan kata dewata dalam agama Hindu.
 - Dewata SeuwaE sebagai sebutan kepada Tuhan Yang Maha Esa berasal dari kata Saiwa atau Siwa.
- b. Toponimi (nama tempat) yang berkaitan dengan Hindu, yaitu:
- Di sebelah barat Kelurahan Amparita, Kecamatan Tellu LimpoE terdapat desa bernama Desa Siwa.
 - Di Kabupaten Luwu Timur terdapat kota yang bernama Bumi Batara Guru. Batara Guru dalam konsep Hindu adalah leluhur yang melahirkan dan mengadakan kita. Dalam konsep masyarakat Bugis, Batara Guru diyakini sebagai nenek moyang raja-raja di Sulawesi Selatan. Selain Batara Guru, kata *batara* juga banyak digunakan oleh masyarakat Bugis, yang berarti pelindung. Batara Guru juga merupakan sebutan Tuhan bagi masyarakat Luwu.
- c. Bangunan peninggalan bersejarah
- Di Gunung Bawakaraeng, bagian selatan Provinsi Sulawesi Selatan, terdapat peninggalan berupa batu-batu tegak, yang diperkirakan adalah lingga, lambang dari Dewa Siwa.
- d. Tradisi
- Konsep orientasi pemujaan di dalam agama Hindu tidak hanya semata-mata ditujukan kepada Tuhan, tetapi juga kepada leluhur. Pemujaan terhadap Tuhan dengan segala manifestasinya disebut dengan *dewa yadnya*, sedangkan pemujaan terhadap leluhur disebut dengan *pitra yadnya*. Konsep ini sejalan dengan kepercayaan Tolotang yang menekankan pentingnya pemujaan kepada leluhur.
 - Masyarakat Bugis masih menghormati tanaman padi. Kekuasaan Tuhan pada tanaman padi dipersonifikasikan sebagai Sangia Seri, yang artinya sama dengan Sang Hyang Sri (Dewi Padi).

Pandangan masyarakat luas yang menganggap tidak ada keterkaitan antara kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu, sehingga tidak sepantasnya dikategorikan beragama Hindu, justru ditentang oleh para *uwata*. Hal ini cukup beralasan karena pada dasarnya filosofi kepercayaan Tolotang sama dengan agama Hindu. Adapun perbedaan bentuk upacara antara penganut Hindu Tolotang dengan penganut Hindu di Bali lebih disebabkan oleh perbedaan dalam

mengekspresikan ajaran *satwam* (ketaatan), *siwam* (keagungan), dan *sundaram* (keindahan).

Menurut Sunarto Ngate, ketua Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Kabupaten Sidenreng Rappang, masyarakat Tolotang memilih berafiliasi ke Hindu karena agama Hindu dapat memahami kepercayaan Tolotang dan sebaliknya, kepercayaan Tolotang memahami Hindu. Di samping itu, penganut kepercayaan Tolotang juga merasa memiliki keterkaitan dengan agama Hindu, yaitu pada masa lampau Kepulauan Nusantara pernah dikuasai agama Hindu dan Buddha. Dengan demikian, leluhur mereka pun adalah orang-orang penganut Hindu. Dengan demikian, bila ada yang menyatakan bahwa penganut kepercayaan Tolotang dipaksa masuk Hindu, maka hal itu dianggap mencederai keputusan para tokoh Tolotang yang telah memperjuangkan kepercayaannya untuk masuk ke Hindu.

Hal yang sedikit berbeda antara kepercayaan Tolotang dengan filosofi Hindu adalah konsep mengenai reinkarnasi dan hari kiamat. Penganut Hindu Tolotang tidak percaya terhadap konsep reinkarnasi, namun mempercayai adanya hari kiamat, yang disebut dengan *Lino Paimang*. Kedua konsep ini tampaknya merupakan hasil pengaruh dari agama Islam, karena selama ratusan tahun mereka diharuskan mengikuti kaidah-kaidah Islam. Meskipun demikian, penganut Hindu Tolotang mengenal konsep *karma phala*, yaitu perbuatan manusia yang akan dibalas, baik ketika masih hidup maupun di akhirat nanti. Konsep *karma phala* dalam bahasa Bugis disebut dengan *baliwindru*, berasal dari kata *bali* yang berarti lawan dan *windru* yang berarti perbuatan. Dengan demikian *baliwindru* berarti “lawan atau balasan terhadap perbuatan.”

Menurut Dharmayasa, pengurus PHDI Provinsi Sulawesi Selatan, tidak terdapatnya konsep reinkarnasi dan dikenalnya konsep hari kiamat pada kepercayaan Tolotang menunjukkan adanya mata rantai yang putus dan perlu dicari benang merahnya kembali. Para pengurus PHDI Provinsi Sulawesi Selatan, yang pada umumnya berasal dari etnis Bali, meyakini bahwa pada awalnya penganut kepercayaan Tolotang mengenal konsep reinkarnasi dan moksa. Namun konsep-konsep tersebut direduksi menjadi manusia hidup hanya sekali saja dan mengenal hari kiamat karena selama beratus-ratus tahun mereka harus mengikuti tradisi Islam.

Kesulitan lain adalah persebaran penganut Hindu Tolotang tidak bersifat diaspora, melainkan terpusat. Mereka terikat pada para

uwata dan lokus ritual yang dipusatkan di Amparita dan sekitarnya. Pemeluk Hindu Tolotang yang tinggal di daerah-daerah yang jauh dari Sidenreng Rappang tidak dapat membuat pranata keagamaan yang baru, seperti mengangkat pimpinan spiritual dan membuat tempat peribadatan baru. Di sisi lain, penganut Hindu Tolotang bersifat sangat terbuka terhadap modernisasi. Dalam ajaran Hindu Tolotang tidak ada larangan khusus terhadap penerapan kemajuan dan modernisasi. Bagi masyarakat Hindu Tolotang, ajaran Tolotang hanya terbatas pada sikap dan kepercayaan ritual, tidak sampai membatasi umat dalam menerima pengaruh kemajuan dan modernisasi. Walaupun sudah maju dan modern, sepanjang kepercayaan dan ritual tetap terjaga, seseorang tidak akan kehilangan maknanya sebagai orang Tolotang.

2. Pendidikan Agama

Sebelum berafiliasi ke dalam agama Hindu, sistem pembinaan kepercayaan Tolotang terhadap generasi muda dilakukan di rumah para *uwata*. Dalam hal ini para orangtua mendatangi rumah para *uwata* sambil membawa serta anak-anaknya. Di rumah para *uwata* inilah, nasihat-nasihat berdasarkan ajaran Tolotang diberikan secara lisan kepada anak-anak. Setelah berafiliasi ke agama Hindu, pendidikan agama untuk generasi muda semestinya diambil alih oleh institusi pendidikan di sekolah.

Meskipun telah resmi memeluk agama Hindu sejak tahun 1966, pendidikan agama Hindu untuk anak-anak sekolah pada masa lalu masih menjadi kendala, karena belum tersedianya guru agama Hindu. Guru agama Hindu baru masuk pada tahun 1982. Mereka adalah warga transmigran asal Bali di Kabupaten Luwu, Sulawesi Selatan. Jumlah guru agama ketika itu juga masih sangat kurang, yaitu hanya sekitar 10 orang. Hal ini berakibat pada banyaknya anak sekolah yang tidak mendapatkan pelajaran agama Hindu. Sebagai gantinya, di ijazah mereka tertera beragama Islam, meskipun tidak pernah mengikuti pelajaran agama Islam. Banyak pula anak-anak yang nilai pelajaran agamanya kosong.

Untuk memenuhi kebutuhan akan guru agama Hindu, masyarakat Tolotang mengirimkan beberapa orang pemuda setempat untuk dididik di Sekolah Tinggi Agama Hindu (STAH) Negeri Denpasar, Bali. Di sekolah tinggi tersebut mereka dididik untuk menjadi tenaga pengajar agama Hindu. Setelah selesai kuliah, mereka kemudian ditempatkan di beberapa sekolah di Kabupaten Sidenreng Rappang. Untuk sementara sampai saat ini satu orang guru mengajar

murid-murid dari beberapa sekolah sekaligus. Setelah berhasil mendidik tenaga pengajar agama Hindu pada tahap awal ini, tahap selanjutnya secara periodik tetap dilakukan perekrutan pemuda setempat untuk dididik sebagai tenaga pengajar di STAH Denpasar, Bali, maupun STAH Mataram, Lombok, Nusa Tenggara Barat. Dengan demikian regenerasi tenaga pengajar agama Hindu tetap berjalan. (Data Calon Mahasiswa IHDN Hindu Alukta dan Hindu Tolotang, Sulawesi Selatan, Tahun 2007. **Media Hindu** edisi 40, Juni 2007).

Meskipun terdapat perbedaan filosofi antara kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu, kurikulum yang diberikan disamakan dengan kurikulum agama Hindu secara umum, termasuk di antaranya diperkenalkan dengan konsep reinkarnasi dan *moksa* (penyatuan atman/ roh dengan Tuhan). Hal ini dimaksudkan agar pemahaman filosofi agama Hindu relatif sama antara etnis satu dengan etnis yang lain. Mereka juga diperkenalkan dengan mantram Tri Sandhya, yaitu mantram yang digunakan untuk persembahyangan tiga kali sehari dan diberlakukan untuk seluruh umat Hindu dalam lingkup nasional di Indonesia. Namun sebelum mengenal sembahyang Tri Sandhya, penganut Hindu Tolotang telah mempunyai cara sembahyang sendiri, yaitu berdiam diri untuk mengingat Tuhan pada saat pergantian waktu dari pagi ke siang, siang ke sore, dan sore ke malam. Isi doa tersebut adalah bersyukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, mengucapkan terima kasih, dan mohon keselamatan. Doa-doa tersebut diucapkan dalam hati, bukan dengan ucapan dari mulut. Dalam bersembahyang mereka juga tidak menggunakan media tertentu, seperti: dupa, ratus, bunga, dan lain-lain. Sembahyang dapat dilakukan dengan posisi duduk maupun berdiri.

Di samping terdapat perbedaan konsep reinkarnasi dan hari kiamat, terdapat perbedaan-perbedaan implementasi ajaran Hindu dalam kehidupan sehari-hari antara umat Hindu Tolotang dengan umat Hindu pada umumnya, khususnya umat Hindu dari Bali, seperti salam terhadap sesama umat Hindu, tempat ibadah, dan etika dalam persembahyangan. Dalam hal mengucapkan salam terhadap sesama umat Hindu Tolotang ketika saling bertemu, tidak menggunakan kata "*Om Swastiastu*", melainkan "*Salamo*", yang merucapan ucapan salam bagi masyarakat Bugis pada umumnya. Salam "*Om Swastiastu*" baru diucapkan ketika bertemu dengan umat Hindu dari etnis lainnya. Dalam hal tempat ibadah, Hindu Tolotang tidak menggunakan tempat beribadah secara khusus, melainkan menggunakan rumah adat-rumah adat milik para *uwata*. Demikian pula apabila umat Hindu etnis Bali,

mempunyai waktu khusus untuk bersembahyang di pura setiap purnama dan tilem (bulan mati), Hindu Tolotang tidak mempunyai waktu khusus untuk sembahyang di rumah-rumah para *uwata*. Dalam hal larangan yang harus dipatuhi, penganut Hindu etnis Bali mempunyai larangan bagi orang yang sedang mengalami *cuntaka* (wanita sedang menstruasi atau nifas dan orang-orang yang sedang berduka karena kerabat dekatnya meninggal dunia). Sebaliknya, umat Hindu Tolotang tidak mengenal larangan-larangan seperti itu. Semua orang, bagaimana pun kondisinya, tetap diperkenankan untuk datang mengikuti upacara-upacara.

Perbedaan implementasi tersebut pada hakikatnya ditanggapi oleh Parisada Hindu Dharma Indonesia sebagai bagian dari keragaman implementasi keagamaan umat Hindu, sehingga tidak dianggap sebagai hal yang dapat memecah-belah kesatuan umat Hindu. Sebagaimana telah disebutkan di atas, dalam agama Hindu dikenal prinsip *desa, kala, patra* (tempat, waktu, dan keadaan), yang memungkinkan terjadinya perbedaan tempat dan waktu ibadah, etika dalam persembahyangan, dan ucapan salam, yang disesuaikan dengan tradisi setempat.

3. Hubungan Antarumat Beragama

Sebagaimana telah disebutkan di atas, masyarakat Hindu Tolotang tinggal berdampingan dengan umat beragama lain, khususnya umat Islam. Hal ini terlihat pada saat Hari Raya Idul Fitri, umat Hindu Tolotang juga turut terlibat. Tidak dipungkiri pula bahwa banyak kerabat, famili, maupun tetangga mereka yang beragama Islam. Hal ini menyebabkan pada saat Hari Lebaran/ Idul Fitri umat Hindu Tolotang pun ikut merayakan dengan cara menyediakan makanan untuk menjamu kerabat atau tetangga mereka yang muslim.

Dinamika umat Hindu Tolotang pun tidak terlepas dari peristiwa perpindahan agama dari Hindu ke Islam. Perpindahan tersebut pada umumnya disebabkan oleh faktor perkawinan atau dengan kesadaran sendiri berpindah agama. Sebagai contoh, pada tahun 1987 di Desa Walatedong pernah terjadi perpindahan secara massal dari Hindu ke Islam. Ketika itu sekitar 300 orang warga desa pindah ke agama Islam. Nama Desa Walatedong (yang secara harafiah berarti kandang kerbau) diganti menjadi Waladece (yang secara harafiah berarti kandang kebaikan). Konon pemimpin yang mempelopori warganya untuk masuk Islam diberi hadiah naik haji gratis oleh pemerintah daerah. Peristiwa tersebut sebenarnya

merupakan bukti adanya diskriminasi pemerintah terhadap warga negaranya yang nonmuslim.

Menanggapi kemungkinan terjadinya perpindahan umat Hindu Tolotang ke agama lain, para tokoh Hindu Tolotang sudah menyadari hal tersebut sejak awal. Mereka menganggap pembinaan agama secara lisan tetap lebih baik daripada pembinaan secara tertulis. Bagi umat Hindu Tolotang yang telah merantau ke luar daerah meninggalkan Sidenreng Rappang, mereka diberi pengertian untuk tetap mengikuti upacara-upacara di Sidenreng Rappang sejauh mereka mampu (dari segi materi dan alokasi waktu). Namun pada dasarnya para tokoh Hindu Tolotang tidak terlalu khawatir dengan kemungkinan terjadinya perpindahan umat Hindu Tolotang ke agama lain karena untuk urusan itu diserahkan sepenuhnya kepada masing-masing individu.

4. Kegiatan Sosial Keagamaan

Dibandingkan propinsi-propinsi lainnya, umat Hindu di Sulawesi Selatan sangat beragam dari segi etnisitasnya. Setidaknya 60 % dari keseluruhan umat Hindu berasal dari etnis asli Sulawesi, seperti Toraja (disebut Hindu Alukta), Bugis (Hindu Tolotang), dan Makassar (Hindu Selayar).⁶ Sisanya, 40 % adalah umat Hindu etnis pendatang, seperti Bali, Jawa, dan keturunan India. Dengan persentasenya yang mencapai 60%, umat Hindu yang berasal dari etnis-etnis asli di Sulawesi merupakan mayoritas dibandingkan dengan umat Hindu dari etnis-etnis pendatang.

Setelah berafiliasi dengan agama Hindu, penganut Hindu Tolotang mempunyai kewajiban moral untuk mengikuti kegiatan-kegiatan keagamaan Hindu, bersama-sama dengan umat Hindu dari etnis lainnya. Demikian pula sebaliknya, umat Hindu Tolotang berkewajiban mengundang umat Hindu etnis lain untuk mengikuti upacara-upacara yang diselenggarakan oleh mereka. Sebagai misal, dalam setiap penyelenggaraan Upacara Sipulung, umat Hindu Tolotang senantiasa mengundang pengurus PHDI Provinsi Sulawesi Selatan dan PHDI kabupaten/ kotamadya se-Provinsi Sulawesi Selatan.

Salah satu kegiatan yang diikuti penganut Hindu Tolotang adalah Dharma Shanti Nyepi Nasional tahun Saka 1929, yang

⁶ Penganut Hindu Makassar pada umumnya berdomisili di Kabupaten Selayar. Kabupaten ini terletak di Pulau Selayar, sebelah selatan Pulau Sulawesi.

dilaksanakan pada tanggal 22 April 2006 di Makassar. Dalam kegiatan ini, untuk pertama kalinya umat Hindu dari berbagai etnis lokal yang ada di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat berkumpul, antara lain: Bugis (Hindu Tolotang), Toraja (Hindu Alukta), Mandar (Hindu Polewali Mandar)⁷, di samping umat Hindu asal Bali dan Jawa. Kegiatan ini juga dihadiri oleh Presiden RI, Susilo Bambang Yudhoyono dan Gubernur Sulawesi Selatan, Muhammad Amin Syam. Di samping itu ditampilkan berbagai tarian dari masing-masing etnis di Sulawesi Selatan dan Sulawesi Barat, seperti: Tari Simponi Kecapi dan Paddupa dari muda-mudi Hindu Tolotang, tari Pajoge, tari dari Toraja, tari Pakarena, dan tari dari Mammasa. Kegiatan ini memang untuk menepis anggapan bahwa kegiatan Hindu sarat dengan budaya Bali (**Dharma Santi Nyepi 2006 di Makassar, awal kebangkitan Hindudari berbagai etnis**; <http://www.balipost.co.id/BaliPostcetak/2006/4/24/n3.htm>, diunduh tanggal 1 April 2008 pukul 17.19).

Muda-mudi Hindu Tolotang yang sedang menempuh pendidikan di perguruan tinggi di Sulawesi Selatan juga bergabung dalam Ikatan Mahasiswa Hindu Sulawesi Selatan (IMAH I - Sulawesi Selatan). Salah satu kegiatan IMAH I ini adalah mengadakan pengabdian masyarakat di enam kabupaten/ kotamadya, yaitu: Kodya Makassar, Kabupaten Sidenreng Rappang, Kotamadya Palopo, Kabupaten Luwu Utara, Kabupaten Luwu Timur, dan Kabupaten Tana Toraja. Sasaran masyarakat yang dituju adalah umat Hindu Tolotang di Sidenreng Rappang, umat Hindu Aluk To Dolo/ Alukta di Tana Toraja, dan umat Hindu transmigran Jawa dan Bali di Palopo, Luwu Utara, dan Luwu Timur (Samuel Ma'dika, **Hindu Sulawesi Selatan**, <http://www.balipost.co.id/BaliPostcetak/2004/11/14/surat.html>., diunduh tanggal 28 Maret 2008, pukul 12.33).

Dalam kancah kegiatan lomba bernuansa agama Hindu yang diselenggarakan oleh PHDI, umat Hindu Tolotang juga terbukti mengukir prestasi. Misalnya salah seorang pemuda Hindu Tolotang pernah menjadi juara kedua lomba Dharma Wacana (ceramah keagamaan) dalam rangkaian Lomba Utsawa Dharma Gita tahun 2008 di Kendari, Sulawesi Tenggara. Demikian juga kiprah para mahasiswa beberapa kampus di Makassar, mereka juga turut terlibat kegiatan keagamaan di kampus bersama rekan-rekan umat Hindu dari etnis-etnis lain.

⁷ Penganut Hindu Polewali Mandar pada umumnya berasal dari Propinsi Sulawesi Barat.

Direktur Jenderal Bimas Hindu juga pernah mengundang etnis-etnis dari seluruh Indonesia yang berafiliasi ke Hindu dalam pertemuan di Surabaya pada Oktober 2009. Dalam pertemuan ini disampaikan bahwa perbedaan implementasi tradisi dan upacara antara umat Hindu dari berbagai etnis lebih dinilai pada makna yang ada di dalamnya. Dengan memahami bahwa makna dari berbagai tradisi dan upacara yang berbeda-beda pada hakikatnya adalah sama, maka perbedaan tersebut tidak menjadikan Hindu terpecah belah (**Dirjen Hindu: Tak Ada Hindu Kaharingan**, Kamis 15 Oktober 2009, <http://www.antaranews.com/berita/1255599192/dirjen-hindu-tak-ada-hindu-kaharingan>, diunduh tanggal 22 Juni 2010 jam 8.03).

Penutup

Berdasarkan pemaparan tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa kepercayaan Tolotang bukan sekedar kepercayaan lokal masyarakat Bugis yang berdiri sendiri dan lepas dari pengaruh agama Hindu. Berdasarkan beberapa data yang ditemukan, kepercayaan ini pun telah mendapatkan pengaruh Hindu Buddha. Berdasarkan bukti sejarah, agama Hindu dan Buddha pernah tumbuh dan berkembang di Sulawesi Selatan, namun hanya sedikit saja tinggalan *tangible* (bendawi) yang tersisa. Sebaliknya, tinggalan *intangible* (nonbendawi) justru masih banyak ditemukan, yang dapat digunakan sebagai bukti adanya pengaruh agama Hindu, seperti penggunaan kata-kata/ istilah, toponimi, dan tradisi yang berkaitan dengan Hindu. Masyarakat Hindu Tolotang pun mengakui bahwa leluhur mereka pada masa lampau adalah orang-orang penganut Hindu. Dengan demikian, proses afiliasi dari kepercayaan Tolotang ke dalam agama Hindu tidak dapat dianggap sebagai proses pemaksaan pemerintah untuk memilih salah satu dari enam agama yang diakui oleh pemerintah.

Untuk mempertahankan kepercayaan Hindu Tolotang, sebelum dikenalnya pendidikan agama di sekolah-sekolah, masyarakat telah memiliki sistem pendidikan tersendiri, yaitu dengan membawa anak-anaknya ke rumah para *uwata* untuk diberikan nasihat dan pendidikan secara lisan. Setelah berafiliasi ke agama Hindu, pendidikan agama untuk generasi muda saat ini telah diambil alih oleh institusi sekolah. Dahulu penyediaan guru-guru agama Hindu di sekolah-sekolah masih menjadi kendala, namun sedikit demi sedikit permasalahan itu pada saat ini telah mulai dapat diatasi dengan menyediakan guru-guru lulusan STAH Negeri Denpasar, Bali, dan

STAH Negeri Mataram, Nusa Tenggara Barat, yang notabene direkrut dari generasi muda asli Hindu Tolotang.

Salah satu kesulitan yang dialami penganut Hindu Tolotang adalah pranata sosial keagamaan tidak bersifat diaspora, melainkan terpusat. Pemeluk Hindu Tolotang yang tinggal di daerah-daerah yang jauh dari Sidenreng Rappang tidak dapat membuat pranata keagamaan yang baru, seperti mengangkat *uwata* dan membuat tempat peribadatan baru di daerahnya.

Hubungan sosial-budaya antara umat Hindu Tolotang dengan umat beragama lainnya cukup baik, yang ditunjukkan dengan ikut terlibatnya umat Hindu Tolotang dalam perayaan Hari Lebaran/ Idul Fitri. Hal ini dikarenakan banyak kerabat, famili, maupun tetangga mereka yang beragama Islam.

Penganut Hindu Tolotang tidak percaya terhadap konsep reinkarnasi, namun mempercayai adanya *Lino Paimang* (hari kiamat). Namun tampaknya kedua konsep ini merupakan hasil pengaruh dari agama Islam, karena selama ratusan tahun mereka diharuskan mengikuti kaidah-kaidah Islam. Tidak terdapatnya konsep reinkarnasi dan dikenalnya konsep hari kiamat pada kepercayaan Tolotang menunjukkan adanya mata rantai yang putus antara kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu. Dengan demikian, meskipun terdapat perbedaan filosofi antara kepercayaan Tolotang dengan agama Hindu, kurikulum yang diberikan dalam pelajaran agama di sekolah disamakan dengan kurikulum agama Hindu secara umum. Mereka juga diperkenalkan dengan konsep reinkarnasi dan moksa. Hal ini dimaksudkan agar pemahaman filosofi agama Hindu relatif sama antara etnis satu dengan etnis yang lain.

Di samping terdapat perbedaan konsep reinkarnasi dan hari kiamat, terdapat perbedaan-perbedaan implementasi ajaran Hindu dalam kehidupan sehari-hari antara umat Hindu Tolotang dengan umat Hindu pada umumnya, khususnya umat Hindu dari Bali, seperti salam terhadap sesama umat Hindu, tempat ibadah, dan etika dalam persembahyangan. Perbedaan implementasi tersebut pada hakikatnya ditanggapi oleh Parisada Hindu Dharma Indonesia sebagai bagian dari keragaman implementasi keagamaan umat Hindu, sehingga tidak dianggap sebagai hal yang dapat memecah belah kesatuan umat Hindu. Hal ini didasarkan pada adanya konsep *desa, kala, patra* (tempat, waktu, dan keadaan), yang memungkinkan terjadinya perbedaan tempat dan waktu ibadah, etika dalam persembahyangan, dan ucapan salam, yang disesuaikan dengan tradisi setempat. Hal ini pula yang

menyebabkan upacara-upacara besar semacam Upacara Sipulung tetap dilestarikan oleh komunitas Hindu Tolotang, meskipun telah berafiliasi ke dalam agama Hindu.

Setelah berafiliasi dengan agama Hindu, penganut Hindu Tolotang mempunyai kewajiban moral untuk mengikuti kegiatan-kegiatan keagamaan Hindu, bersama-sama dengan umat Hindu dari etnis lainnya. Hal ini ditunjukkan dengan keikutsertaan umat Hindu Tolotang dalam perayaan Dharma Shanti Nyepi, bergabungnya mudamudi Hindu Tolotang dalam IMAHI Sulawesi Selatan, keikutsertaan dalam lomba Utsawa Dharma Gita, dan lain-lain. Demikian pula sebaliknya, umat Hindu Tolotang berkewajiban mengundang umat Hindu etnis lain untuk mengikuti upacara-upacara yang diselenggarakan oleh mereka, seperti dalam setiap penyelenggaraan Upacara Sipulung, di mana umat Hindu Tolotang senantiasa mengundang pengurus PHDI Provinsi Sulawesi Selatan dan PHDI kabupaten/ kota Madya se-Provinsi Sulawesi Selatan.

Daftar Pustaka

- Arfah, Muhammad., dan Faisal. *Nilai-Nilai Luhur Budaya Spiritual Masyarakat Toani Tolotang di Amparita, Kabupaten Sidenreng Rappang*. 1991. Ujung Pandang: Pemerintah Daerah Tingkat I Provinsi Sulawesi Selatan.
- Bahrin, Shaifuddin. "Yang Terpinggirkan dan Tertekan Kepercayaan Tradisional Masyarakat Bugis To Lotang". *Jurnal Asosiasi Tradisi Lisan*. No. 8 Vol. 7, Desember 2002. Makassar: Jurnal ATL.
- "Bimas Hindu Sulsel Cerdaskan Umat Melalui Pesantian Kilat". *Media Hindu* edisi 44. Oktober 2007.
- Budha, I Wayan., Pola Interaksi Sosial Masyarakat Amparita (Suatu Kajian Sosiologi terhadap Penganut Tolotang). **Tesis**. 2005. Makassar: Program Pascasarjana, Universitas Negeri Makassar.
- Data Calon Mahasiswa IHDN Hindu Alukta dan Hindu Tolotang, Sulawesi Selatan, Tahun 2007. *Media Hindu* edisi 40, Juni 2007.
- Geografi Budaya Daerah Sulawesi Selatan*. 1976/1977. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Hamid, Abu., *Sakke Rupa, Masalah Kebudayaan, Seri Antropologi II*. 1988. Ujung Pandang: Ikatan Kekerabatan Antropologi (IKA), Universitas Hasanuddin.
- "Kabupaten Sidenreng Rappang", *Profil Daerah Kabupaten dan Kota*. 2003. Jilid 3. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, hlm. 538-544.
- Kabupaten Sidenreng Rappang dalam Angka*. 2008. Pangkajene: Badan Pusat Statistik Kabupaten Sidenreng Rappang.
- Kecamatan Tellu LimpoE dalam Angka*. 2008. Pangkajene: Badan Pusat Statistik Kabupaten Sidenreng Rappang.
- Kiran, Rosnairah. "Perjuangan Umat Hindu Bugis", *Media Hindu*, Edisi 16, Juni 2005.
- _____, "Kuteriakkan Kemurunganku", *Media Hindu* Edisi 17, Juli 2005.

- _____, "Kesamaan Inti Latihan Spiritual", *Media Hindu* edisi 19, September 2005.
- _____, "Peran Pemuda dalam Integrasi Pendidikan Nilai-Nilai Kemanusiaan", *Media Hindu* edisi 21, November 2005.
- Mattulada. Latoa, *Satu Lukisan Analitis terhadap Antropologi Politik bagi Orang Bugis*. 1995. Makassar: Hasanuddin University Press.
- Melalatoa, M. Junus., *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-Nilai Budaya, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.
- Muhtamar, Shaff. *Buku Cerdas Sulawesi Selatan*. 2002., Gowa: Yayasan Karaeng Pattingalloang, Perpustakaan Abdurrasyid Daeng Lurang.
- STAHN Gde Pudja, Mataram, Realisasikan Bea Siswa bagi 18 Mahasiswa Hindu Alukta dan Tolotang, *Media Hindu* edisi 44, Oktober 2007.
- UDG IV Sulsel, Juara Dharma Wacana, Hindu Tolotang, Kidung Tana Toraja, *Media Hindu* edisi 43, September 2007.

Daftar Pustaka Dari Internet

- Al-Makassary, Ridwan. *Catatanku dari Tolotang*, <http://interseksi.org/research/chronicles.html>, diunduh tanggal 1 April 2008, jam 16.10.
- Amiruddin., "Berprinsip Tetteng (Dikeluarkan jika Kawin di Luar Komunitas)", *Koran Fajar*. <http://rekso.wordpress.com/2008/03/13/berprinsip-tetteng-dikeluarkan-jika-kawin-di-luar-komunitas/>, diunduh tanggal 1 April 2008, jam 17.11.
- Dharma Santi Nyepi 2006 di Makassar, *Awal Kebangkitan Hindu dari Berbagai Etnis*, <http://www.balipost.co.id/BaliPostcetak/2006/4/24/n3.htm> , diunduh tanggal 1 April 2008, jam 17.19.
- Dirjen Hindu: Tak Ada Hindu Kaharingan, Kamis 15 Oktober 2009, <http://www.antaranews.com/berita/1255599192/dirjen-hindu-tak-ada-hindu-kaharingan>, diunduh tanggal 22 Juni 2010 jam 8.03.
- Ma'dika, Samuel. *Hindu di Sulawesi Selatan*, <http://www.balipost.co.id/BaliPostcetak/2004/11/14/surat.html>. Diunduh tanggal 1 April 2008, jam 16.47.
- Prasetia, Heru. *Catatan Singkat tentang Sejarah Komunitas Tolotang, Amparita*, 25 September 2006. <http://interseksi.org/research/chronicles.html>, diunduh tanggal 1 April 2008, jam 16.14.
- _____, *Catatan dari Amparita: Setting Etnografi Komunitas Tolotang Towani, Amparita*, 21 September 2006. <http://interseksi.org/research/chronicles.html>, diunduh tanggal 1 April 2008, jam 16.14.
- Saade, Hp. Suliandi., *Lebih Dekat dengan Komunitas Towani Tolotang*. Senin, 10 Maret 2008. <http://suliandio7.blogspot.com/2008/03/lebih-dekat-dengan-komunitas-towwani.html>, diunduh tanggal 1 April 2008, jam 17.05
- Suparta, Komang., *Ritual Hindu di Berbagai Daerah Berbeda namun Satu Makna*, 7 April 2006. <http://www.peradah.org/berita.php?id=79&action=detail&penulis=Komang%Suparta,S>

.S.&organisasi=DPP%20Bali, diunduh tanggal 1 April 2008, jam 17.02.

Daftar Narasumber

1. Syamsul Bahri, Peneliti Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Makassar
2. Syaifuddin Bahrin, Staf Pengajar Universitas Hasanuddin dan Wartawan Majalah Makassar Terkini
3. Lamadda (Wa' Madda), tokoh masyarakat Tolotang
4. Sunarto Ngate (Wa' Narto), Ketua Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) Kabupaten Sidenreng Rappang
5. Andi Mochtar Iskandar, pemilik Saoraja Mammirasae, rumah adat Adatuang Amparita
6. Wa' Mappayanci, *Uwata* dan tokoh umat Hindu Tolotang
7. Dharmayasa, Staf Pengajar Akademi Pariwisata Makassar dan pengurus PHDI Provinsi Sulawesi Selatan.
8. I Wayan Budha, Direktorat Jenderal Pembinaan Masyarakat Hindu, Kementerian Agama RI.
9. Nyoman Suartha, Ketua PHDI Provinsi Sulawesi Selatan
10. Andi Alwi Iskandar, pemilik Bola Lampe'e, rumah adat Adatuang Amparita
11. Wa' La Omming, tokoh komunitas Tolotang Benteng
12. Andi Kakkasou, Lurah Amparita, Kecamatan Tellu LimpoE.
13. Drs. A. Baharuddin, Camat Tellu LimpoE.
14. Anak Agung Oka Puspa, Direktorat Jenderal Pembinaan Masyarakat Hindu, Kementerian Agama RI.

PATORANI: SANG PEMBURU IKAN TERBANG

Oleh: Nasruddin

The old local fisherman in South Sulawesi Galesong recognizes and develops different types of fishing activities at sea. In general, types of business have



done traditionally local systems and equipment that is quite simple. Knowledge and technology inherited from previous generations of arrest, which converted to the younger generation through the process of socialization. Knowledge systems and traditional technologies in the field of fisheries, there are many who still supported,

although some anglers started to use modern technologies.

Title Torani who got word prefix Pa is focusing on one specific group of fishermen who fish and collect eggs fly-fishing. References in other Bugis-Makassar society called tarawani or tuing-tuing (Cypselurus SP). From biological aspects, this flies species of fish in the clear waters, near the district rises (water) and in the deep waters of the ocean, which is abundant plankton. From traditional fisheries remain technology, only use driftnets (gill nets) and pakkaja, networks while to catch the eggs used pakkaja bullet and bullet. Arrest made 5.4 travels, and each trip around a month with the number of fishing 3-4 persons. Every ship carrying the pattorani bala-bala around of 400-1000 pieces (Safrudin Sihotang, 2008)

In this study, further highlighting local knowledge systems (local knowledge) are inherited from generation to generation. Maintained its traditions in spite of the influence of modern technology is so powerful that affect and how then the impact can be addressed by Patorani fishermen. While the social structure of fishing communities have a line of flying fish "pattrilineal" with a form of cooperation based on the cliente-patrón system is maintained.

Pengantar

Asal kata torani sendiri, menurut pendapat di kalangan masyarakat patorani itu sendiri berasal dari 2 (dua) sumber yaitu: (1) bahwa kata torani berasal dari kata tobarani yang berarti orang yang berani. Kata ini dimaksudkan sebagai orang yang dapat menangkap ikan terbang haruslah orang yang berani. Tanpa keberanian, ikan tersebut sulit ditangkap karena tempatnya jauh ke tengah laut. Kemudian kata tobarani mengalami perubahan karena dalam kata tersebut terjadi penghilangan salah satu suku katanya, yaitu "ba" sehingga dari kata tobarani menjadi torani. (2) Kata torani berasal dari susunan dua kata, yaitu 'toa' dan 'rani'. Ikan jenis ini oleh masyarakat nelayan memanggilnya Daeng Rani. Kemudian berubah panggilan karena dianggap sebagai nenek (toa). Jadi toa rani berarti nenek rani. Namun perkembangan selanjutnya, kata toa' rani mengalami perubahan dengan terjadinya penghilangan salah satu fonemnya, yaitu fonem /a/ sehingga menjadi torani.

Pada pengertian lain, istilah "patorani", yaitu berasal dari bahasa Makassar yang terdiri atas 2 suku kata "pa" dan "torani". Kata "pa" dapat diartikan sebagai suatu sistem mata pencaharian yaitu "nelayan", sedangkan kata "torani" adalah nama jenis ikan yang bisa terbang. Maka kata "patorani" menunjukkan sekelompok orang dengan pekerjaan khusus pencari ikan terbang. Nama lain ikan terbang dalam bahasa Makassar adalah "tarawani", sedangkan bagi masyarakat Bugis menyebut ikan bersayap ini dengan nama "tuing-tuing" atau istilah Latinnya adalah *Dactylopus dactylopus*. Ikan bersayap ini diburu oleh para "patorani" bukan karena jenis ikannya, tetapi yang utama adalah mengumpulkan telurnya sebagai komoditas ekonomi yang sangat penting bagi mata dagangan untuk konsumsi ekspor yang diminati oleh banyak negara seperti; Jepang, Korea dan Cina. Adapun wilayah tangkapan para patorani tersebut meliputi Selat Makassar, Kalimantan Timur hingga di perairan Fak-Fak.

Namun yang pasti bahwa patorani telah ada sejak dahulu kala, sejak manusia mengenal ikan torani. Telur ikan terbang ini, selain sebagai salah satu primadona nelayan Galesong, sekaligus juga menjadi simbol langgengnya sistem ekonomi pesisir *patron-client*.¹

¹ Kegiatan ekonomi para patorani dikerjakan secara berkelompok di bawah manajemen punggawa (juragan) dan dibagi berdasarkan masing-masing jumlah tangkapan setiap sawi perahu.

Latar Sejarah

Melalui catatan sejarah diketahui bahwa sejak abad ke 17 lalu lintas perairan Nusantara telah ramai dilayari oleh para pelaut "patorani" di sepanjang selat Makassar, bahkan tercatat hingga di perairan Australia Barat dan Utara. Mungkin faktor inilah yang kemudian menyebabkan nama Patorani diabadikan sebagai nama perahu yang sering digunakan para pencari ikan terbang dan teripang. Dari segi ukuran dan bentuk jenis perahu ini memiliki jelajah yang luas dan kemampuan mengarungi berbagai kondisi laut, menyebabkan terpilih sebagai armada laut kerajaan Gowa di abad 17.

Menengok abad 13-17 bahwa Nusantara merupakan negara maritim yang menjadi salah satu pusat perdagangan dunia yang terbentuk di tepi laut seperti pesisir utara Jawa dan Sulawesi Selatan, memberi kemudahan masyarakat (nelayan) Nusantara pada zaman itu untuk melakukan kontak dagang hasil laut dengan dunia internasional. Salah satunya dengan bangsa Cina yang diduga mendorong munculnya perikanan laut Indonesia seperti teripang dan torani (tuing-tuing).

Ke arah selatan, sejarah Patorani sebagai nelayan Nusantara untuk berburu torani, teripang dan tangkapan laut lainnya hingga ke perairan Australia sejak awal abad 17. Wajar jika kemudian Indonesia termasuk negara pengeksport teripang dan telur torani tertua. Saat Belanda mengalahkan Makassar di Buton tahun 1667, dan membuat batasan perdagangan bagi orang Makassar, banyak di antara mereka yang melarikan diri ke Teluk Carpentaria di Australia, dan mereka kembali dengan memuat tangkapan hasil laut termasuk teripang. Periode ini yang kemudian menjadi perkiraan awal dimulainya industri teripang dan telur torani di Indonesia (Mc Knight, 1976). Bukti lain yang mendukung sejarah ini adalah catatan Flinder dan Pobasso di tahun 1803, yaitu tentang nelayan Makassar yang sudah sejak dua puluh tahun sebelumnya berlayar mencari ikan terbang ke pulau-pulau sekitar Jawa sampai ke daerah kering yang terletak di selatan Pulau Rote dan Pantai Kimberly, Australia Barat (Clark, 2000; Mc Knight, 1976)

Para pemburu ikan terbang dan teripang menjadi jembatan pertemuan dua budaya, Aborigin di Australia dan Makassar di Indonesia. Bukti pelayaran orang Makassar ke pantai barat laut dan utara Australia banyak terdokumentasi dalam bentuk lukisan

tradisional bangsa Aborigin di dinding-dinding gua. Peninggalan sejarah yang lain adalah model kano (*canoe*) dan penggunaan kosakata oleh orang-orang Aborigin seperti 'balanda' untuk menunjuk orang kulit putih. Selain itu, ditemukan juga dokumen peraturan pajak dan perizinan tahun 1882 untuk nelayan Makassar yang mengambil hasil laut di perairan Northern Territory. Suku-suku Makassar diakui sebagai penemu Pulau Pasir (yang kemudian diberi nama Ashmore Reefs). Perburuan ikan terbang dan teripang oleh nelayan Nusantara terus berlanjut hingga sekarang terutama oleh suku Makassar, Bajo, Bugis, Buton dan Madura, dengan daerah perburuan yang terus bertambah sempit. Teripang bersama-sama komoditas laut lainnya termasuk telur ikan terbang diekspor ke Cina. Dalam review McKnight (1976) dikatakan bahwa awal abad 18, bangsa Eropa memberi batasan perdagangan bagi bangsa Cina, termasuk mengadakan transaksi di timur Indonesia. Ini mendorong nelayan Nusantara membawa dagangan yang berupa produk laut termasuk telur ikan terbang ke Singapura dan Kalimantan Utara. Nelayan Bugis menjadi salah satu yang mencatat sejarah dalam perdagangan ini. Tahun 1830 misalnya, sebanyak 180 perahu Patorani mendarat di Singapura membawa hasil laut dari perairan timur Indonesia. Namun demikian, Fox (2000) percaya bahwa jenis perikanan seperti telur ikan terbang, teripang, sirip ikan hiu dan penyu sudah menjadi produk perdagangan bagi suku-suku di Makassar, Bugis, Bajo dan Buton sejak lebih dari 500 tahun yang lalu.

Letak Dan Riwayat Galesong

Wilayah Galesong, secara geografis terletak di pesisir selatan Kabupaten Takalar yang merupakan wilayah Provinsi Sulawesi Selatan. Daerah ini sangat mudah dijangkau dengan jarak 40 km dari Kota Metropolitan Makassar dan terletak antara 5°31' sampai 5°38' Lintang Selatan dan antara 109°22' sampai 109°39' Bujur Timur dengan luas wilayah 566,51 Km².

Secara administratif pemerintahan wilayah Kabupaten Takalar terdiri dari 7 (tujuh) Kecamatan dan 77 desa/kelurahan yang terdiri dari 57 desa serta 20 Kelurahan. Dari 7 kecamatan tersebut 4 kecamatan merupakan wilayah pesisir yaitu Mangarabombang dengan luas 100,50 Km² terdiri dari 11 desa dan 1 kelurahan, Mappakasunggu dengan luas 74,63 Km² terdiri dari 7 Desa 1 Kelurahan, Galesong Selatan Luas 44,00 Km² terdiri dari 17 Desa, Galesong Utara dengan Luas 21,75 Km²

terdiri dari 9 desa. Tiga Kecamatan lainnya adalah Polombangkeng Selatan dengan Luas 88,07 Km² terdiri dari 4 desa dan 4 kelurahan, Polombangkeng Utara dengan luas 212, 25 Km² terdiri atas 9 desa dan 6 kelurahan, dan kecamatan Pattallassang dengan luas 25,31 Km² terdiri dari 8 kelurahan.

Wilayah Galesong memanjang dari ujung desa Bontomarannu di selatan sampai Batu-batu di utara perbatasan Barombong di Makassar, secara administratif masuk ke dalam wilayah kabupaten Takalar. Galesong adalah salah satu wilayah penyokong ekonomi kabupaten Takalar sejak dulu, posisinya yang strategis karena berdekatan dengan kota metropolitan Makassar adalah keuntungan tersendiri.

Ada berbagai pendapat yang mengatakan bahwa kata Galesong berasal dari kata *galiga* dan *nisongong*. Kata *geliga* sejajar dengan kata *gelegah* yang berarti 'gong besar'. Adapun kata *nisongong* berarti *dijunjung* atau dibawa dan di atas kepala. Pendapat lain, kata galesong dapat dibagi menjadi dua kata yaitu *gali*, *galiung*, *galias* yang berarti 'kapal perang', kapal yang besar bertiang tiga, dan perahu perang. Sedang kata *songsong* (*sosong* bahasa Makassar berarti *labrak*). Apabila kedua suku kata itu digabung menjadi 'galesong' maka dapat diartikan 'kapal perang yang mampu melawan arah arus'. Dan apabila dikaitkan dengan status Kerajaan Galesong sebagai kerajaan berbasis maritim pada masa Kerajaan Gowa, maka menurut Tajuddin Maknun, sangat mungkin diterima bahwa kata Galesong berasal dari kata *gale* dan *songsong* yang mengalami proses penyingkatan atau penghilangan suku kata 'song'.

Dalam mitos ikan terbang dikisahkan bahwa zaman dahulu ada dua gadis cantik bersaudara kandung yang hidup Tanah Bugis, karena kecantikannya tersohor ke seluruh penjuru dunia. Keduanya bernama Karaeng Pulloe dan saudaranya bernama Daeng Tarani.

Demikian cantiknya kedua gadis tersebut sehingga berdatanganlah sekian banyak lelaki dari berbagai kerajaan untuk mempersuntingnya. Namun tidak ada seorang lelaki pun yang berkenan di hati kedua gadis tersebut. Lama kelamaan sang gadis menjadi putus asa dalam menantikan calon suami yang dianggap ideal, maka Karaeng Daeng Tarani memutuskan untuk menceburkan diri ke dalam laut. Sedangkan saudaranya Karaeng Polloe tetap tinggal di daratan. Daeng Tarani inilah kemudian menjelma menjadi bale

tawarani yang dikenal oleh nelayan Makassar sebagai jukuk tuing-tuing. Sementara Karaeng Polloe yang berada di daratan berubah namanya menjadi Karaeng Bontoa. Dalam bahasa Makassar istilah bonto berarti daratan yang terletak di pesisir laut.

Dari mitologi tersebut, para nelayan beranggapan bahwa ikan terbang yang merupakan penjelmaan dari gadis atau perawan tua itu tentunya mempunyai sifat-sifat porno. Inilah kemudian menjadi pengetahuan dalam usaha penangkapan jenis ikan terbang di laut, para nelayan biasanya mengeluarkan ucapan yang bernada porno sebagai mantra agar ikan terbang itu dapat ditangkap.

Kebijakan Sumber Daya Kelautan dan Pesisir

Indonesia sebagai negara kepulauan yang memiliki daerah pesisir sangat luas dan diperkirakan 140 juta jiwa (60% jumlah penduduk) hidup di wilayah pesisir (sampai dengan 50 km dari pantai), dengan 22% penduduknya hidup dan tinggal di daerah pesisir sebagai masyarakat desa pesisir. Ada sekitar 4.735 desa dari 64.439 desa yang ada di Indonesia dapat dikategorikan sebagai desa pesisir (DKP, 2005). Dengan sumber daya alamnya yang melimpah, ikan, terumbu karang dan lain sebagainya, belum dieksplorasi secara optimal. Padahal dalam GBHN. Ditegaskan bahwa pembangunan kelautan diarahkan kepada pemberdayaan sumber laut serta pemanfaatan fungsi wilayah laut nasional termasuk ZEE (Zona Ekonomi Eksklusif) secara serasi dan seimbang dengan memperhatikan daya dukung kelautan dan kelestariannya untuk meningkatkan kesejahteraan rakyat, serta memperluas kesempatan usaha dan lapangan kerja. Penguasaan potensi kelautan menjadi kegiatan ekonomi perlu dipacu melalui berbagai peningkatan investasi, dengan memanfaatkan IPTEK, serta memperhatikan kelestarian lingkungan hidup agar mampu memberikan sumbangan besar pada upaya pembangunan (ketetapan MPR 1993 tentang GBHN) Selain itu, peningkatan pengenalan, pemahaman, kesadaran, dan kecintaan masyarakat terhadap laut dapat meningkatkan semangat jiwa bahari demi terwujudnya generasi muda potensi di bidang kelautan yang nyata dan andal secara praktis.

Sebagai negara kesatuan, Indonesia memiliki wilayah pesisir dan laut yang sangat luas dan didiami oleh masyarakat dari berbagai etnis dengan segala pola kehidupan, baik di bidang ideologi, politik, ekonomi, sosial budaya, dan hankam. Selain itu Indonesia adalah

masyarakat yang multikultur dan multietnik, yang masyarakatnya terdiri dari berbagai kebudayaan dan beragam suku bangsa yang mendiami wilayah Nusantara. Beraneka warna kebudayaan dan suku bangsa itu tidak lain adalah segmen-segmen dari sebuah masyarakat nasional Indonesia, yang dalam tataran kebudayaan nasional memiliki aturan-aturan yang dipakai secara bersama guna mengatur dan mengelola hubungan sosial di antara segmen-segmen itu.

Laut juga merupakan sumber kekayaan, energi, bahan makanan, dan sarana jaringan perdagangan, baik antarpulau dan antardaerah maupun antarnegara. Oleh karena itu laut merupakan alat penghubung, pemersatu bangsa, ruang hidup, ruang juang, alat juang, dan kondisi juang bagi bangsa Indonesia, tetapi ironisnya, orang-orang pulau maupun yang tinggal di pesisir sebagai sumber daya sosial yang tergolong dalam komunitas maritim kurang tersentuh pembangunan. Akibatnya, kelompok masyarakat nelayan termasuk kategori kelompok berpenghasilan rendah atau tergolong miskin.

Perhatian dan kebijakan pemerintah terhadap sektor maritim masih bersifat sektoral dan masih diprioritaskan pada pembangunan di bidang pertanian atau lebih banyak menyentuh pada wilayah pedalaman, ketimbang sektor kelautan. Pengabaian sektor kelautan dan komunitas pesisir lebih disebabkan oleh ketidakmampuan pemerintah (kurangnya pengalaman) untuk merumuskan suatu program pembangunan kelautan (Lampe, 2000). Senada yang diuraikan oleh Sarwono bahwa kita belum memiliki visi maritim untuk mengelola dan memanfaatkan sumber daya laut secara optimal dan bertanggung jawab.

Potensi dan kekayaan laut yang dimiliki itu, belum secara nyata dan sungguh-sungguh dijalankan. Lautan yang kaya itu pun terlantar. Eksploitasi sepihak terhadap laut terjadi di mana-mana oleh pihak-pihak yang mementingkan dirinya sendiri. Hal ini menunjukkan betapa parahnya manajemen kelautan di negara kita. Terbukti dengan banyaknya nelayan negara lain yang seenaknya menangkap ikan tuna diperairan kita seperti menangkap ikan mereka sendiri.

Sementara itu, banyak nelayan bangsa kita yang hanya mampu menangkap ikan di bawah 20 mil. Karena minimnya kemampuan atau SDM dalam mengeksplorasi potensi perikanan, sehingga banyak kapal-kapal asing yang mengeruk kekayaan laut kita, termasuk beberapa pulau terdepan kita juga digondol negara lain. Laut jelas

bukan sebagai pembatas dan penghalang untuk maju, tapi justru sebagai penyambung persaudaraan, perekat persatuan, sumber perekonomian, rekreasi dan petualangan. Sebagai sarana pertahanan dan keamanan, dan simbol kejayaan. Bangsa yang maju adalah bangsa yang mampu menguasai lautnya. Upaya itu harus segera dilakukan mengingat Indonesia sebagai negara maritim mempunyai wilayah laut yang lebih luas dibanding daratan, sehingga potensi kelautan perlu diberdayakan secara optimal.

Ditinjau dari aspek sosial ekonomi dan budaya, salah satu cara pemberdayaan sumber daya alam laut ialah dengan meningkatkan keterampilan, kemampuan dan kesadaran akan pentingnya kebaharian itu. Karena pengelolaan wilayah sumber daya pesisir dan laut, seharusnya memberikan manfaat terbesar kepada masyarakat pesisir sebagai pelaku utama dan pemilik sumber daya tersebut. Oleh karenanya segala aktivitas pembangunan wilayah pesisir seharusnya diabdikan untuk meningkatkan kualitas hidup dan kesejahteraan masyarakat pesisir tanpa mengorbankan aspek-aspek sosial budaya masyarakat setempat. Proses mempercepat peningkatan taraf hidup masyarakat pesisir perlu didekati dengan pendekatan budaya, yang menempatkan mereka sebagai pelaku perubahan. Kegiatan pemberdayaan masyarakat pesisir diupayakan dalam bingkai pendekatan yang harmonis dengan memperhatikan tata sistem nilai dan kelembagaan yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat pesisir.

Sebagian besar kategori sosial nelayan Indonesia adalah nelayan tradisional dan nelayan buruh. Mereka adalah penyumbang utama kuantitas produksi perikanan tangkap nasional. Walaupun demikian, posisi sosial mereka tetap marginal dalam proses transaksi ekonomi yang timpang dan eksploitatif sehingga sebagai pihak produsen, nelayan tidak memperoleh bagian pendapatan yang besar. Pihak yang paling beruntung adalah para pedagang ikan berskala besar atau pedagang perantara. Para pedagang inilah yang sesungguhnya menjadi "penguasa ekonomi" di desa-desa nelayan. Kondisi demikian terus berlangsung menimpa nelayan tanpa harus mengetahui bagaimana mengakhirinya.

Hal ini telah melahirkan sejumlah masalah sosial ekonomi yang krusial pada masyarakat nelayan. Namun demikian, belenggu struktural dalam aktivitas perdagangan tersebut bukan merupakan satu-satunya faktor yang menimbulkan persoalan sosial di kalangan

nelayan, faktor-faktor lain yang sinergis, seperti semakin meningkatnya kelangkaan sumber daya perikanan, kerusakan ekosistem pesisir dan laut, serta keterbatasan kualitas dan kapasitas teknologi penangkapan, rendahnya kualitas sumber daya manusia, ketimpangan akses terhadap sumber daya perikanan, serta lemahnya proteksi kebijakan dan dukungan fasilitas pembangunan untuk masyarakat nelayan masih menjadi faktor yang menimbulkan persoalan.

Kondisi kesejahteraan sosial yang memburuk di kalangan nelayan sangat dirasakan di desa-desa pesisir yang perairannya mengalami *overfishing* (tangkap lebih) sehingga hasil tangkap atau pendapatan yang diperoleh nelayan bersifat fluktuatif, tidak pasti, dan semakin menurun dari waktu ke waktu. Dalam situasi demikian, rumah tangga nelayan akan senantiasa berhadapan dengan tiga persoalan yang sangat krusial dalam kehidupan mereka: 1) pergulatan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari, 2) tersendat-sendatnya pemenuhan kebutuhan pendidikan anak-anaknya, dan 3) terbatasnya akses mereka terhadap jaminan kesehatan.

Walau komunitas "patorani" di Galesong utara, tergolong masyarakat pesisir tetapi sistem ekonomi mereka tidak dapat lagi dikategorikan pada tingkat subsistensi; sebaliknya sudah masuk ke sistem perdagangan, karena hasil laut yang mereka peroleh tidak dikonsumsi sendiri, tetapi didistribusikan dengan imbal ekonomis kepada pihak-pihak yang lebih luas. Sungguhpun hidup dengan memanfaatkan sumber daya perairan dan laut lepas, namun sebenarnya mereka lebih banyak menghabiskan kehidupan sosial budayanya di daratan (Zulyani Hidayat; Purba J., 2001).

Menurut Rande bahwa dahulu, setiap nelayan ketika pulang melaut, biasanya ia membagi-bagikan sebagian hasil tangkapan mereka kepada para tetangga². Tapi kondisi itu telah berubah bagi nelayan Torani di Galesong, mereka tidak lagi bisa membaginya secara cuma-cuma, mungkin disebabkan oleh pertimbangan biaya operasional (pengeluaran) yang tidak sedikit selama melaut (waktu, tenaga, dan terutama biaya BBM). Tampaknya nilai-nilai sosial untuk berbagi mulai luntur, apakah hal ini dipengaruhi oleh beralihnya penggunaan layar menjadi motorisasi sehingga energi penggerak tidak

² Teknologi Motorisasi Penangkapan ikan pada masyarakat nelayan di Pulau Barang Caddia. Paper Fisip Unhas, 1996.

lagi gratis seperti tenaga angin, ataukah ada sebab lain yang menyebabkan perubahan nilai tersebut.

Para penulis sejarah (sejarawan) kerap melukiskan ruang geografis sebagai faktor yang sangat menentukan karakter penghuninya, karena itulah gambaran masyarakat pesisir dan pedalaman senantiasa digambarkan profilnya secara berbeda. Pedalaman biasanya mengacu kepada cara sebuah masyarakat yang menggantungkan hidupnya pada pertanian, perkebunan. Pendeknya kehidupan mereka sangat bergantung pada kekuatan alam. Karena itu sebagian besar suku (bangsa) pedalaman terpelihara perasaan kolektifnya bahwa nasib seseorang bukan semata ditentukan oleh keringat individu dan gerak progresif untuk merubah dirinya, melainkan nasib juga yang menentukannya. Bahkan sebagian besar, ditentukan oleh sesuatu yang "berada di luar sana". Adakalanya untuk menunjuk pada watak pedalaman sering dikaitkan dengan mistisisme sebagai bagian dari sikap spiritual mereka dan cenderung dikonotasikan sebagai sikap batin yang relatif tertutup, dengan laku sosialnya yang terlalu sopan. Sementara pesisir, karena banyak mengais rezeki dari samudra lautan bergelombang, menjadi ruang transit berbagai bangsa untuk melaksanakan transaksi perdagangan, mereka menjadi lebih berani, terbuka dan lebih mudah menerima segala perbedaan. Adakalanya budaya pesisir dihubungkan dengan "sikap kasar dan keras kepala". Hal ini digambarkan oleh Anthony Reid, dan Christian Pelras terhadap suku Bugis sebagai bangsa pemberani dan terbuka. Lebih lanjut disebutkan bahwa suku Bugis dinisbatkan hidupnya untuk melaut dan perdagangan. Pandangan terhadap geografi pesisir ini merupakan faktor penting bagi rasa inklusifitas, keterbukaan dan *tolerable*.

Masyarakat pesisir dalam menghadapi dan mengatasi masalah-masalah yang ditimbulkan oleh lingkungannya menurut Mc. Cay, mereka menggunakan berbagai respons yang berfungsi sebagai strategi adaptif antara lain; (1) kerja sama dan pengerahan tenaga kerja, (2) penekanan pada sifat egalitarian, (3) penerapan aturan bagi hasil, (4) pengaturan hak-hak pemilikan atas daerah-daerah perikanan laut, (5) penggunaan berbagai macam alat dan teknik penangkapan ikan, (6) strategi-strategi yang digunakan secara perorangan, (7) penggunaan agama, magis dan ritual, (8) menjalin hubungan kuat dan lama dengan pihak lain.

Pada banyak komunitas pesisir (nelayan), tradisi masih tetap dipertahankan bukan saja sebagai pegangan dan pedoman dalam mengelola pencahariannya sebagai nelayan, tetapi juga sebagai pendorong bahkan memberikan spirit bagi nelayan dalam menghadapi hidup kesehariannya.

Pesisir merupakan ruang geografis yang lebih terbuka, menjadi tempat untuk berkomunikasi, baik untuk kepentingan ekonomi, politik maupun kebudayaan (Nurcholish Madjid, 2005). Penting untuk mempersoalkan kembali kultur pesisir di masa kini, karena menurut Cak Nur bahwa tempat (kultur pesisir) semacam inilah demokrasi dapat tumbuh dengan baik secara kondusif bagi pengembangan demokrasi dan multikulturisme. Pada masyarakat pesisir terdapat unsur-unsur penting seperti keterbukaan, berani menerima perbedaan, dan tidak eksklusif.

Ikan Terbang Dalam Kajian Pustaka

Ikan Terbang atau *Exocoetidae* merupakan jenis ikan laut yang terdiri dari 50 spesies dan dikelompokkan dalam 7-9 genera. Berdasar klasifikasi ilmiah, ikan terbang berasal dari kerajaan *Animali*, filum *Chordata*, kelas *Actinopterygii*, ordo *Beloniformes* dan familia *Exocoetidae*. Genera dari ikan terbang terdiri dari *Cheilopogon*, *Cypselurus*, *Danichthys*, *Exocoetus*, *Fodiator*, *Hirundichthys*, *Oxyporhamphus*, *Parexocoetus* dan *Prognichthys*. Ciri utama ikan terbang adalah sirip dadanya yang besar, memungkinkan ikan ini untuk meluncur terbang secara singkat di udara, di atas permukaan air dan lari dari pemangsa. Jarak luncur ikan terbang mencapai 50 meter, namun dengan menggunakan dorongan gelombang ikan terbang dapat mencapai jarak 400 meter. Ikan terbang yang termasuk dalam kelas *Actinopterygii*, merupakan kelas dalam taksonomi ikan bersirip kipas. Kelas *Actinopterygi*, meliputi banyak ikan yang dikenal masyarakat sebagai ikan konsumsi maupun ikan hias/peliharaan. Secara evolusi kelompok ini merupakan pengembangan lebih lanjut yang paling adaptif (<http://id.wikipedia.org>).

Menurut Nanan Kurnia, ikan terbang merupakan ikan pelagis kecil, hidup di permukaan laut, termasuk perenang cepat, menyukai cahaya pada malam hari dan mampu meluncur keluar dari permukaan air dan melayang di udara (Parin 1999 in Carpenter & Niem 1999 dalam Nurmawati 2007, dalam). Ikan terbang merupakan salah satu komponen ikan pelagis yang ditemukan di perairan tropis dan

subtropis dengan kondisi perairan tidak keruh dan berlumpur (Hutomo et al 1985 *dalam* Harahap).



Foto 3.1 Salah satu jenis ikan terbang

Ikan terbang memiliki ukuran panjang kepala 3,9-4,1x dan 5,8-6,4x tinggi tubuh (Bleeker in Hutomo et al 1985 *dalam* Nurmawati 2007) dan memiliki panjang rata-rata 18cm (Parin 1999 *dalam* Nurmawati 2007). Bentuk tubuh ikan terbang bulat memanjang seperti cerutu, agak termampat pada berwarna gelap, bagian bawah tubuh mengkilap, hal

ini bertujuan untuk menghindari pemangsa baik dari udara maupun dari air. Sirip dorsal dan anal transparan, sirip ekor abu-abu, sirip ventral keabu-abuan di bagian atas dan terang di bagian bawah, sirip vektoral abu-abu tua dengan belang-belang pendek (Bleeker in hutomo 1985 *dalam* Nurmawati 2007). Sirip pectoral panjang dan dapat diadaptasikan untuk melayang dan mengandung banyak duri lemah dengan duri pertama tidak bercabang dan sisanya bercabang. Duri-duri lemah pada sirip dorsal berjumlah 10-12, pada sirip anal 1-12, pada sirip pectoral 14-15 dengan sirip pertama tidak bercabang. Sirip ventral tidak mencapai sirip dorsal dengan pangkal sirip ventral lebih dekat ke ujung posterior kepala daripada ke pangkal ekor. Sirip vektoral mencapai belakang sirip dorsal. Sirip ekor cagak (*deeply emarginated*) dengan sirip bagian bawah lebih panjang. Garis lateral terletak pada bagian bawah tubuh. Sisik sikloid berukuran relatif besar dan mudah lepas dengan sisik pradorsal 32-37 dan jumlah sisik pada poros tubuh 51-56. (Giginya kecil, tumbuh pada kedua rahang (Hutomo et al 1985 *dalam* Nurmawati).

Ikan terbang hidup di permukaan perairan daerah pantai dan lepas pantai (Parin 1960 in Hutomo et al 1985 *dalam* Nurmawati 2007 dalam Nanan Kurnia). Menurut Hutomo *et al* (1985) ikan terbang menghuni lapisan permukaan (pelagis) perairan tropik dan subtropik serta dibatasi oleh isotherm 20°C. Menurut Hutomo *et al* (1985) ikan terbang dapat dibagi menjadi dua kelompok: "bersayap dua" dan "bersayap empat" yang masing-masing memiliki mekanisme terbang yang berbeda. Kemampuan terbang ikan ini merupakan sifat biologi yang paling menonjol dan membedakannya dengan salah satu jenis Ikan Terbang (<http://id.wikipedia.org>)

kelompok ikan yang lain. Kemampuan tersebut merupakan proses evolusi sebagai adaptasi untuk menghindari pemangsa di laut lepas



Foto 3.2 Telur ikan terbang dari perairan Kalimantan Timur (Kiri) dan perairan Fak-Fak Papua (Kanan)

dan gangguan kapal, serta untuk menghemat energi dalam mencari makanan (Davenport 1994 in Ali & Nessa 2006 dalam Nurmawati 2007). Berdasarkan data terbaru dari statistik perikanan Indonesia tahun 2005 diperoleh bahwa total produksi telur Ikan Terbang 279,8 ton/

tahun pada wilayah Sulawesi Selatan bahkan belum lama Indonesia mengekspor telur ikan terbang ke Rusia sebesar 20 ton seharga Rp. 5 miliar (<http://cerita-pesisir.blogspot.com>).

Ikan ini merupakan salah satu komoditas laut yang sangat digemari oleh berbagai kelompok masyarakat. Ikan juga dipercayai sebagai salah satu jenis makanan yang dapat meningkatkan beberapa aspek kesehatan tubuh. Salah satu jenis ikan yang akhir-akhir ini mendapat *perhatian* tidak hanya dari kelompok nelayan yang menghasilkannya namun juga oleh konsumen baik dalam maupun luar negeri. Salah satu bagian penting dari ikan terbang adalah telurnya. Telur ikan terbang dianggap berguna untuk pengobatan karena mengandung *karagenan*. Telur yang lebih halus lebih diminati pasar di luar negeri. Di Jepang orang mengkonsumsinya sebagai bahan obat seperti yang dituturkan oleh *Dr Musri Musman*, seorang dosen Kelautan pada Universitas Syiah Kuala Banda Aceh, Doktor alumnus *University of the Ryukyus* pada bidang *marine and natural products*, menurutnya lagi ada kesimpulan umum bahwa dengan memakan telur ikan terbang ini akibatnya dapat memperlancar peredaran darah yang dan secara tidak langsung dapat meningkatkan *libido* seperti yang dituturkannya pada Citizen Reporter (Komarudin 2007 Telur Tuing Tuing Galesong, Omzet Milyaran Menembus Rusia, Nanan Kurnia).

Menurut Agus Syahailatua, ikan terbang Indonesia 30 persen berasal dari perairan Sulawesi Selatan. Tahun 1922 diperkirakan 18 jenis ikan terbang di perairan Indonesia. Namun pada tahun 2004-2005, hanya ditemukan sekitar 13 jenis, 5 jenis lainnya tidak diketahui

keberadaanya. Selanjutnya Agus menyatakan sekitar 2030 kemungkinan besar ikan terbang tidak akan berpindah tempat dari perairan Sulawesi Selatan karena perburuan ikan terbang secara besar-besaran (<http://www.forumkami.com>). Kecenderungan permintaan dan konsumsi telur ikan terbang yang meningkat dari luar negeri seperti di Jepang, Korea, dan Taiwan maka produksi telur ikan terbang juga membesar. Kondisi ini memprihatinkan, karena ikan terbang merupakan salah satu jenis ikan yang dilindungi.

Kepercayaan dan Upacara Tradisional

Masyarakat yang menggantungkan hidupnya pada laut seperti pada etnis Bugis-Makassar di Galesong, dipandang memiliki banyak pengetahuan tentang berbagai gejala laut agar dapat membuat aktivitas produksi mereka lebih efektif. Metode perikanan semula dilakukan dengan suatu pengetahuan tingkah laku yang maksimal dengan suatu alat penangkapan yang minimal. Pengetahuan masyarakat pesisir ditopang oleh kekayaan dan ketajaman pengamatan yang tidak ditemui dalam ilmu pengetahuan di luar masyarakatnya. Ataukah disebabkan oleh kemampuan mereka menggunakan sejumlah pengalaman hidup yang diwariskan leluhurnya dibanding menggunakan pengetahuan modern.

Sampai sekarang sebagian anggota masyarakat di Galesong masih mempercayai berbagai hal gaib, walau mereka umumnya sudah memeluk agama Islam serta taat menjalankan ibadah sesuai dengan ajaran agama yang dianutnya. Unsur-unsur kepercayaan tradisional yang masih hidup itu di antaranya berkenaan dengan dunia gaib, makhluk halus, dan kekuatan sakti.

Kepercayaan yang menganggap bahwa di laut terdapat kekuatan gaib yang dapat mengancam kehidupan nelayan tetapi juga dapat memberikan kesejahteraan hidup. Hal ini telah berakar dalam jiwa masyarakat nelayan, sejak nenek moyang mereka. Oleh karena itu dalam menghadapi kekuatan-kekuatan gaib yang penuh misteri itu, mereka adakan suatu upacara. Berhasil tidaknya mereka membujuk atau menenangkan kekuatan gaib tersebut tergantung pada kualitas upacara yang diselenggarakan. Pelaksanaan upacara sangatlah hati-hati menjaga segala pantangan yang tabu dilakukan agar tidak terjadi sesuatu yang dapat menyebabkan kegagalan. Ada rasa takut apabila upacara yang diselenggarakan itu tidak diterima.

Konsep kepercayaan mengenai dunia gaib adalah berada di luar dunia nyata, sehingga tidak dapat ditangkap dengan indra penglihatan. Mereka percaya bahwa dalam dunia gaib diyakini adanya aktivitas kehidupan yang dilakukan oleh makhluk-makhluk gaib. Kehidupan di luar kehidupan nyata disebut *allo ri book* (hari akhirat, hari kemudian, atau hari sesudah mati). Itulah sebabnya muncul berbagai tabu dan pantangan yang perlu dihindari bagi warga desa dan apabila terjadi pelanggaran atas pantangan-pantangan tersebut, maka akibatnya akan terjadi bencana bukan saja kepada pelanggar, tetapi seluruh warga desa akan mengalaminya.

Kepercayaan yang berkaitan dengan makhluk halus yaitu dibagi atas arwah leluhur, jin dan setan. Dalam bahasa Makassar disebut *pakammik*, maksudnya penunggu, penguasa, penjaga tempat-tempat tertentu yang dianggap sakral, angker dan keramat. Tempat-tempat itu seperti pohon kayu, batu besar, kuburan, gunung, sungai dan lautan, termasuk pula bangunan-bangunan tua, rumah hingga suatu wilayah perkampungan dipercaya memiliki *pakammik*. Hal ini dipercayai bahwa *pakammik* sebagai sumber kekuatan dan sekaligus mengawasi tindak laku manusia sekaligus mendatangkan bala bencana terutama bagi mereka yang melakukan pelanggaran dengan melakukan pengrusakan terhadap tatanan alam maupun tatanan adat. Kepercayaan terhadap roh-roh tersebut mengakibatkan timbulnya berbagai upaya untuk tidak melakukan pelanggaran, tetapi sebaliknya pula sebagian orang berusaha menguasai kekuatan roh-roh tersebut untuk kepentingan santet dan pengobatan atau terwujud dalam bentuk tolak bala (songka bala).

Selain kekuatan yang bersifat gaib tersebut, dipercayai pula adanya unsur kekuatan sakti melalui benda-benda seperti permata (mustika), keris, tombak, dan benda-benda pusaka lainnya. Benda-benda ini diyakini dan digunakan karena dapat melindungi dari berbagai bencana ataupun mendatangkan rezeki bagi para pemiliknya.

Mengenai upacara-upacara tradisional yang kerap diselenggarakan oleh masyarakat adalah sesuatu yang masuk akal dan sulit diterima akal karena sering kali dilihat sebagai pemborosan (R. Firth, 1960), tetapi hal itu tetap berlangsung sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari agama dan sistem kepercayaan. Masyarakat Galesong memang termasuk pemeluk agama Islam yang taat menjalankan ibadah, namun pada sisi lain tetap menjalankan berbagai kepercayaan tradisional terutama yang berkaitan dengan kegiatan keagamaan, daur

hidup, serta upacara yang berhubungan dengan mata pencaharian penduduk sebagai nelayan Pa'torani.

Kearifan Lokal Mengenai Laut

Sejak lama masyarakat Sulawesi Selatan terutama yang bermukim di wilayah pesisir mempunyai pengetahuan tradisional tentang alam raya termasuk lingkungan laut, tidak hanya dipandang sebagai status ruang hampa atau ruang kosong yang berproses secara alamiah, melainkan alam itu dihayati sebagai bagian integral dari Sang Pencipta yang penuh misteri. Konsep pengetahuan budaya yang dimiliki masyarakat bahwa alam raya dikuasai oleh dewata, sedangkan unsur alam seperti langit, bumi dan lautan diserahkan penjagaan dan pengaturannya kepada makhluk-makhluk gaib dan dikenal sebagai figur yang melambangkan kebaikan dan kejahatan.

Kebudayaan nelayan terbentuk dari akumulasi pengalaman serta tingkat pengetahuan masyarakat pendukungnya, dan terwujud dalam pola tingkah laku nelayan dalam memenuhi kebutuhannya (Koentjaraningrat, 1972). Sadar atau tidak sadar, untuk masyarakat nelayan telah membentuk pola-pola tingkah laku dalam bentuk norma, sopan santun serta ide, gagasan dan nilai-nilai yang menjadi pedoman bagi tingkah laku para individu dalam kelompok tersebut. Dalam hal ini kebudayaan nelayan menjadi sebuah *"blue print"*, desain, atau pedoman menyeluruh bagi para pendukungnya. Karena itu, kebudayaan sebagai pengetahuan, secara selektif digunakan oleh manusia untuk menginterpretasi dan memahami lingkungan yang dihadapi, dan digunakan sebagai referensi untuk melakukan aktivitas.

Masyarakat Galesong percaya sepenuhnya bahwa lautan itu adalah ciptaan Sang Maha Kuasa sesuai ajaran Islam yang mereka terima, tetapi merekapun tahu berdasarkan pengetahuan tradisionalnya bahwa Tuhan yang disebutnya *Karaeng Alla Taala* telah melimpahkan penguasaan wilayah lautan kepada *Nabi Hillerek*. Tidak diketahui secara jelas apakah penguasa laut itu identik dengan nama Nabi Khaidir, sebagaimana tercantum dalam sejarah nabi-nabi ataukah figur lain, namun yang pasti masyarakat Galesong sampai sekarang mengenal Nabi Hellerek sebagai tokoh mitologis yang menjadi penguasa lautan.

Berdasarkan anggapan dan kepercayaan tersebut, maka para nelayan lokal di Galesong sangat memuliakan Nabi Hellerek.

Perwujudan rasa hormat terhadap sang penguasa lautan dimaksud maka setiap nelayan biasanya melakukan berbagai upacara, baik upacara selamat maupun upacara tolak bala dalam upaya pencarian nafkah melalui kegiatan penangkapan ikan di laut. Dalam upacara tersebut digunakan mantra-mantra maupun bahan sesajen khusus, disertai dengan perilaku yang bersifat magis.

Secara mitologis masyarakat di Galesong terutama para nelayan memahami lautan sebagai suatu bagian kosmos dengan segenap isinya yang penuh kegaiban dan keajaiban. Warga masyarakat yang berusia lanjut biasanya mempunyai bayangan pikiran tentang adanya kerajaan yang berpusat di dasar lautan sedangkan penguasa-penguasanya adalah terdiri atas para keturunan dewata. Dewa-dewa penguasa lautan dianggap masih bersaudara dengan dewa penguasa langit maupun dewa yang berkuasa di atas bumi. Setelah masuknya pengaruh Islam, maka secara berangsur-angsur mitos tentang kerajaan bawah laut itu bergeser, kemudian muncul mitos lain yang menokohkan Nabi Hellerek. Sampai sekarang belum diperoleh keterangan yang jelas tentang hubungan Nabi Hellerek dan segenap dewa-dewa penguasa kerajaan bawah laut.

Brandt (1969), mengemukakan bahwa pengetahuan tentang berbagai gejala laut agar dapat membuat aktivitas produksi mereka lebih efektif, mereka menggunakan metode perikanan yang semula dilakukan dengan suatu pengetahuan tingkah laku yang maksimal dengan suatu alat penangkapan yang minimal. Pengetahuan lokal penduduk pesisir atau penduduk pulau, biasanya diperoleh secara emic. Dalam hubungannya dengan pengetahuan lokal, menurut Chambers (1987), pengetahuan rakyat desa, dapat ditopang dan ditingkatkan oleh kekayaan dan ketajaman pengamatan yang tidak ditemui dalam ilmu pengetahuan orang luar. Hal ini disebabkan, kemampuannya menggunakan sejumlah pengalaman hidup dengan lebih banyak penginderaan dibandingkan dengan ilmuan modern. Barangkali menurut Howes (1979), aspek yang paling kurang disadari mengenai pengetahuan rakyat pedesaan adalah sifat kegiatan percobaannya. Diperkirakan, terdapat mentalitas yang bersifat universal yang disebut "Jiwa yang ingin mencoba-coba", setidaknya dalam hal yang mengandung risiko kecil. Pendapat ini didukung secara tidak langsung oleh Linton (1962) yang mengemukakan, bahwa salah satu kebutuhan dasar manusia (*basic needs*) adalah keinginan untuk selalu mencoba-coba.

Definisi sumber daya hayati perairan (*aquatic resources*) adalah semua perairan yang memiliki sumber kekayaan hayati (khususnya ikan) yang dapat dimanfaatkan untuk kepentingan hidup manusia (Afrianto, 1996). Wilayah pesisir dan lautan Indonesia, terkenal dengan kekayaan dan keanekaragaman sumber daya yang dimiliki, yang terdiri dari sumber daya alam yang dapat pulih meliputi: sumber daya perikanan (plankton, benthos, ikan, moluska, krustasea, mamalia laut), rumput laut (*seaweed*), padang lamun; hutan mangrove; dan terumbu karang dan sumber daya alam yang tidak dapat pulih mencakup: minyak dan gas, bijih besi, pasir, timah, bauksit, dan mineral serta bahan tambang lainnya (Dahuri, 2001).

Patorani adalah salah satu bentuk kelompok nelayan Makassar yang telah ada sejak lama di Sulawesi Selatan. Dalam kondisi realitasnya sampai saat ini masih mengelola, memelihara dan memanfaatkan sumber daya hayati laut berdasarkan norma-norma dan nilai-nilai budaya. Melalui perilaku nelayan dalam bentuk penggunaan teknologi cara (*soft ware technology*) maupun teknologi alat (*hard ware technology*) yang bersifat partisipatif, asosiatif, analogik dan orientif yang melembaga serta masih tetap dipertahankan dalam konteks kekinian.

Demikian halnya dengan nelayan, dalam menghadapi dan mengatasi masalah-masalah yang ditimbulkan oleh lingkungannya, mereka menggunakan berbagai respons yang berfungsi sebagai strategi adaptif. Hal ini dimaksudkan sebagai pola-pola yang terbentuk dengan berbagai macam penyesuaian yang digunakan untuk memperoleh dan memanfaatkan sumber-sumber yang tersedia dalam memecahkan masalah-masalah yang langsung dihadapinya. Sejumlah bentuk strategi adaptif nelayan yang sering digunakan antara lain:

1. Tanda Alam Sebagai Pedoman Melaut

Dalam kaitannya dengan kegiatan melaut, para nelayan berpedoman pada berbagai gejala alam seperti gugusan bintang yang bertaburan di angkasa ataupun gumpalan awan yang berarak di samping peredaran musim, peredaran matahari dan bintang, bahkan juga arah angin dan arus gelombang laut.

Taburan bintang digunakan sebagai pedoman arah dalam pelayaran di malam hari, antara lain seperti bintang pari untuk menandai arah selatan, sedangkan bintang fajar yang selalu terbit di

ufuk timur. Berdasarkan bintang-bintang tersebut pada umumnya nelayan tidak mudah kehilangan arah atau tersesat dalam pelayarannya di tengah laut.

Gambaran awan yang biasanya dijadikan pedoman oleh para nelayan antara lain awan yang memerah di ufuk barat, biasanya pada saat menjelang senja. Apabila awan tersebut tampak, maka itu pertanda ikan-ikan di laut sudah banyak, sehingga nelayan beranggapan sudah tiba saatnya untuk melaut.

Sejalan dengan peredaran siang dan malam, para nelayan juga mempunyai perangkat pengetahuan tentang hari-hari yang dianggap baik di samping hari-hari yang dianggap bernilai buruk untuk melakukan kegiatan penangkapan ikan. Selain itu nelayan menghindarkan kegiatan penangkapan ikan pada saat bulan purnama sedang mengambang di atas cakrawala. Ini sesuai dengan pengalaman mereka bahwa pada saat seperti itu ikan-ikan di lautan sulit untuk dijaring dan ditangkap.

Tanda-tanda lain yang biasanya diketahui secara umum di kalangan nelayan ialah warna air laut. Apabila sewaktu-waktu air laut berubah menjadi keruh, itu adalah pertanda hujan akan turun. Semua itu merupakan bagian dari tanda-tanda alam yang perlu diketahui secara baik oleh para nelayan terutama bagi mereka yang melakukan kegiatan penangkapan ikan di bagian laut lepas.

Sistem pengetahuan tradisional tersebut sangat sederhana dan tentunya masih banyak unsur-unsur pengetahuan lainnya yang mereka miliki. Aktivitas penangkapan ikan laut bagi para nelayan di Galesong turut dipengaruhi oleh adanya perangkat pengetahuan tradisional tentang laut dan gejala-gejala alam, termasuk astronomi dan meteorologi tradisional yang diwarisi dari generasi terdahulu.

2. Pola Produksi

Sejak lama nelayan lokal di Galesong mengenal serta mengembangkan berbagai jenis usaha penangkapan ikan di laut. Pada umumnya jenis-jenis usaha tersebut dilakukan secara tradisional menurut sistem pengetahuan dan peralatan yang cukup sederhana. Pengetahuan dan teknologi penangkapan tersebut diwarisi dari generasi terdahulu, selanjutnya ditransformasikan pula kepada angkatan generasi yang lebih muda melalui proses sosialisasi. Unsur-unsur pengetahuan dan teknologi tradisional dalam bidang

penangkapan ikan itu masih banyak yang tetap dipertahankan sampai sekarang, walau sebagian nelayan sudah mulai menerapkan sistem teknologi modern, terutama berkenaan dengan penggunaan mesin penggerak perahu (motorisasi), maupun vahan dan alat-alat penangkapan ikan lainnya.

Nelayan yang mengkhususkan diri pada penangkapan ikan terbang disebut dengan “Patorani”. Istilah torani adalah nama jenis ikan atau dikenal dengan nama ikan terbang. Sesuai pengertian tersebut maka istilah “patorani” dalam kehidupan masyarakat Galesong dikenal sebagai nelayan yang khusus menangkap ikan terbang saja, tetapi kecenderungan para nelayan hanya mementingkan telur ikan terbangnya saja dibanding ikan terbang itu sendiri. Kecenderungan itu terutama dipengaruhi oleh nilai jual atau harga telur ikan yang ternyata jauh lebih tinggi jika dibandingkan dengan harga ikan *jukuk tuing-tuing* tersebut.

Pada umumnya usaha patorani di Galesong dapat dikategorikan sebagai usaha perorangan, walau dalam kegiatan dan proses produksi melibatkan beberapa orang tenaga kerja yang disebut *sawi* dan dipimpin oleh seorang *punggawa* yang bertugas sebagai pemimpin dan pengendali dalam proses penangkapan di laut hingga kembali ke darat. Selain itu, usaha patorani memiliki atau mempunyai seorang juragan yang bertindak pemberi modal sekaligus penampung hasil tangkapan dan dikenal dengan *punggawa lombo* (big boss). Sebagai pemilik modal berhak menentukan sendiri kebijakan perusahaannya, sekaligus menanggung sendiri segala risiko yang mungkin timbul dalam proses kelangsungan usahanya. Namun dalam proses produksi penangkapan ikan dilakukan secara kolektif, bahwa penangkapan ikan dilakukan secara bersama oleh kelompok-kelompok patorani yang terkait dalam suatu usaha tertentu.

3. Wilayah Tangkapan

Secara garis besar batas wilayah tangkapan para nelayan patorani di Galeson tidak hanya terbatas di perairan yang dangkal, melainkan sampai jarak jauh melintasi perairan wilayah provinsi atau pulau terluar dari batas geografis daerahnya. Menurut keterangan yang diperoleh, mereka sampai di wilayah perairan perbatasan pulau Kalimantan dan bahkan hingga perairan Fak Fak di Jayapura.

Para nelayan patorani umumnya kurang memahami tentang perhitungan jarak dari pantai dan wilayah tangkapan mereka, namun dapat memberikan informasi secara jelas berdasarkan jarak tempuh yang digunakan dalam pelayaran yaitu biasanya mereka menempuh pelayaran selama 2 hari 1 malam, yaitu sekitar 36 jam dari pantai ke wilayah tangkapan dengan menggunakan perahu layar bermotor.

Sejak tahun 1970-an sampai tahun 1990-an wilayah selat Makassar mulai dari bagian barat perairan Selayar, atau dari pulau Kalu Kalukuang di dekat perairan Madura sampai pulau Derawan di Kalimantan Timur adalah wilayah eksploitasi nelayan patorani dari Galesong, nelayan-nelayan dari Bontomarannu di ujung Selatan Galesong sampai Aeng Batu-Batu di Galesong Utara adalah nelayan-nelayan aktif dalam meneruskan tradisi sekaligus sumber pendapatan komunitas pesisir. Namun seiring dengan tuntutan pasar dan semakin berkurangnya hasil tangkapan di sepanjang perairan ini maka wilayah tangkapan pun meluas sampai perairan sebelah barat Papua. Bagi patorani, memasuki kawasan perawan ini adalah hamparan hasil perikanan utamanya telur ikan terbang. Disebutkan bahwa ada perbedaan jenis telur dari selat Makassar umumnya lebih halus sedangkan telur dari perairan Fak Fak lebih kasar dan besar-besar. Pasar ekspor (di luar negeri) lebih diminati dan menyukai telur yang lebih halus, sehingga harga dan permintaan menjadi meningkat.

4. Ritus Tradisi Patorani

Masyarakat nelayan di Galesong Utara menyadari betul, bahwa hidup dalam ekologi kelautan harus dihadapi dengan spirit kejuangan yang tinggi. Hal ini disebabkan bahwa menggeluti kehidupan di laut bukanlah pekerjaan mudah tetapi sebaliknya suatu pekerjaan yang berat dan mengandung banyak risiko. Karena itu pula usaha penangkapan ikan *tuing-tuing* (ikan terbang) merupakan perjuangan yang berat. Kehidupan laut penuh dengan misteri yang terkadang sulit diantisipasi. Suatu saat laut tampak begitu tenang dan aktivitas penangkapan ikan dilakukan dengan aman. Namun demikian, di saat lain, laut bergemuruh demikian hebat dengan ombaknya yang besar bergulung-gulung disertai badai dengan tiupan angin yang demikian kencang. Pada saat demikian, laut seolah-olah menantang siapa saja, sehingga para nelayan merasa ngeri dan takut terhadap fenomena alam seperti itu terjadi karena ada sesuatu kekuatan-kekuatan gaib yang dahsyat sebagai penyebab. Boleh jadi

"Dewa laut" sedang murka. Oleh karena itu, Dewa Laut perlu ditenangkan dan disenangkan.

Dalam menghadapi kekuatan-kekuatan gaib yang penuh misteri di lautan itulah, masyarakat nelayan Galesong Utara melakukan upacara tradisional, dan berhasil tidaknya mereka membujuk atau menenangkan kekuatan-kekuatan gaib itu, sangat tergantung kepada kualitas upacara tersebut. Untuk itulah, dalam melakukan upacara tradisional, mereka sangat berhati-hati dengan melakukan apa yang dianjurkan, dan menghindari semua pantangan.

Ritus para komunitas Patorani yang dilakukan secara tradisional ini, paling tidak bertujuan untuk memperoleh keselamatan dalam aktivitas penangkapan ikan terbang (torani) dan berharap memperoleh hasil tangkapan yang maksimal. Para nelayan menyadari bahwa sumber daya laut memberikan berbagai kemungkinan agar mereka dapat bertahan (*survive*), bukan semata-mata tingkat subsistensi, tetapi bahkan nelayan dapat mencapai surplus yang memungkinkan mereka mampu untuk hidup sejahtera.

Upacara tradisional patorani adalah sebuah upacara sakral yang penuh muatan nilai-nilai magis-religius, sehingga harus dilakukan secermat dan senormatif mungkin menurut tata cara yang sudah baku, sebagaimana pernah dilakukan oleh nenek moyang mereka. Upacara ini biasanya dimulai menjelang para nelayan melakukan operasi penangkapan ikan di laut. Kegiatan itu dilakukan menjelang musim kemarau atau akhir bulan April sampai September pada setiap tahun. Namun demikian, waktu penyelenggaraan upacara tidak selalu sama pada setiap tahun. Hal ini disesuaikan dengan sistem pengetahuan dan sistem kepercayaan masyarakat mengenai waktu yang baik dan keadaan cuaca yang menguntungkan. Tetapi biasanya upacara tersebut dilaksanakan sekitar bulan April atau Mei setiap tahunnya.

Ada tiga tempat (tahapan) penyelenggaraan upacara tradisional pa'torani dilakukan, yaitu pertama di rumah *punggawa* yang kemudian dilanjutkan di pinggir pantai dan upacara terakhir sebagai simpul dari rangkaian upacara diselenggarakan di sebuah pulau yaitu pulau Sanrobengi yang dipercayai sebagai pintu gerbang menuju samudra lepas menemukan telur ikan terbang.

Orang-orang yang terlibat dalam penyelenggaraan upacara di atas terdiri atas:

- Finati, Sanro atau imam, yaitu orang yang dianggap berpengalaman dan memiliki sistem pengetahuan berkenaan dengan hal ihwal upacara penangkapan ikan terbang.
- Punggawa, adalah orang yang banyak berperan dan sekaligus memimpin operasi penangkapan ikan torani.
- Istri Punggawa, yang mempersiapkan segala peralatan upacara.
- Para Sawi, yaitu anggota yang ikut serta dalam perburuan ikan torani.

5. Perahu dan Sarana Nelayan

Perahu nelayan di Galesong bervariasi bentuknya, antara lain jakung, parengge dan perahu khusus papekang. Perkembangan komunitas nelayan dengan menggunakan perahu jakung ini telah mengalami pasang surut, hingga sekarang komunitas ini kurang lagi diminati oleh nelayan. Perahu jakung dari awal kehadirannya berfungsi sebagai perahu yang digunakan untuk menangkap ikan dengan menggunakan teknologi alat tangkap yang sederhana seperti kail dan jala (pukat) dan kemampuan lokasi penangkapannya hanya berkisaran di wilayah area pesisir pantai.

Perkembangan selanjutnya, perahu jakung dalam dekade terakhir, walaupun populasinya menurun, namun komunitas yang masih mempertahankan keberadaannya telah beralih dengan menggunakan motor tempel sebagai penggerak utama (sebelumnya dengan tenaga angin/ layar). Keberadaan perahu jakung hingga sekarang ini telah mengalami perubahan dari segi bentuk badan perahu dengan melalui modifikasi, termasuk fungsi dan wilayah operasionalnya juga mengalami perubahan.

Perahu jakung tradisional mengalami perubahan ke jenis perahu jakung dengan mesin tempel yang dulunya hanya menangkap ikan di sekitar areal pesisir, kini telah mengalami pergeseran lokasi penangkapan dan hasil tangkapan pun mengarah ke pencarian udang windu. Keberadaan perahu jakung di Galesong pada dekade sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan sementara bahwa mata

pencarian masyarakat Galesong Selatan dan Galesong Utara merupakan mayoritas sebagai nelayan. Aktivitas kenelayan di Galesong pada umumnya merupakan warisan orang tua atau keluarganya, yang dipertahankan hingga sekarang sebagai sumber mata pencahariannya.

Komunitas nelayan yang bermata pencarian sebagai nelayan penangkap ikan yang disebut sebagai nelayan palanrak, dan nelayan papekang hingga sekarang tetap bertahan. Komunitas nelayan ini, melakukan aktivitas secara lokal yakni sekitar pesisir pantai Galesong, dengan hanya berusaha untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari di pasar sebagai konsumsi masyarakat setempat. Kelompok nelayan palanrak dan papekang menggunakan perahu motor tempel. Hingga sekarang ini, komunitas nelayan palanrak dan papekang salah satu sumber mata pencarian masyarakat Galesong. Nelayan ini khusus menangkap ikan dengan berbagai jenis ukuran, tergantung pada jenis ikan yang lagi musim.

Pada awalnya perahu papekang dan palanrak dimodifikasi dengan menggunakan teknologi sederhana (tradisional), mulai dari jenis ukuran dan teknologi yang digunakan. Namun dalam perkembangannya kemudian perahu-perahu tradisional yang dimodifikasi dengan menggunakan teknologi sederhana (tradisional) secara perlahan mengalami pergeseran dan hingga sekarang tidak terlalu diminati lagi. Alasannya karena kondisinya sudah termakan usia dan orientasi penangkapan komunitas nelayan yang dulunya palanrak dan papekang sudah mengarah untuk menjadi nelayan patorani. Adanya peralihan tersebut, maka secara otomatis pengalaman melaut sudah dimiliki untuk beralih menjadi nelayan patorani. Hal ini terkait informan Sawi Jufri (37) yang dulunya adalah nelayan palanrak, dan kini beralih menjadi sawi patorani. Beliau mengatakan bahwa penguasaan akan tantangan laut, sudah terbiasa, namun yang perlu dialami adalah teknologi penangkapannya, karena menggunakan lanrak (pukat) sangat berbeda dengan menggunakan alat penangkapan telur ikan torani (ballak-ballak), artinya bahwa diperlukan adanya penyesuaian dan keterampilan khusus.

Peralihan penggunaan perahu terjadi melalui sebuah proses, misalnya, peralihan dari perahu jakung ke perahu motor tempel sedangkan perahu parengge beralih ke kapal nelayan patorani. Tuntutan perubahan jenis perahu tersebut, berkaitan orientasi komunitas nelayan ke arah peningkatan penghasilan. Demikian halnya

pula, pada sektor nelayan patorani dengan adanya tuntutan perubahan orientasi penangkapan dari induk ikan torani beralih kepenangkapan khusus pada telur ikan torani. Terjadinya pergeseran itu, karena adanya tuntutan pasar dan pada muaranya pula kearah peningkatan kehidupan sosial ekonomi nelayan patorani. Realitas perubahan itu, dapat diambil suatu kesimpulan bahwa awal munculnya orientasi pergeseran tersebut, terkait dengan tuntutan pasar dan kehidupan sosial ekonomi.

Walaupun terjadi pergeseran penangkapan pada komunitas nelayan dengan beralih menjadi nelayan patorani, namun perahu tradisional pun, dengan jenis perahu palanrak dan papekang masih tetap ada yang beroperasi di pesisir pantai Galesong, walaupun jumlah dan komunitasnya sangat kecil. Perahu yang dimaksudkan adalah perahu tradisional yang tidak mengubah bentuk, namun hanya dari segi kekuatan alat bantu berubah menjadi perahu motor tempel. Populasi perahu motor tempel merupakan jenis perahu yang masih bertahan populasinya, dan kalau kembali ke darat mesin perahu dilepas dari badan perahu. Mesin biasanya dipasang kembali, jika nelayan hendak melaut. Mesin tersebut biasanya berkapasitas 10-12pk dipasang di bagian belakang badan perahu. Demikian pula halnya dengan perahu nelayan patorani pun mengalami perubahan bentuk. Perubahan jenis dan bentuk perahu yang berbentuk bulat tanpa mesin, kondisi demikian bertahan cukup lama, namun karena adanya tuntutan peningkatan produksi maka kapasitas ukuran perahu ditambah guna untuk menampung beban mesin dan alat penangkapan modern yang dipergunakan.

Pada masyarakat Bugis-Makassar, aktivitas kenelayanan hanya merupakan salah satu dari keseluruhan aktivitas kebaharian atau kemaritiman, di antaranya sebagai jasa transportasi dan perdagangan antarpulau. Dan pada masa yang lampau pula, perahu dijadikan sebagai alat transportasi bagi kerajaan untuk berhubungan dengan daerah kerajan lainnya. Jadi sejak beberapa abad yang lalu masyarakat Bugis Makassar sudah menjadikan nelayan sebagai bagian alat untuk mata pencaharian. Sebagaimana Koentjaraningrat (1992 :33) mengemukakan bahwa aktivitas kenelayanan diperkirakan sama usianya dengan aktivitas berburu pada masyarakat pedalaman.

Realitas itu, bahwa keberadaan perahu di samping berfungsi sebagai media untuk mempertahankan hidup bagi komunitas nelayan, namun juga difungsikan sebagai transportasi untuk melakukan kontak

dengan daerah lainnya. Fungsi ganda perahu bagi komunitas nelayan, dipergunakan ketika aktivitas pokoknya sebagai nelayan (pencari ikan) sudah terlaksana. Hal demikian pun terjadi pada komunitas nelayan patorani, sebelum masuk waktu musim patorani maka sebagian dijadikan sebagai nelayan pencari ikan pada areal pesisir pantai. Terkait aktivitas penangkapan di luar musim patoranian, maka nelayan patorani merasa rugi karena bahan bakar dipersiapkan dalam jumlah yang besar, sedangkan penghasilan tidak begitu sebanding dengan pengeluaran.

Tahapan Upacara Ritual Dalam Berburu Ikan Terbang

Acara ritual patorani telah berlangsung turun temurun secara tradisional dengan keyakinan yang sangat mendalam. Perkembangan teknologi yang begitu canggih saat ini tidaklah selalu membawa pengaruh besar dalam memperoleh hasil yang maksimal dan berkualitas khususnya telur *juku torani* (Bugis: bale tarawani). Di era tahun 70-an sampai 80-an, para nelayan patorani bukan hanya pemberani, tetapi juga pelaut ulung yang membawa hasil tangkapan telur-telur ikan terbang yang bernilai ekonomi tinggi bagi masyarakatnya.

Patorani diritualkan karena sebuah tuntutan tradisi yang tidak boleh dipengaruhi oleh teknologi. Prosesi ini merupakan bagian penting dari sebuah proses untuk menangkap ikan torani, di mana tahap-tahap pelaksanaannya tidak boleh dipenggal-penggal, apalagi dilakukan secara tidak hikmat dan khusyu. Dampak dari semua itu adalah ketika para patorani pulang dari melaut tak jarang ada di antara mereka yang pulang dengan tangan hampa, bahkan terkadang pula terdengar berita kehilangan *pakkaja* yang terseret arus ombak, dan lebih tragis lagi berita tenggelamnya perahu mereka bersama para awaknya.

Prosesi ritual patorani adalah kegiatan simbolik, tapi jika dikaji secara hakiki dan mendalam maka terkandung hikmah yang sangat besar, bahwa untuk mencari nafkah dan rezeki itu haruslah dengan usaha keras tanpa melupakan sang pencipta. Upacara ritual patorani tidak dapat diterjemahkan ke dalam bahasa kekinian, atau dalam sudut pandang sendiri-sendiri melainkan perlu dipahami dengan arif sebagai totalitas peristiwa tradisional.

Rangkaian pelaksanaan dalam perburuan ikan terbang oleh para patorani terdiri dari sejumlah tahap kegiatan ritual yang sifatnya sakral dari tahap persiapan, tahap melaut dan menangkap ikan, hingga tahap

akhir melaut dengan upacara syukuran sebagai ucapan terima kasih atas keselamatan dan keberhasilan mereka membawa hasil yang berlimpah. Tahapan-tahapan itu dapat diuraikan sebagai berikut:

1. *Tahap Persiapan Melaut*

Langkah awal yang perlu dilakukan yaitu melihat dan menanyakan waktu dan hari baik kepada seseorang yang dituakan di kampung tersebut. Kemudian menyiapkan perahu dan segala peralatan penangkapan. Perlengkapan itu meliputi: (a) alat tangkap (pakkaja) yang terbuat dari bilah bambu yang diuntai dengan bentuk bulat tong berjeruji, (b) tali-temali dan daun kelapa yang dililitkan di mulut alat pakkaja dan diikat secara berantai antara satu bubu pakkaja dengan lainnya, (c) gosse (rumput laut), selain berfungsi makanan ikan terbang yang bertelur, juga pelengkap dari daun kelapa agar bubu pakkaja lebih rimbun.

2. *Allepa Biseang*

kegiatan ini merupakan tahap perbaikan perahu atau melapisi bagian luar perahu (bodi) sebatas ambang perahu terapung, yaitu menggunakan bahan kapur bercampur minyak kelapa yang ditumbuk sampai halus dan menjadi adonan dempul. Bahan ini, fungsinya utamanya sebagai perekat sisi-sisi dinding perahu yang renggang, sehingga perahu kedap air.

Sebelum dilakukan pendempulan bodi perahu, terlebih dahulu dilakukan suatu upacara dengan cara membangunkan sang perahu patorani dari tidurnya. Keterangan yang disampaikan oleh Daeng Nuntung³ selaku ponggawa sekaligus berperan sebagai *finati* atau *sanro*, bahwa biseang patorani diperlakukan seperti manusia yang memiliki kedudukan penting bagi komunitas patorani di Galesong. Itulah sebabnya harus dibangunkan dari tidurnya dengan mengucapkan "*Tabe, Assalamu alaikum wr.wb, bangunko mae Bau, naronrongko juku....abboya dalle.....*" kira-kira demikian sebaait kata yang disampaikan kepada sang patorani yang sedang tertidur pulas, disapa dengan kata-kata yang santun, seperti halnya manusia dianggap sebagai sanak keluarga sendiri yang terdekat. Tata cara membangunkan ini dimulai dari bagian belakang (buritan perahu), lalu ke samping kanan, bagian depan (haluan)

³ Salah seorang informan yang memberikan banyak keterangan seputar komunitas patorani di Galesong. Penuturannya melalui wawancara di rumahnya.

dan sisi kiri, dengan mengulangi ucapan di atas. Setelah itu, barulah dimulai pekerjaan pendempulan dan pengecatan eksterior perahu. Tahap ini merupakan bagian penting yang harus dilakukan agar perahu tersebut menjadi sehat dan gagah untuk digunakan kembali mengarungi samudra mencari telur ikan terbang.

3. *Accera Turungang*

Berselang seminggu sebelum dilaksanakan upacara, para istri ponggawa sibuk mempersiapkan segala bahan yang diperlukan untuk upacara. Mereka juga sibuk membuat kue atau makanan lainnya yang diperuntukkan bagi yang ikut menyaksikan upacara tersebut. Kelengkapan yang perlu disiapkan dalam pelaksanaan upacara tersebut terdiri dari: (a) ayam tanggung menjelang dewasa 2 ekor (jantan dan betina), (b) beras ketan hitam dan putih untuk bahan membuat kue tradisional yaitu kue *umba-umba*⁴ dan *songkolo*, (c) pisang raja 4 sisir, daun sirih, gambir dan buah pinang. Kecuali pisang, siring dan buah pinang dimasukkan ke dalam peti yang nanti akan dibawa berlayar sebagai azimat keberuntungan dan keselamatan.

Setelah semua lengkap, lalu memanggil *sanro* yang akan memimpin upacara tersebut. Peralatan dan perlengkapan yang dibutuhkan meliputi sebuah mangkok keramik putih untuk tempat air yang difungsikan sebagai wadah *kobokan* atau membilas daun sirih sebanyak 3 helai yang dilipat secara khusus (kalomping), selain itu diperlukan pula 3 buah pinang dan gambir, kemudian dimasukkan ke dalam peti yang sudah disiapkan. Doa kemudian dibacakan oleh *sanro* yang dilengkapi dengan dupa dan ditiupkan agar asap dupa turut masuk ke dalam peti, lalu ditutup dan selanjutnya peti itu diletakkan di atas tempat tidur ponggawa.

Setelah peti diletakkan di tempat tidur, ponggawa segera ke perahunya untuk memeriksa semua perlengkapan yang diperlukan melaut. Pemeriksaan perlengkapan dilakukan bersama para sawi, dan apabila semua peralatan dianggap lengkap, maka ponggawa bersama pappalele kembali ke rumahnya untuk memulai upacara, tetapi para sawi tetap tinggal di perahu

⁴ Kue tradisional dari bahan ketan putih dibentuk bulat dengan gula merah di dalamnya. Pada saat proses dimasak kue ini terapung di dalam panci, maka dinamakan kue terapung (*umba-umba*).

menunggu aba-aba berikutnya. Setiba di rumah, punggawa mengambil peti sakral lalu diangkat sambil membaca doa dengan hikmat, dan memohon kepada sang pencipta agar dalam perjalanan nanti selamat dan berhasil membawa telur ikan yang banyak. Lalu berjalan menuju ke tiang tengah rumah tanpa menoleh dan mengambil kalomping yang ada di luar peti kemudian diletakkan di tiang tengah rumah. Setelah itu menuruni tangga secara perlahan dan berjongkok di tanah sejenak dan terus berjalan menuju ke perahu, dilanjutkan dengan berjongkok di dekat perahu untuk meletakkan kalomping ketiga dengan menghadap matahari terbit. Kemudian naik ke perahu untuk menyimpan peti dan diletakkan di bagian buritan perahu, tepat pada posisi ponggawa duduk saat perahu berlayar mencari torani. Upacara yang dilakukan di atas perahu, hanya dihadiri oleh pinggawa dan para sawi dan dipimpin oleh finati (sanro) disebut dengan upacara *accaru-caru*.

3. *Appadongko Pa'rappo di Pulau Sanrobengi*

Rangkaian pelaksanaan upacara berikutnya yaitu mengunjungi sebuah pulau yang letaknya tidak jauh dari pantai Galesong sebagai bagian penting yang harus dilalui dari prosesi tersebut. Pulau itu disebut pulau Sanrobengi untuk meletakkan *kalomping* di sebuah batu besar yang sangat disakralkan. Jumlah *kalomping* yang tertera di atas batu tersebut menunjukkan pula jumlah peserta Pataroni yang akan melaut mencari telur torani. Dilanjutkan kemudian pengambilan *gosse* (ganggang laut) yang banyak terdapat di sekitar pulau Sanrobengi. *Gosse* ini berfungsi sebagai makanan ikan torani dan pantang mencari *gosse* di tempat lain (pulau lainnya), karena mereka percaya apabila itu dilakukan, maka pencarian telur ikan torani dapat menyebabkan kegagalan dan usahanya pun akan sia-sia. *Gosse* yang telah dikumpulkan, kemudian diikatkan atau dililitkan di *pakajja* yaitu suatu alat penangkap ikan torani yang terbuat dari bilah bambu kering dengan bentuk membulat. Pada bagian atas alat *pakkaja* terdapat *kadangkang* sebagai pegangan dan sebuah lubang tempat mengeluarkan ikan yang terperangkap. Lubang tersebut memiliki tutup yang disebut dengan *pakjempang*. *Gosse* yang dililitkan di *pakkaja* dijepit dengan sebilah bambu agar nantinya tidak terlepas bila diterpa ombak. Penjepit ini dinamai *epe-epe*. Akhir dari rangkaian acara di pulau Sanrobengi adalah menghadirkan makanan yang disantap bersama sebagai tanda penutup acara, dan

sesudahnya masing-masing kembali ke pantai Galesong untuk mencari waktu, cuaca dan hari yang tepat untuk diberangkatkan melaut. Pemberangkatan itu dilakukan secara bersama-sama (massal), maka biasanya dilakukan pelepasan oleh pejabat pemerintah setempat, dapat dilakukan oleh Bupati atau Camat maupun sederajat di lingkungan pemerintah daerah.

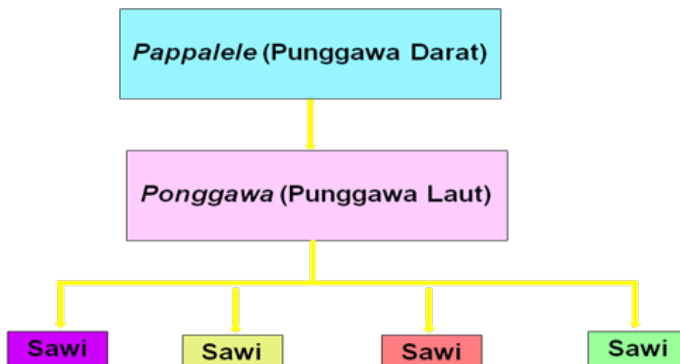
Patron Klien Punggawa-Sawi

Bagi nelayan Galesong, setiap unit penangkapan ikan senantiasa terorganisasi dalam bentuk patron-klien. Istilah lokal untuk menyebut patron adalah *pongawa*, sedangkan klien adalah *sawi*. *Pongawa* (punggawa) identik dengan kata bos, dan *sawi* identik dengan anak buah atau anggota. Berdasarkan statusnya, *pongawa* terdiri atas dua macam, yaitu *pongawa bonto* (punggawa darat) dan *pongawa tamparang* (punggawa laut). *Pongawa bonto* biasa pula disebut *papalele*, sedangkan *pongawa tamparang* disebut *jurangang*. Patron klien *pongawa-sawi* tidak hanya dikenal dalam kelompok nelayan *patorani*, tetapi juga dalam kelompok nelayan *papekang*, nelayan *parenge*, nelayan *pajala*, nelayan *papukak* dan sebagainya.

Struktur patron klien dalam *patorani* terdiri atas tiga tingkatan. Tingkat pertama paling bawah diduduki oleh *sawi*, diikuti oleh *pongawa* dan selanjutnya *pappalele*:

Struktur Hubungan Patron Klien Patorani

(Sumber: Diolah dari hasil wawancara)



Hubungan patron klien dalam *patorani* diawali dari adanya penawaran *pappalele* kepada *pongawa* berupa sebuah perahu yang

umumnya belum siap beroperasi. Penawaran *pappalele* tersebut tidak serta merta asal berstatus *pongawa*, tetapi didasarkan atas berbagai pertimbangan, seperti hubungan kekerabatan, kejujuran dan pengetahuan ke-*patoranian*-an. Bilamana tidak ada hubungan kekerabatan, biasanya sala satu *sawi* yang akan ikut berasal dari kerabat *pappalele*. Ketika *pongawa* menerima tawaran *pappalele*, maka dilakukanlah perbaikan dan penyempurnaan perahu. Perahu diberi dempul dan dicat, mesin diperbaiki (dulu pemasangan layar), menyiapkan *pakkaja* atau *balla-balla*, dan berbagai persiapan lainnya. Seluruh biaya yang digunakan dalam perbaikan dan penyempurnaan perahu tersebut diperhitungkan sebagai biaya operasional *paboya*. Selain itu, yang termasuk biaya operasional *paboya* yang diperhitungkan adalah, biaya-biaya upacara sebelum melaut, kebutuhan pokok *paboya* selama melaut termasuk rokok, solar (bahan bakar), dan sebagainya. Besar biaya operasional *paboya* untuk wilayah Selat Makassar dan Laut Flores biasanya mencapai Rp20 juta, sedangkan untuk wilayah perairan Fak Fak (Papua Barat) mencapai Rp40 juta selama sekali periode (res) penangkapan. Besar biaya tersebut dihitung secara kasar (lebih tinggi dari biaya sebenarnya) oleh *pappalele* dan akan diperhitungkan (dikembalikan) pada saat setelah hasil (telur ikan) dijual. Bilamana res pertama belum bisa mengembalikan biaya operasional *paboya*, maka biaya tersebut akan tetap diperhitungkan untuk res berikutnya hingga musim *pataroni* berakhir dalam tahun tersebut.

Sebelum melaut, *paboya* terutama *sawi* biasanya meminjam uang kepada *pongawa* atau kepada *pappalele* untuk biaya konsumsi bagi keluarga yang ditinggal. Besar pinjaman biasanya mencapai Rp1 juta sekali res. Setelah kembali melaut, utang tersebut dipotong pada saat pembagian hasil tangkapan. Utang ini akan berlaku terus sepanjang hidup *sawi*. Bilamana *sawi* ini akan pindah *pongawa* atau *pappalele* yang lain, maka utang mereka harus terlebih dahulu dilunasi. Pelunasan utang seperti ini kadang kala ditangani oleh polisi. Selain meminjam kepada *pongawa* atau *pappalele*, *sawi* juga sering meminjam uang kepada *pacato'* (pedagang pengumpul hasil laut). Besar pinjaman biasanya mencapai Rp500 ribu sekali res. Pinjaman ini harus dibayar dengan telur ikan. Pembayaran utang ke *pacato* dilakukan secara tertutup, kadang kala tidak dilakukan di Galesong, tetapi di pulau-pulau di sekitar penangkapan. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga agar tidak ketahuan oleh *pappalele* termasuk *pongawa*.

Dalam hubungan patron klien *patorani* terdapat beberapa aturan yang mengikat antara *pappalele* dengan *paboya*. Aturan tersebut adalah: (1) *pappalele* menyediakan perahu beserta alat penggerak berupa mesin, (2) *pappalele* menyiapkan biaya operasional, (3) seluruh biaya yang dikeluarkan, mulai perbaikan perahu, perbaikan mesin, biaya upacara, biaya konsumsi selama melaut, bahan bakar dan sebagainya dihitung sebagai biaya operasional, (4) biaya operasional tersebut akan dikeluarkan setelah penjualan telur ikan, (5) Penjualan hasil (telur ikan) hanya dapat dilakukan oleh *pappalele*, karena itu seluruh hasil diserahkan kepada *pappalele*, (6) *pappalele* berhak memperoleh 25 % dari hasil penjualan sebagai bagian dari perahu, (7) *Pappalele* juga berhak mendapat 10 % dari hasil penjualan sebagai jasa penjualan (pemasaran), (8) bila perahu merupakan milik *pongawa*, maka *pappalele* hanya mendapat 10 % dari hasil penjualan sebagai jasa penjualan, (9) selebihnya (sisanya hasil penjualan) merupakan bagian *paboya*, *pongawa* mendapat 2 atau 3 bagian sedangkan *sawi* mendapat 1 bagian.

Penutup

Perburuan ikan terbang oleh masyarakat di Galesong Kabupaten Takalar, adalah sebuah peristiwa kenelayanan yang tidak hanya bernilai ekonomi semata, tetapi merupakan ritus kehidupan yang sarat dengan nilai-nilai sosial dan spiritual yang mengandung makna yang sangat dalam, tentang suatu hubungan sesama manusia, alam (lingkungan), dan Tuhannya. Koneksi ini, tergambarkan secara gamblang melalui rangkaian-rangkaian acara, sejak dimulai upacara pemberangkatan, perburuan ikan di laut lepas, sampai pada upacara syukuran yang dilakukan ketika mereka pulang kembali ke pantai membawa hasil yang menggembirakan.

Doa syukuran melalui acara selamat selama musim penangkapan berakhir, yaitu sekitar bulan September dan puncak acara dilakukan di pinggir pantai dengan mempersembahkan sejumlah ekor ayam dan kambing untuk dikorbankan, bahkan kerbau dan sapi (dipotong) sebagai tanda sukacita atas keberhasilan mereka. Dalam acara syukuran itu, dilengkapi pula dengan sejumlah perlengkapan berupa beberapa sisir pisang manis, lilin, daun sirih, kemenyan dan dupa. Acara itu dipimpin langsung oleh seorang sanro (imam atau guru spiritual) yang dianggap mustajab doanya atas

keselamatan dan kesuksesan (keberhasilan) punggawa dan para sawi dalam penangkapan ikan terbang.

Apabila acara itu telah usai, maka seluruh peralatan dan perlengkapan dibersihkan termasuk perahu yang digunakan melaut untuk kemudian disimpan pada tempatnya dengan rapi dan menunggu musim penangkapan berikutnya tiba. Menangkap ikan terbang pun kembali dilakukan secara turun temurun sebagai bentuk alih pengetahuan (*transfer knowledge*) dan keberlanjutan tradisi.

Pencarian dan pengumpulan telur ikan terbang sampai saat ini masih tetap berlanjut, sesuai dengan hukum ekonomi adanya pengiriman (*supply*) karena didorong oleh permintaan (*demand*). Permintaan telur ikan terbang dari Galesong berasal dari negara-negara Jepang, Taiwan, Korea, Singapura, Hongkong dan Rusia. Rata-rata jumlah ekspor telur ikan terbang dari wilayah ini sejumlah 16 ton per bulan atau sekitar 250 ton per tahun. Sampai saat ini teknologi penangkapan yang masih digunakan adalah *gillnet* (jaring insang) dan pakkaja seta bale-bale untuk menampung telur ikan terbang. Setiap kelompok Patorani yang akan melaut memerlukan dana sejumlah 20-30 juta rupiah, pada musim penangkapan bulan Mei-Agustus. Wilayah penangkapan antara lain Selat Makasar, Laut Flores, Bagian Utara Sulawesi Utara, Perairan Selatan Bali dan Jawa Timur, Halmahera, Laut Banda, dan Laut Utara Irian Jaya (Fak Fak).

Jumlah nelayan patorani tahun 1970 sejumlah 112 unit dan tahun 2001: 1.500 unit dengan melibatkan sekitar 10.000 nelayan lebih. Harga pasar telur ikan terbang berkisar antara Rp. 200.000 – 300.000 per kilogram, namun akhir-akhir ini terjadi fluktuasi harga, sehingga nelayan patorani dari segi ekonomi mengalami penurunan. Sementara dari sumber daya alam ikan terbang sendiri juga terjadi penurunan atau terancam punah 1922 lalu, diperkirakan terdapat 18 jenis ikan terbang di Indonesia. Namun, pada tahun 2004 dan 2005 hanya ditemukan sekitar 13 jenis saja. Dan produksi telur ikan terbang pada 2005-06 hanya 3.300 ton. Itu hanya 50% dari jumlah produksi pada 1977.

Masalah penting yang perlu diperhatikan dalam pemberdayaan nelayan Patorani adalah soal patron-klien. Kuatnya ikatan patron klien tersebut merupakan konsekuensi dari sifat kegiatan penangkapan ikan yang penuh dengan risiko dan ketidakpastian. Bagi nelayan Patorani, menjadi ikatan dengan patron (punggawa)

merupakan langkah yang penting untuk menjaga kelangsungan kegiatannya karena pola patron-klien merupakan institusi jaminan sosial-ekonomi. Hal ini terjadi karena hingga saat ini nelayan belum menemukan alternatif institusi yang mampu menjamin kepentingan sosial ekonomi mereka. Jadi meskipun diakui bahwa para nelayan itu memiliki solidaritas sesama yang kuat, etos kerja, dan mobilitas yang tinggi, tetap saja masih memiliki sejumlah kelemahan, khususnya dalam kemampuan mengorganisasi diri, baik untuk kepentingan ekonomi (koperasi) maupun profesi. Sebab sebagian nelayan menganggap status nelayan sebagai *way of life* sehingga etika subsistensi masih menjadi pegangan mereka. Ikatan-ikatan komunal yang ada (seperti ikatan dengan punggawa), umumnya tetap dipertahankan untuk menjaga kepentingan subsistensi mereka. Oleh karena itu, bisa dijelaskan mengapa ikatan patron klien sulit dilepaskan.

Daftar Pustaka

- Brandt, Andreas von. 1969. *Application of observations on fish behavior for fishing methods and gear construction*. Hamburg.
- Budi Sulityo, "Menata Wilayah Laut", *Menata Ruang Laut Terpadu*. PT Pradnya Paramita, Jakarta. 2006.
- Darwis, Muhammad, 1988. Mistik bagi kaum nelayan di Desa Siddo, dalam Dimensi sosial Kawasan Pantai. Ed. Mukhlis, P3MP Unhas-YIIS Jakarta.
- Draft Kebijakan Kelautan Indonesia (Draft versi 6 sebagai bahan (working paper) untuk didiskusikan pada acara lokakarya kebijakan kelautan, Departemen Kelautan dan Perikanan 2005.
- Hasanuddin Basri, 1985. *Beberapa Hal Mengenai Struktur Ekonomi Masyarakat Pantai, dalam Komunikasi dan Pembangunan*. AS Ahmad dan S.S Ecip (ed). Sinar Harapan Jakarta.
- Ishak Zaenuddin, 2003. Pelaksanaan Eksplorasi, Pengelolaan serta Pemanfaatan Tinggalan Arkeologis Kapal Karam dan Muatannya di Indonesia. Makalah dalam Lokakarya Pemanfaatan Benda Berharga Asal Muatan Kapal Tenggelam. Di Museum Nasional, Jakarta.
- Jacob Rais, "Menata ruang darat-laut-atmosfer terpadu dengan pendekatan interaksi daerah aliran sungai (DAS)-pesisir". *Menata Ruang Laut Terpadu*. PT Pradnya Paramita, Jakarta. 2006.
- Junus Satrio Atmodjo, "Sejarah perdagangan dan pelayaran Indonesia masa lalu (Abad III-XIII)", dalam *Pameran Temuan Harta Karun Bawah Air*, Bentara Budaya Jakarta, 18-24 Juli 2000
- Koos Siti Rochmani "Harta Karun dan Kriminalitas Arkeologi", dalam *Pameran Temuan Harta Karun Bawah Air*, Bentara Budaya Jakarta, 18-24 Juli 2000.
- Leirissa, RZ, , *VOC di Indonesia: Suatu Pengantar*. Jakarta: Program ilmu sejarah. Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia. 1999
- Leirissa, RZ, G.A Ohorella, dan Yuda B. Tangkalis, 1996, *Sejarah perekonomian Indonesia*. Depdikbud.
- Lampe Mungsi, 1992. *Strategi-strategi Adaptif Nelayan: Studi Antropologi Nelayan*. Essai Antropologi-IKA Press, Unhas.
- Mungsi Lampe, 2000. Memanfaatkan Potensi Sosial Budaya Lokal untuk Pengembangan Manajemen Perikanan Laut Berbasis

- Masyarakat. Makalah, Jurnal Antropologi Indonesia-Fisip UI-Fisip Unhas.
- Nasruddin, 2002. "Ekspedisi Jejak Kehadiran Pelaut Makassar di Pesisir Pantai Utara Australia, Abad XVII", dalam *Tradisi, Jaringan Maritim, Sejarah Budaya*. Universitas Hasanuddin (Lephas).
- Nishimura Ashitaro, 1973. A Preliminary Report on Current Trends In Marine Anthropology. Waseda University, Tokyo.
- Saswinadi Sasmojo, ' Sain dan Teknologi, 2000'
- _____, "Undang-undang R.I. Nomor 5 tahun 1992 Tentang Benda Cagar Budaya dan Peraturan Pemerintah R.I. Nomor 10 tahun 1993 tentang pelaksanaan Undang-undang nomor 5 tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya", Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.
- _____, "Daftar Kerangka Kapal Perairan Indonesia", Dinas Hidro-Oceanografi, 1997
- Sarwono Kusumaatmadja "Visi Maritim Indonesia: Apa Masalahnya?" (Ceramah pada perwira siswa Angkatan XLIII pada tanggal 27 Juli di Seskoal, Jakarta).
- St John Wilkes, Bill, 1971 : *Nautical Archaeology*, David & Charles (Publishers) Newton Abbot.
- _____, " *Underwater Archaeology A Nascent Discipline*, Printed in Switzerland", UNESCO, 1972
- Trigangga/Ekowati S, tt. 'Eksplorasi Kapal-kapal Karam di Indonesia' dalam *Jejak-jejak Tinggalan Budaya Maritim Nusantara*.
- Wells, Tony, 1995 : *Shipwrecks & Sunken Treasure South East Asia*, Times edition, Singapore
- Widi A Pratikto "Meretas Masa Depan di Pulau-Pulau Kecil", *Buletin Kelautan P3K* Vol III. No 04-khusus November 2005.
- Irfan Mahmud, M. (ed), 2002. *Tradisi, Jaringan Maritim, Sejarah-Budaya: Perspektif Etnoarkeologi-Arkeologi Sejarah*. Lembaga Penerbitan Universitas Hasanuddin (Lephas).

**DI ATAS BUKIT SANTRI, DI BAWAH LANGIT ILAHI
KEARIFAN SPIRITUAL PENGELOLAAN HUTAN SANTRI DI
PESAN-TREND ILMU GIRI, DUSUN NOGOSARI, DESA
SELOPAMIORO, KECAMATAN IMOGIRI, BANTUL
Oleh: Unggul Sudrajat**

Hutan Rakyat adalah hutan yang tumbuh di atas lahan milik rakyat baik petani secara perorangan maupun bersama-sama. Salah satu model Hutan Rakyat tersebut adalah Hutan Santri. Hutan Santri adalah hutan yang pengelolaannya melibatkan masyarakat Dusun Nogosari dengan dimotori oleh Pesan-Trend Ilmu Giri, dengan luas area mencapai 160 ha yang tersebar di Dusun Nogosari dan sebagian kecil tersebar di Dusun Nawungan dan Dusun Kedung Jati, Desa Selopamioro, Kecamatan Imogiri, Kabupaten Bantul. Berbeda dengan pengelolaan hutan kebanyakan yang lebih menekankan memperoleh keuntungan dan nilai yang sebesar-besarnya dari hutan, metode pengelolaan Hutan Santri lebih berlandaskan pada nilai-nilai spiritualitas agama berdasarkan pada pemenuhan kebutuhan ekonomi (eco-religi) dan kearifan lokal masyarakat.

Pengantar

Hutan menurut Undang-Undang Kehutanan No. 41 Tahun 1999 pasal 1 ayat 2 adalah suatu kesatuan ekosistem yang berupa hamparan lahan berisi sumber daya alam hayati yang didominasi pepohonan dalam persekutuan alam lingkungannya, yang satu dengan yang lainnya tidak dapat dipisahkan (UU No. 41 Tahun 1999 Tentang Kehutanan). Menurut statusnya (sesuai dengan Undang-Undang kehutanan), hutan dibagi dalam dua kelompok besar yaitu; (1) Hutan Negara, hutan yang berada pada tanah yang tidak dibebani hak atas tanah, dan (2) Hutan Hak adalah hutan yang dibebani hak atas tanah yang biasanya disebut sebagai Hutan Rakyat. Hutan Rakyat adalah hutan yang tumbuh di atas lahan milik rakyat baik petani secara perorangan maupun bersama-sama. Dalam pengertian yang lain, Hutan Rakyat adalah hutan yang pengelolaannya dilaksanakan oleh organisasi masyarakat baik pada lahan individu, komunal (bersama), lahan adat, maupun lahan yang dikuasai negara (Awang,dkk; 2002, hlm. 26). Pengelolaan Hutan Rakyat pada awalnya adalah program pemerintah yang bertujuan sebagai upaya rehabilitasi lahan kritis atau tidak produktif yang kemudian berkembang menjadi usaha perhutanan rakyat sebagai salah satu upaya peningkatan kesejahteraan masyarakat, antara lain memperluas kesempatan kerja dan peluang

usaha, di samping sebagai penunjang pemenuhan kebutuhan bahan baku industri pengolahan kayu.



Foto 3.3 (Dok. Penulis) Hutan Santri di Dusun Nogosari, Desa Selopamioro, Kec. Imogiri, Kabupaten Bantul

Hutan santri yang berada di Dusun Nogosari, Desa Selopamioro, Kecamatan Imogiri, Bantul termasuk dalam kelompok Hutan Rakyat. Tanaman yang khusus ditanam di Hutan Santri adalah pohon Jati Jawa. Seperti konsep dalam pembangunan dan pengelolaan Hutan Rakyat, Hutan Santri ini pun memiliki fungsi seperti Hutan Rakyat pada umumnya, yaitu meliputi fungsi ekonomi,

fungsi perlindungan dan fungsi keindahan. Namun, ada hal berbeda yang terdapat dalam Hutan Santri yang tidak ditemukan pada Hutan Rakyat kebanyakan. Metode pengelolaan Hutan Santri hampir sama dengan Hutan Rakyat, namun lebih berlandaskan pada nilai spiritualitas agama berdasarkan pada pemenuhan kebutuhan ekonomi dan kearifan lokal masyarakat.

Hal lain yang membedakan adalah tujuan pengelolaan hutan yang ingin dicapai. Tujuan pengelolaan hutan adalah untuk memperoleh keuntungan dan nilai ekonomis yang sebesar-besarnya dari hutan, sedangkan tujuan pengelolaan Hutan Santri adalah untuk melestarikan alam sesuai dengan amanah agama sekaligus memberdayakan penduduk dalam segi ekonomisnya. Hal ini ternyata mampu dilakukan bersama dan berkesinambungan dalam pengelolaan hutan dan lahan di Dusun Nogosari.

Basis pengelolaan maupun penyelamatan lingkungan yang dirintis di hutan santri adalah dengan berbasiskan pada nilai-nilai spiritualitas agama dan kearifan lokal penduduk di Dusun Nogosari, Selopamioro, Imogiri, Bantul. Hal ini dilakukan karena dipandang sudah saatnya pengelolaan alam harus selaras dengan nilai agama dan kearifan lokal yang ada, sehingga ajaran agama tidak hanya menjadi dogma saja, namun dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Dengan pemahaman yang komprehensif kepada masyarakat terkait konsep ini, diharapkan dapat tercapai model pengelolaan hutan di



Foto 3.4 (Dok. Penulis) Plakat Hutan Santri di Dusun Nogosari, Desa Selopamioro, Kec. Imogiri, Kabupaten Bantul

Indonesia yang lebih baik kedepannya agar kelestarian hutan di Indonesia terjaga dan dapat diwariskan kepada generasi penerus selanjutnya (Wawancara dengan H.M. Nasruddin Anshory, 22 Mei 2008 Pukul 17.40 WIB di Nogosari, Selopamioro, Imogiri, Bantul).

Kondisi Geografis Wilayah Selopamioro

Secara administratif, Dusun Nogosari merupakan satu dari sekian dusun di Desa Selopamioro, Kecamatan Imogiri, Kabupaten Bantul. Kecamatan Imogiri berada di sebelah Tenggara Ibu Kota Kabupaten Bantul yang mempunyai banyak potensi yang belum diberdayakan dengan baik. Kecamatan Imogiri mempunyai luas wilayah 5.448,6880 Ha. Desa-Desa di wilayah administrasi Kecamatan Imogiri terdiri dari:

1. Desa Selopamioro
2. Desa Sriharjo
3. Desa Kebonagung
5. Desa Imogiri
4. Desa Karangtalun
6. Desa Karangtengah
7. Desa Wukirsari
8. Desa Girirejo

Kecamatan Imogiri berada di dataran rendah. Ibu kota kecamatannya berada pada ketinggian 100 meter di atas permukaan laut. Jarak Ibu kota Kecamatan ke Pusat Pemerintahan (Ibu kota) Kabupaten Bantul adalah 8 Km. Kecamatan Imogiri beriklim seperti layaknya daerah dataran rendah di daerah tropis dengan dengan cuaca panas sebagai ciri khasnya. Suhu tertinggi yang tercatat di Kecamatan Imogiri adalah 26°C dengan suhu terendah 23°C. Bentangan wilayah di Kecamatan Imogiri 30% berupa daerah yang datar sampai berombak, 70% berombak sampai bernukit dan 0% berbukit sampai bergunung (www.bantul.go.id/imogiri).

Daerah Selopamioro yang terletak di ketinggian bukit Kabupaten Bantul merupakan daerah yang kering dan tandus dan masuk kawasan Gunung Sewu. Truman Simanjuntak mendefinisikan Gunung Sewu sebagai bagian dari pegunungan Selatan Jawa, menempati wilayah sepanjang ssekitar 85 km, yaitu antara Teluk Pacitan di sebelah timur dan Kali Oyo di sebelah barat (Truman Simanjuntak, dkk., 2004; hlm. 3).



Gambar 3.1 : Peta administratif Desa Selopamioro, Kec. Imogiri, Kabupaten Bantul (Sumber: Arsip Dusun Nogosari)

Secara administrasi pemerintahan, Gunung Sewu mencakup 3 wilayah provinsi, yaitu Daerah Istimewa Yogyakarta, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Kondisi geografis yang berbukit-bukit dan didominasi batu kapur menjadikan daerah Gunung Sewu tergolong tandus (Truman Simanjuntak, dkk., 2004; hlm. 12).

Topografi daerah ini tandus dan kering dengan pegunungan kapur yang melingkupinya. Pada daerah-daerah seperti itu, tanaman yang tumbuh di daerah tandus biasanya adalah tanaman yang tahan terhadap situasi lahan kering dan dan tidak membutuhkan banyak air untuk tetap hidup seperti tanaman Jati. Jati adalah sejenis pohon penghasil kayu bermutu tinggi. Pohon besar, berbatang lurus, dapat tumbuh mencapai tinggi 30-40 m. Berdaun besar, yang luruh di musim kemarau. Jati dikenal dunia dengan nama *teak* (bahasa Inggris). Nama ilmiah Jati adalah *Tectona Grandis L. F* (lebih jelasnya, lihat "Jati", <http://id.wikipedia.org/wiki/Jati> diakses pada Kamis, 17 Maret 2011, Pukul 12.10 WIB).

Pesan-Trend Ilmu Giri

Pesan-Trend Ilmu Giri terletak di Dusun Nogosari, Desa Selopamioro, Kecamatan Imogiri, Kabupaten Bantul. Dusun Nogosari menyimpan banyak potensi alam yang belum dikembangkan dengan baik. Luas Dusun Nogosari seluruhnya adalah 196,4990 ha dengan perincian:

Sawah: 39,7830 ha
Tegalan: 60,5960 ha
Pekarangan: 29,8440 ha
Penghijauan: 11,5000 ha
Jalan: 5,5000 ha
Makam: 1,5400 ha
SG (Sultan Ground): 47,2000 ha
Kas Desa: 0,7560 ha

Sebagai wujud perhatiannya terhadap kelestarian lingkungan, Pesan-Trend Ilmu Giri mempunyai

program kegiatan berupa penanaman pohon Jati. Sebagai langkah awal agar para warga tertarik maka dibangunlah Pesan-Trend dan Hutan Santri.



Gambar 3.2 : Peta administratif Dusun Nogosari, Desa Selopamioro, Kec. Imogiri, Kabupaten Bantul (Sumber: Arsip Dusun Nogosari)

Pembangunan Hutan Santri bersamaan dengan pendirian Pondok Pesan-Trend Ilmu Giri yang dipimpin oleh H.M. Nasruddin Anshory, Ch sebagai pengasuh utamanya. Jamaah santri Pesan-Trend Ilmu Giri sendiri adalah warga Dusun Nogosari, Desa Selopamioro,



Foto 3.5 Pesan-Trend Ilmu Giri tampak dari muka (Sumber: Arsip Dusun Nogosari)

dan beberapa warga dari dusun-dusun sekitar, seperti Dusun Kedung Jati dan Dusun Nawungan. Pembangunan Pesan-Trend dimulai pada tahun 2003 dengan prioritas utama adalah membuat dan menyalurkan air bersih dari Dusun Kedung Jati ke Dusun Nogosari. Sebelumnya, sebagai daerah yang kering, air adalah

komoditas mahal dan berharga yang sulit didapatkan oleh

masyarakat Dusun Nogosari. Air inilah yang diharapkan sebagai peretas kemakmuran dan kesejahteraan warga sehingga pembinaan yang dilakukan dapat berjalan dengan lancar.

Sesudah pondok berdiri, secara bertahap mulai dilakukan pembinaan terhadap warga masyarakat Dusun Nogosari melalui

pengajian dan penyuluhan dengan melakukan kerja sama dengan instansi-instansi terkait. Pengajian dan penyuluhan yang dilakukan banyak memberikan materi mengenai pentingnya pelestarian tanaman yang berperan besar dalam ekosistem lingkungan dan kehidupan manusia. Salah satu program aksi yang kemudian dilakukan adalah, mengajak jamaah santri warga Dusun Nogosari untuk ikut membantu dalam penyelamatan bumi dengan aksi penanaman seribu pohon. Penanaman seribu pohon sebagai program awal di Hutan Santri dilakukan pada akhir tahun 2003 dengan menyediakan 600 bibit pohon jati untuk 6 RT di Dusun Nogosari dan 400 bibit Jati sisanya menjadi tanggung jawab seluruh warga Dusun Nogosari. Bibit-bibit tersebut didapatkan melalui kerjasama Pesan-Trend dengan Dinas Kehutanan dan Perkebunan Provinsi D. I. Yogyakarta.

Program penanaman hutan (reboisasi) yang dilakukan di Hutan Santri memuat 2 komponen besar yang dilakukan yaitu; rehabilitasi lahan kosong dan tandus dengan model pendampingan dan pemberdayaan sosial, ekonomi dan budaya masyarakat dalam pengelolaan Hutan Santri. Rehabilitasi hutan yang telah dilakukan oleh Pesan-Trend Ilmu Giri berhasil melestarikan dan menghijaukan kembali lahan-lahan kritis di Dusun Nogosari, Desa Selopamioro. Keberadaan hutan tersebut nantinya diharapkan dapat meningkatkan kesejahteraan masyarakat sekitar dengan ditandai peningkatan pendapatan (*income generating capacity*) karena bertambahnya akses kepada sumber-sumber ekonomi.



Foto 3.6 Papan ajakan Pesan-Trend Ilmu Giri kepada santri dan masyarakat Dusun Nogosari (Sumber: Arsip Dusun Nogosari)

Sekarang, luas Hutan Santri adalah 160 ha meliputi hutan milik Dusun Nogosari yang berupa lahan-lahan milik Desa, lahan milik Pesan-Trend Ilmu Giri, dan juga lahan penduduk yang tersebar di Dusun Nogosari dan sebagian kecil juga tersebar di Dusun Nawungan dan Dusun Kedung Jati. Tanah milik Pesan-Trend yang ditanami pohon jati ditanam dengan pola menyebar di Dusun Nogosari, bukan ditanam dalam satu kawasan blok yang sama (Wawancara dengan

H.M. Nasruddin Anshory, 22 Mei 2008 Pukul 17.40 WIB di Nogosari, Selopamioro, Imogiri, Bantul).

Konsep Eco-Religi Pesan-Trend Ilmu Giri

Sejak dulu hingga saat ini jutaan masyarakat sekitar hutan menggantungkan hidup dan kehidupannya pada produksi dan jasa hutan. Masyarakat sekitar hutan dengan gaya hidup subsistennya semakin hari semakin terpinggirkan akibat adanya sebuah pergeseran pemahaman, yakni ketika hubungan antara hutan dan masyarakat dilihat sebagai faktor ekonomi belaka. Kondisi ini mendorong pemerintah untuk melakukan pengelolaan sumber daya hutan secara sentralistik, sehingga masyarakat sekitar hutan sangat sedikit bahkan sama sekali tidak mempunyai akses pada sumber daya hutan yang ada disekitarnya. Akibatnya, keadaan masyarakat sekitar hutan taraf hidupnya sangat memprihatinkan. Terbatasnya akses pada sumber daya hutan, terbatasnya kesuburan dan luas lahan yang dimiliki, tingkat pendidikan dan keterampilan yang relatif rendah yang diikuti dengan jumlah pendapatan yang rendah merupakan faktor-faktor penyebabnya (Sutaryono, 2008; hlm. 14).



Foto 3.7 Papan Hutan Santri di Dusun Nogosari
(Dok. Penulis)

Kondisi lingkungan yang tandus dan kering di Dusun Nogosari identik dengan kondisi masyarakat yang hidup di bawah garis kemiskinan. Kemiskinan tersebut melahirkan kebodohan dan keterbelakangan. Hal inilah yang kemudian menjadi titik tolak dari Pesan-Trend Ilmu Giri dalam mengembangkan

dan mengenalkan kepada penduduk pengelolaan dan pelestarian hutan yang baik. Misi pembangunan Hutan Santri adalah untuk menyelamatkan lingkungan dengan mengajak para warga (santri) untuk melakukan penanaman pohon dengan berbasis pada nilai spiritual agama. Selain itu, hal tersebut juga dalam rangka pelestarian tanaman hutan juga sebagai lahan multifungsi, yaitu fungsi ekonomi, perlindungan, keindahan dan religi. Sehingga pada akhirnya agama

tidak hanya menjadi dogma saja tetapi, dapat diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat melalui pengelolaan hutan dan pemberdayaan masyarakat setempat. Dengan pelestarian hutan menggunakan media tanaman produksi ekonomi, diharapkan warga masyarakat akan memperoleh kemakmuran dan kesejahteraan (Wawancara dengan H.M. Nasruddin Anshory, 22 Mei 2008 Pukul 17.40 WIB di Nogosari, Selopamioro, Imogiri, Bantul).

San Afri Awang mengungkapkan bahwa, konsepsi *ekosentrisme* menempatkan manusia mempunyai kedudukan dan peran yang sama dengan lingkungan alam. Manusia merupakan bagian integral yang tidak dapat dipisahkan dari alam, *man in environment* (manusia adalah bagian dari alam dan manusia sangat tergantung pada alam). Konsep ini mempunyai pandangan yang ramah lingkungan dan *ecological oriented* di dalam pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam, di mana asas *sustainability* menjadi sebuah keharusan. Hutan sebagai sebuah ekosistem mempunyai sumber daya di satu sisi dan masyarakat di sekitar hutan di sisi lain yang mempunyai jalinan ketergantungan yang tidak dapat dipisahkan (San Afri Awang, 1999; hlm. 4, dalam Sutaryono, 2008; hlm. 13).

Konsep kesatuan antara manusia dengan alamnya juga terwujud dalam pandangan masyarakat Jawa bahwa ada keterkaitan antara manusia dengan alam. Inilah yang diinterpretasikan sebagai bagian dari pengetahuan mengenai kearifan lokal. Dalam hal ini, Heddy Sri Ahimsa-Putra (2006) mendefinisikan kearifan lokal sebagai perangkat pengetahuan pada suatu komunitas -baik yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya- untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan dan/atau kesulitan yang dihadapi, yang memiliki kekuatan seperti hukum maupun tidak.

Tumbuh-tumbuhan dalam perspektif kearifan Jawa mempunyai makna filosofis penting yang menjadi pelajaran untuk masyarakat. Diungkapkan oleh Sri Sultan Hamengkubuwana X, dalam filosofi manusia “Hamemayu Hayuning Bawana” yang terbagi menjadi tiga landasan:

- ▣ *Hamengku Nagara*
- ▣ *Hamengku Bumi*
- ▣ *Hamengku Buwana*

Filosofi yang paling berkaitan dengan pelestarian lingkungan adalah *Hamengku Bumi*. *Hamengku Bumi* didefinisikan bahwa manusia wajib menjaga, merawat dan mengembangkan kelestarian lingkungan alam karena alam telah memberikan sumber kehidupan bagi manusia untuk bisa melanjutkan keturunan dari generasi ke generasi (Nasruddin Anshory, Soedarsono., 2008). Pemaknaan nilai filosofis tersebut misalnya juga terwujud pada nilai filosofis pohon Jati. Pohon Jati dimaknai sebagai simbol proses hidup manusia yang harus lurus tegak ke atas. Lurus dalam hal ini adalah jalan kehidupan manusia yang harus dijalani dengan benar tanpa menyalahi aturan yang telah ditetapkan Sang Pencipta.

Aksi pelestarian hutan yang dilakukan oleh Pesan-Trend Ilmu Giri diwujudkan melalui kegiatan yang cenderung bersifat keagamaan seperti; TPA bagi anak-anak, pengajian, dll. Selain itu, gagasan baru yang juga diberikan adalah melalui media pernikahan, khususnya pernikahan secara Islam. Dalam pernikahan, selalu diadakan mahar perkawinan sebagai salah satu syarat wajib dan sahnya sebuah pernikahan. Kepada warga masyarakat yang akan menikah, disarankan untuk menyediakan bibit pohon sebagai mahar pernikahan di samping mahar-mahar yang lainnya. Mahar berupa bibit pohon tersebut dijelaskan sebagai investasi masa depan bagi pasangan pengantin dan keturunannya.

Selain dari sisi filosofi Jawa, juga dijelaskan mengenai peran pentingnya tumbuhan dari segi agama, khususnya agama Islam. Pohon merupakan makhluk yang paling dirahmati sejak diciptakan, karena pohon adalah makhluk yang paling bisa menerima tanpa meminta. Dia memberikan segala yang dimilikinya untuk memberikan manfaat kepada manusia, binatang, dan alam. Untuk mendukung penjelasannya tersebut, H.M. Nasruddin Anshory menggunakan dalil-dalil dari kitab suci Al-Qur'an dan Hadist sebagai pegangan orang-orang Islam. Seperti ciptaan Allah yang lain, pohon merupakan makhluk yang tak henti-hentinya bersujud dan bertasbih padaNya. Disebutkan dalam QS. Al Hajj 18:

"Apakah kamu tiada mengetahui bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit dan di bumi; langit, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, binatang-binatang melata dan sebagian besar dari manusia?".

Disebutkan juga dalam QS. Ar Rahman 6:

“Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan, keduanya tunduk kepadaNya”.

Juga dijelaskan dalam hadist, *Tidaklah seorang muslim yang menanam pohon atau yang menanam tanaman yang kemudian hasilnya dimakan burung, manusia atau binatang, melainkan hal itu bagi penanam itu menjadi sedekah (HR. Bukhori)*

Dalam kegiatan bermasyarakat seperti pengajian dan penyuluhan yang dilakukan, juga dijelaskan bahwa banyak manfaat (pahala) yang didapatkan dari menanam pohon selain manfaat ekonomis. Dijelaskan bahwa, daun-daun atau biji-biji yang gugur dari pohon tersebut akan dimakan oleh burung atau binatang lainnya, atau sekedar dijadikan rumah atau sarang binatang sebagai tempat berlindung. Dengan memberi ruang bagi makhluk Tuhan, maka semua itu adalah menjadi pahala sedekah bagi sang penanam. Dengan konsep seperti ini, warga masyarakat yang mayoritas beragama Islam diharapkan tertarik dan terlibat serta.



Foto 3.8 Pernikahan warga di Dusun Nogosari dengan menggunakan mahar pohon jati. (Dok. Penulis)

akan disaksikan oleh para malaikat atas perintah Allah (*hablumminallah*), disaksikan para manusia yang hadir (*hablumminannas*) dan juga disaksikan oleh alam yaitu pohon yang dijadikan sebagai mas kawin (*hablumminal 'alamin*). Seluruh saksi berdoa untuk mempelai agar selalu dilimpahkan rahmat dengan ridhoNya.

Kemudian dijelaskan apabila misalnya mempelai pria menyediakan mahar perkawinan berupa pohon jati sebanyak 40 pohon. Dari 40 pohon tersebut kemudian tumbuh seiring bertambah

Diceritakan bagaimana pernikahan tersebut akan begitu bermakna dengan mahar pohon Jati tersebut. Pernikahan yang didasari cinta yang tulus akan mendapat rahmat dari Sang Pencipta, dengan syari'at yang sudah ditetapkan. Saat ijab qabul berlangsung, pasangan pengantin

masa dan lahirnya anak-anak mereka yang tidak terasa menjadi investasi untuk kehidupannya. Dalam konsep investasi, dijelaskan bahwa hingga anaknya besar dan mencapai usia 14 tahun dan sudah duduk di bangku kelas 1 Sekolah Menengah Pertama (SMP), pohon jati tersebut telah besar dan kira-kira mempunyai nilai ekonomis kurang lebih 1 juta rupiah masing-masing pohon. Jadi, $\text{Rp.1.000.000} \times 40 \text{ pohon} = \text{Rp. 40.000.000,00}$. Seorang siswa SMP akan mempunyai investasi kurang lebih sebesar 40 juta rupiah.

Kemudian, pada usia 17 tahun, masing-masing pohon kira-kira akan berharga Rp. 2.500.000,00 dikalikan 40 pohon maka investasi yang ada kurang lebih Rp. 100.000.000,00. Maka, diperkirakan pada saat anak usia SMA telah mempunyai investasi sebesar Rp. 100.000.000,00. Pohon investasi tersebut dapat digunakan untuk membiayai biaya pendidikannya sampai perguruan tinggi dan juga memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Selain penjelasan bahwa pohon tersebut dapat digunakan sebagai investasi ekonomi dan agama, model mahar pernikahan berupa pohon tersebut juga merupakan salah satu bukti bahwa masyarakat Dusun Nogosari khususnya telah berpartisipasi dalam penyelamatan lingkungan yang sesuai dengan program Pemerintah.



Foto 3.9 Pengantin pria menanam pohon jati setelah prosesi akad nikah selesai (Dok. Penulis)

Pada awalnya, ide yang dikemukakan dan dijalankan oleh Pesan-Trend Ilmu Giri banyak mendapat tantangan dan hambatan dari warga yang tidak menyukainya. Hambatan tersebut muncul karena warga tidak percaya dengan konsep pengelolaan hutan yang ditawarkan oleh Pesan-Trend Ilmu Giri. Warga kebanyakan masih berpedoman pada model pengelolaan hutan yang konvensional, dengan penanaman tanaman melalui biji yang jatuh ke tanah dari pohonnya, atau hanya mengandalkan warisan turun-temurun.

Karena belum banyak warga yang mengikuti sarannya, maka yang mula-mula melakukan penghijauan adalah santri Pesan-Trend Ilmu Giri pada lahan Pesan-Trend sendiri. Selanjutnya, pihak pesan-

Trend kemudian melakukan pendekatan terhadap pihak pemerintah Desa Selopamioro, Dinas Kehutanan, dan instansi yang lain agar mendukung program yang dilakukan. Kerja sama tersebut segera mendapat sambutan dan dukungan dari pihak-pihak yang dihubungi sehingga lambat laun, langkah pondok diikuti oleh warga masyarakat Dusun Nogosari (Wawancara dengan H.M. Nasruddin Anshory, 22 Mei 2008 Pukul 17.40 WIB di Nogosari, Selopamioro, Imogiri, Bantul).

Kesimpulan

Dalam kehidupan masyarakat tradisional, selama ini titik berat pengolahan hutan adalah untuk memperoleh keuntungan fungsi ekonomi di luar dua fungsi lainnya, fungsi perlindungan, dan fungsi keindahan. Fungsi-fungsi hutan tersebut menunjukkan adanya



Foto 3.10 Papan himbauan kepada masyarakat maupun pengunjung di lingkungan Pesan-Trend Ilmu Giri

keterkaitan yang erat antara sumber daya hutan dengan manusia. Hal ini juga tercermin dalam kearifan tradisional Jawa dalam memandang kewajiban manusia untuk mengimplementasikan konsep *Hamengku Bumi* dalam menjaga ekosistem lingkungan hidup.

Dengan penciptaan model pengelolaan hutan berlandaskan spiritualitas dengan dipadu keuntungan ekonomi, memunculkan harapan baru dalam upaya perlindungan, pengelolaan, pelestarian, dan pemanfaatan hutan. Kesadaran menetapi diri dalam hubungannya dengan Sang Pencipta menjadikan sifat kehati-hatian dalam bertindak, merawat dan menjaga bumi yang sudah diberikan-Nya untuk makhluk

hidup. Muara pengelolaan hutan seperti yang dilakukan oleh Pesan-Trend Ilmu Giri melalui Hutan Santri pada dasarnya adalah mewujudkan kelestarian dan keberlanjutan hutan di Indonesia. Dengan hutan yang tetap terjaga dan lestari, maka dapat diwariskan kepada generasi penerus selanjutnya. Pada akhirnya, semoga pola dan kesadaran untuk "*Memangku Bumi*" merasuk ke dalam diri kita untuk segera bertindak dan turut serta aktif dalam upaya menjaga kelangsungan hidup bumi kita tercinta. Dan terakhir, di saat air berdzikir, pohon bertasbih, maka, manusia berbuat apa?

Daftar Pustaka

- Nasruddin Anshoriy, Sudarsono., *Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008).
- San Afri Awang, *Etnoekologi: Manusia di Hutan Rakyat*, (Yogyakarta: Sinergi Press, 2002).
- Sutaryono, *Pemberdayaan Setengah Hati; Sub Ordinasi Masyarakat Lokal Dalam Pengelolaan Hutan*, (Yogyakarta: Laper Pustaka Utama, 2008).
- Truman Simanjuntak, dkk., *Prasejarah Gunung Sewu*, (Jakarta: IAAI, 2004).
- Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Etnosains, Etnotek, dan Etnoart*, makalah dalam Seminar “Pemanfaatan Hasil Riset UGM dalam Mendukung Peningkatan Daya Saing Indonesia” , Yogyakarta, 28 November 2006.
- Undang-Undang Nomor 41 Tahun 1999 Tentang Kehutanan
<http://id.wikipedia.org/wiki/Jati>
- Wawancara dengan H.M. Nasruddin Anshory, 22 Mei 2008, Pukul 17.40 WIB di Nogosari, Selopamioro, Imogiri, Bantul.

**KEARIFAN LOKAL DAN POLITIK IDENTITAS:
MENJAWAB TANTANGAN GLOBAL?
STRATEGI MASYARAKAT ADAT DALAM KASUS
PEMBALAKAN HUTAN DI KALIMANTAN BARAT
Oleh : Sugih Biantoro**

Facing the era of globalization, local wisdom requires a change. In the Dayak community in Kalimantan, forest preservation is one of their local wisdom. Illegal logging that occurred, would not want to be faced using the wisdom they have. Some of them are involved in illegal logging. This is not because they do not know the rules, but their involvement is a strategic choice for a variety of considerations through a process of creative and clever. Although the ideal "forest is the mother of Dayak people" but in concrete situations faced daily, the forest as the identity of this kedayakan temporarily become less strategic to their future.

Belajar dari masa lalu, hiduplah untuk masa depan ...

-Albert Einstein-

The difficulty lies not in the new ideas, but in escaping from old ones, which ramify, for those brought up as most of us have been, into every corner of our minds

- John Meynard Keynes-

Pengantar

Globalisasi membawa tuntutan perubahan sosial ekonomi di Indonesia. Pada zaman yang serba industrial kapitalistik ini, segala bentuk investasi masuk ke berbagai sektor, termasuk dalam pengelolaan sumber daya alam. Jargon-jargon pertumbuhan ekonomi dijadikan “kebenaran” bagi para investor untuk merambah daerah-daerah strategis. Kategori daerah pedalaman pun tak luput dari perhatian mereka. Sebut saja, wilayah Kalimantan dengan prospek hutannya.

Hutan di Kalimantan adalah sumber kehidupan dan penghidupan bagi masyarakat adat Dayak. Hutan adalah “ibu” bagi mereka. Dengan kearifan lokal, mereka menjaga hutan dari berbagai kerusakan. Namun demikian, apakah kearifan mereka mampu bertahan di tengah arus globalisasi? Perubahan global memang memberikan pengaruh yang besar bagi kebudayaan masyarakat adat Dayak. Namun, itu bukanlah sebuah alasan rasional, ketika

pembalakan liar meluas sejalan dengan tingginya tingkat kebutuhan kayu dunia. Perubahan itu juga bukan sebuah kebenaran, ketika modal yang dimiliki baik oleh para pengusaha lokal maupun asing mampu mengubah jutaan hektar hutan di Kalimantan menjadi perkebunan sawit atas nama permintaan minyak goreng dunia. Mungkinkah kearifan lokal telah berubah ke dalam bentuk yang baru?

Kearifan Lokal: Dari Sisi Yang Berbeda

Pemberdayaan kembali kearifan lokal merupakan salah satu perubahan penting yang terjadi di Indonesia setelah berakhirnya Orde Baru. Perubahan ditandai dengan munculnya berbagai penelitian kearifan lokal yang dilakukan baik oleh lembaga akademis maupun pemerintah. Kita sering menemukan tulisan yang memaknai kearifan lokal sebagai pengetahuan yang diwariskan dari generasi ke generasi untuk menyelesaikan persoalan kehidupan saat ini. Pengertian tersebut telah banyak diamini oleh para akademisi, pemerhati budaya, hingga pembuat kebijakan. Namun, tidak pula mengingkari munculnya konsep-konsep baru terkait perubahan global yang masuk ke Indonesia.

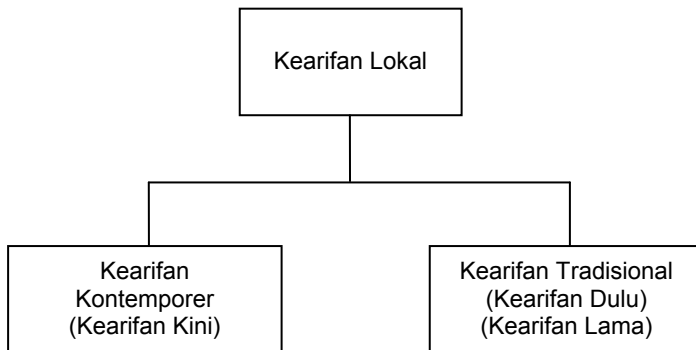
Menurut Pujo Semedi, kearifan lokal pada dasarnya adalah “konstruk” karena dibuat, dikonstruksi, bukan ada dengan sendirinya. Ia memandang kearifan lokal adalah bagian dari “harta karunisme”, yaitu cara pikir yang berorientasi ke masa lalu, bahwa para leluhur dengan kebijakannya telah menyiapkan solusi untuk segala persoalan masa kini. Generasi terdahulu menciptakan kearifan lokal karena mereka menghadapi persoalan yang bersifat lokal. Berbeda dengan zaman sekarang, yang sebagian persoalan berakar di ranah global. Maka dalam menghadapi persoalan kehidupan, seharusnya yang kita pikirkan adalah “kearifan global” (Pujo Semedi, *Mantra Pos Modern Bernama Kearifan Lokal*).

Tidak jauh berbeda dengan pandangan Pujo Semedi, Yayat Hendayana menekankan pada kesalahan kita yang menjadikan kearifan lokal sebagai “sabda leluhur” yang harus dianggap sakral. Tanpa *reserve* kita jadikan pedoman dalam melangkah ke masa depan. Akibatnya, kita mengalami kesulitan karena ternyata kearifan masa lalu sama sekali tidak cocok untuk diterapkan pada masa kini (Yayat Hendayana, *Revitalisasi Kearifan Lokal*). Kearifan lokal memang dapat menjadi bagian dari “kekuatan” pengetahuan manusia di masa depan. Namun di satu sisi, menempatkan kearifan lokal dalam posisi yang berlebihan, mengakibatkan kita mudah terjebak pada romantisme

masa silam yang tidak relevan, sebuah pemahaman yang akan melupakan masa depan karena terlalu berorientasi pada masa lalu.

Kearifan lokal pun tidak harus dimaknai sebagai sebuah warisan yang turun-temurun. Mengacu pada pandangan Heddy Shri Ahimsa-Putra, yang merumuskan batasan kearifan lokal menjadi dua, yaitu kearifan tradisional (lama) dan kearifan kontemporer (kini). Kearifan tradisional (lama) dimaknai sebagai perangkat pengetahuan pada suatu komunitas untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan dan/ atau kesulitan yang dihadapi, serta diperoleh dari generasi-generasi sebelumnya secara lisan atau melalui contoh tindakan, yang memiliki kekuatan seperti hukum maupun tidak. Sedangkan, kearifan kontemporer (kini) adalah perangkat pengetahuan yang baru saja muncul dalam suatu komunitas (*Heddy Shri Ahimsa-Putra, 2006*).

Skema Kearifan Lokal



Sumber: Heddy Shri Ahimsa Putra, 2006

Dari dua pengertian tersebut, dapat dijelaskan bagaimana kearifan lokal mencakup pengetahuan, baik yang diperoleh dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari berbagai pengalaman di masa kini. Dengan demikian, kearifan lokal dapat didefinisikan sebagai perangkat pengetahuan pada suatu komunitas, baik yang berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan dan/ atau kesulitan yang dihadapi, yang memiliki kekuatan seperti hukum maupun tidak (*Heddy Shri Ahimsa-Putra, 2006*).

Apa yang dimaknai Pujo Semedi sebagai kearifan global memiliki makna yang tidak jauh berbeda dengan kearifan kontemporer (kini) dalam pengertian Heddy Shri Ahimsa Putra. Apabila Pujo Semedi memaknainya dalam sebuah konteks “perubahan”, Heddy Shri Ahimsa Putra memaknainya dalam konteks “pembeda” dengan kearifan tradisional. Dengan kata lain, kearifan kontemporer (kini) “hidup/ ada” pada masa sekarang (masa globalisasi), maka kearifan kontemporer (kini) dapat juga dimaknai dalam konteks kearifan global.

Illegal Logging

Berdasarkan data laporan *State of the World's Forests* 2007 yang dikeluarkan *the UN Food & Agriculture Organization's* (FAO), Indonesia menghancurkan kira-kira 51 kilometer persegi hutan setiap harinya, setara dengan luas 300 lapangan bola setiap jam, sebuah angka yang menurut *Greenpeace* layak menempatkan Indonesia di dalam *the Guinness Book of World Records* sebagai negara penghancur hutan tercepat di dunia. Sementara itu, dari pihak Indonesia sendiri berdasarkan data Badan Planologi (2004), diketahui bahwa kerusakan hutan di kawasan hutan produksi mencapai 44,42 juta hektar, di kawasan hutan lindung mencapai 10,52 juta hektar, dan di kawasan hutan konservasi mencapai 4,69 juta hektar (Teddy Lesmana, 2008).

Dari data yang dimiliki oleh World Wild Fund (WWF), Provinsi Kalimantan Barat tercatat paling tinggi tingkat kejahatan *illegal logging*-nya. Hingga kini ada 46 kasus yang ditangani polisi di sana. "Sebenarnya yang terjadi sekitar 100 kasus, tapi yang masuk dalam penyidikan kepolisian hanya 46 kasus," kata Agus Setyoarso, Senior Policy Advisor WWF Indonesia (*Kalimantan Barat Tertinggi Dalam Kasus Illegal Logging, Tempo Interaktif*, 22 Desember 2003, diunduh pada pukul 14.16 WIB).

Kerusakan hutan terkait dengan banyaknya praktik *Illegal logging*. Secara sederhana, *Illegal logging* mengacu pada praktik penebangan kayu yang tidak memenuhi persyaratan atau bertentangan dengan perangkat koersi negara yang dituangkan dalam peraturan perundangan. Munculnya aktivitas *illegal logging* ini terjadi karena ketiadaan peraturan yang tepat untuk menjamin distribusi kepemilikan dan pengelolaan sumber daya alam yang diharapkan mampu mengakomodasi kepentingan semua pihak.

Pada periode paska penerapan UU Otonomi Daerah No. 22/1999, yang diikuti dengan UU No. 25/1999 tentang Perimbangan

Kuangan Pusat-Daerah, serta UU Kehutanan (UUK) No. 41/1999, maka terjadi perubahan regulasi tentang tata ruang (provinsi dan kabupaten), serta konsep-konsep kepemilikan hutan melalui HPH (Hak Pengusahaan Hutan) atau HPHKm (Hak Pengusahaan Hutan Kemasyarakatan). Berbagai implementasi yang cenderung tumpang tindih di antara perangkat aturan atau kebijakan kehutanan, merupakan pintu masuk untuk memahami mengapa dan bagaimana *illegal logging* muncul dan berlangsung (John Haba, 2003: 3).

Terdapat faktor-faktor yang menyebabkan *illegal logging* berkembang di tingkat lokal dan yang memungkinkan *illegal logging* meluas begitu cepat (Carol, 2002: 368), yaitu:

1. Faktor yang berhubungan dengan nilai-nilai komunitas dan situasi masyarakat dalam pedesaan dekat hutan
2. Faktor ekonomi pada penawaran dan permintaan normal dalam industri penebangan
3. Faktor yang berhubungan dengan pengusaha dan pengaruh mereka, dan hubungan mereka dengan politisi lokal dan pemerintah

Mengacu pada hukum formal yang mengatur pemanfaatan hasil hutan, terdapat tiga konsep yang dapat dijadikan sebagai kerangka pikir berkaitan dengan *illegal logging*. Pertama, penebangan kayu tanpa persetujuan pemilik (negara). Kedua, penebangan tanpa mengindahkan undang-undang di sektor kehutanan. Ketiga, penebangan kayu yang dilakukan di luar hutan konsesi atau di wilayah yang diklaim sebagai milik masyarakat adat/ masyarakat yang tinggal di sekitar areal hutan (John Haba, 2003: 66).

Keterlibatan masyarakat dalam *illegal logging*, sering dijelaskan sebagai ketidaktahuan mereka terhadap kerugian jangka panjang, lemahnya kesadaran dan pengetahuan hukum, atau sebab lainnya. Penjelasan tersebut menempatkan masyarakat adat sebagai “korban” dari sebuah sistem yang lebih besar. Selama ini, masyarakat adat ditempatkan sebagai sesuatu yang pasif atau objek dari berbagai kelompok kepentingan dalam praktek pengelolaan hutan. Mereka sering diposisikan sebagai kelompok yang tidak memiliki pengetahuan dalam mengatasi problem-problem kehutanan tersebut. Konsekuensinya, dalam penanganan masalah *illegal logging* diperlukan “tangan” pihak lain dalam menyelesaikannya, terutama negara.

Kita perlu menyadari bahwa masyarakat adat adalah agen aktif dalam hidup kesehariannya. Mereka memiliki sistem pengetahuan atau kearifannya sendiri tentang bagaimana hutan mustinya dikelola. Melalui bentukan pengalaman hidup nyata berurusan dengan hutan secara turun-temurun, besar peluang bahwa mereka memiliki perangkat yang dibutuhkan bagi pengelolaan hutan. Dalam cara pandang ini, kearifan masyarakat tersebut mestilah dijadikan bagian dari sistem pengelolaan kehutanan secara lebih berarti.

Penanganan problem *illegal logging* di Indonesia cenderung menggunakan pendekatan militer dan hukum, represif dan koersif, eksklusi masyarakat dari masalah negara, dan lebih menyelesaikan persoalan jangka pendek. Pendekatan tersebut kurang mempertimbangkan perangkat dan mekanisme pengelolaan hutan adat yang sudah ada di tengah masyarakat seperti dalam cara pandang kedua. Akibatnya pelaksanaan di lapangan cenderung mengalami kegagalan. Contohnya ketika “operasi penertiban” dilakukan, para pemodal dan kaki tangannya yang berada di lapangan sudah lebih dahulu mengetahuinya, sehingga mereka bisa melarikan diri atau menghentikan kegiatannya sebelum operasi dilakukan. Operasi-operasi ini kemudian hanya menangkap masyarakat yang menjadi buruh pekerja lapangan saja. Aktivitas pun akan berlangsung seperti sedia kala begitu operasi telah selesai dilakukan.

Kearifan Lokal, Identitas, Dan Politik Identitas

Sistem Hutan Kerakyatan Kalimantan Barat (SHK Kalbar) dan *Ethno Agro Forest* (EAF) menemukan masih banyak kampung orang Dayak yang memiliki dan mempertahankan keaslian hutan keramat. Apabila kita bandingkan dengan pihak-pihak berkepentingan lain, masyarakat Dayak memiliki motif yang paling kuat untuk melindungi hutan adatnya. Hukum adat akan ditegakkan apabila terjadi perbuatan-perbuatan yang dapat menyebabkan kerusakan hutan. Namun persoalannya, mengapa kerusakan hutan masih banyak dijumpai di wilayah adat masyarakat Dayak Kalimantan?

Menurut masyarakat Dayak, alam sebagai ciptaan Yang Maha Kuasa memiliki kekuatan atau roh. Alam bisa menjadi ramah jika kita memperlakukannya secara arif, dan sebaliknya bisa menjadi marah jika kita merusaknya. Alam dan masyarakat Dayak adalah satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dan keduanya saling memberikan pengaruh timbal balik. Sejak zaman nenek moyang dulu, masyarakat

Dayak memandang alam adalah sumber kehidupan dan penghidupan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Tidak ada satupun sisi kehidupan mereka yang tidak berkaitan dengan alam sekitarnya. Mereka mencari makanan dan minuman dari alam. Mereka berladang, berkebun, berburu, membuat perahu, meramu obat-obatan, dan lainnya bersumber dari alam. Upacara ritual dan adat juga berhubungan dengan dengan alam, baik tarian maupun nyanyian (*Marthin Billa, 2005: 43*).

Dapat dikatakan praktik-praktik kehidupan masyarakat Dayak yang menyatu dengan alam telah menjadi suatu *habit* (kebiasaan) dan *culture* (budaya) yang kemudian mereka wariskan secara turun-menurun kepada generasi-generasi berikutnya. Sebagai ciptaan Yang Maha Kuasa, masyarakat Dayak tidak berani memanfaatkan alam secara berlebihan karena cara ini akan merusak sesama ekosistem termasuk mereka sendiri. Alam (hutan) yang rusak dan dieksploitasi habis-habisan justru akan mengancam kelangsungan hidup mereka dan makhluk hidup lainnya yang tergantung dengan alam (*Marthin Billa, 2005: 43*). Untuk itulah, orang Dayak selalu berpikir bagaimana menyelamatkan hutannya.

Hutan merupakan sumber kehidupan manusia yang sangat penting, sebab hutan menyimpan banyak sekali unsur penunjang yang tidak diperoleh dari sumber daya alam lainnya. Fungsi hutan dapat dikategorikan dalam dua faktor penting, yaitu ekonomi dan ekologi. Dari sisi ekonomi, hutan menjadi pemasok kayu dan non-kayu, pertambangan, perkebunan dan sumber daya alam lainnya yang menunjang kehidupan (manusia dan hewan). Dari sisi ekologi, hutan merupakan sumber kesuburan tanah dan iklim serta penyimpan karbon dan sumber daya genetik (*John Haba, 2003: 7*).

Keteguhan masyarakat adat atas kekeramatan hutan merupakan salah satu faktor yang sangat penting untuk mengendalikan dan bahkan menghentikan kerusakan hutan. Dalam pengelolaannya, terdapat institusi yang sudah turun-temurun menjadi “alat” untuk mengatur hubungan timbal balik antarsesama anggota masyarakat beserta lingkungannya. Institusi ini memiliki struktur kelembagaan adat dan aturan-aturan berikut dengan sanksinya yang harus dipatuhi oleh setiaparganya.

Kearifan lokal dalam bentuk hukum adat dan aturan-aturannya dalam pengelolaan alam merupakan bagian dari identitas Dayak. Dewasa ini, kata “identitas” telah menjadi sebuah slogan

populer yang pengertiannya terlalu disederhanakan dan dimengerti sebagai “esensi pribadi” (bahaya pengertian juga terkandung dalam kata bahasa Indonesia “jati diri”) dan “permainan peran” (*Erikson, 2001*). Padahal, pemaknaan “identitas” tidak mungkin terungkap dalam suatu definisi yang tegas dan sederhana, karena merujuk pada keseluruhan kompleks dan multidimensi di mana individu dan masyarakat saling berkait.

Identitas dihadapkan pada satu proses yang berakar dan berlangsung di dalam lapisan inti jiwa perorangan, tetapi sekaligus menyangkut pula inti pusat kebudayaan masyarakatnya. Identitas adalah biografi subjektif yang utuh dalam keragaman dan keberbedaannya (*Hall, 1992*). Identitas subjektif ini merupakan sebuah perjalanan yang berkesinambungan ketika dia bertemu dengan dunia di luar dirinya yang menjadi pusat kedirian subyektif ini. Pertemuan identitas ini kemudian mengalami penafsiran dan pemaknaan ulang mengenai kediriannya dan dimana posisi lokasi sosialnya dalam sebuah identitas kolektif (*Hall, 1991*).

Sama seperti identitas, kearifan lokal diyakini merupakan sebuah konstruk karena sengaja dibentuk atau dibangun (*Yekti Muneti, 2004*). Kearifan lokal merupakan hasil proses dialektika antara individu dengan lingkungannya. Pada ranah individual, kearifan lokal muncul sebagai hasil dari proses kerja kognitif individu sebagai upaya menetapkan pilihan nilai-nilai yang dianggap paling tepat bagi mereka. Pada arah kelompok, kearifan lokal merupakan upaya menemukan nilai-nilai bersama sebagai akibat dari pola-pola hubungan yang telah tersusun dalam sebuah lingkungan (*Nurma Ali Ridwan, 2007*). Dalam hubungannya dengan kearifan lokal, identitas dimaknai bukan sesuatu yang ada begitu saja dan tidak tunggal. Identitas merupakan suatu yang bersifat cair karena ditafsir secara terus-menerus, dinegoisasikan, dan dikukuhkan dari waktu ke waktu.

Dahulu, banyak wilayah adat di Kalimantan yang merupakan kawasan-kawasan hutan adat yang masih alami, bebas dari kegiatan penebangan kayu besar-besaran. Masyarakat masih arif dalam mengelola sumber daya hutan. Bertahan dari berbagai jenis eksploitasi sumber daya alam lainnya, hanya dengan mengandalkan pengelolaan yang diatur dengan hukum adat. Keadaan hutan yang masih utuh dan air sungai yang belum tercemar, kala itu masih mudah ditemukan.

Namun, perkembangan globalisasi menyebabkan perubahan di kawasan hutan mereka. Di beberapa tempat, transmigrasi dan perkebunan di dekade 70-an sedikit demi sedikit mengubah pola mata pencaharian masyarakat Dayak. Karet dan kelapa sawit menjadi salah satu mata pencaharian yang dominan. Ini tentu berpengaruh besar pada mereka yang masih mempertahankan sistem perladangan, sebagai kearifan lokal warisan tradisi nenek moyang (*Nico Andaspura*).

Munculnya Hak Penguasaan Hutan (HPH) yang mulai beroperasi tahun 1970-an di Kalimantan, membuka jalan yang mengakibatkan mudahnya orang masuk ke wilayah hutan adat masyarakat Dayak. Akibatnya hutan menjadi rusak, sungai mulai tercemar, hak-hak masyarakat adat dirampas, adat-budaya masyarakat lokal luntur. Apalagi dan yang menjadi persoalan penting adalah mulai masuknya penebang kayu ilegal pada tahun 1980-an.

Ketidakadilan ekologis (ketidakadilan atas sumber daya alam) semakin di perparah karena kebakaran hutan yang setiap tahun dialami masyarakat adat Dayak. Hutan sebagai tempat mata pencaharian masyarakat adat Dayak hancur karena kebakaran setiap tahunnya. Namun, kesalahan selalu ditujukan kepada para peladang yang selalu menjadi kambing hitam atas segala kerusakan di hutan. Pada tahun 1967 sampai dengan 1990, peladang merupakan objek yang paling sering dianggap sebagai sumber masalah karena deforestasi yang diciptakannya.

Kasus-kasus ketidakadilan ekologis tersebut hampir ditemukan di semua Kabupaten di Kalimantan Barat. Pembukaan perkebunan sawit dengan mengeksploitasi hutan besar-besaran di Kalimantan Barat, menjadikan masyarakat Dayak yang selama ini bergantung pada sumber daya hutan beralih menjadi buruh perkebunan sawit. Banyaknya masyarakat Dayak yang memprotes keberadaan perusahaan sawit, bukan sebagai cara yang efektif apabila dilihat dari tingkat keberhasilannya. Masih banyak lagi kasus perlawanan yang dilakukan masyarakat adat Dayak, namun kasus-kasus tersebut seakan tak pernah kunjung usai.

Ketidakadilan ekologis ini mau tidak mau harus dihadapi oleh masyarakat Dayak. Mereka menyadari diperlukannya kearifan yang mampu mengatasi persoalan itu, hingga mereka dapat melangsungkan hidupnya secara normal. Secara terpaksa, beberapa kasus memperlihatkan adanya masyarakat Dayak yang menciptakan strategi-strategi untuk mempertahankan kepentingan mereka. Salah satunya

adalah “membantu” para pengusaha dalam menjalankan usaha penebangan hutan, yang diantaranya dapat dikatakan sebagai bagian dari praktik *illegal logging*. Cara tersebut bukan karena ketidakmengertian mereka terhadap hukum atau sudah tidak ingin lagi menjaga hutannya. Akan tetapi, cara inilah yang kemudian dapat dikatakan sebagai politik identitas masyarakat Dayak dalam menghadapi persoalan kehidupan (alam) nya.

Masyarakat Dayak dalam identitas yang cair, menggunakan strategi-strategi negoisasi dalam relasi sosialnya dengan para pengusaha dan cukong kayu. Hubungan yang diciptakan merupakan hubungan timbal balik yang saling menguntungkan. Bagi mereka, inilah salah satu cara yang dapat menjaga keberlangsungan hidup dalam menghadapi maraknya pembalakan liar yang berlangsung di wilayah hutan mereka. Sejalan dengan pengertian Collins, bahwa identitas memiliki kandungan politis di dalamnya. Pengertian politis ini baik dari proses pembentukan identitas yang dipengaruhi oleh hal-hal yang politis, maupun penggunaannya dalam relasi-relasi yang bersifat politis (*Adri, 2007*).

Kearifan Lokal dan Politik Identitas Masyarakat Dayak di Kalimantan Barat

Banyak penelitian yang telah membuktikan bahwa sebagian besar masyarakat adat Dayak memiliki kearifan lokal dalam pengelolaan sumber daya alam. Namun yang perlu kita cermati, bahwa sistem lokal tersebut berbeda satu sama lain, berkembang dan berubah secara evolusioner sesuai kondisi sosial budaya dan tipe ekosistem setempat. Di Dusun Sungai Utik, Kecamatan Embaloh Hulu, Kabupaten Kapuas Hulu, Kalimantan Barat, masyarakat Dayak Iban masih teguh menjaga hutannya dengan kearifan lokal yang diatur melalui hukum adatnya.

Kasus yang menarik terjadi di Kecamatan Badau dan Kecamatan Lanjak, Kabupaten Kapuas Hulu. Secara geografis, Kecamatan Badau berbatasan langsung dengan Malaysia. Sedangkan masyarakat di Kecamatan Lanjak, walaupun tidak berbatasan langsung dengan Malaysia, namun secara sosial budaya mereka masih memiliki hubungan sosial dan etnisitas dengan warga negara Malaysia di sebarangnya. Masyarakat Dayak di kedua kecamatan itu melakukan interaksi baik secara ekonomi maupun secara kultural dengan para pengusaha kayu, termasuk para cukong dari Malaysia yang kerap melakukan *illegal logging* di kawasan hutan Kalimantan.

a. Pengelolaan Hutan Adat oleh Masyarakat Dayak Iban di Dusun Sungai Utik, Kabupaten Kapuas Hulu

Masyarakat Dayak Iban di Dusun Sungai Utik Desa Batu Lintang, Kecamatan Embaloh Hulu, Kabupaten Kapuas Hulu, memanfaatkan pohon untuk rumah, obat dan makanan. Masyarakat Dayak Iban di dusun itu memiliki sejumlah aturan yang menjaga kelestarian hutan adat. Anak-anak mereka sering bermain memanfaatkan halaman depan rumah panjang. Rumah yang memiliki panjang sekitar 180 meter ini terlihat ramai karena dihuni oleh puluhan kepala keluarga, dari bayi hingga usia lanjut. Meski sudah berusia sekitar 30 tahun, tiang-tiang utama rumah panjang yang terbuat dari kayu belian atau kayu ulin masih terlihat kokoh.

Selama ini masyarakat Dayak Iban hidup dengan mengandalkan air yang mengalir di Sungai Utik dan hasil kebun serta ternak ayam dan babi. Ladang mereka berada dekat di lokasi pemukiman atau di kawasan hutan produksi. Melalui metode partisipatif, masyarakat Sungai Utik dibantu kalangan organisasi non-pemerintah, antara lain Aliansi Masyarakat Adat Nusantara AMAN, Lembaga Ekolabel Indonesia LEI, membuat peta yang menunjukan wilayah pembagian hutan adat (*Sri Lestari, 2011*).

Wilayah hukum adat Iban Menua Sungai Utik memiliki luas sekitar 9,5 ribu hektar dan lebih dari separuhnya yaitu 6 ribu hektar merupakan hutan lindung adat. Sisanya adalah pemukiman, hutan produksi dan hutan cadangan. Hutan cadangan dimanfaatkan antara lain untuk mengambil tanaman obat dan kayu api. Kayu di kawasan hutan cadangan ini bisa dimanfaatkan jika di hutan produksi tidak ada lagi kayu yang bisa diambil. Sedangkan, kayu di hutan produksi bisa dimanfaatkan asalkan sesuai dengan hukum adat, dengan metode tebang pilih. Terdapat aturan adat di mana satu kepala keluarga maksimal satu tahun boleh menebang 30 batang. Sedangkan untuk pemanfaatan kayu untuk kepentingan komersial memiliki aturan yang berbeda. Kalau untuk dijual ada aturannya sendiri, satu batang perkelompok atau per orang dikenakan biaya 30 ribu rupiah.

Untuk kawasan hutan lindung sama sekali tidak boleh ditebang, untuk menjaga sumber air, alam dan kualitas udara di wilayah adat Sungai Utik. Menurut masyarakat adat, hutan adalah tempat untuk menangkap karbon sehingga mereka terlindung dan tidak terkena penyakit. Itu adalah salah satu alasan yang membuat suku Dayak Iban di kawasan Sungai Utik menolak tawaran investor

untuk mengubah hutan adat menjadi perkebunan kelapa sawit, yang banyak dibuka di kawasan perbatasan Sarawak Malaysia itu.

Sungai utik merupakan Hutan Adat yang pertama mendapat sertifikat ekolabel, dalam pengelolaan hutan lestari dari Lembaga Ekolabel Indonesia. Kawasan sungai utik dan sekitarnya merupakan salah hutan benteng terakhir hutan alam di Kalimantan Barat, dan butuh pengakuan dari pemerintah daerah dan pusat agar hutan adat bisa dipertahankan. Kearifan masyarakat adat dalam menyelamatkan bumi tidak didukung sepenuhnya dari sisi hak, mereka tidak mau terkatung-katung hidupnya karena apa yang mereka upayakan kemudian dirampas orang lain hanya karena berdalih dasar administrasi kalau ini tanah negara, tidak ada sertifikat, dan dengan gampang penguasa memberi konsesi kepada pengusaha diatas meja tanpa persetujuan dari masyarakat (*Sri Lestari, 2011*). Lalu, cara apa yang dilakukan masyarakat adat di tempat lain dalam menghadapi fenomena *illegal logging*?

b. Negoisasi Para Cukong dengan Masyarakat Dayak Iban di Kecamatan Badau dan Lanjak, Kabupaten Kapuas Hulu

Pada masa Orde Baru, hutan dikelola secara sentralistik oleh perusahaan besar swasta dan perusahaan swasta nasional. Namun, pada era reformasi, daerah dan warga negara memiliki peluang yang sama besarnya dengan perusahaan besar dalam ekstraksi sumber daya kayu. Skema pengelolaan ini kemudian dikenal dengan Hak Pengusahaan Hutan Seratus Hektar (HPHH) di samping skema pengelolaan yang sudah ada sebelumnya (HPH). Kebijakan HPH sendiri dinilai oleh pemerintah pusat sangat merugikan negara setelah sempat dua tahun berjalan. Perusahaan HPH dianggap sebagai pelaku dominan dalam *illegal logging* pada masa Orde Baru. Mereka melakukan aktivitas ilegalnya dengan cara menebang di luar areal konsesi, melaporkan jumlah tebangan yang tidak sesuai dengan dokumen untuk menghindari pembayaran Provisi Sumber Daya Hutan-Dana Reboisasi (PSDH-DR) yang lebih besar.

Untuk Kalimantan Barat, terutama Kabupaten Kapuas Hulu, kebijakan HPHH disambut antusias oleh warga dan aparatus negara. Ketika skema ini diterapkan, strategi yang dikembangkan oleh warga negara terutama di Kabupaten Kapuas Hulu ialah membangun aliansi dengan para pengusaha kayu dari Malaysia. Muncul berbagai bentuk kelompok usaha bersama, terutama koperasi, dalam jumlah ratusan unit usaha dalam kurun waktu dua tahun. Sedangkan modal dan alat

berat dipasok oleh cukong kayu Malaysia atau dengan pemodal lokal dan nasional.

Para cukong kayu ini adalah pemodal yang menyediakan biaya operasional penebangan, peralatan, dan sekaligus pembeli dari kayu tebangan itu. Cara kerjanya, seorang cukong kayu akan mencari orang yang bisa dipercaya sebagai 'perantara' dengan berbagai pihak yang memiliki pengaruh dan wewenang dalam pengelolaan hutan di tingkat negara maupun di tingkat warga negara. Perantara ini merupakan kaki tangan utama cukong kayu di dalam pengelolaan usaha kayu ini di tingkat lapangan. Perantara ini akan melakukan pendekatan dan negoisasi dengan tokoh "masyarakat" mauapun tokoh adat agar mereka mau mendorong masyarakat untuk mendirikan koperasi, agar memiliki legalitas untuk melakukan eksploitasi kayu di hutan. Jika dicapai kesepakatan, perantara melakukan pendekatan kepada birokrat seperti pejabat di tingkat kabupaten sebagai representasi negara untuk memperoleh keabsahan pendirian koperasi secara hukum.

Setelah koperasi berdiri dan memiliki badan hukum, semua kebutuhan dan biaya operasional koperasi tersebut seluruhnya ditanggung oleh Cukong kayu. Pengurus koperasi digaji oleh Cukong. Setelah koperasi bisa berjalan dan melakukan ekstraksi kayu di Hutan, si Cukong akan mendirikan perusahaan penggergajian atau pemotongan kayu (*sawmill*). Semua kayu yang dihasilkan oleh koperasi tersebut kemudian di jual ke *sawmill* milik si Cukong. Khusus untuk daerah Kabupaten Kapuas Hulu, hampir sebagian besar pemilik modal dari *sawmill* tersebut adalah warga negara Malaysia dan kayunya juga dibawa/dijual ke Malaysia.

Seorang cukong biasanya juga memenuhi permintaan lain dari warga negara agar hutan mereka bisa diekstraksi. Permintaan yang umumnya diajukan warga negara sebagai kelompok ialah pembangunan rumah panjang yang baru atau renovasi, pembangunan sarana jalan kampung, sarana air bersih, dan fasilitas olahraga (*Adri, 2007*). Setelah dicapai persetujuan, langkah berikutnya ialah membangun kesepakatan yang biasanya berisi kesepakatan mengenai jaminan keamanan bagi Cukong dan Pekerjaanya serta kejelasan kompensasi bagi warga negara yang terlibat dalam kompensasi tersebut.

Berdasarkan wawancara dengan aktivis LSM di Pontianak biasanya warga negara melalui institusi adat, dusun dan desa akan

memberikan jaminan keamanan penuh bagi cukong, perusahaan dan karyawannya sepanjang kewajiban cukong yang telah disepakati dijalankan. Jaminan keamanan tersebut berupa proteksi dari gangguan pekerja, gangguan pencurian, gangguan dari gugatan kelompok warga lain, dan gangguan dari aparat negara jika terjadi operasi atau pemerasan. Untuk mempertinggi tingkat keamanan yang didapatkan oleh cukong, lazim kemudian sebanyak mungkin warga lokal dilibatkan dalam pekerjaan baik dalam proses penebangan maupun di tempat pengolahan kayu [*sawmill*]. Bentuk keterlibatan warga lokal bisa sebagai keamanan, penghitung kayu, pengawas buruh, sopir dan buruh pemotong dan kuli panggulnya. Dengan cara ini warga bisa memperoleh penghasilan harian. Meskipun keterlibatan warga sebagai bagian dari operasional ekstraksi dan pengolahan kayu tidak terlalu banyak, ini akan membantu dalam proses pengamanan usaha cukong.

Biaya-biaya yang dikeluarkan oleh setiap cukong kayu ini masih dalam cakupan para pemangku kepentingan di tingkat desa. Selain biaya ini seorang cukong juga mengeluarkan biaya-biaya lain yang sifatnya sudah terduga dan terukur seperti “gaji” untuk para aparat dan petinggi negara mulai dari tingkat Kecamatan, Kabupaten, Provinsi, bahkan ada indikasi sampai tingkat Pusat (militer, polisi, DPRD, pengadilan negeri, kejaksanaan, dan pemerintah daerah dan provinsi).

Selain itu ada juga pengeluaran yang sifatnya temporer yang diberikan kepada kalangan tertentu, misalnya: jika ada aparat negara yang mampir ke lokasi kerja atau tempat penggilangan kayu (*sawmill*) milik cukong, pungutan polisi yang bertugas di jalan, pos-pos pungutan ‘liar yang dikelola oleh warga dan atau aparat. Kemudian dalam proses negosiasi sebuah lokasi penebangan, cukong kayu juga harus mengeluarkan biaya dalam jumlah miliaran rupiah untuk memenuhi persyaratan yang diajukan oleh warga negara di dusun, desa atau rumah panjang tertentu dalam bentuk pembangunan sarana dan prasarana fisik.

Menurut pengakuan seorang cukong besar Malaysia, ia melakukan bisnis kayu juga untuk menolong peningkatan taraf perekonomian dan kesejahteraan masyarakat di Kapuas Hulu. Namun, dengan biaya produksi dan biaya sosial yang besar, tidak mungkin dia mau melakukan bisnis ini jika tingkat laba dan akumulasi modal yang akan diperolehnya jauh lebih besar. Menurut pengakuan seorang pedagang kayu Singapura, bisnis kayu ilegal jauh lebih

menguntungkan dari pada bisnis narkoba. Sedangkan menurut penjelasan informan (salah seorang aktivis anti-*illegal logging*) bisnis kayu itu 30 kali lipat lebih besar labanya dari pada bisnis narkoba (Adri, 2007).

Untuk Kabupaten Kapuas Hulu ada dua pola pengembangan jaringan dalam aktivitas *illegal logging* dan *illegal trading* yaitu “pola jalur darat” dan “pola jalur sungai.” Pola jalur darat mayoritas mengarah pada pasar Malaysia melalui Lubuk Antu, sedangkan pola jalur sungai mengarah pada pasar Pontianak, meskipun pada akhirnya dari Pontianak sebagian dijual juga ke Malaysia. Jalur darat ke Malaysia berlangsung sepanjang tahun tanpa mengenal musim, sedangkan jalur sungai banyak dipakai pada saat musim hujan dimana air sungai cukup besar untuk menghanyutkan kayu ke Pontianak. Dari tahun 2000 sampai dengan tahun 2005 pola pertama, jalur darat lebih dominan dari pada jalur sungai.



Foto 3.11 Jaringan *Illegal Logging* Pola Jalur Sungai

Menurut keterangan beberapa investigator dari kalangan LSM di Pontianak jalur darat lebih cenderung disukai oleh warga karena beberapa alasan: pertama, akses ke Malaysia sangat dekat dibanding kalau dijual ke Pontianak, kedua jarak tempuh akan berpengaruh pada jumlah “sopoi” [pungutan liar yang biasa diambil oleh tentara dan terutama polisi di setiap pos polisi] – semakin jauh, semakin banyak pos yang harus dilewati, ketiga kepastian pembayaran kayu yang dijual jauh lebih tinggi ke Malaysia dari pada ke Pontianak – Cukong di Pontianak sering mangkir atau menunda pembayaran sedangkan Cukong Malaysia terkadang mendatangi lokasi dan membayar tunai, keempat, Cukong Malaysia membangun jaringan kerja yang kuat dengan warga negara sedangkan Cukong Pontianak hanya menunggu hasil.

Untuk bisa keluar dari Indonesia dan sampai di Malaysia, segala macam pajak dan retribusi diurus oleh staf-staf yang dimiliki oleh Cukong Kayu seperti membayar pajak dan retribusi kepada Kabupaten, *fee* untuk berbagai kalangan seperti dijelaskan di atas, membayar "sopoi" kepada berbagai "gate" (pos penjagaan TNI, Polri dan terkadang kelompok warga negara). Setelah sampai di Malaysia, kayu tersebut di "cop" dengan stempel Pemerintah Malaysia dan membayar pajak dan retribusi tertentu.

Setelah tahapan ini dilalui maka kayu sudah resmi, sah dan legal menjadi kayu dari Malaysia. Untuk kemudian setelah diolah, kayu-kayu ini dijual ke berbagai negara di Eropa, Asia dan Amerika. Secara sederhana, alur kerja dan bangun kolaborasi antar aktor dalam *illegal logging* bisa digambarkan seperti gambar di bawah ini, terutama dari tahun 1999 – 2002.

Gambar
Modus *Illegal Logging* Tahun 1999-2002



Sumber: Adri, 2007

Dalam skema pengusahaan kayu seperti ini biasanya pelanggaran hukum atau praktik *illegal logging* yang dilakukan antara lain: penggunaan alat berat dalam ekstraksi kayu yang tidak diperkenankan dalam ketentuan HPHH, penggunaan dokumen kayu secara berulang untuk menghindari PSDH dan DR, dan penggunaan dokumen untuk kayu dari operasi penebangan yang lainnya (Budiarto 2003). Dalam skema pengusahaan kayu seperti ini, masyarakat memperoleh laba pengusahaan kayu dari keterlibatannya dalam penebangan hutan. Karena hutan di Kalimantan Barat pada umumnya berkaitan dengan sistem adat, maka hutan tersebut biasanya dipandang sebagai 'properti' sebuah komunitas adat tertentu. Agar proses ekstraksinya bisa

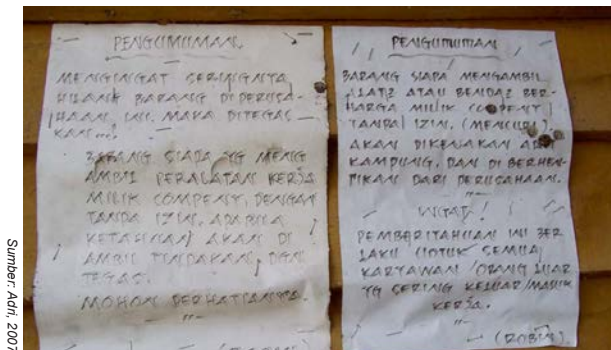
berlangsung dengan baik maka siapapun yang mengekstraksinya harus membayar semacam premi atau dikenal oleh masyarakat sebagai 'fee' yang biasanya diberikan pada 'rumah panjang' yang memiliki hak adat atas hutan tersebut.

Karena skema pengelolaan hutan seperti dijelaskan di atas dipandang sangat merugikan negara dan mendorong proses kerusakan hutan dalam percepatan yang belum pernah terjadi sebelumnya, maka negara memutuskan untuk menghentikan skema ini dengan mencabut peraturannya. Reaksi yang timbul kemudian sangat beragam. Pada periode inilah terlihat bagaimana berbagai kalangan yang selama ini diuntungkan mulai melakukan negosiasi dengan negara di tingkat pusat dengan menggunakan berbagai cara.

c. Politik Identitas Masyarakat Adat Dayak dalam Pengelolaan Hutan di Kalimantan Barat

Penghentian skema HPHH oleh pemerintah, menimbulkan reaksi yang sangat beragam. Ini juga berarti hilangnya salah satu sumber PAD utama bagi Kapuas Hulu. Akibat lain yang dihasilkan antara lain menghilangkan pekerjaan ribuan warga negara yang selama ini bergantung pada hasil hutan dan penghapusan tersebut tidak berpihak pada "rakyat kecil" melainkan kepada pengusaha besar.

Masyarakat terlibat dalam *illegal logging* dikarenakan mereka mendapat keuntungan dari para cukong. Para Cukong memperhatikan mereka dengan memberikan pekerjaan, rumah panjang, jalan, dan lain sebagainya. Hal seperti itulah yang dibutuhkan oleh masyarakat adat. Walaupun mereka tidak melakukan strategi itu, hutan hanya dinikmati oleh pengusaha saja dan tidak pernah mempedulikan masyarakat.



Sumber: Adn, 2007

Foto 3.12 Pengumuman di Sawmill Cukong Malaysia dengan Menggunakan Adat

Sebaliknya, para cukong kayu mendapatkan jaminan dan “keuntungan” dari relasinya dengan masyarakat baik secara sosial maupun budaya. Secara sosial, budaya dan ekonomi cukong kayu memperoleh: *pertama*, jaminan keamanan dari warga yang ada di sekitar lokasi usahanya, *kedua* memperoleh pasokan tenaga kerja yang bisa diatur dan disesuaikan dengan kebutuhan, *ketiga* adanya jaminan adat atas keberadaan dan keberlangsungan usahanya dari segi keamanan. Seperti foto dokumentasi Yayasan Titian di bawah ini yang ditempel pada sebuah sawmill milik Robin, seorang cukong kayu Malaysia, di daerah perbatasan. Jika ada yang ketahuan melakukan pelanggaran peraturan perusahaan, ada jaminan dari adat setempat bahwa pelaku tersebut akan dikenakan “sangsi adat” (Audri, 2007).

Masyarakat Dayak Iban adalah Indonesia. Bagi orang Dayak/Iban, “hutan adalah ibu bagi mereka, di situ mereka diberi makan, di situ mereka dididik, di situ mereka dibesarkan”. Mereka juga ingin maju dan menghadapi kehidupan yang layak seperti warga negara lainnya. Lemahnya kehadiran negara Indonesia dalam pengertian *the art of governing* yang kemudian dimanfaatkan oleh cukong kayu dengan juga mempertimbangkan dan memperhitungkan aspek identitas Orang Iban (Adri, 2007). Relasi ini kemudian melahirkan pola hubungan *patron-client* antara cukong kayu dengan warga negara Indonesia di perbatasan. Maka tidak heran jika dengan berbagai cara dan upaya, Orang Iban akan mempertahankan sebisa mungkin agar *illegal logging* bisa tetap dilangsungkan.

Dalam pengakuan mereka tetap “Orang Indonesia”, warga negara Indonesia. Tapi ketika *illegal logging* dihentipaksakan oleh Indonesia, mereka menolak dan berpihak pada cukong kayu yang berarti juga berpihak pada kepentingan mereka sendiri. Tidak peduli Indonesia dirugikan dan Malaysia diuntungkan. Keberlangsungan *illegal logging* di perbatasan juga tidak lepas dari peran negara di tingkat kabupaten. Aspirasi untuk memperoleh sebagian dari rente pengelolaan sumber daya hutan yang selama ini dinikmati oleh “Pusat,” pada era desentralisasi dan otonomi daerah telah mendorong kabupaten untuk memanfaatkan kesempatan ini sebisa mungkin. Dengan mengatasnamakan “masyarakat” yang selama ini terpinggirkan dalam pengelolaan sumber daya alam, otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan, pendapatan asli daerah, dan putera daerah, kabupaten melakukan ekstraksi kayu di hutan dalam teritori mereka tanpa harus patuh pada ketentuan “pusat.” Meskipun dalam pekerjaan ini melibatkan cukong kayu dari negara lain, meskipun

sebagian besar rente perusahaan hutan ini jatuh ke tangan cukong, meskipun sebagian besar warga negara dalam teritorinya memperoleh sedikit saja dari rente keseluruhan.

Dalam praktik *illegal logging*, hutan sebagai (ibunya Orang Iban) penanda keibanannya bukanlah sesuatu yang baku, kaku dan tidak berubah. Ketika tidak ada kepastian mengenai kehidupan mereka, tidak ada jaminan bahwa hutan akan tidak ditebang oleh orang lain, maka keterlibatan dalam praktik *illegal logging* menjadi satu pilihan strategis dan realistis bagi mereka. Terlibat atau tidak, dalam pemahaman mereka, toh hutan akhirnya akan ditebang. Kalau tidak oleh orang lain, mungkin oleh negara melalui pemberian konsesi pada perusahaan besar di Jakarta. Sehingga hutan sebagai aspek keibanan mereka untuk sementara menjadi tidak strategis dan tidak relevan dalam kondisi sekarang dan bagi masa depan mereka.

Tidak semua Orang Iban merupakan kelompok yang setuju dan melakukan *illegal logging*. Paling tidak masih ada Orang Iban di Sungai Utik, Kecamatan Lanjak yang masih mempertahankan hutan sebagai sumber penghidupan dan sekaligus identitas keibanan dan kedayakannya. Begitu pula, Masyarakat Undau Mau di Kalimantan Barat, yang mengembangkan kearifan lingkungan dalam pola penataan ruang pemukiman dengan mengklasifikasi hutan dan memanfaatkannya. Perladangan dilakukan dengan rotasi dengan menetapkan masa *bera*, dan mereka mengenal tabu sehingga penggunaan teknologi dibatasi pada teknologi pertanian sederhana dan ramah lingkungan.

Beberapa kasus seperti yang terjadi pada tahun 1997, PT Wahana Stagen Lestari (WSL) melanggar kawasan Tonah Colap Turun Pustaka atau hutan lindung ala masyarakat adat yang luasnya 782 hektar. Dari pelanggaran tersebut maka WSL dihukum secara adat oleh masyarakat Pendaun. Setelah dihukum adat WSL berhenti operasi di Tanah Colap. Namun ternyata, dengan terhentinya operasi WSL penebangan hutan masih berlanjut. Dengan terbukanya jalan ke Tonah Colap Torun Pusaka, semakin banyak penebangan liar.

Perlawanan akibat ketidakadilan ekologis dilakukan hampir di setiap tempat di pedalaman Kalimantan Barat. Di Desa Sijang, Kecamatan Galing, Kabupaten Sambas, masyarakat adat Dayak memprotes keberadaan perusahaan sawit yang membakar lahan di wilayah adat mereka. Di Komunitas Dayak Kayong Sekayuq yang

masuk Kecamatan Tayap Kabupaten Ketapang memprotes perusahaan sawit yang melakukan survey di wilayah adat mereka.

Begitu juga dengan kasus PT Toras Banua Sukses dengan Warga DAS Mendalam. Warga Mendalam menolak dengan tegas kehadiran perusahaan apa pun di DAS Mendalam yang tujuannya untuk “merusak hutan” mereka yang sudah tinggal sedikit. Mereka tidak tertarik dengan tawaran perusahaan ini karena pengalaman pada periode-periode sebelumnya. Dua perusahaan yang pernah beroperasi di daerah mereka dipandang tidak meninggalkan kebaikan bagi kehidupan mereka. Warisan bekas perusahaan tersebut adalah hutan yang gundul, jalan tanah bekas perusahaan yang tak terurus, dan lahan yang gersang.

Penutup

Pada tanggal 9 dan 10 Januari 2007, diadakan “Seminar dan Lokakarya Problem Pembangunan Masyarakat Perbatasan” di Kapuas Hulu, Kalimantan Barat. Dalam pertemuan itu dihadiri oleh para pemuka dan tokoh adat setempat dan menghasilkan rekomendasi yang salah satunya berbunyi: “Menerima penghentian aktivitas *illegal logging* dengan terpaksa.” Namun dalam rekomendasi yang lain, terdapat semacam tuntutan agar pemerintah segera mencari alternatif pendapatan yang sepadan dengan *illegal logging*. Jika tidak, pemerintah dapat menyelesaikan persoalan ini dengan mempercepat proses pembangunan di daerah perbatasan, memperbaiki sarana dan prasarana fisik seperti pendidikan dan jalan, dan segera membuka “border” resmi yang menghubungkan Badau (Indonesia) dengan Lubuk Antu (Malaysia) agar proses perdagangan mereka menjadi lancar. Bahwa pada satu posisi mereka kalah dalam proses negosiasi dengan pemerintah, namun sebagai gantinya muncul tuntutan baru yang lebih beragam terhadap pemerintah (Adri, 2007).

Merekonstruksi pengetahuan lokal dalam konfigurasi baru sebagai bagian dari mosaik ilmu pengetahuan, bukanlah upaya menggali pemakaman “pengetahuan” karena dorongan romantisme. Namun kejujuran ilmiah, kerendahan hati intelektual dan pertimbangan obyektif kepentingan manusialah yang menarik bahwa pengetahuan tradisional dapat menjadi bagian dari “kekuatan” pengetahuan manusia di masa depan.

Menempatkan pengetahuan lokal dalam posisi yang berlebihan juga akan mudah terjebak pada romantisme masa silam yang tidak relevan. Harus diakui banyak juga pengetahuan-pengetahuan tradisional yang sudah tidak cocok lagi diterapkan pada saat ini. Layaknya sebuah budaya, ada yang bersifat lokal spesifik dan hanya sesuai pada kurun waktu tertentu dan masyarakat tertentu, namun ada juga yang mampu mengatasi dimensi ruang dan zamanya menjadi budaya yang potensial bersifat universal. Tugas kita sekarang adalah memvalidasi khasanah pengetahuan tradisional itu mana yang masih bisa diambil, mana yang masih bisa dikembangkan dan mana yang kompatibel dengan khasanah pengetahuan saat ini.

Agar kearifan lokal tetap aktual serta memiliki vitalitas tinggi diperlukan semacam revitalisasi, yang terdiri dari tiga langkah, yaitu: inventarisasi, reorientasi dan, reinterpretasi. Dengan melakukan *inventarisasi*, kita bisa memilih mana nilai budaya yang bukan saja relevan dengan kepentingan masa kini melainkan juga bermanfaat bagi kepentingan masa depan. *Reinterorientasi* terhadap kearifan lokal yang terkandung dalam petatah-petitih perlu dilakukan agar kearifan lokal tetap kontekstual dengan kepentingan masa kini serta dapat diimplementasikan bagi kepentingan masa depan. Sedangkan, *reinterpretasi* adalah menginterpretasi ulang makna-makna yang terkandung dalam kearifan lokal tersebut agar tetap produktif.

Keterlibatan Orang Iban di Kalimantan Barat dalam praktik *illegal logging* bukan karena mereka tidak paham hukum negara, bukan mereka ingin merusak salah satu penanda keibannya, bukan karena mereka tergoda oleh uang yang ditawarkan oleh cukong, bukan karena mereka bodoh dan berfikir dalam jangka pendek, bukan karena tekanan dan ancaman dari para cukong kayu dan pemerintah daerah. Tapi pilihan ini lebih merupakan pertimbangan strategis, kreatif dan cerdas mereka dalam menyikapi hidup nyata yang dilakoni sekarang ini.

Dalam merumuskan dan mengimplementasikan kebijakan dan peraturan perundangan pengelolaan hutan di Indonesia ada baiknya untuk mempertimbangkan dan mentransformasikan aspek identitas, sistem pengetahuan dan kearifan lokal warga negaranya. Keterlibatan warga negara dalam perumusannya tidak bisa diwakili oleh pihak lain seperti para ilmuwan, LSM, atau pemerintah daerah. Akan sangat baik bila pengaturan pengelolaan sumber daya hutan dikembangkan berdasarkan aspirasi warga negara. Keterlibatannya mencakup

bagaimana mustinya dikelola, apa sanksi yang diberikan jika terjadi pelanggaran, siapa yang akan menerapkan sanksi tersebut, dan juga kelabaan apa yang bisa diperoleh warga negara atas pengelolaan hutan tersebut.

Peraturan perundangan pengelolaan hutan di Indonesia sebaiknya mempertimbangkan aspek identitas warga negara, terutama mereka yang tinggal di perbatasan dengan negara lain dan memiliki pertautan identitas dengan warga negara yang di seberangnya, secara lebih spesifik. Paling tidak ada perbedaan dalam kebijakannya. Tentu saja kebijakan dan perlakuan pengelolaan sumber daya alam di Badau dan Lanjak, termasuk daerah perbatasan Indonesia lainnya dengan Malaysia di Kalimantan tidak bisa diperlakukan sama dengan Pulau Jawa dan Sumatera secara keseluruhan.

“Zaman berubah dan kita berubah dengan zaman” - John Owen.

Daftar Pustaka

- Adri. *Politik Identitas Dalam Fenomena Illegal Logging di Perbatasan Indonesia-Malaysia: Studi di Kecamatan Badau dan Lanjak, Kabupaten Kapuas Hulu, Kalimantan Barat*, Tesis S2 Universitas Indonesia, 2007.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Etnosains, Etnotek, dan Etnoart: Paradigma Fenomenologis untuk Revitalisasi Kearifan Lokal*. Makalah dalam seminar “Pemanfaatan Hasil Riset UGM dalam Mendukung Peningkatan Daya Saing Indonesia”, di Yogyakarta, 28 November 2006.
- Andasputra, Nico. *Menyelamatkan Lingkungan dari Kepunahan Melalui Kearifan Lokal Dayak*. tt
- Billa, Marthin. *Alam Lestari dan Kearifan Budaya Dayak Kenyah*. Jakarta: Sinar Harapan, 2005.
- Colfer, Carol J. Pierce dan Ida Aju Pradnja Resosudarmo (ed). *Which Way Forward? People, Forest, and Policymaking in Indonesia*, ISEAS: Singapore, 2002.
- Erikson, Erik H. *Identitas Diri, Kebudayaan dan Sejarah Pemahaman dan Tanggung Jawab*. Maumere: LPBAJ, 2002.
- Haba, John, dkk. *Konflik di Kawasan Illegal Logging di Kalimantan Tengah*. Jakarta: LIPI, 2003.
- Hendayana, Yayat. *Revitalisasi Kearifan Lokal*, tt.
- Hidayat, Komaruddin dan Putut Widjanarko (ed). *Reinventing Indonesia: Menemukan Kembali Masa Depan Bangsa*. Mizan: Jakarta, 2008.
- Kalimantan Barat Tertinggi Dalam Kasus Illegal Logging*. Tempo Interaktif, diunduh pada 22 Desember 2003, Pukul 14.16 WIB.
- Laksono, PM. *Identitas Dayak dan Politik Kebudayaan: Belajar dari Cilik Riwut*, 2007.

Munekti, Yekti. *Identitas Dayak: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: LKIS, 2004.

Nurma Ali Ridwan. *Landasan Kelimuan Kearifan Lokal*. *Ibda`*, Vol. 5, No. 1, Jan-Jun 2007.

Semedi, Pujo. *Mantra Pos-modern Bernama Kearifan Lokal*, tt.

Sri Lestari. *Dayak Iban Penjaga Hutan Kapuas Hulu*, 1001sintang.com, diunduh pada 5 April 2011, pukul 19.51 WIB.

Teddy Lesmana. *Kerusakan Hutan dan Keadilan Antar Generasi*, 2008.

**RASIONALITAS DAN KEARIFAN:
STUDI PENGELOLAAN LISTRIK MIKRO HIDRO PADA
KOMUNITAS PETUNGKRIYONO
Oleh : Bakti Utama**

The growing enthusiasm for use of the potential and local knowledge in the development process has led to various studies on local wisdom. Unfortunately, without careful that studies can be mired in the mines who make it study of past knowledge and not productive in answering of the problem today. Through the window the description of the management of micro hydro electricity in Petungkriyono community, this paper gives emphasis that local wisdom is not always associated with knowledge of the past. Local wisdom also continued to be produced from the process of rational thinking on the problems faced by optimizing resources wisely.

*Harta karunisme
adalah cerminan dari budaya yang gagal menangani persoalan hari ini,
gamang menghadapi hari depan, lantas orang lari ke masa lalu.
(Pujo Semedi)*

**Pengantar : Ranjau-Ranjau Dalam
Studi Kearifan Lokal**

Sudah lebih dari dua dasawarsa kearifan lokal menjadi bahan diskusi dalam upaya membangun solusi atas berbagai permasalahan masyarakat. Tahun-tahun belakangan, diskusi mengenai kearifan lokal ini semakin menguat seiring tumbuhnya kesadaran untuk mengoptimalkan segala potensi dan pengetahuan lokal dalam pembangunan. Wacana utama yang berkembang dari diskusi tersebut adalah bahwa terdapat nilai-nilai yang telah digunakan oleh generasi sebelum kita dan masih dapat kita gunakan untuk menghadapi persoalan kehidupan hari ini.

Namun demikian, jika tidak hati-hati diskusi mengenai kearifan lokal ini akan mengantar kita pada ranjau-ranjau yang menjadikan diskusi ini tidak produktif—tidak strategis untuk menjawab permasalahan masyarakat dewasa ini. Satu di antara beberapa ranjau itu lahir dari kata “kearifan lokal” itu sendiri. Konsep kearifan lokal menyadarkan bahwa *cakupan efektivitas dari bahasan ini bersifat lokal*. Untuk pandangan ini, Pujo Semedi (2007) memberikan

contoh yang *apik* mengenai *sasi*/larang petik pada waktu tertentu pada sumber daya bersama. *Sasi* menjadi efektif ketika sistem ini dilekatkan dengan nilai-nilai yang dianut dalam sebuah komunitas. Namun, ketika komunitas tersebut semakin terbuka dan masyarakat lain yang tidak terikat pada sistem *sasi* ini masuk maka sumber daya yang sedang terkena *sasi* itu tetap saja dipanen tanpa memberikan hasil bagi masyarakat yang menjaga kearifannya. Keterikatan pada kelokalan ini juga menyiratkan pesan agar adopsi kearifan lokal oleh suatu komunitas yang lain harus dilakukan secara hati-hati. Bagaimanapun setiap komunitas memiliki nilai dan struktur budaya yang khas. Adopsi nilai-nilai dari komunitas lain belum tentu sesuai dan mampu menyelesaikan permasalahan sebuah komunitas.

Perlu dipahami juga bahwa kearifan lokal merupakan konsep yang lahir dari peneliti/akademisi dalam mendeskripsikan respons masyarakat terhadap lingkungannya yang dianggap arif. Kata “dianggap arif” ini tentunya lahir melalui analisis peneliti dengan meng-konteks-kan nilai-nilai atau perilaku yang dimiliki suatu komunitas dengan ide-ide tentang solusi atas suatu permasalahan. Jika tidak hati-hati, inilah awal dari ranjau kedua yaitu bahwa *kearifan dalam konteks suatu permasalahan belum tentu arif dalam permasalahan yang lain*. Sebagai contoh, bangunan tradisional berbagai suku bangsa di Indonesia yang didominasi dengan bahan kayu dengan sistem sambungan yang saling mengkait seringkali dinilai sebagai bentuk kearifan lokal terhadap lingkungan Indonesia yang rawan dengan bencana gempa. Namun, kesimpulan semacam ini tentu tidak akan memberi jawaban yang memuaskan terhadap konteks permasalahan lain seperti kerawanan terhadap kebakaran atau degradasi lingkungan jika penggunaan kayu untuk perumahan melebihi kemampuan regenerasi hutan.

Jika tidak hati-hati diskusi maupun kajian tentang kearifan lokal juga akan terjebak pada ranjau ketiga, yaitu *studi kearifan lokal akan menghasilkan deskripsi tentang semacam rumus-rumus yang dianut sebuah komunitas dalam merespons permasalahannya*. Deskripsi semacam ini melihat bahwa nilai atau perilaku yang dianut sejak generasi-generasi sebelumnya selalu tepat untuk menjawab permasalahan saat ini dan strategis untuk menjawab permasalahan masa yang akan datang. Hasil semacam ini menjadi tidak produktif karena lingkungan—baik fisik maupun nonfisik—selalu berubah dan diperlukan pula perubahan dalam merespons lingkungan tersebut.

Beberapa hal di atas menunjukkan bahwa diskusi mengenai kearifan lokal jika tidak hati-hati akan terjebak pada apa yang disebut Pujo Semedi sebagai harta karunisme yaitu:

“...cara pikir yang berorientasi ke masa lalu bahwa para leluhur dengan kesaktian dan kebijakannya yang melegenda telah menyiapkan solusi untuk segala persoalan kehidupan yang kita hadapi sekarang” (Semedi, 2007).

Tulisan singkat ini mencoba melihat kearifan lokal sebagai hasil berpikir masyarakat atas berbagai permasalahan yang dihadapi dan pengalaman-pengalaman mengatasi permasalahan tersebut. Dengan demikian, bahasan tentang kearifan lokal tidaklah selalu berkuat pada penggalian nilai-nilai masa lalu. Pembahasan ini akan diuraikan melalui jendela deskripsi atas pengelolaan Listrik Mikrohidro pada komunitas Petungkriyono, Kabupaten Pekalongan, Jawa Tengah.

Kearifan Lokal dan Rasionalitas Masyarakat: Sebuah Kerangka Berpikir

Kearifan lokal dalam bahasan ini mengacu pada perangkat pengetahuan pada suatu komunitas—baik berasal dari generasi-generasi sebelumnya maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya—untuk menyelesaikan secara baik dan benar persoalan dan/ atau kesulitan yang dihadapi, yang memiliki kekuatan hukum maupun tidak (Ahimsa-Putra, 2006). Definisi tersebut dipandang strategis untuk mendeskripsikan kearifan lokal dan oleh karena itu perlu kiranya menelaah unsur-unsur definisi tersebut.

Terdapat tiga unsur pokok dalam definisi di atas. Unsur pertama definisi di atas menyebutkan kearifan lokal sebagai perangkat pengetahuan. Sebagaimana uraian Ahimsa-Putra (2006), pemaknaan atas perangkat ini terkandung beberapa pengertian yang meliputi: adanya unsur-unsur; adanya hubungan antar-unsur tetapi tidak bersifat empiris; hubungan antar-unsur juga tidak mekanis ataupun fungsional; serta membentuk suatu kesatuan tanpa harus ada batas-batas empiris yang jelas untuk satuan ini.

Selanjutnya, unsur kedua definisi di atas berkait dari mana perangkat pengetahuan ini diperoleh. Sebagaimana kata pembentuknya, pengertian kearifan lokal terfokus pada tempat atau

lokalitas dari kearifan tersebut. Maka dari itu, berkait dari mana perangkat pengetahuan yang arif itu diperoleh maka jawabanya adalah dapat diperoleh baik dari generasi sebelumnya maupun dari pengalamannya berhubungan dengan lingkungan dan masyarakat lainnya. Dengan kata lain, kearifan lokal juga bisa didapatkan dari proses berpikir masyarakat saat ini berdasar pengalaman yang dimilikinya.

Unsur terakhir dari definisi kearifan lokal di atas berkait dengan sifat dan tujuan kearifan lokal itu sendiri. Dalam definisi ini, kearifan lokal ditujukan untuk menyelesaikan persoalan yang dihadapi. Dengan label “arif” maka penyelesaian atas permasalahan itu harus baik dan benar. Sementara itu, berkait sifatnya kearifan lokal dapat berkekuatan hukum ataupun tidak.

Secara umum, definisi di atas menekankan bahwa kearifan lokal lahir dari proses berpikir suatu komunitas dalam merespons permasalahan yang dihadapi bersumber pada pengetahuan dari generasi sebelumnya *yang dipandang masih sesuai* ataupun dari pengalaman-pengalaman yang dimiliki. Dengan kata lain, definisi ini tampaknya memegang asumsi bahwa perilaku masyarakat selalu didasarkan pada cara berpikir yang rasional. Pada titik inilah studi tentang kearifan lokal sangat strategis untuk disandingkan dengan pandangan tentang rasionalitas masyarakat sebagaimana diuraikan Samuel Popkin ketika mendeskripsikan kaum tani di Vietnam.

Pandangan Popkin ini melihat perilaku manusia dituntun oleh pertimbangan untuk memperoleh hasil yang maksimal. Sebagaimana uraian Popkin (1986: 14-23), terdapat beberapa asumsi dasar yang melatarbelakangi pandangan rasionalitas pada dalam komunitas pedesaan. Pertama, komunitas pedesaan bukanlah individu yang selalu memilih untuk enggan berisiko dan anti terhadap tindakan investasi. Tentu pandangan ini sangat setuju jika anggota komunitas pedesaan akan menghindari berbagai bentuk kegagalan kecil yang mendatangkan malapetaka besar, namun cukup banyak dijumpai kejadian di mana para petani masih memiliki sedikit kelebihan dan kemudian melakukan tindakan-tindakan investasi yang berisiko untuk meningkatkan kesejahteraan (Popkin, 1986: 15; Wolf, 1985: 23).

Selanjutnya, Popkin juga melihat berbagai tindakan individu di dalam desa justru didasari oleh logika investasi. Dengan pemikiran ini, bentuk-bentuk sumbangan terhadap desa, partisipasi terhadap program asuransi dan kesejahteraan, dan pertukaran antara patron dan

klien ditentukan oleh logika investasi (Popkin, 1986: 19). Pandangan ini juga didasari pertimbangan adanya pembonceng-pembonceng dalam tipe-tipe tindakan kolektif, yaitu mereka yang tidak berkontribusi dalam penyediaan barang-barang kolektif tetapi tetap menerima keuntungan dan keamanan atas tindakan tersebut. Dengan hadirnya pembonceng-pembonceng ini, kapan saja ada tindakan yang terkoordinir untuk memproduksi barang kolektif, individu-individu mungkin berperhitungan untuk lebih baik tidak berkontribusi (Popkin, 1986: 20).

Terakhir, rasionalitas sebagaimana uraian Popkin ini juga didasari pandangan bahwa hubungan patron-klien dalam masyarakat petani tidak dipandang sebagai hubungan timbal balik di mana patron memberi perlindungan dan asuransi sosial kepada klien dan klien memberi kepatuhan kepada patron. Alih-alih melihatnya sebagai hubungan parental, Popkin justru melihat hubungan patron-klien sebagai hubungan eksploitatif (Raharjana, 2003: 77). "Sumber daya-sumber daya yang akan diinvestasikan patron," demikian menurut Popkin, "bukan hanya untuk memperbaiki keamanan subsistensi klien, tapi juga untuk menjaga agar hubungan itu tetap diadik serta menghambat petani mendapatkan keterampilan yang bisa mengubah keseimbangan kekuatan." (Popkin, 1986: 22).

Demikianlah, dengan mendasarkan beberapa latar belakang di atas masyarakat di pandang Popkin sebagai kesatuan anggota-anggota yang berpikir rasional. Walaupun pandangan Popkin ini lahir melalui telaahnya tentang masyarakat desa sebagai usaha mengkritik pandangan James Scott tentang ekonomi moral, namun gagasan yang melihat komunitas sebagai kesatuan anggota-anggota yang berpikir rasional tampaknya akan strategis untuk digunakan dalam kajian kearifan lokal. Hal ini didasari asumsi bahwa setiap tindakan komunitas untuk merespons permasalahan tentunya ditujukan untuk mendapatkan kondisi yang terbaik dengan mengoptimalkan potensi yang dimilikinya.

Komunitas Petungkriyono: Potret Komunitas Desa Yang Rasional

Melingkupi kawasan seluas 7.236 ha, secara administratif Petungkriyono merupakan bagian dari Kabupaten Pekalongan. Wilayah ini terbagi menjadi sembilan desa. Sembilan desa tersebut adalah Tlagapakis, Kayupuring, Kasimpar, Yosorejo, Songgodadi, Curugmuncar, Simego, Gumelem, dan Tlagahendro. Keseluruhan

kawasan ini merupakan hamparan pegunungan dengan ketinggian bervariasi antara 500-1.634 m di atas permukaan laut (dpl).

Seluruh kecamatan ini merupakan daerah dengan kelembaban udara yang relatif tinggi. Sebuah laporan penelitian telah menuliskan bahwa suhu rata-rata di Petungkriyono berkisar antara 12-18 derajat celcius, dengan curah hujan rata-rata 5000-6000 mm/tahun (TPL, 1986). Dengan iklim yang relatif basah inilah tak heran jika hampir 70 % wilayah Petungkriyono merupakan hutan yang terus dijaga hingga sekarang (Murtijo, 2002; Khalidi 2006).

Dengan iklim basah ini sebagian besar masyarakat sekitar hutan di Petungkriyono bekerja sebagai petani kecil. Populasi terus meningkat dari tahun ke tahun, tapi lahan mereka tidak bertambah menyebabkan akses petani Petungkriyono terhadap lahan semakin kecil. Di Tlagapakis misalnya, pada tahun 1990 hanya terdapat 315 KK yang tinggal di kawasan ini. Di tahun 1997 jumlah tersebut meningkat menjadi 346 KK, dan pada tahun 2007 ini 448 KK telah tinggal di Tlagapakis. Dengan peningkatan populasi tersebut lahan pertanian tiap keluarga di Petungkriyono pun tidaklah lebih dari 0,4 ha (Haryanto 1994; Murtijo 2002).

Dengan lahan yang sempit tersebut selain menanam padi, ketela, ubi dan jagung sebagai sumber makanan sehari-hari, mereka juga menanam bermacam tanaman komoditas seperti bawang daun, kopi, cabai, tomat, ataupun wortel. Dari lahan tegalan, pohon aren yang sering tumbuh terutama di daerah yang tak terlalu tinggi seperti Kasimpar dan Kayupuring pun dimanfaatkan masyarakat dengan mengolahnya menjadi gula aren. Sementara di daerah yang relatif tinggi seperti Gumelem dan Simego tanaman teh dan tembakau banyak ditanam sebagai penyokong perekonomian masyarakat.

Pemeliharaan sapi turut berperan penting pula dalam perekonomian orang Petungkriyono¹. Selain memelihara sapi peranakan *Ongole* yang telah ada di Jawa dan Sumatra sejak awal tahun 1900-an, kini orang Petung juga banyak memelihara sapi peranakan Kobis (*Dutch Friesian*), *Charolais*, *Simmental*, dan *Brahman* (Nusrat, 2003). Sapi-sapi ini dikandangkan di sekitaran rumah, sedang

¹ Tidak semua sapi yang dipelihara oleh sebuah keluarga di Petungkriyono merupakan milik keluarga yang bersangkutan. Seringkali satu keluarga di Petung hanya memelihara sapi orang lain. Dengan sistem ini baik pemilik ataupun pemelihara sapi akan memperoleh 50% dari laba penjualan jika sapi tersebut dijual. Orang Petung biasa menyebutnya dengan *maro bathi*.

pakannya diperoleh dari merumput di lahan tegalan ataupun hutan *pinusan*. Di Petungkriyono, usaha pemeliharaan sapi hanya diupayakan untuk pembesaran sapi. Sapi yang masih kecil (*pedet*) diberi makan terus hingga besar, dan setelah besar ditukar (*dilambang*) dengan dua ekor pedet demikian berulang seterusnya. Namun demikian, adanya kebutuhan-kebutuhan yang besar seperti pernikahan, pengobatan kerabat yang sakit, ataupun biaya sekolah seringkali memaksa orang Petung menjual sapi mereka. Dengan praktik semacam ini keberadaan ternak sapi dipandang sebagai salah satu investasi sekaligus tabungan yang dimiliki masyarakat.

Pejualan sapi tidaklah langsung dilakukan pemilik ke pasar hewan. Dengan keterbatasan akses ke pasar hewan, para pemilik sapi di Petungkriyono menjual sapi mereka pada para juragan (Nusrat, 2003: 50). Para juragan inilah yang kemudian menjual ke luar wilayah Petungkriyono. Di hari Senin, para juragan akan memasarkan sapi ke Pasar Sibebek (Banjarnegara), sedang di hari Rabu pemasaran sapi dilakukan di pasar hewan Kaje (Pekalongan).

Sementara itu, gerbang penelusuran sejarah masyarakat Petungkriyono dapat dimulai dari lingga-yoni Nagapertala, sebuah peninggalan arkeologis yang berada di sebelah timur laut pusat perkampungan Desa Tlagapakis, Petungkriyono. Lingga-yoni yang diperkirakan dibuat sejak masa Mataram Hindu pada abad ke 9 masehi ini menunjukkan bahwa Petungkriyono telah berkembang menjadi pemukiman besar dan komplek baik dari segi sosial maupun keagamaannya sejak masa prakolonial (TPL, 1987; Semedi, 2006; Khalidi 2006). Analisis Semedi (2006) akan keberadaan peninggalan arkeologis di wilayah petungkriyono ini bahkan menunjukkan bahwa selain sebagai tempat pemujaan agama Hindu, kawasan Petungkriyono juga merupakan jalur perdagangan dari pesisir utara menuju pusat pemerintahan Mataram Hindu di lembah Sungai Progo.

Di samping peranan pentingnya dalam konstelasi politik Mataram Hindu, masyarakat di kawasan Petungkriyono masa itu telah berkembang menjadi masyarakat petani. Mereka membuka lahan di tempat yang relatif datar dan dekat sumber air untuk menanam padi, ubi, talas, dan sayur-sayuran dengan teknik rotasi tanam (Khalidi, 2006:13). Beberapa kebutuhan lain yang tidak dapat dihasilkan di lahan pertanian mereka dapatkan dari hutan di sekitar pemukiman.

Sayangnya, tidak banyak informasi yang mampu didapatkan dari peninggalan-peninggalan arkeologis di kawasan Tlagapakis ini.

Sumber informasi mengenai kawasan ini yang lain diperoleh dari data tertulis yang baru berasal dari era 1860-an (Semedi, 2006:129), masa ketika kebijakan tanam paksa hampir berakhir. Mengenai tanam paksa sendiri, diperkirakan kebijakan pemerintah kolonial Belanda ini turut membawa perubahan besar di Petungkriyono. Deskripsi Hüsken (1998) yang memaparkan adanya migrasi penduduk yang besar di pedesaan Jepara yang terkena kebijakan tanam paksa tampaknya terjadi juga di kawasan Pekalongan dan sekitarnya. Untuk kasus di Pekalongan, migrasi ini terjadi dalam dua arah: sebagian dari mereka lari ke pesisir dan hidup sebagai nelayan (Semedi, 2001:62), sedang sebagian yang lain lari ke pegunungan seperti Petungkriyono untuk terlepas dari jerat tanam paksa. Dengan datangnya para pendatang dari utara ini maka penduduk di Petungkriyono mengalami peningkatan pesat.

Perubahan penting kedua di masa ini adalah mulai dikenalnya budidaya tanaman kopi di kawasan Petungkriyono (Semedi, 2005; 2006:131). Perubahan ini sangatlah penting karena di kemudian hari biji kopi ini menjadi satu dari tiga komoditas utama yang mendukung perekonomian masyarakat Petungkriyono. Dua komoditas lain adalah daun bawang yang oleh masyarakat disebut dengan *selong* dan aren yang diolah menjadi gula. Orang-orang tua di Tlogopakis seringkali bercerita bahwa aktivitas penjualan kopi, daun bawang, dan gula aren ini telah dilakukan sejak kakek-kakek mereka. Dahulu, untuk menjual barang dagangan ini mereka harus menuju Pasar Doro melalui perbukitan Sikejer dengan berjalan kaki sekira setengah hari. Namun, kini tujuan yang sama telah dapat dilalui dengan kendaraan bak terbuka hanya dengan waktu satu setengah jam perjalanan.

Benih permasalahan kelangkaan lahan mulai muncul di Petungkriyono ketika kebijakan liberalisasi mulai diberlakukan pemerintah kolonial Belanda. Melalui kebijakan ini pemerintah kolonial mengakui adanya hak-milik-mutlak (*eigendom*) orang Indonesia atas tanah-tanah yang ditempatinya, sehingga memungkinkan penjualan dan penyewaan tanah (Kano, 1984:34). Padahal, ketika kebijakan ini diberlakukan kemungkinan besar masyarakat Petungkriyono masih melakukan aktivitas pertanian perladangan. Dengan sistem perladangan ini, tentu terdapat lahan-lahan yang dibiarkan menganggur (tanah *bero*) untuk memperoleh kesuburannya kembali. Berdasar kebijakan liberasi ekonomi, tanah-tanah *bero* ini dianggap pemerintah sebagai tanah tak bertuan dan kemudian dianggap menjadi milik pemerintah untuk dijadikan hutan (Haryanto, 1994: 129).

Pembukaan hutan untuk pemukiman, serta penebangan hutan untuk perkebunan yang intensif di awal abad ke-20 juga menghadirkan masalah baru. Setiap tahun daerah Pekalongan dilanda banjir kiriman dari dataran tinggi Petungkriyono. Bertolak dari masalah ekologi ini kebijakan baru pun diterapkan bagi wilayah Petungkriyono. Pada tahun 1930-an pemerintah kolonial menyusun satu kebijakan perbaikan hutan dengan menutup sebagian lahan pertanian dan pemukiman milik penduduk untuk dijadikan lahan reboisasi (Murtijo, 2002: 25)². Seluruh hutan di Petungkriyono pun dinyatakan sebagai wilayah hutan lindung oleh pemerintah kolonial. Imbasnya, penduduk Petungkriyono mulai mengalami penyempitan lahan produktif yang cukup signifikan.

Tahun 1942 hingga 1945, ketika pemerintah pendudukan Jepang berkuasa, kondisi ekonomi masyarakat Petungkriyono tidaklah lebih baik. Beberapa orang di Tlogopakis masih ingat begitu sulitnya hidup di jaman pendudukan Jepang. Setiap 10 pocong hasil panen padi masyarakat masa itu dua pocong di antaranya harus diserahkan ke pemerintah. Pakaian mereka terbuat dari goni, sehingga kalau kehujanan tangan mereka harus tetap memegang celananya agar tak lepas. Untuk mendapatkan dua buah sarung, mereka harus menjual seekor kambing jawa³.

Dinamika sosial, ekonomi di Petungkriyono terus bergerak. Agustus 1945 Indonesia menyatakan diri sebagai bangsa yang merdeka. Hutan yang diperbolehkan dibuka untuk areal pertanian pada masa perang kemerdekaan (Semedi, 2006: 139) akhirnya harus ditutup kembali pada tahun 1968 seiring dengan lahirnya PERHUTANI⁴ (Nusrat, 2003: 19). Masyarakat pun mulai kesulitan

² Paparan orang-orang tua di Tlogopakis menyebutkan bahwa areal lahan yang kini di pakai sebagai hutan pinus PERHUTANI dahulu merupakan tanah milik. Kebijakan penarikan pajak yang tinggi oleh pemerintah kolonial banyak membuat orang-orang Tlogopakis tidak kuat membayar seluruh tanggungan pajak tanah. Orang-orang yang tidak mampu membayar seluruh tanggungan pajak ini akan mendapat *dluwang srip* (surat sita) atas tanah yang tidak terpagaki. Tanah-tanah sitaan inilah yang kini dipakai PERHUTANI sebagai lahan hutan pinus.

³ Paparan seorang informan menyebutkan pula bahwa sebuah sarung di zaman pendudukan Jepang ini harus dibeli dengan harga 50 perak. Padahal, harga beras kala itu hanya 5 sen/kg. (10 sen=1 ketip; 10 ketip=1 perak).

⁴ Hampir tak ada perlawanan dari masyarakat atas penutupan areal pertanian mereka menjadi lahan hutan pinus. Masyarakat tidak berani menentang kemauan masyarakat karena takut dianggap anggota PKI (Murtijo, 2002).

memenuhi kebutuhan pakan ternak. Akibatnya, usaha penggemukan sapi di Petungkriyono pun mengalami kemunduran⁵.

Masa-masa sulit terus terjadi di Petungkriyono hingga dekade 1950-an. Pada masa ini Petungkriyono kedatangan milisi-milisi yang biasa dikenal masyarakat sebagai Pasukan Siluman yang kemudian disusul dengan kedatangan Tentara Islam Indonesia pimpinan Kartosuwirjo. Hampir tiada beda, kedua kekuatan militer “lokal” ini justru seringkali menjarah harta rakyat. Mereka menjarah apa saja, “ada padi diangkat padi, ada jagung diangkat jagung, ada kambing siangkat kambing, bahkan ada sisa nasi dalam periuk juga diangkat bersama periuknya”, demikian deskripsi Semedi (2006) untuk melukiskan kondisi Petungkriyono masa itu.

Pertengahan 1960 *geger* gerakan 30 September terjadi di negeri ini. Walau dalam skala yang tidak besar, beberapa ketegangan sempat terjadi di wilayah Petungkriyono. Dimulai sebelum tahun 1965, PKI telah berusaha menggalang masa di daerah ini. “Orang-orang yang ikut PKI dijanjikan boleh membuka hutan tanpa biaya sedikit pun,” demikian cerita mbah Tawirja. Tak ada informasi apakah janji PKI ini benar ditepati atau tidak, tapi nyatanya beberapa orang Petung turut berafiliasi pada partai komunis ini. Nama-nama seperti Paimun dari Dukuh Sikucing, Pawiro dan Badar dari Dukuh Karanggondang, serta Rahmat dari Kayupuring adalah mereka yang masuk PKI. Menuju tahun 1966 tiga nama pertama pun dididuk dalam sebuah operasi pembersihan anggota PKI. Mereka dibawa ke Pekalongan dan tak pernah kembali hingga saat ini (TPL, 2002). Sementara nama terakhir, Rahmat, bernasib lebih baik. Dia hanya diwajibkan lapor di koramil Petungkriyono (TPL, 2002).

Akhir 1965, keadaan mulai relatif lebih tenang. Era pembangunan pun dimulai. Melalui strategi pembangunan lima tahunnya, pemerintah Orde Baru melakukan proyek “perubahan wajah” di Jawa. Daerah-daerah terpencil seperti Petungkriyono pun merasakan imbasnya. Tahun 1971, dibuka sebuah jalan tembus yang menghubungkan Petungkriyono dan Lebakbarang (Prodjodirdjo, 1973

⁵ Keadaan peternakan di Petungkriyono baru mulai membaik ketika PERHUTANI membuka peluang masyarakat untuk menanam rumput gajah di lahan hutan pinus pada tahun 1986 (Nusrat, 2003: 20). Hingga detik ini usaha penggemukan sapi ini menjadi tumpuan masyarakat Petungkriyono untuk memenuhi kebutuhan bsar seperti hajjat Pernikahan, sunatan, ataupun berobat (Nusrat 2003, TPL 2002).

via Semedi 2006). Empat belas tahun kemudian, satu jalur dari Lemah Abang melewati Dukuh Pakuluran, Hutan Tunggapan, Dukuh Totogan, Karanggandang, hingga berakhir di Mudal menyusul dibuka (Semedi, 2006: 142). Akses orang Petung untuk keluar pun semakin mudah dengan dibukanya jalan menuju Sibebek (Banjarnegara) dan Doro.

Pembangunan terus berlanjut. Tahun 1972, dibangun sebuah Puskemas di Mudal (TPL, 1986). Tahun 1982, Sekolah Menengah Pertama Negeri (SMPN) 1 Petungkriyono didirikan di Cakrawati. Untuk meningkatkan produksi pertanian pemerintah juga membangun sebuah saluran irigasi yang mampu mengairi lahan seluas 325,290 ha (TPL, 1986). Di Mudal, bak-bak penampungan air juga dibangun untuk memudahkan kebutuhan MCK masyarakat.

Seiring berbagai perubahan fisik tersebut, perubahan besar dalam sistem pertanian pun terjadi. Untuk pertanian padi, masyarakat mulai mengenal bibit padi *kucir* (padi Semeru). Dengan masa panen yang hanya 4-5 bulan masyarakat mampu panen dua kali setahun yaitu dengan tetap menanam varietas padi *Jawi* dalam masa tanam pertama dan menanam padi *kucir* di masa tanam kedua. Akibatnya, kebutuhan tenaga kerja pun semakin besar. Apalagi jika masa tanam dan masa panen tiba.

Untuk mengatasi permasalahan tenaga kerja ini masyarakat membangun sebuah mekanisme kerja bersama bernama *sambatan*⁶. Melalui *sambatan* seseorang yang hendak menggarap lahannya dapat minta bantuan kerabat dan tetangganya untuk turut dalam kerja di lahan pertaniannya. Konsekuensinya, ia pun harus bersedia membantu menggarap lahan kerabat dan tetangganya. Tak ada upah dalam sistem *sambatan*. Namun orang yang minta bantuan harus *ngempani* (memberi makan) kerabat dan tetangganya yang membantu dua kali dalam sehari. Demikianlah melalui mekanisme *sambatan* ini orang Petung mampu meringkas atau memperpendek waktu pengerjaan sebuah tanggungan kerja (Haryanto, 1994: 151).

Peluang pasar yang semakin terbuka turut pula mendorong komersialisasi pertanian di Petungkriyono. Hingga pertengahan tahun 1990-an, satu keluarga di Petungkriyono dapat menjual 100-120 *lingget*

⁶ *Sambatan* untuk menggarap lahan di Petungkriyono tidaklah menyentuh pada tanaman komoditas. *Sambatan* untuk menggarap tanaman komoditas dianggap *ora ilok* (Haryanto, 1994).

Selong (bawang daun) ke pasar Doro hingga dua kali sebulan (Haryanto, 1994). Di samping itu, setiap hari orang Petung masih dapat mengambil 10-20 *lingget* selong di ladang untuk ditukar dengan kebutuhan sehari-hari yang tidak dapat dipenuhi dari lahan sendiri. Intensifnya masa panen selong ini dimungkinkan karena hingga tahun 1980-an tak ada sistem musim dalam penanaman selong. Setiap ingin memanen seseorang hanya akan memetik *anakan* dari serumpun selong. Induk rumpun yang masih hidup akan tumbuh terus hingga tiap bulan seseorang dapat memetik selong secara reguler.

Sebagai tanaman komoditas, peran *selong* dalam perekonomian masyarakat Petung sangatlah tinggi. Hingga dekade 80-an, hampir semua petani di wilayah Petungkriyono menanam *selong*. Tiap hari jalan setapak yang menghubungkan Petungkriyono dan Doro pun dilewati orang Petung yang sedang *ngrembat* (memikul) *selong* untuk dijual di Pasar Doro. Tanaman bawang putih yang sebelumnya banyak ditanam dilahan pertanian segera diganti dengan daun bawang/*selong*. "*Selong niku mesine wong Petung, marai lemes...marai asin*"⁷, demikian dongeng mbah Wigena yang memperlihatkan pentingnya selong dalam perekonomian orang Petung. Membuat lemas karena untuk menjualnya orang harus berjalan naik turun bukit sehari, tapi juga membuat asin karena hasil penjualannya mampu untuk membeli bumbu-bumbu masakan dan kebutuhan lain yang tak dapat dihasilkan dari lahan orang Petung.

Pertengahan tahun 80-an, hama wereng banyak menyerang lahan pertanian. Sebagian besar tanaman padi di Tlagapakis gagal panen. Demikian juga dengan *selong*. Dampak yang lebih besar adalah musnahnya varietas selong yang dibudidayakan orang Petung. Kini, budi daya selong orang Petung adalah varietas baru – varietas yang tak dapat tumbuh secara terus menerus. Tak seperti dulu, setiap ingin menanam selong kini orang Petung harus membeli lagi bibit baru karena selong dari musim panen sebelumnya tak lagi dapat digunakan sebagai bibit⁸.

Perubahan terus terjadi. Bibit padi yang mampu panen dua kali setahun yang dibarengi dengan praktik intensifikasi pertanian mendorong semakin besarnya produktivitas lahan. Lahan pertanian

⁷ (Bawang daun itu "mesinnya" orang Petung, membuat lemas...membuat asin.)

⁸ Jenis tanaman budidaya seperti cabai dan tomat juga mengalami kasus yang paralel. Jenis yang ada di pasaran saat ini adalah jenis hibrid (hasil persilangan) yang bijinya tak dapat lagi digunakan sebagai benih.

padi yang dibutuhkan untuk memenuhi tingkat subsistensi masyarakat pun semakin kecil. Beberapa orang yang memiliki lahan luas, yang melebihi kebutuhan lahan untuk mencukupi tingkat subsistensi padi dalam satu musim tanam segera menanam berbagai tanaman komoditas. Seperti tampak di lahan orang Tlogopakris, selain *selong*, padi, dan jagung tanaman seperti lombok, tomat, dan wortel banyak di tanam di lahan pertanian.

Makna komersialisasi semakin fasih dipahami orang Petung. Tidak hanya di lahan pertanian budidaya, lahan yang tidak sedang *digota* (digarap) pun banyak ditanami kayu sengon. Jenis kayu yang dulu “tak punya *aji*” itu kini satu pohonnya bernilai hingga Rp1000.000,00. Tidak hanya kopi, bekas periuk logam dan panci pun laku dijual. Demikianlah, tiada beda antara masyarakat Petungkriyono dan masyarakat lainnya—potret masyarakat yang berpegang pada prinsip maksimalisasi. Ada hasil tani dijual hasil tani, kalau tak ada bekas periuk dan panci pun jadi.

Dengan proses komersialisasi yang semakin intensif, uang pun semakin memiliki arti penting dalam kehidupan orang Petung. Tanpa uang, sepeda motor, televisi, dan *CD player* yang kini banyak dimiliki orang Petung tak akan ada. Tanpa uang, hajat pernikahan dan khitanan pun tak akan terlaksana. Imbasnya, spesialisasi pekerjaan muncul di Petungkriyono. Untuk membangun rumah, kini orang Petungkriyono tetap saja butuh tukang kayu. Untuk membuat penerangan rumah, orang tetap saja butuh tenaga yang mampu membuat instalasi kincir listrik. Sambatan sebagai satu mekanisme untuk mengatasi masalah ketenagakerjaan di bidang pertanian pun semakin memudar. Seseorang harus mengeluarkan uang Rp.15.000,00 – Rp.20.000,00 untuk membayar buruh cangkul untuk menyelesaikan tanggungan pekerjaan di lahan pertanian jika tenaga dalam keluarganya tidak mencukupi.

Demikianlah, bagian ini telah menunjukkan gambaran komunitas Petungkriyono dengan tingkat ekonomi yang terbatas. Keterbatasan akses terhadap sumber daya serta desakan regulasi yang diterima sejak masa kolonial, menjadi potret masyarakat Petani Petungkriyono. Dengan latar belakang demikian, masyarakat Petungkriyono pun terbentuk menjadi masyarakat rasional yang “dituntut” mampu memaksimalkan setiap potensi lingkungannya untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Bahasan selanjutnya akan menguraikan bagaimana komunitas Petungkriyono terus berpikir rasional dalam memenuhi kebutuhan akan listrik.

Pengelolaan Listrik Mikrohidro Di Petungkriyono

Adalah kompleksitas kehidupan yang semakin tinggi yang mendorong setiap manusia membutuhkan listrik. Bahkan untuk komunitas-komunitas yang notabene terpencil jauh di pelosok pedalaman pun listrik menjadi kebutuhan prioritas manusia. Ironinya, hingga saat ini suplai listrik yang difasilitasi oleh Perusahaan Listrik Negara (PLN) belum sepenuhnya menjangkau seluruh komunitas di Indonesia.

Di tengah keterbatasan ini, beberapa komunitas berusaha memenuhi kebutuhan listrik ini dengan berbagai cara. Ada di antara mereka yang menggunakan diesel sebagai pembangkit listrik. Ada beberapa yang lain menggunakan pembangkit listrik tenaga surya skala mikro. Dengan kontur wilayah yang berbukit dan pasokan air yang relatif melimpah komunitas Petungkriyono memilih untuk mengembangkan Pembangkit Listrik Tenaga Mikro Hidro (PLTMH).

Pembangkit Listrik Tenaga Mikro Hidro (PLTMH) merupakan alat yang menghasilkan listrik dengan berkapasitas rendah (5-100 kw) dengan menggunakan sumber tenaga air (Wibowo, 2005). Prinsip dasar teknologi ini adalah mengkonversikan energi kinetik yang bersumber dari aliran air menjadi energi listrik dengan bantuan generator. Secara teknis, air dalam jumlah tertentu dialirkan melalui saluran air dari ketinggian tertentu untuk memutar kincir yang ada pada turbin PLTMH. Putaran turbin inilah yang digunakan untuk menggerakkan generator sehingga menghasilkan listrik (Wibowo, 2005: 3). Listrik yang dihasilkan ini kemudian didistribusikan kepada beberapa rumah tangga dengan bantuan kabel.

Ide awal pengembangan PLTMH di Petungkriyono berasal dari seorang perangkat Desa Curug Muncar di kawasan Petungkriyono bernama Suharno pada 1985⁹. Terinspirasi dari sebuah tulisan mengenai PLTMH di Majalah Dian Desa, Suharno bersama beberapa orang mencoba membangun instalasi PLTMH. Sayangnya, listrik yang dihasilkan dari eksperimen Suharno ini tidak sesuai dengan gambaran yang tertulis di dalam majalah. Harapan Suharno atas pemenuhan listrik mandiri pun mengecil seturut dengan kecilnya daya listrik yang dihasilkan dari PLTMH pertama di Petungkriyono ini.

⁹ Bahasan mengenai introduksi PLTMH di Petungkriyono ini bersumber dari wawancara dengan Agung Wicaksono, 26 Februari 2011.

Setahun kemudian, pada 1986 beberapa mahasiswa antropologi UGM mengadakan semacam kegiatan bakti masyarakat dengan mengenalkan PLTMH di Desa Kayu Puring, Petungkriyono. Dengan membawa asumsi tentang komunalitas masyarakat pedesaan, beberapa mahasiswa itu mendorong sebuah kampung di Desa Kayu Puring untuk bersama mengelola sebuah instalasi PLTMH. Sayangnya usaha ini pun belum dapat dikatakan berhasil. Tidak terbangunnya manajemen yang baik dalam kelompok pengelolaan bersama ini membuat instalasi PLTMH terbengkalai.

Namun demikian, dua kegagalan atas usaha inisiasi PLTMH di Petungkriyono ternyata telah menaburkan benih-benih harapan atas produksi listrik mandiri melalui PLTMH. Terdapat nama-nama seperti Suharno dari dukuh Rawa, Tlagapakis, maupun Sukirman dari Simego (Wicaksono, 2009) yang kemudian berhasil mengembangkan PLTMH di desa tempat tinggal mereka dan sekitarnya. Pada pertengahan dasarawarsa 1990-an instalasi PLTMH telah menyebar di seluruh kawasan Petungkriyono.

Terdapat beberapa tahapan dalam membangun instalasi PLTMH. Tahap pertama, penyiapan lokasi pembangkit¹⁰. Lokasi pembangkit ini biasanya ditepian sungai-sungai besar. Pemilihan lokasi diperhitungkan setidaknya dengan dua pertimbangan. Pertama, lokasi relatif aman dari luapan banjir sungai yang seringkali terjadi pada musim penghujan. Kedua, lokasi juga jangan terlalu jauh dengan aliran utama sungai agar tidak terlalu repot untuk membelokkan aliran utama sungai. Tahap Kedua adalah menyiapkan peralatan untuk instalasi PLTMH. Peralatan tersebut terdiri dari generator (baik dengan magnet ataupun dinamo), roda kincir, *talang* (saluran air), *galangan* (kerangka roda kincir), dan saluran kabel (Wicaksono, 2009: 35). Beberapa alat seperti roda kincir, galangan, dan *talang*, biasanya mampu dibuat sendiri oleh orang Petungkriyono dengan bahan kayu di sekitar permukiman mereka. Sementara peralatan lainnya diperoleh dengan membeli.

Tahapan ketiga adalah merangkai peralatan-peralatan yang telah ada pada lokasi pembangunan PLTMH. Peralatan-peralatan tersebut dirangkai sedemikian rupa sehingga sebagian air dari aliran sungai dapat masuk ke dalam aliran talang. Aliran air di talang ini akan menuju roda kincir yang berada pada posisi di bawahnya. Roda

¹⁰ Lihat Wicaksono, 2009.

kincir ini kemudian dihubungkan dengan generator yang kemudian mampu menghasilkan listrik. Pada langkah terakhir tahapan ini adalah memasang instalasi kabel yang memungkinkan produksi listrik untuk didistribusikan ke rumah. Setelah pemasangan instalasi PLTMH ini selesai maka instalasi PLTMH siap untuk digunakan.



Foto 3.13 Ilustrasi Instalasi PLTMH
Sumber: <http://www.palopotday.com>

Bagi orang Petungkriyono biaya pembuatan instalasi PLTMH relatif tidak sedikit. Satu instalasi PLTMH rata-rata memerlukan biaya Rp.2.700.000,- s.d. Rp 5.000.000,- (Wicaksono, 2009: 34). Dengan keterbatasan modal biasanya pembangunan instalasi PLTMH dilakukan secara kolektif terdiri atas tiga s.d. lima rumah tangga. Pengelolaan secara kolektif ini memungkinkan juga memberikan keuntungan atas efisiensi biaya pemeliharaan instalasi PLTMH. Jika pada pengelolaan individu setiap biaya kerusakan alat harus ditanggung sendiri, maka dengan sistem kolektif ini biaya tersebut dapat dibagi oleh semua anggota kelompok. Sistem kolektif yang relatif kecil yang terdiri dari tiga s.d. lima keluarga ini juga dipandang mampu mencegah berbagai potensi permasalahan kelompok pada sistem kolektif yang lebih besar (tingkat dusun ataupun desa).

Pengelolaan instalasi PLTMH secara kolektif juga memberikan keuntungan di tengah keterbatasan lahan ideal untuk PLTMH dan keterbatasan aliran air yang dapat digunakan. Masyarakat Petungkriyono sadar bahwa dari hari ke hari populasi penduduk

semakin banyak, sementara itu kebutuhan akan listrik juga dirasa semakin penting. Maka dari itu, di tengah keterbatasan sumber daya, pengelolaan secara kolektif PLTMH merupakan solusi terbaik untuk pemenuhan kebutuhan listrik.

Deskripsi pengelolaan Listrik Mikro Hidro pada Masyarakat Petungkriyono ini telah menunjukkan sebuah usaha masyarakat untuk mengatasi permasalahan atas kebutuhan listrik secara arif baik dari sisi ekonomi, lingkungan, ataupun peningkatan partisipasi masyarakat dalam pembangunan. Dengan modal awal Rp2.700.000 s.d. Rp5.000.000 tiga s.d. lima rumah tangga mampu menghasilkan listrik mandiri. Instalasi PLTMH juga merupakan teknologi yang tidak menghasilkan polusi. Dengan demikian, adopsi teknologi PLTMH yang dilakukan oleh masyarakat Petungkriyono relatif ramah lingkungan. Lebih lanjut, Adopsi teknologi ini juga mendorong masyarakat sebagai pemeran aktif pembangunan serta meningkatkan kemampuan mereka dalam mengorgansir diri. Dari deskripsi di atas tampak pula bahwa solusi atas permasalahan pemenuhan kebutuhan listrik masyarakat tidak hanya berdasar pada pengetahuan yang diwariskan generasi terdahulu namun juga melalui proses berpikir masyarakat untuk terus mengembangkan Pembangkit Listrik Tenaga Mikro Hidro - baik secara teknis maupun manajerial.

Penutup

Pengelolaan PLTMH di atas telah menunjukkan bagaimana masyarakat Petungkriyono merespons kebutuhan atas listrik dengan mengoptimalkan potensi sumber daya yang dapat mereka akses. Pengembangan PLTMH ini bukanlah proses yang instan. Sejak diinisiasi pada pertengahan tahun 1980-an, instalasi ini baru sepenuhnya diterima satu dekade setelahnya. Selama masa itu, masyarakat melakukan berbagai perbaikan baik dari sisi teknis maupun manajemen pengelolaan instalasi PLTMH.

Proses berpikir panjang yang dilalui masyarakat dalam pengelolaan PLTMH ini telah melahirkan solusi yang arif atas pemenuhan kebutuhan listrik. Dengan kata lain, deskripsi di atas menunjukkan bahwa kearifan tidak sekadar diperoleh dari warisan generasi-generasi sebelumnya. Kearifan terus diproduksi dari proses berpikir yang rasional atas permasalahan yang dihadapi dengan mengoptimalkan potensi yang dimiliki secara bijaksana.

Daftar Pustaka

- Ahimsa, Putra. 2006. *Etnosains, Etnotek, dan Etnoart Paradigma Fenomenologis Untuk Revitalisasi Kearifan Lokal*, makalah Seminar “Pemanfaatan Hasil Riset UGM dalam Mendukung Peningkatan Daya Saing Indonesia”. Yogyakarta: Tidak dipublikasikan.
- Haryanto, Aloysius A. 1994 *Tanah Bero Studi Ekologi Budaya Lahan Kering Pegunungan Dukuh Dranan, Kelurahan Yosorejo, Kecamatan Petungkriyono, Kabupaten Pekalongan*. Yogyakarta: Skripsi Sarjana Universitas Gadjah Mada.
- Hüsken, Frans.1998. *Masyarakat Desa Dalam Perubahan Zaman Sejarah Diferensiasi di Pedesaan Jawa 1830-1980*. Jakarta: Rajawali.
- Kano, Hiroyoshi. 1984. “Sistem Pemilikan Tanah dan Masyarakat Desa di Jawa pada Abad XIX” dalam *Dua Abad Penguasaan Tanah-Pola Penguasaan Tanah Pertanian di Jawa dari Masa ke Masa*. Jakarta: Gramedia
- Khalidi, Muhamad Sadad. 2006. *Perikanan Kolam di Petungkriyono Studi Ekonomi Ekologi Pada Masyarakat Petani Jawa*. Yogyakarta: Skripsi Sarjana Universitas Gadjah Mada.
- Murtijo. 2002. *Kerusakan Hutan dan Proses Pengrusakannya di Petungkriyono*. Yogyakarta: Skripsi Sarjana Universitas Gadjah Mada.
- Nusrat, Madina. 2003 *Politik Dagang Sapi (Studi Tentang Perdagangan Ternak di Kalangan Petani Jawa) Dusun Dranan, Desa Yosorejo, Kecamatan Petungkriyono, Kabupaten Pekalongan, Provinsi Jawa Tengah*. Yogyakarta: Skripsi Sarjana Universitas Gadjah Mada.
- Popkin, Samuel L. 1989. *Petani Rasional*. Jakarta: Yayasan Padamu Negeri.
- Raharjana, Destha T. 2003. “Siasat Usaha Kaum Santri Ekonomi Moral dan Rasional dalam Usaha Konveksi di Mlangi, Yogyakarta” dalam *Ekonomi Moral, Rasional, dan Politik Dalam Industri Kecil di Jawa*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Semedi, Pujo. 2001. *Close to The Stone Far from The Throne. The Story of A Javanese Fishing Community*.Yogyakarta: Benang Merah.
- . 2005. “Machine of Production” dalam *Diktat Mata Kuliah Kuliah Kritis Marxis*. Yogyakarta: Tidak dipublikasikan.

- . 2006. "Petungkriyono-Mitos Wilayah Terisolir-" dalam *Esei-Esei Antropologi Teori, Metodologi, & Etnografi*. Yogyakarta: Kepel Press.
- . 2007. *Mantra Pos-Modern Bernama Kearifan Lokal*, makalah seminar "Dialog Budaya Dayak". Pontianak: Tidak dipublikasikan.
- TPL. 1986. *Masyarakat Petani Desa Yosorejo*. Yogyakarta: Keluarga Mahasiswa Antropologi Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- . 1987. *Laporan Penelitian Antropologi-Arkeologi di Petungkriyono*. Yogyakarta: Keluarga Mahasiswa Antropologi Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- . 2002. *Tangan-Tangan Negara di Desa: Studi Kasus Desa Yosorejo Kecamatan Petungkriyono Kabupaten Pekalongan*. Yogyakarta: Keluarga Mahasiswa Antropologi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada.
- Wibowo, Catur. 2005. *Langkah Pembangunan Pembangkit Listrik Tenaga Mikro Hidro*. Jakarta: Bintang Mas.
- Wicaksono, Agung. 2009. *Si Kaya yang (Tampak) Terang, Si Miskin yang (Tampak) Gelap Studi Pengelolaan Listrik Kincir air dan Stratifikasi Sosial Masyarakat Simego*. Yogyakarta: Skripsi Universitas Gadjah Mada
- Wicaksono, Agung dan Dwi Wulan, Ester. 2008. *Membentuk Desa Mandiri Energi dengan Pembangkit Listrik Skala Minihidro*. Yogyakarta: Tidak dipublikasikan.
- Wolf, Eric. 1985. *Petani Suatu Tinjauan Antropologis*. Jakarta: Rajawali.

**KESERAKAHAN GLOBAL YANG MENANG, KEARIFAN LOKAL
YANG MALANG: PROSES MARGINALISASI MASYARAKAT
DAYAK DI KALIMANTAN BARAT
Oleh: Bambang H. Suta Purwana**

Local knowledge as possessed Dayak communities in the past happened when the Dayaks still live in socio-economic system that is relatively "closed". In the past Dayak community practice environment-friendly utilization of the environment, able to maintain balance, diversity and a sustainable environment. Local wisdom began to be ineffective to preserve the environment while the political-economic process puts the region of West Kalimantan as a contributor to national income and operating areas of capital institutions to explore the natural resources. Capital institutions are applying the pattern of exploitation of natural resources that does not heed the wisdom of local community development environment. Corporate enterprise move in the exploitation of natural resources has been "seized by forced" customary or communal land of the Dayak community to cut down the tree and partially opened the land for plantations. Realm of local issues from a global shift, the stockholders of capital in Jakarta and abroad can determine the direction of natural resource exploitation in the hinterland of West Kalimantan. The national and international stockholders of capital can control millions of hectares of land in Kalimantan. Local knowledge possessed Dayak community was powerless when dealing with capital institutions operating on a global scale. Therefore, it is time to think about the global wisdom, to minimize the impact destructive of the natural environment from the use of natural resources on a large scale and continue to fight for a fair and equitable benefits for the welfare life of current and next generations.

Pengantar

Laju penyusutan luas hutan (*deforestasi*) di Kalimantan Barat tidak terbendung. Sepuluh tahun terakhir penyusutannya mencapai 1,08 juta hektar per tahun, dengan luas kerusakan 165 ribu ha per tahun. Data Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (Walhi) Kalbar menyebutkan, luas hutan yang rusak itu setara dengan dua kali luas lapangan sepak bola per jam. Sedangkan kerugian ekologis akibat penggundulan hutan tersebut diperkirakan sekitar Rp.220.000.000,00 per tahun. Selain akibat aktivitas pembalakan liar, ekspansi perkebunan kelapa sawit, hutan tanaman industri (HTI), dan usaha pertambangan juga memberikan kontribusi besar terhadap *deforestasi* hutan alam tersebut. Kerusakan hutan saat ini jauh lebih parah jika

dibandingkan dengan era 1980-an. Dahulu kerusakan hanya disebabkan aktivitas HPH (hak pengusahaan hutan), demikian keterangan Direktur Eksekutif Daerah Walhi Kalimantan Barat (<http://koranindonesia.com/2009/01/17>).

Proses pembangunan ekonomi di Kalimantan Barat selama ini menempatkan daerah ini sebagai daerah tujuan dan penerima migran juga menjadi daerah *frontier* bagi ekspansi kapital yang melakukan usaha-usaha eksploitatif atas sumber-sumber daya alam dengan cara mengambilalih penguasaan lahan hutan yang amat luas. Ekspansi kapital memasuki daerah *frontier* ini terus maju menggulung wilayah yang dianggap atau dinyatakan kosong atau bebas klaim. Tidak jarang wilayah yang dinyatakan kosong itu sesungguhnya merupakan wilayah adat penduduk sub-sub suku asli. Sejak pelaksanaan Undang-Undang Kehutanan tahun 1997 areal HPH di Kalimantan Barat terus meluas.

Pemerintah membangun basis legitimasi penguasaan sumber daya alam dengan perundang-undangan yang bersifat sektoral. Pemegang HPH memanfaatkan dengan baik perundang-undangan tersebut untuk mengeksploitasi sumber daya alam. Pembabatan hutan dengan tidak mengindahkan kearifan tradisional masyarakat setempat. Fungsi sosial kelembagaan adat yang dikembangkan oleh masyarakat adat Dayak atas dasar hubungan manusia dengan lingkungan hutan sebagai kawasan hidup dan religio magis tidak dihormati oleh pemegang HPH. Masyarakat adat Dayak dalam mengelola lingkungan alam di sekitarnya berdasarkan prinsip keseimbangan dan keberlanjutan, diabaikan oleh investor yang masuk di daerah tersebut.

Pembabatan hutan tidak hanya mempercepat penyusutan sumber daya dan mutu lingkungan alam, namun juga menghancurkan lingkungan sosial yang sangat berarti bagi kehidupan penduduk setempat. Fungsi sosial kelembagaan adat yang dikembangkan atas dasar hubungan manusia dengan lingkungan hutan sebagai kawasan pemukiman penduduk tidak dihormati oleh pemegang HPH. *Ecological wisdom* yang selama ini dipegang teguh sebagai pedoman dalam pengelolaan sumber daya hutan secara berkelanjutan diabaikan oleh pemegang HPH yang tujuan utamanya mengejar kepentingan materi tanpa mempedulikan kepentingan penduduk setempat. Tidaklah mengherankan apabila tindak sewenang-wenang pemegang konsesi HPH itu mengundang reaksi keras dan kadang-kadang disertai tindak

kekerasan dari penduduk yang merasa hak hidupnya dirampas (Boedhisantoso, 1999: 22).

Dalam persaingan memperebutkan sumber daya dan lingkungan hidup, mereka yang memiliki keunggulan modal, teknologi, dan organisasi yang akan ke luar sebagai pemenang (Boedhisantoso, 1999: 23). Sebagian besar penduduk asli Kalimantan Barat hidup dalam kemiskinan yang tidak hanya terbatas pada kekurangan modal, namun juga dalam pilihan strategi untuk memperebutkan sumber daya yang diperlukan guna menyangga hidup mereka. Akibatnya, sebagian besar sumber daya yang diperlukan untuk memenuhi hajat hidup orang banyak justru dikuasai oleh sejumlah kecil pengusaha kaya yang memiliki modal besar, teknologi canggih, kekuasaan politik dan organisasi yang kuat. Orientasi produksi dari pemegang HPH, HPHTI dan PIR Perkebunan adalah kebutuhan pasar, sedangkan orientasi produksi masyarakat adat atau petani peladang berotasi adalah kebutuhan rumah-tangganya atau ekonomi subsisten.

Masa Lalu Kearifan Lokal Dalam Konteks Struktur Sosio-Budaya Masyarakat Dayak

Struktur masyarakat Dayak sifatnya bilateral. Terminologi kekerabatan mereka menenankan pada adanya perbedaan antara generasi, tetapi tidak membedakan antar keturunan dari pihak ibu dan keturunan dari pihak ayah, juga tidak antar orang-orang sekeluarga dan kaum kerabat. Ada dua kelompok sosial utama yang masing-masing berbeda menurut individu dalam masyarakat yaitu keluarga yang menempati *bilek* dan keluarga luas yang menempati rumah panjang (Dove, 1988a: 10). Komunitas orang Dayak sering digambarkan sebagai kesatuan sosial yang terikat hubungan genealogis dan solidaritas komunal. Komunitas tersebut tinggal di rumah panjang atau rumah *betang*. Komunitas orang Dayak merupakan satu kesatuan keluarga luas atau kesatuan genealogis yang tinggal bersama dalam rumah *betang*, setiap keluarga batih menempati satu bilik dalam *betang* tersebut. Basis material kehidupan komunitas orang Dayak ditopang oleh penguasaan sumber daya alam yang terbentang luas yang terdiri dari ladang, hutan sekunder dan hutan primer. Komunitas orang Dayak, rumah panjang dan hamparan sumber daya alam merupakan kesatuan yang menggambarkan eksistensi unit sosial orang Dayak.

Rumah panjang dan tapak hamparan sumber daya alam di sekitarnya memiliki makna dan fungsi sosial yang tertanam dalam struktur sosio-kultural orang Dayak. Penghuni rumah *betang* merupakan kesatuan genealogis, berpuluh keluarga batih membentuk kesatuan sosial *exented family*. Kesatuan sosial warga penghuni rumah panjang sebagai *extended family* memerankan beberapa fungsi ekonomi, sosial dan keagamaan. Komunitas penghuni rumah panjang juga merupakan unit produksi. Sebagai suatu unit, warga rumah panjang adalah sekelompok pekerja yang dapat dikerahkan dalam membuat ladang-ladang keluarga secara individu. Tenaga kerja dari kelompok ini kadang digunakan pada waktu menebas ilalang dan tanaman perdu, menebang pohon dan menyiangi rumput serta biasa dimanfaatkan selama menanam dan memanen padi di ladang. Kesatuan sosial warga rumah panjang merupakan suatu unit hukum, perselisihan-perselisihan, baik antar anggota-anggota satu keluarga maupun antar dua keluarga atau lebih, diselesaikan melalui musyawarah rumah panjang, yang disidangkan di serambi terbuka rumah panjang. Warga penghuni rumah panjang juga merupakan suatu badan keagamaan yang menyelenggarakan upacara atau ritual untuk menolak bencana yang diramalkan akan menimpa seluruh warga rumah panjang. Komunitas rumah panjang juga bertanggung jawab terhadap ritual keagamaan bagi pelanggaran *pemali* atau pantangan yang dilakukan suatu keluarga yang dianggap akan membahayakan keluarga-keluarga yang lain dalam rumah panjang. Beberapa tindakan yang dianggap membahayakan warga komunitas rumah panjang antara lain pencurian, pertengkaran, perzinahan, kelahiran anak tanpa ayah dan hubungan seks atau perkawinan yang melanggar adat (Dove, 1988a: 13-19).

Masing-masing keluarga batih warga rumah *betang* menguasai sumber daya alam di wilayah adat mereka seperti ladang dan tanah bekas ladang yang ditinggalkan. Hutan primer dan hutan sekunder bekas ladang yang sudah puluhan tahun tidak pernah digarap, berada dalam penguasaan komunitas. Orang Dayak sebagai individu atau kepala keluarga tidak memiliki tanah atau lahan pertanian namun mereka oleh komunitas diberi hak menguasai tanah atau lahan pertanian tersebut. Hak penguasaan orang Dayak terhadap tanah atau lahan pertanian bersifat fungsional, sejauh tanah tersebut masih dimanfaatkan maka tanah tersebut berada dalam penguasaan keluarga yang mengolahnya. Tanah, hutan dan sumber daya alam lainnya dalam tata kehidupan masyarakat Dayak merupakan *public goods* yang

dikelola secara komunal bukan individual. Dalam sistem perekonomian tradisional orang Dayak, baik dalam posisinya sebagai warga biasa maupun pemimpin komunitas tidak dikenal konsep akumulasi pemilikan tanah karena setiap orang atau keluarga hanya mengolah tanah sesuai dengan kemampuan tenaga kerja yang tersedia dalam setiap rumah tangga. Pemimpin komunitas orang Dayak sangat berbeda dengan raja di Jawa yang gemar menggunakan gelar penguasa alam atau pemangku buana, raja di Jawa mengakumulasi kepemilikan tanah bahkan seluruh tanah di wilayah kerajaan adalah tanah raja. Masyarakat Dayak tradisional dari sisi relasi sosialnya tidak terbedakan menurut kelas sosial atau pembedaan status manusia berdasarkan besar kecilnya akses terhadap faktor produksi dan faktor politik. Jabatan kepala kampung atau pemimpin komunitas hanya merupakan status sosial yang tidak ada hubungannya dengan kekuasaan ekonomi dan politik.

Sumber daya alam berupa hutan dan lahan pertanian bagi masyarakat Dayak bukan sekedar bermakna ekonomi sebagai faktor produksi utama dalam sistem pertanian subsisten. Hutan dan tanah pertanian secara kultural menjadi bagian tak terpisahkan dari masyarakat Dayak, sumber daya alam tersebut bermakna kultural, sosial, politik, spiritual dan masa depan anak cucu mereka. *"The very basic characteristic of the Dayak is their attachment to land and the Earth's resources. In land in the oral history of human being. Land is not only an economic resource, but it is the basic for cultural, social, political and spiritual activities. For the various Dayak sub-group in Kalimantan, land link the past, present and future generations"* (Djuweng, 1997: 12).

Mata pencaharian orang Dayak sebagai peladang yang berotasi (*shifting cultivation*), sejauh mana setiap warga komunitas dapat melakukan rotasi pembukaan ladang dapat menjadi tanda batas-batas teritorial adat suatu komunitas orang Dayak. Tanah adat termasuk hutan primer dan sekunder merupakan sumber daya alam yang dimanfaatkan secara lestari oleh warga komunitas, dengan melakukan sistem rotasi lahan yang akan dibuka berarti petani peladang Dayak memberikan kesempatan secara alamiah agar di tanah bekas ladang dapat tumbuh tanaman liar dan secara perlahan akan berubah menjadi hutan sekunder kembali.

Seluruh teritorial tanah adat juga melambangkan harga diri komunitas orang Dayak, mereka adalah penguasa dan sekaligus

pemilik seluruh tanah yang berada dalam teritorial adatnya. Komunitas orang Dayak yang lain dan semua orang yang berada di luar areal tanah adat juga menghormati keberadaan tanah adat tersebut. Di atas tanah adat setiap komunitas orang Dayak membangun persekutuan hidup yang mandiri, memiliki sumber daya ekonomi sendiri, memiliki hukum adat dan pemerintahan lokal sendiri. Secara hukum daerah itu disebut wilayah adat. Dalam wilayah dengan ikatan kekerabatan yang jelas dari satu keturunan yang sama akan timbul *genealogische rechtsgemeinschaft*. Persekutuan ini memiliki ikatan batin yang kuat karena hubungannya dengan wilayah dan tumbuhan di atasnya (Mudiyono, 1994 : 213).

Nenek moyang atau leluhur orang Dayak memiliki kebiasaan menanam berbagai tanaman buah seperti durian, nangka, cempedak, langsung, rambutan dan lainnya. Hal ini berbeda dengan anggapan orang luar yang menyangka tanaman buah di *tembawang* merupakan tanaman liar yang tumbuh dengan sendirinya tanpa campur tangan orang. Tradisi lisan yang dituturkan secara turun-temurun di kalangan masyarakat Dayak, tanaman buah dahulu sengaja ditanam di sekitar ladang yang baru dibuka dengan tujuan untuk mengalihkan perhatian hama babi dan monyet berdasarkan pengalaman bahwa pada musim buah serangan hama babi dan monyet sangat berkurang (Dewi, 2006). Tembawang adalah suatu area kebun buah-buahan, warisan dari leluhur yang dimiliki atau dikuasai secara individual maupun kolektif oleh suatu kelompok genealogis orang Dayak.

Keberadaan *tembawang* juga dapat dijelaskan dalam konteks sistem tanurial masyarakat Dayak. Hak kepemilikan dan penguasaan tanah dalam masyarakat Dayak pada masa lalu dan sebagian masih berlaku sampai saat ini tidak dibuktikan dalam bentuk selemba kertas yang disebut surat tanah, leter C ataupun sertifikat tanah. Tanda kepemilikan maupun penguasaan tanah dalam masyarakat Dayak lebih mengandalkan pada pengakuan sosial dan tanda suatu hamparan tanah yang sudah dikuasai oleh seseorang atau satu keluarga adalah adanya tanaman buah-buahan di lahan tersebut. Oleh karena itu *tembawang* dapat dianggap merupakan bukti kepemilikan lahan atau tanah dari suatu keluarga orang Dayak. Beberapa keluarga atau bahkan satu keluarga luas dapat memiliki atau menguasai satu bidang tanah yang disebut *tembawang*. Dalam konteks sistem penguasaan dan pemilikan tanah, *tembawang* juga merupakan bukti pemilikan lahan. Dalam sistem tanurial masyarakat Dayak, *tembawang* dianggap sebagai

milik satu keluarga batih atau dapat juga satu keluarga luas yang terdiri dari beberapa rumah tangga. *Tembawang* dapat diwariskan kepada anak cucu baik secara individual maupun kolektif yaitu satu generasi keturunan memiliki *tembawang* secara bersama-sama.

Masyarakat Dayak dahulu belum mengenal sistem pemilihan pribadi atas faktor produksi pertanian berupa tanah. Lahan perladangan berupa hutan primer dan sekunder dinyatakan sebagai tanah milik masyarakat. Setiap warga masyarakat boleh membuka dan mengolahnya menjadi ladang. Sekali satu hutan dibuka menjadi ladang, maka hak pakai atas lahan tersebut, walau sudah menjadi hutan lagi sekunder, ada pada rumah tangga yang pertama kali membukanya. Orang dari rumah tangga lain yang bermaksud membuka ladang di bekas ladang tersebut harus meminta izin kepada keluarga atau rumah tangga yang pertama kali membukanya, biasanya dengan membayar *tancam beliung* sebagai bentuk penghargaan terhadap jerih payah orang yang pertama kali membuka ladang. Pada komunitas Dayak hak kepemilikan dan penguasaan tanah berhubungan dengan intensitas pengolahan tanah tersebut. Hutan yang dibuka oleh satu rumah tangga menjadi hak pakai rumah tangga tersebut dan apabila ditanami tanaman keras berubah menjadi hak milik rumah tangga tersebut namun apabila lahan tersebut lama dibiarkan tidak diolah dan akhirnya setelah puluhan tahun berubah lagi menjadi hutan primer maka tanah tersebut menjadi milik komunal. *Tembawang* merupakan bukti pemilihan tanah yang dihormati dan diakui oleh seluruh warga masyarakat. *Tembawang* itu dapat diwariskan kepada anak-anak mereka apabila yang bersangkutan telah meninggal (Dewi, 2006).

Basis legitimasi kultural masyarakat Dayak dalam memanfaatkan sumber daya hutan itu berlandaskan pada hak adat yang berlaku dalam sistem budaya masing-masing komunitas orang Dayak. Hak adat ini dalam berbagai literatur sering disebut dengan istilah hak ulayat, suatu istilah hukum yang artinya hak bersama suatu komunitas atas tanah berdasarkan hukum adat atau tradisi komunitas tersebut. Hak ulayat memiliki riwayat sejarah yang panjang dan terkait erat dengan aspek politik dan budaya (Bakker, 2010: 183).

Sistem bercocok tanam masyarakat Dayak di ladang yang dilakukan secara berotasi ini sering disebut sebagai bentuk kearifan lokal karena orang Dayak tidak melakukan aktivitas pertanian yang

merusak lingkungan. Mereka memang menebang hutan untuk membuat ladang namun mereka memberi kesempatan kepada alam untuk memperbaiki kualitas sumber daya alamnya dengan cara membiarkan bekas ladang selama lebih dari sepuluh tahun sehingga tanah bekas ladang tersebut telah berubah menjadi hutan sekunder. Orang Dayak pada masa lalu tidak melakukan aktivitas pertanian yang bersifat ekstraktif karena mereka bercocok tanam sekedar untuk memenuhi kebutuhan pangan keluarga batih mereka.

Struktur sosial mereka yang bersifat egaliter tidak menciptakan kondisi bagi para pemimpin masyarakat Dayak untuk mengakumulasi kekayaan dan kekuasaan yang memungkinkan mereka menguasai secara sepihak sumber daya alam seluas mungkin. Gambaran struktur sosial-ekonomi masyarakat Dayak pada masa lalu adalah masyarakat yang egaliter di mana tidak ada monopoli penguasaan faktor produksi utama. Tanah sebagai basis material kehidupan masyarakat Dayak dimiliki secara komunal dan dikuasai secara merata oleh warga komunal. Jumlah penduduk yang relatif sedikit dan hamparan luas sumber daya alam berupa hutan dan tanah ladang menciptakan kondisi hubungan manusia dengan alam lingkungannya berlangsung secara harmonis, kelestarian lingkungan hidup terjaga dengan baik dari generasi ke generasi selanjutnya. Hasil penelitian (Tim Peneliti, 2000) menunjukkan bahwa sampai akhir periode 1970-an setiap keluarga orang Dayak di Kabupaten Sanggau menguasai kurang lebih 40 hektar tanah pertanian. Apabila setiap keluarga batih orang Dayak hanya mampu mengolah ladang seluas 2 hektar, dengan sistem rotasi setiap dua atau tiga kali panen, lalu pindah ke petak tanah lainnya sampai akhirnya kembali ke lahan semula. Nico Andasputra (2007: 2) menyatakan sistem perladangan yang telah dilakukan selama berabad-abad lalu sebenarnya relatif tidak merusak hutan seperti yang selama ini dituduhkan kepada orang Dayak. Berdasarkan pengalaman, mereka berpindah secara periodik dan kembali ke petak yang sama selang 25-40 tahun sehingga petak ladang yang pertama kali dibuka sudah berubah menjadi hutan kembali. Sistem pertanian ladang berotasi yang dipraktikkan oleh masyarakat Dayak merupakan suatu kearifan lokal yang sesuai dengan kondisi sosial dan ekonomi masyarakat pada masa lalu ketika kepentingan perekonomian nasional dan global belum banyak bersentuhan dengan kehidupan masyarakat Dayak. Dengan perladangan, kelestarian ekosistem justru terjaga dengan baik karena perladangan merupakan miniatur dari hutan yang menjaga konservasi tanah dan kesuburan tanaman dengan menggunakan humus dari

dedaunan tanaman hutan (Geertz dalam Hidayana, 2005: 19). Michael R. Dove yang meneliti secara bertahun-tahun pola pertanian ladang berpindah (*slash and burn cultivation*) menyimpulkan bahwa pola perladangan yang dipraktikkan oleh masyarakat adat di Kalimantan Barat adalah merupakan hasil adaptasi paling baik dan paling rasional yang dilakukan oleh masyarakat adat terhadap lingkungan alam dan sosialnya (Dove, 1985: xi).

Kearifan lokal bisa diartikan sebagai seperangkat pengetahuan, nilai dan norma tertentu yang terbentuk dari hasil adaptasi dan pengalaman hidup suatu kelompok sosial yang tinggal di suatu lokasi tertentu. Lingkungan dan pengalaman hidup tersebut telah mengajarkan manusia untuk mengembangkan pola pemikiran dan pola tindakan tertentu, karena hanya dengan cara itulah mereka dapat berdamai dengan lingkungan, dengan diri mereka sendiri, dengan sesamanya, dan dengan anggota kelompok lain. Dengan kata lain, kearifan lokal adalah sesuatu yang bersifat fungsional bagi kehidupan suatu kelompok tertentu (Djajadi, 2010: 3).

Masyarakat Dayak telah mengembangkan sistem pengelolaan sumber daya alam berdasarkan kebudayaannya. Prinsip-prinsip dasar manajemen sumber daya alam tersebut harus memenuhi kearifan-kearifan sebagai berikut: (1) Berkesinambungan (*Sustainability*). Alam tidak dipandang sebagai aset atau kekayaan melainkan sebagai “rumah” bersama. Konsep “rumah bersama” ini sangat jelas terlihat dalam setiap upacara yang mendahului tahap kegiatan berladang. (2) Kebersamaan (*Collectivity*). Alam beserta seluruh isinya dikelola berdasarkan prinsip kebersamaan dan demi kepentingan bersama. (3) Keanekaragaman (*Biodiversity*). Dalam sistem bercocok tanam orang Dayak, unsur keanekaragaman (*biodiversity*) yang menjadi prioritas utama, bukan produktivitas. Prinsip keanekaragaman tanaman ini berlaku pada ladang orang Dayak di mana terdapat ratusan jenis tanaman seperti puluhan varietas padi, sayuran, buah-buahan dan obat-obatan. (4) Subsistensi. Sumber daya alam yang diolah dan dimanfaatkan oleh masyarakat Dayak umumnya dikonsumsi untuk keperluan keluarganya sendiri. Berdasarkan prinsip subsistensi ini, pemanfaatan sumber daya alam dilaksanakan dalam skala kecil sekedar untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. (5) Tunduk pada hukum adat. Pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam pada masyarakat Dayak dilakukan berdasarkan pada hukum dan adat

istiadat yang telah diformulasikan berdasarkan pengalaman turun-temurun dari nenek moyang (Bamba, 1996: 13-23).

Dibandingkan dengan pihak-pihak berkepentingan lain, masyarakat Dayak mempunyai motif yang paling kuat untuk melindungi hutan adatnya. Bagi masyarakat Dayak yang tinggal di dalam dan sekitar hutan, menjaga hutan dari kerusakan merupakan bagian paling penting dalam mempertahankan keberlanjutan kelangsungan kehidupan mereka sebagai komunitas yang berlandaskan pada adat istiadat dan hukum adat (Andasputra, 2007: 5).

Proses Ekonomi-Politik Yang Menghancurkan Kearifan Lokal

Istilah ekonomi politik --*political economy*-- biasa digunakan dalam disiplin ekonomi khususnya ekonomi klasik yang mempelajari tentang proses ekonomi. Istilah ekonomi “politik” menggambarkan kenyataan bahwa ilmu ekonomi lebih memperhatikan secara langsung interrelasi antara teori ekonomi dengan kegiatan politik. Marx juga menulis dalam salah satu karyanya, digambarkan dalam tulisannya tersebut sebagai “kritik terhadap ekonomi politik”, dan penolakan terhadap sementara pendapat bahwa tata kapitalis merupakan sesuatu yang alamiah. Pemakaian kembali istilah ekonomi politik oleh ekonom dan sosiolog bermaksud untuk menyegarkan dan menyesuaikan kembali analisis-analisis sosio-ekonomi dan ekonomi modern dalam suatu cara cara kembali pada perhatian utama dalam ekonomi awal yakni karya Marx yang menegaskan kembali bahwa tata ekonomi itu bukan sesuatu yang alamiah namun tidak lepas dari kepentingan politik dari golongan tertentu (Jary dan Jary, 1991: 476). Perspektif ekonomi politik merupakan salah satu dari perspektif dalam kajian sosiologi ekonomi, dikenal dengan istilah *the authority approach*. Secara umum kajian dalam kerangka pendekatan ini berusaha untuk menjelaskan tentang kenyataan saling hubungan antara negara dengan sektor swasta, saling hubungan antara negara dengan perusahaan swasta, dan struktur kekuasaan dalam jaringan usaha swasta (Hamilton dan Biggart, 1992: 181-200). Ekonomi politik dapat dijelaskan sebagai analisis terhadap pilihan-pilihan politik yang dilakukan oleh pejabat pemerintah dan pihak lainnya yang melibatkan pendayagunaan sumber-sumber daya yang pada umumnya langka dan dimiliki oleh golongan orang tertentu. Rachbini (1994: 65) menyatakan bahwa ilmu ekonomi politik dapat menjadi jembatan untuk memahami realitas dan proses ekonomi yang berkaitan dengan proses politik. Ismail (1993: 3-4)

menyatakan bahwa melalui kajian dengan perspektif ekonomi politik maka akan dapat diketahui seberapa besar peran masyarakat dalam perumusan kebijakan pembangunan yang berkaitan dengan masalah ekonomi. Oleh karena itu, melalui perspektif ekonomi politik dapat dipertanyakan seberapa besar kepentingan masyarakat Dayak sebagai penduduk asli Kalimantan Barat terakomodasi dalam kebijakan pembangunan yang berkaitan dengan sumber daya alam di Kalimantan Barat.

Proses marginalisasi kearifan lokal dan masyarakat Dayak di Kalimantan Barat seharusnya dipahami dalam konteks ekonomi-politik pada ranah nasional. Sistem perekonomian Kalimantan Barat terintegrasi ke dalam sistem perekonomian nasional dan internasional melalui proses pembangunan dan modernisasi. Proses transformasi perekonomian Kalimantan Barat berada dalam tekanan ekspansi kekuatan modal perusahaan nasional dan *multi national corporation* yang berjejaringan dengan kepentingan elit politik tingkat nasional. Dominasi kekuatan modal nasional dan asing tersebut muncul dalam bentuk investasi di berbagai sektor, terutama sektor industri perkebunan. (Soetrisno, 1998: 71). Salah satu kebijakan pemerintah yang berimplikasi terhadap dinamika masyarakat yang bergantung pada hutan adalah UU No. 5 tahun 1967 tentang Pokok-Pokok Kehutanan. Pemanfaatan hutan yang semula merupakan kegiatan subsisten masyarakat lokal sekitar hutan menjadi kegiatan *profit making* yang salah satu tujuannya mengeruk keuntungan bagi pemodal besar. Pihak swasta dengan perusahaan pemegang HPH dan pemerintah dengan BUMN melalui dominasinya dalam pengelolaan sumber daya hutan telah mengibarkan bendera *capital-based forest management* yang menafikan peran masyarakat lokal yang tadinya menjadi pelaku utama (Nugraha, 2005: 84).

Beberapa implikasi dari regulasi yang diberlakukan pada awal pemerintahan Orde Baru telah merombak basis ekonomi subsisten masyarakat Dayak sebagai peladang. Pemerintah Orde baru menegaskan keberadaan hak-hak adat atas tanah dengan memberlakukan Undang-Undang Pokok Kehutanan No.5/1967, UU Pokok Pertambangan No.11/1967 dengan didukung UU tentang Penanaman Modal Dalam Negeri dan UU tentang Penanaman Modal Asing (Hudayana, 2005: 20).

Perkembangan selanjutnya, industri perkayuan menjadi tumpuan utama penyumbang devisa negara setelah masa kejayaan *booming* minyak berakhir sehingga pada waktu itu muncul sebutan “emas hijau” untuk komoditas kayu dari hutan. Peran industri perkayuan dari Kalimantan Barat terhadap akumulasi devisa Negara cukup signifikan yakni penyumbang devisa negara kelima terbesar. Namun sungguh ironis, meskipun Kalimantan Barat memberi sumbangan yang besar bagi devisa negara, daerah ini justru menempati *ranking* ketiga daerah termiskin di Indonesia (Anonim, 1999: 19). Fenomena ini mempertegas kembali paradigma modernisasi dalam pembangunan pada masa itu yang memprioritaskan pertumbuhan ekonomi tetapi mengabaikan distribusi kesejahteraan yang seharusnya menyertai adanya peningkatan surplus ekonomi¹.

Kepentingan ekonomi makro untuk memperoleh keuntungan maksimal dari eksploitasi sumber daya hutan di Kalimantan Barat telah membuka peluang pembalakan jutaan hektar hutan secara legal atas nama kepentingan nasional dan perolehan devisa Negara. Pembalakan *legal* dilakukan oleh perusahaan yang memiliki badan hukum dan izin dari instansi yang berwenang, sedangkan warga masyarakat lokal yang tidak memiliki badan hukum sehingga tidak dapat memperoleh secarik kertas izin dianggap pembalakan *illegal* meskipun mereka dan nenek moyang telah merawat hutan itu selama ratusan tahun. Diskursus mengenai “*legal*” yang berlawanan dengan “*illegal*” tidak dapat dihindari apabila membahas industri kehutanan dan produksi kayu. Selama ini pendekatan untuk memaknai “*illegal logging*” lebih bernuansa legalistik dan formalistik, yakni suatu penebangan dikategorikan *illegal* berdasarkan sumber hukum yang dijadikan acuan, yaitu produk-produk hukum yang dipersiapkan oleh pihak eksekutif, dan dibahas serta disahkan oleh legislatif. Berbeda dengan ketentuan hukum formal, masyarakat Dayak tidak mengenal kegiatan yang dianggap sebagai penebangan *illegal*

¹ Para teknokrat yang banyak mewarnai kebijakan pembangunan awal Orde Baru banyak terpengaruh teori modernisasi. Secara umum dapat dikatakan teori modernisasi merupakan hasil pemikiran sarjana ilmu sosial Amerika yang tertarik untuk menjawab pertanyaan mengapa negara-negara di Dunia Ketiga tidak mencapai sukses dalam pembangunannya seperti negara-negara di Eropa dan Amerika (Budiman, 1984). Teori Modernisasi telah menjadi kerangka pemikiran tunggal untuk menjelaskan jalan menuju tercapainya peningkatan kesejahteraan hidup bangsa di Negara-negara Sedang Berkembang termasuk Indonesia. Modernisasi merupakan konsep yang menggambarkan perubahan sosial di kawasan yang sedang berkembang. Proses modernisasi ditafsirkan sebagai proses menuju tipe sosial, ekonomi dan politik yang telah berkembang di Eropa Barat dan Amerika Utara (Schuurman, 1993 : 15).

tersebut. Bagi masyarakat, kegiatan penebangan yang mereka lakukan di hutan-hutan yang diklaim sebagai milik mereka secara turun-temurun bukanlah merupakan pelanggaran. Mengingat hutan yang ada di sekeliling mereka adalah milik masyarakat, maka semua kegiatan yang dilakukan berkaitan dengan pengambilan hasil hutan adalah perbuatan yang legal (Haba; Gayatri; Noveria, 2003: 65-66).

Eksplorasi sumber daya alam berlangsung secara sistematis dan dalam skala luas jutaan hektar dan tidak memperhatikan kepentingan orang Dayak sebagai penduduk asli Kalimantan Barat yang membangun kebudayaannya berdasarkan hasil adaptasi mereka terhadap lingkungan hutan belantara selama ratusan tahun. Djuweng menggambarkan fenomena itu sebagai berikut :

Following the legislation of the Basic Forestry No. 5, 1967, the Indonesian Government has issued licenses for hundreds of forest concessions to loggers. In 1990 there were 575 logging concessions (HPHs) which covered 60.36 million hectares forest with total production of 26 million cubic of wood. Of this figure, 301 HPHs opened in Kalimantan occupying 31.150.400 hectares of forest, a bit more than half of total forest concession areas in Indonesia. In Kalimantan, the total forest area is 44.964 million hectares, divided into production, convertible and protected forest; some 91.7 per cent of total production and convertible forest had been licensed out to the loggers.

Government figures and checks on the state of forest exploitation in West Kalimantan reveals a disturbing inadequacy in the Government ability or desire to enforce restraints on logging practices. West Kalimantan provincial government figures from 1991 show the total production forest to be 5.817.240 ha with 3.387.005 ha reserved as protected forest or national park. However, Department of Forestry figures showed the total area covered by licensed concessionaires to be 6.207.500 ha, meaning that over one tenth of otherwise protected forest was to be logged. Land to be used for traditional agricultural practice were vastly underrepresented in the Government figures. The Land Resources Department of UK Overseas Development who analysed a Regional Physical Planning Program for Transmigration (RePPProT) put such land at 2.656.000 ha compared to the Government figures of 1.725.226 ha. Interestingly, although the Dayak in West Kalimantan constitute the largest single ethnic group with 1% of the population (1.400.00 people), the Provincial Government record their

traditional shifting cultivation practies as using only 405.145 hectares, much less than the RePProT figures of 2.085.00 hectares” (Djuweng, 1997: 23-25).

Kepentingan masyarakat Dayak sebagai penduduk asli (*indigenous peoples*) di Kalimantan Barat justru diabaikan dalam program pembangunan di daerah tersebut, khususnya dalam hal alokasi pemanfaatan tanah. Stepanus Djuweng, dengan nada marah mengatakan bahwa sebenarnya tidak ada Tata Guna Tanah Kesepakatan di Kalimantan Barat namun yang ada hanyalah “perampasan” wilayah adat masyarakat Dayak yang secara sepihak dinyatakan sebagai tanah Negara (Djuweng, 1997: 25-26).

Tata Guna Tanah Kesepakatan di Kalimantan Barat dan pemberian konsesi pembalakan hutan jutaan hektar kepada HPH, HTI dan perusahaan kepala sawit telah menghancurkan rezim agraria adat yang berlaku dalam masyarakat Dayak. Hak pemilikan komunal dan penguasaan secara adat oleh masyarakat Dayak yang telah berlaku secara turun-temurun selama ratusan tahun tiba-tiba dianggap tidak berlaku oleh Negara dan atas nama “demi pembangunan” jutaan tanah adat atau ulayat masyarakat Dayak diserahkan kepada HPH, HTI dan perusahaan perkebunan untuk ditebang habis hutannya.

Kartika Rini yang mencoba hidup di dalam komunitas peladang di pedalaman Kalimantan menuliskan gambaran seram tentang gelombang “tsunami” kekuatan lembaga kapital yang sangat dahsyat telah menghancurkan hutan di kawasan terpencil.

Harus diakui, saya terkejut melihat hutan dan manusia yang tinggal di sana mengalami tekanan hebat. Sebelumnya saya mengira bahwa daerah terpencil adalah tempat paling aman di dunia. Daerah terpencil pada kenyataannya seperti pantai yang diterjang tsunami saat terjadi prahara di tengah samudera (Rini, 2005: xxviii-xxix).

Pembalakan hutan dalam skala besar secara membabi-butakan tanpa memperhitungkan nilai-nilai budaya masyarakat Dayak terhadap hutan merupakan tindakan anarkis yang sistemik dan telah memberikan andil besar terhadap kehancuran sendi-sendi dasar kebudayaan Dayak. Upaya penghancuran lingkungan hidup dan perampasan hak-hak atas sumber daya alam berarti penghancuran

peradaban masyarakat Dayak itu sendiri (Andasputra, 2007: 6). Penghancuran sumber daya alam yang menyangga kehidupan orang Dayak juga berarti pengingkaran terhadap filosofi budaya Dayak. Filosofi budaya Dayak yang terkandung dalam mitologi asal usul orang Dayak menggambarkan bahwa hutan merupakan dunia manusia, sementara “dunia atas” atau “Dunia Adikodrati” merupakan tempat di mana Tuhan bersemayam dan roh nenek moyang orang Dayak akan kembali, simbol dari bagian kuasa “Dunia Adikodrati” itu diwujudkan dalam bentuk burung Enggang. Hutan dengan pepohonan yang tinggi menjulang ke langit merupakan tempat hinggap burung Enggang. Hutan yang lebat dan pepohonan yang besar serta tinggi merupakan tempat bertemunya manusia dengan kuasa “Dunia Adikodrati”. Dengan demikian hamparan tanah dan hutan bagi orang Dayak tidak semata-mata bermakna material seperti faktor produksi dalam sistem pertanian namun memiliki makna religius magis yang penting bagi kehidupan masyarakat Dayak. Oleh karena itu sangat dapat dipahami apabila ada tokoh masyarakat Dayak yang menyatakan bahwa hutan adalah “jiwa dan darah” masyarakat Dayak karena manusia Dayak dengan alam lingkungannya merupakan satu-kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Iqbal Djajadi dalam Kongres Kebudayaan Kalimantan Barat II di Ketapang tahun 2010 yang diselenggarakan oleh Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, mengatakan :

Ketika pemerintah pusat menetapkan kebijakan yang mengundang para pengusaha nasional dan internasional untuk datang dan berinvestasi di Kalbar, para pejabat di Jakarta telah menjatuhkan vonis yang fatal bagi kelestarian hidup warga lokal. Mereka tidak mengakui hak atas tanah tradisional penduduk asli, mereka juga tidak mengakui hukum adat yang berlaku. Ketika para pengusaha itu beroperasi, mereka bukan saja mengundang dan merangsang para migran suku lain untuk menetap di Kalbar, melainkan juga menghancurkan hutan, memarginalkan, bahkan memiskinkan warga lokal (Djajadi, 2010: 5)

Daerah pedalaman Kalimantan Barat yang dahulu menjadi domain kultural masyarakat Dayak menjadi terbuka lebar bagi siapa pun, perusahaan perkayuan masuk ke dalam hutan dengan menggunakan *chain-saw* mereka menebang pohon-pohon besarnya. Para pekerja

perusahaan perkayuan membangun jalan *logging* untuk membuka isolasi area hutan rimba dan mengangkut harta karun nenek moyang orang Dayak berupa *log-log* kayu. Bagi pekerja *logging* yang berasal dari luar daerah bahkan luar pulau, tidak mengenal hutan keramat, pohon-pohon besar menjulang tinggi ke langit yang dikeramatkan oleh orang Dayak dan menjadi tempat hinggap burung Enggang yang sakral hanya bermakna sebagai barang komoditas yang identik dengan uang.

Penyangkalan akan hak-hak orang Dayak atas tanah dan sumber daya alam dikarenakan penggunaan tanah untuk kegiatan pembangunan dan penghancuran hutan besar-besaran, disertai dengan kebijakan-kebijakan yang mengabaikan kepentingan orang Dayak, merupakan ancaman serius bagi keberadaan mereka sebagai penduduk asli Kalimantan (Bamba, 2004: 69).

Penghancuran hutan dapat berakibat pada penghancuran kebudayaan Dayak karena kebudayaan masyarakat Dayak dibangun sebagai pola dan hasil adaptasi mereka terhadap ekosistem hutan belantara selama ratusan tahun.

Proses kehancuran ekosistem hutan orang Dayak seiring dengan proses kehancuran solidaritas komunal orang Dayak yang dimulai dengan penghancuran rumah panjang. Kebijakan pemerintah daerah Kalimantan Barat yang melarang penggunaan rumah panjang sebagai tempat tinggal orang Dayak karena dianggap kumuh (Dove, 1988b).

Pemusnahan rumah panjang Dayak --Pusat Kebudayaan Dayak-- di penghujung tahun 60-an dan 70-an telah membawa dampak yang menghancurkan bagi masyarakat Dayak karena rumah panjang mengembangkan semangat demokrasi, solidaritas dan kebersamaan serta menurunkan pengetahuan dari generasi tua kepada generasi muda.

... Penghancuran rumah panjang secara sistematis pada akhir tahun 1960-an karena dianggap tidak sehat dengan mengangkat isu komunisme dan seks bebas. Sekarang, segelintir rumah panjang yang tersisa digunakan untuk kepentingan kepariwisataan, dan kebanyakan orang Dayak sekarang tinggal di rumah tunggal. Karena itu, pemusnahan

rumah panjang tidak hanya mempengaruhi semangat solidaritas, penyampaian pengetahuan dan kebudayaan pribumi serta sistem pertahanan kampung saja, tetapi juga perubahan menyeluruh terhadap pola hidup orang Dayak (Bamba, 2004: 77-78).

Dengan adanya penghancuran rumah panjang, masyarakat Dayak pun berpindah ke rumah tunggal karena didorong oleh keharusan untuk tinggal di pemukiman yang dekat dengan jalan (Hudayana, 2005: 16). Proses sosial yang menyertai penghancuran rumah panjang adalah perubahan orientasi imajinasi keluarga ideal dari keluarga luas (*extended family*) menjadi keluarga batih (*nuclear family*), hal ini sesuai dengan program kapitalisme global yang menghendaki terbentuknya keluarga kecil karena diandaikan keluarga luas justru menjadi beban ekonomi dan sosial bagi keluarga batih. Perkembangan ini sesuai dengan Program Keluarga Berencana yang dicanangkan pemerintah. Program KB ini dialamatkan kepada masyarakat Dayak dengan maksud agar mereka sebagai kelompok miskin tidak bertambah populasinya. Pelembagaan *nuclear family* itu telah membawa implikasi yang sangat luas dalam kehidupan masyarakat Dayak. Anggapan bahwa *extended family* merupakan sebuah beban yang mengancam kesejahteraan merupakan konstruksi masyarakat kapitalis di mana anggota rumah tangga di luar anak dan orang tua jompo adalah beban ekonomi. Dalam konteks masyarakat yang hidup dalam sistem ekonomi subsisten, *extended family* justru merupakan sebuah kekuatan produksi untuk menjamin keamanan subsisten dan perluasan akses untuk mengolah sumber-sumber produksi subsisten yang beragam jenis dan berperan penting dalam pembagian kerja (Hudayana, 2005:14).

Pada sisi lain, terjadi proses delegitimasi kepemimpinan adat dalam masyarakat Dayak semenjak berlakunya Undang-Undang Pemerintahan Desa No. 5 Tahun 1979. Penerapan Undang-Undang ini berakibat sangat destruktif terhadap keberadaan lembaga kepemimpinan masyarakat adat di Kalimantan Barat. Undang-Undang ini tidak mengakui peranan para pemimpin adat dalam kehidupan masyarakat Dayak. Sistem pemerintahan desa telah disusun secara seragam meniru pola di Jawa. Syarat-syarat untuk menjadi kepala desa menjadi sangat terbatas bagi para pemimpin adat. Kepala desa sekurang-kurangnya harus lulusan dari sekolah tingkat menengah pertama. Syarat seperti ini tidak memberi kesempatan para pemimpin

adat untuk berpartisipasi menjadi kepala desa. Akibatnya, kepala desa biasanya dijabat oleh seorang pemuda yang telah lulus dari sekolah lanjutan tingkat pertama namun tidak mengetahui hal apapun mengenai hukum adat, ritual adat, kearifan tradisional atau manajemen sumber daya alam. Konsekuensi dari keadaan tersebut adalah sering muncul konflik antarwarga masyarakat, terjadi krisis kepemimpinan yang hebat pada sebagian besar kampung-kampung di pedalaman Kalimantan Barat (Masiun, 2001: 58-59). Krisis kepemimpinan ini menyebabkan semakin mudarnya fungsi hukum adat dalam menjaga tata sosial pada masyarakat Dayak. Terjadilah proses kehancuran institusi adat dalam masyarakat Dayak yang berdampak pada melemahnya kapasitas sosial masyarakat Dayak dalam mengelola konflik sosial.

Iqbal Djajadi (2010: 6) juga menyatakan tentang kecenderungan melemahnya kapasitas masyarakat Dayak dalam mengelola konflik.

Ketika para pengusaha itu beroperasi, mereka bukan saja mengundang dan merangsang para migran suku lain untuk menetap di Kalbar, melainkan juga menghancurkan hutan, memarginalkan, bahkan memiskinkan warga lokal. Bukan hal yang mengherankan bila warga lokal seakan tidak memiliki pilihan lain selain bereaksi keras terhadap apa pun masalah yang terjadi, termasuk insiden individual inter-etnik. Banyak pihak yang percaya bahwa seandainya pemerintah mengakui hukum adat, kasus kekerasan etnik pada 1997 dan 1999 mungkin tidak akan terjadi.

Konsekuensi dari *resource capture* dan marginalisasi ekologis yang mengakibatkan akses komunitas-komunitas setempat terhadap sumber daya alam menjadi sangat berkurang atau hilang sama sekali adalah munculnya marginalisasi ekonomi bagi komunitas-komunitas setempat yang mendorong berkembangnya kebingungan sosial. (Dewi, 2006: 68; Boedisantoso, 1999: 22-23).

Melemahnya kapasitas sosial masyarakat Dayak dalam mengelola konflik ini menjadi lebih kompleks ketika sebagian tokoh masyarakat Dayak justru bersikap oportunis untuk mendukung lembaga-lembaga kapital yang menguras sumber daya alam di Kalimantan Barat. Tidak sedikit tokoh masyarakat Dayak yang duduk sebagai anggota dewan komisaris dalam perusahaan HPH, HTI

maupun perkebunan kelapa sawit. Posisi jabatan kepala humas dan kepala bidang keamanan pada perusahaan-perusahaan perkebunan kelapa sawit di Kalimantan Barat biasanya diisi oleh tokoh masyarakat Dayak atau anggota keluarga tokoh masyarakat Dayak. Dalam konteks hubungan perusahaan-perusahaan tersebut dengan masyarakat Dayak, adat dalam pengertian luas termasuk juga hukum adat bagi lembaga-lembaga kapital tersebut hanya merupakan instrumen untuk meredam resistensi orang Dayak terhadap sepak terjang perusahaan yang merusak hutan dan merampas sumber daya alam dari tangan orang Dayak. Temuan dalam disertasi Dewi (2006: 230-234) menyebutkan bahwa melalui mekanisme peradilan adat perusahaan perkebunan kelapa sawit telah berhasil mengkonstruksi wacana konflik petani melawan perusahaan menjadi permasalahan adat. Dengan cara demikian, perusahaan dapat melokalisir konflik dan sekaligus meredam konflik berkat bantuan para pemimpin adat yang “dipelihara” oleh perusahaan. Dengan demikian, perusahaan perkebunan kelapa sawit telah berhasil mendekonstruksi nilai-nilai religio-magis yang melekat pada hukum adat menjadi bernilai profane sehingga hukum adat hanya berfungsi sebagai instrumen yang bias dibeli untuk mengamankan seluruh kegiatan perusahaan tersebut².

Catatan Penutup: Diperlukan Kearifan Global

Komunitas-komunitas orang Dayak yang tinggal di daerah pedalaman Kalimantan Barat hidup dari sektor kehutanan dan pertanian tradisional. Hutan merupakan area untuk mencari kayu, gaharu, madu dan berburu binatang selain untuk cadangan perluasan ladang mereka. Sistem pertanian tradisional mereka sangat tergantung pada ketersediaan sumber daya alam berupa tanah. Komunitas orang Dayak ini hanya memanfaatkan sumber daya alam yang berada dalam

² Dalam masyarakat Dayak Kanayatn dikenal ungkapan “*Adat labih Jubata bera, adat kurang antu bera*”. Maksud dari ungkapan ini adalah bahwa praktek peradilan hukum adat itu harus adil, apabila berlebihan dalam menjatuhkan sanksi akan mendapat kemurkaan Tuhan, sebaliknya apabila terlalu ringan sanksinya akan mengundang kemarahan hantu. Pesan utama dari ungkapan ini adalah keadilan nilai yang sangat tinggi dalam sistem norma orang Dayak. Selain itu, sistem peradilan adat dalam masyarakat Dayak merupakan bagian dari sistem religio-magis mereka sehingga mengandung nilai sakral karena keputusan peradilan harus bisa dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan (Purwana, 2007: 41-480).

domain budayanya atau berada dalam wilayah hukum adat mereka. Ketika lembaga-lembaga kapital melakukan penetrasi sistem perekonomian kapitalistik di pedalaman Kalimantan Barat, wilayah-wilayah adat yang dikuasai komunitas-komunitas Dayak tergulung dalam kekuasaan lembaga-lembaga kapital tersebut. George Junus Aditjondro (2005: xvii-xviii) memberikan contoh besarnya kekuasaan konsorsium perusahaan yang bergerak di sektor perhutanan dan industri kayu, kekuasaan lembaga kapital itu lintas provinsi dan menguasai areal HPH dan HTI sekitar 1,2 juta hektar.

... kelompok Rimba Raya memiliki dua HPH di Kalimantan Tengah, enam HPH di Kalimantan Barat, dua HPH di Kalimantan Timur, satu HPH di Sumatra Selatan, satu HPH di Riau, dan satu HPH di Sulawesi Selatan, satu kilang kayu lapis (*plywood*) di Kalimantan Tengah, satu kilang kayu lapis di Kalimantan Barat, satu pabrik MDF (*medium density fibreboard*) dan kilang kayu lapis di Musi Banyu asin, Sumatra Selatan serta satu proyek HTI (hutan tanaman industri) transmigran di Kalimantan Barat.

Luas seluruh areal HPH dan HTI itu sekitar 1,2 juta hektar. Sebagian besar konsesi hutan itu seluas 820 ribu hektar, terletak di Kalimantan. Terutama di Kalimantan Barat, ...

Berhadapan dengan konsorsium perusahaan HPH, HTI dan perkebunan kelapa sawit, komunitas-komunitas adat orang Dayak di Kalimantan Barat yang memiliki kearifan lokal tidak mampu mempertahankan tanah adat yang secara turun-temurun mereka kuasai. Membiarkan masyarakat Dayak berbekal kearifan lokal untuk berhadapan dengan korporasi-korporasi perusahaan yang bergerak di sektor perhutanan dan industri kayu ibarat membiarkan masyarakat Dayak berperang dengan senjata tradisional *sumpit* untuk menghadapi lawan yang menggunakan senjata modern, rudal jelajah antar benua. Dalam persaingan memperebutkan sumber daya alam, mereka yang memiliki keunggulan modal, teknologi, dan organisasi lah yang akan ke luar sebagai pemenang (Budhisantoso, 1999: 23).

Nico Andasputra (2007: 10) menyebutkan adanya fenomena kejahatan korporasi terhadap masyarakat Dayak. Indikasi adanya kejahatan korporasi ini terlihat dari perlawanan masyarakat Dayak terhadap korporasi-korporasi yang merampas hak-hak mereka atas sumber daya alam seperti tanah dan hutan. Sejengkal demi sejengkal

tanah-tanah adat berubah menjadi lahan perkebunan sawit dan HTI, sedikit demi sedikit hutan masyarakat Dayak dibalak oleh para pembalak yang terdiri dari para investor dari Malaysia, China, Hongkong, Singapura, Amerika dan Eropa (Andasputra, 2007: 10).

Dalam Dialog Budaya Dayak tahun 2007 yang diselenggarakan oleh Direktorat Tradisi di Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, seorang narasumber, Dr. Pujo Semedi menyatakan bahwa nenek moyang kita dahulu memang menciptakan kearifan lokal karena mereka menghadapi persoalan yang sifatnya lokal dan berakar pada potensi kehidupan setempat. Akan tetapi sekarang sebagian besar persoalan berakar di ranah global, bersumber pada sikap hidup rakus budaya industrial kapitalistik. Kapital yang dimiliki oleh para pengusaha di London, Kuala Lumpur dan Jakarta berhasil mengubah jutaan hutan tropis menjadi kebun sawit atas nama pemenuhan permintaan minyak goreng dunia (Semedi, 2007: 3-4). Pada tahun 1990 terdapat 575 Hak Pengusahaan Hutan di Indonesia seluas 60,30 juta hektar. HPH yang beroperasi di Kalimantan mengkapling areal hutan seluas 30,15 juta hektar, lebih dari separuh dari luas HPH di Indonesia. Sedangkan luas total hutan di Kalimantan adalah 44,96 juta hektar (Nugraha, 2005: 84).

Proses deforestasi di Kalimantan Barat berlangsung dengan akselerasi yang cenderung semakin cepat dengan adanya dukungan pemerintah terhadap program perkebunan kelapa sawit. Pemerintah Provinsi Kalimantan Barat merencanakan pembangunan perkebunan kelapa sawit seluas 5 juta hektar (Colchester et al, 2007: 27). Perhitungan luas areal perkebunan kelapa sawit ini masih harus ditambah lagi dengan rencana pemerintah untuk membangun sabuk perkebunan kelapa sawit selebar 5 – 10 km di sepanjang perbatasan Indonesia dan Malaysia di Kalimantan yang meliputi areal tanah seluas 1,8 juta hektar (Colchester et al, 2007: 27; Dewi, 2010: 1).

Proses deforestasi yang semakin meningkat untuk perluasan HPH, pengembangan sektor perkebunan dan pertambangan besar membawa implikasi yang sangat serius bagi masyarakat Dayak karena telah menggeser akses masyarakat Dayak terhadap tanah dan berbagai sumber daya lokal. Temuan dalam disertasi Dewi (2006: 168-178) membuktikan hal itu, warga masyarakat Dayak yang menjadi petani PIR (Perusahaan Inti Rakyat) perusahaan perkebunan kelapa sawit di Kabupaten Landak semenjak tahun 1980 setelah 25 tahun kemudian

berubah menjadi petani miskin dan pencuri buah kelapa sawit di kebun inti milik perusahaan. Dahulu sebelum menjadi petani PIR kelapa sawit, mereka hidup sejahtera sebagai peladang dan setiap keluarga menguasai puluhan hektar tanah. Setelah menjadi petani PIR kelapa sawit, setiap keluarga hanya menguasai 2 hektar kebun sawit. Permasalahan muncul ketika anak-anak mereka menjadi dewasa dan berkeluarga, kebun kelapa sawit 2 hektar tidak dapat memenuhi nafkah beberapa keluarga. Generasi kedua orang Dayak yang hidup sebagai petani PIR kelapa sawit telah berubah menjadi massa petani yang terancam kehilangan aksesnya atas tanah garapan (*landless peasant*), mereka ini bisa disebut pekebun gurem kelapa sawit.

Perkembangan masyarakat Dayak pada saat ini sampai pada tahap *point no return* atau tahap yang tidak mungkin ditarik mundur lagi ke masa lalu. Sebagian besar hutan tropis di Kalimantan Barat sudah berubah menjadi perkebunan kelapa sawit atau pemanfaatan lainnya. Memimpikan hutan belantara tumbuh kembali seperti sedia kala menjadi tidak masuk akal karena struktur demografi dan struktur sosial masyarakat yang menempati wilayah Kalimantan Barat sudah berubah secara drastis. Tantangan saat ini adalah merumuskan kearifan global untuk meminimalisir dampak destruktif bagi alam lingkungan dari pemanfaatan sumber daya alam dalam skala besar dan terus memperjuangkan kemanfaatan yang adil dan merata bagi kesejahteraan hidup generasi sekarang dan generasi yang akan datang. Kembali mengutip pendapat Semedi (2007: 3-5), glorifikasi terhadap kearifan lokal adalah bagian dari “harta karunisme” yakni cara berpikir yang berorientasi ke masa lalu bahwa para leluhur dengan kesaktian dan kebijakannya yang melegenda telah menyiapkan solusi untuk segala persoalan kehidupan yang kita hadapi sekarang. “Harta karunisme” adalah cerminan dari budaya gagal menangani persoalan hari ini, gamang menghadapi hari depan, kemudian orang lari ke masa lalu.

Daftar Pustaka

- Andasputra, Nico, 2007, "Menyelamatkan Lingkungan Dari Kepunahan Melalui Kearifan Lokal Dayak", makalah yang dipresentasikan dalam *Dialog Budaya Dayak*. Diselenggarakan oleh Direktorat Tradisi, Dirjen NBSF di Pontianak pada tanggal 21 Mei 2007.
- Aditjondro, George Junus, 2005, "Berfilsafat Bersama Peladang dan Pekerja HPH di Jantung Kalimantan", dalam Kartika Rini, *Tempun Petak Nana Sare: Kisah Dayak Kadori, Komunitas Peladang di Pinggiran*. Yogyakarta: Insist Press, hlm vii-xxiii.
- Anonim, 1999, "Ketika Supremasi Hukum Ambruk di Sambas", *Kompas* 1 April, hlm 19.
- Bamba, John, 1996, "Pengelolaan Sumber Daya Alam Menurut Budaya Dayak dan Tantangan Yang Dihadapi", *Kalimantan Review No.15. Tahun V Maret-April*, hlm 12-23.
- Bamba, John, 2004, "Menyelamatkan Rumah yang Terbakar: Tantangan, Pilihan dan Strategi untuk Menghidupkan Kembali Warisan Budaya Dayak", dalam *Jurnal Dayakologi Volume I Nomor 2, Juli 2004*. Pontianak: Institut Dayakologi Pontianak, hlm 69-86.
- Bakker, Laurens, 2010, "'Dapatkah kami memperoleh hak ulayat?' Tanah dan masyarakat di Kabupaten Paser dan Nunukan, Kalimantan Timur", dalam Myrna A. Safitri dan Tristam Moeliono (Penyunting), *Hukum Agraria dan Masyarakat di Indonesia*. Jakarta : HuMa; Van Vollenhoven Institute; KITLV-Jakarta, hlm 183-212.
- Boedisantoso, S., 1999, "Keterbatasan Lingkungan dan Keberingasan Sosial", *Antropologi Indonesia, Th. XXIII, No.5 Mei-Agustus*. Jakarta: Jurusan Antropologi Fisipol UI.
- Budiman, Arief, 1984, "Andre Gunder Frank dan Teori Dependensi, Sebuah Pengantar", dalam Andre Gunder Frank, *Sosiologi Pembangunan dan Keterbelakangan Sosiologi*. Jakarta: Pustaka Pulsa.

- Colchester, Marcus et al, 2007, *Promised Land. Palm Oil and Land Acquisition in Indonesia: Implications for Local Communities and Indigenous Peoples*. Jakarta: Sawit Watch; Worl Agroforestry Centre; HuMa; Forest People Programme.
- Dewi, Oetami, 2006, *Resistensi Petani Terhadap Perkebunan Kelapa Sawit (Studi Kasus Perlawanan Petani Terhadap Perkebunan Kelapa Sawit PTPN XIII (Persero) PIR V Ngabang, di Kabupaten Landak, Kalimantan Barat)*. Depok; Program Pascasarjana, Departemen Sosiologi, Fisipol UI. Disertasi tidak dipublikasikan.
- Dewi, Oetami, 2010, "The Heart of Borneo and Palm Oil Mega-Project : Reconciling Development, Conservation and Social Justice in West-Kalimantan.", makalah yang dipresentasikan dalam *Seminar on EU and Asian Policy Responses to Climate Change and Energy Security Post-Copenhagen 26-27 July*. Singapura: Institute of Southeast Asian Studies; Energy Studies Institute; EU Centre in Singapore.
- Djajadi, Iqbal, 2010, "Kearifan Ilmiah & Kearifan Lokal: Pedoman Bagi Perumusan Kearifan Lokal Kalbar", makalah yang dipresentasikan pada *Kongres Kebudayaan Kalimantan Barat II diselenggarakan oleh Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak di Ketapang 2 Desember*.
- Djuweng, Stepanus, 1997, *Indigenous People and Land-Use Policy in Indonesia: A Dayak Showcase*. Pontianak: Institute of Dayakology Research and Development.
- Dove, Michael R., 1985, "Pengantar.", Michael R. Dove (Editor), *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia Dalam Modernisasi*. Jakarta: Penerbit Yayasan Obor, halaman xi-lviii.
- Dove, Michael R., 1988a, *Sistem Perladangan di Indonesia; Suatu Studi-Kasus dari Kalimantan Barat*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Dove, Michael R., 1988b, "Introduction: Traditional Culture and Development in Contemporary Indonesia", dalam Michael R. Dove (ed.), *The Real and Imagined Role of Culture in Development*. Honolulu : University of Hawaii Press.

- Haba John; Irine H. Gayatri; Mita Noveria, 2003, *Konflik di Kawasan Illegal logging di Kalimantan Tengah*. Jakarta : Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) Proyek Pengembangan Riset Unggulan / Kompetitif LIPI / Program Isu.
- Jary, David & Julia Jary, 1991, *Collins Dictionary of Sociology*. Glasgow: Harper Collins Publishers.
- Kartika, Sandra dan Candra Gautama (Penyunting), 1999, *Menggugat Posisi Masyarakat Adat Terhadap Negara. Prosiding Sarasehan Masyarakat Adat Nusantara Jakarta 15-16 Maret 1999*. Jakarta: Sekretariat Aliansi Masyarakat Adat Nusantara.
- Masiun, S., “Kebijakan Pemerintah Terhadap Masyarakat Adat dan respon Ornop Berbasis Masyarakat Adat Dayak di Kalimantan barat”, dalam Nico Andasputra; John Bamba; Edi Petebang 9Editor), *Pelajaran Dari Masyarakat Dayak: Gerakan Sosial & Resiliensi Ekologis di Kalimantan Barat*. Pontianak: Diterbitkan atas kerja sama WWF – The Biodiversity Support Program (BSP) Washington DC, USA dengan Institut Dayakologi (ID), Pontianak – Indonesia.
- Mudiyono, 1994, “Perubahan Struktur Pedesaan Masyarakat Dayak: Dari Rumah Panjang ke Rumah Tunggal”, dalam Paulus Florus; Stepanus Djuweng; John Bamba; Nico Andasputra (Ed.), *Kebudayaan Dayak: Aktualisasi dan Transformasi*. Jakarta: LP3ES – Institute of Dayakology Research and Development – PT Gramedia Widiasarana Indonesia.
- Nugraha, Agung, 2005, *Rindu Ladang : Perspektif Perubahan Masyarakat Desa Hutan*. Banten : Wana Aksara.
- Purwana, Bambang H. Suta, 2005, *Tantangan Pemberdayaan Masyarakat Adat di Kabupaten Landak, Propinsi Kalimantan Barat*. Yogyakarta : Institute for Research and Empowerment dan Komisi Eropa.
- Rini, Kartika, 2005, *Tempun Petak Nana Sare: Kisah Dayak Kadori, Komunitas Peladang di Pinggiran*. Yogyakarta : Insist Press.

Schuurman, Frans J., 1993, "Introduction: Development Theory in the 1990s", dalam Frans J. Schuurman (editor), *Beyond The Impasse. New Direction in Development Theory*. London and New Jersey : Zed Books.

Semedi, Pujo, 2007, "Mantra Pos-modern Bernama Kearifan Lokal", makalah yang dipresentasikan dalam Dialog Budaya Dayak. Diselenggarakan oleh Direktorat Tradisi, Dirjen NBSF di Pontianak pada tanggal 21 Mei 2007.

Soetrisno, Loekman et al., 1998, *Laporan Akhir Perilaku Kekerasan Kolektif: Kondisi dan Pemicu*. Yogyakarta: Kerja sama antara Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan Universitas Gadjah Mada dengan Departemen Agama Republik Indonesia.

Tim Peneliti, 2000, *Planting Disaster*. Jakarta : Madanika; Telapak Indonesia; dan LBB Puti Jaji.

Sumber data dari internet :

<http://koranindonesia.com/2009/01/17>