



KEBUDAYAAN USING

KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Editor:

Novi Anoegrajekti || Sudartomo Macaryus || Hery Prasetyo

KEBUDAYAAN USING
KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 1:

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Pasal 9:

1. Pencipta atau Pemegang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan: a. penerbitan Ciptaan; b. Penggandaan Ciptaan dalam segala bentuknya; c. penerjemahan Ciptaan; d. pengadaptasian, pengaransemenan, atau pentransformasian Ciptaan; e. Pendistribusian Ciptaan atau salinannya; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman Ciptaan; h. Komunikasi Ciptaan; dan i. penyewaan Ciptaan.

Ketentuan Pidana

Pasal 113:

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Pasal 114

Setiap Orang yang mengelola tempat perdagangan dalam segala bentuknya yang dengan sengaja dan mengetahui membiarkan penjualan dan/atau penggandaan barang hasil pelanggaran Hak Cipta dan/atau Hak Terkait di tempat perdagangan yang dikelolanya sebagaimana dimaksud dalam Pasal 10, dipidana dengan pidana denda paling banyak Rp100.000.000,00 (seratus juta rupiah).

KEBUDAYAAN USING

KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Editor:

**Novi Anoegrajekti
Sudartomo Macaryus
Hery Prasetyo**



PENERBIT OMBAK
www.penerbitombak.com

2016

KEBUDAYAAN USING: KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Copyright©Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas,
Lembaga Penelitian Universitas Jember, 2016

Diterbitkan oleh Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas,
Lembaga Penelitian Universitas Jember
bekerja sama dengan Penerbit Ombak (**Anggota IKAPI**), Juni 2016
Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55292
Tlp. 085105019945; Fax. (0274) 620606
e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id
facebook: Penerbit Ombak Dua
www.penerbitombak.com

PO.691.07.'16

Editor:

Novi Anoegrajekti
Sudartomo Macaryus
Hery Prasetyo

Tata letak: Ridwan
Sampul: Dian Qamajaya

Gambar Sampul:
Google image search barong using (montase)

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

KEBUDAYAAN USING: KONSTRUKSI, IDENTITAS, DAN PENGEMBANGANNYA

Yogyakarta: Penerbit Ombak, Juni 2016

xxiii + 404 hlm.; 16 x 24 cm

ISBN: 978-602-258-382-0

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Editor

Using yang Tak Asing ~vii

Kata Pengantar Bisri Effendy

Melongok Hari Depan Using~ x

Kata Pengantar Direktur Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI

Using dan Ketahanan Budaya ~ xvii

Kata Pengantar Rektor Universitas Jember

Gerak Waktu Gerak Budaya ~ xx

Bagian Satu: Identitas dan Kebijakan Kebudayaan

1. “Ketika Poniti dan Supinah Berbicara”: Identitas Budaya dan Ruang
Negosiasi Penari Gandrung
 - *Novi Anoegrajekti* ~ 1
2. Seni Tradisi, Industri Kreatif, dan Lekuk-Liku Perjuangannya
 - *Sudartomo Macaryus dan Novi Anoegrajekti* ~ 29
3. Multibahasa: Strategi Bertahan Seni Pertunjukan Janger Banyuwangi
 - *Mochamad Ilham* ~ 51
4. Bukan Sekedar Mencampur Budaya: Hibriditas sebagai Politik Kultural
Masyarakat Using dan Titik-Baliknya di Masa Kini
 - *Ikwan Setiawan dan Andang Subaharianto* ~ 76
5. Konstruksi Kebijakan Kebudayaan di Banyuwangi: Wacana, Relasi, dan
Model Kebijakan Berbasis Identitas
 - *Muhammad Hadi Makmur dan Akhmad Taufiq* ~ 102

Bagian Dua: Kebudayaan Verbal dan Nonverbal

1. *Mandine Pangucap*: Mantra Using sebagai Pranata Kultural
 - *Heru S.P. Saputra* ~ 123
2. Hukum Lingkungan dalam Pikiran Masyarakat Using
 - *Dominikus Rato* ~ 164
3. Kopi Tiga Dimensi: Praktik Tubuh, Ritual/Festival, dan Inovasi Kopi Using
 - *Dien Vidia Rosa* ~ 185

4. *Image Hegemonik: Membentuk dan Menciptakan Ruang Reproduksi Kultural*
 - *Hery Prasetyo ~ 226*
5. *Budaya Ekonomi Perempuan Using dalam Perspektif Kesetaraan Gender*
 - *Mutrofin, Retno Winarni, dan Heru S. Puji Saputra ~ 261*

Bagian Tiga: Pola Pikir dan Implementasinya

1. *Relasi Bentuk-Bentuk Leksikal Emotif-Ekspresif dan Elatifus dengan Pola Pikir dalam Tuturan Masyarakat Using*
 - *Asrumi ~ 277*
2. *Re-Inventing The Government: Peran Teknologi dalam Proses Pengambilan Keputusan Birokrasi di Pemerintah Banyuwangi*
 - *Antariksawan Jusuf ~ 302*
3. *Blambangan: Rekonstruksi Identitas Kebangsaan dan Pengembangan Industri Wisata*
 - *Sukatman ~ 322*
4. *Rumah Adat Using: Pembacaan dari Sudut Pandang Rumah Sehat*
 - *Isa Ma'rufi ~ 340*
5. *Konsumsi Makanan, Kuliner, dan Obat-Obatan Masyarakat Using Banyuwangi*
 - *Ninna Rohmawati ~ 359*
6. *Strategi Kebijakan Pengembangan Kawasan Wisata Using: Studi di Desa Kemiren Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi*
 - *Anastasia Murdyastuti, Suji, dan Hermanto Rohman ~ 381*

INDEKS ~ 394

INDEKS NAMA ~ 400

Kata Pengantar Editor

USING YANG TAK ASING

Bumi Blambangan sejak awal menjadi incaran dan target perebutan kerajaan-kerajaan besar di Jawa dan Bali. Masyarakat Using sebagai penduduk aslinya berusaha untuk tetap bertahan dan berkembang. Oleh karena itu, berbagai strategi ditempuh untuk mempertahankan hidup dan identitasnya. Tanahnya yang subur menjadikannya lumbung padi bagi kerajaan-kerajaan besar yang menguasainya. Di lokasi-lokasi yang subur itulah konsentrasi masyarakat Using tinggal dan menghidupi budaya rural agraris yang meninggalkan jejak berbagai ritual dan seni tradisi yang masih dihidupi oleh masyarakat Using hingga saat ini.

Budaya rural agraris menghidupkan ritual Seblang Olehsari, Seblang Bakungan, Keboan Aliyan, dan Kebo-keboan Alasmalang. Semua menjadi identitas budaya yang terus dihidupi untuk menjaga harmoni hidup secara vertikal dan horizontal. Akar dan benih religiusitas tersebut saat ini menjadi agenda budaya yang menjadi incaran dan target penelitian para ilmuwan dan pemerhati untuk terus mengkaji dan meneliti. Ilmuwan dan peneliti lokal, nasional, regional, dan internasional meluangkan waktu untuk datang ke Bumi Blambangan yang sekarang disebut Banyuwangi untuk menjadi saksi budaya dan mengabadikan aneka fenomena budaya sesuai dengan perspektif keilmuwanan masing-masing.

Nama-nama tipe arsitektur bangunan rumah, tanaman jamu-jamuan, produk olahan semuanya menunjukkan bahwa masyarakat Using akrab dengan budaya dan tradisi rural agraris. Istilah *tikel balung*, *baresan*, *cerocogan*, *bale* (ruang tamu), *jerumah* (kamar) dan *pawon* (dapur), *amper* (teras) dan *ampok* (teras samping kanan-kiri), *pipil* atau *gedek* 'dinding anyaman bambu', semuanya menunjukkan keakraban masyarakat Using dengan lingkungan alam dan budaya yang mereka hidupi. Tipe bangunan tersebut sekaligus menunjukkan bagaimana status penghuninya. Oleh karena itu, tipe rumah dapat digunakan sebagai salah satu indikator bagaimana status sosial penghuninya.

Daun jarak dan bawang merah, kunir, jambu biji, blimbing wuluh, jahe, kencur, temu kunci, dan temulawak semuanya merupakan nama-nama obat-obatan yang lazim digunakan untuk menyembuhkan berbagai jenis penyakit yang ada di masyarakat. Demikian juga produk olahan pecel pitik, sega tepong, rujak soto, semuanya dikenal dan populer sebagai sajian khas Banyuwangi. Nama bahan obat-obatan dan produk olahan tersebut, memerlukan pengkajian dan penelitian lanjutan. Hal itu dimaksudkan untuk menguak potensi yang tersembunyi dari berbagai jenis bahan obat dan produk olahan tersebut secara lebih mendalam dan meluas. Dengan demikian masih tersedia ruang-ruang bagi para ilmuwan untuk menyibak berbagai fenomena yang masih terselubung.

Sarjana asing banyak yang menaruh perhatian terhadap budaya Banyuwangi dan tulisan-tulisannya menjadi kiblat sebagian ilmuwan yang hendak melakukan penelitian di Banyuwangi. Banyuwangi, dengan bahasa, ritual, seni tradisi, lagu-lagu, bangunan rumah, kuliner, dan masyarakat Usingnya telah melahirkan sarjana-sarjana jenjang S1, S2, dan S3. Para kontributor tulisan dalam prosiding ini pun merupakan sebagian ilmuwan yang menaruh perhatian terhadap Bumi Blambangan.

Menuju Globalitas

Globalitas merupakan buah dari proses alami menuju “kampung” dunia atau *globe*. Berlakunya logika waktu pendek sebagai akibat dari temuan dan kemajuan dalam bidang media komunikasi dan sarana transportasi memungkinkan berbagai peristiwa yang terjadi di berbagai belahan dunia dapat disaksikan bersamaan oleh seluruh warga dunia. Banyuwangi sebagai bagian dari kampung dunia sejak tahun 2011 menggeliat untuk memperlihatkan kekayaan budayanya kepada dunia. Tawaran awal berupa kegiatan besar dalam bentuk karnaval yang dikenal dengan *Banyuwangi Ethno Carnival*. Penonjolan *ethno* untuk menunjukkan kekayaan budaya Banyuwangi mulai dari ritual, seni tradisi, kekayaan alam, tradisi para pangeran, dan berbagai produk unggulan yang khas Banyuwangi.

Tahun berikutnya, menggunakan pendekatan sistemik. Peristiwa-peristiwa budaya yang berlangsung parsial di berbagai lokasi dihimpun menjadi satu dalam agenda budaya bertajuk *Banyuwangi Festival*, mulai ritual, festival, olah raga, dan pertunjukan seni tradisi hingga modern. Festival besar tersebut untuk memperkenalkan yang tradisional kepada masyarakat dunia yang dikemas secara modern. Sebagian kegiatan budaya dipusatkan

di kota atau lokasi yang representatif, seperti Taman Blambangan, Pendapa Kabupaten, dan Pantai Boom. Sebagian yang lain tetap diselenggarakan di tempat asal budaya tersebut dihidupi oleh masyarakat pendukungnya, seperti Seblang, Keboan-keboan, Petik Laut, dan Endhog-endhogan.

Kebijakan tersebut diikuti kebijakan lainnya berupa perbaikan dan pengembangan prasarana, seperti hotel, jalan, transportasi, dan informasi wisata. Melalui wadah *Banyuwangi Festival* dalam satuan waktu singkat masyarakat mendapatkan informasi komprehensif dan dapat memilih kegiatan budaya apa yang diminati. Ruang-ruang tempat berkumpulnya para tamu yang berasal dari berbagai kota, pulau, dan negara merupakan potensi untuk menyosialisasikan dan memasarkan produk-produk inovatif yang berupa cendera mata, produk kuliner, hiburan, permainan, produk cetak, tekstil, dan berbagai industri kreatif lainnya.

Sebagai wasana kata, penyatuan serpihan-serpihan gagasan yang tersebar di berbagai lokasi yang ditulis oleh banyak orang dalam berbagai disiplin ilmu yang mereka tekuni kiranya memberikan informasi secara komprehensif mengenai budaya Using Banyuwangi. Hal tersebut sekaligus sebagai salah satu wujud tanggung jawab Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas sebagai kepanjangan tangan dari Universitas Jember yang menempatkan Budaya Using sebagai salah satu unggulan penelitian Universitas. Sebagai produk ilmu semoga buku prosiding ini menginspirasi para ilmuwan yang menaruh perhatian terhadap budaya Using untuk melakukan pengkajian dan penelitian lanjutan secara lebih mendalam dan meluas dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Using.

Jember, 27 Juni 2016

Editor,

Novi Anoerajekti
Sudartomo Macaryus
Hery Prasetyo

Kata Pengantar Bisri Effendy

MELONGOK HARI DEPAN USING

Tidak mudah, meski bukan tidak mungkin, mengantarkan sederet artikel yang tidak terangkai secara apik, tulisan-tulisan yang tidak saja menggunakan perspektif, cara pandang, dan metodologi yang berlainan bahkan berjarak, tetapi juga terfokus pada persoalan-persoalan yang berbeda-beda; mulai dari soal kuliner, obat-obatan tradisional, mantra, arsitektur rumah, bahasa, identitas, hibriditas, reproduksi kultural, perempuan, pariwisata, hingga soal birokrasi sebagai birokrasi. Coba bayangkan, ketika soal-soal tersebut ditulis secara terpisah, oleh orang yang berbeda, dengan kepekaan dan kedalaman analisis yang tidak sama, apalagi dengan perspektif dan metodologi yang berlainan; dari strukturalisme hingga postrukturalisme/posmodenisme, termasuk *cultural studies*.

Tidak mudah memang mengantarkan bahasan-bahasan semacam itu secara utuh, lengkap, dan memberikan penjelasan antarpokok bahasan berikut korelasinya sehingga terlihat titik temu dan persambungannya. Apa yang bisa dan hendak dipaparkan dalam pengantar pendek ini hanyalah tilikan-tilikan singkat atas beberapa tulisan yang dicoba diramu ke dalam kategori yang diharap bisa mengantarkan pembacaan buku ini secara keseluruhan.

Kekayaan Etnografis Using

Dengan melintasi sejarahnya yang panjang dan penuh berliku, komunitas Using kini menjadi kokoh, establis, relatif mapan sebagai komunitas secara sosial, ekonomi, kebudayaan, dan dalam batas-batas tertentu politik. Sebagian besar mereka mendiami desa-desa dan kampung-kampung tropis yang subur untuk pertanian seperti di kecamatan-kecamatan Banyuwangi, Rogojampi, Sempu, Glagah, Singojuruh, Giri, Kabat, Kalipuro, dan Songgon. Keselamatan kampung dan keseimbangan makrokosmos-mikrokosmos, ada Seblang di Olehsari dan Bakungan, Kebo-keboan di Alas Malang dan Aliyan, Barong Ider Bumi, dan Tumpeng Sewu di Kemiren. Mereka yang bermukim di Banyuwangi kota dan beberapa daerah lain seperti Genteng, Jajag, dan Srono hidup bersama migran dari Bugis, Makassar, Mandar, Arab, Madura, dan wong Jawa Kulon.

Beberapa hasil penelitian, seperti yang termuat dalam buku ini menunjukkan betapa komunitas Using eksis, berdaulat, memiliki pengetahuan, pengalaman, dan pranata-pranata sosial sebagai penyangga kehidupan bersama. Eksistensi dan kedaulatan Using itu terlihat sangat nyata dalam memandang dan menyikapi bahwa bahasa yang mereka pakai sehari-hari adalah bahasa Using justru di tengah gempuran bertubi-tubi bahwa bahasa mereka adalah bahasa Jawa dialek Banyuwangi. Komunitas Using yakin bahwa bahasa bukan hanya sekedar sebagai alat komunikasi tetapi cara berpikir, karenanya bahasa sebagai kebudayaan, dengan cara berpikir seperti itu ia harus dipertahankan. Seminar, dialog, penempatan sebagai muatan lokal, sampai gunjingan-gunjingan serius mewarnai upaya-upaya komunitas Using mempertahankan pendiriannya dalam soal bahasa, di samping penyusunan *Kamus Bahasa Using* oleh Hasan Ali.

Tidak hanya bahasa, keutuhan, keseimbangan, dan kenyamanan kehidupan sosial tampaknya juga menjadi perhatian komunitas Using. Restrukturisasi sosial yang mereka bangun sejak pascakolonial dan selama ini, menjamin kehidupan yang aman dan nyaman mesti dijaga dan dipertahankan secara fisik maupun non-fisik, termasuk salah satunya dengan menggunakan mantra. Heru S.P. Saputra yang secara khusus meneliti mantra memaparkan bahwa mantra mempunyai peran penting dalam kehidupan sosial komunitas Using, karena ia merupakan sistem kepercayaan yang terwariskan dari generasi ke generasi. Ia menjadi pranata kultural dalam pergaulan sosial orang Using. Saputra mengatakan, “Kesadaran masyarakat akan fungsi sosial mantra sebagai pranata kultural hingga merasa terhindar dari peristiwa yang dapat memunculkan keluhan berakibat tumbuhnya subjektivitas dan kelonggaran nilai-nilai menjadi dipermainkannya. Mantra cenderung meneguhkan struktur sosial.”

Apa yang ditemukan Dien Vidia Rosa lebih “mengejutkan”. Rosa melihat bahwa pekerja perkebunan yang terikat dalam disiplin tubuh dan petani kopi yang kehilangan kesejahteraannya akibat industri kopi modern para kapital, bergerak berjuang melancarkan gerakan-gerakan baru dengan revolusi organik. Pilihan tidak begitu banyak ditemukan namun terus bernegosiasi melalui tawaran gagasan sendiri, mungkin dapat membangun ruang artikulasi baru yang membawa pada kesejahteraan. Revolusi organik ditambah dengan hadirnya kemasan produk yang lebih humanis diharapkan dapat memutus rantai narasi industri skala kapital besar yang mengakibatkan pembodohan konsumen atas ketidakpahaman produk yang ditawarkan atau dibeli. Dengan cara seperti itu, Rosa berpendapat, sedikitnya konsumen dapat

mempertimbangkan produk, mengetahui proses yang selama ini hilang, bahkan yang sebelumnya tidak mereka kenal atau sadari. Edukasi konsumen dan pengetahuan produk tanpa meninggalkan cerita tentang dedikasi pekerja di dalamnya.

Dinamika: Hibriditas dan Reproduksi Kultural

Sebagai komunitas yang terbuka, Using mengalami perubahan yang tak pernah berhenti, bahkan pengalaman sejarah Using sendiri sangat diwarnai oleh perubahan-perubahan dahsyat dan sebagian mengerikan. Perang yang tentu banyak menelan korban di pihak Using, eksodus dari satu tempat ke tempat lain di masa lalu adalah sebagian contoh bagaimana Using menorehkan sejarah perubahan dan dinamikanya. Begitu juga pergumulannya dengan berbagai komunitas lain di masa perkebunan awal (akhir abad ke-19) yang disinyalir melahirkan gandrung Semi dan Janger awal. Tentu, tidak semua perubahan Using diageni atau diintervensi orang lain, sebagian perubahannya juga dikawal sendiri oleh komunitas Using.

Dengan konsep yang berbeda, Ikwan Setiawan dan Andang Subaharianto menegaskan bahwa proses historis Using diwarnai oleh hibridasi yang terus berlangsung hingga hari ini. Meminjam konsep Bhabha ketika tekanannya pada *survival strategies*, Ikwan Setiawan dan Andang Subaharianto yakin bahwa komunitas Using adalah manusia-manusia yang sadar untuk melakukan pembacaan, penyerapan, dan peniruan budaya-budaya dominan dari luar untuk menjadi dan memperkuat budaya mereka sendiri. Dengan mengambil contoh gandrung dan musik Banyuwangen, Ikwan Setiawan dan Andang Subaharianto berhasil menunjukkan bahwa komunitas Using, seperti ditunjukkan pada kedua kesenian itu, mampu melahirkan hibriditas kultural. Bahkan hibriditas di dalam gandrung cenderung beranak-pinak, hibriditas yang melahirkan hibriditas-hibriditas baru dalam bentuk tari-tari garapan yang tidak kalah menariknya. Lebih dari itu, kata Ikwan dan Andang, tari garapan tersebut memberikan makna-makna baru dari sebuah proses saling melintasi di ruang batas yang berimplikasi positif bagi penguatan identitas Using sekaligus menyemai dialog antarbudaya dan masyarakat. Komunitas Using berhasil melakukan proses itu secara kreatif dan kritis. Hibriditas musik Banyuwangen, terutama yang dikawal oleh Patrol Opera Banyuwangi (POB) juga sangat semarak. Racikan musik campur instrumen tradisional (gamelan, kendang, *kluncing*, *kenthongan*, dengan instrumen modern seperti gitar, bass cethol, kibor, gitar bass, conga, seperti yang mengiringi album *Layangan*

yang kemudian menjadi ikon baru musik Banyuwangen adalah salah satu contohnya. Di tengah kokohnya hibriditas-hibriditas yang dilakukan sendiri oleh komunitas, hadirlah kekuatan-kekuatan eksternal (terutama negara dan pasar) yang merangsek (intervensi) ke dalam kebudayaan itu sendiri, dengan cara komodifikasi, tentu, demi kepentingan politik dan ekonomi. Secara eksplisit, Ikwan Setiawan dan Andang Subahianto mengatakan bahwa pemerintahan Azwar Anas “sangat menyadari potensi besar yang ada dalam budaya Using, sehingga ia memformulasi kebijakan budaya *menghibridkan*-nya dengan gaya karnaval untuk memperbanyak devisa yang masuk ke pemerintah Banyuwangi melalui sektor swasta. Hibriditas “dibajak”, sehingga tidak bisa lagi menjadi kekuatan survival-kreatif-strategis yang memberikan keberdayaan kepada kehidupan mereka. Lebih jauh lagi, hibriditas dalam arahan rezim hanya menjadi *selebrasi penanda kultural, bukan petanda.*”

Melalui sejarah kehidupan penari gandrung, Novi Anoegrajekti melihat bahwa kebijakan kebudayaan di Banyuwangi memang cenderung lebih mementingkan pihak elite politik, ekonomi, dan agama. Memang terjadi perebutan hegemoni, tetapi pada saat-saat tertentu, menurut Anoegrajekti, juga terjadi kolaborasi yang padu antar-beberapa kekuatan tersebut. Secara lebih rinci fenomena tersebut tampak dalam tulisannya yang membahas perjalanan hidup dua penari gandrung, Poniti dan Supinah. Muhammad Hadi Makmur dan Akhmad Taufiq yang menulis tentang kebijakan kebudayaan menuturkan kebudayaan setempat menjadi perhatian dan agenda penting kebijakan sebagian besar rezim pemerintahan daerah Banyuwangi. Senada dengan Setiawan dan Subahianto. Makmur dan Taufiq melihat kebijakan pemerintah Banyuwangi hanya mementingkan nilai ekonomis terhadap kebudayaan yang sesungguhnya menjadi milik dan identitas komunitas pendukungnya. Melalui karnaval dan festival, pemerintah “merebut” simbol-simbol komunitas tersebut menjadi simbol bersama yang secara radikal diperdagangkan. Menurut mereka ada tiga wacana kebijakan yang berkembang di Banyuwangi, rehabilitasi dan kontrol, re-identitas, dan promosi kebudayaan. Sementara itu, strategi yang dijalankan adalah melalui pengembangan pendidikan, pembangunan simbol dan situs, serta penyiaran dan pergelaran/karnaval/festival. Strategi kedua dan ketiga bertujuan membangun citra, promosi, dan peningkatan ekonomi.

Hery Prasetyo melihat reproduksi kultural di Banyuwangi sebagai isu yang menarik diperhatikan. Dengan mengacu pada Bourdieu, reproduksi kultural dikonsepsikan menjadi bagian yang dikembangkan dalam konteks

ekonomi kultural yang mengandaikan adanya strategi sosial bagi akumulasi modal. Sebuah asumsi yang menghadirkan sebuah ruang pertarungan yang dinamis dan dibentuk dalam logika *overdeterminant* pada posisi sosial, yang berkonsekuensi pada preferensi praktik agen. Apa yang terjadi di Banyuwangi, menurut Prasetyo, adalah adanya transformasi mitos atas relasi kultural. Etnisitas Using melalui kelas dan konfigurasi kelompok sosial yang hendak mengatasnamakannya tampak dihadapkan pada perihal kesejahteraan yang ditampilkan sebagai yang menyejahterakan. Dari yang dipinggirkan dan distigma, wong Using menjadi entitas kultural yang tampil dengan reproduksi kulturalnya melalui penciptaan wacana kehadiran waktu dan imaji modernitasnya. Bagi Prasetyo, hak terlewat selain persoalan elite dan munculnya kelas dan kelompok sosial baru ialah bagaimana memosisikan mereka dalam figurasi ekonomi-politik. Posisi artikulasi mereka di tengah persebaran imaji hegemoni mampu menjadi kekuatan produktif dan menghadirkan posisi antagonisme. Hal yang kemudian terpenting ialah bagaimana transparansi politik keruangan yang secara temporer dimunculkan oleh elite mampu dipertegas, khususnya pada posisi kekaburan yang dibentuk melalui strategi kekuasaannya dan dalam posisi keberpihakannya.

Pariwisata: Mukjizat atau Problema

Banyuwangi telah lama memastikan diri sebagai daerah wisata. Dua tokoh (Samsul Hadi dan Abdullah Azwar Anas) tercatat sebagai dua bupati Banyuwangi yang paling getol mempromosikan dan memproduksi regulasi tentang pariwisata. Potensi alam dan budaya dipandang sebagai modal utama dan terpenting pariwisata daerah ujung paling timur pulau Jawa dan berhimpitan dengan Bali ini. Dalam bahasa yang umum di kalangan birokrat, terungkap bahwa pariwisata bergerak dalam dua potensi, pertama potensi alam (gunung, laut, hutan) yang merupakan anugerah Tuhan. Kedua potensi budaya yang pengenalannya tidak cukup secara tradisional yang lamban. Oleh sebab itu, berbagai upaya dilakukan melalui penggalan, pengemasan, modifikasi, dan promosi. Di sektor budaya, pemerintah daerah telah menelorkan kebijakan-kebijakan tentang karnaval, festival, dan perayaan-perayaan lain yang sejenis dan lebih kecil. Tiga even terkenal yang tergabung dalam *Agenda Banyuwangi Festival*, yaitu *Banyuwangi Ethno Carnival*, *Parade Gandrung Sewu*, dan *Banyuwangi Jazz Festival*. Seperti umumnya di tempat lain, aktivitas yang terpenting dari festival karnaval, atau even-even sejenis, adalah pengemasan dan penyesuaian demi audiens eksternal. Ikwon Setiawan

dan Andang Subahianto menandakan bahwa yang menjadi dasar dari semua kegiatan karnaval budaya dalam *Banyuwangi Festival* adalah budaya lokal, lebih dominan Using. Namun, budaya tersebut tidak dibiarkan tanpa “didandani” dan “disulap” dalam nuansa *wah*.

Banyuwangi memang berhasil melejit sebagai daerah wisata. Ratusan juta, bahkan milyaran rupiah mungkin diperoleh oleh pemerintah daerah dari sektor pariwisata ini. Bukan hanya itu, penghargaan demi penghargaan pun terus mengalir, termasuk penghargaan internasional dari UNWTO, *Awards for Excellence and Innovation in Tourism* untuk kategori Inovasi Kebijakan Publik dan Tata Kelola, mengalahkan nominasi lainnya dari Kolombia, Kenya, dan Puerto Rico. Sebuah penghargaan yang diberikan atas dasar, antara lain yang terpenting, pilihan potensi budaya sebagai potensi wisata dan pengelolaannya melalui Agenda *Banyuwangi Festival*.

Kritik mikro yang bisa disampaikan, seperti diajukan oleh Sukatman, adalah bahwa pariwisata harus mengarah pada penguatan identitas dan kualitas hidup berbangsa masyarakat Indonesia yang memiliki sifat kebhinnekaan. Lebih spesifik dan terang-terangan, Ikwon Setiawan dan Andang Subahianto mengatakan bahwa perjumpaan budaya lokal dan karnaval seperti yang terlihat dalam pariwisata di Banyuwangi lebih menguntungkan kepentingan ekonomi politik dan pemodal di sektor pariwisata. Mengikuti terma Bhabha tentang hibriditas, mereka menyatakan bahwa hibriditas yang dihasilkan dari perjumpaan antara yang lokal dengan karnaval tadi bukanlah yang ia idealisasi, karena sudah dibajak oleh kepentingan rezim negara. Hibriditas sebagai strategi *survival* di tengah-tengah budaya dominan mengharuskan penguatan dan pemberdayaan terus-menerus budaya lokal yang masih ada.

Tidak dapat dipungkiri bahwa pariwisata memang merupakan komoditas yang sangat menggiurkan dari segi ekonomi. Sidang WTO Oktober 1993 di Denpasar, Bali melaporkan bahwa pada tahun 1950 jumlah turis pertahun baru 25 juta orang dengan devisa 2,1 milyar dollar, maka pada tahun 1992 meningkat menjadi 476 juta orang dengan devisa 279 milyar dollar, sebuah angka yang amat menarik dan hanya sedikit di bawah angka devisa dari sektor migas dan otomotif. Jika tahun ditarik ke tahun 2010, akan ketemulah angka 937 juta wisatawan dengan devisa yang melangkahi migas.

Pariwisata yang merumuskan diri sebagai perjalanan mengandung penjelajahan, petualangan, dan penemuan baru memang akrab dengan kebudayaan. Karena, perjalanan semacam itu tak mungkin lepas dari

eksotisme, sesuatu yang aneh, unik, lain dari yang lain, tetapi juga bersifat samar-samar antara realitas dan ilusi. Bukankah eksotisme itu pula yang menggiring orang untuk melakukan perjalanan, penjelajahan, petualangan, dan penemuan baru. Oleh sebab itu, setiap industri pariwisata selalu memilih untuk mengidentifikasi produknya sebagai sesuatu yang eksotis, seperti terlihat dalam gambar-gambar promosi pariwisata cetak maupun elektronik. Pariwisata menjadi tak bisa hidup tanpa eksotisme yang ditawarkan.

Justru di sinilah masalahnya. Eksotisme itu sendiri adalah buatan, ciptaan, dan konstruksi. Karena itu, aktivitas setiap industri pariwisata bukan tertuju mencari apa yang eksotis dan potensial untuk dijual, melainkan hanya diarahkan pada bagaimana menciptakan eksotisme yang kemudian diwujudkan dalam bermacam gambar rekaan yang bisa segera membangun *image*. Sesuatu yang tidak bersifat diskursif, tetapi mampu memancing perhatian orang atau menghadirkan sesuatu yang sebenarnya tidak ada (*absent*) dan kenyataan. Meski *image* (acapkali disebut: politik pencitraan) ini juga merambah para ilmuwan, budayawan, dan terutama politisi-birokrat, tetapi pariwisata terlihat jauh lebih vulgar.

Terkait dengan kebudayaan, khususnya upacara adat dan kesenian tradisi, implikasinya bukan terbatas pada terbangunnya citra eksotis, tetapi, karena eksotisme itu sendiri akan semakin menonjol pada kebudayaan yang telah hilang. Oleh karena itu, pemburuan dan penemuan kembali (*invented*) menjadi aktivitas yang paling penting. Serangkaian aktivitas yang menjadi proyek negara di bawah lindungan mega-proyek *Revitalisasi Kebudayaan*. Aneh memang, revitalisasi yang semestinya berarti membangun semangat dan memfasilitasi akses ruang publik kebudayaan yang terhegemoni, termarginalisasi, dan tertindas justru hanya berupa pengemasan, invensi, dan pembakuan (museumisasi) di dalam ruang uji-coba bernama *carnival* dan *festival*.

Depok, 27 Juni 2016
Peneliti Budaya Nusantara,



Bisri Effendy

Kata Pengantar Direktur Jenderal Kebudayaan
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan RI

USING DAN KETAHANAN BUDAYA

Hilmar Farid

Masyarakat Using di ujung timur pulau Jawa melalui perjalanan sejarah yang amat menarik. Selama berabad-abad Bumi Blambangan, tempat bermukimnya masyarakat dan kebudayaan Using, silih-berganti dikuasai oleh kerajaan-kerajaan besar di Jawa, Bali, dan Madura. Ketika penguasa kolonial berhasil menaklukkan kerajaan-kerajaan besar tersebut, Bumi Blambangan tidak terkecuali menjadi wilayah taklukannya. Tetapi perjalanan sejarah yang panjang itu tidak membuat pemikiran dan praktik kebudayaan Using sirna. Justru sebaliknya, kebudayaan Using tumbuh sebagai strategi untuk bertahan hidup di bawah kekuasaan orang lain. Hal ini tampak jelas dalam seni tradisi yang dihidupi oleh masyarakat pendukungnya sampai hari ini.

Di masa sekarang ketahanan budaya ini terbukti menjadi modal penting untuk menghadirkan berbagai aspek dan produk masyarakat Using ke pentas nasional dan internasional. *Banyuwangi Festival* yang dimulai pada tahun 2013 sebagai kegiatan lokal dengan 14 jenis kegiatan pada tahun 2016 sudah tumbuh menjadi sebuah kegiatan bertaraf internasional dengan 53 jenis kegiatan. Tentu saja ini tidak lepas dari peran pemerintah, akademisi, dan tentunya masyarakat Using sendiri, yang bekerjasama bahu-membahu untuk memajukan kebudayaan setempat. Kerjasama di antara para pihak tidak terbatas pada penyelenggaraan festival saja tetapi juga untuk memperjuangkan hak kekayaan intelektual untuk seni tradisi Jejer Gandrung dan Patung Gandrung.

Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam beberapa tahun terakhir peran pemerintah sangat besar dalam mengonsolidasi berbagai potensi yang ada di dalam masyarakat dan menghidupkannya di panggung lokal, nasional, maupun internasional. *Banyuwangi Festival* sekarang sudah tumbuh menjadi ajang

kebudayaan yang bergengsi dan menarik minat wisatawan dari dalam maupun luar negeri. Keterlibatan satuan kerja pemerintah daerah atau SKPD juga tidak sebatas memberikan izin dan menyediakan dana, tetapi secara aktif terlibat dalam perencanaan, pelaksanaan, maupun pengawasan kegiatan. Pembagian kerja di antara Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Dinas Perindustrian, Perdagangan, dan Tambang bisa menjadi contoh kerja lintas sektor dalam menangani kegiatan tertentu.

Upaya mengonsolidasi potensi yang tersebar dilakukan pemerintah dengan tetap menghargai dan menghormati otoritas masyarakat pendukung budaya. Walau bertujuan menghadirkan ekspresi dan warisan budaya ke tingkat nasional maupun internasional, strategi yang dipilih oleh pemerintah adalah membuka akses publik kepada para pelaku budaya dan bukan membawa pelaku budaya keluar dari wilayahnya. Karena itu, sebagian dari kegiatan *Banyuwangi Festival* tetaplah dilakukan di tempat asalnya, seperti Seblang Bakungan, Seblang Olehsari, Keboan Aliyan, Kebo-keboan Alasmalang, Barong Ider Bumi Kemiren, dan Petik Laut Muncar. Sementara Festival Kuwung, Gandrung Sewu, dan *Banyuwangi Ethno Carnival* yang merupakan kreasi baru dihadirkan di pusat kota.

Perhatian terhadap kekayaan budaya Using yang secara kuat mewarnai kehidupan masyarakat Banyuwangi sejak lama menarik perhatian kalangan akademisi lokal, nasional, maupun internasional. Sudah banyak hasil kajian dan penelitian dari para ahli pada intinya membentuk pengetahuan publik luas mengenai masyarakat dan kebudayaan Using. Di samping berfungsi menyebarluaskan pengetahuan kepada publik luas, hasil kajian ini juga digunakan para pelaku budaya untuk mengembangkan ekspresi dan praktik budaya mereka sendiri. Misalnya Sanggar Tari “Sayu Sarinah” yang menggunakan kajian pengembangan industri kreatif berbasis seni tradisi sebagai landasan untuk langkah deversifikasi kegiatan yang pada akhirnya menambah pemasukan sanggar.

Tetapi pada akhirnya pihak yang paling berperan dalam proses ini adalah para pelaku budaya dan masyarakat Using sendiri. Dukungan pemerintah digunakan secara optimal untuk meningkatkan minat warga terhadap ekspresi dan praktik budaya mereka sendiri. *Banyuwangi Festival* yang bertumpu pada partisipasi warga ini menjadi bukti bahwa ekspresi dan praktik budaya bukan hanya perlu dilestarikan tetapi –jika dimanfaatkan secara tepat bisa menjadi sumber ekonomi juga. Dalam beberapa tahun terakhir sudah ada peningkatan

pendapatan yang cukup signifikan di sektor seni tradisi yang selama ini dianggap “kering” dan hanya mengeluarkan uang. *Banyuwangi Festival* membuktikan bahwa anggapan itu keliru.

Keterlibatan para pelaku budaya dalam arus dan pusaran ekonomi kreatif tidak membuat mereka “lupa daratan” dan meninggalkan berbagai aspek penting dari tradisi demi keuntungan material, seperti yang terjadi di banyak tempat. Diskusi dan perbedaan pendapat tentu terjadi, seperti direkam dalam kumpulan tulisan ini, tanpa harus menghentikan langkah maju untuk mengembangkan dan memanfaatkan seni tradisi yang relevan dengan perkembangan hari ini. Hal itu tampak jelas dalam perkembangan Gandrung, Janger, Kuntulan, Mocoan, Angklung Caruk, dan Barong. Semuanya merupakan seni tradisi yang terbuka bagi sentuhan baru, dan didukung oleh sanggar-sanggar yang bersifat swadaya. Untuk menutup kata sambutan singkat ini saya mengajak semua pihak yang mendukung dan menghidupi budaya di Indonesia untuk terus melakukan pelestarian, dalam pengertian melindungi, mengembangkan, dan memanfaatkan berbagai ekspresi dan praktik budaya agar semakin dirasakan manfaatnya oleh masyarakat. Sudah bukan waktunya lagi menganggap seni dan budaya hanya sebagai dekorasi. Ketahanan budaya Using dari generasi ke generasi adalah bukti bahwa kebudayaan adalah landasan penting dalam perjuangan untuk kesejahteraan dan kemandirian. Mari bersama kita wujudkan!

Jakarta, 27 Juni 2016



Hilmar Farid

Kata Pengantar Rektor Universitas Jember **GERAK WAKTU GERAK BUDAYA**

Tempora mutantur, et nos mutamur in illis
'waktu berubah dan kita berubah di dalamnya'

Ungkapan di atas menunjuk sosok pribadi manusia dan segala isi dunia yang terikat dan dibatasi oleh waktu. Waktu oleh Newtonian dipandang bersifat absolut, sedangkan oleh Einsteinian dipandang bersifat relatif.¹ Secara natural, satuan waktu merupakan siklus gerak kosmis, yaitu perputaran bulan mengelilingi bumi dan matahari serta perputaran bumi mengelilingi matahari serta benda-benda angkasa lainnya. Dalam dinamika gerak kosmis tersebut manusia yang berada di dalamnya harus mengimbangi dengan gerak. Jika manusia tidak mengimbangi dengan gerak, ia akan tergilas oleh waktu.

Gerak sebagai profesional dosen adalah sebagai ilmuwan yang berkewajiban menyibak segala rahasia yang tersembunyi di lingkungan yang berkaitan dengan bidang ilmu yang digelutinya. Gerak profesional dosen di lingkungan universitas dan perguruan tinggi pada umumnya diwadahi dalam kegiatan Tridharma Perguruan Tinggi. Universitas dengan tridharma perguruan tingginya memiliki salah satu kewajiban untuk menghasilkan publikasi ilmiah berupa hasil kajian, penelitian, atau karya kreatif. Semua itu berpeluang dijadikan basis inovasi dan pengembangan dalam bidang pengajaran dan pengabdian kepada masyarakat.

Gerak profesional yang dikembangkan oleh dosen memungkinkan forum perkuliahan sebagai *sharing* akademik yang menarik untuk diikuti dan forum pengabdian masyarakat sebagai tawaran dan ajakan inovatif yang menyejahterakan dan memandirikan. Semangat mewujudkan budaya yang menyejahterakan dan memandirikan —khususnya budaya Using— tersebut

¹ Lihat Sudartomo Macaryus, "Membaca dan Menulis: Upaya Menjadi yang Terbaik." Dalam *Menulis: Dari Mengapa dan Bagaimana sampai Profesor Mencerahkan Masyarakat* (Yogyakarta: Kepel Press, 2010), hlm. 39.

tertuang dalam *Profil Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas Universitas Jember* (2014).

Budaya Using Banyuwangi

Kabupaten Banyuwangi dan komunitas Using memiliki sejarah panjang sejak zaman Majapahit dan berlanjut pada zaman Mataram. Pengalaman sebagai wilayah taklukan Mataram meninggalkan benih perbedaan dan rasa tidak senang terhadap *wong kulonan*.² Budaya Using secara historis dikatakan dalam banyak pustaka merupakan salah satu peninggalan tradisi Hindu. Menghadapi gejala tersebut, komunitas Using berusaha mempertahankan keberadaannya. Oleh karena itu, terwujudlah simbol-simbol budaya yang antara lain tampak dalam bentuk seni tradisi, ritual, serta adat-istiadat yang dihidupi oleh masyarakat pendukungnya hingga saat ini.

Latar belakang sejarah dan perjalanan kehidupan komunitas Using tersebut ternyata mendapat perhatian besar dari kalangan sivitas akademika Universitas Jember, utamanya dosen dan mahasiswa. Beragam penelitian — seni tradisi, ritual, mantra, industri kreatif, musik Banyuwangen, pertanian kopi, rumah adat, modifikasi seni, kuliner, obat alami, wisata, kebijakan kebudayaan— telah dilakukan oleh para dosen Universitas Jember dan mahasiswa dalam rangka penulisan tugas akhir skripsi. Hal tersebut menjadi salah satu kontribusi Universitas Jember dalam menyibak fenomena dan kekayaan potensi alam dan sosial-budaya Banyuwangi. Hasil penelitian tersebut menjadi basis inovasi dalam bidang pengajaran dan pengabdian kepada masyarakat.

Dalam bidang pengajaran, hasil penelitian sebagian menghasilkan luaran berupa buku ajar yang berpotensi digunakan sebagai suplemen pembelajaran bahasa atau budaya Using. Sedangkan di bidang pengabdian masyarakat, sebagian hasil penelitian diformulasikan dalam bentuk Teknologi Tepat Guna yang siap diimplementasikan untuk peningkatan produktivitas dan kemandirian komunitas Using khususnya dan masyarakat Banyuwangi pada umumnya. Pengabdian kepada masyarakat juga dibangun melalui jalinan kerjasama antarlembaga yang ada di lingkungan Universitas Jember dengan yang ada di Kabupaten Banyuwangi, seperti Instansi Pemerintah, LSM, dan Sanggar Seni. Kerjasama juga dilakukan dengan menghadirkan

² Lihat Novi Anoeграjeki, *Profil Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas Universitas Jember* (Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember, 2014), hlm. 7.

Sanggar Seni yang telah melakukan inovasi pemekaran usaha. Sanggar tersebut diberi kesempatan mengikuti pameran produk unggulan Using yang diselenggarakan tanggal 23-25 November 2015. Ruang tersebut disediakan untuk menyosialisasikan budaya Using dan memasarkan produk industri kreatif komunitas Using.

Oleh karena itu, Universitas Jember melalui Lembaga Penelitian menempatkan Budaya Using sebagai salah satu penelitian unggulan di bawah koordinasi Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas. Melalui koordinasi tersebut, hasil penelitian yang merupakan serpihan-serpihan persoalan—mulai masalah kebijakan pemerintah, strategi pengambilan kebijakan pemerintah, kuliner, pengobatan, mantra, bahasa emotif, percampuran budaya, rumah tradisional Using, seni tradisi, budaya kopi, industri kreatif—disatukan sebagai gagasan utuh yang menyajikan hasil kajian dan penelitian secara komprehensif. Buku Prosiding ini merupakan salah satu wujud upaya pendokumentasian yang dilakukan Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas. Harapan saya sebagai Rektor Universitas Jember, langkah ini diikuti oleh Pusat-pusat penelitian yang lain yang berada di bawah koordinasi Lembaga Penelitian Universitas Jember.

Selain itu, fokus penelitian, pengkajian, dan kerjasama juga dapat dikembangkan pada komunitas etnik yang lain yang ada di Jawa Timur, seperti Madura, Tengger, Cina, Mandar, Bugis, Sunda, Padang, dan yang lainnya serta etnik-etnik lain yang ada di seluruh wilayah Nusantara. Semua itu merupakan laboratorium alami yang terbuka dan tidak akan pernah selesai untuk dikaji dan diteliti secara mendalam dan meluas dari berbagai aspek kehidupan. Kesediaan para ilmuwan dan akademisi membuka diri terhadap aneka fenomena etnik akan direspons sama oleh komunitas etnik dengan menunjukkan aneka fenomena yang diperlukan. Dinamika keilmuan tersebut secara personal merupakan bukti kehadiran seseorang yang menekuni bidang tertentu, secara kolektif terbangun iklim saling menginspirasi, sedangkan secara institusional menjadi bukti terbangunnya atmosfer akademik di Universitas Jember dan terwujudnya universitas sebagai produk ilmu. Keterbukaan alam sebagai sumber yang menyajikan berbagai fenomena keilmuan dan ilmuwan sebagai agen—yang memformulasikan ilmu—menuntut adanya semangat saling terbuka. Oleh karena itu, semakin tinggi kompetensi keilmuan seseorang akan menjadikan dirinya semakin terbuka dan inklusif.

Terbitnya buku prosiding ini menjadi salah satu bukti kesetiaan sivitas akademika di lingkungan Universitas Jember khususnya dan para pengamat

budaya Using pada umumnya. Warna-warni topik yang dikembangkan ada yang saling terkait dan saling melengkapi, akan tetapi ada pula yang unik karena merupakan topik kajian baru semuanya menjadi sumbangan dalam menyimpan dan mewariskan berbagai fenomena yang berkaitan dengan budaya Using.

Tulisan Ibu/Bapak menjadi bukti kesetiaan dan dokumen abadi yang layak untuk dipublikasikan, diwariskan, dan dikembangkan oleh generasi ilmuwan yang akan datang. Semua terpanggil untuk menjadi penulis yang layak dikenang.

Jember, 27 Juni 2016

Rektor Universitas Jember

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Moh. Hasan', written in a cursive style.

Moh. Hasan



BAGIAN 1

Identitas dan Kebijakan Kebudayaan

“KETIKA PONITI DAN SUPINAH BERBICARA”

Identitas Budaya dan Ruang Negosiasi Penari Gandrung¹

Novi Anoegrajkti

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
novianoegrajkti.sastra@unej.ac.id

A. Pendahuluan

Kesenian tradisi gandrung Banyuwangi bertahan atas dasar tata nilai lokal yang dikandungnya berhadapan dengan tuntutan-tuntutan baru yang bukan saja memastikan rasionalitas dan kepatutan modern, tetapi juga menyangkut *survival* dari segi ekonomi. Hal tersebut yang akan menentukan, apakah kesenian tersebut berpeluang hidup atau tidak di masa-masa mendatang. Sejarah gandrung yang panjang menyisakan catatan bahwa kesenian milik komunitas Using ini selalu berhadapan dengan kekuatan-kekuatan di luar dirinya. Pasar, birokrasi, dan agama telah lama menjadi kekuatan-kekuatan yang menghimpit kesenian tradisi ini. Persentuhan seni tradisi dengan ketiga agen kekuatan tersebut mencapai puncak intensitasnya.

Kebijakan pemerintah dalam pelestarian dan pengembangan budaya lokal, berubah menjadi pengelola agar sesuai dengan tuntutan pembangunanisme, yaitu peningkatan pendapatan daerah. Dalam situasi ini, kesenian lebih dipandang sebagai objek dan diharapkan menyesuaikan diri dengan tuntutan pembangunan konsumeristik. Kebijakan saat ini setidaknya telah mengubah budaya dan seni tradisi melalui campur tangan yang berlebihan dan kebijakan yang mengarah ke komodifikasi (Kahn, 1995; Hall, 1997; Howkins, 2001).

¹ Makalah ini merupakan bagian dari hasil penelitian Strategi Nasional (Stranas) (2012-2013) berjudul “Omprok: Pengembangan Model Industri Kreatif Berbasis Seni Pertunjukan Banyuwangen,” Novi Anoegrajkti dan anggota: Ikwan Setiawan, Heru S.P. Saputra, dan Sudartomo Macaryus; dan hasil penelitian Hibah Kompetensi (Hikom) (2016-sedang berlangsung) berjudul “Kesenian Tradisi: Kebijakan Kebudayaan dan Revitalisasi Seni Tradisi Melalui Peningkatan Keinovasian dan Industri Kreatif Berbasis Lokalitas,” Novi Anoegrajkti, Agus Sariono, dan Sudartomo Macaryus.

Sejarah kelahiran gandrung dan popularitasnya di tengah-tengah masyarakat Banyuwangi merupakan pintu masuk untuk membicarakan kontestasi kultural para penari gandrung. Para perempuan penari melakukan perjuangan-perjuangan kreatif dalam pertunjukan gandrung yang bisa memberikan kontribusi bagi kehidupan ekonomi mereka. Sebaliknya, mereka juga menghadapi problema sosio-kultural, sebagai “penari yang dipuji dan dicaci”, seperti perjalanan hidup Gandrung Poniti dan Supinah berikut.

B. Gandrung Poniti

Poniti gandrung profesional yang terbukti setia menghidupi seni tradisi hingga saat ini. Masa jaya sebagai primadona telah lewat. Sisa-sisa waktu akhir usianya dihidupi dengan menggarap dua petak sawah sambil menanti tanggapan sebagai sinden. Kisah hidupnya dituturkan dalam uraian berikut.

1. Menulis Sejarah Diri dan Keluarga

Poniti, terkenal sebagai primadona gandrung pada tahun 1968 sampai tahun 1980-an. Saat itu, ia memiliki rumah yang cukup bagus di Gemitri, Banyuwangi. Sebagai gandrung profesional ia terkenal pada masanya. Tanggapan mengalir setiap hari tanpa henti. Untuk beristirahat barang dua hari dia harus mengelabui penanggap dengan mengatakan bahwa tanggapan sudah penuh sampai satu bulan. Libur dua hari ia gunakan untuk beristirahat dan tinggal di rumah. Semenjak di bawah koordinasi Hasan Ali, Kesra Kabupaten Banyuwangi tahun 1970-an seni tradisi gandrung Banyuwangi telah mengikuti pertunjukan di berbagai tempat di Nusantara. Poniti pun mendapat kesempatan tersebut, bahkan ia pernah sampai ke Hongkong.

Menikah pertama dengan Bilal, seorang duda tahun 1967. Kisah asmaranya diawali saat Bilal menanggap Gandrung Poniti untuk memeriahkan pernikahan anaknya. Setelah menikah mereka tinggal serumah di Pandan. Selang beberapa tahun Bilal sakit dan akhirnya meninggal. Bilal meninggal dunia saat Poniti menerima tanggapan di Probolinggo. Saat itu ada orang yang memberitahu bahwa Bilal, suaminya meninggal. Oleh karena itu, Poniti pun pulang menuju rumah sakit Gembiritan di Genteng untuk mengurus jasad suaminya tersebut dan membawanya pulang. Sore sebelum meninggal ada yang menceritakan kalau Bilal mengalami kegelisahan dan kebingungan. Ia mencari Poniti mau meminta maaf, tetapi Poniti sudah berangkat ke Probolinggo.

Sepeninggal suaminya, Poniti memutuskan pulang ke Mangir dan bekerja sebagai gandrung terop atau gandrung profesional. Menikah kedua kalinya

tahun 1974 dengan Bajuri dan kemudian tinggal di Gemitri. Bajuri, suaminya seorang pegawai dan pengurus perkebunan swasta di Kalitakir. Saat menikah dengan Poniti, Bajuri masih beristri.

Dengan Bajuri, Poniti telah dikaruniai anak, akan tetapi kemudian diambil kembali oleh Hyang Maha Kuasa. Oleh karena itu, keduanya memutuskan untuk mengangkat anak dari adik laki-laki Poniti. Bayi perempuan yang lahir pada akhir tahun 1976 itu diasuh Poniti sejak lahir. Saat ini ia sudah menikah dan melahirkan tiga cucu laki-laki. Bersama suaminya –Bajuri– Poniti menikmati masa jayanya sebagai penari gandrung profesional hingga tahun 1980-an.

Suaminya yang kedua, Bajuri meninggal tahun 1995. Selang beberapa waktu kemudian Poniti memutuskan untuk meninggalkan Gemitri dan tinggal di Tegalmoyo, Kecamatan Gambiran, bersama anaknya. Sepeninggal suaminya kondisi ekonomi keluarga terus mengalami penurunan, sampai akhirnya morat-marit dan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari terasa sangat berat. Poniti terbelit banyak hutang, termasuk hutang yang bunga-berbunga. Sedikit-demi sedikit harta yang terkumpul selama menjadi gandrung dijual untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Rumah, sawah, sampai alat musik gandrung juga dijual, saat itu laku satu juta setengah (Rp 1.500.000,00). Pensiun tidak dapat diurus karena ketika menikah, Bajuri masih terikat perkawinan dengan istri pertama. Ketika Bajuri meninggal pensiun tidak dapat diperoleh karena namanya tidak tercantum dalam daftar gaji suaminya. Yang tercantum dalam daftar gaji suaminya adalah istri Bajuri yang pertama.

Saat ini Gandrung Poniti tinggal di Tegalmoyo, Kecamatan Gambiran, Kabupaten Banyuwangi. Rumahnya sederhana, berukuran kurang lebih 10 m² (2,5x4m) berdinding bambu dan tripleks. Semua perabot berada dalam satu ruang, tanpa sekat. Televisi, radio, kursi plastik, ranjang, *magic jar*, kontener plastik, meja, dan aneka perabot rumah tangga lainnya. Sebagian perlengkapan dapur terselip di dinding bambu. Hal itu membangun sebuah estetika kesederhanaan yang alami. Hidup sehari-hari dijalani dengan mengurus dua petak sawah yang tersisa, sambil menunggu jika ada permintaan tanggapan sebagai sinden jaranan, kuntulan, janger, atau gandrung.

Tidak ada rahasia, semua berada dalam satu ruang. Lembaran-lembaran dinding tripleks yang mulai mengelupas, bilahan-bilahan bambu yang teranyam menjadi dinding untuk menyelipkan beberapa perabotan rumah tangga. Tanpa kata-kata, semua sudah berbicara mengenai kondisi kehidupannya. Gandrung Poniti, sang primadona pada masanya, kini menjalani hidupnya dengan serba terbatas.

2. Perjuangan dan Kebertahanan sebagai Penari Gandrung

Tegalmojo menjadi tempat pilihan Gandrung Poniti untuk menghabiskan sisa usianya. Ia mengader gandrung-gandrung muda angkatan Mbok Temu, Supinah, dan Mudaiyah. Ia telah mengalami masa keemasan sebagai gandrung profesional. Pada masa itu gandrung profesional berada di bawah juragan gandrung, sehingga pendapatannya ditentukan oleh juragan gandrung tersebut. Saat ini gandrung profesional memiliki kebebasan menentukan perjanjian kerja dengan penanggap secara langsung. Oleh karena itu, gandrung sekarang dapat lebih makmur hidupnya, serta menyisakan penghasilannya untuk ditabung atau untuk investasi.

Poniti telah mengalami masa kejayaan dan dinikmati bersama dengan para panjaknya. Demi kelangsungan hidup seni gandrung, Poniti mengader anak-anak muda menjadi Gandrung profesional. Usahnya pun tidak sia-sia. Beberapa generasi gandrung didikannya telah menjadi Gandrung profesional yang populer di masyarakat. Sekarang Poniti menjalani sisa hidupnya dengan setiap pagi pergi ke sawah, mengolah dua petak sawah yang tersisa, sambil menunggu jika ada permintaan tanggapan menjadi sinden Jaranan, Janger, Kuntulan, atau Gandrung.

Masa sulit tersebut dialami sejak suaminya, Bajuri meninggal tahun 1995. Saat itu Poniti sudah pensiun sebagai penari gandrung profesional karena usianya yang sudah tua. Akan tetapi suaranya masih sering diperlukan sebagai sinden jaranan, janger, kuntulan, dan gandrung. Meskipun pendapatannya kecil tetapi dapat membantu untuk menopang kebutuhan hidupnya sehari-hari.

Kehidupan ekonomi rumah tangga teratasi pada masa pemerintahan Bupati Samsul Hadi (2000–2005). Poniti banyak mendapat bantuan untuk mengatasi hutang-hutangnya. Poniti juga menjadi salah satu pelatih calon-calon gandrung profesional dalam program pelatihan gandrung yang diselenggarakan oleh Pemerintah Kabupaten Banyuwangi yang ditangani langsung oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi. Pelatihan diselenggarakan di Kemiren di sanggarnya Pak Urip. Dalam program tersebut Poniti mendapat peran sebagai pelatih vokal.

Setelah Pak Samsul turun dari jabatannya, Poniti kembali hidup susah dan terasa berat. Saat itu Poniti mendapat tawaran menjadi pelatih gandrung di Sintang, Kalimantan Barat. Sintang adalah salah satu daerah tujuan transmigrasi dari Jawa. Banyak orang Jawa yang tinggal di sana, termasuk orang Banyuwangi. Di daerah transmigrasi tersebut tidak terdapat hiburan dan kesenian.

Oleh karena itu, masyarakat Banyuwangi yang tinggal di daerah transmigrasi tersebut berinisiatif membentuk kelompok seni gandrung. Untuk keperluan tersebut, mereka mendatangkan pelatih gandrung dari Banyuwangi. Saat itu, Poniti yang terpilih berangkat ke Sintang, Kalimantan Barat sebagai pelatih.

Kesempatan menjadi pelatih gandrung di Sintang, Kalimantan Barat ia terima dengan senang hati. Selama dua tahun (2007–2009) Poniti mondar-mandir Banyuwangi-Kalimantan. Setiap tiga bulan Poniti pulang ke Banyuwangi untuk menengok orang tua, anak, cucu, dan sanak saudaranya. Di Banyuwangi Poniti menyediakan keperluan hidup orang tuanya selama tiga bulan, seperti beras, gula, kopi, dan bahan makanan serta kebutuhan hidup lainnya. Poniti diharapkan menjadi pelatih gandrung, sampai para muridnya bisa menjadi gandrung yang mandiri. Untuk itu, Poniti mendapat honor tiga juta (Rp 3.000.000,00), angka yang cukup untuk dapat menghidupi diri dan orang tuanya yang tinggal di Banyuwangi. Transportasi Kalimantan-Banyuwangi yang diperlukan setiap tiga bulan ditanggung oleh panitia penyelenggara pelatihan di Kalimantan.

Akhir masa kerja di Kalimantan menjadi lembaran suram yang menyakitkan bila dikenang. Poniti melarikan diri dari Kalimantan karena mendapat kesulitan berupa ancaman dari masyarakat setempat. Kisahnya bermula dari adanya seorang laki-laki warga suku setempat yang berminat meminangnya sebagai istri. Laki-laki itu bernama Tanu (bukan nama sebenarnya), dia berkedudukan sebagai Kepala Pasar Pinuh. Poniti pun menanggapi panah asmara Tanu yang meskipun sudah tua, akan tetapi dia merasa dapat membahagiakannya. Setiap kali, Poniti juga menerima uang belanja dari Tanu. Demikian juga saat Poniti pulang, Tanu juga sering menitipkan bekal uang untuk diberikan kepada anak dan keluarga yang tinggal di Banyuwangi.

Akan tetapi, secara diam-diam ternyata ada laki-laki lain, yaitu Jono (bukan nama sebenarnya) yang juga memiliki keinginan mempersunting Poniti. Jono adalah laki-laki migran yang bekerja sebagai guru. Jono tidak menerima kenyataan bahwa Poniti menjalin relasi dan mau menerima Tanu sebagai suaminya. Jono dihinggapi rasa cemburu yang mendalam, karena sebenarnya Jono juga ingin memperistri Poniti. Pada saat itu Poniti memilih Tanu dan tidak merespons keinginan Jono karena ia sudah beristri.

Keadaan tersebut menjadi penyebab awal pelarian Poniti dari Kalimantan. Poniti bersyukur karena masih ada orang yang menolongnya, “Kalau tidak bernasib baik saya sudah meninggal dan tinggal nama,” ungkapnya. Pada saat itu Poniti dicari sekelompok orang setempat yang akan memotong lehernya. Saat itu Poniti

tinggal di rumah kontrakan di belakang Hotel Doli dan tidak berani keluar karena dicari orang-orang yang akan memotong lehernya, “Mana gandrung Banyuwangi itu?” Poniti mendengar dari rumah kontrakan, “Mau tak potong lehernya, mau tak minum darahnya. Kurang ajar, main-main.” Melihat umat-Nya terancam, Allah mengulurkan pertolongan melalui seorang ibu. Tanpa diduga oleh Poniti, ada warga masyarakat setempat, istri seorang Haji yang memberikan bantuan kepadanya. Dengan statusnya tersebut, Poniti pun mendapatkan kelegaan dan percaya bahwa perempuan tersebut memang berniat mau menolongnya. Selanjutnya, Poniti disembunyikan di rumah keluarga transmigran.

“Saya mau disembelih oleh orang setempat. Orang setempat juga yang malah menolong saya” ujarnya, “Allah sing sare.” Allah menyayangi umat-Nya dan tidak tidur meninggalkannya. Hingga tiga bulan lamanya, Poniti tidak berani keluar dari persembunyiannya. Barang-barangnya habis dijual untuk memenuhi kebutuhan hidupnya selama tinggal di rumah keluarga transmigran. Untuk bekal pulang Poniti menjual barang-barang miliknya yang masih tersisa. Poniti ditolong aparat dan bisa keluar menuju lokasi pemberangkatan. Demi keselamatannya, Poniti melakukan penyamaran dan berhasil keluar melalui pelabuhan tempat pemberangkatan, “Saya seperti orang gila. Mengenakan celana pendek, kaos sobek, agar tidak ketahuan.”

Poniti pulang lewat Semarang, menggunakan kapal Leuser yang cepat. “Saya takut. Lalu saya bersumpah tidak akan menyeberang lagi ke Kalimantan karena saya akan disembelih, penyebabnya masalah laki-laki tadi,” ujarnya. Bila ditelusur ke belakang, dalam perkara tersebut, sebenarnya Jono yang melakukan kesalahan besar. Jono secara diam-diam tiba-tiba menempeleng Tanu. Tanu didorong dan diancam dengan senjata tajam. Oleh karena itu, masyarakat setempat dan saudaranya (Tanu) tidak terima. Poniti menjadi sasaran kemarahan mereka dan diancam mau disembelih. Jono pun saat itu juga dibawa ke kantor polisi dan ikut urusan polisi.

Kalau tidak ada masalah, Poniti pasti menyelesaikan tugasnya sebagai pelatih gandrung di Kalimantan dengan baik dan tuntas. Ketika itu Poniti hidup nyaman, makan, dan memenuhi kebutuhan hidup lainnya. Ia memiliki harapan dapat hidup di Kalimantan dengan nyaman pula. Sebagai pelatih gandrung, ia berharap, bila gandrung asuhannya sudah terampil menari, ia tinggal menjadi pramugari gandrung. “Di sana, uang banyak dan masyarakatnya merindukan adanya hiburan kesenian” ungkapnya. Namun harapannya kandas, Poniti tetap bersyukur masih dapat hidup dan pulang ke kampung halaman, Tegalmojo dengan selamat.

3. Primadona Gandrung dan Stereotipe Penari

Poniti salah satu perempuan yang menekuni seni tradisi gandrung. Keterampilan tari, vokal, dan pesona tubuhnya dijaga dan dibina secara mandiri. Profesionalitas dicapai melalui perjuangan, kerja keras, dan kesetiaan. Ia tidak terima bila kesenian gandrung dikatakan jelek dan maksiat. Masyarakat umum, saudara, tetangga, dan sahabat-sahabatnya semua tahu bahwa Poniti adalah penari gandrung profesional. Poniti tidak berpura-pura, bersembunyi, dan berbasa-basi. Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk membenci atau tidak menyenangkannya.

Dalam kehidupan beragama, dikatakan oleh Poniti, “Bila tiba waktu shalat, kalau mau shalat, semua gandrung ya shalat, tidak ada masalah.” Dalam pandangan Poniti, gandrung adalah seni yang menghibur, meskipun semula sebagai media komunikasi antarpejuang Using. Poniti telah membuktikan kecintaannya pada seni tradisi dengan bertekun hidup dan membina diri sampai menjadi gandrung profesional yang populer. Tidak ada yang membina, tetapi dibina sendiri. Poniti tidak ada yang mengurus, tetapi mengurus diri sendiri. Dengan prestasi-prestasinya, Pemerintah Kabupaten Banyuwangi telah menerima buah perjuangannya. Poniti beberapa kali menjadi duta budaya mewakili Banyuwangi dalam aneka festival sehingga Pemerintah Kabupaten mendapat piagam penghargaan dari beberapa lembaga. Namun ia tidak memiliki catatan dan dokumentasi. Semua yang telah dialami dan menjadi kenangan masa lalu. Sementara itu hidupnya saat ini masih menjadi perjuangan, meski hanya untuk bertahan hidup.

Gandrung Poniti terkenal pada masanya dan telah melewati masa jaya sebagai primadona. Saat ini Poniti menjalani sisa hidupnya dalam keadaan serba terbatas. Poniti kadang merasa dirinya hidup sengsara dan terlunta-lunta. Semuanya berlangsung sekilas dan tidak ada yang abadi. Semua tidak ada yang tertutup, semua tahu rumah, fasilitas hidup, dan pekerjaannya, semua tahu kesulitan hidupnya, semuanya dihadapi dan ditanggungnya sendiri, sebagaimana ketika berjuang mewujudkan cita-cita menjadi gandrung profesional. Semuanya diurus sendiri, sampai sekarang, bila ada yang memerlukan suara atau informasinya, ia pun dijemput atau didatangi. Poniti menerima semuanya dengan ikhlas.

Berkaitan dengan dinamika seni tradisi gandrung, khususnya ihwal modifikasi pakaian gandrung agar tidak memperlihatkan aurat, Poniti menyampaikan pandangannya bahwa pada mulanya gandrung itu bukan

perempuan, tetapi laki-laki. Secara historis gandrung dulu sebagai media komunikasi antarpejuang dalam melawan penjajah. Selanjutnya, gandrung sebagai bagian dari upacara untuk mengawali orang memetik padi dan ditampilkan bersama dengan barong. Di Banyuwangi yang mengawali profesi gandrung perempuan adalah gandrung Semi –eyang buyutnya gandrung Dartik– dari Kecamatan Glagah, Kabupaten Banyuwangi. Akan tetapi, sekarang gandrung menjadi seni pergaulan dan hiburan. Meskipun demikian, dalam hal pakaian menurut Poniti, pakaian gandrung sudah rapat dan ketat, sabuknya juga keras, oleh karena itu, gandrung tubuhnya langsing-langsing.



Gambar 1: Poniti primadona gandrung pada masanya (Dokumentasi peneliti, 2013)



Gambar 2: Rumah Poniti terbuka dan tanpa sekat (Dokumentasi peneliti, 2013)

Saat ini, Poniti menghidupi masa pensiun sebagai gandrung dan masih mau menerima tanggapan sebagai sinden janger, jaranan, gandrung, atau kuntulan. Semua itu dijalannya agar dalam menghidupi sisa usianya, tetap dapat makan dan memenuhi kebutuhan hidupnya secara mandiri. Saat ini yang penting bagi Poniti adalah bagaimana bisa mendapat uang untuk menghidupi dirinya sendiri. Itulah masa tua kehidupan gandrung Poniti, gandrung yang pernah populer dan menjadi primadona di Banyuwangi.

Pada masa jayanya sebagai primadona, Poniti sering melantunkan tembang-tembang yang populer saat itu, antara lain: tembang wajib pembuka “Podho Nonton” dan penutup “Seblang-seblang”, “Onde-onde”, “Nyulayani Janji”, “Ancur Lebur”, “Kutut Manggung”, dan “Jamuran”. Untuk membuktikan kepawaiannya dalam berolah vokal, pada akhir pertemuan dengan peneliti, Poniti mengidungkan sebuah tembang gandrung dengan cengkok, nada, irama, dan tekanan yang masih sempurna.

Poniti telah menghidupi masa kejayaan dalam kilasan-kilasan waktu dan makna. Saat ini ia menghidupi masa pensiun dengan penuh perjuangan dan keprihatinan. Semua sudah terjadi dan tidak mungkin diulang. Kepada yang muda ia berpesan, “Manfaatkan peluang baik.” Poniti menyampaikan pesan ringkas berbias. Masa jaya sebagai primadona memang hanya berlangsung sekilas. Masa produktif yang hanya “sekilas” perlu dimanfaatkan untuk menyongsong masa pensiun yang durasinya bisa lebih panjang dengan nyaman. Poniti bangga dengan para gandrung muda yang memiliki keterampilan berusaha. Supinah dengan melakukan deversifikasi usaha, Wulan dengan mengembangkan usaha kacang untai, Wiwik dengan membuka salon kecantikan, Ice dengan membuat pakaian gandrung, Mia dengan menabung, dan masih banyak lagi yang dilakukan oleh para gandrung muda untuk menyongsong masa pensiun agar tetap hidup nyaman.

4. Poniti dan Proteksi Birokrasi

Bupati Samsul Hadi, pada tahun 2002 menempatkan gandrung sebagai maskot pariwisata Banyuwangi² dan pada tahun 2003 juga menempatkan tari jejer gandrung sebagai tari selamat datang di Kabupaten Banyuwangi.³ Hal tersebut diikuti kebijakan yang berkaitan dengan upaya pewarisan, pelestarian, dan pengembangan seni tradisi gandrung. Pemerintah Kabupaten Banyuwangi membuat kebijakan mengadakan pelatihan gandrung profesional. Penanganan pelatihan diserahkan kepada Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banyuwangi. Hal itu memberi peluang Poniti untuk ikut ambil bagian dalam pelatihan. Poniti termasuk salah satu gandrung senior yang ditunjuk sebagai pelatih calon-calon gandrung profesional tersebut.

Gandrung senior lainnya yang juga dilibatkan sebagai pelatih adalah Mbok Temu, Dartik, Supinah, dan Mudaiyah. Poniti memberi pelatihan vokal, sedangkan yang lain menjadi pemateri dalam bidang tari. Keluhan gandrung Poniti ketika itu didengarkan dan direspons oleh Bupati Banyuwangi Samsul Hadi. Selain sebagai fasilitator pelatihan, Poniti dan gandrung lainnya mendapat perhatian maksimal dari Bupati. Setiap kali ada acara di Kabupaten mereka senantiasa diundang dan ketika pulang diberi uang saku. Hal tersebut memberikan rasa nyaman dan rasa terlindung karena ada yang mengayomi. Poniti juga mendapat bantuan langsung untuk melunasi hutang-hutangnya.

² Surat Keputusan Bupati Banyuwangi Nomor 173 Tahun 2002, tentang Penetapan Gandrung sebagai Maskot Pariwisata Banyuwangi.

³ Surat Keputusan Bupati Banyuwangi Nomor 147 Tahun 2003, tentang Penetapan Tari Jejer Gandrung sebagai Tari Selamat Datang di Kabupaten Banyuwangi.

“Waktu itu saya diberi uang untuk membayar bunga hutang. Setiap kali diundang di Kabupaten diberi rokok, uang tiga ratus ribu, kan sudah banyak,” kata Poniti bangga.

“Kalau tidak ada Pak Samsul tidak tahu apa jadinya saat ini. Saya mengatakan kepada Pak Samsul, Pak, saya ini diberi pekerjaan. Dulu saya sudah susah payah berjuang. Disuruh menyapu pun saya mau, asal saya dapat membayar hutang dan makan.”

Keluhan Poniti tersebut disampaikan kepada Bupati Samsul Hadi dan direspons dengan melibatkannya setiap kali ada acara di pandapa Kabupaten. Demikian juga setiap kali ada penyelenggaraan pelatihan gandrung, Poniti senantiasa dipanggil dan dilibatkan sebagai pelatih.

Selanjutnya, pada masa pemerintahan Bupati Ratna, pada saat pelantikan, Poniti dipanggil bersama para pekerja seni lainnya. Saat itu Poniti mendapat uang saku satu setengah juta (Rp1.500.000,00). Sesudah itu tidak pernah lagi dilibatkan dalam pelatihan gandrung berikutnya. Juga ketika digelar festival Gandrung Sewu ‘seribu gandrung’ pada tahun 2012, festival “Gandrung Paju” pada tahun 2013, festival gandrung pada tahun 2014, juga pada festival tahun 2015. Memasuki masa pemerintahan Bupati Abdullah Azwar Anas, Poniti tidak pernah mendapat peluang untuk ambil bagian dalam berbagai kegiatan budaya yang diagendakan dalam *Banyuwangi Festival*. Akan tetapi pada penyelenggaraan Festival Gandrung Sewu (2015) Poniti bersama Kusniah menerima penghargaan dari Bupati Banyuwangi, Abdullah Azwar Anas atas dedikasinya sebagai pelestari seni tradisi gandrung.



Gambar 2: Poniti (66) dan Kusniah (60), penari gandrung senior sebagai pelestari seni tradisi, menerima penghargaan dari Dirjen Kebudayaan, Kacung Marijan dan Bupati Banyuwangi, Abdullah Azwar Anas (26 September 2015)

(Sumber: www.antaraneews.com)

5. Poniti dan Kekuatan Mantra

Gandrung profesional dituntut memiliki kompetensi vokal dan tari. Kedua kompetensi tersebut menjadi materi pelatihan dengan bobot yang besar. Selain itu, gandrung juga harus memiliki kekuatan dan performansi fisik yang kuat dan berdaya pesona. Secara historis ada kaidah yang harus diikuti dalam pertunjukan gandrung, yaitu diawali lagu “Podho Nonton” dan diakhiri “Seblang-seblang”. Saat ini beberapa gandrung cenderung meninggalkan keduanya. Ada pula beberapa gandrung muda yang cenderung kompromis, mengikuti kehendak penanggap. Alasan meninggalkan dua tembang tersebut karena penontonnya banyak, khawatir sampai subuh belum selesai sehingga selesainya kesiangan. Berbeda dengan gandrung senior, mereka cenderung mempertahankan kedua tembang pembuka dan penutup tersebut. Gejala tersebut menunjukkan adanya ketegangan antara gandrung senior dengan yunior yang sama-sama profesional.

Relasi dengan alim ulama dan pemuka agama, dirasakan Poniti tidak ada masalah. Poniti sebagai gandrung tetap berhubungan baik dengan orang tua, sanak-saudara, tetangga, penguasa, dan pemuka agama, termasuk kiai. Selanjutnya ia mengungkapkan relasinya dengan pemuka agama yang menyatakan bahwa memasuki bidang seni, termasuk gandrung tidak ada masalah. Hal itu dikatakan oleh Kiai Munawir yang menempatkan gandrung sebagai profesi seperti profesi dan pekerjaan yang lainnya. Disampaikan juga bahwa memasuki dunia kesenian tidak hina. Yang hina adalah kalau orang memiliki rasa benci, iri, dan dengki. Seni, termasuk gandrung tidak hina. Mereka dihormati, dikagumi karena usahanya sendiri dan tidak karena mendapat kemudahan dari orang lain. Suara yang bagus dan gerak tari yang indah mereka bina dan kembangkan sendiri tanpa mengganggu orang lain.

Mengakhiri pertemuan dengan Poniti, disampaikannya bahwa menjelang pertunjukan, Poniti biasanya merapalkan mantra agar dapat pentas dengan lancar, maksimal, menghibur, dan memesona pemirsanya. Mantra yang dirapalkan adalah sebagai berikut.

Bismilah hirahmanirahim,
Asmarawulan ben aku Nabi Yusuf,
Suwaraku Nabi Dawud,
Wong sing rungu padha mangu,
Wong sing ndeleng padha lengleng,
Wong sobo wono podho teka,
Welas, teka asih,
Jabang bayine wong sakjagad,
Asiho marang isun Poniti
Ya Allah, 7x

Terjemahan bebas mantra di atas adalah sebagai berikut.

‘Bismilah hirahmanirahim,
Asmara bulan biar saya Nabi Yusuf,
Suara saya Nabi Dawud,
Orang yang mendengar semua terlena,
Orang yang melihat semua terpesona,
Orang yang bekerja di ladang semua datang,
Belas, datang kasih,
Bayi merahnya orang sedunia,
Berbelas kasihlah kepada saya Poniti,
Ya Allah, 7x’

Setelah pengucapan mantra selesai kaki menjejak bumi sampai tujuh kali. Hanya itu yang biasa dilakukan oleh Poniti menjelang pertunjukan. Dia bersyukur pada setiap pertunjukan selama ini tidak pernah mendapat gangguan dan tidak pernah mengecewakan penonton dan penanggap.

C. Gandrung Supinah

Darah seni mengalir dari ibunya sebagai penari gandrung. Supinah belajar menari sejak usia 8 tahun. Saat masih duduk di bangku sekolah kelas 6 Sekolah Dasar, ia hendak dikawinkan. Karena tidak mau, ia melarikan diri dari rumah dan tinggal di rumah guru gandrung Atijah yang menjadikannya sebagai penari gandrung profesional. Berikut kisah perjalanannya sebagai penari gandrung profesional.

1. Masa Muda dan Kehidupan Pribadi

Supinah menjadi penari gandrung profesional pada usia yang sangat muda, yaitu 14 tahun. Dia berguru kepada gandrung Atijah yang tinggal di Bakungan. Satu minggu belajar gandrung sudah berani tampil sebagai gandrung terop, dengan modal dua tembang yang dia kuasai, yaitu “Sekar Jenang” dan “Kembang Petetan”. Dinamika kehidupan pribadinya tampak pada uraian berikut.

a. Usia 14 Tahun Menjadi Gandrung Terop

Saat bertemu dengan Supinah (11 Agustus 2015), ia menginformasikan bahwa tanggal 24 Agustus 2015, gandrung Mbok Temu dan Yuyun akan berangkat ke Frankfurt Jerman dalam rangka *Frankfurt Book Fair 2015* (28–30 Agustus 2015). Dua gandrung, delapan panjak, dan pemandu berangkat ke Jerman. Seni tradisi gandrung, maskot pariwisata Banyuwangi menembus panggung internasional yang bergengsi.

Sebelumnya, panggung internasional telah dijelajahi oleh Supinah. Ia sudah beberapa kali tampil di panggung internasional (Amerika, Korea Utara, dan Australia). Pengalaman pahit pernah dialaminya, dalam penerbangan ke New York. Ketika itu ia mengalami ketakutan karena ada pengumuman keadaan darurat, laju pesawat terasa tidak stabil, dan terjadi guncangan keras. Hal itu terjadi pada tahun 1999 saat menuju (New York) Amerika Serikat. Negara lain yang pernah disinggahi adalah Korea Utara (Pyongyang) tahun 2003, dan Australia (Perth) tahun 2012. Sertifikat dari Amerika tidak ada karena saat itu dipegang oleh pemimpin rombongan, termasuk paspornya. Ia memanfaatkan peluang tersebut karena saat itu, suaminya, Nasuhi Sukidi juga sering ke luar negeri.

Supinah lahir tahun 1965, mulai belajar menari usia 8 tahun dan belajar gandrung tahun 1979 (pada usia 14 tahun). Ibu dan budenya penari gandrung tetapi hanya bertahan satu minggu. Keduanya tidak mau meneruskan menjadi gandrung. Pada waktu itu yang diharapkan menjadi gandrung adalah kakaknya, akan tetapi dia terlalu gemuk. Oleh karena itu, pilihan jatuh kepada Supinah. Supinah pun pada mulanya tidak bersedia, karena takut dan malu. Ketika duduk di bangku kelas 6, Supinah mau dikawinkan. Mengetahui niat orang tuanya tersebut, ia pun tidak mau karena masih terlalu muda. Dalam hati ia bergumam, “Daripada masih kecil punya anak lebih baik lari ke guru gandrung.” Ia pun pergi ke Bakungan, tinggal di rumah gandrung Atijah (sekarang sudah meninggal, suami Bu Atijah panjak pemain kendang). Di rumah Bu Atijah selama satu minggu dan belum diperas, Supinah mulai bermain gandrung terop berbekal dua tembang, “Sekar Jenang” dan “Kembang Pethetan” untuk semalam suntuk. Belajar kepada Bu Atijah selama satu setengah tahun. Supinah pun sudah tampil sebagai gandrung terop gandrung profesional.

b. Berhenti Sebagai Penari Gandrung

Supinah menikah dengan Nasuhi Sukidi, pegawai Dinas Penerangan Kabupaten Banyuwangi tahun 1986. Setelah menikah, ia tidak boleh menari gandrung, tetapi diperbolehkan menjadi sinden. Tahun itu juga memang lalu berhenti menari gandrung akan tetapi pernah secara sembunyi-sembunyi, saat di Jakarta, ia menari gandrung. Ketika itu Supinah diminta Deddy Lutan –koreografer terkemuka Indonesia– untuk ikut menari. Supinah pun tidak dapat menolak, karena Deddy Lutan yang memintanya. Ketika itu, ia ke Jakarta bersama rombongan gandrung Darti.

Dari tahun 1986–2010 Supinah berhenti sebagai penari gandrung terop yang semalam suntuk. Akan tetapi, Supinah masih menerima tanggapan

sebagai sinden atau gandrung untuk keperluan resepsi yang tidak semalam suntuk. Meskipun dilarang, gejala seninya tidak pernah padam. Sesudah tahun 1986, secara sembunyi-sembunyi berusaha untuk dapat menari gandrung. Ia pun pernah ikut meramaikan pembukaan Pekan Olah Raga Nasional di bawah pimpinan Guruh Soekarno Putra. Sebagai persiapan, saat itu ia tinggal di rumah Guruh selama sebulan, bersama Subari Sofyan (Koreografer dari Banyuwangi dan gandrung lanang yang terakhir).

Tahun 2010, suaminya, Nasuhi Sukidi meninggal dunia. Selanjutnya, pada tahun 2011 ia hidup bersama Mohammad Anwar, hingga saat ini.



Gambar 3: Supinah di Sanggar Bersama Suaminya
(Dokumentasi Peneliti, 2015)

2. Gandrung Profesional sebagai Pilihan

Supinah, gandrung profesional yang mewarisi darah seni ibunya. Hal itu diterima, dihayati, dinikmati, dan dikembangkan dengan belajar kepada guru gandrung (Atijah), guru vokal (Poniti), dan juga secara autodidak. Supinah sangat menghayati dan menikmati sebagai penari gandrung profesional. Teman dan sahabat gandrung lainnya ditempatkan sebagai keluarga besar yang terpanggil untuk menjaga dan mengembangkan seni tradisi gandrung agar semakin berkualitas dalam menghibur sekaligus dalam berekspresi.

a. Gandrung Seangkatan

Sebagai gandrung profesional, ia tidak sendiri. Penari gandrung yang seusia dengannya adalah Suidah (Kemiren), Sunasih, Suparmi, dan Mudaiyah. Gandrung Darti dan Temu adalah para pendahulu yang sudah malang-melintang dalam panggung terop. Suidah sekarang ikut anaknya di Cemoro, sedangkan rumahnya yang di Kemiren dijual.

Supinah sudah sering pentas di panggung internasional, karena sekaligus mengikuti suaminya. Gandrung lain ada yang iri ketika Supinah sering ke luar negeri. Suaminya pun sebenarnya memberi peluang kepada gandrung lain untuk tour ke luar negeri. Peluang itu diberikan dengan mengajukan syarat mau berlatih dengan menggunakan iringan kaset. Kaset iringan sudah diberikan kepada beberapa gandrung, tetapi tidak ada yang mau menggunakan untuk belajar. Oleh karena itu, kesempatan selalu hanya jatuh pada Supinah. Untuk ikut ke luar negeri tidak mungkin menggunakan lagu Kendang Kempul tetapi harus gandrung Banyuwangi. Oleh karena itu, Supinah meminta teman-temannya untuk menekuni lagu-lagu gandrung Banyuwangi.

Bu Sunasih misalnya, pernah diberi kaset untuk berlatih menari tetapi tidak mau menggunakannya. Supinah ingin agar kesempatan ke luar negeri ganti yang lain. Dia merasa cukup mendapat gaji meskipun kecil, dari yang lain (Gaji pensiun suaminya). Maka dia ingin agar peluang itu dimanfaatkan oleh gandrung yang lain.



Gandrung Parni dan Wiwik

Gandrung Siti

Gandrung Temu

Gambar 4: Gandrung seangkatan dan senior Supinah
(Dokumentasi Peneliti, 2015)

Supinah memiliki kelebihan, mau belajar kepada suaminya dalam hal olah vokal. Lagu kendang kempul dan lagu lainnya ia pelajari dengan tekun, juga tarian-tarian baru yang biasa untuk mengiringi kendang kempul. Karena kesetiannya pada seni tradisi gandrung dan terus belajar, Supinah terus terpilih menjadi vokalis pada acara BEC sejak tahun 2012. Untuk memberi kesempatan kepada gandrung lain, ia pernah meminta kepada Dinas Kebudayaan dan Pariwisata agar diganti yang lain, akan tetapi dijawab bahwa telah dilakukan seleksi akan tetapi belum mendapatkan yang sekuat Supinah, demikian juga pada Festival Gandrung Sewu.

Regenerasi sudah dilakukan, akan tetapi untuk acara resmi *power-nya* belum memungkinkan. Sebagai pelatih vokal, Supinah prihatin karena sesudah berlatih dengannya beberapa yang diasuh kemudian beralih

ke kendang kempul. Saat ini susah mencari anak asuh yang mau setia bertahan di vokal seni tradisi gandrung. Termasuk salah satu anak asuh yang dari Bali, yang dinilainya sudah bagus, akan tetapi tidak mau setia mengembangkannya.

b. Sakralitas Omprok dan Kekuatan Guna-guna

Kearifan masyarakat memiliki kemungkinan diformulasikan secara verbal atau nonverbal. Larangan memiliki kemungkinan diformulasikan secara verbal atau berupa pantangan. Dalam grup gandrung berlaku penyakralan omprok atau mahkota gandrung. Kalau sampai jatuh pecahlah kelompok atau grup gandrung itu dan tidak dapat disatukan lagi. Sekarang, panjak, penari gandrung dapat membawa omprok. Hal tersebut pernah dialaminya. Sesudah pentas, kemudian omprohnya jatuh. Memang benar, kelompok itu kemudian rusak, bubar, dan tidak dapat disatukan lagi. Supinah pun mencari kelompok panjak yang lain. Tidak ada penjelasan logis, tetapi fenomena tersebut pernah dialami sebagai pengalaman empirik.

Pengalaman lainnya, Supinah pernah mengalami tidak dapat bersuara selama 7 bulan. Saat itu beberapa orang mengatakan bahwa ia kena “guna-guna”. Supinah pernah meminta tolong seorang Kiai. Ketika itu, Kiai mengatakan bahwa dalam jangka waktu tujuh bulan penyakit itu akan keluar. Dengan sabar, Supinah menanti waktu tujuh bulan tersebut. Akan tetapi, sesudah tujuh bulan penyakit tersebut juga belum hilang. Oleh karena itu, Supinah bercerita kepada teman dan sahabatnya. Salah seorang sahabatnya ada yang berkomentar, “Tidak usah diobati, tidak usah disuntik, nanti akan ada orang yang datang dan omong bahwa kamu kena ini, ini, dan ini.” Supinah pun menjawab, “Lho kalau orang yang datang ke rumah itu kan banyak, masak harus dicurigai?” Temannya menjawab lagi, “Tidak, kalau datang ke rumah sampeyan tidak ngomong ya berarti bukan itu. Tetapi kalau ngomong sampeyan itu kena....” Kebetulan, lebaran satu minggu ada orang datang dan ngomong, “Lha sampeyan kena” Lha berarti orang inilah yang dimaksud dan akan mengeluarkan penyakitnya (Orang itu adalah suami dari sesama gandrung. Ia memberitahukan hal itu karena sudah bercerai. Ia juga yang mengantar istrinya ketika itu untuk mengirim “guna-guna” untuk Supinah). Sejak saat itu gangguan hilang dan Supinah kembali dapat bersuara normal. Hingga saat ini tidak ada gangguan lagi.

Saat itu, Supinah merasa frustrasi sampai ia merasa lebih baik mati daripada tidak mampu bersuara. Saat itu, komunikasi dengan keluarga dilakukan secara tertulis, karena untuk bersuara sakit. Dibawa ke THT dan ke

mana-mana tidak ada yang dapat menyembuhkan. Suara tetap tidak dapat keluar dan tetap terasa sakit. Hal itu terjadi sesudah berlangsung pelatihan gandrung, pada masa Pemerintahan Bupati Samsul Hadi. Setelah mendengar pernyataan itu, Supinah dan Suaminya mendatangi orang yang membuatnya tidak bersuara. Saat itu Temu pernah berpesan, “Kamu kalau diberi permen sama ini jangan dimakan.” Supinah pun menjawab, “Lho kalau diberi makanan oleh teman kalau tidak dimakan dikira menghina. Saya dan yang punya rumah makan juga dan langsung tidak dapat bersuara,” demikian supinah mengisahkannya. Suami istri yang memakan bersama Supinah pun kulitnya bengkak berisi air.

c. Menyikapi “Guna-Guna”

Dibuat sakit dan hilang suara, Supinah tidak menaruh dendam kepada orang yang mengirimkan penyakit itu. “Saya tetap baik sama dia, walaupun teman-teman yang tidak terima.” Teman-temannya mengatakan, “Kowe ki gak disapa, kon nyapa.” Demikianpun ketika bertemu pada berbagai forum, Supinah tetap mengulurkan tangan untuk berjabat tangan sebagai tanda persahabatan. Dalam benak Supinah, tidak mungkin akan menolak kalau disaksikan orang banyak. Akan tetapi seandainya ditolak ya tidak apa-apa. Bahkan ada juga yang sampai mendedam, tetapi hal itu tidak terjadi pada Supinah yang menempatkan semua sebagai teman baik.

Oleh karena itu, kalau Supinah datang dikomentari oleh teman-temannya, “Itu Si Nylonyongan datang.” Tidak disapa tetapi nekat saja menyapa dan mengulurkan tangan untuk berjabat tangan. Oleh karena itu ia diberi julukan “Si Nylonyongan”. Pernah suatu ketika karena tidak ada tempat duduk lain, Supinah duduk bersebelahan dengan gandrung yang pernah menyakitinya. Supinah tetap baik dan ingin baik, akan tetapi belum ditanggapi dan diterima dengan baik. Rekaman pun kalau ada Supinah, dia tidak mau. Akan tetapi Supinah tidak mempermasalahakan karena dalam rangka kerja.

Ketika kena pengaruh “guna-guna” sampai tidak dapat bersuara, Supinah tidak menaruh dendam kepada teman yang membuatnya demikian. Prinsip hidupnya, “Urip sepisan kok nyengiti uwong” ‘hidup sekali jangan sampai membenci orang’. Kalau orang lain mau membenci silakan, tetapi Supinah tidak mau.

Pernah juga ada satu tetangga yang memaki-maki. Menghadapi tetangga tersebut, Supinah cenderung diam. Hal itu didukung oleh suaminya dengan mengatakan, “Kalau bisa selama hidup ini jangan sampai punya musuh walau hanya satu saja”.

Pemicu utamanya, karena orang tersebut “nakal” dan tinggal di tempat yang jauh. Supinah kerjanya menyanyi, dikomentari oleh tetangganya tadi dengan mengatakan, “Wayaha ngamen, kelaokan nang kampungane uwong” ‘waktunya mengamen, teriak-teriak di perkampungan orang lain’. “Jam semene kelaokan” ‘jam sekian (larut malam hingga dini hari) teriak-teriak.’

Hal itu direspons dengan berucap, “Alhamdulillah, sing mikiri liyane ing Bali iku” ‘Alhamdulillah tidak memikirkan yang lain di Bali itu’. Demikian terus suara dari teman tersebut semakin tidak membuat nyaman. Hal tersebut tetap dibiarkan dan tidak dipikirkan oleh Supinah supaya tidak *stress*.

Sebagai penari *gandrung* memang bekerja pada malam hari dan kadang dalam satu bulan hanya dua hari tinggal di rumah. Suara tetangga yang menyakitkan tidak dihiraukannya. Supinah berpesan kepada saudara-saudaranya, “Pokoke ana wong ngomong ngene-ngene aja diladeni. Meneng wae lah. Sing penting maem mang njaluk nang kono. Gak usah nangga” ‘pokoknya ada orang ngomong begini-begini tidak usah dilayani. Diam saja lah. Yang penting makan tidak meminta kepadanya. Tidak usah pergi ke tetangga bila tidak perlu’.

Supinah memang memiliki panggilan hati untuk selalu berbuat baik. Tidak ada semangat persaingan yang mengarah pada menjatuhkan orang lain. Semua sebagai teman yang harus tetap terjalin dengan semangat persaudaraan. Jadi tampaknya memang kepribadiannya demikian. Di terop, pemaju yang kalah bersaing kadang-kadang menggunakan orang lain untuk memusuhi, atau *nabok nyilih tangan* ‘menyakiti orang melalui orang lain’. Bila hal itu diketahui oleh Supinah, dia mengatakan, “Kamu salah memusuhi saya, saya perempuan kamu laki-laki. Kalau kamu laki-laki, musuhmu yang laki-laki.”

d. Pantangan

Setelah satu setengah tahun berguru kepada *gandrung* Atijah, Supinah pulang dan menyandang profesi sebagai penari *gandrung* terop. Akan tetapi, ia merasa lemah dalam hal vokal. Indikatornya ia tidak cukup kuat untuk pentas dua malam berturut-turut. Supinah kemudian belajar dan mendalami olah vokal kepada *gandrung* Poniti yang dikenal memiliki kemampuan vokal yang bagus.

Ketika hendak menjadi *gandrung* ada larangan dari gurunya, yaitu tidak boleh makan goreng-gorengan. Selain itu, untuk menjaga suara juga harus dipupuh (hidung ditetesi carian agar bersih atau guruh). Supinah menolak cara tersebut karena akan mengalami rasa sakit. Ketika belajar vokal, Supinah

hanya makan tahu dan tempe rebus. Supinah belajar vokal kepada Poniti dan mengisahkan sedikit pengalamannya yang mengesan. Pukul 24.00 malam sedang enak-enak tidur dibangunkan. Supinah ditarik ke sungai dan disuruh mandi, dibenamkan ke air sesudah itu disuruh tidur. Pukul 03.00 pagi disuruh bangun lagi, dibawa ke sungai, disuruh mandi dan dibenamkan ke air.

Cara tersebut berbeda dengan yang dipraktikkan Bu Atijah yang justru menyuruh Supinah makan pedas, seperti makan blimbing wuluh yang sangat pedas. Mandi di sungai tengah malam hanya dilakukan oleh gandrung Poniti untuk Supinah. Gandrung yang lain yang belajar kepadanya tidak mendapat terapi semacam itu. Hal itu kemungkinan ditempuh Poniti karena Supinah tidak mau dipupuh. Hasilnya dinikmatinya sampai sekarang. Nada yang melengking tinggi tetap dapat dibawakan Supinah dengan nyaman.

Sampai saat ini tidak ada pantangan makanan yang berkaitan dengan upaya mempertahankan kualitas suara. Gandrung senior, Mbok Temu ketika menyaksikan Supinah makan pedas pun menegurnya, “Ngak takut kamu suaranya nggak ada?” Supinah pun menjawab, “Lho, kalau saya nggak makan pedas, suara saya nggak keluar.” Oleh karena itu, kalau ada rekaman, dan sudah tiba pada giliran Supinah, petugas studio rekaman ada yang diminta untuk menyediakan makanan yang pedas untuknya, agar suaranya nyaring.

e. Persaingan Pemaju

Pemaju merupakan bagian yang tidak terpisahkan dalam pertunjukan gandrung. Gandrung kadang ada yang memilih pemaju yang tua ada pula yang senang memilih yang muda. Berkaitan dengan gejala tersebut, Supinah berpendapat bahwa semua pemaju harus dihormati. Walaupun jelek, pengkor, picek, saya harus menghormati karena kerja. Tetapi ada yang milih, kan kasihan. Kalau dulu waktu mabuk, gandrung merasa senang mudah memberi saweran dan mereka tetap mengikuti aturan. Kalau sekarang bila mereka kecewa ada yang sampai mengangkat kursi. Dalam situasi demikian, yang penting gandrungnya mau menerima dengan baik dan sopan.

Kalau dulu gandrung bermain semalam suntuk hanya sendiri. Ketika menghadapi pemaju yang nakal dan tidak dapat dikedalikan, biasanya panjak yang mengatasi. Akan tetapi, gandrung juga memiliki jurus-jurus untuk mengatasi pemaju yang “nakal” tersebut. Teknik menghindari dan mengatasi tersebut dalam gandrung disebut *tangar*, yaitu gerak menghindari kontak fisik dengan pemaju yang akan mencium atau mencolek bagian tubuh gandrung. Posisi-posisi yang lazim digunakan adalah jari di depan

wajah ke arah lurus dengan pandangan untuk mengatasi yang datangnya dari depan. Yang datangnya dari samping diatasi dengan siku melipat. Hal itu berlaku untuk bagian-bagian tubuh yang menjadi arah colekan, yaitu wajah, payudara, dan sekitar pantat. Arah pandangan mata tidak selalu ke wajah pemaju dan ke depan. Gandrung yang tercium oleh pemaju, menunjukkan bahwa ia kurang lihai.

f. Pura-Pura Kesurupan

Selain sebagai penari gandrung, Supinah juga sering mengikuti festival, sebagai wakil kontingen dari Banyuwangi. Demikian juga pada saat perayaan hari jadi Mojokerto ke-700, Banyuwangi menampilkan seblang-seblangan dan Supinah berperan sebagai penari seblang. Saat itu Mojokerto meminta kesenian adat. Banyuwangi siap dengan adat seblang. Supinah dipilih menjadi seblang. Pada saat pentas bergaya seperti jadi (kesusupan). Tikar untuk seblang disediakan, tetapi dia jatuh di tempat yang berbeda, jauh dari tikar. Saat menari-nari Supinah seperti kesurupan dan berada di dekat juri sambil melirik nilai yang diberikan oleh Juri. Supinah ingin tahu berapa skornya, ternyata aman. Panjak pemegang kendang diambil topinya lalu dilempar. Panjak tersebut berteriak, “Pin, Pin, isun sapa Pin...” ‘Pin, Pin, saya siapa Pin’. Pengendang melanjutkan berkata, “Sapa iki kang marasaken?” ‘siapa ini yang menyadarkan’.

Ketika itu semua pengiring menangis, karena Supinah disangka benar-benar kesusupan. Gong ditabrak, namun Supinah agak tersentak karena ingin batuk, ketika seorang panjak menyodorkan bunga dan gula. Supinah harus mampu menahan batuknya supaya tidak tampak kalau berpura-pura. Panjak pun menangis sambil memanggil-manggil Supinah. Peristiwa tersebut terjadi pada tahun 1990-an. Selanjutnya, pada saat pengumuman, dibacakan dulu yang nomor urut tinggi. Semua peraga tari Seblang terkejut, karena penampilan seblang Banyuwangi mendapat skor tinggi dan meraih juara pertama. Supinah tidak terkejut, karena ketika memeragakan kesusupan, dia sudah melirik penilaian juri.

Ragaan kesusupan tersebut sempat menyebabkan panik rombongan karena tidak membawa pawang. Rombongan memercayakan fungsi pawang kepada Pak Hasnan Singodimayan. Dalam pertunjukan tersebut penari seblang tidak dibuat trans, tetapi selamatan dilakukan lengkap. Hal tersebut untuk membangun suasana magis mistis dan menempatkan seblang sebagai tari ritual yang disakralkan.

3. Kesetiaan dan Peluang

Kesetiaan Supinah menekuni dan menghidupi seni tradisi gandrung telah terbukti memberi berbagai peluang, mulai melakukan perjalanan dan melakukan pentas di panggung internasional sampai bermain sinetron. Semua peluang tersebut diperoleh karena kesetiaan dan kesungguhannya dalam menghidupi dengan tekun seni tradisi gandrung yang menuntut kepiawaiannya dalam olah vokal, tari, dan performansi fisik yang prima. Beberapa peluang tersebut tampak pada uraian berikut.

a. Serial TV Indosiar

Supinah pernah mendapat kesempatan bermain sinetron sampai 18 episode yang menceritakan seorang anak yang ingin menjadi penari gandrung. Ia melakukan perjalanan sampai di Kalimantan. Ketika itu pengambilan gambar dilakukan di Cungkung. Supinah berperan sebagai nenek dari gandrung yang berwatak judes. Ada anak luar dengan kaki dengkol ingin menjadi penari gandrung, tetapi oleh neneknya (Supinah) tidak diperbolehkan. Nenek tersebut menyampaikan penolakannya dengan judes.

Supinah dua kali bermain sinetron, sedangkan dalam film “Cinta dalam Sepotong Roti” dia menyanyi bersama Tri Utami (Sambil meragakan lagu “Kapan bisa Kelakon”). Saat itu honornya salah alamat karena diditipkan Bambang (bukan nama sebenarnya). Bambang menyangka suaranya gandrung Susi (bukan nama sebenarnya). honor dari Jakarta lalu diserahkan kepada Susi. Setelah tahu kalau yang menyanyi Supinah, dia (Bambang) ketakutan. Beberapa wartawan mengajak supaya diurus dan akan membantu dari belakang. Supinah pun menanggapi, “Walah, yang dituntut kanca dewek Mbok Susi. Saya memang tidak dekat sekali, tetapi sama-sama dalam hal vokal, kan sama dengan saya. Cuma yang nrima ini nggak rumongso kokya ditrima...” Film garapan Aji Mas Said dan Theo Pakusadewa tersebut berhasil meraih piala citra. Saat itu pengambilan gambar dilakukan di Kemiren dan di Watudodol.

Supinah sudah pernah *shooting*, film dan sinetron, akan tetapi *shooting* film dokumenter khususnya mengenai seni tradisi gandrung belum pernah diikuti. TV RI pernah membuat dengan menggunakan Supinah sebagai pemerannya. Mulai dari kecil sampai menjadi gandrung profesional. Selain itu, Supinah pernah menerima peran dalam 8 episode, mulai dari “Wis Dadi Gandrung”, “Dadi Gandrung Wis”, dan terakhir “Gandrung Eng Tay”.

b. Rekaman

Sebagai gandrung profesional, Supinah telah mengikuti rekaman dan mendapat honor Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah) setiap lagu. Perjanjian dengan perusahaan menggunakan sistem putus, seperti tanggapan. Oleh karena itu, digandakan dan laku berapa pun sudah tidak mendapatkan tambahan apa-apa. Bonus, royalti tidak ada dari perusahaan rekaman. Lagu yang meledak di pasar saat itu antara lain album, “Grajagan”.

Pada saat rekaman pernah mengalami peristiwa menggemparkan karena didatangi sekelompok orang berpakaian silat serba putih, dua *pickup*. Saat itu ia sedang membuat rekaman album, “Donge Mekar”. Saat itu, Supinah berlatih di studio diantar suaminya. Supinah heran dan bertanya kepada orang yang mengajaknya, mengapa ada orang berpakaian putih-putih? Apakah ada latihan silat, di manakah? Yang mengajak Supinah mengatakan tidak tahu, karena memang tidak mengetahui siapa orang-orang berpakaian silat yang datang itu.

Supinah pun bertanya kepada yang berpakaian silat, “Mas, kate apa sih kok rame-rame?” ‘mas, ada apa kok ramai-ramai?’

Salah satu di antaranya menjawab, “Kate iku kancane Mbak Tia (bukan nama sebenarnya) kate kurangajar.” ‘mau itu temannya Mbak Tia kurangajar’

Supinah menjawab, “Kancane Mbak Tia sapa, wong vokale mung aku karo Mbak Tia thok.” ‘teman Mbak Tia siapa, padahal pemain vokalnya hanya saya dan Mbak Tia’.

Jawaban Supinah ditanggapi, “Ya, sing jenenge Supinah, wayahe latihan direbut.” ‘yang yang namanya Supinah, waktunya berlatih direbut’.

Supinah kembali menjawab, “Ya isun dikerubut wong rong *pickup* ya mati. Kono-kono wis, latihan sak monconge wis. Ya kene enak-enak mangan rujak.” ‘ya saya dikerubut orang dua *pickup* ya mati. Sana-sana sudah berlatihlah sampai mulutnya capek dah. Ya saya lebih senang makan rujak’.

Tampaknya gandrung Tia tidak mau dilampaui kemampuannya. Dia merasa harus lebih baik dari Supinah. Dengan peristiwa itu, yang punya rumah terkejut. Demikian juga Pak Andang (pencipta lirik tembang Banyuwangen) dan Pak Basir (pengaransmen lagu Banyuwangen) yang saat itu berada di tempat berlatih tersebut. Tia, sampai sekarang tidak mau baik dengan Supinah. Sebaliknya, Supinah tetap baik terhadap Tia.

Supinah mulai masuk dapur rekaman dengan harga Rp 300.000,00 hingga sekarang Rp 1.000.000,00 per lagu. Jumlah lagu yang dibawakan dalam satu album antara 3–8 judul. Rekaman tembang-tembang yang dibawakan Supinah,

dulu dilakukan di Surabaya. Akan tetapi, sekarang, di Banyuwangi sudah ada industri rekaman, yaitu: Agung Genteng, Sumber Ayu, Katulistiwa. Supinah sering diminta mengisi vokal oleh industri rekaman Agung dan Sumber Ayu.

c. Gandrung dan Kompromi Kepala Daerah

Supinah menjadi gandrung profesional sejak masa Bupati T. Purnomo Sidik. Kesempatan *tour* ke Amerika juga diperolehnya pada masa Bupati Purnomo Sidik. Supinah merasakan kenyamanan sebagai seniwati pada masa pemerintahan Bupati Samsul Hadi. Dia cukup loyal dalam mengembangkan seni tradisi Using di Banyuwangi. Dia kadang ikut duduk di panjak dan ikut bermain musik.

Bupati Abdullah Azwar Anas tidak terlibat langsung, akan tetapi berusaha menciptakan sistem. Dia tidak pernah memberi uang langsung kepada para pelaku seni, tetapi memperhatikan semua kegiatan yang ada hubungannya dengan bidang seni. Hal itu dilakukan dengan menyediakan panggung pentas di Taman Blambangan. Setiap kelompok seni secara bergantian menggunakan panggung tersebut untuk berekspresi serta memberi fasilitas kepada kontingen yang mewakili Banyuwangi pada berbagai *event* budaya. Waktu ke Mataram untuk mengikuti Gelar Seni Nusantara, Supinah berpamitan ke Bupati. Bupati kemudian meminta Sekda untuk mengurusnya dengan mengatakan, “Pak Sekda ini diurus, ini akan berangkat sebagai duta ke Mataram”. Selanjutnya Supinah sepakat dengan Sekda bertemu pada pukul 13.00. Ketika Pukul 13.00 datang, bendahara yang tidak berada di tempat. Supinah pun diminta datang sore ke bendahara. Ketika datang sore ke bendahara Supinah terkejut karena diberi bekal Rp 5.000.000,00. Ketika itu, ia mengira uang saku yang akan diterima sekitar Rp 500.000,00. Hal itu terjadi pada saat Supinah menjadi duta dalam kegiatan “Gelar Seni Nusantara” di Mataram, sekitar tahun 2013.

Dalam pandangan para pelaku seni Banyuwangi, termasuk Supinah, Bupati Ratna tidak menaruh perhatian cukup pada pengembangan seni tradisi Banyuwangi, terlebih kepada seni tradisi gandrung. Supinah bahkan menceritakan dengan ekspresif bahwa pada saat pertunjukan gandrung berlangsung fokus perhatian pada HP-nya. Begitu pertunjukan gandrung selesai, Bu Ratna pun memasukkan HP-nya. Pernyataan yang mengandung unsur hiperbola tersebut untuk menunjukkan kualitas perhatian Bupati Ratna kepada seni tradisi, khususnya gandrung. Sedangkan Bupati Abdullah Azwar Anas, pada mulanya tidak menaruh perhatian besar. Perubahan terjadi, setelah ia bertemu dengan budayawan dan seniman Banyuwangi. Awalnya

Bupati Azwar Anas cenderung menaruh perhatian kepada seni Hadrah yang Islami. Dalam kaitannya dengan seni tradisi, Pak Anas berpesan kalau acara-acara resmi (di Pendapa Kabupaten) supaya mengenakan kaos panjang. Hal itu sebagai bentuk kompromi, karena adanya masukan dan kritik dari berbagai pihak yang harus diakomodasi oleh bupati.



Gambar 5: Kostum Seblang dan Asesori Gandrung Produksi “Sayu Sarinah”
(Dokumentasi Peneliti, 2015)

d. Pendirian Sanggar dan Desain Masa Depan

Ide mendirikan sanggar berawal dari tugas sekolah. Suatu ketika beberapa siswa datang dan mewawancarai Supinah, menanyakan ihwal kehidupan penari gandrung. Hal itu menginspirasi Supinah, untuk mengadakan perpustakaan. Anak-anak sekolah dapat membaca buku-buku di sanggar, supaya sanggar terus ramai. Juga pelatihan tari untuk anak-anak. Ketika anak-anak berlatih menari, ibunya yang mengantar dapat sambil membaca buku-buku yang tersedia di Sanggar. Saat istirahat anak-anak cenderung keluar untuk membeli makanan dan minuman. Hal tersebut menginspirasi Supinah untuk menyediakan makanan kecil dan minuman, agar anak-anak dapat membeli di sanggar sehingga tidak banyak waktu yang terbuang. Dinamika sanggar telah membimbing Supinah melakukan deversifikasi usaha.

Sementara itu, suaminya setelah mengetahui kehidupan seni tradisi kemudian juga menyenangkannya dan mempunyai *krentek* ‘semangat dan keinginan’ menyediakan tempat untuk penyelenggaraan berbagai kegiatan dalam bidang seni dan budaya. Hal itu semakin kuat saat menyaksikan Supinah

hidupnya hanya untuk seni. Sanggar pun didirikan dengan nama Sanggar Tari “Sayu Sarinah” yang melayani pelatihan tari, vokal, panjak, asesori pakaian gandrung dan ruang pertemuan serta persewaan pakaian gandrung.

Sesudah sanggar berdiri, kemudian menyiapkan program, supaya ada pemasukan yang dapat dibagikan kepada warga masyarakat sekitar. Ruang pertemuan disediakan secara gratis tetapi sanggar mendapat pemasukan dari kebersihan dan konsumsi. Sedangkan kamar memang disewakan dengan tarif yang relatif murah untuk sekedar biaya pemeliharaan.

Di sebelah timur yang masih kosong akan dibangun rumah dari bambu dua lantai untuk penginapan. Lantai atas untuk kamar tidur dan lantai bawah untuk kegiatan lainya. Beberapa teman dan konsultan menyarankan penginapan di lantai atas agar tamu yang menginap dapat sambil menikmati panorama persawahan di sekitarnya. Semua itu dilakukan sebagai salah satu upaya pemberdayaan masyarakat sebagaimana yang diusulkan melalui proposal kerjasama dengan Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas Lembaga Penelitian Universitas Jember.

Bangunan yang sudah ada pun disediakan untuk siapa saja dan untuk kegiatan apa saja, tanpa dipungut biaya. Hanya Anwar berpesan supaya konsumsi memanfaatkan orang-orang sanggar demikian juga untuk kebersihan. Agar dapat memberi kegiatan kepada masyarakat sekitar sanggar. Program lainnya yang sudah mulai dikenal masyarakat adalah pembuatan pakaian gandrung. Sanggar Sayu Sarinah menyediakan dan membuat pakaian gandrung baru dan lengkap, yang pembuatannya memerlukan waktu sekitar satu bulan. Sanggar juga menyediakan tabuhan (gamelan, alat musik gandrung), dengan modali awal sekitar 12 juta. Harga jual seperangkat alat musik tersebut sekitar 17–20 juta, dan saat ini sudah mulai jalan dan sudah ada beberapa pesanan yang masuk, termasuk pemesan yang dari Jakarta.

DiBanyuwangiterdapatbanyaksanggar seni yang oleh Supinah ditempatkan sebagai mitra dalam pengembangan seni dan budaya Banyuwangi khususnya dan Nusantara pada umumnya. Pandangan adanya persaingan antarsanggar, tidak menjadi semangat Sayu Sarinah. Oleh karena itu, antarsanggar tidak perlu bersaing, tetapi masing-masing perlu memiliki kelebihan sebagai produk unggulan. Banyak pelaku seni, seperti Subari, Mitro, Sabar yang sering berkunjung dan berdiskusi di sanggar Sayu Sarinah. Akan tetapi ada juga yang sampai sekarang belum mau masuk ke sanggar Sayu Sarinah. Meskipun demikian, semua ditempatkan sebagai mitra dan sewaktu-waktu hadir akan diterima dengan tangan terbuka. Sebaliknya, Supinah pun sering diajak

mengikuti kegiatan sanggar seni yang lain, seperti sanggar Langlang Buwana, Karangasem. Subari Sofyan pemilik Sanggar Sayu Grinsing, juga sering datang untuk berdiskusi, termasuk membicarakan rencana-rencananya ke depan.

Segala sesuatu yang berkaitan dengan seni perlu dilandasi rasa senang dan setia agar dapat berkembang dan jadi. Tekad dari Sayu Sarinah tertuang dalam tulisan yang terpampang di dinding sanggar bagian luar dan dalam. Dengan model deversifikasi usaha, Sanggar Sayu Sarinah selain menyelenggarakan pelatihan tari juga dikenal memproduksi pakaian gandrung. Banyak konsumen yang telah mengambil pakaian gandrung di Sayu Sarinah. Hal tersebut memberi peluang orang-orang muda supaya memiliki kegiatan dan penghasilan.

Sampai sekarang, sanggar sudah mempunyai anggota sebanyak 20 orang, termasuk yang membuat pakaian gandrung. Baju gandrung lengkap, ongkosnya Rp 200.000,00. Harga ditentukan berdasarkan harga bahan, sedangkan harga bahan sangat dipengaruhi oleh kualitasnya. Kegiatan dan usaha lainnya akan terus dikembangkan dengan melakukan berbagai macam bentuk kerjasama yang saling menguntungkan dengan para pihak yang berkehendak memajukan budaya Banyuwangi pada khususnya dan budaya Nusantara pada umumnya.

Ke depan, sanggar akan terus dikembangkan dan fasilitas juga akan terus ditambah. Sebagaimana yang telah dikemukakan di depan, dalam jangka dekat akan dibangun rumah bambu, dua lantai. Atas untuk tidur dan bawah untuk kegiatan sanggar. Hal tersebut atas saran dari Buyung, putra Pak Hasnan Singodimayan yang tinggal di Bogor. Niat tersebut juga didukung oleh Putra Pak Anwar yang bekerja di Bali dan memiliki keahlian dalam hal konstruksi bangunan dari bambu.



Gambar 6: Sanggar Tari "Sayu Sarinah" Pimpinan Supinah
(Dokumentasi Peneliti, 2015)

Fasilitas sanggar juga didukung oleh institusi pemerintah. Koleksi buku perpustakaan sanggar, misalnya dibantu oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata. Kegiatan yang sudah berjalan adalah pelatihan tari pada hari Sabtu dan Minggu. Sanggar tidak tidak menargetkan jumlah yang harus dilayani. Oleh

karena itu, berapapun pesertanya dilayani maksimal. Vokal dilayani pada hari Rabu, sedangkan karawitan diselenggarakan pada hari Kamis. Biaya berlatih untuk tari setiap kali datang Rp 5.000,00, untuk yang berlatih vokal sekali datang juga Rp 5.000,00. Tetapi peminat yang berlatih vokal belum sebanyak tari. Di Olehsari penari dan panjak cukup banyak. Bila diminta untuk pentas, mereka dapat dengan mudah dihubungi melalui telepon.

Pelatihan vokal dalam gandrung dipandang sangat penting karena tidak setiap gandrung memiliki vokal yang memadahi. Saat ini Yuyun, Wulan, dan Reni termasuk yang memiliki vokal bagus. Karena kemampuan vokal yang berbeda tersebut, tidak semua gandrung sanggup membawakan tembang-tembang wajib dalam gandrung. Tembang “Podho Nonton” misalnya, ternyata juga tidak semua gandrung bisa. Dalam hal tari, Sabar, Zulaidi, dan Mitro termasuk yang piawai dalam menggarap tari. Sekarang pun semakin banyak orang-orang muda yang menekuni seni tari tradisional dan basis pengembangannya dilakukan di sekolah-sekolah. Sanggar Sayu Sarinah pun sering melakukan kerja sama dengan para seniman tari tersebut, terutama jika akan mengikuti pertunjukan tari kolosal.

Kegiatan sanggar juga didukung oleh pemasukan yang berasal dari sewa pakaian gandrung dan tari lainnya. Manajemen peminjaman akan diatur dan ditertibkan, agar waktu peminjaman tidak berkepanjangan. Sering ada pelanggan yang meminjam dua hari tetapi sampai sepuluh hari baru dikembalikan. Oleh karena itu, aturan akan dibuat lebih rinci, untuk mendidik kedisiplinan pelanggan dan memudahkan sanggar melakukan inventarisasi. Sewa pakaian gandrung sekarang antara 50–75. Dari hasil sewa itu 20% diberikan kepada yang membawa penyewa ke sanggar. Kelebihannya digunakan untuk mendukung kegiatan sanggar.

Desain arsitektur Sanggar Tari Sayu Sarinah sekaligus menyajikan bentuk arsitek rumah adat Using. Hal tersebut tampak pada konstruksi bangunan pendapa. Desain arsitektur tersebut dikembangkan juga di Kemiren yang mendapat bantuan untuk membangun 17 rumah adat Using. Bantuan tersebut berasal dari Dinas Kebudayaan dan Pariwisata. Salah satu ciri rumah adat Using, bagian depan ada hek untuk menerima tamu. Hal tersebut sekaligus menunjukkan keterbukaan masyarakat Using.

D. Simpulan

Dua perempuan pelaku seni tradisi gandrung telah berkisah mengenai perjalanan kehidupannya. Poniti dan Supinah, keduanya secara total mengabdikan hidupnya untuk seni tradisi gandrung. Sebagai gandrung senior, Poniti telah mengader gandrung-gandrung muda yang saat ini malang

melintang meramaikan pertunjukan gandrung pada tingkat lokal, nasional, dan global. Supinah hingga saat ini masih gigih memberi pelatihan tari, vokal, dan mengelola Sanggar Tari “Sayu Sarinah”.

Peristiwa tragis dialami Poniti saat menjalankan misi luhurnya mengembangkan seni tradisi gandrung di Kalimantan. Ia dikejar-kejar oleh masyarakat setempat setelah terjadi kesalahpahaman dan kecemburuan. Supinah mengalaminya saat masih duduk di bangku kelas 6 Sekolah Dasar. Ia menolak untuk dikawinkan karena masih terlalu muda. Ia meninggalkan rumah dan tinggal di rumah guru gandrung Atijah yang kemudian mendidiknya menjadi gandrung profesional. Seminggu tinggal di rumah Atijah, Supinah sudah memiliki keberanian tampil sebagai penari gandrung terop hanya berbekal dua tembang, “Sekar Jenang” dan “Kembang Petetan”.

Poniti dan Supinah gandrung primadona mengalami kejayaan pada masanya. Tanggapan mengalir sampai harus menolak, bila hendak ada waktu untuk istirahat. Masa pensiun Poniti dihidupi dengan menempati rumah sederhana dengan segala perabot yang dimilikinya. Tanpa suara, semua sudah bercerita mengenai beban hidup yang ditanggungnya saat ini. Akhir sisa hidupnya dilalui dengan menggarap dua petak sawah yang masih tersisa, sambil menanti tanggapan sebagai sinden jaranan, janger, kuntulan, atau gandrung. Supinah yang masih bertenaga, mewariskan kepiawaiannya dalam hal tari dan vokal dengan memberikan pelatihan kepada anak-anak asuhannya yang hendak memasuki profesi sebagai gandrung terop. Permintaan konsumen membimbingnya melakukan deversifikasi usaha sebagai upaya pengelolaan dan pengembangan sanggar. Itu semua ditempuh karena berkeinginan hidup nyaman pada akhir sisa hidupnya.

Proteksi birokrasi yang beragam selera telah dialami dan dihayati sebagai bagian dari dinamika kehidupan yang terus bergerak. Juga persepsi pemuka agama sebagian membela, akan tetapi tak sedikit yang mencela. Selera penanggap dan penikmat gandrung terus bergerak dan berubah pula. Sebagian direspons dengan terus membina diri agar tetap diminati hingga akhir zaman.

Daftar Pustaka

- Hall, Stuart. 1997. “The Work of Representation.” Dalam *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publication.
- Howkins, John. 2001. *The Creative Economy*. British Screen Advisory Council.
- Kahn, Joel S. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publication.

SENI TRADISI, INDUSTRI KREATIF, DAN LEKUK-LIKU PERJUANGANNYA¹

Sudartomo Macaryus

FKIP Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa
msudartomo@gmail.com

Novi Anoegrajekti

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
novi.anoegrajekti@gmail.com

A. Pendahuluan

Di Banyuwangi, seni tradisi dipertahankan dan dikembangkan oleh masyarakat pendukungnya. Seni tradisi tersebut pada mulanya ada yang berfungsi sebagai media dakwah (hadrah, kuntulan, kundaran, mocoan), hiburan (janger, barong, praburoro, tari, angklung), dan perjuangan (gandrung). Secara genetis, hadrah, kuntulan, dan kundaran menunjukkan rangkaian perkembangan dari yang semula dominan dakwah menjadi dominan hiburan, sedangkan mocoan pada mulanya dominan dahwah yang bersumber dari Kitab Yusuf. Mocoan kini menjadi seni hiburan mulai dari tari, tembang, dan lawak yang dikemas dalam sebuah cerita. Seni janger, barong, praburoro, tari, dan angklung hingga saat ini masih bertahan sebagai seni hiburan yang memiliki penggemar dan penanggap.

Aneka seni tradisi tersebut juga mengalami banyak perubahan mulai dari struktur pertunjukan dan selingan-selingan yang menyertai. Sedangkan seni tradisi gandrung secara genetis bermula dari seni perjuangan, terutama menjalin relasi dan komunikasi antarpejuang yang tersebar di berbagai lokasi persembunyian. Gandrung, saat ini bermetamorfosis menjadi seni pergaulan dan hiburan. Struktur pertunjukan yang interaktif antara penari dengan penonton memungkinkan terbangunnya relasi secara interpersonal.

¹Makalah ini merupakan pengembangan dari hasil penelitian Strategi Nasional (Stranas) (2012-2013) berjudul "Omprok: Pengembangan Model Industri Kreatif Berbasis Seni Pertunjukan Banyuwangen," ketua: Novi Anoegrajekti dan anggota: Ikwan Setiawan, Heru S.P. Saputra, dan Sudartomo Macaryus (2013–2013).

Beragamnya seni tradisi tersebut menjadi modal Banyuwangi dalam mengembangkan pariwisata. Semangat menawarkan kekayaan budaya tersebut terungkap dalam sambutan Bupati pada acara *Banyuwangi Ethno Carnival* (BEC) (22 Juli 2011) yang menyatakan bahwa ke depan, sekali lagi, kita tidak hanya menjual keindahan alam, tetapi juga kekayaan seni kita. Banyuwangi dengan kekayaan alamnya yang memesona telah menjadikannya sebagai salah satu destinasi wisata alam yang menarik, mulai dari sungai, hutan, gunung, laut, dan pantai. Keseriusan menjadikan seni budaya sebagai destinasi budaya antara lain tampak pada upayanya mengemas seluruh kegiatan budaya dalam agenda *Banyuwangi Festival*.²

Tulisan ini difokuskan pada pengembangan industri kreatif berbasis seni tradisi Using di Banyuwangi.

B. Aneka Kajian yang Mendahului

Berkaitan dengan seni tradisi Banyuwangi, telah banyak penelitian dilakukan hingga saat ini. Murgiyanto dan Munardi (1990) dalam *Seblang dan Gandrung: Dua Bentuk Tari Tradisi di Banyuwangi* memfokuskan pada kajian mengenai akar historis aspek tarinya. Wolbers (1992) dalam *Maintaining Using Identity Through Musical Performance: Seblang and Gandrung of Banyuwangi, East Java, Indonesia* dan “The Seblang and its Music: Aspect of an East Javanese Fertility Rite” dalam Bernard Arps (ed.) *Performance in Java and Bali; Studies of Narrative, Theatre, Music, and Dance* (1993) mengkaji *gandrung* dan *seblang* dengan sudut pandang etnomusikologi. Penjelasan Wolbers mengambil *setting* historis pra-Hindu sampai abad ke-20. Dalam pandangannya, *gandrung* termasuk seni tradisi kontemporer. Puspito (1998) dalam *Damarwulan Seni Pertunjukan Rakyat di Kabupaten Banyuwangi di Akhir Abad Ke-20* memfokuskan kajian mengenai asal-usul, perkembangan, fungsi, dan struktur seni *jinggoan*. Artikel Anoeграjekti (2001), “Kesenian Using: Resistensi Budaya Komunitas Pinggir” dalam *Kebijakan Kebudayaan di Masa Orde Baru* memandang *gandrung* dalam konteks kebijakan kebudayaan. Hal tersebut memberi perspektif yang menarik untuk awal kajian terhadap kesenian di Banyuwangi utamanya mengaitkan dominasi negara, kapital, dan agama; (2006) dalam *Gandrung Banyuwangi: Pertarungan Pasar, Tradisi, dan*

² Agenda *Banyuwangi Festival* diluncurkan sejak tahun 2013 yang mengemas 15 festival, 2014 yang mengemas 23 festival, tahun 2015 mengemas 36 festival, dan tahun 2016 mengemas 53 festival.

Agama Memperebutkan Representasi Identitas Using, mengkaji gandrung dalam relasinya dengan perubahan orientasi kultural masyarakat Banyuwangi yang disebabkan pertumbuhan dan mobilitas penduduk, modernisasi pedesaan, meluasnya budaya pop, dan kehidupan politik (Anoegrajekti, dkk., 2015:87–89). Hal tersebut memunculkan dua gejala, yaitu *pertama*, ditinggalkannya makna, nilai, norma, pemikiran, dan struktur kultural dari masa lampau yang berkaitan dengan gandrung oleh komunitas Using dan kemudian merumuskan yang baru. *Kedua*, gandrung terhegemoni oleh pasar dan menjadi hiburan komersial. Ihtwal bagaimana usaha memperkuat posisi tawar gandrung dalam perubahan sosio-kultural melalui industri kreatif yang memberdayakan seniman, belum menjadi fokus dalam penelitian ini (Anoegrajekti, dkk., 2015:81–89).

Ikwan Setiawan (2007) menulis “Transformasi Masa Lalu dalam Nyanyian Masa Kini: Hibridasi dan Negosiasi Lokalitas dalam Musik Populer Using”; (2008) “Playing in-between Space: Global Culture, Hibridity, and Strategic Contestation of Local Cultures”; dan (2009) “Contesting the Global: Global Culture, Hybridity, and Strategic Contestation of Local-Traditional Cultures”. Fokus kajian pada strategi para musisi Banyuwangi dalam mengemas kekayaan lagu daerah bernuansa modern dan menghasilkan musik hibrid yang diminati masyarakat sehingga industri rekaman lokal berlomba-lomba merekam karya-karya kreatif para musisi Banyuwangi. Cakram digital (CD) menjadi medium para musisi memasuki industri modern dan menjadi siasat menegosiasikan budaya lokal Banyuwangi di tengah-tengah transformasi modernitas.

Novi Anoegrajekti, dkk. (2009) menulis “Kesetaraan Gender dalam Perempuan Seni Tradisi” memfokuskan kajian terhadap gandrung dari segi kesetaraan gender. Keuntungan ekonomis dari aktivitas seni pertunjukan tradisi dirasakan oleh para perempuan, namun mereka menjadi “objek pandangan” laki-laki dengan tradisi patriarkinya. Para pelaku seni berlomba mendapat perhatian dari kaum laki-laki yang menjanjikan keuntungan baginya. Agus Sariono, dkk. (2009) dalam “Rancak Tradisi dalam Gerak Industri: Pemberdayaan Kesenian Tradisi Lokal dalam Perspektif Industri Kreatif” memfokuskan kajian terhadap musik Banyuwangan dan menemukan bahwa para musisi lokal Banyuwangi selepas tragedi G 30 S 1965 mengembangkan kreativitas musik yang berakar pada tradisi lokal mendapatkan respons positif. Para musisi menjadi subordinat dari para

pemodal yang sangat menentukan tema dan genre musik Banyuwangen kontemporer. Selanjutnya, Novi Anoegrajekti (2011) dalam “Kesenian Gandrung dan Identitas Using: Komodifikasi dan Politik Kebudayaan” membahas pertarungan memperebutkan wilayah teks pertunjukan (*performance*) seperti perebutan lagu, musik, tari, struktur pentas, dan babak penyajian. Pertarungan ketiga aktor hegemoni gandrung menyangkut soal ideologis, yaitu: gandrung pasar, tradisi, dan Islami.

Penelitian-penelitian terdahulu tersebut menunjukkan bahwa kajian terkait seni pertunjukan Banyuwangen yang menekankan perempuan seni tradisi dan pengembangan industri kreatif berpeluang dimaksimalkan. Pengembangan industri kreatif berpotensi meningkatkan taraf ekonomi para seniman dan masyarakat pendukungnya. Hal tersebut dapat dicapai dengan mengembangkan industri kreatif yang selama ini sebagai terma atau konsep yang paling banyak diperbincangkan di kalangan akademisi dan pembuat kebijakan.

Ketika ekonomi berbasis sumberdaya alam semakin menurun karena keterbatasan bahan, industri kreatif berbasis pengetahuan dan talenta kreatif menjadi alternatif pilihan. Ketika industri budaya bermodal raksasa dianggap kurang pemerataan keuntungan finansial bagi masyarakat, industri kreatif dipandang sebagai bentuk aktivitas yang mendorong pemerataan. Industri budaya merujuk kepada industri yang menggabungkan kreasi, produksi, dan komersialisasi konten-konten kreatif yang bersifat *intangible* dan kultural. Konten-konten tersebut secara tipikal dilindungi oleh *copyright*, baik yang untuk barang maupun jasa, seperti: percetakan, penerbitan dan multimedia, audio-visual, produksi lagu dan sinematografi, kerajinan, dan desain (Hesmondhalgh, 2007). Industri budaya memang digerakkan para pemodal/perusahaan besar yang mencari keuntungan melalui “sistem industri budaya” dengan memproduksi dan mendistribusi produk budaya secara nasional (atau bahkan internasional) yang di dalamnya terdapat keseluruhan organisasi yang terlibat dalam proses penyaringan aneka produk dan ide baru yang berasal dari personel kreatif yang berada dalam level subsistem. Penelitian tersebut menggungkapkan konsep industri kreatif sebagai bentuk usaha yang dikembangkan individu, institusi, atau komunitas berbasis pengetahuan dan kreativitas mereka, khususnya dalam hal seni pertunjukan, yang memberdayakan dan menyejahterakan kehidupan mereka (Anoegrajekti, dkk., 2015:87).

C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode etnografi dengan fokus penelitian pada pengembangan industri kreatif berbasis seni pertunjukan Banyuwangen. Data-data primer dipilah, dinilai, diolah, dan dianalisis dengan menggunakan perspektif multidisiplin untuk menemukan gagasan, usaha, dan artefak berbasis seni pertunjukan yang mendukung pemberdayaan industri kreatif (Spradley, 1997).

Penelitian diawali pembacaan potensi dan eksistensi seni pertunjukan Banyuwangen serta permasalahan hidup yang dihadapi para pelaku seni. Kegiatan dilanjutkan dengan menggali dan mengumpulkan data-data primer terkait seluk-beluk seni pertunjukan Banyuwangen, kehidupan dan permasalahan sosio-kultural para perempuan seni tradisi dan seniman, pandangan mereka tentang kreativitas, dan kontribusi seni pertunjukan bagi kehidupan ekonomi mereka serta permasalahan-permasalahan yang muncul. Untuk keperluan tersebut, penelitian ini menggunakan observasi partisipatoris agar dapat mengamati dan mencatat seluk-beluk dan dinamika seni pertunjukan Banyuwangen dan kehidupan para perempuan seni tradisi. Selanjutnya, penelitian menggunakan data sekunder berupa tulisan-tulisan terkait seni pertunjukan Banyuwangen untuk melengkapi data-data primer yang sudah dikumpulkan dan dipilah dari penelitian tahap pertama dan kedua. Penelitian menggunakan perspektif seni pertunjukan berguna untuk membaca estetika, makna kultural dan simbolik, potensi, eksistensi, dan permasalahan –ekonomi, sosial, dan politik– yang ada dalam sebuah praktik seni pertunjukan (Carlson, 1996; Santoro, 2008). Perspektif gender untuk melihat perjuangan laki-laki dan perempuan –para seniman/wati– dalam menghidupkan seni pertunjukan, termasuk di dalamnya tegangan dan permasalahan berbasis gender yang berlangsung dalam seni pertunjukan (Acker, 2006; Richardson, 2004, 2007; Risman, 2004; Walby, 1989). Perspektif *cultural studies* berupa pendekatan multidisiplin untuk melihat persoalan relasi kuasa dalam teks dan praktik kultural yang melibatkan kekuatan dominan dan subordinat, serta proses hegemoni, negosiasi, dan kontestasi di dalamnya (Barker, 2002, 2004; Hartley, 2008; Hall & Birchall, 2006; Hall, 1997).

Potts & Cunningham (2008) menawarkan empat model terkait sistem dan mekanisme industri kreatif. *Pertama*, model kesejahteraan merupakan jejaring penggerak pada sektor ekonomi, meskipun membutuhkan biaya besar, yang mampu memberikan kontribusi menyeluruh bagi peningkatan kesejahteraan

secara positif. Dengan model ini, industri kreatif melibatkan proses produksi komoditas dengan nilai kultural tinggi, namun menghasilkan nilai pasar rendah atau bisa kurang menguntungkan. Untuk bisa memastikan kesejahteraan dalam kondisi demikian, dibutuhkan kebijakan negara yang dipusatkan kepada pengalokasian kembali pendapatan dan sumber daya atau pengendalian harga agar bisa melindungi aset kultural berharga. *Kedua*, model kompetisi mengabaikan nilai kultural dari produk yang dihasilkan industri kreatif karena mereka pada dasarnya hanya “industri” yang membutuhkan kompetisi dan pasarlah yang menentukan baik-buruknya. Segala keuntungan yang bisa meningkatkan kesejahteraan para kreator atau seniman/wati diperoleh dari kompetisi pasar. *Ketiga*, model pertumbuhan mengidealisasi relasi ekonomi positif antara pertumbuhan sektor industri kreatif dan sektor ekonomi secara umum. Artinya, industri kreatif mampu memperkenalkan ide-ide baru yang bisa memengaruhi sektor-sektor lain atau industri kreatif bisa memfasilitasi proses adopsi dan penguatan ide atau serta teknologi baru di sektor lain. *Keempat*, model inovasi mengasumsikan industri kreatif mampu memunculkan dan mengkoordinasikan perubahan ekonomi berbasis pengetahuan. Signifikansi industri kreatif bukanlah pada kontribusi relatif terhadap nilai ekonomi, tetapi kontribusi mereka bagi koordinasi ide atau teknologi baru, sehingga ikut pula memengaruhi proses perubahan. Kehadiran internet, misalnya, menghadirkan banyak perubahan model bisnis.³

D. Inovasi dan Kreasi Seniman Tradisi

Menghadapi dinamika dan perubahan kehidupan sosial budaya khususnya masuknya budaya pop, para seniman mengembangkan inovasi dan kreasi-kreasi seni dengan memasukkan lagu-lagu baru dalam kesenian gandrung, janger, dan kendhang kempul. Sedangkan menghadapi intervensi para ulama, khususnya seni tradisi gandrung memasukkan lagu “Santri Mulih”

³ Tenaga kreatif yang terlibat dalam proses produksi dan distribusi sekitar 15 orang tenaga tetap, sementara yang *freelance* Arie Sandi tidak mencatatnya, karena silih berganti datang dan pergi, khususnya yang terlibat dalam aransemen musik. Data tersebut belum yang termasuk jumlah mereka yang bekerja di Aneka Safari Record dan Khatulistiwa Record. Data tersebut menunjukkan bahwa industri kreatif musik di Banyuwangi mempunyai potensi untuk menggerakkan ekonomi kreatif karena mampu menyerap tenaga kerja dan bisa menumbuhkan modal lokal. Selanjutnya lihat, Sariono, dkk., “Rancang Tradisi dalam Gerak Industri: Pemberdayaan Kesenian Tradisi-Lokal dalam Perspektif Industri Kreatif.” Laporan Penelitian (Jember: Universitas Jember, 2009), hlm. 131. Novi Anoegrajekti, dkk., “Perempuan Seni Tradisi dan Pengembangan Model Industri Kreatif Berbasis Seni Pertunjukan.” KARSA, Vol. 23 No. 1, Juni 2015, hlm. 86.

dan “Shalatun wa Taslimun”. Dua lagu anonim itu, disebutkan banyak sumber, telah beredar di pentas *gandrung* sejak masa penari *gandrung* perempuan pertama, Semi pada awal abad ke-20. Di masa Suwanah, anak Semi yang mewarisi pentas *gandrung* dan populer pada dekade 1930-an abad ke-20, lagu “Shalatun wa Taslimun” termasuk salah satu lagu yang paling diminati para pemaju dari berbagai kalangan.

Lagu “Santri Mulih” berupa lagu babakan yang dibuka (dua bait pertama) dengan kata, “Gendhinge si Santri Mulih”. Diceritakan oleh Hasan Ali bahwa lagu “Santri Mulih” tercipta untuk mengantisipasi sikap dan pandangan kaum ulama Islam yang melihat *gandrung* sebagai kesenian maksiat dan tidak sesuai dengan moralitas agama. Dengan beredarnya lagu “Santri Mulih”, dalam pengamatan Ali, kaum santri tidak lagi memandang *gandrung* secara negatif. Substansi lagu itu sebenarnya berisi pantun terbuka yang dapat diisi sesuai dengan improvisasi penari. Hal tersebut mengingatkan tradisi berpantun pada masyarakat Melayu, parikan pada masyarakat Jawa, basanan pada masyarakat Using, dan wawangsalan pada masyarakat Sunda (Anoegrajekti, 2015:198).

Seperti yang dituturkan beberapa sumber, bahwa minuman keras dalam pertunjukan *gandrung* sebagai penghilang rasa malu untuk menari di depan publik. Akan tetapi, sering terjadi *pemaju* menari dalam keadaan mabuk. Selain itu, minuman keras juga merupakan simbol status dan prestise bagi komunitas *terop*. Hal tersebut tampak pada cara mereka meneguk bir yang dilakukan sambil berdiri agar terlihat dari semua sudut atau sambil berkeliling di arena. Cara memanggil penyedia bir pun menunjukkan kelas tersendiri bagi mereka. Dengan demikian minuman keras bukan hanya untuk menghilangkan rasa malu dan mendorong keberanian menari.

Kenyataan seperti itu menyebabkan kaum santri memperoleh argumen untuk mengonstruksi pertunjukan *gandrung* sebagai “hajatan mabuk-mabukan”, sesuatu yang dilarang dan diharamkan oleh agama. Tidak sedikit ulama atau kaum santri lainnya yang mengharamkan *gandrung* karena pertunjukan kesenian ini diwarnai oleh fenomena seperti itu, di samping erotisme tari maupun pakaian penari yang relatif terbuka. Bahkan kebanyakan orang tua dan sejumlah budayawan di Banyuwangi, meski tidak seluruh dari kalangan santri, juga mengajukan pandangan yang sama. Mereka selalu menyangkan dominasi minuman keras dalam pertunjukan *gandrung* yang diidentifikasi sebagai sesuatu yang baru, akibat dari modernisasi yang disalahgunakan. Mereka percaya bahwa fenomena minuman keras dalam

pertunjukan gandrung merupakan fenomena yang tidak dari sejak masa-masa awal ketika kesenian itu masih berfungsi sebagai media perjuangan, sebagai bagian dari seni tradisi.

Gejala di atas menunjukkan bahwa kreasi dan inovasi terutama dalam seni tradisi gandrung merupakan langkah untuk bertahan agar tetap diminati oleh penonton. Upaya tersebut tak jarang berupa perubahan dari “pakem” gandrung yang “asli”, misalnya ditinggalkannya adegan seblang-seblang atau seblang subuh pada bagian akhir pertunjukan gandrung. Hal senada terjadi pada seni yang lain, seperti janger, kuntulan, barong, dan mocoan.

Dalam hal seni janger, yang menggunakan cerita-cerita tertentu sanggar melibatkan seniman-seniman yang memiliki tugas-tugas spesifik, yaitu yang bertanggungjawab langsung berkaitan dengan seni misalnya tata panggung, rias, kostum, musik, dan sutradara. Sedangkan yang tidak langsung berkaitan dengan seni, misalnya transportasi, konsumsi, dan kesehatan. Dalam pertunjukan yang diselenggarakan di Wonorejo, kesibukan pertunjukan janger terbagi ke dalam tiga ruang, yaitu di balik panggung (ruang tata rias), di panggung (aksi penari dan pemain), dan di ruang karawitan (mengiringi tari dan permainan). Di ketiga ruang seni tersebut masing-masing telah ada yang bertanggung jawab. Kreasi dan inovasi dalam seni janger lebih dominan dengan memasukkan lagu-lagu baru akan tetapi dengan mengorbankan isi cerita.

E. Kebijakan Pemerintah Mengembangkan Industri Kreatif

Dalam pembicaraan Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, Pemerintah Kabupaten Banyuwangi secara khusus belum menerbitkan regulasi mengenai industri kreatif. Akan tetapi, kebijakan yang mendukung tumbuh dan berkembangnya industri kreatif telah ada. Pelatihan gandrung telah dimulai sejak masa Bupati Samsul Hadi (2000-2005). Selain penyelenggaraan pelatihan gandrung pada masa Pak Samsul perhatian terhadap kegiatan seni lainnya sangat besar. Menurut pengalaman Pak Asri (pelawak Janger), untuk bantuan dana yang besarnya sampai 5 juta biasanya diberi langsung oleh Pak Samsul untuk biaya pembinaan kesenian. Bantuan biaya untuk kesenian janger bisa sampai 40 juta. Dikatakan juga jika ada kelompok janger yang belum memiliki gamelan perunggu besarnya bantuan sekitar 40 juta agar dapat memiliki gamelan perunggu. Pak Samsul juga memiliki kebiasaan turun melihat langsung kegiatan seni di sanggar-sanggar seni. Hal tersebut dirasakan oleh para seniman sebagai bentuk perhatian yang membanggakan.

Pada akhir pelatihan saat penutupan para gandrung senior dihadirkan untuk ikut menyaksikan pertunjukan mereka. Para gandrung senior sudah melihat siswa-siswa yang baik untuk memperkuat paguyuban atau sanggarnya. Gandrung Mia sebagai peserta pelatihan tahun 2009, dengan peserta sebanyak 40 orang. Dari 40 orang calon penari gandrung profesional yang akhirnya menjadi penari gandrung terop sebanyak 4 orang.

Sedangkan pada pelatihan angkatan ke-3, pada saat penutupan peserta penari diberi tali asih berupa uang sebesar Rp 50.000,00 dan seperangkat pakaian gandrung berstatus hak pakai. Angkatan selanjutnya peserta pelatihan mendapat uang Rp 500.000,00 tanpa seperangkat pakaian gandrung. Pelatihan berlangsung selama 40 hari di desa Kemiren, di kediaman Bapak Surip.

Pada masa Bupati Ratna Ani Lestari kebijakan kesenian cukup mendukung pembinaan grup-grup kesenian yang ada. Hal ini tampak dari banyaknya proposal permintaan bantuan kepada pemerintah untuk pembinaan sanggar-sanggar kesenian. Walaupun sebagian besar proposal disetujui namun Bupati Ratna jarang meninjau ke sanggar-sanggar untuk melihat kegiatan sanggar.

Masalahnya kan terus terang saja pemerintah Banyuwangi yang sekarang itu saya bilang kurang peduli sama gandrung. Lebih peduli orang paguyuban. Sekarang mana ada penyambutan tamu ada tari jejer gandrung? Hampir ndak ada, sudah. Yang ada tari Rodat Syiiran, tari-tari lain. Padahal gandrung kan maskotnya Banyuwangi.

Sekarang ini yang namanya proposal tidak ada yang di-ACC. Mending zaman masih Bu Ratna, sanggar saya mendapat 12 juta. Ini wujud dari dana-dana itu. Alatnya masih ada. Itu pada waktu Bu Ratna. Kalau pada waktu Pak Samsul, saya masih di selatan, lebih banyak dapatnya, 23 juta. Saya aslinya pengrawit, pengendang, tapi kadang di janger itu dipakai untuk teman-teman nglawak (Wawancara dengan Mia, 25 Agustus 2012)

Pada awalnya, Pak Anas dinilai tidak terlalu peduli terhadap kesenian Banyuwangen. Akan tetapi pada masa tersebut Dinas Kebudayaan dan Pariwisata menyediakan kegiatan besar, *Banyuwangi Ethno Carnival* (BEC), sebagai media untuk menjembatani yang tradisional dan modern. BEC juga sebagai media untuk memperkenalkan kekayaan seni budaya Banyuwangi kepada dunia internasional.

Banyuwangi Ethno Carnival (BEC) merupakan ajang promosi budaya dan pariwisata Banyuwangi yang diselenggarakan oleh pemerintah kabupaten Banyuwangi. BEC memberikan warna lain terhadap nilai budaya lokal

Banyuwangi dengan mengangkat seni budaya Banyuwangi dalam kemasan kontemporer dan untuk meningkatkan jumlah kunjungan wisatawan ke Banyuwangi. Pada acara tersebut, para peserta bebas memodifikasi pakaian bertema 3 kesenian yang dominan di Banyuwangi, yaitu gandrung, damarwulan, dan kundaran.

Bertolak dari keberhasilan *Jember Fashion Carnaval (JFC)*⁴ yang telah berlangsung selama 10 tahun (saat itu), Pemerintah Kabupaten Banyuwangi menggandeng EO JFC pimpinan Dynand Fariz sebagai konsultan selama 3 tahun. Meskipun dibayangi pro dan kontra dari sejumlah kalangan seniman dan budayawan, BEC tetap berlangsung pada tanggal 22 Oktober 2011 dengan menampilkan 420 kontestan yang terbagi dalam 3 defile.

Dikatakan oleh Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata bahwa seni merupakan bagian dari industri pariwisata. Pengembangannya diserahkan kepada dewan kesenian untuk dikelola. Untuk keperluan tersebut, sampai saat ini dewan kesenian mendapat anggaran dari pemerintah.

Bupati Samsul Hadi secara khusus menempatkan gandrung sebagai ikon Banyuwangi. Hal tersebut diikuti kebijakan yang berkaitan dengan upaya pewarisan, pelestarian, dan pengembangan seni tradisi gandrung. Pemerintah Kabupaten Banyuwangi membuat kebijakan mengadakan pelatihan Gandrung profesional. Penanganan pelatihan diserahkan kepada Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banyuwangi. Kebijakan tersebut memberi peluang para gandrung senior seperti Poniti, Temu, Supinah, Mudaiyah, dan Dartik untuk ikut ambil bagian dalam pelatihan. Masing-masing ada yang memberi materi pelatihan vokal dan ada pula yang tari.

⁴ Selanjutnya lihat Farah Abidah, "JFC: Pencarian Identitas dan Perlawanan Subkultur," dalam Novi Anoe-grajekti, dkk., "Perempuan Seni Tradisi dan Pengembangan Model Industri Kreatif Berbasis Seni Pertunjukan." *KARSA*, Vol. 23 No. 1, Juni 2015, hlm. 81—99. JFC (*Jember Fashion Carnaval*) ditampilkan di bulan Agustus. Sejak JFC pertama tahun 2001, "ritual" Agustusan dibalikkan pemaknaannya. Menurut para penggagasnya, mereka ingin mengembalikan makna karnaval kepada selera publik bukan selera negara seperti selama ini terjadi dalam "ritual" 17 Agustus. "Masyarakat sudah dewasa, tidak perlu lagi diatur-atur oleh negara," kata salah satu panitia JFC. Itulah sebabnya, nama karnaval dalam JFC, dibiarkan seperti aslinya dengan memakai huruf C (*Carnaval*). "Tema dimaksudkan untuk menyerap perkembangan aktual yang terjadi di masyarakat global," kata Dynand Fariz salah satu penggagas JFC. Menurut Fariz, masyarakat bukan lagi masyarakat terkurung dan terisolasi, sulit berinteraksi dengan komunitas lain. Jember adalah cermin multikultur. Anak-anak mudanya biasa dengan MTV, berbahasa global (Inggris) dan terbuka dengan dinamika baru.

Selain seni tradisi seperti gandrung, seni tradisi lainnya seperti barong, kuntulan, janger, mocoan, dan wayang dihidupi, dipelihara, dan dikembangkan oleh masyarakat melalui sanggar seni, paguyuban seni, dan organisasi seni. Pergelaran seni tradisional memiliki ruang-ruang pertunjukan yang dimanfaatkan oleh sanggar atau kelompok seni yang tertentu. Seni tradisi gandrung, janger, kuntulan, dan barong, misalnya melakukan pertunjukan seni atas tanggapan keluarga, lembaga, organisasi, dan penyambutan tamu pemerintah. Paguyuban Seni Gandrung Kecamatan Rogojampi,⁵ misalnya setiap tahun menyelenggarakan pertunjukan akbar secara swadaya. Selain pertunjukan akbar paguyuban juga ikut mendukung warga masyarakat yang ingin menanggapi gandrung. Dukungan berupa partisipasi tenaga dan dana untuk meramaikan pertunjukan agar menjadi meriah dan menarik perhatian masyarakat sekitar untuk menyaksikan pertunjukan gandrung tersebut.

Pergelaran juga berlangsung dalam kegiatan Festival Seni, termasuk kegiatan besar yang diselenggarakan oleh Pemerintah Kabupaten Banyuwangi, yaitu BEC. Kegiatan tersebut dikatakan sebagai sarana untuk memperkenalkan seni tradisional kepada dunia dan menjembatani antara yang tradisional dan modern. Hal itu tampak dalam sambutan Bupati Abdullah Azwar Anas pada pembukaan pentas Padang Ulan, di Pelinggihan Dinas Pariwisata dan Budaya Banyuwangi, 22 Juli 2011 (Anoegrakjeti, 2012a).

“Bapak-bapak dan Ibu-ibu, para seniman, seniwati, yang sangat saya cintai. Saya ini sangat mencintai kesenian Banyuwangi, seperti tarian yang baru saja dipentaskan. Luar biasa. Kita sangat kaya. Pak Haji Andang dan bapak-bapak budayawan, ke depan kita akan mencari cara dan terobosan untuk terus mengembangkan dan melestarikan kekayaan budaya kita. Pergelaran seperti malam ini harus terus dilaksanakan. Kalau perlu, jangan hanya setiap *padang ulan* ‘bulan purnama’, tetapi dua minggu sekali.

Setiap bupati Banyuwangi memang memperlihatkan perhatian dan kecintaannya pada tradisi dan budaya Banyuwangi, termasuk seni tradisi yang ada. Hal tersebut dinyatakan secara eksplisit. Pernyataan tersebut tentu bukan sekedar mengatakan sesuatu akan tetapi lebih dalam, yaitu melakukan sesuatu. Ucapan tersebut memiliki akibat lanjutan yang menuntut kekonsistenan dalam

⁵ Keanggotaan tahun 2015 sudah mencakup seluruh wilayah Kabupaten Banyuwangi. Namun, tahun 2015 lalu tampaknya tidak ada penyelenggaraan pertunjukan akbar tahunan seperti biasanya.

dalam bersikap dan bertindak, termasuk dalam pembuatan regulasi mengenai seni tradisi yang ada.

Selanjutnya ia menyampaikan tawaran agen wisata untuk menjadikan kesenian Banyuwangi sebagai destinasi wisata, seperti tampak pada kutipan berikut.

Beberapa waktu lalu saya dan Pak Yogi (Kepala Dinas Pariwisata dan Budaya) datang ke Ijen Resort. Di sana saya bertemu dengan para turis dari Perancis. Jadi, saya dan Pak Yogi berada di tengah-tengah bule. Saya bertemu dengan pihak pengelola. Dia bilang ke saya, “Kalau kesenian Banyuwangi benar-benar dikelola dan bisa dihadirkan di sini, saya siap mendatangkan turis sebanyak-banyaknya. Bahkan, saya siap memasang *charge* 5 dolar tambahan kepada para turis itu, asalkan mereka disuguhi kesenian Banyuwangi”.

Pernyataan agen wisata tersebut merupakan tantangan sekaligus peluang yang dapat dimanfaatkan untuk menarik wisatawan asing ke Banyuwangi. Kesenian Banyuwangi yang beragam berpotensi untuk dikembangkan melalui sanggar-sanggar yang ada. Oleh karena itu, Bupati mengajak kalangan seniman bahwa ke depan destinasi wisata tidak hanya alam, akan tetapi juga kesenian, seperti tampak pada kutipan berikut.

Ke depan, sekali lagi, kita tidak hanya menjual keindahan alam, tetapi juga kekayaan seni kita. Kita perlu membuat jaringan internasional, kita perlu menarik perhatian dunia. Oleh karena itu, 22 Oktober nanti kita akan menyelenggarakan *Banyuwangi Ethno Carnival*. Saya sengaja menggandeng pengelola *Jember Fashion Carnaval*. Kita tahu sebelum ada JFC, Jember siapa yang kenal. Saat ini JFC sudah mempunyai jaringan dengan 180 fotografer seluruh dunia. Hotel-hotel di Jember *full*, sudah di-*booking* semua. Bahkan, Bapak Akbar Tanjung dan Bu Nina yang ingin melihat gemerlap JFC, karena kehabisan hotel di Jember, sampai harus menginap di *Kalibaru Cottage*. Jaringan ini yang kita butuhkan untuk memperkenalkan kekayaan seni dan budaya kita ke dunia.

Fesyen yang disajikan untuk masyarakat global tersebut diberi nama *Banyuwangi Ethno Carnival*. Banyuwangi yang sebagian besar penduduknya adalah etnik Using memiliki akar tradisi dan budaya etnik yang kuat. Oleh karena itu, dipandang perlu diangkat dan diperkenalkan kepada masyarakat internasional. Hal tersebut sekaligus sebagai tindak lanjut dan respons atas tawaran yang disampaikan oleh agen wisata yang hendak menjadikan kesenian Banyuwangi sebagai destinasi wisata mereka.

Upaya memperkenalkan yang lokal kepada masyarakat global juga sejalan dengan pandangan Friedman (2005) dalam bukunya *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century* yang menyatakan bahwa dunia datar (*the world is flat*). Hal tersebut didukung oleh revolusi teknologi informasi yang memunculkan logika waktu pendek (Haryatmoko, 2005). Dinyatakan pula bahwa beragam seni tradisi yang belum diangkat dalam tema BEC yang merasa “terabaikan” diberi ruang untuk mengekspresikan diri dalam Festival Kuwung, seperti dalam pernyataan berikut.

Para seniman tradisional jangan khawatir, kita tidak akan menghilangkan karakter tradisi kita. Sekali lagi kita tidak akan menghilangkan karakter tradisi kita. BEC ini untuk mempromosikan kekayaan budaya kita. Terus, untuk acara yang benar-benar tradisi, kita akan kembali menyelenggarakan Festival Kuwung. Kita tampilkan semua kekayaan tradisi Banyuwangi. Jadi, sekali lagi, kita harus kompak untuk mengembangkan kesenian dan budaya Banyuwangi. Kita harus menunjukkan ke dunia luar bahwa kita masyarakat yang berbudaya.

Dukungan prasarana pun disiapkan oleh pemerintah Kabupaten. Hal tersebut beralasan karena wisatawan menghendaki segala fasilitas dari berangkat meninggalkan rumah sampai ke tujuan wisata dan akhirnya kembali sampai ke rumah tempat tinggalnya senantiasa menginginkan yang nyaman. Untuk mewujudkan kenyamanan tersebut fasilitas pariwisata akan dibenahi mulai dari hotel berbintang, jalan, transportasi, keamanan, hingga cenderamata dan kuliner.

Sejalan dengan keinginan itu, fasilitas pariwisata, seperti hotel harus kita benahi. Kita harus mengupayakan adanya hotel berbintang di Banyuwangi, jangan hanya hotel Melati. Ke depan saya akan membatasi pemberian izin hotel-hotel melati karena hanya digunakan sebagai “tempat yang tidak baik”. Pembenahan-pembenahan itu harus kita lakukan agar citra masyarakat kita semakin baik.

Uraian yang berkaitan dengan sambutan Bupati di atas menyatakan bahwa even karnaval digagas untuk menjembatani kesenian tradisional dan modern agar diterima oleh kalangan internasional. Bupati juga menjelaskan BEC secara ringkas yang merupakan agenda pariwisata berbasis budaya lokal dalam warna kontemporer. Berkaitan dengan industri kreatif

Forum lainnya adalah pertunjukan di Taman Blambangan yang dirancang seminggu sekali sebagai tempat pertunjukan seni tradisional

Banyuwangi. Seperti dikatakan oleh Suprayogi, Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata berikut.

“Dan pertunjukan itu kemudian saya panggungkan, tiap satu bulan dua kali. Dan sekarang ini akan diputuskan dalam PAK satu minggu satu kali (mulai 9 September). Pertunjukan itu yang memuat pertunjukan-pertunjukan daerah yang ditonton oleh semua orang Banyuwangi, di panggung Gelanggang seni budaya itu. Barangkali nanti kalau malam Minggu ini sudah kita coba, kita kemas lagi, saya tonton latihannya, konsepnya bagaimana. Saya ingin pertunjukan ini –dulu pertunjukan ini kalau sudah itu ya bajunya dicopot, dia angkat-angkat gong, dan macam-macam– saya tidak ingin begitu. Bahwa, ada pekerjaan-pekerjaan tersendiri. Kamu punya keterampilan. Main kendang itu kan tidak semua orang bisa. Kamu punya keterampilan itu, kamu harus jual keterampilan itu. Penari pun juga semacam itu. Tidak semua orang bisa semacam itu” (Wawancara, 23 Agustus 2012).

Selain itu, pemerintah melalui dinas terkait melakukan promosi agar seni tradisi yang ada dikenal dan menjadi daya tarik para wisatawan domestik dan asing dengan cara antara lain memperbaiki infrastruktur yang ada agar akses ke lokasi pertunjukan dan pusat seni menjadi mudah dan nyaman.

F. Kontribusi Seni bagi Kehidupan Ekonomi

Dikatakan oleh Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata bahwa pariwisata bergerak dalam dua potensi, *pertama* potensi alam (gunung, laut, pantai, sungai, dan hutan) yang merupakan anugerah Tuhan. *Kedua* potensi budaya yang pengenalannya tidak cukup secara tradisional yang lamban. BEC menghubungkan yang modernitas dan tradisional untuk masuk ke dunia internasional. Ekonomi bergerak mulai dari pedagang sayur, bakso, kelontong kecil dari *workshop* sampai saat ini mulai bergerak. Pergerakan ekonomi dan peredaran uang telah dihitung oleh Disperindagtam.

Pada umumnya kesenian belum dapat menjadi andalan pendapatan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Sebagian besar pelaku seni memiliki pekerjaan utama sebagai andalan pendapatan mereka. Beberapa informasi yang diperoleh melalui wawancara dengan seniman diperoleh data berikut. Dalam seni janger Honor pengrawit (penabuh gamelan) Rp 50.000,00, pemain biasa Rp 50.000,00, pemain utama Rp 100.000,00, dan pelawak minimal Rp 150.000,00. Dalam seni tradisional gandrung, honor panjak Rp 150.000,00 dan gandrung Rp 250.000,00 ditambah hasil saweran yang bisa mencapai Rp 500.000,00 (Anoegrajekti, 2015:81–89).

Data tersebut belum dapat digunakan sebagai dasar penentuan kontribusi seni tradisional untuk meningkatkan kesejahteraan para pelaku seni. Variabel lain yang menentukan adalah jumlah tanggapan rata-rata dalam satu bulan. Dikatakan oleh gandrung Mia bahwa selama bulan puasa misalnya tidak pernah ada tanggapan. Dengan demikian dia harus menyisihkan sebagian penghasilannya untuk mencukupi kebutuhan hidup selama masa *paceklik* tanggapan.

Pengalaman menghidupi dunia seni Banyuwangen pasangan suami-istri Asri-Mia mengatakan bahwa mereka dapat hidup dengan berprofesi sebagai seniman. Asri adalah pemain panjak dan dagelan (di grup janger). Mia yang memulai kegiatan seninya sebagai penari dan pemain janger, saat ini lebih menikmati sebagai gandrung profesional.⁶ Bekal keterampilan yang diperoleh melalui pelatihan yang diselenggarakan oleh Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi mengantarkannya sebagai gandrung profesional yang terkemuka di Kabupaten Banyuwangi.

G. Industri Kreatif dan Pengembangan Seni

Industri kreatif merupakan kegiatan produktif yang berbasis kreativitas manusia. Istilah lain yang muncul bersamaan adalah ekonomi kreatif. Ide mengenai keduanya hingga saat ini terus berkembang. Banyak negara maju mengalami peningkatan signifikan dalam pendapatan nasional. Indonesia sebagai negara berkembang merespons dengan mencanangkan tahun 2009 sebagai tahun industri kreatif, pada masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono.

Indonesia memiliki potensi untuk dikembangkan sebagai basis industri kreatif, yaitu potensi budaya. Budaya yang hingga saat ini terus dihidupi oleh masyarakat pendukungnya berpotensi sebagai basis industri kreatif. Hal itu sejalan dengan yang dikemukakan Dirjen Industri Kecil dan Menengah Kementerian Perindustrian yang mengatakan bahwa industri kreatif merupakan usaha yang fokus pada kreasi dan inovasi. Industri kreatif masih potensial untuk digarap dan Indonesia kaya akan budaya serta tradisi yang bisa menjadi sumber kreativitas. Selanjutnya dikatakan pula bahwa untuk

⁶ Tanggal 28–30 Agustus 2015, gandrung Mia dan Mbok Temu bersama 8 panjak yang dipimpin oleh Aekanu Hariyono, menjadi tamu kehormatan di Jerman dalam acara *Frankfurt Book Fair 2015*. Selanjutnya lihat Novi Anoeграjeki, dkk., "Perempuan Seni Tradisi dan Pengembangan Model Industri Kreatif Berbasis Seni Pertunjukan." *KARSA*, Vol. 23 No. 1, Juni 2015, hlm. 81—99.

pengembangan industri kreatif, pelaku industri kreatif nasional harus menjadi tuan di negeri sendiri dan terus mengembangkan pangsa pasar ekspor (www.kemenperin.go.id, 11 April 2016).

Budaya oleh banyak kalangan dikatakan sebagai potensi karena Indonesia memiliki beragam budaya. Identifikasi yang dilakukan Badan Bahasa menemukan tujuh ratus empat puluh enam bahasa daerah di Indonesia. Dengan asumsi bahwa setiap komunitas bahasa sekaligus sebagai komunitas budaya, berarti Indonesia memiliki ragam budaya sejumlah tujuh ratus empat puluh enam budaya pula. Identifikasi yang dilakukan Swasono, Indonesia memiliki tiga ratus sembilan puluh suku bangsa. Dengan asumsi setiap suku bangsa memiliki ragam dan corak budaya sendiri, berarti Indonesia memiliki tiga ratus sembilan puluh ragam budaya (2015:214–216).

Pengalaman para penari gandrung yang pernah *shooting* hanya mendapat honor 4 kali tanggapan, sekitar Rp 1.000.000,00. Besarnya biaya tanggapan ditentukan berapa jumlah gandrung yang dikehendaki. Tanggapan dengan 3 gandrung sekitar 2–3 juta. Jika menghendaki tambahan gandrung dihitung per gandrung Rp 250.000,00. Para seniman dalam paguyuban memandang bahwa industri rekaman merupakan penghasilan menunggu. Paguyuban harus memiliki modal besar, untuk biaya *shooting*, perizinan, editing, dan pemasaran. Mengingat tingkat kesulitan dan kerumitannya, paguyuban belum merancang untuk memasuki industri *shooting* dan rekaman. Untuk mendapatkan tambahan penghasilan lebih mudah dan pasti dengan menjual bir saat berlangsung pertunjukan gandrung.

Tanggapan di luar kota biasanya dengan tarif yang lebih tinggi, seperti ketika bermain di Solo setiap gandrung diberi honor Rp 1.250.000,00 bersih. Tanggapan dari luar kota tersebut dihayati sebagai wujud apresiasi dan penghargaan masyarakat dan seniman kepada seni gandrung Banyuwangi. Selain itu, tanggapan di luar kota juga untuk membangun ikatan persaudaraan antarseniman. Pertunjukan di Solo misalnya, mempertemukan tiga seni tradisional, yaitu gandrung dari Banyuwangi, jaipong dari Jawa Barat, dan gambyong dari Jawa Tengah.

Sampai saat ini, gandrung yang telah memasuki dunia rekaman biasanya dengan perjanjian putus sehingga hanya mendapat honor sekali sesuai dengan perjanjian dan tidak dengan sistem royalti. Besarnya honor lazimnya empat kali lipat honor tanggapan. Akan tetapi, berapa keping pun hasil rekaman itu digandakan para seniman tidak mendapatkan royalti. Bahkan dikatakan oleh

Asri, bahwa untuk mendapatkan *compact disk* dia harus membeli karena tidak diberi oleh produser. Hal tersebut mengesankan bahwa industri kreatif lebih dikuasai oleh pemodal. Oleh karena itu, dipandang perlu ada advokasi dari pihak pemerintah melalui dinas terkait atau organisasi profesi yang ada untuk melakukan negosiasi agar para seniman dapat menikmati hasil jerih payahnya secara optimal.

Lagu Banyuwangen kontemporer tahun 2000-an mengkaji strategi para musisi Banyuwangi dalam mengemas kekayaan lagu daerah dengan nuansa musik modern sehingga menghasilkan produk bernuansa hibrid. Hampir semua lagu dalam pertunjukan Gandrung dalam versi apa pun: *disco*, dan dangdut, dan *remix* banyak dijual di kios-kios kaset. Di samping itu, lagu-lagu gandrung juga tersedia lagu-lagu Janger (Jinggoan), Kuntulan, dan Angklung. Sampai saat ini, lebih dari 10 perusahaan rekaman telah beroperasi di Banyuwangi, seperti: Aneka Safari Record, Sandi Record, Katulistiwa Record, Scorpio Record, dan Gemini Record. Hampir pasti perusahaan kaset tersebut memproduksi lagu-lagu tradisi Banyuwangi.

Musik dengan lagu-lagu disko, kendang kempul, dan patrol lebih banyak diterima banyak kalangan. Menurut pengakuan Ahmad Ahyani, sekitar tahun 2000, dia meramu musik tradisi dengan warna musik yang lain. Dalam album “Kangen Banyuwangi, Disco Ethnic 2000” Gandrung Temu menyanyikan lagu yang berjudul “Ojo Cilik Ati” dalam versi disko. “Ini bagian dari menciptakan selera pasar,” ungkapnya. Di luar dugaan, album tersebut mendapat sambutan luar biasa dari masyarakat. Dalam sebulan 10.000 kaset yang diproduksi terjual (Qomariah, 2008:108 dalam Anoegrajekti, 2012b). Beberapa lagu yang diedarkan oleh Aneka Safari sampai pertengahan tahun 2005 seperti *Layangan*, *Tetese Eluh*, *Semebyar*, dan *Telong Segoro* mampu menembus angka 50.000 keping. Hingga tahun 2009 penjualan masih tetap berlangsung. Hal ini menunjukkan peredaran yang cukup fantastis untuk ukuran album yang diedarkan di tingkat lokal tanpa promosi besar-besaran (*Kompas*, 13 Pebruari 2005; Anoegrajekti, 2012b).

Musik hibrid ini ternyata sangat digemari oleh masyarakat sehingga industri rekaman lokal berlomba-lomba merekam karya-karya kreatif para musisi Banyuwangi. Rekaman dalam format cakram digital (CD), di satu sisi, menjadi medium baru bagi para musisi untuk masuk ke dalam jagat industri modern. Di sisi lain, format tersebut menjadi siasat para musisi Banyuwangi untuk terus menegosiasikan budaya lokal Banyuwangi di tengah-tengah transformasi modernitas masyarakat Banyuwangi.

Lagu-lagu Banyuwangen terbukti mendapat tempat di hati masyarakat, baik di Banyuwangi maupun di kabupaten sekitarnya, Jember, Bondowoso, Lumajang, dan Situbondo. Seniman muda kreatif, Catur Arum dan Yon DD sebagai penggerak bagi munculnya kelompok-kelompok musik seniman muda Blambangan yang beraliran modern. Catur Arum dan Yon DD mendirikan *Patrol Opera Banyuwangi* (POB) pada tahun 2000. Album perdananya *Layangan* ternyata meledak di pasaran dengan genre musik yang memadukan alat-alat modern seperti, gitar, *keyboard*, bass, conga dan alat-alat tradisional seperti gamelan, angklung, kluncing, dan *kenthongan* dengan kombinasi harmonis irama bosas, *blues*, dan keroncong.

Aspek penciptaan menjadi sangat penting dalam industri kreatif, untuk itu ada beberapa model dalam pengembangannya, *pertama*, menekankan pada revitalisasi tradisi lokal yang menjadi inspirasi penciptaan lagu-lagu yang mengambil dari syair-syair klasik gandrung yang sebagian berasal dari ritual seblang; *kedua*, memadukan lagu-lagu dalam kesenian tradisi dengan pertunjukannya, seperti gandrung, jinggoan, dan angklung, dan *ketiga* lebih menekankan pada eksplorasi keinginan pasar dengan tetap mentransformasi kelokalan. Beberapa model ini diharapkan mampu menjadi dasar berkembangnya ekonomi kreatif bagi penggiat seni dan masyarakat Banyuwangi.

Aneka kemungkinan pengembangan model industri kreatif telah menjadi perhatian kalangan akademis. Hal tersebut terbukti dengan banyaknya kajian dan penelitian mengenai industri kreatif. Selain itu, industri kreatif juga menjadi tema dalam berbagai pertemuan ilmiah yang mendokumentasikan kajiannya dalam prosiding. Dua prosiding yang cukup yang terbit berurutan, tahun 2014 dan 2015 sebagai dokumentasi karya pada akademisi Indonesia disajikan dalam dua seminar internasional di Universitas Jember dan Universitas Negeri Jakarta (Anoegrajekti, dkk., 2014; 2015). Dalam kedua prosiding dan forum temu ilmiah tersebut perhatian terhadap industri kreatif termasuk besar. Hal tersebut terbukti dengan banyaknya jumlah makalah yang masuk dalam bidang tersebut. Semoga besarnya perhatian terhadap industri kreatif ini menjadi jalan bagi bangsa Indonesia pada umumnya, dan masyarakat Banyuwangi pada khususnya dalam mewujudkan kesejahteraan dan kemandirian.

H. Simpulan

Uraian di atas menunjukkan bahwa para seniman pada umumnya tidak mengandalkan hidupnya dari berkesenian. Mereka memiliki pekerjaan utama dan dalam persoalan ekonomi rumah tangga, sebagian penari

gandrung menyiasati dengan menabung, sedangkan sebagian terjebak pada problem keterbatasan ekonomi karena tidak mempersiapkan diri sejak awal. Dengan demikian, para pelaku seni pertunjukan Banyuwangen masih perlu terus berjuang mengembangkan pengetahuan kreatif mereka. Hal itu pada umumnya dilakukan dengan mengembangkan kreasi-kreasi seni, dengan memasukkan lagu-lagu baru dalam kesenian gandrung, janger, dan kendhang kempul.

Sanggar seni pada umumnya memiliki program latihan secara rutin untuk mempertahankan kualitas seninya. Hal tersebut untuk menjaga kontinuitas dan membangun komunitas seni agar generasi muda memiliki apresiasi terhadap seni tradisional dan membina calon-calon seniman baru lintas generasi. Sementara itu, Dewan Kesenian Blambangan merupakan (DKB) lembaga yang menjembatani antara masyarakat seni dengan pemerintah. DKB menyuarakan dan membawa aspirasi masyarakat kepada pemerintah dan membawa aspirasi pemerintah kepada para seniman.

Kebijakan pemerintah Banyuwangi (bidang seni, budaya, pariwisata, dan industri) untuk mengembangkan industri kreatif berbasis seni pertunjukan pada masa pemerintahan Bupati Anas ini menggunakan pendekatan sistemik dan komprehensif untuk mendukung pariwisata. *Banyuwangi Ethno Carnival* menjembatani yang tradisional dan modern, untuk memperkenalkan kekayaan seni budaya Banyuwangi kepada dunia. Seni dalam hal ini ditempatkan sebagai bagian dari industri pariwisata, sehingga pengembangannya diserahkan kepada DKB.

Aneka jenis seni tradisi dihidupi, dipelihara, dan dikembangkan oleh masyarakat melalui sanggar seni, paguyuban seni, dan organisasi seni. Pergelaran berlangsung dalam kegiatan festival seni termasuk kegiatan besar yang diselenggarakan oleh Pemerintah Kabupaten Banyuwangi, yaitu *Banyuwangi Ethno Carnival*. Seni pertunjukan Banyuwangen pada umumnya belum dapat menjadi andalan pendapatan untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari. Sebagian besar pelaku seni memiliki pekerjaan utama sebagai andalan.

Para seniman dalam paguyuban pada umumnya memandang bahwa industri rekaman merupakan penghasilan menunggu. Paguyuban harus memiliki modal, untuk *shooting*, perizinan, dan pemasaran. Mengingat tingkat kesulitan dan kerumitannya, paguyuban belum merancang untuk memasuki industri rekaman. Gandrung yang telah memasuki dunia rekaman biasanya menggunakan mekanisme perjanjian putus dan tidak menggunakan sistem royalti, sehingga hanya mendapat honor sekali sesuai dengan perjanjian. Hal

tersebut mengesankan bahwa industri kreatif lebih dikuasai oleh pemodal. Oleh karena itu, dipandang perlu ada advokasi dari pihak pemerintah melalui dinas terkait atau organisasi profesi yang ada untuk melakukan negosiasi agar para seniman dapat menikmati jerih payahnya secara optimal.

Daftar Pustaka

- Abidah, Farah. 2011. "JFC: Pencarian Identitas dan Perlawanan Subkultur." *Jurnal SRINTHIL*, Mei 2011, edisi 11, hlm.114.
- Acciaoli, Greg. 1986. "Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia." *Canberra Anthropology*, 1986, vol. 8, no. 1-2.
- Acker, Joan. 2006. "Inequality Regimes: Gender, Class, and Race in Organizations." Dalam *Jurnal Gender and Society*, Vol. 20, No. 4.
- Anoegrajekti, Novi. 2001. "Kesenian Using: Resistensi Budaya Komunitas Pinggir." Dalam *Kebijakan Kebudayaan di Masa Orde Baru*. Jakarta: PMB-LIPI.
- Anoegrajekti, Novi., Agus Sariono, dan Sunarti Mustamar. 2009. "Kesetaraan Jender dalam Perempuan Seni Tradisi." Laporan Penelitian Strategis Nasional DP2M-DIKTI. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Anoegrajekti, Novi. 2006. "Nyanyian Gandrung: Membaca Lokalitas dalam Keindonesiaan." Makalah disajikan dalam Seminar Internasional HISKI, Jakarta, 7-10 Agustus 2006.
- Anoegrajekti, Novi. 2011. "Kesenian Using: Resistensi Budaya Komunitas Pinggir." Dalam *Kebijakan Kebudayaan di Masa Orde Baru*. Jakarta: LIPI-Ford Foundation.
- Anoegrajekti, Novi. 2012a. "Pendidikan Berbasis Lintas Budaya: Identitas dan Ruang Negosiasi Global-Lokal." Kongres Pendidikan, Pengajaran, dan Kebudayaan di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 7-8 Mei 2012.
- Anoegrajekti, Novi. 2012b. "Bahasa Using dalam Lagu-lagu Banyuwangen: Dialektika Bahasa Lokal, Gerak Sosial, dan Identitas Using." Seminar Internasional Menimang Bahasa Membangun Bangsa, FKIP Universitas Mataram Lombok, 5-6 September 2012.
- Anoegrajekti, Novi., dkk. (Eds.). 2014. *Dinamika Budaya Indonesia dalam Pusaran Pasar Global*. Yogyakarta: Ombak.
- Anoegrajekti, Novi. 2015. "Perempuan Seni Tradisi dan Pengembangan Model Industri Kreatif Berbasis Seni Pertunjukan." Dalam *KARSA*, Vol. 23 No. 1, Juni 2015, hlm. 81-99. Sumenep: STAIN.

- Anoegrajekti, Novi., dkk. (Eds.). 2015. *Daya Literasi dan Industri Kreatif: Digitalitas Bahasa, Sastra, Budaya, dan Pembelajarannya*. Yogyakarta: Ombak.
- Anoegrajekti, Novi. 2015. *Podho Nonton: Politik Kebudayaan dan Representasi Identitas Using*. Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher.
- Barker, Chris. 2002. *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. London: Sage Publications.
- Barker, Chris. 2004. *Cultural Studies, Teori dan Praktik* (terj. Nurhadi). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Carlson, Marvin. 1996. *Performance: A Critical Introduction*. London: Routledge.
- Friedman, Thomas L. 2005. *The World is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Farar, Strauss and Giroux.
- Hall, Gary & Clare Birchall (Eds). 2006. *New Cultural Studies: Adventures in Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hall, Stuart. 1997. "The Work of Representation." Dalam Stuart Hall. *Representation, Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage Publication in Association with The Open University.
- Hartley, John. 2008. "From the Consciousness Industry to Creative Industries: Consumer-Created Content, Social Network Markets, and The Growth of Knowledge." Dalam Jennifer Holt & Alisa Perren (Eds), *Media Industries: History, Theory and Methods*. Oxford: Blackwell.
- Haryatmoko. 2005. 13 Juli. "Logika Waktu Pendek." *Kompas*, 13 Juli 2005, hlm. 6.
- Hesmondhalgh, David. 2007. *The Cultural Industries*. London and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Kompas. 2005. 13 Februari. "Banyuwangi Bernyanyi Sendiri." Rubrik Kehidupan. *Kompas*. 13 Pebruari 2005.
- Murgiyanto, Sal M. dan Munardi, A.M. 1990. *Seblang dan Gandrung: Dua Bentuk Tari Tradisi di Banyuwangi*. Jakarta: Pembinaan Media Kebudayaan.
- Potts, Jason & Stuart Cunningham. 2007. "Patterned Fluidities: (Re)Imagining the Relationship between Gender and Sexuality." Dalam Jurnal *Sociology*, Vol. 4, No. 3, 2007.
- Puspito, Peni. 1998. "Damarwulan Seni Pertunjukan Rakyat di Kabupaten Banyuwangi di Akhir Abad Ke-20." Tesis. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Richardson, Diane. 2004. "Locating Sexualities: From Here to Normality". Jurnal *Sexualities*, 2004, vol. 7 (4).

- Richardson, Diane. 2007. "Patterned Fluidities: (Re) Imagining the Relationship between Gender and Sexuality." *Jurnal Sociology*, 2007, vol. 4, no. 3.
- Risman, Barbara J. 2004. "Gender as Social Structure, Theory Wrestling with Activism." Dalam *Jurnal Gender and Society*, Vol. 18, No. 4, Agustus 2004.
- Santoro, Marco. 2008. "Culture As (And After) Production." Dalam *Jurnal Cultural Sociology*, Volume 2(1): 7–31, 2008.
- Sariono, Agus., Andang Subaharianto, Heru S.P. Saputra, dan Ikwon Setiawan. 2009. "Rancak Tradisi dalam Gerak Industri: Pemberdayaan Kesenian Tradisional dalam Perspektif Industri Kreatif (Belajar dari Banyuwangi)." Laporan Penelitian Strategis Nasional Batch I DP2M-DIKTI. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Setiawan, Ikwon. 2007. "Transformasi Masa Lalu dalam Nyanyian Masa Kini: Hibridasi dan Negosiasi Lokalitas dalam Musik Populer Using." Dalam *Jurnal Kultur*, Vol. 1, No. 2, September, 2007.
- Setiawan, Ikwon. 2008. "Playing in-between Space: Global Culture, Hybridity, and Strategic Contestation of Local Cultures." Makalah dalam Seminar Nasional Bahasa dan Sastra Menjembatani Budaya Lokal dan Global, Universitas Brawijaya, Desember, 2008.
- Setiawan, Ikwon. 2009. "Contesting the Global: Global Culture, Hybridity, and Strategic Contestation of Local-Traditional Cultures." Dalam *Bulak*, *Jurnal Sosial dan Budaya*, Vol. 4, Mei, 2009.
- Spradley, James P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Swasono, Sri-Edi. 2015. *Keindonesiaan: Demokrasi Ekonomi, Keberdaulatan, dan Kemandirian*. Yogyakarta: Universitas Sarjanawiyata Press.
- Walby, Sylvia. 1989. "Theorising Patriarchy." Dalam *Jurnal Sociology*, Mei, Vol. 23 No. 2, 1989.
- Wolbers, Paul, A. 1992. *Maintaining Using Identity Through Musical Performance: Seblang and Gandrung of Banyuwangi, East Java, Indonesia*. Urbana: Illinois.
- Wolbers, Paul, A. 1993. "The Seblang and its Music: Aspect of an East Javanese Fertility Rite." Dalam Bernard Arps (ed.) *Performance in Java and Bali; studies of Narrative, Theatre, Music, and Dance*. London: University of London.

MULTIBAHASA: STRATEGI BERTAHAN SENI PERTUNJUKAN JANGER BANYUWANGI¹

Mochamad Ilham

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
ilham.zb@gmail.com

A. Pendahuluan

Memasuki era milenium kedua, keadaan seni pertunjukan rakyat di berbagai daerah di Indonesia mengalami kemunduran yang signifikan karena sejumlah alasan. Mudah-mudahan akses masyarakat terhadap media-media hiburan baru yang relatif murah dan lebih menarik adalah salah satu di antaranya. Wayang orang, ketoprak, topeng dalang, praburoro, kentrung, jemblung, dan ludruk, misalnya, merupakan seni pertunjukan rakyat Jawa yang nyaris mengalami kepunahan total karena tidak mampu mengikuti dinamika perkembangan zaman. Semakin melemahnya daya tahan masyarakat di berbagai daerah dalam mempertahankan nilai-nilai kebudayaannya merupakan konsekuensi dari persaingan yang tidak berimbang antara budaya lokal ketika berhadapan dengan budaya global. Namun demikian, di tengah kabar buruk tersebut masih terdapat sebuah teater rakyat yang masih mampu bertahan, bahkan mengalami penguatan, yakni seni Janger Banyuwangi.

Pertanyaan “apakah seni janger masih diterima masyarakatnya” dengan mudah dapat dijawab bahwa kesenian tersebut memang masih diterima sebagian besar masyarakatnya, ditilik dari keberadaan dan perkembangan positif kesenian tersebut pada saat ini. Selanjutnya, pertanyaan yang lebih mendasar yang harus ditelisik adalah “hal penting apakah yang menjadikan seni janger masih diterima masyarakatnya.” Dapat diasumsikan bahwa salah satu hal yang menjadikan seni janger masih diterima masyarakatnya

¹ Tulisan ini merupakan sebagian dari disertasi saya “*Kelir Mancawarna: Strategi Kelisanan Seni Pertunjukan Janger Banyuwangi*,” (Yogyakarta: Program Pascasarjana FIB Universitas Gadjah Mada, 2015).

adalah karena kesenian ini berhasil mengembangkan strategi kelisanan yang unik. Disebut unik karena penonton seni janger adalah masyarakat multietnis dan multilingual.

Masyarakat Banyuwangi yang multilingual mendorong seni janger untuk memilih multilingualisme. Masyarakat multilingual adalah suatu masyarakat yang menguasai lebih dari dua bahasa karena di dalamnya terdapat multietnis, sehingga dalam tatacara berkomunikasi sehari-hari biasa terjadi fenomena alih kode dan campur kode. Masyarakat Banyuwangi adalah contoh konkret masyarakat multilingual, dan seni Janger adalah contoh terbaik kesenian yang memilih multilingualisme.

Dalam seni janger, bahasa utama pertunjukan adalah bahasa Jawa. Tetapi karena seni janger, sebagai sebuah teks, berada di dalam konteks masyarakat yang multietnis dan sekaligus multilingual, demi kelangsungan hidupnya kesenian ini menjadikan dirinya kontekstual. Artinya, seni janger memilih menjadi multilingual agar teks dalam pertunjukan janger dapat dianggap sebagai narasi sosial yang menyimpan ilmu pengetahuan masyarakat berbasis lisan. Narasi, sebagaimana dikatakan Lyotard (2004), adalah inti pengetahuan tradisional. Definisi narasi selalu cair. Ia ada dalam wacana keseharian yang spontan. Dengan sifatnya yang demikian, masyarakat lisan tradisional tidak membutuhkan klarifikasi atas pesan atau informasi yang mereka terima. Mereka tidak menimbang informasi dengan benar atau salah, melainkan dengan “percaya atau tidak percaya.” Realitas telah dimediasi oleh narasi. Karena masyarakat dan narasi tidak berjarak, keputusan untuk percaya atau tidak percaya harus diambil seketika. Bagaimana masyarakat harus memutuskan untuk percaya atau tidak percaya? Bagi masyarakat tradisional, hal itu bukan sesuatu yang rumit. Mereka akan menentukan validitas sebuah informasi berdasarkan siapa yang menyampaikan informasi tersebut.² Hal ini pula yang melatarbelakangi mengapa masyarakat tidak perlu melakukan *deep watching*³ terhadap pertunjukan janger. Mereka beranggapan bahwa

² Saya menggunakan istilah ini dengan merujuk pada istilah *deep reading*, yakni membaca teks tulis untuk memperoleh makna atau pemahaman yang mendalam dari bacaan tersebut. Dengan demikian *deep watching* berarti menyaksikan atau menonton sesuatu dengan tujuan memperoleh makna atau pemahaman yang mendalam dari tontonan tersebut.

³ Menurut Ben-Amos, pendekatan yang digunakan dalam penelitian sastra lisan dapat diklasifikasikan menjadi tiga jenis, yakni (1) pendekatan historis-geografis, (2) pendekatan morfologis (Vladimir Propp), dan (3) pendekatan etnografis. Sementara itu, Alan Dundes mengembangkan pendekatan morfologis Propp menjadi pendekatan struktural. Dalam versi

seni janger, sebagai sebuah institusi budaya, memiliki kredibilitas untuk mengekspresikan nilai-nilai budaya mereka, dengan menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa utama dan bahasa-bahasa lain —Using, Madura, dan Indonesia— sebagai bahasa pendukung.

Akomodasi terhadap bahasa-bahasa tersebut menjadikan seni janger sebagai sumber informasi yang terpercaya. Ketika grup-grup janger mengangkat Tawagalun ke atas pentas dan menempatkannya sebagai sosok raja yang “*katarting budaya, hambeg martatama, wicaksana, berbudi bawa leksana, murah asih ing sasama,*” penonton langsung setuju. Ketika Menakjinggo pada akhirnya digambarkan sebagai protagonis yang bijak, bukan antagonis yang mengganggu ketenteraman negara, penonton setuju. Mereka percaya bahwa para seniman janger telah mempelajari sejarah dengan teliti dan seksama.

Penelitian kelisanan di Banyuwangi ini tidak hanya memberi tantangan teoretis, tetapi sekaligus tantangan metodologis. Oleh karenanya, penelitian ini memerlukan eksplorasi lapangan dengan memanfaatkan pendekatan yang biasa digunakan dalam bidang kajian folklor dan antropologi. Pendekatan ilmu sastra konvensional tidak cukup memadai karena aspek-aspek dan dimensi kelisanan kurang sesuai jika hanya dijelaskan dengan menggunakan analisis tekstual.⁴ Berdasarkan pertimbangan tersebut, penelitian ini menggunakan pendekatan tekstual, teori media, dan etnografi. Pendekatan tekstual digunakan untuk mengkaji konvensi dan variasi kelisanan dalam pertunjukan janger, karena sebagai produk sastra lisan dan cerita-cerita dalam pertunjukan memiliki unsur-unsur yang membangun struktur yang utuh. Dengan kata lain, kajian terhadap konvensi kelisanan dalam pertunjukan janger terfokus pada teks (aspek *lore*-nya). Sementara itu, pendekatan media akan menempatkan teks tersebut sebagai inskripsi sosial atas tindakan manusia. Adapun pendekatan etnografi digunakan untuk menggali data tentang berbagai aspek sosial budaya masyarakat Banyuwangi (aspek *folk*-nya) yang menjadi konteks seni pertunjukan janger.

yang berbeda, Maranda juga mengembangkan pendekatan struktural dalam menganalisis sastra lisan. Lihat, Sutarto, 1997:21–24.

⁴ Bahasa Jawa di Banyuwangi digunakan oleh penduduk pendatang yang berasal dari daerah-daerah di sebelah barat Kabupaten Banyuwangi, sehingga bahasa Jawa disebut sebagai *boso kulonan* (bahasa orang-orang dari daerah-daerah sebelah barat).

B. Media Bahasa dalam Pertunjukan Janger

Hymes (1973:128) berpendapat bahwa bahasa dan folklor merupakan aspek-aspek budaya yang secara otomatis menjadi bagian dari faktor-faktor kehidupan masyarakat pendukungnya. Bagi Hymes (1973:132), bahasa merupakan tubuh folklor. Oleh karena itu, dalam membicarakan folklor kita tidak dapat menghindari dari pembicaraan mengenai bahasa. Sebagai bagian dari kebudayaan dan sebagai wahana untuk mengungkapkan budaya, di dalam bahasa terkandung nilai-nilai budaya yang khas yang dimiliki masyarakatnya. Hal itu terjadi karena bahasa digunakan sebagai sarana untuk bertutur, berpikir, mengekspresikan gagasan, serta untuk berinteraksi antaranggota masyarakat dan lingkungannya.

Pada masyarakat multilingual, seperti halnya masyarakat Banyuwangi, di mana beberapa bahasa daerah digunakan, ditambah lagi dengan pemakaian bahasa nasional, dimungkinkan terjadinya kontak antarbahasa. Dalam komunikasi dengan situasi seperti ini yang sering terjadi adalah gejala alih kode (*code-switching*) dan campur kode (*code-mixing*). Alih kode adalah peristiwa peralihan dari satu kode ke kode yang lain dalam suatu peristiwa tutur, sedangkan campur kode suatu peristiwa tutur di mana klausa-klausa maupun frasa-frasa yang digunakan terdiri atas klausa dan frasa campuran dan masing-masing klausa atau frasa itu tidak lagi mendukung fungsi masing-masing. Terdapat perbedaan signifikan antara alih kode dan campur kode. Alih kode terjadi pada masing-masing bahasa yang digunakan dan masih memiliki otonomi masing-masing, dilakukan dengan sadar, disengaja, dan karena sebab-sebab tertentu. Sedangkan campur kode adalah sebuah kode utama atau kode dasar yang digunakan memiliki fungsi dan otonomi, sedangkan kode yang lain yang terlibat dalam penggunaan bahasa tersebut hanyalah berupa sisipan saja tanpa fungsi dan otonomi sebagai sebuah kode. Oleh karena itu, jika dalam alih kode digunakan dua bahasa otonom secara bergantian, dalam campur kode sebuah unsur bahasa lain hanya disisipkan pada bahasa yang menjadi kode utama atau kode dasar. Bila alih kode lebih banyak berkaitan dengan aspek situasional, campur kode didorong oleh motivasi linguistik dan hasrat untuk menjelaskan (Spolsky, 1998; Hymes, 1973).

Seni janger Banyuwangi selain bisa disebut sebagai seni pertunjukan yang multikultural juga merupakan seni pertunjukan yang multilingual. Seni pertunjukan ini disebut multikultural karena pertunjukan janger mengadopsi berbagai unsur budaya, yakni Using, Jawa, dan Bali. Adapun

sebutan multilingual diperoleh melalui fakta dipergunakannya lebih dari satu bahasa dalam seni pertunjukan ini, meskipun secara garis besar bahasa yang digunakan pada seluruh bagian cerita adalah bahasa Jawa, kecuali pada adegan lawak. Beberapa grup janger bahkan menggunakan bahasa Indonesia pada pembukaan dan penutupan pertunjukan. Situasi kultural yang demikian, secara tak terhindarkan, mengakibatkan terjadinya gejala alih kode maupun campur kode dalam pertunjukan janger.

1. Bahasa Jawa

Pementasan janger harus disusun sedemikian rupa sehingga mampu memenuhi harapan penontonnya yang multietnis dan multikultur. Karena seluruh cerita menggunakan bahasa Jawa, porsi pelayanan terhadap penonton dalam hal bahasa diserahkan kepada para pelawak. Rata-rata pelawak janger mampu melawak dalam bahasa Jawa maupun bahasa Using dengan baik, dan sesekali disisipi bahasa Indonesia. Ganden, salah satu pelawak terkenal, juga mahir melawak dalam bahasa Madura. Oleh karena itu, jika ada tanggapan di lingkungan masyarakat Madura, dialah pelawak yang paling diprioritaskan untuk dikontrak. Kemampuan Ganden melawak berbahasa Madura tersebut diperolehnya ketika pada tahun 1980-an sering diajak bergabung dalam beberapa pementasan ludruk baik di Banyuwangi maupun di Jember (masyarakat Madura di Jawa Timur adalah salah satu pendukung utama seni ludruk). Sedangkan bahasa Jawa dan Using telah dikuasai Ganden sejak kanak-kanak, sebagai bahasa sehari-hari.

Ragam bahasa Jawa yang digunakan dalam pertunjukan janger adalah bahasa Jawa Mataraman, lengkap dengan *undha-usuk* (*ngoko*, *krama madya*, dan *krama inggil*). Orang Banyuwangi menyebutnya *boso kulonan*.⁵ Pada saat seorang patih berbicara pada raja, dia menggunakan bahasa Jawa *krama (inggil)*, sebaliknya bila dia berbicara pada prajurit bawahannya, bahasa yang dia gunakan adalah Jawa *ngoko*. Sang patih akan menggunakan *krama madya* pada saat dia berbicara dengan orang yang dianggap berstatus sederajat dengannya, misalnya dengan adipati atau panglima. Akan sulit ditemukan seorang berpangkat berbicara ngoko pada kolega sederajatnya, kecuali mereka benar-benar akrab.

⁵ Bahasa Jawa di Banyuwangi digunakan oleh penduduk pendatang yang berasal dari daerah-daerah di sebelah barat Kabupaten Banyuwangi, sehingga bahasa Jawa disebut sebagai *boso kulonan* (bahasa orang-orang dari daerah-daerah sebelah barat).

Ibu

Pakmu, anake dewe, Kebo Mancuet.
Ya gene dheweke mangani sato kewan.
Duh, Gusti... (*Pada Kebo Mancuet*) Ngger,
kowe ki anake simbok. Kebo Mancuet.
(*Menangis*) Lajeng, dosa menapa ingkang
kula sandhang, Gusti.

Bapak

Iki bapakmu karo mbokmu, Ngger.

Kebo Mancuet

Aku njaluk ngapura, bapa, simbok ...

Bapak

Iya-iya, tak ngapura pira-pira
kluputanmu, Ngger.

Kebo Mancuet

Ngonku duweni laladan kaya ngene iki
mau, mung sarana nuruti atiku, Bapa.
Aku krasa luwe, Bapa.
(*Kebo Mancuet*, Babak 4)

Bra Martunjung

Kakang Sindura.

Sindura

Dawuh Dalem, Gusti Prabu.

Bra Martunjung

Yen kula ngraosaken wonten ing Bali
Klungkung dereng saget rawuh wonten
sasana agung. Malah Dimas Pancoran
piyambakipun sampun pejah saking
pangamukipun Kebo Mancuet. Ngantos
kladeng jagat kula, Kakang Sindura.
Garwaku.

Garwa

Dawuh katimbangan, Kangmas.
(*Minak Jingga Winisudha*, Babak 4)

Ibu

Pak, anak kita, Kebo Mancuet.
Kenapa dia memakan binatang. Duh,
Gusti... (*Pada Kebo Mancuet*) Nak,
kamu ini anakku. Kebo Mancuet.
(*Menangis*) Lantas, dosa apa yang
kutanggung, Gusti.

Bapak

Ini ayahmu dan ibumu, Nak.

Kebo Mancuet

Aku minta maaf, ayah dan ibu ...

Bapak

Iya-iya, kumaafkan segala
kesalahanmu, Nak.

Kebo Mancuet

Kenapa aku memiliki perilaku
seperti ini, hanya menuruti hatiku,
Ayah. Aku merasa lapar, Ayah.

Bra Martunjung

Kakanda Sindura.

Sindura

Iya, Gusti Prabu.

Bra Martunjung

Jika kupikirkan Bali Klungkung belum
bisa datang ke pertemuan agung.
Malah Adinda Pancoran sudah
tewas karena diamuk oleh Kebo
Mancuet. Sampai-sampai gelap rasa
duniaku, Kakanda Sindura. Istriku.

Garwa

Iya, Kakanda.

Dua kutipan dialog di atas menunjukkan situasi yang berbeda. Kutipan dialog pertama berlangsung secara *ngoko*, sedangkan pada kutipan kedua

semua pembicaranya menggunakan bahasa Jawa *krama*. Pada kutipan pertama, dialog antara ibu, bapak, dan Kebo Mancuet adalah sebuah keluarga di lingkungan rakyat biasa yang berlatar belakang kehidupan desa. Komunikasi verbal dengan *setting* semacam ini biasa dilangsungkan secara *ngoko*. Pada kutipan kedua, dialog antara Prabu Bra Martunjung dan Patih Sindura menggunakan bahasa Jawa *krama* meskipun strata sosial keduanya berbeda. Hal ini dimungkinkan karena meskipun Patih Sindura berstatus lebih rendah dibanding Prabu Bra Martunjung, namun sang patih berumur lebih tua dan dihormati.

Bahasa Jawa digunakan pada semua kesempatan kecuali pada adegan lawak/dagelan, karena pada adegan ini sebagian kelompok janger lebih suka para pelawaknya menggunakan bahasa Using. Bahasa Jawa yang digunakan adalah bahasa Jawa standar, lengkap dengan *undha-usuk* atau adab bahasa. Seorang tokoh akan berbicara *krama* atau *ngoko* tergantung pada siapa dia berbicara. Pada praktiknya, bahasa yang digunakan para aktor tidak selalu berdasarkan gramatika maupun diksi yang tepat. Bisa jadi hal itu disebabkan oleh tingkat kemampuan berbahasa yang tidak sempurna, atau karena pengaruh dialek setempat.

Semula yang diajarkan di SD dan SMP di Banyuwangi sebagai muatan lokal adalah bahasa Jawa standar dari daerah Surakarta dan Yogyakarta, sebuah dialek yang umumnya memang dianggap sebagai bahasa Jawa baku, tetapi boleh dikatakan hampir tidak mempunyai manfaat praktis atau simbolis di daerah seperti Banyuwangi. Secara praktis, orang yang menguasai ragam bahasa Jawa baku itu sangat sedikit di Banyuwangi. Bahasa Jawa memang ada, tetapi utamanya dalam berbagai dialek Jawa Timur (Arps, 2010:229).

Bagi para seniman janger senior, misalnya Jaswadi, Sugiyo dan Rohili, pertunjukan janger bukanlah janger bila tidak berbahasa Jawa. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pemakaian bahasa Jawa dalam pertunjukan janger bukanlah hegemoni, atau suatu upaya sistematis untuk menjadikan masyarakat Banyuwangi, khususnya masyarakat Using, sebagai subordinat Jawa, melainkan semata-mata pilihan kultural masyarakat. Namun demikian, meskipun bahasa utama yang digunakan dalam pementasan janger adalah bahasa Jawa, lingkungan multilingual menjadikan kesenian ini 'tidak ketat' dalam menjadikan bahasa Jawa sebagai bahasa utama pertunjukan. Selama jalannya pertunjukan para pemain sangat dimungkinkan untuk membuat celetukan-celetukan dalam bahasa lain selain bahasa Jawa, tergantung

keadaan penonton pada waktu itu. Di daerah-daerah perkebunan, yang mayoritas penontonya berbahasa Madura, para pemain sering menyisipi dialog mereka dengan bahasa Madura. Untuk lakon-lakon tertentu, misalnya *Sungging Penatas*, *Panji Pulangjiwo*, dan *Cakraningrat*, adegan jejer di keraton menggunakan bahasa Madura.

2. Bahasa Using

Dalam pertunjukan janger, bahasa Using sering digunakan pada bagian yang paling interaktif antara pemain dan penonton, yakni dagelan/lawak. Para pelawak, terdiri atas dua hingga enam orang, sepenuhnya menggunakan bahasa Using, meski pada perkembangannya terdapat juga adegan lawak yang berbahasa Jawa yang bercampur Using, khususnya jika pementasan dilaksanakan di lingkungan masyarakat beretnis Jawa. Hal ini dimaksudkan agar sifat komunikatif, yakni syarat utama keberhasilan suatu lawakan, dapat terpenuhi karena baik para pelawak maupun masyarakat penonton sama-sama memahami bahasa Using dengan baik. Dengan menggunakan bahasa Using, antara pelawak dan penonton dapat terjadi komunikasi yang intens. Para pelawak melemparkan lelucon dengan menggunakan idiom-idiom yang dikenal masyarakat, dan khalayak menanggapinya. Adegan lawak akan gagal jika tidak terjadi interrelasi antara pemain dan penonton, dan keberhasilan hanya dimungkinkan jika bahasa yang digunakan dipahami dengan baik oleh pemain dan penonton. Lebih jauh lagi, mereka merasa berada dalam latar belakang budaya yang sama. Bahasa Using sulit dimengerti oleh orang Jawa di luar Banyuwangi, karena tidak hanya memiliki banyak kosakata yang diucapkan secara berbeda, tetapi juga karena penggunaan kata-kata yang tidak lagi ada dalam kosakata bahasa Jawa saat ini. Selain itu, bahasa Using juga menyerap banyak kosakata Melayu, dan bahkan Inggris. Namun bahasa Using dapat dimengerti oleh masyarakat Banyuwangi berlatar belakang etnis Jawa dan lainnya.

Mentik

Yo iku mau gending paran, Nyet?

Penyet

Tong-tong bolong.

Mentik

Oh, bolak-balik *tong-tong bolong*, ayo sekete wau.

Mentik

Ya itu tadi lagu apa, Nyet?

Penyet

Tong-tong bolong.

Mentik

Oh, lagi-lagi *tong-tong bolong*, ayo lima puluh ribu.

Penyet

Pas sekete wau (*Menjatak kepala Mentik*). Nggo gending arane hang enak.

Mentik

Iku ya Gladak ngulon iku ya?

Penyet

Padhang Bulan.
(*Senapati Majapahit, Babak 2*)

Penyet

Kok lima puluh ribu (*Menjatak kepala Mentik*). Untuk lagu namanya yang enak.

Mentik

Itu ya Gladak ke barat itu ya?

Penyet

Padhang Bulan.
(*Senapati Majapahit, Babak 2*)

Dialog berbahasa Using di atas tidak bisa dipahami tanpa mengetahui konteks sosial masyarakat. “Gladag” adalah nama desa yang di sebelah baratnya terdapat lokalisasi PSK terkenal bernama “Padhang Bulan.” Tarif PSK di tempat tersebut adalah “sekete wau” atau Rp 50.000,-.

Kutipan di bawah ini menunjukkan terjadinya perubahan penggunaan bahasa. Semula pelawak Penyet dan Mentik berdialog dengan menggunakan bahasa Using, tetapi ketika adegan lawak sudah berakhir, ditandai dengan kedatangan Damarwulan, mereka segera berganti menggunakan bahasa Jawa. Hal ini merupakan alih kode yang terjadi dalam pertunjukan janger.

Penyet

Kene, kene ... Ya kudune awake dheweg iki kudu pinter ndeleng situasi. Ya nek ngadepi hang gedigu iku ... ya muga-muga aja sampek. Tapi upama ketotol, ketemu tenanan, ya carane kudu dirembug hang apik.

Mentik

Saiki gedigi, Lik ... awake dheweg iki ngemong Ndara ... hang ati-ati, hang sabar.

(*Damarwulan datang*)

Penyet

Lha iya, awake deweg iki arane ...

Mentik

Abdi.

Penyet

Sini, sini ... Ya harusnya kita ini harus pandai melihat situasi. Ya kalau menghadapi yang begitu itu ... ya semoga saja sampai. Tapi seumpama berhadapan, bertemu sungguhan, ya caranya harus dibicarakan yang baik.

Mentik

Sekarang begini, Lik ... kita ini mengasuh Ndara ... yang hati-hati, yang sabar.

Penyet

Lha iya, kita ini namanya ...

Mentik

Abdi.

Penyet

Ho-oh. Jongos. Ngemong mulai ndesa sampek panggonan kene. Cita-citane kepingin urip enak, e tibane nong kene ya ... byek, dirasani ...

Mentik

Suwe-suwe sakaken nyawang Ndara iki ya.

Penyet

Takonana ... takonana ...

Mentik

Napa ta ingkang dipenggalih, sawangane kok suntrut, mendhung.

Penyet

Enten napa ta Ndara ... mbok menawi kula saget sabiyantu kaliyan panjenengan.

(*Senapati Majapahit*, Babak 2)

Penyet

Ho-oh. Jongos. Mengasuh sejak di desa sampai di tempat ini. Cita-citanya ingin hidup enak, e ternyata di sini ya ... wah, dibicarakan ...

Mentik

Lama-lama kasihan melihat Ndara ini ya.

Penyet

Tanya dia ... tanya dia ...

Mentik

Apakah yang dipikirkan, kelihatannya kok muram, kelabu.

Penyet

Ada apa sih Ndara ... barangkali saya bisa membantu Anda.

Ciri yang tampak pada penggunaan bahasa Using pada kutipan dialog di atas selain pada logat yang berbeda dengan logat bahasa Jawa adalah pada pemilihan kata ganti orang pertama, yakni *isun*, dan kata ganti orang kedua, yakni *rika*. Kosakata bahasa Using lainnya yang terlihat sangat berbeda dengan kosakata bahasa Jawa adalah *hang* (yang), *gedigu* (begitu), *gedigi* (begini). Kutipan di atas menunjukkan bahwa fenomena kebahasaan yang terjadi pada adegan lawak bukan hanya campur kode, melainkan juga alih kode.

Secara garis besar, kandungan bahasa Using (kosakata, tata bahasa, dan fonologi) tidak banyak berubah, tetapi sebaliknya status sosio-kulturalnya sangat berubah dalam sebuah proses politik yang juga melibatkan pembentukan identitas kedaerahan pada medan-medan lain, selain bahasa (Arps, 2010:228). Menurut Rohili, sutradara grup Janger Sritanjung Mardi Santoso, dulu Bupati Syamsulhadi pernah mewacanakan pertunjukan janger berbahasa Using, namun para seniman menolaknya. Rohili sendiri, meskipun dirinya adalah pemain senior berlatar belakang etnis Using, merasa kesulitan bila harus berbahasa Using dalam pertunjukan janger karena sudah terbiasa dengan bahasa Jawa. Selain itu, menurutnya, “bahasa Jawa lebih cocok untuk janger.”

3. Bahasa Indonesia

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, selain menggunakan bahasa Jawa dan Using, pertunjukan Janger Banyuwangi juga menggunakan bahasa Indonesia, meskipun penggunaan bahasa Indonesia tersebut tidak dominan, hanya sebatas pada pembukaan acara dan terkadang pada penutupan. Alih kode dan campur kode pun terjadi. Berikut ini adalah kutipan pembukaan pertunjukan yang disampaikan oleh pembawa acara grup Janger Karisma Dewata ketika mementaskan lakon *Madune Tawon Klanceng Putih*. Tidak ada perubahan apa pun, namun saya meletakkan tanda kurung dan cetak miring untuk memberi tanda kata-kata atau frasa-frasa berlebihan (*redundant*) yang berdasarkan kaidah bahasa Indonesia, bisa dihilangkan.

a. Pembawa Acara

Para penonton serta para hadirin yang berbahagia, itulah tadi [*sebagai*] maskot [*dari*] keluarga seni Janger Karisma Dewata [*yang datangnya langsung*] dari dusun Curah Pacul, Curah Krakal, Tambakrejo, Muncar, Banyuwangi. Seni Janger Karisma Dewata [*yang*] dipimpin oleh Bapak Kawit, pembina Bapak Drs. Sutaji, M.Pd. Pertama-tama kami sampaikan selamat malam juga selamat berjumpa kembali bersama pagelaran [*seni*] akbar seni Janger Karisma Dewata yang malam hari ini bergelora di [*kota Anda yaitu daerah*] Tugurejo [*dan sekitarnya*]. Semoga pada malam hari ini Anda bisa berhibur, bergembira-rsia bersama pagelaran seni Janger Karisma Dewata. [*Pertama-tama*] kami sampaikan [*banyak*] terima kasih kepada tuan rumah yaitu Ibu Ngatijem sekeluarga yang [*mana*] pada malam hari ini telah memberi kesempatan dan kepercayaan [*yang diberikan langsung*] kepada keluarga besar seni Janger Karisma Dewata [*pada malam hari ini*]. Tak lupa kami sampaikan pada para penonton juga para hadirin yang berbahagia, juga pada para undangan [*yang hadir pada malam hari ini*]....

(*Madune Tawon Lanceng Putih, Pembukaan*)

Pengantar yang disampaikan oleh pembawa acara di atas menggunakan bahasa Indonesia dengan tata bahasa yang jauh dari tepat. Walaupun demikian si pembawa acara menyampaikannya dengan nada dan irama naik-turun, penuh rasa percaya diri, sebagaimana layaknya seorang pembawa acara profesional. Para penonton menikmati dengan santai, tidak merasa terganggu oleh tata bahasa si pembawa acara. Pemakaian bahasa Indonesia

pada pembukaan pertunjukan ini bukannya tanpa maksud. Menurut Sutaji, juragan grup Janger Karisma Dewata, penggunaan bahasa Indonesia tersebut dimaksudkan untuk menimbulkan efek formal, modern, terpelajar, dan berwibawa. Lagi pula, menurutnya, kalimat-kalimat pada pembukaan tersebut tidak ada sangkut-pautnya dengan isi cerita, melainkan sebagai pengantar.

Dalam suatu adegan, campur kode dalam bentuk penyisipan kosakata bahasa Indonesia terkadang digunakan dalam rangka mencairkan suasana. Hal ini tidak harus terjadi pada adegan lawak, namun dalam adegan yang semestinya menjadi adegan serius. Dalam lakon *Madune Tawon Lanceng Putih*, ketika Baginda Raja Harjaya menanyakan kabar pada anak-anak gadisnya, Kanthil Abang dan Kanthil Putih menjawab sebagaimana biasa. Namun Kanthil Ijo, anak ketiga, menjawab secara berbeda.

Raja Harjaya

Anakku, nduk, Kanthil Ijo.

Raja Harjaya

Anakku, Kanthil Ijo.

Kanthil Ijo

Ada apa, Rama.

Kanthil Ijo

Ada apa, Ayah.

Raja Harjaya

(Terkejut, berdiri) Lho ... lho ...

Raja Harjaya

(Terkejut, berdiri) Lho ... lho ...

Patih

Lha kok *ada apa* piye to, nduk?

Patih

Lha kok *ada apa* bagaimana to, nak?

Kanthil Ijo

Rama, apa ada.

Kanthil Ijo

Ayah, apa ada.

Raja Harjaya

Karepmu *ada apa* iki mau, piye?

Raja Harjaya

Maksudmu *ada apa* itu tadi, bagaimana?

Kanthil Ijo

Panjenengan iki ora ngerti bahasa Indonesia to, Rama?

Kanthil Ijo

Anda ini tidak paham bahasa Indonesia to, Ayah?

Raja Harjaya

(Mendekati Patih, berbisik) Wah, wah, iki kemajuan ...

*(Madune Tawon Lanceng Putih,
Babak 1)*

Raja Harjaya

(Mendekati Patih, berbisik) Wah, wah, ini kemajuan ...

*(Madune Tawon Lanceng Putih,
Babak 1)*

Bahasa Indonesia juga terkadang diselipkan dalam dialog para pelawak. Yang lebih sering ditemukan pada campur kode semacam ini berupa kata atau

frasa saja, jarang dalam bentuk kalimat lengkap yang panjang. Di bawah ini adalah contoh yang dikutip dari dialog antara pelawak Penyet dan Mentik.

Penyet

Arane mumpung ketemu kanca, ya tukar pikiran.

Penyet

Senyampang sedang bertemu kawan, ya tukar pikiran.

Mentik

Ya lung ayo disigar ndase ...

Mentik

Ya ayo dibelah kepalanya ...

Penyet

(*Menjatak kepala Mentik*) Alah goblog! Tukar pikiran mosok utek ira dideleh kene, tukeran gedigu?

Penyet

(*Menjatak kepala Mentik*) Alah goblog! Tukar pikiran masak otakmu ditaruh di sini, ditukar gitu?

Mentik

Marine klendi?

Mentik

Memangnya bagaimana?

Penyet

Paran iku istilaha ... gesekan.
(*Senapati Majapahit*, Babak 2)

Penyet

Apa itu istilaha ... gesekan.

Penyet

Bawa apa itu?

Penyet

Bawa apa itu?

Mentik

Nggawa beras.

Mentik

Bawa beras.

Penyet

Beras? Dhuna kabeh.
(*Senapati Majapahit*, Babak 2)

Penyet

Beras? Turunkan semua.

“Tukar pikiran” dan “gesekan” adalah kosakata bahasa Indonesia, untuk menggantikan istilah *rembugan*. Demikian juga dengan pertanyaan “Bawa apa itu?” adalah kalimat dengan kosakata bahasa Indonesia. Pemakaian kosakata bahasa Indonesia semacam ini hanya dimungkinkan pada adegan lawak saja, tidak pada adegan-adegan lainnya. Jika pada adegan lain selain lawak muncul kosakata bahasa Indonesia, dapat dipastikan bahwa hal itu merupakan kesengajaan yang dilakukan oleh seorang aktor dalam rangka memperoleh efek lucu.

b. Diksi

Diksi atau pilihan kata mencakup pengertian kata-kata mana yang harus dipakai untuk mencapai suatu gagasan, bagaimana membentuk

pengelompokan kata-kata yang tepat atau menggunakan ungkapan-ungkapan, dan gaya mana yang paling baik digunakan dalam suatu situasi (Keraf, 2002:24). Dalam pengertian ini terangkum keharusan bagi seorang pembicara untuk mampu membedakan secara cermat nuansa makna kata, sehingga pesan yang ingin disampaikan menjadi lebih jelas dan lebih mudah dipahami, terhindar dari kompleksitas pengertian-pengertian yang membingungkan dan dapat menimbulkan salah pengertian.

Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) (2001), diksi adalah pilihan kata yang tepat dan selaras (dalam penggunaannya) untuk mengungkapkan gagasan sehingga diperoleh efek tertentu (seperti yang diharapkan). Fungsi diksi antara lain untuk membuat pembaca atau pendengar mengerti secara benar dan tidak salah paham terhadap apa yang disampaikan oleh pembicara atau penulis, mencapai target komunikasi yang efektif, melambangkan gagasan yang di ekspresikan secara verbal, membentuk gaya ekspresi gagasan yang tepat (sangat resmi, resmi, tidak resmi) sehingga menyenangkan pendengar atau pembaca.

Makna pertama diksi merujuk pada pemilihan kata dan gaya ekspresi oleh penulis atau pembicara. Arti kedua diksi merujuk pada kemampuan menjelaskan sehingga setiap kata dapat didengar dan dipahami sebagaimana yang dimaksudkan oleh si penulis/pembicara. Arti kedua ini lebih membicarakan pengucapan dan intonasi daripada pemilihan kata dan gaya, atau kemampuan membedakan secara tepat nuansa-nuansa makna dari gagasan yang ingin disampaikan, serta kemampuan untuk menemukan bentuk yang sesuai dengan situasi dan nilai rasa yang dimiliki kelompok masyarakat pendengar.

Terdapat tiga macam diksi dalam pertunjukan janger berdasarkan pilihan kata yang digunakan: diksi standar, diksi arkais, dan diksi serapan.

1. Diksi Standar

Dalam pertunjukan janger, bahasa Jawa yang digunakan adalah bahasa Jawa “standar panggung pertunjukan Jawa tradisional.” Standar ini mencerminkan kualitas bahasa Jawa sebagaimana biasa dipakai dalam berbagai pertunjukan seni tradisional Jawa, seperti wayang kulit, wayang wong, dan ketoprak. Standar ini juga menunjukkan jenis diksi atau kosakata yang digunakan, yakni diksi “asli” yang bukan serapan dari bahasa-bahasa Eropa, misalnya: strategi, politik, teknik, ekonomi, dan mobil yang tidak menimbulkan masalah jika digunakan dalam percakapan masyarakat Jawa sehari-hari.

Diksi standar relatif “murni”, tidak menimbulkan problematika kebahasaan ketika digunakan dalam pertunjukan teater tradisional seperti janger. Berikut ini adalah contohnya.

Wilabrata

Selo Tunda, nalika semana sira sun utus supaya nimbali gembong-gembong desa. Kepiye?

Wilabrata

Selo Tunda, waktu itu engkau kusuruh memanggil gembong-gembong desa. Bagaimana?

Jagakersa

Menika sampun kula cepak-cepakaken. Dinten menika badhe sowan ngarsa Jengandika.

Jagakersa

Itu sudah saya siapkan. Hari ini akan menghadap Tuan.

Wilabrata

Saiki pisan? Ngranti yen kaya ngono.

Wilabrata

Sekarang? Kalau begitu kita tunggu.

Jagakersa

Dipun rantos.

Jagakersa

Kita tunggu.

(*Prabu Tawangalun*, Babak 1)

Kutipan di atas menunjukkan penggunaan diksi standar bahasa Jawa *ngoko* dan *krama* untuk pertunjukan janger, sebagaimana biasa digunakan dalam pertunjukan teater tradisional Jawa lainnya. Jika tidak ada pertimbangan khusus, diksi semacam inilah yang seharusnya digunakan di sepanjang pertunjukan, tidak ada kata serapan dari bahasa Inggris, Belanda, atau bahasa-bahasa Eropa lainnya. Juga tidak ada kata serapan dari bahasa Indonesia.

Penggunaan diksi standar dalam pertunjukan janger memudahkan para penonton untuk dapat menikmati dialog yang disampaikan para aktor, dan dengan demikian dapat mengikuti jalannya cerita. Di Banyuwangi, mayoritas masyarakat penggemar janger dapat berkomunikasi dengan bahasa Jawa meskipun sebagian dari mereka bukan orang Jawa.

2. Diksi Arkais

Dalam pertunjukan janger, diksi bukan hanya persoalan yang berkaitan dengan penguasaan kosakata dan gaya pengungkapan, tetapi juga berhubungan dengan kemampuan untuk mendayagunakan kosakata tersebut dalam rangka penciptaan suasana dramatik sekaligus mencapai nilai artistik.

Ketika membawakan perannya di atas panggung, seorang aktor tidak saja harus memahami inti permasalahan yang hendak diutarakannya,

namun juga harus memahami diksi yang digunakannya. Diksi bukan hanya berarti pilih-memilih kata yang digunakan untuk menyatakan gagasan atau menceritakan suatu peristiwa, melainkan juga meliputi persoalan gaya bahasa serta kekhasan penyampaian ungkapan-ungkapan. Gaya bahasa merupakan bagian dari diksi yang berkaitan dengan cara pengungkapan individu sehingga tercipta karakteristik tertentu, dan dengan demikian memiliki nilai artistik yang tinggi. Oleh karena itu, di samping menggunakan kosakata biasa, yang dapat langsung diketahui maknanya oleh penonton karena biasa digunakan dalam komunikasi sehari-hari, para aktor janger perlu menopang dirinya dengan menggunakan kosakata bahasa Jawa yang arkais. Definisi arkais yang dipaparkan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) (2001) ialah sesuatu yang berhubungan dengan masa lalu atau kuno dan tidak lazim dipakai lagi (ketinggalan zaman).

Tidak jarang dalam pertunjukan janger, kalimat-kalimat dengan kosakata arkais, atau kata-kata kuno yang tidak mudah dimengerti maknanya, atau bahkan tidak dimengerti sama sekali artinya oleh para pemirsa karena sudah tidak pernah digunakan dalam komunikasi sehari-hari, dimaksudkan sebagai pembentuk suasana. Penonton sudah mengetahui bahwa sang tokoh sedang marah, gembira, dan mabuk cinta, sehingga isi kalimat yang diucapkan atau isi tembang yang dilantunkan dianggap tidak signifikan lagi untuk diketahui. Namun demikian, kalimat atau tembang tersebut perlu diucapkan atau dilantunkan agar tercipta suasana yang lebih “pekat.” Contoh kosakata arkais dalam pertunjukan janger adalah sebagai berikut.

Wilataruna

Kawiyos raras nggen dhawuh ingkang kawedhar kalawau, kula sanget nayogyani, Rama. ...

(*Prabu Tawangalun*, Babak 1)

Wilataruna

Tampak cemerlang semua perkataan yang telah terucap tadi, saya sangat sepakat, Ayah.

Wilobroto

Sedaya kula akeni. Kula boten badhe andhemit tetebihing toya, pancen kula ingkang ndadha. Kula seger aminum kakampus jidhu. ...

(*Prabu Tawangalun*, Babak 4)

Wilobroto

Semua saya akui. Saya tidak akan memungkiri, sayalah yang melakukannya. Andaikan saya diharuskan meminum racun, saya tidak akan gentar.

Beberapa kosakata pada kutipan di atas merupakan kata-kata yang tidak lagi digunakan di masa kini, atau setidaknya sangat jarang didapati dalam percakapan sehari-hari. Kata *kawiyos*, *raras*, *kawedhar*, dan *nayogyani*

merujuk pada bahasa tingkat tinggi yang biasanya digunakan dalam penulisan karya sastra atau seni pertunjukan ketoprak atau wayang kulit purwa. Pada kutipan selanjutnya, frasa *andhemit tetebihing toya* merupakan kiasan, yang berarti berperilaku seperti demit yang menjauh dari air, takut terpercik air, alias menghindar dari tanggung jawab. *Seger aminum kakampung jedhu* juga suatu kiasan, yang berarti tetap segar-bugar meski meminum racun (*jedhu*, Sanskerta racun yang mematikan), alias tidak akan mundur atau menghindar dari tanggung jawab. Meskipun apa yang telah dilakukan oleh Wilobroto merupakan tindakan tidak terpuji, pernyataan yang disampaikannya ini menunjukkan sikap ksatria.

Kutipan di atas menunjukkan bahwa diksi yang digunakan dalam pertunjukan janger tidak hanya berisi kosakata bahasa Jawa yang dipungut dari percakapan sehari-hari, namun ditaburi banyak kosakata arkais yang tidak mudah dipahami sebagian besar penonton. Namun demikian hal itu tidak menghalangi pemahaman penonton terhadap jalannya cerita, karena sesungguhnya mereka sudah mengetahui isinya, atau dapat memperkirakannya, sehingga yang menjadi kepedulian mereka adalah “bentuk” pementasan tersebut yang diejawantahkan ke dalam keindahan bahasa, gerak, dan nada.

3. Diksi Serapan

Bahasa dan masyarakat adalah dua entitas yang tidak dapat dipisahkan. Suatu bahasa berkembang sesuai dengan dinamika masyarakat penggunanya, sehingga segala sesuatu yang terjadi pada suatu masyarakat berimplikasi secara sistematis dan langsung terhadap bahasa yang digunakannya. Bila suatu masyarakat berkembang, berinteraksi dengan masyarakat lain, bahasanya pun dapat dipastikan ikut berkembang dan dalam skala tertentu terpengaruh oleh bahasa-bahasa lain. Artinya, suatu masyarakat akan menyerap elemen-elemen kebudayaan masyarakat lain, termasuk bahasanya.

Dari waktu ke waktu masyarakat Banyuwangi, termasuk para seniman janger, secara dinamis menanggapi segala perubahan dan perkembangan lingkungan alam dan lingkungan sosial-budayanya. Hal ini tercermin dalam ranah bahasa, yakni munculnya upaya untuk menyerap sejumlah kosakata dari bahasa lain. Bahasa Jawa dan bahasa Using yang digunakan dalam pertunjukan janger tidak mampu secara sempurna membebaskan diri dari rembesan bahasa-bahasa lain. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa sistem komunikasi dalam pertunjukan janger bersifat dinamis dan longgar. Dalam kehidupan

sehari-hari, selain menggunakan bahasa Jawa dan bahasa Using, masyarakat Banyuwangi juga menggunakan bahasa Madura, bahasa Indonesia, dan, dalam derajat tertentu, bahasa-bahasa asing khususnya bahasa Inggris dan Arab.

Kosakata bahasa Indonesia adalah yang paling banyak diserap dalam pertunjukan janger. Hal ini dapat dimaklumi karena masyarakat Banyuwangi merupakan bagian integral masyarakat Indonesia, dan mereka secara formal menggunakan bahasa Indonesia untuk berkomunikasi. Sejumlah kosakata bahasa Indonesia diserap secara langsung tanpa mengalami perubahan bentuk dan makna.

Minak Jingga

Isuk mikir, Yun, sore nggonku mikir.
Ning sing tak pikir lha kok ora krasa ya,
Yun?

Dayun

Oh, ngaten to Lurahe? Ngaten, Lurahe.
Tumbas bakso mangkoke pecah,
Lurahe.

Minak Jingga

Lha piye tegese kuwi, Yun?
(*Senapati Majapahit*, Babak 1)

Minak Jingga

Pagi memikir, Yun, sore aku
memikir. Tetapi yang kupikir lha kok
tidak merasa ya, Yun?

Dayun

Oh, begitu Lurahe? Begitu, Lurahe.
Membeli bakso mangkoknya pecah,
Lurahe.

Minak Jingga

Lha bagaimana artinya itu, Yun?

Pada kutipan di atas, kata *bakso* bukanlah kata standar dalam bahasa Jawa. Pada masyarakat Jawa di masa lalu, bakso belum dikenal. Kosakata serapan dari bahasa lain, termasuk dari bahasa Indonesia, digunakan untuk memperoleh kejelasan pengertian dan menghindari interpretasi yang berbeda dari apa yang dimaksudkan oleh penulis/pembicara. Konsekuensi dari hal ini adalah terjadinya penggunaan kosakata bahasa lain tersebut. Penggunaan frasa “banjir darah” di atas adalah contohnya. Selain itu, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, diksi yang digunakan dalam pertunjukan janger adalah diksi standar, yakni diksi “asli” yang bukan serapan dari bahasa-bahasa Eropa yang tidak menimbulkan masalah jika digunakan dalam percakapan masyarakat Jawa sehari-hari. Bila diksi semacam itu digunakan dalam pertunjukan janger, dapat dipastikan mengandung kepentingan tertentu, misalnya untuk menimbulkan efek lucu atau informal, selain adanya kenyataan bahwa bahasa Jawa tidak mampu menjelaskan fenomena-fenomena sosial tertentu yang ada pada masyarakat masa kini. Para pelawak mendapat kebebasan paling besar untuk memanfaatkan kelonggaran kebahasaan ini.

c. Alih Kode dan Campur Kode

Pendukung pertunjukan janger adalah sebuah masyarakat dengan aneka latar budaya. Oleh karena itu, pertunjukan janger, meskipun menggunakan bahasa Jawa sebagai bahasa utama, tidak mungkin melepaskan diri sepenuhnya dari bahasa-bahasa lain. Kontak kebahasaan yang intensif antara dua bahasa atau lebih di dalam situasi komunikasi sehari-hari yang bilingual/multilingual seperti dalam masyarakat Banyuwangi mengakibatkan timbulnya fenomena bahasa yang lazim disebut alih kode dan campur kode. Selain itu, pertunjukan janger mengandaikan hadirnya stratifikasi sosial melalui penggunaan bahasa, baik bahasa Jawa maupun bahasa Using. Hal inilah yang menyebabkan terjadinya alih kode (*code-switching*) maupun campur kode (*code-mixing*). Selain itu, dalam masyarakat multilingual sangat sulit seorang penutur mutlak hanya menggunakan satu bahasa. Demikian halnya dengan para aktor janger, meskipun berkewajiban berdialog dalam bahasa Jawa, namun tidak luput ada kosakata bahasa lain yang turut digunakan dalam dialog yang mereka sampaikan.

Alih kode dan campur kode memiliki kesamaan, yakni kedua peristiwa kebahasaan ini lazim terjadi di dalam masyarakat multilingual. Sedangkan perbedaannya, alih kode terjadi manakala masing-masing bahasa yang digunakan masih memiliki otonomi, dilakukan dengan sadar dan disengaja karena sebab-sebab tertentu. Sebuah peristiwa kebahasaan disebut sebagai campur kode manakala kode utama atau kode dasar yang digunakan masih memiliki fungsi dan otonomi, sedangkan kode yang lain yang terlibat dalam penggunaan bahasa tersebut hanya berupa sisipan, tanpa fungsi dan otonomi sebagai sebuah kode. Dengan kata lain, unsur bahasa lain hanya disisipkan pada kode utama atau kode dasar. Menurut Kridalaksana (2008), apabila dalam suatu peristiwa tutur terjadi peralihan dari satu klausa suatu bahasa ke klausa bahasa lain, peristiwa itu disebut sebagai alih kode. Namun bila dalam suatu peristiwa tutur klausa atau frasa yang digunakan terdiri atas klausa atau frasa campuran (*hybrid clauses/hybrid phrases*) dan masing-masing klausa atau frasa itu tidak lagi mendukung fungsinya sendiri, peristiwa itu disebut sebagai campur kode.

1. Alih Kode Using ke Jawa

Alih kode merupakan suatu peristiwa peralihan dari suatu kode ke kode lain dalam suatu peristiwa tutur. Misalnya, penutur menggunakan bahasa Using kemudian beralih menggunakan bahasa Jawa, atau sebaliknya. Alih kode merupakan salah satu aspek ketergantungan bahasa (*language dependency*)

dalam masyarakat multilingual. Pada peristiwa alih kode, masing-masing bahasa cenderung masih mendukung fungsi masing-masing sesuai dengan konteksnya. Nababan (1984:31) menyatakan bahwa konsep alih kode ini mencakup juga kejadian pada waktu si penutur beralih dari satu ragam bahasa yang satu ke ragam yang lain, misalnya, dari ragam formal ke ragam santai dan *krama inggil* (bahasa Jawa) ke *ngoko*. Menurut Holmes (2001:35), alih kode dapat mencerminkan dimensi jarak sosial, hubungan status, atau tingkat formalitas interaksi para penutur.

Suwito (1985) membagi alih kode menjadi dua jenis, yakni: 1) alih kode ekstern, jika terjadi alih bahasa, seperti dari bahasa Using beralih ke bahasa Jawa atau sebaliknya, 2) alih kode intern, jika alih kode berupa alih varian, seperti dari bahasa Jawa *krama* berubah ke *ngoko*.

Dalam pertunjukan janger, berdasarkan pertimbangan tertentu para pelawak dibolehkan menggunakan bahasa lain selain bahasa Jawa, misalnya bahasa Using atau Madura, atau gabungan antara bahasa Jawa dengan bahasa lain. Berikut ini adalah salah satu contoh alih kode dari bahasa Using ke bahasa Jawa.

Penyet

Kene, kene ... Ya kudune awake dewek iki kudu pinter ndeleng situasi. Ya nek ngadepi hang gedigu iku ... ya muga-muga aja sampek. Tapi upama ketotol, ketemu tenanan, ya carane kudu dirembug hang apik.

Mentik

Saiki gedigi, Lik ... awake dewek iki ngemong Ndara ... hang ati-ati, hang sabar.

(*Damarwulan datang*)

Penyet

Lha iya, awake dewek iki arane ...

Mentik

Abdi.

Penyet

Ho-oh. Jongos. Ngemong mulai ndesa sampek panggonan kene. Cita-citane kepingin urip enak, e tibane nong kene ya ... byek, dirasani ...

(*Senapati Majapahit, Babak 2*)

Penyet

Sini, sini ... Ya seharusnya kita harus pandai melihat situasi. Ya kalau menghadapi yang begitu itu ... ya semoga saja sampai. Tapi seumpama kepergok, bertemu sungguhan, ya caranya harus didiskusikan yang baik.

Mentik

Sekarang begini, Lik ... kita ini merawat Ndara ... yang hati-hati, yang sabar.

(*Damarwulan datang*)

Penyet

Lha iya, kita ini namanya ...

Mentik

Pembantu.

Penyet

Ho-oh. Jongos. Merawat mulai dari desa sampai di tempat ini. Bercita-citan ingin hidup enak, ternyata di sini ya ... wah, dibicarakan ...

Pada kutipan di atas, mula-mula Mentik dan Penyet berbincang-bincang dalam bahasa Using. Tetapi ketika Damarwulan datang keduanya berubah menggunakan bahasa Jawa. Alih kode tersebut mengindikasikan perubahan dari suasana santai, informal, menuju suasana formal.

2. Campur Kode

Nababan (1984:32) mengatakan bahwa campur kode adalah suatu keadaan berbahasa di mana orang mencampur dua (atau lebih) bahasa atau ragam bahasa dalam suatu tindak tutur. Dalam campur kode penutur menyelipkan unsur-unsur bahasa lain ketika sedang memakai bahasa tertentu. Campur kode terjadi apabila seorang penutur menggunakan suatu bahasa secara dominan mendukung suatu tuturan disisipi dengan unsur bahasa lainnya. Hal ini biasanya berhubungan dengan karakteristik penutur, seperti latar belakang sosil, tingkat pendidikan, dan rasa keagamaan. Biasanya ciri menonjolnya berupa kesantiaian atau situasi informal. Namun bisa terjadi karena keterbatasan bahasa, ungkapan dalam bahasa tersebut tidak ada padanannya, sehingga ada keterpaksaan menggunakan bahasa lain, walaupun hanya mendukung satu fungsi. Dalam campur kode ini si penutur secara sadar atau sengaja menggunakan unsur bahasa lain ketika sedang berbicara.

Dalam bentuknya yang nyata, campur kode dapat berupa penyisipan kata, frasa, klausa, serta ungkapan atau idiom sebagaimana tampak pada kutipan-kutipan di bawah ini.

Mentik

Marine klendi?

Mentik

Habis bagaimana?

Penyet

Paran iku istilaha ... gesekan.
(*Senapati Majapahit*, Babak 2)

Penyet

Apa itu istilahnya ... gesekan.

Penyet

Maksud isun takon, merk kendaraan
kan macem-macem.

Penyet

Maksudku bertanya, merk kendaraan
kan bermacam-macam.

Mentik

Iya, iku hang akeh penumpange, taxi
... taxi.

Mentik

Iya, itu yang banyak penumpangnya,
taxi ... taxi.

(*Senapati Majapahit*, Babak 2)

Penyet

Stop! Sopir, turun! Bawa apa itu?

Penyet

Stop! Sopir, turun! Bawa apa itu?

Mentik

(Turun dari mobil) Paran?
(*Senapati Majapahit*, Babak 2)

Mentik

(Turun dari mobil) Apa?

Mentik

Waspada neng paran.

Mentik

Waspada pada apa.

Penyet

Kudu siap jiwa dan raga. Mental dan mentol. Maksudé iki njaba-njere wis pas. Soale neng ndalan iki risikone ya macem-macem, ya kudu ngerti rambu-rambu.

(*Senapati Majapahit*, Babak 2)

Penyet

Harus siap jiwa dan raga. Mental dan mentol. Maksudnya luar-dalam sudah pas. Soalnya di jalan risikone ya bermacam-macam, ya harus mengerti rambu-rambu.

Beberapa kutipan di atas diambil dari percakapan para pelawak yang menggunakan bahasa Using. Untuk tujuan tertentu, kosakata, frasa, atau ungkapan-ungkapan yang berasal dari bahasa Indonesia sering digunakan. Pada kutipan pertama, terdapat serapan kata *gesekan*, pada kutipan kedua terdapat frasa *merk kendaraan*, pada kutipan ketiga pelawak Penyet mengucapkan kalimat *Stop! Sopir, turun! Bawa apa itu?* dan pada kutipan keempat, Penyet melontarkan ungkapan *siap jiwa dan raga*. Serapan dari bahasa Indonesia dalam jumlah banyak seperti ini dalam pertunjukan janger hanya lazim terjadi pada adegan lawak. Para pelawak, dalam rangka menghasilkan lelucon yang maksimal, diberi kebebasan kebahasaan seluas-luasnya. Jika perlu para pelawak tidak hanya menyerap unsur-unsur bahasa lain, namun boleh menggunakan bahasa lain tersebut dalam lawakannya.

Pada adegan-adegan lain selain adegan lawak, serapan dari bahasa lain jarang dan sulit ditemukan. Contoh serapan dari bahasa Indonesia dalam adegan berbahasa Jawa tampak pada kutipan berikut.

Tawangalun

Cukup, adi Wilabrata! Tinimbang negara kisruh, akeh pangorbanan kang dumawa ana ing praja Kedawung, praja bakal sun pasrahke.

Tawangalun

Cukup, adinda Wilabrata! daripada negara kacau, banyak pengorbanan yang terjadi di negeri Kedawung, negeri ini akan kupasrahkan.

Wilabrata

Dipun pasrahaken kula?

Wilabrata

Dipasrahakan saya?

Tawangalun

Iya.

Tawangalun

Iya.

Wilabrata

Mapan menika ingkang kula rantos.
Menawi boten diparingaken, banjir
darah.

(Prabu Tawangalun, Babak 5)

Wilabrata

Memang itu yang saya tunggu. Kalau
tidak diserahkan, banjir darah.

Pada kutipan di atas, frasa *banjir darah* adalah ungkapan khas yang biasa digunakan dalam bahasa Indonesia, diucapkan oleh Wilobroto untuk memberi tekanan bahwa apa yang diungkapkannya sangat penting. Sebenarnya frasa *banjir darah* ini masih bisa diterjemahkan menjadi *banjir getih* namun hal itu tidak dilakukan oleh si aktor. Bisa jadi karena *banjir darah* sudah menjadi istilah umum dan dikenal baik oleh masyarakat, termasuk masyarakat Jawa, sekaligus untuk menekankan adanya situasi *genting* dalam adegan yang tengah berlangsung. Pada adegan ini Wilobroto memang sedang bertikai dan mengancam Tawangalun, kakaknya sendiri (*rising action*).

C. Simpulan

Janger merupakan kesenian rakyat khas Banyuwangi yang dapat dianggap sebagai contoh berlangsungnya *diversity in unity* karena proses penciptaannya tidak bertumpu pada satu jenis kesenian dari etnis tertentu, melainkan pada berbagai jenis kesenian dari berbagai etnis yang kemudian dikreasi ulang sehingga memiliki kekhasan. Meski berbeda bahasa, ketiga etnis besar di Banyuwangi, yakni Using, Jawa, dan Madura secara bersama-sama dapat menjadi pendukung janger karena ketiganya memiliki visi dasar (*common platform*) yang sama. Masyarakat Using, Jawa, dan Madura adalah pemeluk agama Islam, dan Islam telah mewarnai kebudayaan mereka selama berabad-abad. Oleh karena itu, jika dilihat dari ciri-ciri yang dimilikinya, janger tidak dapat secara spesifik disebut sebagai kesenian Using, kesenian Jawa, atau kesenian Madura. Kesenian Using di Banyuwangi menunjukkan ciri-ciri khas Using, kesenian Jawa di Banyuwangi tetap sama dengan kesenian Jawa di daerah-daerah lain, demikian pula dengan kesenian Madura di Banyuwangi tidak ada bedanya dengan kesenian Madura di tempat asalnya. Janger adalah kesenian tradisional khas Banyuwangi.

Janger mewadahi keanekaragaman budaya, menjadi bangunan pluralitas yang setara, sehingga dapat ditempati dengan nyaman oleh para penghuninya. Dalam kesetaraan yang harmonis itulah identitas kultural diletakkan, menjadi fondasi bersama dalam membangun rumah impian yang bernama “masa depan.” Melalui seni janger masyarakat Banyuwangi

membangun dunia baru di mana pluralitas tidak menjadi persoalan. Seni janger mencoba menjinakkan lompatan-lompatan modernitas di banyak bidang yang terjadi di luar arena pertunjukan agar menjadi “gaya desa” yang sesuai dengan pertunjukan janger. Dengan demikian, posisi seni janger di dalam hajat kultural masyarakat, baik khitanan maupun pernikahan (*rites of passages*), adalah mengendalikan perubahan status yang terjadi agar tetap pada koridor tradisi, selain bersifat integratif.

Seni janger telah membuktikan bahwa, di bawah dominasi keberaksaraan atas kultur dunia modern, kelisanan masih terus bertahan dan berkembang dengan caranya sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa kelisanan masih dianggap memiliki keunggulan. Keunggulan tersebut adalah, antara lain, dapat merekam dan menyimpan “jutaan *megabites data*” pengetahuan serta nilai-nilai tradisi dalam ingatan masyarakatnya dan bukan saja menjadikannya *living memories*, tetapi juga *living traditions* yang mampu menerobos lintasan waktu, dari satu generasi ke generasi berikutnya. Namun dalam hal pewarisan dapat dikatakan bahwa mekanisme pewarisan janger adalah “tanpa mekanisme.” Karena itu perlu dipikirkan proses pewarisan janger yang sistematis dan terencana, demi memperoleh sumber daya manusia terbaik untuk menopang kelangsungan hidup seni janger di masa depan.

Melalui seni janger kita dapat mempelajari bagaimana sekelompok masyarakat yang berbasis pluralitas telah bersama-sama membangun identitas kultural mereka yang encer, yang barangkali secara makro bisa dijadikan sebagai model bagi pengembangan politik kebudayaan nasional.

Daftar Pustaka

- Arps, Bernard. 2010. “Terwujudnya Bahasa Using di Banyuwangi dan Peranan Media Elektronik di Dalamnya (Selayang Pandang, 1970-2009).” Dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman (eds.). *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-Bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA) Tokyo University of Foreign Studies.
- Faruk dan Aprinus Salam. 2003. *Hanya Inul*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Holmes, Janet. 2001. *An Introduction to Sociolinguistics* Edinburgh: Person Education Limited.
- Hymes, D. 1973. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Ilham, Mochamad. 2015. *"Kelir Mancawarna: Strategi Kelisanan Seni Pertunjukan Janger Banyuwangi."* Disertasi pada Program Studi Ilmu-Ilmu Humaniora Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta.
- Keraf, Gorys. 2002. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Lyotard, Jean. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Oxford: Manchester University press.
- Nababan, P.W.J. 1986. *Sosiolinguistik: Suatu Pengantar*. Jakarta: Gramedia.
- Spolsky, Bernard. 1998. *Sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sugono, Dendy (Pemimpin Redaksi). 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Sutarto. 1997. "Legenda Kasada dan Karo Orang Tengger Lumajang." Disertasi S3. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Suwito. 1985. *Sosiolinguistik: Pengantar Awal*. Surakarta: Henary Offset.

Pertunjukan Janger

Minak Jingga Winisudha, Dharma Kencana (21 Juli 2013)

Senapati Majapahit, Sastra Dewa (29 Juni 2013)

Madune Tawon Klanceng Putih, Karisma Dewata (23 Juni 2013)

Prabu Tawangalun, Madyo Utomo (12 Juli 2013)

BUKAN SEKEDAR MENCAMPUR BUDAYA: HIBRIDITAS SEBAGAI POLITIK KULTURAL MASYARAKAT USING DAN TITIK-BALIKNYA DI MASA KINI

Ikwan Setiawan dan Andang Subaharianto

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
senandungtimur@gmail.com

A. Pendahuluan

Sebagian besar masyarakat, budayawan, seniman, dan peneliti memosisikan gandrung dan kendang kempul sebagai dua kesenian asli Banyuwangi yang merepresentasikan identitas Using. Padahal, kalau kita telisik lagi, dari gandrung saja, bisa ditemukan bermacam warna kultural yang membentuknya sebagai tarian pergaulan. Tidak hanya Bali dan Jawa, tetapi juga –berdasarkan hipotesis Sumono Abdul Hadi (2011)– pengaruh estetika Tionghoa ikut pula menjadikan gerakan gandrung cukup cepat dan dinamis. Demikian pula dengan musik kendang kempul yang mulai populer di era 1980-an. Kita bisa menemukan percampuran musik modern, dangdut, dan musik yang berasal dari pertunjukan gandrung, tetapi tetap diakui sebagai musik khas Banyuwangi (Setiawan, 2007; 2010). Apakah produk-produk kultural tersebut hanya sekedar percampuran alamiah yang berlangsung di tanah Banyuwangi karena posisi strategisnya sebagai wilayah antara tempat bertemunya bermacam pengaruh kultural?

Bersandar pada konsep bahwa semua proses kultural adalah konstruksi yang dilakukan secara ajeg dengan prinsip *becoming* dan *positioning* serta melintasi proses historis masa lalu dan masa kini (Hall, 2003), dua contoh kesenian khas Banyuwangi tersebut bisa diposisikan sebagai hasil dari dialog dan dialektika yang dilakukan oleh masyarakat Using terhadap kekuatan-kekuatan dominan dari luar yang masuk. Mengikuti konsep tersebut, ekspresi kultural Using yang masih populer di masa kini merupakan hasil dari proses historis dari sejak masa kolonial hingga hari ini yang diwarnai oleh praktik hibridisasi kultural sebagai strategi subjektivitas yang membentuk kebudayaan

Using. Strategi tersebut dilakukan karena secara historis masyarakat Using mengalami praktik dominasi dari kekuatan kolonial dan etnis-etnis dominan seperti Jawa Mataraman dan Madura, baik secara politik, ekonomi, dan kultural. Perlawanan-perlawanan fisik yang dilakukan para kesatria Blambangan terhadap tentara kolonial –gabungan Eropa, Jawa, dan Madura– mengakibatkan penderitaan demi penderitaan. Ketika kekuatan kolonial serta Jawa Mataraman dan Madura semakin dominan di Banyuwangi, penduduk asli menjadi kelompok subordinat yang harus hidup di tengah-tengah mereka.

Maka, membaca budaya Using hari ini, apapun bentuknya, tidak bisa dilepaskan dari proses historis yang diwarnai dengan hibridisasi kultural tersebut. Apa yang harus diingat adalah bahwa hibriditas bukan sekedar percampuran budaya sebagaimana biasa dijelaskan dalam terma akulturasi maupun sinkretisme. Dalam pandangan Bhabha (1994) hibriditas merupakan tanda produktif sebuah masyarakat yang mengalami dominasi, ketika mereka mengatur strategi untuk melakukan peniruan tetapi tidak sepenuhnya. Mereka melakukan apropriasi meskipun memendam dendam untuk bisa berada dalam medan kuasa, tetapi tetap menunjukkan keberbedaan. Lebih dari itu, melalui hibriditas, masyarakat terdominasi bisa melakukan perjuangan untuk mampu *survive*. Sekecil apapun proses dan produk kultural yang terjadi, hibriditas menjadi strategi dan politik masyarakat tertindas untuk bisa diakui keberadaannya, meskipun bukan berarti menghilangkan keberbedaan di antara mereka dengan kelompok dominan. Atas dasar kerangka teoretis itulah, tulisan ini menyajikan bagaimana hibridisasi kultural membentuk ke-Using-an yang tidak sekedar menjadi keunikan, tetapi juga strategi dan politik bagi berkembangnya masyarakat dan budaya Using di Banyuwangi.

B. Using yang Menjadi dan Menjadi Using

Tentu saja, menjadi Using bukanlah proses sederhana. Dari masa kolonial sampai dengan hari ini, nama tersebut masih menyisakan perdebatan antara kelompok yang mendukung dan menolak. Bagi kelompok pertama, julukan Using (sebagian masyarakat lebih memilih “Osing” atau “Oseng”) merupakan penegas keberbedaan identitas kultural antara mereka dengan masyarakat Bali, Jawa Mataraman, dan Madura. Sementara, kelompok kedua, julukan Using merupakan usaha untuk menstigmatisasi warga pewaris bumi Blambangan. Alih-alih larut dalam perdebatan tersebut, kami lebih memilih menyuguhkan data-data historis yang menjadi dasar bagi pembentukan subjektivitas Using

yang bertransformasi dari masa lalu hingga masa kini dengan bermacam kepentingan, tegangan, maupun negosiasi di dalamnya.

Secara historis, komunitas yang sekarang dinamakan Using adalah keturunan dari warga pribumi Blambangan yang tersisa dari perang di era kolonial Belanda, khususnya Perang Puputan Bayu yang sangat dahsyat itu. C. Lekerkerker, salah satu sarjana Belanda yang menulis tentang masyarakat Blambangan di masa kolonial, menuturkan keadaan menyedihkan kaum pribumi selepas Perang Puputan Bayu –salah satu perang terbesar antara pasukan Blambangan dengan tentara Belanda– sebagai berikut.

Pada tanggal 7 November 1772, sebanyak 2.505 orang lelaki dan perempuan telah menyerahkan diri ke Kompeni. Van Wikkerman mengatakan bahwa Schophoff telah menyuruh menenggelamkan tawanan laki-laki yang dituduh mengobarkan amuk dan yang telah memakan dagingnya dari mayatnya Van Schaar. Juga dikatakan bahwa orang-orang Madura telah merebut para wanita dan anak-anak sebagai hasil perang. Sebagian dari mereka yang berhasil melarikan diri ke dalam hutan telah meninggal karena kesengsaraan yang dialami mereka. Sehingga udara yang disebabkan mayat-mayat yang membusuk sampai jarak yang jauh. Yang lainnya menetap di hutan dengan segala penderitaannya (*Balambangan Indisch Gids II*, Th. 1923:1060).

Wacana yang dihadirkan dalam paparan tersebut adalah kenyataan tragis dan menyedihkan yang harus dihadapi oleh masyarakat Blambangan; subjek yang kalah selepas peperangan besar, *Perang Bayu*. Para prajurit maupun masyarakat biasa –laki-laki maupun perempuan, anak-anak maupun orang dewasa– harus menanggung penderitaan maha dahsyat karena mereka harus kelaparan, didera penyakit, maupun meninggal. Bahkan, mereka yang berhasil melarikan diri juga meninggal. Bagi perempuan dan anak-anak yang masih hidup, mereka dijadikan pampasan perang oleh para tentara bayaran dari Madura. Belanda dan tentara bayaran Madura, dengan demikian, merupakan kekuatan dominan yang menjadikan masyarakat Blambangan berada dalam posisi menderita, dimarjinalkan, dan di-liyan-kan di tanah mereka sendiri.

Kondisi tragis itulah yang kami tafsir memunculkan hasrat bagi mereka yang tersisa dari invansi militer dan politik tersebut untuk memperkuat keberbedaan secara kultural-esensial yang membedakan diri mereka dengan diri etnis lain, khususnya dua etnis besar Jawa Kulonan (Mataraman dan Panaragan) dan Madura yang pernah membantu Belanda mengalahkan Blambangan. Memang sejak awal, budaya dan agama mereka berbeda dari

kedua etnis yang mayoritas sudah memeluk Islam. Namun, perbedaan yang sudah ada menguat menjadi pembedaan karena sebagai orang-orang yang kalah dan dikalahkan dalam sistem sosial kolonial, warga Banyuwangi –nama yang diberikan oleh pemerintahan kolonial Belanda setelah mengangkat Mas Alit sebagai Adipati pada 1773– yang berasal dari sisa-sisa penduduk Blambangan tentu merasakan sakit hati terhadap kedua etnis tersebut dan Belanda, tentunya, sehingga mengekspresikan keberbedaan kultural menjadi pilihan dan siasat untuk memperkuat solidaritas.

Kekuatan-kekuatan dominan-luar memang bisa memosisikan komunitas subordinat sebagai subjek yang tertindas, tetapi bukan berarti mereka kalah. Energi untuk melawan seringkali meledak ketika mereka menemukan momentum komunal, sehingga di tengah-tengah penderitaan dan tragedi kemanusiaan yang mereka alami, komunitas subordinat tetap bisa mengusahakan strategi untuk bisa bertahan. Hal itu pula yang dialami oleh masyarakat Blambangan sebagaimana dicatat oleh Scholte (1927:146) berikut.

Sejarah Blambangan sangat menyedihkan. Suku bangsa Blambangan terus berkurang karena terbunuh oleh kekuatan-kekuatan yang berturut-turut melanda daerah tersebut, seperti kekuatan Mataram, Bali, Bugis dan Makassar, para perampok Cina, dan akhirnya VOC. Tetapi semangat rakyat Blambangan tidak pernah sama sekali padam, dan keturunannya yang ada sekarang merupakan suku bangsa yang gagah fisiknya dan kepribadian serta berkembang dengan pesat, berpegang teguh pada adat-istiadat, tetapi juga mudah menerima peradaban baru Ukuran tubuh yang tinggi-tinggi yang terdapat pada kaum lelaki dan warna kulit yang kekuningan menyolok (semarak) yang dipunyai kaum wanitanya serta keserasian ukuran dari bagian-bagian tubuh serta wajah mereka membuktikan bahwa mereka berasal dari satu ras yang mulia di zaman dahulu kala (Ali, 2003:4).

Di tengah-tengah kesedihan karena pengaruh dominan kekuatan luar yang ingin menguasai wilayah dan masyarakat Blambangan, mereka tetap memperkuat identitas mereka dengan “berpegang teguh pada adat-istiadat”. Keyakinan pada adat-istiadat dan semangat untuk bisa *survive* di tengah-tengah dominasi inilah yang menjadikan orang-orang Using muncul sebagai komunitas yang berkepribadian tangguh dan tidak pernah memadamkan semangat untuk menjaga soliditas dan solidaritas komunal. Tentu saja, hal itu dibutuhkan karena secara politis dan sosial, di zaman kolonial, mereka memang dikalahkan dan tidak mendapatkan posisi strategis dalam struktur birokrasi yang lebih banyak diisi oleh orang-orang Eropa dan Jawa Kulonan.

Apa yang menarik untuk diperbincangkan lebih jauh lagi adalah kenyataan bahwa komunitas Using juga terbuka dengan peradaban-peradaban baru yang masuk. Hal itu tidak bisa dilepaskan dari pertemuan panjang dengan etnis-etnis lain, baik sebelum masa prakolonial maupun pada masa kolonial Belanda. Hasil dari pertemuan itu misalnya bisa dilacak melalui berbagai macam kesenian Using yang merupakan hasil interaksi dengan kekuatan estetik maupun religi dari etnis-etnis lain. Meskipun demikian, mereka tetap mengakuinya sebagai kekayaan Using. Proses tersebut tidak lepas dari asumsi bahwa warga Blambangan merupakan keturunan “ras yang mulia” dari masa lalu. Sebagai ras unggul, mereka memiliki kekuatan kultural untuk bisa mempertahankan ciri khas, tetapi tetap berdialektika dengan pengaruh budaya luar tanpa harus larut dan tetap menjaga identitas mereka. Artinya, meskipun secara politis mereka dikalahkan oleh kekuatan dominan yang menindas, tetapi mereka tidak menutup diri sepenuhnya. Sebaliknya, pilihan untuk menyerap pengaruh luar merupakan siasat kultural untuk menegaskan kekuatan adaptif tanpa harus meluruhkan identitas asal sepenuhnya.

Mereka sangat menyadari bahwa menutup diri dalam eksklusivisme komunitas adalah pilihan yang hanya menjadikan eksistensi komunitas Using semakin tersisihkan. Apalagi, pemerintah kolonial Belanda mulai membuka wilayah Banyuwangi sebagai daerah pertanian dan perkebunan. Penjahat mendatangkan masyarakat dari Jawa (Mataraman, Panaragan), Madura, Bugis-Makassar, dan Mandar untuk membuka lahan pertanian dan perkebunan (Anoegrajekti, 2010). Kondisi ini menjadikan komunitas Using tidak bisa lagi menolak kehadiran etnis-etnis lain yang pada masa sebelumnya menjadi kekuatan dominan yang mengganggu eksistensi mereka. Meskipun orang-orang Using adalah pewaris sah dari bumi Banyuwangi, tetapi dalam urusan birokrasi kolonial mereka tidak menempati jabatan-jabatan strategis karena Belanda lebih memilih orang-orang Jawa untuk menduduki jabatan-jabatan strategis. Kondisi ini berlangsung hingga masa kemerdekaan. Kondisi inilah yang tetap memunculkan benih-benih solidaritas komunal di antara masyarakat Using, sehingga mereka perlu untuk melanjutkan adat-istiadat dan memobilisasi wacana-wacana yang tetap bisa menggerakkan energi komunal untuk memperkuat identitas.

Menjadi wajar ketika sarjana Belanda memberikan penilaian yang berbeda terkait eksistensi komunitas Using di Banyuwangi pada masa kolonial. Dalam catatan Lekerkerker, terdapat beberapa nilai dan praktik

kultural yang membedakan identitas masyarakat Using dengan Jawa dan Madura di Banyuwangi.

Dari rakyat Blambangan yang tua itu hanya Banyuwangilah terjadi suatu pemulihan kembali berkenaan dengan kesejahteraan dan jumlah mereka; apa yang dinamakan orang-orang "Using" (dari kata "Using", "sing", yaitu kata bahasa pribumi, sebenarnya suatu kata yang berasal dari bahasa Bali untuk arti "tidak"); orang-orang Using itu menunjukkan kelainan mereka dengan tajam sekali dari suku bangsa Madura di daerah tersebut, tetapi mereka juga menunjukkan kelainan mereka dari sejumlah besar pendatang orang Jawa dari Barat, yaitu yang dinamakan "orang-orang Kulon". Keberadaannya dari ketiga golongan bangsa yang jarang sekali berkumpul itu memberi kepada pemerintah daerah suatu corak timpang. Watak, bahasa, dan adat-istiadat orang Using sangat menyimpang dari yang dipunyai oleh orang-orang Jawa lainnya; mereka itu masih menerima misalnya kawin lari dan juga terkenal sekali atas sikap harga diri mereka, kejujuran mereka, keras kepala mereka, keengganan mereka untuk bekerja sebagai pembantu rumah tangga pada orang-orang Eropa. Disebabkan atas pemilikan mereka atas tanah ladang yang luas, orang-orang Using itu adalah petani-petani yang sejahtera. Juga kebiasaan sifat mereka untuk mencari hasil-hasil hutan masih kuat tertanam pada diri mereka (Lekerkerker, 2005:78).

Sama dengan Scholte, Lekerkerker menempatkan kekhususan kultural yang dimiliki oleh masyarakat Using. Meskipun pada awalnya gaya orientalisnya muncul dengan penyebutan budaya dan masyarakat Using yang menyimpang dari tradisi Jawa seperti kawin lari atau dalam bahasa lokal disebut kawin *mlayokaken*, Lekerkerker tetap memberikan apresiasi terkait keunggulan mereka yang memiliki sikap kesatria. Jujur, mempertahankan harga diri, keras kepala, dan tidak mau bekerja sebagai pembantu di rumah tangga Eropa merupakan identitas kultural terkait sikap hidup komunitas Using.

Perpaduan antara karakter lokal yang mewarisi kekuatan Blambangan dengan keteguhan kepada adat leluhur serta keterbukaan terhadap peradaban baru, menurut kami, merupakan *struktur dalam* yang menunjukkan hibriditas komunitas Using. Sebagai sebuah karakteristik komunal yang menjadi sandaran bagi terbentuknya solidaritas kultural, Using sebagai identitas yang disematkan oleh komunitas di luar masyarakat pewaris Blambangan, dimanfaatkan oleh masyarakat pribumi Banyuwangi untuk membentuk subjektivitas kultural dan komunal mereka di tengah-tengah kuatnya pengaruh etnis-etnis lain di wilayah

ini. Namun, identitas tersebut bukanlah sebuah kekakuan, bukan pula sebuah ketertutupan. Alih-alih, masyarakat Using berani membawa identitas tersebut berdialektika dengan banyak budaya baru yang masuk ke dalam ruang kultural mereka, tanpa harus takut kehilangan ke-Using-an mereka. Menjadi Using memang sebuah pilihan identitas untuk memperkuat solidaritas, tetapi Using sendiri belum berakhir, dalam artian masih terus *menjadi*. Mengapa? Karena, sekali lagi, masyarakat Using, pada dasarnya, memiliki sifat terbuka terhadap budaya-budaya baru yang masuk. Dialog dan percampuran antara Using dengan budaya-budaya baru tersebut menciptakan budaya-budaya hibrid yang tetap diakui sebagai kekayaan budaya Using. Dengan cara menginkorporasi “yang luar” menuju “yang dalam”, masyarakat Using bisa terus melakukan perbaikan dan penambahan terhadap subjektivitas mereka, baik yang direpresentasikan melalui kesenian lokal maupun ekspresi-ekspresi lainnya.

C. Gandrung: Hibriditas Estetik yang Beranak-Pianak

Legalisasi gandrung sebagai “Tarian Selamat Datang Banyuwangi” melalui SK Bupati Samsul Hadi Nomor 147 Tahun 2003, memang masih menyisakan polemik hingga saat ini. Sebagian warga santri menolak karena gandrung mengandung unsur-unsur “maksiat”. Sebagian besar seniman mendukungnya karena bisa menjadi ciri khas Using yang membanggakan Banyuwangi, meskipun di wilayah ini juga terdapat mayoritas etnis Jawa dan Madura. Sebagian besar budayawan –sejak masa Orba– menganggap bahwa gandrung itu membawa misi perjuangan dalam lirik-lirik lagunya (Basri, 2009). Sebagian kecil budayawan menganggap bahwa legalitas tersebut hanya menguntungkan para seniman sanggar yang siap dengan tarian gandrung yang dibakukan untuk kepentingan festival atau penyambutan tamu pemerintah kabupaten. Sementara, para gandrung terop yang biasa melayani *tanggapan*, kurang mendapatkan perhatian. Namun, di balik semua polemik tersebut, sudahkah benar-benar dipahami spirit apa atau prinsip apa yang bisa menjadikan gandrung *survive* hingga saat ini. Prinsip hibriditas adalah salah satu jawabannya.

Mungkin banyak yang bertanya-tanya, bagaimana prinsip itu bisa menjadikan gandrung *survive* hingga hari ini. Masyarakat dan pemerintah Banyuwangi sudah sepatutnya berterima kasih kepada para seniman pengelola sanggar seni (tari dan musik) yang masih mau menjadikan gandrung sebagai acuan dasar bagi pengembangan tari garapan di masing-masing sanggar. Bagi seniman seperti Sumitro, Sahunik, Subari Sofyan, Sabar Hariyanto, Alex

Jokomulyo, Sayun, dan Sunardianto, *gandrung* adalah “struktur dasar tari” yang harus dipahami dan dikuasai sebelum *dimasuki* dengan gerakan-gerakan tari non-Banyuwangi (Setiawan, 2015). Artinya, estetika *gandrung* yang secara genealogis sangat hibrid tetapi sudah dianggap sebagai budaya asli komunitas Using masih bisa dikembangkan dengan menambahkan sedikit gerakan-gerakan koreografis baru tanpa meninggalkan karakteristiknya.

Beberapa seniman tari telah mempraktikkan konsepsi estetika tersebut. Alex Jokomulyo, misalnya, menciptakan tari *Perawan Pandalungan* yang menceritakan anak hasil perkawinan antaretnis, semisal Jawa-Madura, Jawa-Using, atau Madura-Using. Karena proses penciptaannya dipengaruhi oleh kondisi multikultural masyarakat di wilayah Tapal Kuda, termasuk Banyuwangi di dalamnya, Alex memasukkan sebagian kecil gerak tari Madura, Jawa, Ponorogo untuk dipadukan dengan estetika *gandrung* sebagai dasarnya. Bukan hanya itu, Alex juga memasukkan warna musik Madura, Jawa, Ponorogo untuk melengkapi gamelan Banyuwangan. Melalui *Perawan Pandalungan*, Alex ingin menunjukkan bahwa di Banyuwangi itu bukan hanya hidup komunitas Using, tetapi juga komunitas-komunitas etnis lain yang tidak harus saling beroposisi-biner dalam hal perbedaan kultural (Subahianto, Setiawan, & Pujiati, 2014). Sebaliknya, dalam keberagaman etnis bisa berlangsung percampuran kultural yang tidak meniadakan ke-Using-an, ke-Jawa-an, ke-China-an, atau ke-Madura-an. Lebih dari itu, meskipun dalam hal jumlah, orang Using masih kalah dengan Jawa dan Madura, tetapi *gandrung* tetap menjadi dominan dalam tari garapan yang memasukkan unsur-unsur etnis lain. Inilah salah satu kekuatan kreatif dan kultural dari hibriditas yang dilakukan oleh para pelaku seni Banyuwangi.

Demikian pula tari Kuntulan yang tetap mengedepankan gerak koreografis *gandrung* untuk berdialog dengan ajaran-ajaran Islam. Diakui atau tidak, masuknya Islam ke Banyuwangi telah memengaruhi keyakinan religi masyarakat. Terlepas dari polemik siapa yang membawa masuk Islam ke wilayah ini, agama ini mulai menjadi mayoritas pasca penaklukan Blambangan. Sebagai komunitas minoritas, warga Using tidak mungkin melawan dominasi etnis Jawa dan Madura yang sudah beragama Islam. Namun demikian, ketika sebagian besar mereka mengonversi agama ke Islam, warga Using tetap tidak mau mengubah adat kebiasaan dan kesenian mengikuti tradisi Arab. Pilihan untuk menegosiasikan *gandrung* dengan ajaran Islam sebagai kekuatan dominan melalui tari-musikal *kuntulan* merupakan strategi

kultural yang bersifat kreatif sekaligus kritis. Kreatif karena para seniman mampu melakukan terobosan untuk mendialogkan gandrung dengan nilai-nilai Islam yang mulai dominan sehingga kasanah lokal tidak dihilangkan sebagai akibat menguatnya pengaruh agama ini di tengah-tengah masyarakat. Kritis karena hibriditas estetik ini menunjukkan bahwa para seniman sebagai perwakilan dari masyarakat Using tidak mau pasrah sepenuhnya kepada pengaruh dominan Islam. Kuntulan, pada akhirnya, memang menghilangkan autentisitas gandrung sebagai tarian khas, tetapi bukan berarti menghilangkan sepenuhnya karakter estetika lokal Using.

Dari tari gandrung kita bisa melihat betapa produk kesenian hibrid yang diakui sebagai kekayaan kultural Using telah melahirkan hibriditas-hibriditas baru dalam bentuk tari-tari garapan yang tidak kalah menariknya. Lebih dari itu, tari garapan tersebut memberikan makna-makna baru dari sebuah proses saling melintasi di ruang batas yang berimplikasi positif bagi penguatan identitas Using sekaligus menyemai dialog antarbudaya dan masyarakat. Proses hibriditas kultural yang berlangsung di tengah-tengah pemahaman oposisi biner Using dan non-Using yang selama ini banyak diekspos para budayawan ataupun pihak-pihak yang berkepentingan menegaskan bahwa proses saling bertemu, berdialog, dan melintasi merupakan proses yang biasa berlangsung ketika ada relasi dominasi-subordinasi. Masyarakat Using berhasil melakukan proses itu secara kreatif dan kritis, sehingga sehibrid apapun kebudayaan mereka, tetap saja diakui sebagai kekayaan Using.

D. Musik Banyuwangen: Hibriditas Musikal yang Bersaing

Musik Banyuwangen –dalam hal ini adalah aliran musik yang mencampur instrumen modern dan tradisional yang berkembang pasca-1965– tentu tidak tiba-tiba hadir dalam kasanah kultural masyarakat. Kehadiran gamelan yang menyerupai gamelan Bali di Bumi Banyuwangi tentu tidak bisa dilepaskan dari faktor historis kedekatan ataupun permusuhan wilayah ini dengan tetangganya itu. Namun, komunitas Using tidak ingin cara bermusik mereka sama dengan orang-orang Bali. Sedekat apapun mereka, Bali tetaplah tetangga yang pernah terlibat permusuhan. Menjadi wajar kalau gamelan Banyuwangen dimainkan dalam kerancakan, tetapi tidak sama dengan Bali. Dalam janger, memang nuansa Bali-nya kuat, tetapi dalam ritual seblang maupun tari gandrung sudah semakin memudar karena banyak perangkat gamelan yang tidak dipakai. Angklung Banyuwangi juga berbeda dengan angklung Sunda, baik bentuk maupun nada yang dihasilkan. Semua instrumen musikal Banyuwangen

tersebut mulai berdialog dengan beberapa genre musik di masa Orde Baru, khususnya Melayu dan dangdut.

Era 1970-an juga mencatat bagaimana “rezim Pendopo” (pemerintah kabupaten Banyuwangi) mulai mensponsori banyak kegiatan kultural untuk mempromosikan keunikan dan kemeriahan kebudayaan Using sebagai ikon khusus Banyuwangi. Hal ini juga berjaln-kelindan dengan usaha rezim negara untuk memopulerkan budaya nasional sebagai puncak dari kebudayaan daerah. Namun, kebudayaan daerah sebenarnya hanya menjadi *filter* dari mulai berseminya paham kebebasan sebagai akibat berkembangnya modernitas yang dibawa pembangunan nasional. Pengembangan budaya daerah lebih diarahkan kepada perayaan estetis sekaligus penanaman nilai-nilai kearifan lokal.

Salah satu bentuk inisiatif Pendopo yang didorong beberapa seniman non-komunis seperti Hasan Ali adalah pendirian kelompok angklung yang dikolaborasikan dengan viol (sebutan biola oleh orang Banyuwangi) dan beberapa alat yang lain. Karya-karya musikal yang banyak digarap selama latihan dan, akhirnya, direkam adalah karya bersama Andang CY, Basir, Mahfud, seperti “Kembang Galengan”, “Kembang Peciring”, “Pethetan”, “Umbul-umbul Blambangan”, “Amit-amit”, dan “Dalu-dalu”. Bukan sekedar hiburan, perekaman dan penyebaran lagu-lagu ber lirik cara Using karya mereka menjadi medium populer untuk merepresentasikan dan menegosiasikan identitas Using sebagai komunitas etnis yang dipromosikan oleh rezim Pendopo. Jadi, di masa Orde Baru, bisa dikatakan, merupakan saat di mana musik Banyuwangen menjadi medium penting dalam penyebaran gagasan identitas suku dan bahasa Using (Arps, 2009).

Namun, musisi yang tidak masuk dalam kelompok Pendopo tidak mau hanya menjadi penyaksi dari garapan-garapan musikal yang tengah berkembang di Banyuwangi. Mereka juga berusaha untuk berdialog dengan pengaruh-pengaruh musik baru yang berasal dari tingkat nasional. Fatrah Abal membuat lagu-lagu Banyuwangen ber lirik Using tetapi diaransemen dengan musik Melayu (Sariono, Subahianto, Setiawan, dan Saputra, 2009; Setiawan, 2010). Meskipun sempat mendapatkan tekanan dan pemutusan kontrak pekerjaan dengan pemerintah kabupaten, Fatrah tetap bersikukuh untuk menciptakan lagu ber lirik Using berirama Melayu. Bersama-sama Andang C.Y dan Mahfud, Fatrah menciptakan lagu “Gelang Alit” yang sangat fenomenal itu. Fatrah memang sengaja melakukan hibridisasi musikal karena

mulai dominannya lagu-lagu berirama Melayu pada era 1970-an. Rupa-rupanya, Fatrah memiliki misi ideologis partikular, yakni menyebarkan budaya Using ke khalayak luas melalui musik Melayu, termasuk ke komunitas-komunitas Using sendiri yang menolak keberadaan gandrung. Artinya, alih-alih semata-mata melarutkan diri dalam dimensi pasar komoditas musik, ia menggunakan musik populer itu untuk menegosiasikan gagasan-gagasan bernas terkait menjadi manusia Using, khususnya, dan manusia Banyuwangi, pada umumnya. Selain itu, eksperimen Fatrah menjadi bukti bahwa warna musik lokal tidaklah tertutup terhadap musik dari luar. Sebaliknya, musik lokal bisa diramu dengan musik luar tanpa kehilangan karakter lokalnya, sehingga penyebarannya bisa semakin meluas.

Ketika Rhoma Irama memopulerkan musik dangdut pada era 1980-an, para musisi Banyuwangi tidak mau berdiam diri. Kali ini mereka tidak sekedar memasukkan genre musik Melayu, tetapi menciptakan genre musik hibrid baru yang meniru *beat* dangdut. Genre musik baru ini bernama kendang kempul, yang memadukan kendang, kempul, kibor, triangle, dan beberapa alat musik modern lainnya. Adalah Sutrisno dari Genteng yang pertama-tama memopulerkan kendang kempul di tengah-tengah masyarakat Banyuwangi dan akhirnya –dengan campur tangan perusahaan rekaman– meluas ke kabupaten dan kota lain di Jawa Timur. Populeritas kendang kempul menunjukkan bahwa para seniman musik Banyuwangi selalu memiliki kesadaran mendalam untuk terus mendialektikkan kekayaan musikal mereka dengan musik-musik baru yang bersifat dominan. Hibriditas memang mempermasalahkan orisinalitas dan otentisitas karena mana yang asli atau mana yang awal menjadi kabur. Namun, para musisi Banyuwangi tidak pernah terbebani dengan persoalan itu. Asalkan masih ada lirik dan nada Using-nya, ya bisa dikatakan budaya musikal Banyuwangen.

Konsepsi hibriditas musikal tersebut juga berlangsung pada masa pascareformasi. Yon's DD, Catur Arum, Adistya Mayasari, dan beberapa seniman muda yang bergabung dalam POB (*Patrol Opera Banyuwangi*) mengeluarkan album *Layangan*. Keunikan dari garapan musikal mereka adalah campuran instrumen tradisional seperti gamelan, kendang, *kluncing* (*triangle*), *kenthongan*, dengan instrumen modern seperti gitar, bass cethol, kibor, gitar bass, conga. Genre musik yang mereka pilih cenderung ke *blues* yang dimainkan dengan nada minor khas Using. Sangat berbeda dengan kendang kempul. Tidak ada hentakan kendang yang rancak. Tema-tema diskursif yang

mereka angkat juga sangat beragam, dari urusan cinta yang kandas (*meloisme*), persoalan sosial, hingga kekayaan kesenian daerah. Racikan ‘campur-aduk’ para musisi muda ini terbukti mampu menjadi ikon musikal baru dari bumi Blambangan, meskipun awalnya sempat dicemooh karena mengurangi aspek kedaerahaan. Bahkan, lagu-lagu seperti *Semebyar*, *Tetese Eluh*, *Layangan*, *Mawar*, dan *Telung Segoro*, sampai sekarang masih digemari.

Menariknya, kelompok POB sempat dicemooh para budayawan yang sudah terlanjur menganggap musik Banyuwangen adalah yang berasal dari gandrung, angklung, dan versi dangdutnya, kendang kempul. Mereka lupa bahwa dialog dan apropriasi terhadap budaya baru merupakan struktur dalam yang menggerakkan subjektivitas ‘intelektual-intelektual kreatif’ Using. Jadi, wajar saja ketika Yon’s dan Catur berusaha memformulasi sub-genre baru dari musik Banyuwangen yang tidak mau terpancang pada kendang kempul, angklung, ataupun gandrung. Kenyataan membuktikan bahwa masyarakat Banyuwangi –baik yang berasal dari etnis Using, Jawa (Mataraman dan Panaragan), Madura, Mandar, Bali, dan yang lain– sangat menggemari lagu-lagu POB.

Menariknya, Yon’s dan Catur tidak hanya mengusung tema *meloisme* seperti lagu-lagu pop dari Jakarta. Seolah ‘mewarisi’ darah kreatif-kritis dari para seniman pada masa-masa sebelumnya, mereka juga mengusung permasalahan sosial yang berkembang dalam masyarakat. Dalam lagu *Layangan*, misalnya, mereka menggunakan metafor layang-layang berwarna-warni dengan gambar yang beragam pula sebagai representasi dari semaraknya kehidupan politik Indonesia pasca Reformasi 1998. Kebebasan mendirikan partai politik menjadikan banyak partai baru didirikan, selain Partai Golkar, Partai Persatuan Pembangunan, dan PDI-Perjuangan. Bahwa dalam keramaian politik tersebut sangat mungkin terjadi gesekan, ada yang kalah ada pula yang menang. Namun, itu semua tidak harus memutuskan tali persaudaraan sebagai warga masyarakat. *Pedhote layangan sing dadi paran/tapi ojo sampek pedhot seduluran*, “putusnya layang-layang tidak menjadi soal/tapi jangan sampai putus tali persaudaraan.” Begitulah sepenggal lirik penutup lagu *Layangan* yang fenomenal itu. Kesadaran kreatif untuk mentransformasi permasalahan dalam masyarakat, nyatanya, tidak menjadikan lagu mereka tidak lagu. Sebaliknya, kepopuleran *Layangan* bisa dikatakan menyamai kepopuleran *Semebyar* yang sangat melo itu.

Kepekaan terhadap peristiwa politik yang banyak menelan korban jiwa, seperti Peristiwa Madiun 1948, tragedi berdarah 65, dan ninja 1998, mendorong Yon's untuk menciptakan sebuah lagu berjudul *Tetese Eluh*. Nuansa *blues minor* dalam balutan rancak gamelan, angklung, viol, dan gitar yang menghasilkan nada menyayat menjadikan lagu ini sangat menyentuh. Bercerita tentang seseorang yang mencari dan menunggu orang yang dicintai. Ia hilang tanpa pesan dan kabar. Sampai kering air mata orang tersebut, *sampek nono eluhe* (sampai habis air matanya). Ini menggambarkan betapa berat beban psikis yang dibawa dan dirasakan oleh anggota keluarga para korban politik yang tidak diketahui rimbanya, tidak diketahui *paesane* (batu nisannya). Seandainya ia mengetahui, *arep sun kirim kembang* dan *arep sun kirim gending*, “akan aku kirim bunga” dan “akan aku kirim lagu”. Bunga dan lagu merupakan metafor dari baktinya terhadap orang yang dikasihi yang kini hilang entah kemana.

Anak-anak muda yang bergabung dalam POB menunjukkan kelas yang berbeda dalam industri musik Banyuwangen. Hibriditas estetik dalam hal musikalitas dan kemampuan transformatif untuk membawa tema-tema cinta, sosial, dan politik dalam lagu menjadikan karya mereka digemari sampai sekarang. Pada awalnya, kami sangat optimis dengan kelompok ini, khususnya dalam hal meramu bermacam genre musik dan transformasi permasalahan lokal ke dalam lagu-lagu mereka. Gerakan Reformasi 1998, paling tidak, bisa memberikan efek diskursif bagi penguatan demokratisasi di tingkat lokal melalui lagu. Sangat disayangkan bahwa POB harus bubar karena kesibukan masing-masing personalnya. Akibatnya, proyek hibriditas musikal dan transformasi permasalahan lokalitas harus berhenti. Dan, pada akhirnya, kebanyakan lagu-lagu yang berkembang kemudian adalah yang bertutur tentang meloisme dan lagu canda yang cenderung seksis.

Menanggapi kurangnya kepekaan sosial dalam kreativitas musikal dalam industri musik Banyuwangen, Dwi Pranoto –salah satu peneliti budaya Banyuwangen– mengungkapkan keprihatinannya sebagai berikut.

Dalam syair lagu-lagu Banyuwangian saat ini kita hampir tak lagi menemukan kondisi sosial yang nyata dialami oleh masyarakat kelas bawah. Robohnya sebagian besar perusahaan pembenihan udang dan *cold storage* yang mengakibatkan pemecatan para buruhnya, kenaikan BBM dan sulitnya para sopir angkutan umum mencari penumpang yang

memaksa para istri membuka warung kecil di depan rumahnya atau pinggir jalan, misalnya, tak lagi menginspirasi para penggubah lagu Banyuwangian angkatan terkini. Para penggubah angkatan terkini lebih “tersentuh” oleh dunia sinetron Indonesia saat ini dari pada oleh kondisi sosial di sekitarnya (2011:45).

Tentu saja keprihatinan Pranoto tersebut lebih disebabkan karena ia memiliki catatan dan kenangan tentang lagu-lagu lawas Banyuwangian yang diciptakan oleh Mohammad Arief, Endro Wilis, Andang CY, dan Basir Noerdian. Mereka adalah para pencipta lagu yang memiliki kepekaan sosial dan kecerdasan metaforis dalam menciptakan lagu. Ketika ia membandingkan dengan para pencipta lagu masa kini yang banyak terjebak pada tema dan wacana meloisme ala sinetron, segala kepekaan dan kemampuan transformatif para seniman Banyuwangian di masa lalu seperti tak berbekas di masa kini. Tidak ada lagi cerita-cerita sosial rakyat kelas bawah yang muncul dalam diksi lirik lagu. Apalagi cerita tentang eksploitasi emas Tumpang Pitu dan sentralisasi industri di Wongsorejo yang menjadikan penduduk setempat sebagai tersangka hanya karena membela hak-hak mereka sebagai warga negara.

Sayangnya lagi, untuk beberapa tahun terakhir, musik Banyuwangian lebih banyak diaransemen dengan instrumen musik modern. Para musisi mulai meninggalkan alat-alat tradisional dalam komposisi-komposisi baru yang mereka buat, bahkan ada beberapa musisi yang hanya mengandalkan elekton yang sudah diprogram untuk membuat komposisi. Demy, Wandra, dan Suliana, tiga penyanyi populer di Banyuwangi saat ini, memang masih menyanyikan lagu-lagu berlirik Using, tetapi instrumen musik yang mengiringi lagu mereka sangat modern. Bahkan, nada-nada yang mereka nyanyikan sudah banyak meninggalkan nada-nada Using yang dulu diciptakan dari angklung dan *viol* (biola). Tentu saja, hibriditas model ini gagal mentransformasi aspek-aspek musikal lokal ke dalam budaya dominan, musik modern. Padahal, mengikuti pemikiran Ascroft (2001), transformasi bisa menjadi kata kunci untuk mengadopsi budaya dominan ke dalam budaya lokal untuk memperkuat dan memberdayakan lokalitas itu sendiri. Ketika racikan musikal hanya menyisakan lirik Using, itu bukan lagi menjadi hibriditas yang bernilai kreativitas tinggi untuk mempertahankan dan memberdayakan budaya lokal. Alih-alih, hanya menjadi selebrasi musikal Using tanpa kekuatan lokal yang sebenarnya.

E. Ritual: Dialog Keyakinan Lokal dan Agama Dominan di Zaman Pasar¹

Ritual bukan sekedar bentuk syukur kepada Sang Penguasa Semesta. Lebih dari itu, ritual –sesederhana apapun– merupakan bentuk komunalisme masyarakat agraris di mana mereka bisa bertemu, membawa sesajen, memanjatkan doa, dan merasakan kebersamaan selama sehari atau beberapa hari. Artinya, masih ada komunalisme di tengah-tengah modernitas masyarakat desa yang sudah berlangsung lama. Mereka bisa saja bekerja di sektor pertanian, wiraswasta, maupun birokrasi. Mereka boleh belajar pengetahuan modern melalui bangku sekolah. Namun, sebagian besar selalu berkumpul dan merasakan kesamaan identitas ketika ritual digelar. Memang, tidak ada paksaan untuk berperan aktif dalam sebuah ritual, tetapi bagi mereka yang tidak ikut, merasa malu dengan sendirinya karena tidak memosisikan diri dalam subjektivitas komunal yang sudah menjadi konsensus antarwarga komunitas.

Apa yang menarik untuk dicermati adalah bahwa ritual dalam masyarakat Using merupakan bentuk jalan tengah atau keberantaraan yang menghasilkan hibriditas –atau sinkretisme dalam kajian antropologi agama– yang mempertemukan keyakinan-keyakinan religi lokal dengan agama dominan, Islam. Tentu saja dalam ajaran Islam tidak diperbolehkan meminta bantuan kepada pedhanyangan desa atau arwah-arwah tertentu melalui ritual-ritual yang tidak dikenal dalam peribadatannya. Namun, bagi masyarakat Using, menanggalkan dan meninggalkan sebagian keyakinan religi yang mereka warisi dari leluhur pra-Islam tentu sangat sulit. Maka, mendialogkan keyakinan religi dengan tata cara agama dominan bisa menjadi “titik-cumbu” yang tidak menghilangkan begitu saja keyakinan tersebut, meskipun tidak bisa lagi dipertahankan keutuhannya. Pelaksanaan ritual yang masih menyisakan warna animisme, seperti seblang dan kebo-keboan, juga menegaskan keberbedaan eksistensial antarkomunitas Using di Banyuwangi. Agama mayoritas yang mereka peluk boleh sama, yakni Islam, tetapi mereka tidak lantas menghapuskan semua ritual yang bukan warisan tradisi Islam di tanah Blambangan. Artinya, mereka masih menyisakan sebuah tanda yang secara esensial dan eksistensial membedakan keyakinan religi dengan agama mayoritas, komunitas Using lain, dan komunitas non-Using.

¹ Untuk pembahasan pada subbab ini sengaja kami cuplikkan dari sebagian kecil laporan tahunan penelitian yang melibatkan kami berdua, yakni *Politik Identitas Etnis Pasca-Reformasi: Studi Kasus pada Komunitas Tengger dan Using* (2015).

Perbedaan ini, *pertama*, berkaitan dengan hasrat solidaritas dan komunalitas yang membutuhkan penanda identitas yang menjadikan diri mereka tidak sama, meskipun serupa dengan komunitas-komunitas lain. Kondisi itu mempermudah setiap pemuka komunitas untuk mengikat subjektivitas kultural dan religi yang berarti pula memupuk solidaritas atas nama kesamaan identitas. *Kedua*, perbedaan ritual berkorelasi dengan keunikan dan kekhususan yang menjadikan sebuah komunitas Using mudah dikenal oleh komunitas-komunitas lain. *Ketiga*, sebagai implikasi dari keterkenalan sebuah ritual adalah semakin meriahnya sebuah ritual karena kunjungan dari warga desa-desa lain atau pengunjung dari luar kota. Implikasi lanjutnya adalah berlangsungnya aktivitas ekonomi maupun kepariwisataan berbasis ritual yang diselenggarakan warga komunitas.

Masuknya beberapa ritual Using ke dalam agenda pariwisata budaya Pemerintah Kabupaten Banyuwangi sejak era Orde Baru hingga saat ini membawa beberapa konsekuensi diskursif-politis dan pragmatis-ekonomis. *Pertama*, meskipun menunjukkan kemampuan inkorporatif rezim negara terhadap budaya residual yang masih berkemampuan membangun solidaritas, masuknya ritual ke dalam kalender pariwisata memberikan pengakuan secara kultural bahwa praktik religi lokal yang dipandang liyan oleh agama mayoritas ternyata mendapatkan legitimasi oleh negara. Hal ini secara langsung memunculkan keyakinan komunal bahwa budaya mereka bukanlah sesuatu yang menyimpang dalam pandangan negara sebagai penguasa politik di Republik ini. *Kedua*, semakin berkembangnya semangat dan hasrat untuk meneruskan dan meramaikan ritual komunal dengan tambahan-tambahan kegiatan yang kian memopulerkan identitas mereka. Dengan demikian, penyebaran ide dan praktik terkait identitas komunal menjadi semakin meriah dan tidak tampak sebagai bentuk paksaan untuk terlibat karena bisa memunculkan kebanggaan kolektif antarwarga komunitas Using. *Ketiga*, semangat untuk memeriahkan ritual berkorelasi dengan motivasi ekonomi-pariwisata yang diharapkan mampu menggerakkan roda ekonomi kecil-menengah di desa tempat pelaksanaan ritual. *Keempat*, implikasi lanjut dari peramaian ritual adalah usaha untuk mengundang kehadiran sponsor dari perusahaan-perusahaan tertentu untuk turut berkontribusi dalam pembiayaan ritual, khususnya untuk acara-acara tambahan yang menyedot biaya besar, seperti hiburan musik maupun kesenian lokal Using. Praktik komodifikasi ritual berlangsung atas kesadaran panitia untuk mendapatkan dukungan dana, di satu sisi, dan di sisi lain

hasrat pemodal untuk memasarkan produk-produk mereka di tengah-tengah ramainya peserta dan pengujung ritual.

Semakin ramainya perayaan ritual dalam masyarakat Using bukan berarti tidak menimbulkan permasalahan. Hasrat untuk memunculkan ritual berbeda, meskipun sama dalam nama, seperti *endhog-endhogan*, di satu sisi, memang menegaskan keberbedaan identitas komunitas Using di sebuah desa dengan komunitas Using di desa lain. Keberbedaan tersebut seringkali memunculkan tafsir dari kelompok lain yang mengakibatkan kesalahpahaman makna dan berpotensi memunculkan konflik. Dalam ritual *endhog-endhogan* yang diselenggarakan untuk memperingati hari lahir Nabi Muhammad SAW, masyarakat membuat pawai *kembang endhog*, semacam rangkaian bunga menjulang yang terbuat dari telur rebus dengan macam-macam hiasan. Mereka juga membuat boneka peraga (*tapekong*) yang terdiri dari bermacam figur, seperti Raja Fir'aun, Ka'bah, Leak Bali, hantu, dan *thuyul* (Basri, 2012:23). Kehadiran beraneka-macam tapekong –lagi-lagi, bentuk hibriditas– menjadi atraksi yang banyak dinanti pengujung. Wajar kalau warga berlomba-lomba membuat tapekong yang atraktif agar perayaan di desa mereka bisa memiliki karakteristik yang berbeda dengan desa lain.

Namun, usaha untuk menampilkan tapekong atraktif itu pula yang melahirkan permasalahan. Berikut kami kutipkan dari tulisan Hasan Basri (2012:26–27) terkait permasalahan yang berlangsung.

Tapekong baru menjadi kontroversi ketika pada suatu kesempatan acara penutupan Forum Silaturahmi Alim Ulama, 16 Mei 2006, di Pondok Pesantren Robitotul Islam di Dusun Jenisari Desa Genteng, diputarakan VCD tapekong perayaan Maulid Nabi di Desa Macanputih. Tidak diketahui siapa yang membawa VCD tersebut. Singkat cerita VCD tersebut mengundang kontroversi karena dalam ada gambar tapekong wanita yang memakai BH dan para pemikunya hanya menggunakan celana dalam. Menyadari VCD tersebar luas, panitia Maulid Desa Macanputih melapor ke Polres Banyuwangi. Panitia menilai ada upaya sengaja untuk memprovokasi pelaksanaan arak-arakan maulid Macanputih. Karena VCD itu tidak mewakili suasana secara keseluruhan acara arak-arakan. Tapekong di Macanputih tidak hanya menggambarkan wanita ber-BH, tetapi banyak yang lain berupa masjid, unta, ka'bah, gajah, dan lainnya yang baik-baik. Lagian, tapekong wanita itu tidak bermaksud melecehkan wanita, tetapi maunya menggambarkan wanita pelacur besok di akhirat akan ditusuk oleh malaikat. Para pemikul yang bercawat adalah penggambaran setan yang memuja dan menggoda wanita.

Permasalahan yang sengaja dimunculkan melalui pemutaran dan penyebaran VCD perayaan *Endhog-endhogan* di Macanputih memang bisa dibaca sebagai rekayasa politik untuk memecah-belah kerukunan warga Banyuwangi dengan memobilisasi isu dikotomis Islam vs non-Islam. Meskipun adat itu sendiri merupakan bentuk sinkretisme atau hibriditas yang dilakukan masyarakat Using menyikapi syiar agama Islam di bumi Banyuwangi, masih saja ada endapan-endapan dikotomis atau biner antara kelompok santri maupun non-santri (baca: rakyat kebanyakan). Permasalahan tersebut muncul akibat perbedaan dan ketidakutuhan tafsir terhadap visualitas tapekong yang menurut pemahaman santri dianggap tidak Islami. Sama ketika mereka menafsir gandrung yang dianggap mengumbar maksiat. Perbedaan, ketidakutuhan, dan jarak tafsir ini merupakan bentuk perebutan wilayah identitas yang bersifat kompleks. Di satu sisi, komunitas Using Macanputih yang mewarisi sisa-sisa animisme dan Hinduisme, berusaha mengapropriasi makna keislaman dalam bingkai lokalitas mereka. Di sisi lain, komunitas santri menggunakan kacamata agama untuk melihat tafsir komunitas Using.

Perbedaan tafsir ini memang menjadi semacam “api dalam sekam” yang setiap saat bisa dibakar dan diledakkan sesuai dengan kepentingan politik pihak-pihak yang ingin memanfaatkannya. Inilah celah dari mobilisasi keberbedaan identitas etnis yang bisa digunakan untuk kepentingan-kepentingan politik. Sementara, pihak komunitas sendiri sebenarnya tidak bermaksud demikian. Ritual *endhog-endhogan* merupakan sinkretisme damai sekaligus siasat kultural-religi masyarakat Using terhadap dominasi agama Islam dalam kehidupan mereka. Mereka memang telah memeluk agama ini sejak era kolonial, tetapi tidak mau meninggalkan sepenuhnya warisan religi yang menjadi identitas komunal. Semestinya, dialog religi ini tidak harus dipahami secara sempit karena terdapat konteks historis yang melatarinya. Namun, kehadiran pihak-pihak yang mengaku memiliki tafsir paling benar terhadap Islam menjadikan kekuatan identitas ini rentan dan mudah dimanfaatkan untuk memobilisasi isu-isu partikular. Untungnya, masih terdapat kelompok Islam moderat, dalam hal ini Nahdlatul Ulama, yang menengahi permasalahan ini, sehingga persoalan tapekong tidak sampai menjadi konflik horisontal. Kegagalan dalam memaknai simbol-simbol yang diusung dalam ritual *Endhog-endhogan* merupakan kegagalan kultural yang diakibatkan oleh monopoli tafsir permukaan yang dilakukan oleh sekelompok warga berhaluan tekstual-dogmatis. Mereka cenderung melihat dari tampilan permukaan dari ritual ini, tanpa mau masuk lebih dalam lagi terhadap pemaknaan historis-filosofis yang diyakini oleh komunitas.

Suhailik, salah satu sejarawan Banyuwangi, berdasarkan penelusurannya terhadap sejarah lisan yang dirangkum dalam sebuah *blog*,² mengatakan bahwa *endhog-endhogan* merupakan ritual yang berkaitan erat dengan syiar Islam –khususnya NU– dan dakwah untuk memperkuat keimanan masyarakat Using. Ritual ini diawali pertemuan di Bangkalan antara Mbah Kiai Kholil, Pimpinan Ponpes Kademangan dengan KH Abdullah Fakhri pendiri Ponpes Cemoro Balak, Songgon, Banyuwangi. Dalam pertemuan tersebut, Kiai Kholil mengatakan bahwa *kembange* Islam sudah lahir di Nusantara (NU) yang dipersonifikasikan sebagai *endhog* (telur); kulit melambangkan kelembagaan NU, sedangkan isinya melambangkan *amalimah*. Sepulang dari pertemuan, Kiai Fakhri pun menyebarkan amanah tersebut dengan cara mengarak keliling kampung *gedebog* (batang) pisang yang telah dihias dengan tancapan telur dan bunga dengan disertai lantunan sholawat dan dzikir. Inilah cikal-bakal *endhog-endhogan*. Masih menurut Suhailik, ritual ini juga mengandung makna filosofis tinggi. *Endhog* memiliki tiga lapisan: kuning, putih, dan cangkang. Ketiga lapis telur tersebut merupakan bahasa simbolik. *Pertama*, kuning telur merupakan embrio dari sebuah proses kehidupan. Dalam bagian ini terdapat protein tinggi. Hal itu dapat di ibaratkan sebagai *ihsan* dalam kehidupan. *Kedua*, putih telur yang berfungsi sebagai pembungkus dan pelindung kuning telur merupakan simbol dari *Islam*. *Ketiga*, cangkang ibarat *iman* dalam kehidupan. Sementara, ditancapkannya telur di pohon pisang merupakan simbol dari manusia yang mempunyai *qolbu* yang dapat tancapkan apa saja, kebaikan ataupun keburukan. Iman, Islam, dan ihsan adalah harmonisasi risalah yang dibawa Nabi Muhammad SAW, yang jika ditancapkan pada diri manusia menghasilkan manusia sesuai dengan kepribadian beliau.

Pola pikir sektarian dan dogmatis yang menganggap bahwa ritual yang sudah ditambah-tambahi dengan peraga-peraga yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, tentu saja menandakan titik-balik kultural dalam keagamaan. Mengapa? Karena kenyataan dialog antara keyakinan lokal dan agama dominan sudah berlangsung sangat lama. Kreativitas religi juga menunjukkan betapa masyarakat lokal sebagai subjek tidak hanya mau diam dan menerima secara mutlak, tetapi melakukan apropriasi dan transformasi. Hibriditas dalam hal religi sangat melawan praktik sektarian dan dogmatis

² Lihat, "Endog-endogan, Tradisi Muludan di Banyuwangi", tersedia di: <http://homestaykarangasem.com/endog-endogan-tradisi-muludan-di-banyuwangi/>. Diunduh 6 Juli 2015.

karena apropriasi dan dialog secara ajeg menjadikan ritual yang berasal dari hibriditas tersebut dianggap sebagai milik sah komunitas Using, khususnya komunitas Using yang memeluk agama Islam di Songgon dan sekitarnya.

F. Hibriditas Kultural yang Dikehendaki Rezim AAA

Berkuasanya Abdullah Azwar Anas (selanjutnya disingkat AAA) sejak 2010–2015 (dan terpilih kembali untuk masa kepemimpinan 5 tahun mendatang) memang membawa banyak perubahan bagi ekonomi, politik, dan budaya Banyuwangi. Bandara Blimbingsari beroperasi dengan lalu-lintas penerbangan yang lumayan padat. Berbagai penghargaan tingkat nasional maupun internasional diraih oleh rezim AAA. Yang terbaru pemerintah Banyuwangi mendapatkan penghargaan dari *UNWTO Awards for Excellence and Innovation in Tourism* untuk kategori “Inovasi Kebijakan Publik dan Tata Kelola”, mengalahkan nominasi lainnya dari Kolombia, Kenya, dan Puerto Rico. Nama Banyuwangi dengan segala potensi alam dan budayanya semakin terangkat ke kancah internasional; sebuah prestasi yang belum pernah diraih oleh para bupati dan jajaran birokrasi sebelumnya.

Menurut MY Bramuda, Kepala Dinas Budaya dan Pariwisata Banyuwangi, terdapat empat keunggulan yang menjadikan kabupaten di ujung timur Jawa ini meraih penghargaan internasional bergengsi tersebut.³ *Pertama*, menjadikan daerah sebagai “produk” yang mesti dipasarkan potensi wisatanya. Dengan paradigma itu, birokrasi juga ikut menjadi tenaga pemasar alias salesman/salesgirl bagi pariwisata daerah. *Kedua*, memilih strategi pemasaran yang tepat. Banyuwangi menawarkan *adventure* dan *experience* yang berbeda dengan daerah lain. *Adventure* untuk wisata alam. Adapun *experience* untuk wisata budaya dan wisata even lewat Banyuwangi Festival. Ada tiga segmentasi wisatawan yang dibidik, yaitu kaum perempuan, anak muda, dan pengguna internet (*netizen*). Tiga segmen konsumen itu punya pasar yang sangat besar. Jumlah perempuan di Indonesia ada 120 juta jiwa. Jumlah anak muda (16-30 tahun) hingga 62 juta jiwa. Pengguna internet 82 juta. *Ketiga*, segmen pasar tersebut saling beririsan. Namun, ketiganya tetap memerlukan pendekatan pemasaran yang spesifik. Ketiga, inovasi berkelanjutan, seperti membuat ikon dan destinasi baru, di antaranya pembangunan bandara berkonsep hijau

³ Lihat, “Banyuwangi Raih Penghargaan Dunia dari Badan Pariwisata PBB”, tersedia di: <http://rubik.okezone.com/read/22538/banyuwangi-raih-penghargaan-dunia-dari-badan-pariwisata-pbb>. Diunduh pada 22 Januari 2016.

yang tahun ini tuntas, pengembangan Grand Watudodol dan rumah apung di kawasan Bangsring, dan sinergi dengan BUMN membangun dermaga kapal pesiar di Pantai Boom. Inovasi juga dilakukan dengan pemasaran menggunakan aplikasi di *smartphone*. Keempat, pengelolaan *pariwisata event* (*event tourism*) lewat Banyuwangi Festival yang memperkenalkan potensi lokal kepada publik luar sekaligus menarik kunjungan wisatawan

Empat keunggulan tersebut menegaskan bahwa pemerintah Banyuwangi di bawah kepemimpinan AAA memang sangat berambisi untuk melakukan lompatan historis dalam mengelola potensi pariwisata alam, *adventure*, *sport*, dan budaya. Secara global, konsep pariwisata model ini memang lagi digemari karena bisa memberikan beragam warna alam, pengalaman, dan budaya untuk mengobati sejenak kerinduan posmodern masyarakat metropolitan di tingkat nasional maupun internasional. Berbagai usaha yang dilakukan Pemkab diarahkan untuk menjangkau sebanyak-banyaknya para wisatawan domestik maupun mancanegara yang memang sangat ingin “mengalami” dan “menikmati” Banyuwangi dengan segala potensinya.

Salah satu strategi kunci yang dipakai oleh rezim AAA adalah mentransformasi budaya lokal sesuai kepentingan ekonomi politik mereka. Dimulai tahun 2011, Pemkab membuat *Banyuwangi Ethno Carnival*, Parade Gandrung Sewu, dan *Banyuwangi Jazz Festival*. Ketiga *event* besar itu mampu menjadikan pemberitaan media nasional tentang Banyuwangi meningkat. Maka, dari tahun 2012 sampai 2015, Pemkab membuat sebuah kebijakan baru bernama *Banyuwangi Festival* yang semakin memperbanyak program unggulan bernuansa karnaval. Yang menjadi dasar dari semua kegiatan karnaval budaya dalam Banyuwangi Festival adalah budaya lokal, lebih dominan Using. Namun, budaya tersebut tidak dibiarkan tanpa ‘didandani’ dan ‘disulap’ dalam nuansa “wah”. AAA berkeinginan untuk mendialogkan budaya Banyuwangi dan budaya global seperti konsep karnaval yang sangat digemari oleh wisatawan, baik domestik maupun mancanegara. Artinya, hibriditas yang berlangsung memang didesain untuk menjual eksotisme Banyuwangi –baik alam maupun budayanya– kepada wisatawan, khususnya warga metropolitan dan mancanegara yang memang haus akan petualangan serta aspek-aspek keprimitifan dalam kehidupan mereka.

Dari aspek ekonomi pariwisata, AAA memang berhasil mewujudkan ambisinya untuk me-nasional-kan dan meng-internasional-kan Banyuwangi. Dan, klaim-klaim pertumbuhan ekonomi segera dipaparkan dalam banyak

kesempatan dan media. Tidak menjadi masalah karena semua rezim melakukan hal serupa. Keberhasilan AAA juga berimplikasi secara politik di mana di pemilu pada 2015, dia dan Yusuf terpilih sebagai bupati dan wakil bupati periode 2016–2021. Tentu saja banyak prestasi AAA yang menjadikannya pimpinan yang disukai dan dihormati oleh warganya. Namun, yang paling menonjol tentu saja agenda-agenda dalam Banyuwangi Festival yang selalu menjadi buruan para pewarta media regional maupun nasional.

Di bawah kepemimpinan AAA, identitas Using tetaplah menjadi kekuatan kultural yang diunggulkan dan dikembangkan (Setiawan, Tallapessy, & Subahianto, 2015). Warga komunitas Using merasakan kebanggaan karena ritual dan kesenian mereka tetap diperhatikan oleh pemerintah, meskipun kebanggaan itu seringkali hanya menjadi kebanggaan semu, khususnya bagi para pelaku kesenian yang tidak banyak diuntungkan dari festivalisasi atau karnavalisasi budaya Using. Namun, AAA sangat jeli dalam memainkan isu identitas, karena ia tidak hanya berhenti pada aspek kebudayaan, tetapi menggunakannya untuk mempromosikan potensi Banyuwangi, baik dari sektor industri, ekonomi perkebunan, ekonomi pertanian, maupun ekonomi kreatif. Dalam hal ini, bolehlah masyarakat Using berbangga karena di kepemimpinan AAA identitas mereka semakin dikenal luas, baik secara nasional maupun internasional. Apalagi dengan pertumbuhan ekonomi kreatif seperti batik Using yang semakin populer di kalangan wisatawan. AAA terbukti mampu menjadikan ke-Using-an melampaui batas-batas kaku sebuah identitas yang seringkali dimaknai secara membabi-buta menuju pemahaman yang lebih lentur di tengah-tengah ekonomi pasar berbasis keunikan kultural dan pengetahuan kreatif masyarakat.

Apa yang harus dikritisi adalah bahwa hibriditas antara budaya lokal dengan konsep karnaval seperti yang dilakukan rezim AAA lebih menguntungkan kepentingan ekonomi politik mereka dan para pemodal di sektor pariwisata. Kenyataan seperti inilah yang menjadikan Dirlik (2001) mengkritisi konsepsi hibriditas karena hanya memberi keuntungan kepada kaum elit. Apabila mengikuti terma Bhabha, hibriditas model ini bukanlah yang ia idealisasi karena sudah dibajak oleh kepentingan rezim negara. Hibriditas sebagai strategi survival di tengah-tengah budaya dominan mengharuskan penguatan dan pemberdayaan terus-menerus sebagian budaya lokal yang masih ada. Sayangnya, rezim AAA bisa dikatakan kurang memperhatikan aspek pemberdayaan itu. Banyak seniman yang berkeluh-kesah dikarenakan

semarak Banyuwangi Festival tidak kurang memberikan dampak positif bagi kehidupan dan pengembangan kesenian mereka. Apalagi para seniman yang tidak memiliki sanggar resmi. Memang benar mereka dilibatkan dalam ajang festival, tetapi apakah pemerintah sudah *concern* terhadap regenerasi dan pemberdayaan kesenian lokal seperti gandrung terop, janger, barong, dan kuntulan. Beberapa seniman yang kami jumpai mengatakan tidak mendapatkan perhatian serius dari pemerintah. Kalaupun sampai sekarang mereka masih bertahan, itu lebih karena masih ada penggemar yang mau *nanggap* kelompok mereka.

G. Simpulan

Masyarakat Using di Banyuwangi, pada dasarnya, adalah masyarakat yang tidak tertutup, sebagaimana banyak distigmatisasi oleh kelompok etnis di luar mereka. Mereka secara historis—karena letak geografis, pergolakan politik, penyebaran budaya dan agama mayoritas, kolonialisme, dan kebijakan rezim pascakolonial—adalah manusia-manusia yang sadar untuk melakukan pembacaan, penyerapan, dan peniruan budaya-budaya dominan dari luar untuk menjadi dan memperkuat budaya mereka sendiri, Using. Gandrung, kuntulan, janger, ritual, dan musik Banyuwangen telah membuktikan struktur dan praktik hibridisasi kultural yang telah lama dan masih berlangsung hingga saat ini.

Kemampuan apropriasi manusia-manusia kreatif Using ini pada akhirnya memang mengundang banyak individu, kelompok, dan kepentingan untuk mengkomodifikasinya dengan tujuan ekonomi politik mereka masing-masing. Sementara pada masa Orde Baru rezim negara berkepentingan untuk menciptakan identitas khas Using bagi Banyuwangi sebagai upaya untuk memenuhi tuntutan rezim pusat dalam hal budaya bangsa berbasis puncak-puncak budaya daerah, pada masa pasca Reformasi rezim negara memiliki kepentingan yang berbeda-beda. Samsul Hadi gencar melakukan politisasi Using dan Usingisasi politik demi memperkuat identitas Using untuk kepentingan politiknya. AAA sangat menyadari potensi besar yang ada dalam budaya Using, sehingga ia memformulasi kebijakan budaya *menghibridkan*-nya dengan gaya karnaval untuk memperbanyak devisa yang masuk ke pemerintah Banyuwangi melalui sektor swasta. Secara politik, kebijakan budaya yang ia ciptakan juga memberikan dampak secara politik kepadanya, di mana sebagian besar masyarakat Banyuwangi memberikan konsensus terhadap kepemimpinannya.

Kenyataannya, hibridisasi kultural masih berlanjut di masyarakat Using dan masyarakat-masyarakat lokal lainnya. Rakyat dari hari ke hari semakin biasa dengan budaya pop, modernitas, internet, dan pergaulan global, sehingga tidak bisa lagi kita katakan mereka sebagai masyarakat tradisional; sebuah produksi pengetahuan yang *salah kaprah*. Melalui mekanisme apropriasi, mereka mampu menyerap datangnya budaya asing ke dalam praktik kultural sehari-hari tanpa harus mengikuti sepenuhnya. Para seniman musik, tari, dan drama masih terus berimprovisasi dengan menyerap pengaruh-pengaruh estetik dari luar. Sejatinya, masyarakat lokal –karena pengalaman historis dengan beragam budaya dan agama dominan yang diwariskan turun-temurun– menjadikan hibriditas kultural sebagai *something ordinary*, sesuatu yang sangat biasa, karena dalam struktur dan praktik itulah mereka bisa menemukan subjektivitas mereka terus *survive* dan berdaya melalui mekanisme peniruan-engejekan (meniru yang tidak sepenuhnya) karena penolakan mutlak hanya akan menjadikan kehidupan mereka semakin termarginalkan. Implikasi lanjut dari proses tersebut adalah terciptanya budaya lokal–bukan budaya tradisional–yang diakui sebagai milik komunitas sekaligus pembentuk identitasnya. Sekali lagi, budaya lokal tersebut bersifat sangat hibrid, bukan lagi autentik berasal dari komunitas tersebut.

Apa yang kemudian menjadi titik-balik produktivitas hibrid tersebut adalah ketika kekuatan pemodal dan rezim negara mendikte para aktor kultural sesuai dengan kepentingan ekonomi politik mereka. Sementara, para aktor tidak bisa berbuat banyak, baik karena alasan ekonomi maupun ketakutan politik (ketika berhadapan dengan rezim). Hibriditas kultural yang sudah berada dalam medan ideologis dan ekonomis rezim–baik pemodal maupun negara– cenderung hanya melayani kepentingan mereka, bukan kepentingan rakyat itu sendiri. Dalam kondisi ini hibriditas dibajak, sehingga tidak bisa lagi menjadi kekuatan survival-kreatif-strategis yang memberikan keberdayaan kepada kehidupan mereka. Lebih jauh lagi, hibriditas dalam arahan rezim hanya menjadi selebrasi penanda kultural, bukan petanda.

Daftar Pustaka

- Ali, Hasan. 2003. "Kata dan Predikat Using." Dalam Majalah Budaya *Jejak*, No. 03.
- Anoegrajekti, Novi. 2010. "Pada Nonton dan Seblang Lukinto: Membaca Lokalitas dalam Keindonesiaan." Dalam Jurnal *Kajian Linguistik dan Sastra*, Vol. 22, No.2.
- Arps, Ben. 2009. "Osing Kids and the Banners of Blambangan: Ethnolinguistic Identity and the Regional Past as an Ambient Theme in East Javanese Town." Dalam *Wacana*, Vol.11, No.1.
- Aschroft, Bill. 2001. *Post-colonial Future: Transformation of Postcolonial Culture*. London: Continuum.
- Basri, Hasan. 2012. "Adat Endog-endogan." Dalam *Lembar Kebudayaan*, No. 22.
- Basri, Hasan. 2009. "Gandrung dan Identitas Daerah." Dalam *Lembar Kebudayaan*, No.2.
- Bhabha, Hommi K.1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Dirlik, Arif. 2002. "Bringing History Back In: Of Diasporas, Hybridities, Places, and Histories." Dalam Elisabeth Mudimbe-Boyi (ed). *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*. New York: State University of New York Press.
- Hall, Stuart. 2003. "Introduction: Who Need 'Identity'?" Dalam Stuart Hall & Paul du Gay (ed). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Hamid, Sumono Abdul. 2011. "Misteri Gandrung dari Tiongkok." Dalam *Banyuwangi dalam Mozaik*. Banyuwangi: Komunitas Sejarah Banyuwangi.
- Lekkerkerker, C. 2005. "Sejarah Blambangan." (Alih bahasa Pitoyo Boedhy Setiawan, 1991), diterbitkan kembali dalam Majalah Budaya *Jejak*, Nomor 07.
- Pranoto, Dwi. 2011. "Dari M. Arief sampai Catur Arum." Dalam *Lembar Kebudayaan*, No. 19.
- Sariono, Agus, Andang Subaharianto, Ikwan Setiawan, dan Heru SP Saputra. 2009. "Rancak Tradisi dalam Gerak Industri: Pemberdayaan Kesenian Tradisi-Lokal dalam Perspektif Industri Kreatif (Belajar dari Banyuwangi)." Laporan Penelitian Hibah Strategis Nasional (sebagian isi sudah dipublikasikan). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.

- Setiawan, Ikwan. 2007. "Transformasi Masa Lalu dalam Nyanyian Masa Kini: Hibridasi dan Negosiasi Lokalitas dalam Musik Populer Using." Dalam *Jurnal Kultur*, Vol. 1, No. 2.
- Setiawan, Ikwan, Albert Tallapessy, & Andang Subaharianto. 2015. "Politik Identitas Pasca Reformasi: Studi Kasus pada Komunitas Tengger dan Using." Laporan Tahunan Penelitian (sebagian isi dalam proses publikasi jurnal). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Setiawan, Ikwan. 2010. "Merah Berpendar di *Brang Wetan*: Tegangan Politik 65 dan Implikasinya terhadap Industri Musik Banyuwangen." Dalam *Jurnal Imaji*, Vol. 8, No. 1.
- Subaharianto, Andang, Albert Tallapessy, & Hat Pujiati. 2013. "Menyerbukkan Kreativitas: Model Pengembangan Kreativitas Kaum Muda dalam Sanggar Seni Using sebagai Penopang Budaya Lokal dan Industri Kreatif di Banyuwangi Tahun I." Laporan tahunan penelitian (sebagian isi sudah dipublikasikan dalam prosiding seminar). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.

Sumber Internet

- "Banyuwangi Raih Penghargaan Dunia dari Badan Pariwisata PBB." <http://rubik.okezone.com/read/22538/banyuwangi-raih-penghargaan-dunia-dari-badan-pariwisata-pbb>. Diunduh pada 22 Januari 2016.
- "Endog-endogan, Tradisi Muludan di Banyuwangi." <http://homestaykarangasem.com/endog-endogan-tradisi-muludan-di-banyuwangi/>. Diunduh 6 Juli 2015.

KONSTRUKSI KEBIJAKAN KEBUDAYAAN DI BANYUWANGI: WACANA, RELASI, DAN MODEL KEBIJAKAN BERBASIS IDENTITAS

Muhammad Hadi Makmur dan Akhmad Taufiq

FISIP, FKIP Universitas Jember

makmur.unej@gmail.com dan akhmadtaufiq1@gmail.com

A. Pendahuluan

Sesuai peraturan pemerintah no 38 tahun 2007, urusan kebudayaan adalah salah satu urusan wajib yang diserahkan oleh pemerintah pusat kepada pemerintah daerah. Implikasi dari peraturan pemerintah demikian adalah memberikan peluang kepada pemerintah daerah untuk melakukan pilihan strategis terkait dengan kebijakan kebudayaan di daerah yang menjadi otoritasnya. Pelimpahan kewenangan urusan kebudayaan kepada daerah tersebut telah memosisikan pemerintah menjadi dinamisor atas budaya yang berkembang pada tataran lokal. Sebagai implikasinya, akan memberikan ruang bagi masyarakat dan komunitas lokal untuk lebih berperan serta dalam upaya 'menghidupkan' kebudayaan, sehingga sumber daya budaya ditingkat lokal dapat memberikan manfaat yang lebih besar bagi masyarakat.

Di sisi lain, seiring dengan dinamika otonomi daerah, ketika daerah dituntut memiliki kemandirian dan kekuatan fiskal, pemerintah daerah cenderung berlomba-lomba bagaimana segala sesuatunya ditarik pada ranah untuk meningkatkan pendapatan asli daerah (PAD). Tak jarang kebijakan daerah termasuk kebijakan terkait kebudayaan tersebut menjadi semacam ajang perlombaan bagi kekuatan kekuasaan untuk menunjukkan secara artifisial identitas mereka terhadap kepentingan kelompok atau komunitas masyarakat tertentu, termasuk komunitas budaya. Dampak dari hal tersebut adalah dikhawatirkan kebijakan daerah terkait kebudayaan dibiaskan demi kepentingan ekonomi dan keuntungan kekuasaan politik lokal, yang justru kontraproduktif dengan maksud pengembangan dan pelestarian kebudayaan itu sendiri.

Hal yang tidak kalah krusialnya adalah segala entitas sosial termasuk entitas budaya juga ditarik oleh para pihak dalam pusaran politik praktis kekuasaan di tingkat daerah; sehingga kebijakan tertentu seringkali digunakan untuk kepentingan pencitraan elit politik yang sedang berkuasa dan untuk memertahankan tingkat kepercayaan publik terhadap penguasa eksekutif dan legislatif suatu wilayah. Oleh karena itu, aspek kebijakan, ruang kebudayaan, dan politik pencitraan menjadi relasi yang bersifat konjungtural, dalam situasi tersebut dimensi kebudayaan sering diposisikan menjadi domain komoditas.

Kebijakan terhadap pelestarian dan pengembangan budaya, misalnya, cenderung sebatas penyelenggara pergelaran kegiatan kesenian atau tradisi lokal, yang lebih dimaknai secara ekonomis. Seperti yang disampaikan Jennifer Lindsay (1995), dalam tulisannya *Cultural Policy And The Performing Arts In South-East Asia*, menyatakan bahwa kebijakan saat ini telah mengubah dan merusak budaya, tradisi, seni-seni, melalui campur penanganan yang berlebihan dan kebijakan ke arah komodifikasi, dan tidak ada perhatian yang diberikan pemerintah dalam konteks substansi budaya.

Dalam konteks kebijakan, aliran komunitarian juga sudah mengingatkan bahwa kebijakan publik dalam masyarakat modern telah kehilangan *sense of community*. Kebijakan pembangunan mengantarkan pada sebuah kondisi masyarakat yang teralienasi, tercerabut dari kerangka kepercayaan etis, tradisi, dan solidaritas, karena kebijakan publik lebih mengedepankan akomodasi kehidupan individualisme dan mekanisme pasar (Parson, 2005).

Pandangan komutarianisme tersebut relevan jika melihat kebijakan pemerintah yang lebih dominan mengarah kepada pertimbangan-pertimbangan ekonomi daripada kultural. Kebijakan pemerintah dalam pelestarian dan pengembangan budaya lokal, berubah menjadi pengelola kegiatan yang menentukan objek dan mengubah agar sesuai dengan tuntutan *pembangunanisme*, yaitu berupa peningkatan pendapatan daerah. Dalam kondisi seperti ini budaya, seni dan tradisi yang digelar menjadi sekedar raga tak berisi. Komunitas budaya, seni, dan tradisi lebih dipandang sebagai objek dan diharapkan menyesuaikan diri dengan tuntutan pasar. Budi karya dalam bentuk seni dan tradisi pada komunitas menjadi sebuah komoditas-komoditas. Kebudayaan menjadi tidak sekedar diukur dengan menunjuk pada kandungan filosofis atau kearifan tradisional tetapi dapat dilihat pula dari nilai rupiah atau harga jualnya (Utama, 2009).

Hal tersebut mengindikasikan bahwa pemberian penghargaan atas status kebudayaan sebagai kebudayaan yang bernilai tinggi pun lalu berfungsi

sebagai semacam iklan yang dapat mendongkrak penjualan produk-produk kebudayaan yang telah diproduksi dan direproduksi (budaya dibangun dan diciptakan ulang) dengan kemasan baru. Pada saat kebudayaan telah mengalami komodifikasi, diplomasi kebudayaan pun menjadi sebuah proyek yang mendatangkan keuntungan besar. Hal tersebut dapat dilihat dari peningkatan jumlah wisatawan, pameran kebudayaan, publikasi kebudayaan melalui media massa, dan banyaknya pengunjung pameran yang menjadi lebih dipentingkan daripada peningkatan apresiasi dan kearifan sikap pemerintah dan masyarakat yang merefleksikan multikulturalisme.

Kebijakan pemerintah juga seringkali hanya memproduksi nilai ekonomis terhadap kebudayaan yang sebenarnya telah dibentuk oleh komunitas sebagai identitasnya melalui kesenian, ritual, dan berbagai simbol-simbol. Namun pemerintah 'merebut' simbol-simbol komunitas tersebut menjadi simbol bersama yang secara radikal diperdagangkan. Implikasi yang muncul dalam kehidupan komunitas adalah identitas sebagai karakteristik komunitas terus menerus luruh, dan yang tampil di permukaan adalah perasaan bahwa mereka warga dari suatu komunitas yang sama. Luruhnya identitas komunitas sebagai akibat penyeragaman tidak lain disebabkan karena adanya ekspansi pasar, pengaruh etos kerja kapitalistik, dan masyarakat yang berorientasi pada pasar (transaksi) dimana tidak hanya memengaruhi kehidupan suatu komunitas, tetapi juga memengaruhi sistem nilai dan tata hubungan sosial (Utama, 2009).

Aspek kebijakan kebudayaan dalam konteks demikian tidak pelak memegang peranan strategis dalam rangka merumuskan dan merealisasikan hubungannya dengan realitas praksis kultural di tingkat lokal. Ia menjadi kunci bagi seluruh muara dialektika kebudayaan di tingkat lokal bagi proses identitas kultur lokal yang hendak dibangun. Oleh karena itu, kebijakan kebudayaan itu harus betul-betul mampu merefleksikan gejala dan geliat kultural yang terjadi di tengah masyarakat.

Dalam konteks tersebut, tulisan ini dimaksudkan menjelaskan konstruksi kebijakan kebudayaan di Banyuwangi; Banyuwangi merupakan daerah di Jawa Timur yang banyak memiliki kekayaan budaya. Kekayaan budaya Banyuwangi ini terlihat dari beragamnya produk-produk budayanya, mulai dari bahasa, tradisi ritual, tari, teater dan musik tradisional. Menurut catatan Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi pada tahun 2009, tercatat ada 12 macam kebudayaan berbasis ritual, 12 macam tari tradisional, 4 macam musik tradisional dan 2 macam teater tradisional yang hidup di Banyuwangi. Salah satu ikon kebudayaan di Banyuwangi adalah kebudayaan masyarakat Using.

Banyak dan beragamnya produk seni dan tradisi budaya yang hidup di masyarakat Banyuwangi tersebut tentu bagi pemimpin pemerintahan dipandang sebagai sesuatu yang patut menjadi perhatian dan agenda penting dalam kebijakannya. Untuk itu menjadi penting bagi penulis untuk mengetahui bagaimana wacana dan strategi kebijakan pemerintahan Kabupaten Banyuwangi terkait dengan kebudayaan yang ada di Banyuwangi, khususnya terkait Using. Bagaimana relasi dalam kebijakan tersebut serta bagaimana model kebijakan yang yang dikembangkan terkait kebudayaan di Banyuwangi.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian studi kasus, dengan wilayah penelitian di Kabupaten Banyuwangi, yang dilakukan pada tahun 2013-2014. Pendekatan penelitian ini dimaksudkan untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian. Hal itu diharapkan dapat terdeskripsikan keadaan subjek atau objek penelitian yaitu kebijakan pemerintah daerah dalam melestarikan dan mengembangkan budaya lokal berdasarkan fakta-fakta yang tampak atau sebagaimana adanya sehingga penelitian ini tidak dimaksudkan untuk membuat generalisasi, namun yang lebih urgens adalah untuk menyampaikan kedalaman informasi yang diperoleh.

Oleh karena itu, pada penelitian ini tidak menggunakan istilah populasi dan sampel, namun menggunakan informan. Subjek penelitian yang akan menjadi informan dalam penelitian ditentukan secara sengaja, atau dengan kata lain teknik penentuan informan adalah dengan metode *purposive* (bertujuan) yang dipilih sesuai dengan masalah dan tujuan dalam penelitian tersebut (Sugiyono, 2008), yaitu orang yang menguasai dan memahami objek penelitian dan mampu menjelaskan secara rinci masalah yang diteliti. Dalam penelitian ini informan yang digunakan adalah informan dari Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi, dinas pendidikan dan tokoh budaya serta pegiat kesenian tradisi Banyuwangi.

Untuk memperoleh data yang perlukan, dilakukan pengamatan, wawancara, dokumentasi dan studi kepustakaan. Untuk mendapatkan keabsahan dan kepercayaan data peneliti melakukan triangulasi data baik secara metode maupun sumber. Data dianalisis dengan menggunakan teknik analisis interaktif model milles & Huberman. Teknik ini dimulai dari reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data display*), dan Penarikan kesimpulan/verifikasi (*conclusion drawing/verification*) (Sugiyono, 2008).

C. Hasil dan Pembahasan

1. Seni dan Tradisi Budaya Masyarakat Banyuwangi

Pluralitas dalam kehidupan mewarnai masyarakat Kabupaten Banyuwangi. Di lihat dari sisi keagamaan, masyarakat Banyuwangi terdiri atas Islam dengan pemeluk sebesar 1.386.633 jiwa (95,33%), Hindu sebanyak 35.958 jiwa (2,47%), Protestan sebanyak 16.503 jiwa (1,13%), Katolik sebanyak 9.016 jiwa (0,62%) dan pemeluk agama Budha termasuk Khong Hu Chu sebanyak 6.471 jiwa (0,44%). Sementara keragaman etnis-etnis yang ada, jumlah etnis Jawa paling dominan, disusul etnis Using dan etnis Madura.

Masyarakat di Kabupaten Banyuwangi memiliki banyak bentuk seni budaya dan adat istiadat tradisional yang berbasiskan pada etnik. Beberapa bentuk produk budaya masyarakat Banyuwangi yang merupakan kesenian asli maupun dari akulturasi budaya antaretnis (Dariharto, 2009) adalah: gandrung, angklung caruk, angklung paglak, angklung blambangan, kuntulan, hadrah, gedogan, bordah, patrol, barong teater, barong arak-arakan, damarwulan/ jinggoan/ janger, bali-balian/ balaganjur, praburoro/ rengganis, jaranan buto, jaranan pegon, reog, mocoan pacul goang/ campursari banyuwangen, campursari jowoan, tabuhan boning/ pesisiran, wayang kulit, ludruk, aljin, barongsai, wayang topeng, pencak silat, jaran kencak, kendhang kempul, keroncong, samroh, gambus, marawis, dan zapin.

Sedangkan tradisi budaya yang masih dipelihara yang tak terpisahkan dengan nilai kepercayaan, antara lain: seblang, kebo-keboan, petik laut, rebo wekasan, gredoan, barong ider bumi, puter kayun, mocoan lontar, resik kagungan, resik lawon, endhog-endhogan, manjer killing, ngarak jodhang, cap gomek, mantu kucing, dan ruwatan.

Peta upacara adat dan kesenian tradisional di Banyuwangi tersebut memberikan gambaran yang utuh menyangkut realitas kultural dan dinamika kebudayaan yang ada di Banyuwangi. Sebuah dinamika kebudayaan yang tumbuh di atas pondasi kebudayaan yang relatif kuat dengan dukungan penuh masyarakat sebagai anggota kolektifnya. Peta tersebut juga sekaligus memberikan gambaran bagi eksisnya suatu realitas tradisi di tengah ruang identitas yang sedang mengalami konstruksi.

2. Dinamika Wacana dan Strategi dalam Kebijakan Kebudayaan di Banyuwangi

Hal yang menarik dari temuan penelitian ini bahwa unsur kebudayaan menjadikan bagian penting agenda kebijakan oleh sebagian besar rezim

pemerintahan daerah Kabupaten Banyuwangi. Melalui bungkus pengembangan dan pelestarian Kebudayaan, budaya dan seni tradisi masyarakat Banyuwangi dikemas tidak saja untuk kepentingan ekonomi, tetapi juga menjadi arena dialektika wacana kebijakan kebudayaan.

Bertolak dari hasil penelitian ini, peneliti menemukan tiga wacana kebijakan kebudayaan di wilayah Kabupaten Banyuwangi. *Pertama*, kebijakan rehabilitasi dan kontrol kebudayaan. *Kedua* kebijakan pembentukan identitas utama kebudayaan dan *ketiga* kebijakan reidentitas dan promosi kebudayaan. Wacana kebijakan pertama dikembangkan pada masa Orde Baru, sedangkan wacana kedua dan ketiga setelah reformasi atau pada era otonomi daerah.

Masing-masing wacana kebijakan tersebut berupaya mengonstruksi kebudayaan Banyuwangi. Wacana kebijakan pertama, berangkat dari nilai dasar bahwa kebudayaan melekat padanya ideologi politik-partai tertentu. Akibatnya, kebijakan kebudayaan bisa mengontrol dan diarahkan pada ideologi partai rezim, setidaknya budaya dan seni tradisi masyarakat bisa dinetralisir dari unsur-unsur ideologi politik-partai tertentu. Pada wacana kedua dan ketiga berangkat pada representasi atau siapa (etnik, agama) yang mewakili identitas kebudayaan, sekaligus untuk apa kebudayaan itu.

a. Menghilangkan Label Politik dan Menghidupkan Kesenian Using

Pascaperistiwa yang dikenal dengan nama G.30.S/PKI, rezim Orde Baru secara masif dan sistematis menghilangkan semua yang “berbau PKI”. Tidak saja seniman yang dianggap berafiliasi dengan PKI ditangkap, tetapi penggunaan produk keseniannya juga dilarang. Di daerah Banyuwangi, citra dan pelabelan PKI terhadap kesenian saat itu sangat berpengaruh terhadap kehidupan kesenian di Banyuwangi, khususnya kesenian tradisional dan lagu-lagu Using. Mengingat kebanyakan lagu-lagu daerah Banyuwangi yang populer saat itu, pengarangnya dianggap terlibat dalam sayap organisasi PKI. Kondisi ini berimbas pada kehidupan kesenian di Banyuwangi. Budayawan dan pelaku seni sangat berhati-hati untuk berkreasi dan berkarya. Bahkan pelarangan itu, juga berdampak terhadap ketakutan warga Banyuwangi, baik mendengarkan apalagi menyanyikan syair lagu-lagu Using.

Di Banyuwangi salah satu produk kesenian yang cukup terkenal dan diidentikan dengan PKI pada masa pemerintah Orde Baru adalah lagu “Genjer-Genjer”. Menurut catatan Suripan, 1990 yang dikutip Hasan (2011) bahwa sekitar tahun 1942, berkembang lagu kesenian Angklung yang terkenal berjudul “Genjer-Genjer”. Syair lagi ini diciptakan oleh M. Arif, seorang seniman

pemukul alat instrumen Angklung. Lagu “Genjer-Genjer” itu diangkat dari lagu rakyat yang hidup di Banyuwangi yang berjudul “Tong Alak Gentak”. Lagu ini dimaksudkan sebagai sindiran atas kedatangan Jepang ke Indonesia. Dimana pada saat itu, kondisi rakyat semakin sesangsara dibanding sebelumnya.

Pada tahun 1970, Bupati Djoko Supaat Slamet menerbitkan Surat Keputusan SK No. um/1698/50 tertanggal 19 Mei 1970. SK Bupati itu mengatur keberadaan kesenian daerah. Semua bentuk dan organisasi kesenian daerah di Banyuwangi, harus mendaftarkan di Kepala Seksi Kesenian Dinas Pendidikan dan Kebudayaan pemerintah Kabupaten Banyuwangi. Tujuan SK Bupati ini, adalah untuk memantau perkembangan kesenian daerah Banyuwangi, sekaligus sebagai kontrol politik terhadap kesenian, agar kesenian tidak digunakan untuk alat propaganda menentang kekuasaan Orde Baru. SK ini sendiri muncul setelah Bupati mendapat anjuran dari Presiden Soeharto pada saat mengadakan kunjungan ke Desa Tapanrejo, Kecamatan Muncar. Ketika itu presiden Soeharto menganjurkan agar melestarikan dan mengembangkan kesenian Daerah sebagai potensi daerah, setelah puas menyaksikan dan mendapatkan penjelasan dari Bupati terhadap suguhan hiburan kesenian Angklung dan Tari-Tarian Khas Banyuwangi.

Djoko Supaat Slamet sebagai bupati Kabupaten Banyuwangi 1966-1978 merasa prihatin, dan mencoba untuk menghilangkan stigma PKI terhadap bentuk karya budayawan Using. Ia kemudian menginisiasi untuk menggandeng budayawan untuk melakukan dokumentasi lagu-lagu ciptaan budayawan atau seniman Using. Upaya yang dilakukan Bupati Djoko Supaat Slamet tersebut seperti dituturkan oleh informan berikut.

“Pak Joko dulu prihatin dengan budaya using yang di cap PKI, waktu itu hampir semua hasil karya syair atau lagu using selalu dianggap berbau PKI, seperti “Genjer-genjer”, padahal lagu itu menceritakan kesengsaraan masyarakat Banyuwangi waktu penjajahan Jepang tahun 1942. Akhirnya setelah omong-omong dengan teman-teman, pak Djoko bersedia memfasilitasi seniman Using...waktu itu kumpul di pendopo, seniman Using dikumpulkan untuk melakukan rekaman lagu-lagu hasil ciptaan mereka.”

Gairah baru dalam berkesenian di Banyuwangi mulai berkembang. Budayawan dan pelaku kesenian Using kembali bergerak dan menciptakan karya-karya baru, seperti kesenian angklung, gandrung, dan lagu-lagu Using. Pemerintah Kabupaten Banyuwangi pada saat itu juga memfasilitasi dalam

berkesenian, melalui Lembaga Siaran Radio milik pemerintah, yaitu Radio Khusus Pemerintah (RKPD) Suara Blambangan. Lagu-lagu Using direkam dan disiarkan secara luas.

Pada saat Djoko Supaat Slamet inilah kesenian Using mulai berkembang, meski kontrol terhadap kesenian cukup kuat, kebijakannya dianggap telah memberikan ruang tumbuh dan daya penerimaan oleh masyarakat luas, semacam rehabilitasi kesenian Using dari label dan citra PKI. Hal ini senada seperti yang disampaikan Anoeграjekti (2006) bahwa Bupati Djoko Supaat Slamet dianggap peduli, berhasil menghidupkan, dan mengembangkan seni-budaya Using di tengah keterpurukan akibat pelabelan negatif termasuk citra PKI yang melekat pada masyarakat dan kesenian Using. Anoeграjekti mengutip pernyataan Pigeaud menulis bahwa orang Using enggan hidup bersama dengan *wong kulonan*. Sikap tertutup ini berakar pada pengalaman masa lalu bahwa keberadaan mereka (masyarakat Using) selalu mendapat tekanan baik struktural maupun kultural dari dua kebudayaan besar yang mengapitnya, yakni Jawa dan Bali. Di lain pihak, dalam persepsi para penduduk pendatang, berkembang stigma buruk mengenai orang *Using*, yakni penduduk eksklusif yang suka menyendiri, tukang santet, pemalas, dan enggan bergaul secara terbuka.

b. Meneguhkan Using sebagai Identitas Banyuwangi

Pasca-Orde Baru, menurut G.R. Lono Lastoro Simatupang yang disitir Rheza (2012) muncul upaya pemerintah daerah untuk mencari unsur-unsur kedaerahan yang dianggap paling asli dan autentik untuk dihidupkan dan diangkat sebagai yang mewakili identitas kedaerahan. Bupati Banyuwangi pertama pada era otonomi daerah adalah Samsul Hadi. Sebagai pemimpin yang dianggap *lare Using* asli sangat kuat upayanya untuk menunjukkan Using sebagai identitas Banyuwangi. Serangkaian kebijakan dan program pemerintah dibuat dengan jargon *Jenggirat Tangi*. *Jenggerat Tangi* merupakan serangkaian program pemerintah yang bertujuan mengonservasi adat dan budaya Using sebagai wajah lokal Kabupaten Banyuwangi. Latar belakang penetapan program tersebut adalah kesadaran dan usaha untuk menjamin dan melestarikan eksistensi budaya Using sebagai budaya dan identitas lokal Banyuwangi.

Upaya pemerintahan bupati Samsul Hadi untuk membangunkan kesadaran keotentikan Banyuwangi termanifestasikan dalam program pembangunan patung gandrung secara masif. Patung gandrung menghiasai sudut kota dan desa. Terlihat dari observasi peneliti diperbatasan pintu masuk Banyuwangi

baik arah Jember maupun Situbondo, patung penari gandrung berdiri kokoh, begitu juga di beberapa gang perumahan di kota.

Program Pembangunan patung dan gambar Gandrung ini merupakan implikasi dari Surat Keputusan Bupati nomor 173 tahun 2002 yang menetapkan Gandrung sebagai maskot pariwisata Banyuwangi. Gandrung sebagai kesenian masyarakat Using yang dianggap sebagai masyarakat asli Banyuwangi menjadi pilihan pemerintahan Bupati Samsul Hadi sebagai upaya untuk memperteguh Using sebagai identitas Banyuwangi. Langkah selanjutnya Pemerintahan Samsul Hadi membangun wacana dominan terhadap gandrung. Secara estetika pemerintahan Samsul Hadi menetapkan sebuah pakem gandrung dan menjadikannya sebagai tari resmi penyambutan tamu yang datang di Banyuwangi. Penetapan ini dimuat dalam SK bupati nomor 147 tahun 2003.

Selanjutnya bupati juga mendirikan pusat pelatihan yang disebut Akademi Gandrung. pusat pelatihan yang ditempatkan di desa Kemiren, kecamatan Glagah ini dimaksudkan untuk mendidik dan melatih para pemuda Banyuwangi untuk menari gandrung. Dalam kegiatan pelatihannya akademi gandrung menghadirkan para panari gandrung senior seperti mbok Temu. Hal ini mengingatkan bahwa generasi muda dalam perkembangannya sangat sulit jika mengikuti metode belajar dengan mengikuti model gandrung terop yang diadakan oleh kelompok-kelompok gandrung.

Dominasi wacana pemerintah kemudian berlanjut pada gandrung apa yang pantas dan yang layak dipentaskan dan mewakili daerah Banyuwangi ketika negara mengirimkan pentas atau festival seni diluar Banyuwangi baik nasional. Pemerintah daerah kemudian memilih gandrung sanggar yang lebih mampu memenuhi standar estetika yang ditetapkan pemerintah, dari pada gandrung terop. Gandrung kemudian berkembang menjadi “gandrung terop” yang dilakoni komunitas tradisional dan “Gandrung festival”. Meskipun budayawan Banyuwangi seperti yang disampaikan Hasan Basri dalam tulisannya dan hasil wawancara bahwa “disaat gandrung menjadi kebanggaan kolektif, justru komunitas aslinya (gandrung terop) termarginalkan. Mereka tidak mempunyai kemampuan dan keberanian untuk berbicara, mereka lebih menganggapnya sebagai problem yang tak terucapkan”, tentunya implikasi kebijakan ini pada komunitas gandrung terop perlu diteliti lebih dalam pada tahap selanjutnya.

Bentuk realisasi dari program kebijakan *Jenggirat Tangi* selain menetapkan *gandrung* sebagai maskot pariwisata, pendirian akademi

gandrung, penerbitan Kamus Bahasa *Using* dan majalah berbahasa *Using*, kewajiban sehari berbahasa *Using* pada Hari Jadi Kota Banyuwangi, pekan berbusana *Using*, dan muatan lokal bahasa *Using* di sekolah-sekolah. Seperti adanya pekan berbusana *Using*, edaran yang mewajibkan pemakaian bahasa *Using* pada saat hari jadi Banyuwangi. Menjadikan bahasa *Using* sebagai salah satu mata pelajaran di sekolah dasar dan menengah. Penyusunan kamus bahasa *Using* dan majalah berbahasa *using* “Seblang”.

Melalui Kebijakan dan program *Jenggerat Tangi*, pemerintahan Samsul Hadi telah menempatkan *Using* sebagai identitas utama Banyuwangi. Kebijakan ini telah menjadi wacana dominan, setidaknya mengutip yang disampaikan oleh Rhiza Eka (2012) program *Jenggerat tangi* telah menggantikan julukan Banyuwangi sebagai “kota pisang” dan “kota bermaskot tubuh ular berkepala gatotkaca” dengan “Banyuwangi sebagai Kota Gandrung”.

c. Re-Identitas dan Promosi Banyuwangi

Di antara pemimpin pemerintah Kabupaten Banyuwangi yang juga sangat perhatian pada kebudayaan lokal adalah Bupati Azwar Anas. Program yang sangat menonjol dari pemerintahan Anas ini adalah dalam bentuk pagelaran masal, yang dikemas dalam program tahunan dengan nama *Banyuwangi Festival*. Beberapa acara yang ada di program tersebut di antaranya adalah *Banyuwangi Ethno Carnival*, paju *gandrung sewu*, festival patrol, festival kuwung, dan festival endhog-endhogan.

Program-program pemerintahan Azwar Anas tersebut di atas menunjukkan sebuah kebijakan yang diarahkan tidak saja untuk memfasilitasi seni dan budaya yang beraroma etnik *Using*, tetapi semua komunitas yang ada di Banyuwangi. Bupati Azwar Anas berupaya menggeser Banyuwangi dari “identitas pusat” –etnik (*Usingisasi*) yang telah dibangun oleh pemerintahan sebelumnya, khususnya Bupati Samsul Hadi– menuju “identitas tersebar” (multikultur). Banyuwangi itu bukan *Using*, tetapi *Using* adalah bagian kekayaan budaya Banyuwangi. Setidaknya, itulah yang ditangkap oleh informan dalam wawancara.

“saya kira pada zaman pak Anas ini sudah benar. Banyuwangi itu tidak sama dengan *Using*. Banyuwangi ya Banyuwangi, *Using* itu hanya bagian di dalamnya.”

Selanjutnya keberagaman kebudayaan-kesenian Banyuwangi ini ingin dimobilisasi menjadi kekuatan untuk membangun (ekonomi) Banyuwangi kekinian. Seperti yang penjelasan Andang yang dikutip oleh Hasan (2011)

bahwa Bupati Banyuwangi Azwar Anas ingin mengelompokan acara kesenian Banyuwangi dalam bentuk karnaval menjadi tiga bagian. *Pertama*, yang bernafaskan Islam, akan digelar pada bulan Ramadhan (festival Patrol) atau Arak-arakan Endog-endogan(bulan Maulid/mulud). *Kedua*, yang bernuansa modern, yaitu BEC yang direncanakan bulan Oktober. *Ketiga*, yang bernuansa tradisional, yaitu Festival Kuwung yang dilaksanakan setiap Hari Jadi Banyuwangi bulan Desember. Tujuan pengelompokan itu, untuk meningkatkan kunjungan wisata.

Pemerintah Banyuwangi khususnya saat ini ingin menunjukkan eksotisme Budaya Banyuwangi, tidak saja kepada masyarakat sekitarnya tetapi kepada pihak luar. Pada acara BEC 2013, hadir beberapa tokoh diundang di antaranya Menteri Tenaga Kerja dan Transmigrasi (Menakertrans) Muhaimin Iskandar, Konsul Jenderal Amerika Serikat (AS), Joaquin Monserrate, Konjen Timor Leste, Ketua DPP Golkar Abu Rizal Bakrie (ARB), CEO Bosowa Grup, Erwin Aksa, Rizal Malarangeng, Ketua Asosiasi Pemerintah Kabupaten Indonesia (APKASI), Isran Noor yang juga Bupati Kutai Timur, Bupati Agam, Sumatra Barat, Bupati Badung, Bali, Walikota Probolinggo, Wabup Tangerang Selatan, Wabup Karawang, Jawa Barat serta Sekda Pacitan.

Dalam hal ini seperti yang dinyatakan Effendy dan Anoeграjekti (2004) kebudayaan juga bisa berubah menjadi alat mobilisasi kepentingan politik, ketika kebudayaan yang berkembang dalam komunitas digunakan ataupun dilaksanakan bukan hanya didasarkan pada nilai esensi yang terkandung di dalamnya melainkan efektivitasnya dalam menghimpun massa.

Dengan cara mengundang para tokoh nasional, internasional pemerintah Anas berusaha membangun citra kreativitas daerah Banyuwangi dalam mengembangkan keberagaman kebudayaannya. Seperti disampaikan dalam sambutannya pada pembukaan BEC, "Ini perlu ditunjukkan kepada khalayak nasional maupun internasional. Bahwa Banyuwangi, memang kaya dengan kultur budayanya."

Keberagaman budaya Banyuwangi tidak saja dikemas secara modern dan masal untuk tujuan ekonomi-pariwisata, tetapi adalah sebuah wacana tanding Usingisasi Banyuwangi. Program-program kebudayaan pada masa pemerintah Anas berusaha menawarkan konsep kebudayaan Banyuwangi yang selama ini di representasikan dengan Using (etnik) menjadi Banyuwangi yang diletakkan pada basis historisnya yang kaya akan budaya dan seni tradisi. Hal ini berarti kesenian tradisional yang autentik dan yang berakar pada

masyarakat Banyuwangi bukan milik Using (sebuah penamaan komunitas-etnik) tetapi milik masyarakat Banyuwangi yang secara historis semula bernama Blambangan. Kebo-keboan, Gandrung, dan kesenian yang autentik, yang murni adalah budaya dan seni tradisi Blambangan. “Kebo-keboan” *The Legend of Blambangan*” itulah kalimat yang terpampang dalam spanduk, pamflet, baliho, dan souvenir lain dalam BEC tahun 2013.

d. Strategi Kebijakan Kebudayaan Pemerintah Banyuwangi

Seperti yang disampaikan oleh Gaventa (1980), bahwa kebijakan bekerja melalui proses manipulasi citra sosial, simbol, dan bahasa. Kebijakan pemerintah daerah Kabupaten Banyuwangi dalam membangun wacana kebudayaannya, menggunakan kekuatan-kekuatan seperti bahasa, simbol-simbol atau lambang fisik yang dikemas dalam bentuk program masing masing.

Dari program-program yang dilaksanakan pemerintah Kabupaten Banyuwangi ditemukan tiga strategi utama kebijakan, yaitu melalui pendidikan, pembungunan simbol-simbol fisik, dan pementasan pagelaran masal. Strategi kebijakan melalui pendidikan dan pelatihan memiliki tujuan agar budaya dapat dikenal oleh generasi dan masyarakat juga dapat memiliki keterampilan atas kesenian-kesenian tradisional Banyuwangi. Strategi ini dilakukan oleh pemerintah daerah menjadikan bahasa lokal seperti Using sebagai Muatan lokal kurikulum bahasa di sekolah-sekolah SD-SMA. Pembuatan, penerbitan dan penyebaran kamus bahasa Using dan majalah berbahasa Using “Seblang”, penerbitan pakem pementasan gandrung serta pendirian akademi gandrung yang ditujukan melahirkan para penari gandrung profesional, pematenan hak kebudayaan Using; Tari Gandrung, Janger, Seblang, Patrol, Hadrah Kuntulan, Kebo-keboan, Jaranan Butho, Angklung Carok, Macopatan Lontar Yusuf, dan Patrol. menjadikan gandrung (tari berpasangan) sebagai maskot wisata dan tari resmi penyambutan tamu (Jejer Gandrung)

Strategi pembangunan simbol budaya, memiliki tujuan untuk membangun identitas daerah, dilakukan dalam bentuk pembangunan patung kesenian dan penentuan desa budaya (Using). Strategi pementasan dan pagelaran budaya memiliki tujuan untuk membangun fantasi, citra dan promosi kebudayaan selanjutnya bisa berpengaruh terhadap peningkatan ekonomi-kunjungan wisata-ke daerah. Strategi ini dilakukan melalui program kegiatan seperti perekaman dan penyiaran lagu-lagu daerah (Using), Pekan dan festival Budaya, Pekan berbusana Using, dan menjadikan desa Kemiren sebagai Desa Wisata Adat Using.

Tabel 2. Strategi Kebijakan Kebudayaan Pemerintah

| Bentuk strategi | Tujuan |
|----------------------------------|--|
| Pendidikan dan pelatihan | Meningkatkan pengetahuan dan keterampilan kebudayaan (bahasa dan kesenian Using) |
| Pembangunan lambang/symbol/situs | Pembentukan identitas kota |
| Penyiaran, Pementasan/pagelaran | Citra, Promosi, Sosialisasi kebudayaan dan peningkatan ekonomi (wisata) daerah. |

Sumber: hasil analisis

3. Relasi dan Model Kebijakan Kebudayaan: Sebuah Konstruksi pada Kasus di Kabupaten Banyuwangi

Dinamika perkembangan kebudayaan di tingkat lokal seperti di Kabupaten Banyuwangi tidak terlepas dari bagaimana kebudayaan dimaknai oleh para pihak yang terlibat baik secara langsung maupun tidak langsung. Kebudayaan di sini menjadi sebuah entitas untuk terus diperebutkan dalam ruang representasi dari kepentingan masing-masing pihak. Di sini terjadi relasi dari masing-masing aktor dalam sebuah ruang yang dinamis. Dari hasil penelitian terkait budaya Using di Banyuwangi ditemukan beberapa kelompok aktor, yaitu pihak swasta, pimpinan Pemerintah daerah-Bupati, pelaku dan pegiat budaya lokal, tokoh masyarakat, dan masyarakat umum. Relasi para aktor dalam ruang kebudayaan hidup dalam arena wacana besar yang berkembang yaitu wacana otonomi daerah dan globalisasi.

Bagi Bupati sebagai penguasa atau pimpinan pemerintahan daerah kebudayaan Using dihadirkan sebagai entitas yang memiliki makna potensial, baik secara politik maupun ekonomi. Secara ekonomi budaya yang berkembang di Banyuwangi seperti budaya Using menjadi sumber potensial bagi perkembangan pendapatan daerah dan pertumbuhan ekonomi daerah. Sehingga entitas budaya dikemas dan dipromosikan sedemikian rupa menjadi komoditas yang bisa dinikmati dan menarik bagi wisatawan baik dalam negeri maupun luar negeri. Seperti pada saat kepemimpinan bupati Azwar Anas, keberagaman budaya Banyuwangi dikemas dalam program rutin tahunan dalam bentuk Banyuwangi Ethno Carnival (BEC), yang diakuinya sangat besar sumbangannya bagi penerimaan daerah. Secara politik, bahwa hampir semua Bupati di Banyuwangi, sejak masa Supaat sampai Bupati Azwar Anas, berupaya untuk menunjukkan pada masyarakat sebagai konstituennya akan kepedulian dan perhatiannya pada budaya melalui kebijakan dan program mereka. Seni

dan tradisi Using di sini sebagai sarana bagi pemimpin untuk menunjukkan akan diri mereka sebagai yang peduli dan membesarkan identitas budaya “wong Banyuwangi” atau setidaknya membuat teridentifikasi “kebanyuwangian”-nya. Atas hal tersebut, ia patut untuk didukung dan mendapatkan legitimasi oleh kelompok masyarakat di Banyuwangi khususnya Using.

Bagi pelaku dan pegiat seni dan tradisi budaya. Kebudayaan bagi mereka lebih sarana ekspresi jiwa dan spiritualitas yang menunjukkan akan identitas mereka sebagai sebuah entitas kelompok yang hidup di Banyuwangi. Tetapi mereka juga tidak berada dalam realitas hidup yang hampa, sehingga seni dan tradisi yang mereka lakukan hadir sebagai bentuk pertunjukan yang dipertontonkan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat audien. Dalam konteks itu mereka membuat kreasi seni dan tradisi sebagai pertunjukan sebagai pengakuan komunitas mereka sekaligus menjadi komoditas yang patut untuk mendapatkan upah dari kreasi dan kehadiran mereka. Bagi masyarakat Banyuwangi bahwa pertunjukan atau Even budaya yang ditonton dan dinikmati sebagai menjadi sarana pemenuhan kebutuhan akan fantasi-hiburan sekaligus juga memperteguh diri sebagai orang Banyuwangi atau setidaknya sebagai replikasi identitasnya. Sementara itu bagi tokoh masyarakat, kebudayaan Using merupakan ruang pertarungan antara nilai. Kehadiran kebudayaan sebagai sarana untuk mempertahankan nilai-nilai yang kedaerahan atau loyalitas yang ada. Sedangkan bagi swasta kebudayaan lebih kuat dimaknai sebagai ruang potensial secara ekonomi, yang bisa menjadi peluang yang menghasilkan keuntungan. Sehingga bagi mereka bagaimana sebuah entitas budaya seperti budaya Using juga bisa dikembangkan dan kemas secara apik sehingga bisa ditawarkan pada “pasar” yang bisa mengundang “konsumen”, yaitu masyarakat wisatawan sebesar-besarnya.

Bertolak dari hasil penelitian ini setidaknya ditemukan dua tarikan pemahaman dan kepentingan, yaitu budaya Banyuwangi sebagai identitas dan komoditas. Budaya lokal sebagai identitas tidak saja hadir dalam makna budaya tetapi juga dalam makna politik. Kehadiran budaya lokal di Banyuwangi selain dalam entitas kultural di tingkat lokal. Ia juga hadir dalam ruang-ruang praktis politik. Sebagai identitas ia tidak saja menjadi pembeda corak dan karakter kultural ditengah multikulturalitas dalam masyarakat. Namun ia juga telah menjadi sesuatu yang mempunyai bobot tersendiri dalam pertarungan politik di tingkat lokal.

Tentu saja konstruksi nalar dan kepentingan ini tidak melekat pada satu pihak secara dikotomis. Artinya setiap pihak, sesuai dengan ruang dan waktu

yang berkembang dapat saja menggunakan konstruksi kedua-duanya terhadap keberadaan budaya lokal. Konstruksi atas budaya lokal tidak terlepas dari konteks politik dan ekonomi yang berkembang. Dinamika politik dan ekonomi di daerah memengaruhi bagaimana elite pemerintah lokal, komunitas seni dan tradisi lokal dan juga para swasta memaknai keberadaan seni dan tradisi di tingkat lokal.

Dalam era otonomi daerah, yang telah memberikan kewenangan besar pada pemerintah dan masyarakat lokal untuk mengelola daerahnya telah memosisikan kebudayaan lokal sebagai entitas penting. Keberadaan kebudayaan lokal tidak saja dipandang sebagai identitas daerah tetapi juga sebagai potensi ekonomi. Kebudayaan lokal tentu saja tidak bisa hidup jika eksistensi komunitas pelaku seni dan tradisi tidak diakui. Pengakuan ini tidak saja dalam eksistensinya secara kultural namun secara dinamis menuntut pengakuan secara politik dan ekonomi.

Dinamika relasi kekuasaan ditingkat lokal mengubah formula dan ruang dialog antara penguasa atau elit lokal di daerah dengan para pelaku dan komunitas seni dan tradisi. Formulasi dan intensitas hubungan penguasa dan komunitas budaya bukan saja membawa konsekuensi legitimasi politik dan identitas pada penguasa lokal, tetapi juga pada komunitas budaya seni dan tradisi. Artinya, selain pengakuan dan penerimaan bagi penguasa lokal bahwa “anda bagian dari kami”. Hubungan ini juga memberikan pengakuan sosial siapa dan bagaimana komunitas seni dan tradisi tersebut.

Dalam konteks ini, permainan simbol-simbol yang simetris dengan budaya lokal dilakukan. Secara dialogis permainan simbol ini tentu saja diterima oleh komunitas dan penguasa lokal. Simbol itu dibangun dalam bentuk atraksi-atraksi baik dalam wujud pagelaran dan pembangunan situs patung serta pendanaan.

Hubungan ini tidak saja bekerja dalam nalar politik, tetapi juga secara ekonomis. Di sinilah kemudian swasta masuk dalam hubungan tersebut. Masing-masing kemudian membangun relasi bagaimana atraksi budaya dapat dikemas menjadi satu komoditas yang dapat dihargai secara ekonomi. Pariwisata berbasis kebudayaan kemudian dibangun. Dibantu teknologi dan informasi, atraksi budaya lokal disuguhkan pada konsumen. Konsumen yang haus akan *pleasure* akan mengeluarkan uang untuk mendapatkannya. Aktraksi seni dan tradisi kemudian menjadi bagian atau komponen industri pariwisata. Budaya lokal kemudian berkembang dalam bagian industri yang diposisikan

sebagai sesuatu yang harus memberikan keuntungan ekonomi. Dengan ini semua akhirnya mendorong dinamika ekonomi di tingkat lokal.

Pada konteks administrasi publik, bahwa model kebijakan pelestarian dan pengembangan budaya lokal di Kabupaten Banyuwangi merupakan perpaduan antara model *public-private partnership* dan *public-community partnership*. Kebijakan yang bertumpu pada *public private partnership* menunjukkan orientasi pemimpin daerah untuk mendorong peran komunitas dan swasta untuk mengemas seni dan tradisi lokal dalam bentuk atraksi-atraksi budaya yang disodorkan pada pasar dan diharapkan dapat memberikan nilai tambah dan pertumbuhan ekonomi serta penerimaan daerah. Hal itu bisa ditunjukkan oleh program yang dikemas oleh daerah dalam mempromosi kegiatan-kegiatan bernuansa budaya selama empat tahun terakhir dilakukan secara massif dengan melibatkan seluruh komponen, baik itu pegiat dan pelaku seni tradisi maupun peran swasta. Kegiatan besar seperti BEC, Festival Kuwung, Paju Gandrung membutuhkan dana yang besar. Pemerintah daerah dengan anggaran yang terbatas kemudian mengajak pengusaha dan perusahaan swasta untuk turut membantu dalam bentuk sponsor, penginapan untuk tamu dan sebagainya (hasil wawancara, 10/9/2014).

Pada sisi yang lain, pemerintah juga mendorong pada komunitas untuk tetap “nguri-nguri” seni dan tradisi, dengan memfasilitasi pada kelompok-kelompok seni dan tradisi agar tetap hidup. Kelompok seni dan tradisi lokal dalam hal ini berupaya untuk beradaptasi dengan perkembangan sosial budaya masyarakat. Di tengah kuatnya budaya pasar, kelompok seni dan tradisi dihadapkan pada kondisi sosial-ekonomis pasar yang kapitalistik serta maraknya budaya populer yang sangat cepat seiring dinamika teknologi dan informasi. Oleh karena itu, mereka dituntut untuk kreatif mengemas nilai dan identitas budayanya sesuai zamannya. Namun, upaya tersebut sering kali terkendali dengan keberlangsungan mereka dalam hal *maintenance* alat dan sarana serta keterbatasan pembiayaan operasional berkesenian mereka.

Melihat situasi pemerintah berusaha memberikan ruang dan sekaligus membantu pembiayaan. Seperti yang dilakukan oleh pemerintahan Bupati Azwar Anas, pada tahun 2011 pemerintah daerah memberikan bantuan kepada 35 kelompok seni dan tradisi dengan jumlah anggaran sebanyak Rp 700 juta dan tahun 2012 memberikan bantuan kepada 74 kelompok dengan anggaran Rp 986 juta. Program pemberian bantuan tersebut menurut Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata merupakan bentuk komitmen pemerintah untuk memajukan kesenian dan budaya lokal (hasil wawancara, 2/8/2014).

Arah kebijakan pemerintah Banyuwangi khususnya pada kepemimpinan bupati Azwar Anas dalam memfasilitasi untuk memajukan kesenian dan budaya lokal tersebut sangat ditekankan pada upaya pengembangan pariwisata untuk meningkatkan ekonomi masyarakat dan pendapatan daerah. Kelompok seni dan tradisi yang difasilitasi oleh pemerintah daerah dirahkan tidak saja kelompok yang berada di pusat kota tetapi juga di setiap kecamatan. Kebijakan ini diambil oleh pemerintah daerah agar pentas dan atraksi seni-budaya tidak tersentral di kota, tetapi juga di setiap kecamatan.

Eksistensi seni-tradisi budaya yang ditunjukkan dengan pertunjukan dan pentas pada masing-masing wilayah ini menurut Bupati sangat penting sebab hal ini selain partisipasi masyarakat perlu ditumbuhkan, masyarakat masih bisa menikmati tampilan seni dan tradisi lokal. Selain itu, hal yang sangat penting juga akan menjadi magnet wisatawan untuk datang di Banyuwangi. “Kita peduli pada kesenian, karena kekuatan kebudayaan lokal menjadi penguat dan magnet pariwisata Banyuwangi” (Radar, 11/10/2012). Berdasarkan analisis penelitian yang telah dijelaskan di atas dapat dibuat gambaran model kebijakan pemerintah daerah dalam pelestarian dan Pengembangan budaya lokal.

D. Simpulan

Kebudayaan lokal Banyuwangi khususnya terkait seni dan tradisi budaya Using telah menjadi perhatian dan agenda penting kebijakan sebagian besar rezim pemerintahan daerah Kabupaten Banyuwangi. Perhatian pemerintah daerah Kabupaten Banyuwangi yang sangat menonjol adalah pada masa pemerintahan bupati Djoko Supaat Slamet (1966–1978), Samsul Hadi (2000–2005) dan Abdullah Azwar Anas, (2010–sekarang). Selain ketiga Bupati tersebut yang cukup memberikan perhatian adalah bupati Turyono Purnomo Sidik (1991–2000) dan Ratna Ani Lestari (2005–2010).

Berkembang tiga wacana dalam kebijakan kebudayaan di wilayah Kabupaten Banyuwangi. *Pertama*, wacana kebijakan rehabilitasi dan kontrol kebudayaan. *Kedua*, wacana kebijakan pembentukan identitas utama/pusat kebudayaan dan *ketiga* wacana kebijakan re-identitas dan promosi kebudayaan. Wacana kebijakan pertama dikembangkan pada masa Orde Baru, sedangkan wacana kedua dan ketiga setelah reformasi atau pada era otonomi daerah. Masing-masing wacana kebijakan tersebut berupaya mengonstruksi seni dan tradisi budaya lokal, termasuk budaya Using. Terdapat tiga bentuk strategi dan program yang dijalankan dalam Kebijakan

kebudayaan pemerintah Kabupaten Banyuwangi; *pertama*, dalam bentuk pengembangan pendidikan; *kedua*, pembangunan simbol atau situs; dan yang *ketiga*, penyiaran, pementasan dan pagelaran karya kebudayaan lokal termasuk budaya Using. Strategi pertama bertujuan Meningkatkan pengetahuan dan keterampilan kebudayaan (bahasa dan kesenian Using). Strategi kedua bertujuan untuk pembentukan dan penguatan identitas kota, dan strategi ketiga untuk membangun citra, promosi, sosialisasi kebudayaan, dan peningkatan ekonomi (wisata) daerah Banyuwangi.

Hal tersebut menunjukkan bahwa kebudayaan menjadi sebuah entitas untuk terus diperebutkan dalam ruang representasi dari kepentingan masing-masing pihak. Terjadi relasi dari masing-masing aktor dalam sebuah ruang yang dinamis. Bertolak dari hasil penelitian terkait budaya Using di Banyuwangi ditemukan beberapa kelompok aktor, yaitu pihak swasta, pimpinan Pemerintah daerah-Bupati, pelaku dan pegiat budaya lokal, tokoh masyarakat, dan masyarakat umum. Relasi para aktor dalam ruang kebudayaan hidup dalam konteks yang berkembang yaitu otonomi daerah dan globalisasi. Relasi tersebut merepresentasikan secara dialektik, baik ekonomis, politik, nilai-spiritualitas serta kebutuhan replikasi identitas sekaligus kebutuhan fantasi-hiburan warga masyarakat. Sebagai catatan, kebijakan kebudayaan menunjukkan adanya konstruksi bahwa diarahkan pada model *public private partnership* serta *public community partnership* dengan menfokuskan pada pengembangan budaya dan tradisi lokal Banyuwangi untuk penguatan ekonomi daerah.

Daftar Pustaka

- Anoegrajekti, Novi. 2006. "Gandrung Banyuwangi: Pertarungan Pasar, Tradisi, dan Agama, Memperebutkan Representasi Identitas Using." Disertasi. Jakarta: Program Pascasarjana FIB Universitas Indonesia.
- Dariharto. 2009. "Kesenian Gandrung Banyuwangi, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banyuwangi." Tulisan lepas tidak diterbitkan.
- Effendy, Bisri dan Anoegrajekti, Novi. 2004. "Perempuan dalam Ritual, Mengangan Dewi Sri Membayang Perempuan." Jurnal Srinthil, edisi 07 (November 2004): <http://srinthil.org/374/perempuan-dalam-ritual-mengangan-dewi-sri-membayangperempuan>.
- Ganasnew. 2013. "The Legend of Kebo-keboan Blambangan' Di BEC 2013, Bukti Banyuwangi Basis Kebudayaan." <http://www.Ganasnews.com/the-legend-of-kebo-keboan-blambangan-di-bec-2013-bukti-banyuwangi-basis-kebudayaan>.
- Gaventa, John. 1980. *Power And Powerlessness; Quiescence And Rebellion In Appalachian Valley*. Oxford: Clarendon Press.
- Hasan, Sentot. 2011. "Menyoal Banyuwangi Etno-Carnival." <http://hasansentot2008.blogdetik.com/2011/07/25/menyoal-banyuwangi-etno-carnival>. diakses pada 25 Juli 2011.
- Hasan, Sentot. 2012. "Menelusik Keberadaan Sastra Using Banyuwangi." <http://kanal3.wordpress.com/2012/04/23/menelusik-keberadaan-sastra-using-banyuwangi/>.
- Lindsay, Jennifer. 1995. "Cultural Policy and the Performing Arts in South-East Asia." Pada <http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv/article/viewFile/1735/2496>. Diakses pada 10 maret 2011.
- Makmur, Moh. Hadi dan Taufiq, Akhmad. 2014. "Otonomi Daerah dan Praksis Wacana Kebijakan Kebudayaan." Dalam Novi Anoegrajekti, dkk. (ed.). 2014. *Dinamika Budaya Indonesia dalam Pusaran Pasar global*. Yogyakarta: Ombak.
- Parson, Wayne. 2005. *Public Policy, Pengantar Teori dan Praktik Analisis Kebijakan*. Jakarta: Prenada Media
- Rhiza Eka Purwanto. 2012. "Politik Representasi Penari Gandrung Sebagai Maskot Kab. Banyuwangi." Yogyakarta: Thesis, Program Studi Kajian Budaya dan Media, UGM
- Sugiyono. 2008. *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif dan R & D*. Bandung: CV Alfabeta.
- Utama, Mahendra P. 2009. *Globalisasi, Diplomasi Kebudayaan, dan Komodifikasi Budaya*. Semarang: Jurusan Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Diponegoro.



BAGIAN 2

Kebudayaan Verbal dan Nonverbal

MANDINE PANGUCAP: MANTRA USING SEBAGAI PRANATA KULTURAL

Heru S.P. Saputra

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
heruespe@gmail.com

A. Pendahuluan

Pembunuhan dukun di Banyuwangi tahun 1998, yang juga dikenal sebagai Geger Santet Banyuwangi (Manan, dkk., 2001), menjadi semacam “tonggak” atau “puncak” peristiwa yang meneguhkan *image* bahwa Banyuwangi – khususnya orang Using– lekat dengan kehidupan supranatural (*magic*).¹ Peristiwa tersebut menimbulkan kegaduhan sosial, bukan saja pada tingkat lokal atau nasional, melainkan hingga tingkat internasional. Terbukti, hal itu mengusik kegelisahan peneliti asing –di antaranya Jason Brown, Douglas Kammen, dan Nicholas Herriman– untuk menelisik misteri sosial di balik kasus tersebut.

Dalam analisisnya, Brown (2000) menyinyalir bahwa pembantaian dukun tersebut merupakan konspirasi elite politik lokal, sedangkan Kammen (2001) lebih memahaminya sebagai akibat dari serangkaian konflik tuan tanah dengan buruh tani. Sementara itu, Herriman (2009) menilai bahwa sebenarnya kasus tersebut lebih sebagai persoalan *in-group* yang cakupannya hanya terbatas pada tetangga, kerabat, dan kenalan. Namun, kemudian menjadi meluas lantaran lemahnya kendali negara terhadap masyarakat lokal akibat berlangsungnya arus reformasi (Herriman, 2013a). Di sisi lain, Herriman (2013b) juga mempertanyakan “lonjakan” pembunuhan tersebut dalam konteks pelanggaran terhadap hak asasi manusia (HAM).

¹ kontemporer –dan bersumber dari bahasa Indonesia– sehingga menyamakannya dengan tindakan sadis menggunakan sarana magic. Padahal, pemahaman yang terakhir tersebut –dalam perspektif budaya lokal– telah

Sementara itu, kajian lain dilakukan oleh Sunarlan dan Sukidin. Dalam konteks gerakan reformasi politik, Sunarlan (2002) menilai bahwa kasus pembunuhan dukun di Banyuwangi merupakan konspirasi politik yang melibatkan elit informal dan militer. Hal itu tampak berseberangan dengan temuan Herriman (2013a) yang menyatakan bahwa negara –dalam hal ini militer– menjadi lemah dalam perannya sebagai kendali sosial. Sementara itu, dengan perspektif konstruktivisme Bergerian, Sukidin (2006) memandang bahwa masyarakat memiliki konstruksi sosial, yakni dukun santet merupakan musuh bersama yang harus segera disingkirkan. Jika demikian, konstruksi sosial yang didorong oleh beragam kepentingan politik dengan membangun situasi yang anomali menjadi determinan beringasnya massa.

Kajian-kajian tersebut lebih memahami pembunuhan dukun di Banyuwangi sebagai bagian dari peristiwa kekerasan, konspirasi, ketimpangan ekonomi, lemahnya kontrol negara, dan persoalan HAM. Sementara itu, jika dicermati dan ditarik benang merah ke rentang historis, akar persoalan yang menjadi pemicu kejadian tersebut tidak terlepas dari konteks budaya lokal, yakni tradisi *ngelmu*. Tampaknya tradisi *ngelmu* yang telah mengakar pada kehidupan masyarakat lokal ini yang dieksploitasi dalam kotak pandora yang kemudian menjelma dalam pola relasi kuasa.

Sebagaimana diketahui, jauh sebelum pecahnya kasus Geger Santet Banyuwangi, orang negara –dalam hal ini militer– menjadi cukup dikenal dalam hal tradisi bermantra dan *ngelmu*-nya. Mereka memiliki sikap yang cukup akomodatif terhadap kekuatan supranatural, sehingga kemudian dikenal sebagai *wong digdaya*.² Tradisi *matek aji* yang dilakukan orang Using merupakan pranata kultural yang sebenarnya juga dilakukan oleh kelompok etnik lain di Nusantara, misalnya orang Banten dan Lombok. Namun, karena orang Using cenderung lebih terbuka dan lebih sensitif untuk menggunakan mekanisme tersebut, yakni hal yang sepele pun telah cukup untuk menjadi alasan dalam *matek aji*. Oleh karena itu, orang Using dikenal lebih “heboh” dalam memanfaatkan *ngelmu*.

² Dalam catatan Margana (2012:25), kedigdayaan (kesaktian) orang Using “terekam” dalam novel *Digdaja* (1935) karya Tan Boen Swie. Dalam novel tersebut dikisahkan bahwa pada masa Mataram, laki-laki dari Blambangan dimanfaatkan sebagai *guinea-pig* (percobaan) untuk senjata yang lazim mereka gunakan dalam peperangan. Jika terbunuh, senjatanya akan dianggap sakti dan layak digunakan dalam peperangan. Sementara itu, para perempuan Blambangan dijadikan abdi untuk menyusui anak-anak raja dan bangsawan. Ada kepercayaan bahwa para perempuan tersebut memiliki kebiasaan minum jamu yang terbuat dari daun *rajegwesi*, sehingga air susunya menjadi berwarna *setengah wulung* (indigo), dan bayi yang mengonsumsinya akan tumbuh menjadi *wong digdaya*.

Jika persoalan yang menjadi pemicu pembunuhan adalah murni persoalan yang terkait dengan praktik dukun (*santet/sihir*),³ solusinya seharusnya bukan pembunuhan, apalagi pembantaian. Salah satu solusi yang paling sering ditempuh oleh warga adalah dengan cara mengusir tukang sihir dari tempat tinggalnya untuk berpindah ke desa atau kecamatan lain di wilayah Banyuwangi. Sebagai contoh, Bik Ls⁴ yang dituduh sebagai tukang sihir akhirnya diusir dari tempat tinggalnya di Giri dan kemudian pindah ke Kalibaru. Hal serupa juga terjadi pada Bik Ju. Bik Ju yang dituduh sebagai tukang sihir akhirnya diusir dari tempat tinggalnya di Singojuruh dan berpindah ke Giri. Suhalik (wawancara, 12 September 2014), sejarawan lokal, sebenarnya mengetahui bahwa Bik Ju yang kini kebetulan menjadi tetangganya tersebut adalah tukang sihir. Namun, Suhalik sengaja tidak memberitahukannya kepada warga lain, karena dirinya merasa kasihan, lantaran jika warga lain mengetahui, Bik Ju kemungkinan akan diusir juga dari wilayah tersebut.

Selain mekanisme pengusiran, cara lain yang juga digunakan untuk “mengadili” orang yang dituduh sebagai tukang sihir adalah dengan kearifan lokal, yakni mekanisme sumpah pocong. Sebagaimana dicontohkan Suhalik (2009:39–40), pada tahun 1980 ada tujuh orang di Bakungan yang dituduh sebagai tukang sihir. Meskipun harus tarik-ulur, akhirnya berhasil dilaksanakan sumpah pocong. Setelah dilakukan sumpah pocong, setahun kemudian dua orang meninggal dunia. Apakah meninggalnya dua orang tersebut akibat dari laknat sumpah pocong, atau meninggal secara alami karena takdir? Bagi warga, hal itu bukan lagi menjadi persoalan yang amat penting. Dengan keberanian orang-orang yang tertuduh untuk mengikuti tuntutan penuduh dan kemudian bersedia menjalani prosesi sumpah pocong, saat itu pula disharmoni sosial terhapuskan. Meskipun demikian, mekanisme sumpah pocong ini kurang populer di wilayah Banyuwangi, masih kalah populer dibanding wilayah masyarakat Madura –baik yang tinggal di Pulau Madura maupun di wilayah Tapal Kuda– di antaranya di Jember (Saputra, dkk., 2009).

³Perbedaan leksikon *santet* dan *sihir* dalam konteks budaya Using (konteks lokal) cukup signifikan. *Santet* diambil dari bahasa lokal yang dipahami sebagai *ngelmu* pengasih, dikenal sebagai akronim dari *mesisan kanthet* dan *mesisan bentheth*, dan dikategorikan sebagai magi kuning dan merah, sehingga bersifat konstruktif. *Sihir* dipahami sebagai *ngelmu* untuk menyakiti atau membunuh, dan dikategorikan sebagai magi hitam, sehingga bersifat destruktif. *Santet* dalam bahasa Using berbeda makna dari *santet* dalam bahasa Indonesia. *Santet* dalam bahasa Indonesia dipahami sama pengertiannya dengan *sihir*.

⁴Nama-nama yang terkait dengan profesi sebagai dukun, orang pintar, atau tukang sihir, tukang *lintrik*, dan semacamnya, sengaja disembunyikan dan hanya diganti dengan inisial, dengan tujuan untuk menghindarkan dari dampak negatif publikasi.

Mekanisme terakhir untuk “mengadili” tukang sihir adalah dengan cara “mengembalikan” atau membalasnya dengan menggunakan sihir juga. Meskipun mekanisme ini mengandung unsur kekerasan, bukanlah dalam bentuk kekerasan yang terbuka, melainkan atas dasar kedigdayaan *ngelmu* yang dimiliki. Hal seperti ini pernah dialami oleh Sp di Olehsari pada awal tahun 2015. Meskipun usianya belum mencapai kepala tiga, yakni 24 tahun, Sp memiliki kemampuan *linuwih*. Namun, karena tukang sihir yang “menyerang”-nya lebih ampuh, Sp merasa kuwalahan, sehingga dia baru berhasil menahan dan membuang “kiriman” tersebut setelah meminta bantuan kepada Tr dari Olehsari, Gd dari Porong (Giri), Kc dari Pakel, dan Hd dari Macan Putih. Keempat *wong pinter* tersebut kemudian “memagari” rumah Sp dari gangguan tukang sihir.⁵

Mekanisme kultural berupa pengusiran, sumpah pocong, dan pembalasan dengan *ngelmu* yang serupa mengisyaratkan bahwa ritual *matek aji* merupakan pranata kultural yang tak perlu direcoki oleh persoalan-persoalan politik dan kekuasaan. Ia merupakan produk budaya yang otonom. Meskipun telah marak sejak peradaban lisan (niraksara) dan khirografik (tulisan), mantra dan *ngelmu* tidak akan raib begitu saja hingga peradaban tipografik (cetakan) dan elektronik (teknologi). Kini telah berlangsung peradaban elektronik, tetapi produk budaya pada masa peradaban lisan yang berupa mantra dan *ngelmu* nyatanya tetap saja hidup di tengah-tengah masyarakat lokal, termasuk dalam relung kehidupan keseharian orang Using.

Atas dasar rentetan narasi tersebut, pertanyaan yang kemudian muncul adalah begitu berperankah mantra dan *ngelmu* bagi kehidupan keseharian orang Using? Jika memang demikian, mengapa hal itu bisa terjadi?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, dua ranah yang merupakan satu kesatuan –yakni mantra dan *ngelmu*– perlu dicarikan dasar konseptualnya, sehingga dapat digunakan untuk membantu menganalisisnya. Unsur verbal mantra dapat dikaji secara literer, khususnya aspek kelisanan dan pola formulanya. Sementara itu, *ngelmu* atau daya magis dikaji secara kultural (etnografis-ematik) dengan mengarahkan pada paradigma fungsionalisme-struktural.

⁵ *Wong pinter* berbeda dari *wong penter*. *Wong pinter* dimaksudkan sebagai orang yang memiliki kemampuan supranatural *linuwih* dan biasanya mengerti yang benar dan salah, sedangkan *wong penter* adalah orang yang hanya mengikuti kehendaknya atau seenaknya sendiri (*sak karepe dhewe*).

Dalam kajian kelisanan, konsep lisan (*oral*), sebagaimana dijelaskan Sweeney (1987:9–10; 2011:65), dapat dipahami pada dua konteks yang berbeda; yakni berantonim dengan kata *tertulis*, dan berantonim dengan kata *beraksara*. Konsep lisan yang pertama memiliki makna sebagai *penyampaian* secara lisan, dengan perspektif sistem beraksara, sedangkan konsep lisan yang kedua memiliki makna masyarakat lisan primer yang niraksara. Kajian kelisanan tidak hanya terbatas pada ucapan lisan, tetapi juga residu lisan (*oral residue*) (Ong, 1989) dan orientasi lisan (Sweeney, 1987; Teeuw, 1994; Sunarti, 2013). Konsep penting lain dalam kajian kelisanan adalah konsep formula dan ekspresi formulaik (Lord, 1981). Penggunaan ekspresi formulaik dapat membantu terbentuknya wacana ritmis (Ong, 1989). Lord (1981) menegaskan bahwa tidak ada puisi lisan yang tidak formulaik.⁶

Sementara itu, paradigma fungsionalisme-struktural Radcliffe-Brown (Marzali, 1997) dimanfaatkan untuk memahami fungsi *ngelmu* sebagai produk kearifan lokal dalam konteks relasi sosial. Dalam hal ini, fungsi dipahami dengan perspektif etnografi-emik (Spradley, 1997:3), sehingga tujuannya adalah untuk memahami *ngelmu* dari sudut pandang masyarakat lokal.

B. Metode

Penelitian tentang mantra (dan *ngelmu*) ini merupakan penelitian lapangan yang tergolong dalam kategori penelitian kualitatif dengan menggunakan metode etnografi, khususnya perspektif emik. Penelitian semacam ini lebih menekankan pandangan terhadap fenomena sosial budaya atas dasar perspektif masyarakat yang diteliti (Ahimsa-Putra, 1997). Sebagaimana dijelaskan oleh Spradley (1997:3–4), tujuan utama etnografi adalah memahami suatu pandangan hidup dari sudut pandang penduduk asli. Aktivitas tersebut tidak hanya mempelajari masyarakat, lebih dari itu, etnografi berarti belajar dari masyarakat. Penemuan pandangan yang dimiliki oleh penduduk yang bersangkutan (*insider*) merupakan jenis pengetahuan yang berbeda dari jenis pengetahuan yang utamanya ada dalam pandangan orang luar.

⁶ Konsepsi semacam itu, menurut Finkelberg (2004:236–252), akan menimbulkan keseragaman pandangan bahwa semua kelisanan adalah sama, yakni memiliki pola formulaik. Bagi Finkelberg, hal tersebut akan menjadi masalah. Untuk itu, ada dua kemungkinan yang ditawarkannya, yakni meninggalkan ide tentang 100% formularitas dalam Homer, atau melonggarkan kriteria dalam mengidentifikasi kelisanan Homer. Dalam konteks ini, Finkelberg mengarah ke poin kedua, yakni dengan cara mengganti formula dengan unit lain yang lebih fleksibel, yakni komposisi.

Untuk mengeksplorasi unsur verbal mantra dan fungsi *ngelmu* dalam konteks relasi sosial, dilakukan serangkaian wawancara, baik kepada pewaris aktif (dukun, *wong pinter*, pawang, “tukang”), maupun kepada pewaris non-aktif (pengguna jasa *wong pinter*, keluarga, budayawan, masyarakat sekitar). Selain untuk mendapatkan data tekstual mantra, rangkaian wawancara tersebut juga untuk mengeksplorasi data kontekstual, yakni persoalan “ideologi”, pandangan, sekaligus prosesi ritual secara empiris di lapangan. Untuk itu, kegiatan observasi partisipasi tidak bisa dihindarkan.

Meskipun demikian, kegiatan observasi partisipasi memiliki keterbatasan, karena hanya sebagian ritual *matek aji* dan ritual adat (dalam keadaan sedang berlangsung) yang bisa/boleh/berhasil diikuti, di antaranya *matek aji* yang dilakukan oleh tukang *lintrik* dan *wong pinter* (untuk pengasihian atau *santet*).⁷ Untuk prosesi *matek aji*, karena bersifat rahasia, ada tahapan tertentu yang tidak boleh diikuti, di antaranya ketika “wiridan”⁸ tengah malam hingga pagi hari. Sementara itu, ritual adat lebih “longgar”, karena merupakan hajat kolektif yang menjadi kepentingan bersama.

Selain wawancara dan observasi partisipasi, kajian pustaka juga diperlukan dalam rangka untuk mendapatkan data dan informasi pendukung. Kajian pustaka diutamakan pada pustaka yang telah terpublikasi dalam bentuk jurnal dan buku. Data tekstual dilakukan analisis formula untuk memahami karakteristik kelisanan dan pola formula mantra. Sementara itu, data yang terkait dengan ritual dan konteksnya dilakukan analisis fungsionalisme-struktural, guna memahami arti pentingnya dalam relasi sosial. Spirit dari analisis fungsionalisme-struktural tidak terlepas dari *frame* etnografi-emik.

C. Hasil dan Pembahasan

Hasil penelitian dan pembahasan terhadap mantra dan *ngelmu* diarahkan untuk menjelaskan aspek kelisanan dan pola formula, serta arti-penting *ngelmu* bagi kehidupan orang Using, terutama dalam konteks relasi sosial. Meskipun demikian, pembahasan terlebih dahulu diawali dengan paparan

⁷ Untuk menemukan dan mengikuti prosesi *matek aji* yang dilakukan oleh tukang sihir, berdasarkan pengetahuan/pengalaman yang peneliti rasakan di lapangan, tampaknya “nyaris” mustahil –karena sikapnya sangat tertutup dan tidak pernah mengakui bahwa dirinya tukang sihir– kecuali benar-benar berkepentingan untuk menggunakan jasanya.

⁸ Leksikon *wiridan* yang lazim digunakan dalam tradisi Islam –untuk membaca/ mengucapkan doa-doa atau zikir yang diamalkan setelah selesai shalat– ini, oleh *wong pinter* dan tukang *lintrik* dipahami dan diimplementasikan untuk mengucapkan mantra-mantra.

tentang leksikon yang terkait dengan *ngelmu* guna menjernihkan kandungan arti leksikon tersebut sesuai dengan perspektif masyarakat lokal. Selain itu, pembahasan juga dilengkapi dengan paparan ringan yang mengungkapkan “suasana tidak sewajarnya” yang dialami peneliti selama berada di tengah-tengah masyarakat Using.

1. Leksikon: Menjernihkan Bias Pandangan

Mengeksplorasi lokalitas akan menemukan kedalamannya jika memanfaatkan keragaman khazanah leksikon atau kosakatanya. Leksikon lokal memiliki pengertian atau makna, bahkan konsep, yang khas karena lahir dari konteks yang terbatas dan dipahami dalam perspektif lokal, bukan universal. Leksikon lokal juga tumbuh dan diimplementasikan dalam aktivitas keseharian berdasarkan pandangan masyarakat setempat, sehingga ia menjadi pintu masuk untuk memahami secara jernih persoalan yang berakar dari leksikon yang bersangkutan. Carut-marut pemahaman terhadap leksikon akan muncul manakala terjadi campur-aduk antara pandangan-luar dan pandangan-dalam terhadap leksikon yang bersangkutan.

Dalam perspektif linguistik-antropologis, munculnya beragam leksikon sebagai pemerian atas fenomena budaya tertentu mengindikasikan bahwa hal tersebut merupakan fenomena yang determinan. Artinya, semakin banyak leksikon yang dimiliki –terkait dengan jenis produk budaya tertentu– mengindikasikan bahwa hal tersebut merupakan sesuatu yang cukup penting bagi masyarakat lokal yang bersangkutan. Demikian halnya dengan mantra dan *ngelmu* bagi orang Using; cukup banyak leksikon yang memerikan hal tersebut.

Leksikon dukun dalam kasus pembantaian dukun di Banyuwangi tahun 1998 “nyaris” selalu diembel-embeli dengan leksikon *santet*, sehingga menjadi “dukun santet”. Leksikon *santet* perlu dijernihkan kandungan artinya, karena istilah yang sebenarnya bermula dari leksikon lokal tersebut terlanjur dicampur-adukkan atau bahkan diambil-alih oleh leksikon yang lebih universal (dari bahasa Indonesia). Leksikon *santet* berasal dari bahasa Using yang berarti pengasih (sebagaimana *pelet* dalam tradisi Jawa) yang sering diakronimkan dengan *mesisan kanthet* (‘biar terikut/menyatu’) dan *mesisan bentheth* (‘biar terpisah/retak’).

Informan-informan di lapangan yang masih memiliki pemahaman jernih – dengan indikasi mengaitkannya dengan aspek historis budaya lokal– terhadap

leksikon *santet*,⁹ dan tulisan-tulisan lokal yang membahas kasus “santet” (Armaya, 2001; Sugihartoyo, 2001; Bahri, 2001; Hariyanto, 2001; Siswanto S., 2009; Suhalik, 2009; Juanda, 2009), memahami leksikon *santet* sebagai produk budaya lokal yang berupa mekanisme mistis untuk memengaruhi kesadaran orang lain dalam konteks pengasih, baik dalam ranah relasi lelaki-perempuan maupun relasi sosial yang lebih luas. Bagi mereka, santet tidak dipahami sebagai kejahatan sadis sebagaimana yang marak dalam kasus pembantaian dukun, melainkan lebih sebagai siasat untuk memengaruhi kesadaran dan memunculkan rasa *welas asih*, sehingga orang yang semula benci berbalik menjadi kasihan, orang yang semula menolak berbalik menjadi tertarik, orang yang semula ketus berubah menjadi lembut, dan orang yang semula dihina berubah menjadi berwibawa.

Sementara itu, generasi yang lebih muda dan pemberitaan di berbagai media massa cenderung menggunakan dan memahami leksikon *santet* dalam konteks kontemporer –dan bersumber dari bahasa Indonesia– sehingga menyamakannya dengan tindakan sadis menggunakan sarana *magic*. Padahal, pemahaman yang terakhir tersebut –dalam perspektif budaya lokal– telah direpresentasikan oleh leksikon lokal lainnya, yakni *sihir*.

Santet dan sihir merupakan dua *ngelmu* yang sangat berbeda, bahkan terdapat sisi yang bertolak-belakang. Sihir dalam pandangan orang Using semata-mata sebagai *ngelmu* yang destruktif, sehingga diidentikkan dengan kejahatan, karena bertujuan untuk menyakiti atau menghilangkan nyawa. Sementara itu, santet bukanlah ditujukan untuk menyakiti. Kalaupun ada yang merasa tersakiti, itu pun sebatas pada ranah perasaan, bukan fisik, apalagi hingga pembunuhan.

Ngelmu destruktif serupa sihir tetapi berbeda varian adalah *suwuk* dan *cekek*. *Suwuk*¹⁰ menggunakan bantuan media berupa benda-benda seperti telur, paku, jarum, sedangkan *cekek* menggunakan media makanan. Sementara itu, *racun*¹¹ adalah jenis *ngelmu* destruktif yang juga menggunakan

⁹ Di antaranya wawancara dengan budayawan (Hasnan Singodimayan, Fatrah Abal, Armaya, Aekano Haryono, Hasan Basri, Dariharto, Fauzi, Serat, Timbul, Purwadi, Sri Hidayati), sejarawan (Suhalik, Waris Leluhur), dan wong pinter/dukun (Rs, Ak, Bhr, Spt, Tr, Sp, Gd, Kc, Sgy, Bbg, Nwy, Jn, Wn), dalam rentang waktu pertengahan hingga akhir tahun 2014.

¹⁰ Dalam konteks budaya Jawa, *suwuk* bertujuan menyembuhkan penyakit atau menghentikan ketergantungan anak menyusu kepada ibunya.

¹¹ Bukan *racun* dalam pengertian bahasa Indonesia yang berarti zat kimia atau gas yang dapat mengakibatkan seseorang meninggal.

media makanan yang mengakibatkan luka membusuk pada bagian mulut dan sekitarnya.

Dalam kehidupan keseharian orang Using, varian untuk sebutan dukun setidaknya ada tiga versi yang masing-masing telah melekat secara konvensional dengan kata yang menjadi pasangannya. Ketiga varian tersebut adalah dukun, tukang, dan pawang. Leksikon dukun dalam penggunaan ujaran keseharian melekat dengan istilah jaranan dan pengasihian, sehingga muncul frasa *dukun jaranan* dan *dukun pengasihian*. Jaranan merupakan seni pertunjukan yang menggunakan sarana topeng dan kuda kepong, sebagian pemain mengalami *trance*. Sementara itu, pengasihian dimaksudkan sebagai santet. Akan tetapi, penyebutan yang lazim di lingkungan masyarakat adalah dukun pengasihian, bukan dukun santet. Hal ini, bisa jadi, aktivitas untuk *nyantet* ('pengasihian') bukan hanya otoritas seorang dukun, melainkan juga bisa dilakukan oleh orang kebanyakan. Bahkan, banyak remaja Using yang bisa *nyantet*.

Sementara itu, istilah tukang digunakan lebih variatif, baik yang mengandung konotasi negatif (tukang sihir/tukang suwuk dan tukang *lintrik*), maupun konotasi netral (tukang sarang, tukang *pijet*, tukang *nambani*, tukang *ngetung*, tukang *muter* barang). Leksikon tukang dapat dimaknai sebagai pihak yang bisa dipesan jasanya dengan imbalan tertentu. Frasa tukang sihir dan tukang *lintrik*, atau tukang sarang dan tukang *pijet*, cukup populer dalam tangkapan pendengaran masyarakat, sehingga eksistensi tukang-tukang tersebut tetap lestari hingga kini, dan mereka melakukan pekerjaannya atas dasar pesanan. Adapun leksikon *pawang* digunakan lebih fokus pada ritual adat (pawang Seblang, pawang Kebo-keboan).

Dalam khazanah kultural Using, *ngelmu* pengasihian tidak hanya terbatas pada *santet*, tetapi juga ada *lintrik*, *sensren*, *seret*, *susuk*, *pengirut*, dan *pelaris*. Sementara itu, untuk tolak *bala'* (balak) dan "kontra-pengasihian" meliputi *sikep*, *sarat*, *pathek*, dan *rapuh*.

Lintrik (*lentrek*) merupakan pengasihian dengan menggunakan media kartu (disebut kartu *lintrik* yang berjumlah *sewidak* atau enam puluh). *Lintrik* sangat populer di kalangan perempuan, sehingga ada kesan bahwa *lintrik* merupakan *magic* khusus perempuan. Dalam penelusuran di lapangan, dari berpuluh tukang *lintrik* yang berhasil "ditemui", hanya satu orang yang laki-laki. Selain mayoritas perempuan, ada beberapa orang yang *banci/bencong*. Menurut para perempuan *lintrik* tersebut, laki-laki *sing omes* ('tidak telaten')

untuk mendalami *lintrik*, di samping karena merasa kurang memiliki prestise. Selain sebagai pengasih, *lintrik* juga dapat digunakan untuk melakukan ramalan. Para pekerja seks komersial (PSK) Padang Bulan, menurut beberapa informan, banyak yang menggunakan jasa *lintrik* untuk memikat para pelanggannya hingga senantiasa kembali ke tempat tersebut, sekaligus untuk melakukan ramalan (mendeteksi) apakah lelaki yang akan mendatangnya di lokasi tersebut berkantong tebal ataukah tidak.

Sensren (*sensreng/pesensren*) merupakan pengasih dengan menggunakan media bedak, parfum, atau semacamnya. Para pekerja seni (laki-laki dan perempuan) atau orang-orang yang terbiasa untuk pentas juga sering menggunakan *sensren* untuk menambah daya tarik bagi penonton. Kepopuleran *sensren* ini memunculkan *basanan*, yakni *kembang jarak kembang waru/mbengi barak raino biru* ('bunga jarak bunga waru/malam cerah siang kusam'). *Malam cerah* karena menggunakan *sensren* (pada saat pentas seni), sedangkan ketika tidak menggunakan (*siang*), kelihatan *kusam* sesuai dengan raut-muka "asli"-nya.

Seret merupakan pengasih atau guna-guna antara laki-laki dan perempuan. Orang yang terkena *seret* seringkali tidak menyadari bahwa dirinya tertarik kepada lawan jenis karena guna-guna. Justru orang lain yang biasanya mendeteksi ketidakwajaran perilaku *welas asih* seseorang, dan kemudian memberitahukannya dengan ucapan *sira kena seret* ('kamu kena guna-guna'). Sementara itu, *susuk* merupakan pengasih dengan menggunakan media berupa benda tertentu yang dimasukkan di bagian tubuh tertentu sehingga menambah daya tarik. *Susuk* dapat dimasukkan di sekitar bibir, mata, atau tempat lain yang dikehendaki. Pada umumnya sarana material yang digunakan sebagai *susuk* terbuat dari emas (pengasih), atau bisa juga baja (*peteguhan/kekuatan*).

Pengirut juga merupakan jenis pengasih, tetapi cenderung digunakan untuk daya tarik dalam hubungannya dengan binatang, misalnya untuk membuat binatang menjadi penurut, atau untuk memancing ikan. Agar ikan terpicat dan mudah untuk dipancing, digunakan sarana *malam klanceng putih*. *Klanceng putih* merupakan sejenis *tawon* kecil, sedangkan *malam* merupakan tempat berlindung atau semacam rumah *klanceng putih*. Ikan sangat menggemari umpan yang *dipoleti* oleh *malam klanceng putih*, sehingga sangat mudah untuk mendapatkan ikan sebanyak-banyaknya. Meskipun demikian, ada kepercayaan bahwa hal tersebut tidak boleh digunakan sebagai profesi untuk "mencari uang".

Pelaris dapat dikategorikan sebagai pengasih dalam konteks transaksi perdagangan, meskipun sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari keterkaitannya dengan *dina* dan *pasaran*. Hari baik untuk berdagang, menurut orang Using, adalah Kamis Kliwon dan Jumat Legi, sedangkan hari pantangan adalah Selasa dan Sabtu. Juga, beberapa *wong pinter* berpesan, jangan bepergian atau menemui orang pada hari Selasa atau Sabtu, karena seringkali tidak membuahkan hasil yang maksimal. Jika terpaksa harus hari Selasa atau Sabtu, usahakan siang setelah tengah hari, karena setelah tengah hari –menurut hitungan Using– sudah termasuk hari berikutnya. Pemahaman dan penerapan terhadap kepercayaan semacam itu tentu saja perlu dimaknai secara kontekstual.

Sikep (*singkep/ladhang*) merupakan tolak balak yang berguna untuk “memagari” atau “melindungi”. Sebagai contoh, ketika seorang anak akan bepergian atau merantau ke luar Banyuwangi, si anak diberi *sikep*. *Sikep* dapat berupa barang tertentu, misalnya berupa sabuk (yang biasanya berisi *rajah*, untuk *sabukan*), garam, atau air yang telah dimantrai (untuk diminum). Ada juga yang wujud *sikep* berupa air, seperti minyak jelantah, yang keruh. *Sarat* (*tamba*) digunakan untuk penyembuhan. Meskipun tujuan utama untuk penyembuhan, penggunaan *sarat* bisa juga digunakan untuk tujuan kewibawaan, mencari pekerjaan, atau naik pangkat.

Pathek adalah *ngelmu* untuk menutup/menghambat jalan hidup/rezeki/jodoh seseorang. Ketika sepasang kekasih mengalami putus cinta, misalnya, kemudian si perempuan *dipathek* oleh si laki-laki, hal itu diyakini menyebabkan si perempuan tidak akan laku, karena jalan untuk mendapatkan jodohnya telah “ditutup”. Demikian juga dengan rezeki. Jika jalan rezeki seseorang telah *dipathek* oleh orang yang menjadi pesaingnya, misalnya, diyakini pula bahwa rezeki orang yang kena *pathek* tersebut akan hilang/buntu.

Rapuh digunakan untuk membuat seseorang atau suatu benda menjadi tidak berdaya (dalam olahraga), tidak merdu (dalam kesenian), atau tidak sedap (dalam kuliner). Dalam konteks kompetisi kesenian, misalnya, agar musik (kendang) pihak yang bersaing (musuh) tidak bisa berbunyi, atau berbunyi tetapi tidak normal (hanya *begh-begh-begh*), digunakan *ngelmu rapuh*. Untuk melakukan tolak balak terhadap *ngelmu* tersebut, tangan pengendang perlu di-*rajah*, dan dengan syarat tangan tersebut tidak boleh untuk *njawil* perempuan, karena bisa *apes*. Hal senada juga berlaku untuk konteks olahraga dan kuliner. Dalam konteks olahraga, atlet yang terkena

rapuh akan menjadi *lesuh* ('loyo/lumpuh'). Untuk mengantisipasi hal tersebut, misalnya dalam lomba lari, jangan mendahului dari sebelah kanan. Dalam konteks kuliner (makanan), baik makanan yang dijual (di warung/di restoran) maupun makanan di tempat orang punya hajat, bisa dibuat basi seketika, dengan cara di-*rapuh*.

Selain *sihir*, pengasihian, "kontra-pengasihian", dan tolak balak, sebagaimana yang telah dipaparkan, ada pula *ngelmu* yang disebut *kadigdayan (aji)*, yang mengandalkan kesaktian atau keampuhan. *Aji* dapat digunakan dalam berbagai keperluan, di antaranya untuk *panglimunan* ('menghilang'), *pambungkem* ('membungkam'), dan *kateguhan* ('kekuatan'). *Mandine pangucap* atau *mandine ing pangucap* ('manjurnya ucapan') juga merupakan bagian dari *aji*, yang bukan hanya untuk keperluan *kanuragan*, melainkan juga dapat dipergunakan untuk penyembuhan. *Mandine pangucap*, menurut Sgy (wawancara, 12 September 2014), termasuk *ngelmu* dasar yang menjadi pondasi *ngelmu-ngelmu* lain, sekaligus dapat dikembangkan dengan berbagai varian *ngelmu kanuragan*. Sementara itu, dalam berbagai ritual adat, baik menyangkut siklus lingkaran hidup manusia, prosesi pengolahan lahan pertanian, hingga ritual bersih desa, tidak dapat dilepaskan dari seremoni *slametan* yang dipimpin oleh ketua masyarakat adat/pawang/sesepuh dengan menggunakan mantra dan *uborampe* ('sesaji').

Penelusuran terhadap leksikon-leksikon yang terkait dengan *ngelmu* atau kemampuan supranatural dalam perspektif lokal (*emik*) tersebut memberi gambaran betapa kaya khazanah kultural Using dalam mendeskripsikan perilaku magisnya. Leksikon lokal tersebut tidak menutup kemungkinan berhomonim dengan leksikon lain –baik lokal/bahasa daerah di wilayah lain maupun nasional/bahasa Indonesia– sehingga berpotensi menimbulkan pengertian yang rancu jika tidak dipahami secara kontekstual. Terkait dengan kasus pembunuhan dukun di Banyuwangi tahun 1998, jika yang dimaksud adalah orang-orang yang sebelumnya pernah membuat orang lain menjadi sakit secara tidak wajar atau bahkan meninggal, leksikon lokal untuk menyebut orang-orang seperti itu adalah *sihir*. Leksikon lokal tersebut selama ini banyak diidentikkan dengan leksikon dalam bahasa Indonesia yang dipersepsi memiliki makna yang sama, yakni *santet*.

Di sisi lain, leksikon *santet* dalam bahasa Indonesia berbeda makna dari leksikon *santet* dalam bahasa lokal Using. Dalam bahasa Using, *santet* adalah pengasihian. Upaya untuk menjernihkan leksikon dari bias pandangan

semacam ini menjadi penting guna menjelaskan akar persoalan yang sebenarnya. Ia sekaligus menjadi refleksi apakah kegaduhan sosial yang terjadi murni disebabkan oleh ulah supranatural si dukun atau telah terhegemoni oleh kepentingan politik-kekuasaan. Selain itu, dengan khazanah leksikon – terkait *ngelmu*– yang beragam menjadi indikasi bahwa bagi orang Using *ngelmu* cukup penting dalam proses kehidupan dan interaksi sosial, sehingga ia memiliki peranan yang menyatu dengan kebutuhan dan keperluan dalam relung keseharian mereka.

2. *Sekul Arum: Mengendus Aroma Mistis*

Kasus pembunuhan dukun tahun 1998 menjadi puncak sekaligus titik kulminasi dalam dunia kehidupan supranatural di Banyuwangi. Meskipun kasus pembunuhan terhadap dukun bukan yang pertama dan satu-satunya, kasus 1998 merupakan kasus yang terheboh karena ratusan nyawa melayang sia-sia. Akibat dari kasus tersebut, masyarakat menjadi sensitif dan bersikap tertutup terkait persoalan mantra, *ngelmu*, atau hal-hal semacamnya. Dalam pergaulan sosial di “permukaan”, suasana menjadi sunyi, karena masyarakat memendam rasa traumatik, terutama bagi keluarga yang terlibat kasus tersebut. Namun, apakah kehidupan per-*ngelmu*-an di Banyuwangi benar-benar berhenti? Jawabannya adalah tidak!

Jika dicermati, sebenarnya tidak semua orang Using menyukai *ngelmu*, terutama yang destruktif seperti sihir, sedangkan yang “ringan-ringan saja” seperti jenis pengasihian keseharian, tampaknya telah menjadi hal yang lumrah. Sebagaimana tradisi berdoa dalam agama yang *notabene* dilakukan dalam segala aktivitas sejak bangun tidur hingga beranjak untuk tidur lagi, dalam *ngelmu* –yang diverbalkan dengan mantra– pun demikian. Artinya, bagi sebagian masyarakat yang telah menyatu dengan tradisi ber-*ngelmu* (bermantra), mulai dari bangun tidur, mandi, bersolek, bersisir, menyapu, memasak, hingga *nyambel* pun dilakukan dengan sarana mantra.

Sistem kepercayaan mereka meyakini bahwa mantra yang digunakan dalam berbagai kegiatan keseharian semacam itu didasari oleh spirit pengasihian, yakni agar proses hidup dalam keseharian selalu mendapat rasa *welas asih*, baik dalam relasi secara vertikal maupun horizontal. Ia berorientasi pada satu muara berupa terciptanya kehidupan yang harmoni, yakni kondisi *slamet*, baik dalam tataran *jagad cilik* (mikrokosmos) maupun *jagad gedhe* (makrokosmos). Sebagai sebuah sistem kepercayaan, tradisi bermantra dalam kehidupan sehari-hari orang Using tidak serta-merta hilang begitu saja lantaran

munculnya kasus pembunuhan dukun, meskipun bisa saja intensitasnya menurun dan dengan sikap sosial warga yang lebih tertutup.

Sikap kritis masyarakat terhadap *ngelmu* destruktif –di antaranya terhadap sihir– tampak dari partisipasi mereka dalam menentukan arah perkembangan masyarakat di lingkungannya, di antaranya terjadi di Kenjo. Dalam prosesi pemilihan kepala desa, salah satu tuntutan warga adalah “memberantas” tukang sihir dari wilayah Kenjo, dan spirit tersebut mendapat respons dari salah satu kandidat yang memang memiliki bekal *ngelmu linuwih*, dan kemudian mengusungnya menjadi salah satu prioritas program kerja ke depan. Sementara itu, calon petahana yang tidak memiliki bekal *ngelmu linuwih* cenderung mengabaikannya. Desa Kenjo selama ini memang dikenal sebagai salah satu “gudang” tukang sihir, meskipun tidak sedikit di antara mereka telah menunaikan rukun Islam kelima. Realitas sosial tersebut bagaikan sebuah paradoks –banyak tukang sihir yang telah menjadi haji tetapi tetap melakukan praktik sihir– yang mengindikasikan ketidakberesan dalam menghayati agama.

Sikap kritis warga Kenjo dalam pilkades membuahkan hasil, yakni terpilihnya kandidat yang sepaham dengan warga untuk “memberantas” tukang sihir. Kades terpilih segera menggalakkan program pemberantasan tukang sihir di segala lini tanpa terkecuali. Meskipun demikian, “memberantas” dan “mengubah” sistem kepercayaan tidaklah semudah membalikkan telapak tangan. Kondisi sosial “di permukaan” memang tampak harmoni, tetapi ternyata sesekali tetap muncul gejala secara laten, yang berakar dari sihir.

Kondisi sosial di Kenjo secara umum tidak jauh berbeda dari kondisi di desa atau wilayah lain, seperti di Pakis, Sobo, Tukang Kayu, dan Kertosari, yang secara laten bisa saja muncul gejala yang bersumber dari dunia per-*ngelmu*-an, meskipun bisa dalam koridor mekanisme kultural. Hal ini mengindikasikan bahwa atmosfer per-*ngelmu*-an masih terus berlangsung dalam relung dinamika kehidupan orang Using. Jika kita selami ke dalam ceruk kehidupan mereka dan kemudian menghayatinya secara *emik*, akan terasa betapa kuatnya aroma mistis yang menyatu dalam arus kehidupan keseharian mereka. Aroma mistis tersebut bukan hanya menyangkut persoalan *ngelmu*, melainkan juga ritual.

Pelaksanaan ritual Seblang Olehsari tahun 2014, misalnya, sempat tidak *ndadi* sejak prosesi dimulai hingga hari kedua, sehingga hari ketiga tidak dilaksanakan. Hal tersebut menimbulkan kegelisahan, bahkan disharmoni,

bukan hanya di benak para pemangku adat dan pelaku Seblang, melainkan juga di benak masyarakat lokal secara umum. Persepsi dan spekulasi tentang penyebab kejadian tersebut pun bermunculan. Bahkan berseliweran kecurigaan sosial. Namun, beberapa hari kemudian terjadi peristiwa *kejiman*, dan yang mengalami adalah Mbah Ni.

Peristiwa *kejiman* dipercaya oleh masyarakat Olehsari sebagai bagian integral dari ritual Seblang guna menunjuk aktor yang menjadi pelaku Seblang dan sekaligus menentukan hari pelaksanaannya. Penunjukan secara mistis tersebut disampaikan oleh roh leluhur –yang telah masuk ke dalam tubuh Mbah Ni– ketika diajak berbincang oleh pemangku adat Seblang, Mbah Syahwan. Prosesi dialog antara Mbah Syahwan dan roh leluhur yang ada di dalam tubuh Mbah Ni tersebut menjadi penentu diketahuinya aktor dan hari pelaksanaan ritual Seblang, sekaligus diyakini oleh masyarakat sebagai kunci suksesnya rangkaian pelaksanaan ritual Seblang.

Sistem kepercayaan semacam itu meneguhkan persepsi bahwa gagalnya Seblang 2014 dikarenakan penunjukan pelaku Seblang dilaksanakan atas dasar musyawarah para pemangku adat, bukan didasarkan pada penunjukan secara mistis berupa *kejiman*. Penentuan secara mistis (*alam alus*) semacam itu berbeda dari penentuan yang terjadi pada ritual Seblang Bakungan dan ritual Kebo-keboan Aliyan, yang hanya melibatkan manusia (*alam kasar*).

Aura mistis juga terjadi di luar rangkaian ritual adat. Ketika peneliti menelisik berbagai informasi yang dibutuhkan, secara tidak diduga mengalami dan mengetahui beberapa peristiwa empiris yang tidak sewajarnya atau tidak lazim (barangkali bisa dikatakan sebagai peristiwa mistis), antara lain peristiwa merebaknya aroma *sekul arum* ('kemenyan'), ditampar roh leluhur, insting/ firasat kecelakaan, dan rajah seharga isi dompet.

Aroma *sekul arum* lazimnya bersumber dari dibakarnya kemenyan dalam acara ritual, sebagai media untuk membantu mendatangkan roh leluhur. Namun, yang ini tidak lazim. Aroma *sekul arum* yang *anter* ('keras/ kencang') tetapi bukan bersumber dari kemenyan yang dibakar merupakan pengalaman dalam dua peristiwa pada beberapa hari setelah rangkaian prosesi ritual Seblang Olehsari berakhir, yakni ketika peneliti melakukan wawancara di rumah orang tua Miftah atau Mita (pelaku Seblang 2014 yang "gagal"), Jambesari, dan ketika melakukan diskusi terbatas atau *focus group discussion* (FGD) di rumah Sri Hidayati, Olehsari. Di rumah Miftah, selain dirinya dan orang tua serta adik, juga ada beberapa tetangga yang

datang untuk turut mendengarkan dan sesekali menimpali perkataan yang diucapkan oleh Miftah dan orang tuanya –Lasiyani dan Rohadi– sebagai jawaban atas pertanyaan peneliti tentang misteri tidak *ndadi*-nya Miftah ketika menjalani prosesi ritual Seblang.

Setelah berlangsung sekitar dua jam dan telah banyak informasi yang berhasil digali, tiba-tiba seperti ada angin lembut dari arah luar yang masuk ke rumah Miftah melalui pintu depan. Seketika itu aroma bunga kanthil (*sekar wangsa*) merebak di ruang tamu, disusul aroma *sekul arum*. Kami hanya bertanya dalam hati, barangkali memang ada tetangga yang sedang *slametan* sehingga harus membakar kemenyan. Namun, ternyata tidak. Edy Hariyadi yang mengecek hasil jepretannya ketika kami bertiga hendak beranjak pulang, sempat terhenyak. Ada siluet putih keabuan dalam foto itu. Saya dan Sri Hidayati turut terhenyak. Dengan mengaitkan aroma *sekul arum*, kami menyimpulkan bahwa peristiwa itu bukanlah peristiwa yang sewajarnya. Tiba-tiba terasa merinding.

Peristiwa serupa –tetapi lebih *serem*– terjadi di rumah Sri Hidayati. Ketika sedang seru-serunya melaksanakan FGD dengan tema mantra dan ritual Seblang bersama para remaja dan ibu-ibu, tiba-tiba aroma bunga kanthil merebak. Kemudian disusul aroma *sekul arum* yang menyengat lubang hidung. Kali ini lebih *anter* dibanding aroma di rumah Miftah, sehingga kami bagaikan orang yang *plepeken* ('sesak nafas') lantaran mengendus aroma mistis. Aroma menyengat itu bertambah, bertambah, dan terus bertambah. Sesaat kami *celingukan*, saling memandang penuh kecurigaan, dan terpancar beragam raut kebingungan karena mendapati peristiwa yang tidak lazim. Seketika merinding bulu kuduk. Saat itu pula, Sri Hidayati yang ada di antara kami langsung berdiri, sedangkan Supri tergopoh-gopoh berlarian dari arah ruang belakang. Keduanya hampir bersamaan meneriakkan kata *ngepos*: "*Ngepos! Ngepooos! Ngeposa, Mas! Ngeposaaa!*" Saya tidak memahami apa yang diinginkan dari teriakan itu, karena pada saat itu saya tidak mengerti arti kata *ngepos* ('berhenti'; *ngeposa* 'berhentilah'). Setelah Sri Hidayati mengganti dengan kata yang lain karena tanggap atas kebingungan saya, saya baru mengerti, dan kemudian langsung menghentikan perbincangan tentang mantra dan Seblang.

Setelah suasana reda, Supri menjelaskan bahwa aroma *sekul arum* yang baru saja datang menandakan kehadiran roh leluhur, mungkin roh Aji Anggring, Mas Broto, Sayu Sarinah, atau yang lain. Jika pembicaraan tentang

mantra dan Seblang *sing ngepos* ('tidak berhenti'), roh tersebut akan masuk ke salah satu perempuan yang ada di situ dan akan *ndadi*. Memang, tempat yang kami gunakan untuk FGD hanya beberapa puluh meter dari arena pentas Seblang dan makam Buyut Ketut (dipercaya sebagai leluhur dan "tuan rumah" dalam pelaksanaan ritual Seblang), serta baru beberapa hari dari berakhirnya pelaksanaan ritual Seblang Olehsari.

Bukan hanya itu. Kami juga mengetahui peristiwa lain yang tidak lazim, gara-gara kami ingkar janji kepada informan. Ketika saya dan asisten peneliti (Sri Hidayati) berkunjung ke rumah Spt di Loji (Boyolangu), kami disambut akrab dengan cerita-cerita dan mantra-mantra, karena Sri Hidayati telah berteman lama dengan putri Spt, yakni Ss. Meskipun demikian, Spt telah *wanti-wanti* ('berpesan') sebelumnya bahwa pembicaraan tidak boleh direkam dan ditulis. Karena tidak mungkin mengingat seluruh pembicaraan, apalagi teks-teks mantra yang diucapkannya, saya secara diam-diam menyelipkan *digital voice recorder* kecil ke dalam genggaman tangan Sri Hidayati yang posisi duduknya lebih dekat dengan Spt dibandingkan saya. Pembicaraan pun berlangsung berjam-jam hingga usai tanpa ada syak wasangka.

Keesokan harinya, tak dinyana, Ss mendatangi rumah Sri Hidayati dan marah-marah dengan mengatakan bahwa kami telah ingkar janji. Dijelaskannya bahwa melalui mimpi Spt tadi malam "didatangi" dan *ditaboki* ('ditampar') oleh roh leluhur –yakni neneknya– lantaran telah melanggar *weluri* dengan memberikan mantra kepada orang yang bukan seharusnya. Artinya, Spt menyimpulkan bahwa kami telah melanggar janji dengan cara merekam mantra. Sri Hidayati –juga sekaligus mewakili saya– pun minta maaf kepada Spt dan Ss.

Kisah lain –tentang insting kecelakaan– kami alami ketika berbincang dengan Mak Juni. Perempuan yang dari segi umur telah sewajarnya untuk disebut *adon* ('nenek') tersebut adalah pemangku adat yang terbiasa membuat *kembang dirma* sebagai kelengkapan ritual Seblang, yang juga buyut dari Suidah (pelaku Seblang selama dua periode). Perempuan yang berprofesi sebagai penjual pecel semanggi dan memiliki kebiasaan *latah* –dengan meneriakkan nama alat kelamin laki-laki atau perempuan ketika mendapat efek-kejutan tersebut senantiasa riang dan penuh canda ketika diajak berbincang tentang Seblang. Di rumahnya yang mungil, sembari melihat-lihat *kembang dirma* melingkar di atas meja yang telah selesai dironceny, kami berbincang akrab. Bahkan, di antara kami kerap menggodanya dengan memberi efek-kejutan berupa hentakan suara atau *jawilan* ('colekan') nakal, sehingga kata-kata *saru*

akibat *latah*-nya berloncang dari mulut yang disesaki oleh *susur* ('tembakau untuk menginang') itu. Kami pun bersama-sama tertawa terpingkal-pingkal.

Mak Juni memang seperti tidak pernah serius ketika diajak berbincang. Oleh karena itu, kami sempat terhenyak ketika di tengah-tengah *guyonan* tersebut tiba-tiba dengan mata terbelalak Mak Juni menjeritkan secara terbata-bata kata "*Pat!... Pap!... Papat!... Papat!...*". Kemudian diam membisu. Mata tetap terbelalak bagaikan melihat sesuatu yang tidak lazim. Sikap Mak Juni seperti tidak sewajarnya. Tampaknya hanya Sri Hidayati yang dapat memahami konteks situasi sekaligus mengerti makna kata-kata tersebut, sedangkan saya dan Surti tidak "nyambung". Kemudian Sri menelisik dengan beberapa pertanyaan interogatif. Saya dan Surti tetap gagal paham. Dengan pertimbangan tertentu, perbincangan diakhiri sebelum waktunya.

Ketika pulang dari rumah Mak Juni menuju rumah Sri Hidayati dengan berjalan kaki melalui lorong jalan setapak, Sri menjelaskan bahwa kata yang dijeritkan Mak Juni adalah kata *papat* yang berarti empat. Hal itu terkait dengan jumlah korban kecelakaan. Peristiwa kecelakaan itu sendiri, lanjut Sri, terjadi bersamaan dengan ketika Mak Juni menjeritkan kata *papat* tersebut. Beberapa jam kemudian tersiar kabar bahwa di Petaunan –lokasi yang dikenal *tenget* ('angker') atau *werit* ('keramat') di perbatasan antara Olehsari dan Banjarsari– terjadi kecelakaan kendaraan bermotor dengan empat korban luka berat. Saya terhenyak.

Firasat tentang musibah juga pernah dirasakan oleh para sinden Seblang terkait sikap Mbah Syahwan pada hari ketiga pelaksanaan ritual Seblang 2013 yang marah-marah tak sewajarnya. Pada hari itu Mbah Syahwan seperti tidak bisa mengendalikan diri. Ketua pemangku adat Seblang tersebut tampak sensitif dan mudah tersinggung, sehingga ke sana marah, ke sini juga marah. Personil yang banyak kena marah adalah para sinden. Padahal, sebagaimana diyakini oleh masyarakat lokal, para *crew* Seblang pantang untuk marah di arena Seblang, dan jika hal itu dilanggar, dipercaya akan muncul musibah bagi yang melanggar tersebut.

Sistem kepercayaan semacam itulah yang memunculkan firasat tidak baik di benak para sinden atas sikap marah-marah Mbah Syahwan yang tidak lazim. Singkat cerita, ketika pentas hari ketiga usai, Mbah Syahwan pulang dengan berjalan kaki melalui jalan utama desa. Tak diduga tak dinyana, tiba-tiba Mbah Syahwan terserempet motor tepat di depan Balai Desa Olehsari, hingga kakinya patah. Firasat yang dirasakan para sinden seperti terkonfirmasi.

Peristiwa lain yang terasa seperti tidak sewajarnya adalah harga *rajah* yang persis dengan nominal isi dompet. Peristiwa ini terjadi sebagai rangkaian atas wawancara dengan *wong pinter* Rs di Bakungan yang telah terlaksana beberapa kali. Selain menuturkan tentang *ngelmu* yang dimiliki dan memberikan mantra-mantra yang telah dituliskannya dalam beberapa lembar kertas HVS, Rs juga siap membantu jika ada yang membutuhkan *rajah* (alihrupa dari mantra), terutama untuk pengasihian. Motivasi utama Rs sejak awal mempelajari *ngelmu* adalah untuk pengasihian, karena ketika masih remaja Rs sering ditolak para gadis lantaran jelek dan miskin. Namun, ketika telah menguasai *ngelmu* pengasihian, Rs berhasil memperistri tiga wanita cantik dan kaya.

Rs menjelaskan bahwa dirinya tidak menjual *rajah*. Hanya saja, jika ada yang membutuhkan, cukup menggantinya dengan “uang lelah” atas proses pembuatannya. Rs juga menjelaskan bahwa untuk membuat *rajah* yang berfungsi sebagai pengasihian, dirinya harus *nglakoni* ritual *sat-tus*¹² dengan cara berpuasa dan *lek-lekan* minimal tiga hari. Dengan tujuan untuk kelengkapan data, saya memesan *rajah* pengasihian. Tiga hari kemudian saya kembali ke Rs untuk mengambil *rajah* tersebut. Rs tidak bersedia menyebutkan nominal yang harus saya berikan sebagai “uang lelah” dalam berpuasa dan *lek-lekan* selama tiga hari. Saya juga ngotot tidak bersedia memberikan uang sebelum Rs menyebutkan nominalnya. Beberapa kali saya mendesaknya untuk menyebutkan nominal uang. Setelah buntu, akhirnya Rs menyerah, dan kemudian menyebut nominal tertentu. Saya langsung mencabut dompet dari saku belakang, dan menghitung sesuai permintaan Rs. Saya sedikit terhenyak. Ternyata nominal yang disebutkan Rs sama persis dengan isi dompet saya, yakni satu lembar limapuluhan dan beberapa lembar ratusan. “Kok bisa persis ya?” celetuk saya. Rs hanya tersenyum dikulum.

Rangkaian narasi yang terkait dengan *kejiman*, *sekul arum*, roh leluhur, kecelakaan, dan *rajah* tersebut memberi gambaran betapa masih kuatnya atmosfer kegaiban yang menyertai peristiwa-peristiwa keseharian orang Using. Kejadian-kejadian empiris tersebut merupakan peristiwa yang tidak sewajarnya. Ia bukan suatu kelaziman. Barangkali peristiwa-peristiwa tersebut bagi orang luar Using bisa saja dianggap sebagai peristiwa biasa

¹² Istilah *sat-tus* berasal dari frasa *disat* dan *ditus*, yakni *wetenge disat matane ditus* (‘perut dan mata dikuras’). Perut dikuras dengan cara berpuasa, sedangkan mata dikuras dengan cara selalu berjaga (*lek-lekan*).

dan terjadi hanya karena kebetulan belaka, tetapi tidak demikian menurut pandangan orang Using. Rangkaian peristiwa semacam itu merupakan potret kecil betapa kehidupan merupakan bagian integral dari dunia gaib yang mistis, yang tidak bisa lepas relasinya dengan roh leluhur, dan senantiasa atas izin keesaan Gusti Allah.

3. Kelisanan: Mempresentasikan Masa Silam

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, mantra sebagai rangkaian *ngelmu* merupakan produk budaya dari peradaban lisan. Pada masa peradaban lisan sebagian besar masyarakat bersifat niraksara, sehingga mantra “diproduksi” dan ditransmisikan secara lisan dengan mengandalkan ingatan. Sistem kepercayaan tersebut ternyata tidak lekang dalam lintas peradaban –hingga peradaban elektronik sekarang ini– lantaran bersifat fungsional, yakni sebagai pranata kultural. Eksistensi mantra pada peradaban elektronik menjadi presentasi masa silam dalam masa kini, yang sekaligus menjadi potret bahwa tradisi tidak akan mati ketika masih memiliki fungsi. Dalam rentang perjalanan panjang, aspek fungsional ini mengalami adaptasi secara kontekstual, sehingga produk budaya masa silam tersebut tetap menelusup ke dalam relung kehidupan keseharian masyarakat lokal, termasuk orang Using.

Sebagai produk kelisanan, mantra dimanfaatkan (*matek aji*) dengan menggunakan mekanisme kelisanan, yakni dengan cara diucapkan. Mantra yang sudah dalam bentuk tulisan pun, pemanfaatannya tetap dilakukan dengan mekanisme lisan. Sebagaimana diketahui, karena mantra pada hakikatnya bersifat rahasia, pengucapan mantra pada umumnya dilakukan secara pelan, lunak, lembut, seperti bergumam, berbisik, atau bahkan hingga tidak terdengar sama sekali oleh orang lain karena diucapkan dalam hati (*dibatin*).

Barangkali dalam konteks seperti ini dapat diusulkan penggunaan istilah *lenisi*.¹³ Kata *lenisi* dalam konteks ini diartikan sebagai pelemahan –lunak/lembut– bunyi pada suku kata atau kata tertentu untuk tujuan tertentu. Dalam konteks pengucapan mantra, lenisi dapat diartikan sebagai pengucapan dengan cara melemahkan bunyi untuk tujuan tertentu, dari tataran bunyi lemah yang bisa didengar, bunyi lemah yang tidak jelas didengar, bunyi lemah

¹³ Kata *lenisi* diambil dari kata *lenes* dalam bahasa Latin yang berarti lunak atau lembut. Kata tersebut berantonim dengan kata *fortes* yang berarti kuat, keras, kencang, tangguh.

yang nyaris tidak bisa didengar, hingga bunyi lemah yang sama sekali tidak bisa didengar oleh orang lain. Tataran lenisi semacam ini dapat ditemukan secara variatif dalam praktik pengucapan mantra.

Variasi mantra-mantra yang dipersepsi sebagai mantra yang “ringan” dan yang “berat”, secara tidak langsung dan tidak disadari, akan berimplikasi pada tingkatan atau tataran lenisi. Mantra yang “ringan” dimaksudkan sebagai mantra keseharian yang kerahasiaan dan dampaknya juga ringan/sederhana, sedangkan mantra yang “berat” dimaksudkan sebagai mantra yang digunakan dalam keperluan khusus dengan tingkat kerahasiaan yang tinggi dan berdampak berat atau bahkan fatal. Mantra yang “ringan” akan diucapkan oleh dukun (atau seseorang) secara *gampang*, *enteng*, dan tanpa beban psikologis (atau “beban magis”), sehingga terkesan seperti *ngomong* biasa. Dalam konteks seperti itu, dalam tulisan ini, digunakan sebutan *lenisi-luar*. Sebaliknya, mantra yang “berat” akan diucapkan oleh dukun dengan “beban magis” yang juga berat, sehingga berimplikasi pada ucapan yang cenderung “nyaris tak terdengar” atau bahkan sama sekali tidak dapat didengar, yang dalam konteks tulisan ini disebut *lenisi-dalam*.

Terkait dengan lenisi-luar dan lenisi-dalam tersebut, dapat dicontohkan pengalaman Rs dari Bakungan (wawancara, 22–24 Oktober 2013).¹⁴ Ketika melewati tempat yang *werit* (‘keramat’) atau *tenget* (‘angker’), Rs dengan *enteng* mengucapkan rapalan untuk menghindari makhluk halus yang bisa mengganggu keselamatannya. Dengan *enteng*, lelaki kurus tersebut mengucapkan mantra Mlebu Papan Angker,¹⁵ yang ucapannya bisa didengar oleh orang lain yang sedang bersamanya. Hal serupa tetapi dengan nuansa berbeda, juga dilakukan Rs ketika berangkat bekerja. Dengan lenisi-luar, Rs mengucapkan mantra Golek Bandha,¹⁶ agar dalam melangkah untuk bekerja bisa mendapatkan banyak rezeki.

¹⁴ Lelaki miskin yang pada awalnya berniat mencari dan belajar *ngelmu* gara-gara diolok-olok dan ditolak oleh para perempuan cantik ini, akhirnya berhasil memiliki tiga istri cantik-cantik, yang menurut pengakuannya, tidak mungkin bisa dilakukannya dengan “cara yang biasa”.

¹⁵ Ucapan lengkapnya sebagai berikut. *Bismillāhir rahmānir rahīm/Kun kanukun/Isun kun/Sira kuma salah/Aja ngganggu gawe/Isun ratune kun/Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh..*

¹⁶ Ucapan lengkapnya sebagai berikut. *Bismillāhir rahmānir rahīm/Marcana masidem/Sapi gumarang kanggo nyaur utang/Kebo dhungkul hang kanggo macul/Nini hang ngudhari/Kaki hang mejini/Metik sandhang pangane Sri Sadana/Hang sunduk kembang mulya/Sri Sadana hang ana tegal kepanasan/Ana gedhong pangayoman/Aja obah aja polah/Yen ora isun hang ngobahaken/Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh.*

Fenomena pengucapan dua mantra tersebut berbeda dari pengucapan mantra lain yang “berat”. Ketika mengucapkan mantra Aji Sep’e Angin,¹⁷ ucapan yang keluar dari mulut Rs dapat dikategorikan sebagai lenisi-dalam, karena ucapannya sama sekali tidak dapat didengarkan oleh orang lain. Hal tersebut paralel dengan tingkat kerahasiaan mantranya. Mantra Aji Sep’e Angin adalah mantra kesaktian yang digunakan untuk mempercepat perjalanan seseorang secara magis, sehingga kecepatannya untuk sampai di suatu tempat yang dituju bagaikan kecepatan angin. Dengan demikian, mantra tersebut sangat rahasia.

Pengalaman yang tidak jauh berbeda juga dialami oleh Nw dari Bakungan (wawancara, 21 Oktober 2013). Menurutnya, mantra-mantra keseharian yang “ringan” biasanya dianggap sudah bukan hal yang rahasia lagi, sehingga seringkali diucapkan secara spontan manakala seseorang menghadapi sesuatu. Ketika di pekarangannya, tiba-tiba mendapati seekor ular besar, dengan spontan Nw merapal mantra Ngusir Ula, dengan ucapan yang bisa didengar oleh orang lain yang ada di dekatnya.

Ketika tetangganya sakit perut karena kembung, Nw kemudian mengelus-elus atau mengusap-usap perut tetangganya tersebut, sembari membacakan mantra Ngentut untuk menyembuhkan kembung. Seperti mantra sebelumnya, ucapan mantra yang difungsikan untuk memudahkan keluarnya kentut tersebut diucapkan dengan lenisi-luar sehingga terdengar oleh orang-orang yang ada di rumah tetangganya tersebut. Ketika menyapu lantai pada malam hari, yang tujuannya bukan sekadar untuk membersihkan lantai dari sampah atau debu, melainkan juga untuk membersihkan gangguan dari pencuri, Nw merapalkan mantra Nyapu Mbengi. Karena mantra tersebut dianggap “ringan”, ucapan yang keluar dari mulut Nw pun menggunakan lenisi-luar.

Sebaliknya, ketika mengucapkan mantra *Lentrek (Lintrik)*, Nw mengucapkannya dengan lenisi-dalam, karena mantra tersebut sangat rahasia. Dalam konteks seperti itu, ekspresi dalam pengucapan mantra tersebut tidak seleluasa pada ekspresi pengucapan mantra-mantra “ringan”. Implikasinya, ucapan tersebut tidak bisa didengar oleh orang lain.

¹⁷ Teks lengkap mantra Aji Sep’e Angin dan beberapa mantra lainnya, dengan pertimbangan tertentu, sengaja untuk tidak dicantumkan dalam tulisan ini.

Fenomena yang ditunjukkan oleh Rs dan Nw¹⁸ memberi gambaran bahwa secara tidak sengaja atau tidak disadari terdapat pola tertentu dalam pelisanan mantra. Jika mantra yang diucapkan dianggap “ringan” dan tidak sangat rahasia, dengan ringan dan bahkan spontan, ucapan mantra itu akan keluar dan dapat didengar oleh orang lain. Ucapan itu sebagai tanda lenisi-luar. Sementara itu, jika mantra yang diucapkan merupakan mantra “berat”, ucapan itu tidak dilakukan sembarangan dan bahkan tidak bisa didengar oleh orang lain. Ucapan itu masuk kategori lenisi-dalam. Dengan demikian, dapat ditarik benang merah bahwa terdapat dua kutub dalam pola pengucapan mantra, yakni kutub lenisi-luar dan kutub lenisi-dalam.

Dalam pengucapan mantra yang dilakukan oleh Rs dan Nw, terutama mantra yang “berat”, tidak dilakukan secara sembarangan, karena berimplikasi pada tanggung jawab yang berat. Mereka mengucapkan dengan konsentrasi, serius, khidmat, dan sakral. Hal tersebut kadang-kadang juga dilakukan dengan mata terpejam, sehingga menambah kekhidmatan dan kesakralannya. Selain itu, ada kondisi tertentu yang mereka ciptakan, sehingga mampu mendukung kelancaran proses ritual *matek aji* terhadap mantra yang bersangkutan. Keduanya melakukan *ngesti* dan *nuwun*, yakni menyatukan semua kekuatan yang dimiliki, baik yang terkait dengan tubuh/fisik, kehendak, jiwa, maupun perasaan (indra dan emosi) dan kemudian mengarahkannya secara penuh kepada tujuan tunggal, sembari meminta izin kepada Sang Maha Pencipta (*kersane* Gusti Allah). Pada saat yang bersamaan, keduanya juga menjaga sikap untuk *aja ndhaku* dan *aja kongas*, yakni sikap untuk mengendalikan pamrih pribadi dan rasa sombong.

Selain lenisi-luar hingga lenisi-dalam, dalam pengucapan atau pelisanan mantra-mantra Using –sebagaimana yang terjadi dan didapatkan di lapangan– tidak ditemukan adanya teknik khusus, misalnya terkait dengan panjang-pendeknya suara atau tinggi-rendahnya nada. Pelisanan mantra Using juga tidak dilagukan. Artinya, pengucapan atau pelisanan mantra yang dilakukan oleh dukun (pengguna) cenderung menggunakan cara konvensional sebagaimana orang bicara.

Meskipun demikian, terdapat mantra yang memiliki sedikit perbedaan pengucapan dibandingkan dengan mantra-mantra lainnya, di antaranya

¹⁸ Pengalaman dukun lain, di antaranya Sk di Aliyan, Jn di Dukuh, Ak di Olehsari, Jn di Tembakon, Spt di Loji, dan Nwy di Licin, lebih banyak menggunakan lenisi-dalam, sehingga ketika mengucapkan mantra jarang bisa diketahui atau didengar oleh orang lain.

mantra Asmara Wulan. Perbedaan pengucapan tersebut terletak pada ucapan sebelum penutup mantra. Sebagaimana diketahui, sebagian besar atau bahkan hampir semua mantra Using menggunakan unsur penutup berupa ucapan *Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh*. Pada mantra Asmara Wulan, sebelum masuk ke ucapan tersebut, terdapat ucapan lain yang seakan-akan hendak mengucapkan *Muhammadur rasūlullāh*, tetapi ternyata tidak, karena kemudian “dibelokkan” menjadi *Muhammaaaaaanjinga marang badan isun*. Hal tersebut dapat ditafsirkan, bahwa arah yang semula berusaha menggiring si objek ke “penguasaan” *Muhammad*, tetapi sebelum sampai tujuan tersebut, tiba-tiba dibelokkan untuk masuk ke “perangkap” pengguna mantra (*badan isun*). Dengan demikian, hal tersebut merupakan jebakan untuk memanipulasi si objek, hingga masuk ke “penguasaan” pengguna mantra.

Ucapan pada kata *Muhammaaaaaanjinga* inilah yang membedakan dari mantra lain. Ketika dukun (atau seseorang) mengucapkan kata *Muhammaaaaaanjinga*, pada saat ucapan tersebut masih pada posisi *maaaaaa*, dukun (atau seseorang) harus “menghadirkan” –dengan cara membayangkan hingga seperti berhadapan secara nyata– “ke-diri-an” (semacam sosok yang utuh) orang yang hendak dituju (si objek).¹⁹ Artinya, pada posisi ucapan *maaaaaa* (tanpa jeda/putus), dukun membayangkan si objek hingga mengenali betul dan seakan sedang berhadapan, baru kemudian menyambung ke ucapan *njinga*, dan selanjutnya dilengkapi dengan ucapan *marang badan isun*. Dengan demikian, panjang-pendeknya ucapan kata *maaaaaa* bergantung pada cepat-lambatnya dukun (seseorang) dalam “menghadirkan” sosok yang menjadi objek mantra.²⁰

Pembicaraan tentang ucapan lisan yang dilakukan oleh para dukun atas mantra yang digunakan dalam *matek aji*, jika ditarik ke tataran konsep

¹⁹ Barangkali dalam konteks seperti inilah masyarakat berakarsa mempraktikkan konsep Ong (1989) yang menekankan bahwa ucapan bukan sekadar menyuguhkan kata, melainkan menghadirkan peristiwa. Jadi, seorang pamantra bukan sekadar menyebut identitas orang yang dituju (si objek), melainkan “menghadirkan” totalitas (“ke-diri-an”) si objek “di hadapan” dirinya.

²⁰ Ada kepercayaan bahwa dari rangkaian pengalaman atau pergaulan yang terjalin antara pengguna mantra (dibaca sendiri atau melalui bantuan dukun) dengan si objek, efek yang lebih cepat dirasakan adalah momen yang “dihadirkan” ketika sosok si objek sedang berkonflik dengan pengguna mantra. Artinya, ketika pengguna mantra membayangkan si objek, kemudian yang terlintas ada beberapa momen, misalnya ketika si objek sedang tersenyum, sedang riang-bahagia, sedang melotot-marah, yang harus “dihadirkan” adalah momen yang sedang melotot-marah. Dengan suasana relasional yang kontradiktif semacam itu, dipercayai bahwa efek dari mantra akan lebih cepat masuk di benak si objek tersebut.

lisan yang disampaikan Sweeney (1987), mengarah ke konsep lisan sebagai mekanisme *penyampaian*, bukan sebagai cerminan masyarakat niraksara. Sebab, para dukun Using, khususnya yang telah berhasil diwawancarai, semuanya memiliki kemampuan baca-tulis dan sejak lahir mereka hidup dalam lingkup budaya beraksara. Bahkan, kemampuan baca-tulis mereka tidak hanya terbatas pada bahasa yang berbasis huruf Latin, tetapi sebagian juga berbasis huruf Arab. Kemampuan baca-tulis tersebut tercermin dari perlakuan mereka terhadap mantra, yakni beberapa dukun tidak segan-segan untuk memberi mantra –kepada orang yang meminta bantuan kepadanya– dalam wujud tulisan. Meskipun menjadi pewaris aktif dan tetap bergelut dengan “dunia mantra”, mereka bukan bagian dari masyarakat tribal, melainkan telah menjadi masyarakat modern.

Dalam relasinya dengan masyarakat beraksara, pembahasan tentang kelisanan mantra tidak hanya terbatas pada mekanisme ucapan lisan, melainkan juga terkait dengan residu lisan atau orientasi lisan. Orientasi lisan merupakan karakteristik atau ciri-ciri kelisanan yang bukan hanya terdapat pada produk kultural dengan format lisan, melainkan sekaligus tercermin dalam produk keberaksaraan yang berwujud tulisan. Mantra sebagai produk kelisanan tidak dapat dilepaskan dari konstruksi keberaksaraan masyarakat pemilikinya. Oleh karena itu, di dalam mantra, terdapat interaksi yang saling berkelindan antara kelisanan dan keberaksaraan. Hal tersebut tampak dalam penggunaan bahasa pada mantra yang mencerminkan karakteristik kelisanan dengan pola-pola tertentu dan bermuara pada ungkapan atau ekspresi yang formulaik.

Orientasi lisan yang dominan dalam mantra Using di antaranya adalah ekspresi kebahasaan yang bersifat aditif dan agregatif, selain juga empatik dan konservatif. Meskipun demikian, beberapa mantra juga menggunakan bahasa yang bersifat agonistik, homeostatis, redundansi, situasional, dan dekat dengan kehidupan manusia (Saputra, 2013:247–250).

Dalam konteks orientasi lisan, bahasa yang bersifat aditif menekankan pada penambahan dengan mengutamakan kesejajaran pernyataan, sehingga hubungan antarpernyataan tidak bersifat subordinatif. Dalam hal ini, menurut Lord (1987), aditif dapat berupa parataksis, apositif, dan paralelisme. Sebagai contoh, pernyataan (kalimat) pada mantra Kejiman yang berbunyi *Kaki dhanyang nini dhanyang*, dan *Kaki wenang nini wenang*, serta *Kaki kumala nini kumala*, menunjukkan pernyataan yang bersifat menambahkan (aditif), tanpa menggunakan kata penghubung (parataksis), dan menjaga kesepadanan

(paralelistis). Pernyataan tersebut memunculkan dua sosok, yakni *kaki* dan *nini*, tetapi keduanya dijajarkan begitu saja, tanpa memanfaatkan kata penghubung.

Pernyataan pada mantra Sabuk Mangir (versi 3)²¹ yang berbunyi *Raganira raganisun/Sukmanira sukmanisun/Cahyanira cahyanisun/Wahyunira wahyunisun/Welas asih ira welas asih isun*, juga menceminkan bahasa yang aditif. Pernyataan yang berpola semacam itu sangat dominan dalam mantra Using, terutama mantra-mantra yang bersifat individual, seperti jenis *santet* dan *sihir*. Karakteristik kebahasaan semacam itu memberi impresi pada kekuatan kata-kata inti dalam membentuk wacana ritmis dan membangun sugesti, sehingga diharapkan mampu membantu memunculkan daya magis.

Bahasa yang bersifat agregatif, yakni pola mengumpulkan komponen yang berpasangan, paralel, atau bahkan bertolak belakang, tetapi tidak bersifat analitis. Kutipan pada contoh bahasa aditif di atas sebenarnya juga sekaligus mencerminkan bahasa yang agregatif. Di sisi lain, agregatif juga menggambarkan julukan atau leksikon yang bersifat relasional. Frasa *asale bapak ira* dan *asale emak ira* pada mantra Sabuk Mangir (3) yang berbunyi *Kuma poteh asale bapak ira/Kuma abang asale emak ira*, merupakan bentuk agregatif yang relasional. Hal sejenis juga tercermin pada kata *gugur*, *bangka*, *asat*, dan *sirep* dalam mantra Jaran Goyang (1) yang berbunyi *Sun sabetaken gunung gugur/Sun sabetaken lemah bangka/Sun sabetaken segara asat/Sun sabetaken ombak sirep*. Frasa agregatif tersebut mengukuhkan bahwa dalam produk kelisanan terdapat konvensi kebahasaan yang dibentuk atas dasar gabungan komponen yang relasional.

4. Formula: Menguntai Kata Bertuah

Produk kelisanan telah memiliki ciri pembeda dari produk keberaksaraan, di antaranya karakteristisik yang berupa perulangan-perulangan yang metris atau ritmis. Terbentuknya pola metris dalam kelisanan berimplikasi dengan ingatan (memori), sehingga agar lebih mudah diingat diciptakanlah pola yang metris. Kata (leksikon) atau frasa yang diuntai dalam matra yang sama akan membentuk formula.

Meskipun demikian, pola formula atau perulangan ritmis bukanlah sumber utama terciptanya kekuatan magis. Pola formula lebih sebagai

²¹ Tradisi lisan berpotensi untuk menghasilkan versi atau varian, sehingga mantra dengan judul yang sama memungkinkan untuk muncul dalam beberapa versi. Untuk data-data selanjutnya, informasi tentang versi dituliskan dalam tanda kurung. Sebagai contoh, mantra Sabuk Mangir (3) dimaksudkan sebagai Sabuk Mangir versi 3.

upaya untuk membantu ingatan dan sekaligus menciptakan nuansa ritmis sehingga mensugesti atmosfer yang sakral. Mantra sebagai media verbal yang menyampaikan *ujub*, diuntai dari kata-kata yang secara semiotis diyakini memiliki makna dan sugesti yang berorientasi pada kekuatan, kharisma, *welas asih*, atau bahkan azab. Bertolak dari konteks yang demikian, seringkali mantra dimaknai sebagai untaian kata bertuah.

Sebagai produk lokalitas, mantra juga diuntai dari kata atau leksikon lokal. Mantra Using diuntai dari leksikon berbahasa Using. Jika dicermati, penggunaan bahasa Using dalam mantra cenderung memiliki nuansa yang berbeda dari penggunaan bahasa Using dalam pergaulan sosial keseharian. Bahasa Using dalam mantra terasa lebih dekat kemiripannya dengan bahasa Jawa.²² Meskipun menggunakan bahasa Using, bukan berarti tidak ada kata-kata yang diserap dari bahasa lain.

Jika dicermati, tampak bahwa sebagian besar –atau, bahkan hampir seluruhnya– mantra Using menggunakan unsur pembuka dan penutup yang diambil dari tradisi Islam, yakni leksikon berbahasa Arab. Unsur pembuka yang dimaksud adalah ucapan *Bismillāhir rahmānir rahīm*, sedangkan unsur penutupnya adalah *Lā ilāha illallāh Muhammadur rasūlullāh*, dengan versi ucapan sesuai lidah orang Using. Selain pada bagian pembuka dan penutup, ada juga –sebagian kecil– pada bagian isi mantra Using yang menggunakan leksikon dari bahasa Arab. Fenomena semacam itu tidak dapat dilepaskan dari pengaruh mistisisme Islam yang sejak abad ke-16 telah merangsek ke wilayah Blambangan.

Dalam struktur tekstual, pada unsur sugesti banyak termuat leksikon kultural dan “segala sesuatu” yang dipercaya bisa menjadi sumber kekuatan tertentu. Leksikon-leksikon lokal yang termuat dalam mantra Using merupakan konsep penting yang mencerminkan wawasan pengetahuan sekaligus merefleksikan identitas kultural orang Using. Sementara itu, penyebutan terhadap sumber-sumber kekuatan gaib, di antaranya Sang Khalik (dengan berbagai varian istilah), nama-nama nabi, orang-orang suci, para buyut/*dhanyang* (nenek-moyang) leluhur yang *mbaureksa*, dan penyebutan terhadap berbagai roh halus lain yang menyangkut kearifan lokal, baik dalam

²² Hal tersebut sering ditafsirkan bahwa bahasa mantra merupakan bahasa “lama”, yang *notabene* bersumber dari akar bahasa yang sama dengan bahasa Jawa, yakni bahasa Sanskerta. Karena bahasa “lama”, bahasa yang digunakan dalam mantra Using belum mengalami perkembangan sebagaimana bahasa Using yang digunakan dalam pergaulan sosial keseharian.

konteks relasi vertikal maupun horizontal, merupakan cerminan dari angan-angan kolektif sekaligus khazanah pengetahuan lokal (etnosains) mereka.

Dengan serapan dari tradisi Islam, untaian kata Nabi Adam, Nabi Muhammad, Nabi Yusuf, Nabi Dawud muncul dalam berbagai mantra Using. Sementara itu, nama-nama leluhur seperti Buyut Ketut, Buyut Cili, Buyut Congking, Aji Anggring, Sayu Sarinah, Mas Broto sering disebut-sebut dalam *ujub* dan ritual di wilayah Olehsari, Kemiren, atau di Bakungan.

Untaian kata bertuah dalam budaya Using, terutama mantra-mantra pengasih, menunjukkan pola formula –atau penggunaan kelompok kata yang berulang pada posisi matra yang sama– yang cukup dominan. Hal tersebut berbeda dari mantra-mantra dalam ritual adat, seperti dalam Seblang, Kebokeboan, dan Barong Ider Bumi, yang cenderung denotatif, datar, *to the point*, dan tidak banyak memanfaatkan pola formula. Mantra dalam ritual adat merupakan *ujub* guna menyampaikan pesan dan keinginan warga kepada leluhur mereka.

Dalam kajian formula diperoleh gambaran bahwa mantra Using cenderung memiliki formula yang paralelistik dan formula yang repetitif. Formula paralelistik merupakan perulangan pada matra yang sama yang menekankan kesejajaran, yang tidak dapat dipisahkan dari karakteristik kelisanan bahasa aditif, sedangkan formula repetitif merupakan perulangan pada matra yang sama yang menekankan pada kata/frasa/kalimat yang sama atau bervariasi. Formula repetitif, misalnya, tercermin pada mantra Sapu Jagad dengan pengulangan kata *mandheg* pada matra yang sama, yakni *Angin mandheg/Banyu mandheg/Bumi mandheg/Geni mandheg*. Jika dicermati lebih lanjut, formula paralelistik dapat dipilah lagi menjadi formula paralelisme sintaktis, formula paralelisme sinonim, dan formula paralelisme yang membentuk larik. Sementara itu, formula repetitif meliputi formula repetisi yang bervariasi, formula repetisi tautotes, dan formula repetisi anafora.

Sementara itu, di dalam mantra Using juga terdapat pola formula oposisi biner, yakni pola yang sifatnya mempertentangkan atau berpasangan, misalnya pada mantra Jaran Goyang (3), *Kaki dhanyang nini dhanyang/Bapa dhanyang ibu dhanyang*, atau pada mantra Kejiman, yakni *Bapa Adam ibu Kawa*. Dalam kutipan tersebut, *kaki-nini*, *bapa-ibu*, *Adam-Kawa (Hawa)* merupakan oposisi biner, yakni berpasangan sekaligus bertentangan antara laki-laki dan perempuan.

Selain itu, dalam mantra Using juga terdapat formula yang menggambarkan dinamika atau tahapan suatu peristiwa, yakni berupa

perulangan pada matra yang sama tetapi isinya menunjukkan peristiwa yang berkelanjutan. Hal itu tampak pada mantra Puter Giling, yakni *Wurung gendheng sida leng-leng/Wurung leng-leng sida edan/Wurung edan sida nangis*, atau pada mantra Jaran Goyang (2), yakni *Kecaruk turu sun tangekna/Kecaruk tangi sun lungguhna/Kecaruk lungguh sun degna/Kecaruk ngadeg sun lakokna/Kecaruk mlaku sun playokna*.

Pola formula pada mantra Using tidak hanya mencerminkan kelompok kata yang disusun secara metonimik (horizontal), melainkan juga memperlihatkan kelompok kata yang disusun secara metaforik (vertikal). Pembahasan tentang orientasi lisan dan formula (paralelistik dan repetitif), sebagaimana yang telah diuraikan, menunjukkan pola perulangan yang sifatnya metonimik. Artinya, pembahasan tersebut, sebagaimana konvensi dalam kalimat atau frasa, menekankan pada susunan kelompok kata secara horizontal.

Namun, yang diperlihatkan dalam mantra Using tidak hanya yang demikian, melainkan juga susunan perulangan kelompok kata yang metaforik. Hal ini, misalnya, dapat dilihat pada mantra Sukma Ilang, yang penggalannya adalah: *Sukma ilang, ilang-ilangan/Sukma ilang, layang-layangan/Sukma ilang, ayang-ayangan*. Perulangan kelompok kata *sukma ilang* yang bersifat vertikal tersebut menunjukkan pola metaforik. Hal senada juga tampak pada mantra Jaran Goyang (1), yakni: *Sun sabetake gunung gugur/Sun sabetake lemah bangsa/Sun sabetake segara asat/Sun sabetake ombak sirep/Sun sabetake atine jebeng beyine* Perulangan kelompok kata *Sun sabetake* yang disusun secara vertikal mencerminkan pola metaforik.

Selain pola metonimik dan metaforik, juga terdapat pola perulangan yang bersifat lintas mantra. Artinya, terdapat kelompok kata tertentu berulang-ulang pada mantra yang berbeda. Kelompok kata tersebut pada umumnya merupakan ungkapan yang berisi metafora, yang diharapkan mampu membantu mensugesti munculnya kekuatan gaib. Ungkapan yang memiliki pola sama atau mirip tersebut terdapat pada mantra Jaran Goyang (2), Jaran Goyang (5), Jaran Goyang (6), Sabuk Mangir (2), dan Sensren (2). Berikut kutipannya. Jaran Goyang (2): *Kecaruk turu sun tangekna/Kecaruk tangi sun lungguhna/Kecaruk lungguh sun degna/Kecaruk ngadeg sun lakokna/Kecaruk mlaku sun playokna*. Jaran Goyang (5): *Katon turu sun tangekaken/Katon lungguh sun degaken/Katon ngadeg sun lakokaken*. Jaran Goyang (6): *Sira turu, sun tangekna/Sira tangi, sun edegna/Sira ngadeg, sun lakokna/Sira mlaku, sun playokna*. Sabuk Mangir (2): *Ketok turu sira tangekna/Ketok tangi sira lungguhna/Ketok lungguh sira degna/Ketok ngadeg sira lakokna/*

Ketok mlaku sira playokna. Sensren (2): Ketemu turu tangekna/Ketemu tangi lungguhna/Ketemu lungguh degna/Ketemu ngadeg lakokna.

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa meskipun tidak sama persis, kelompok kata dan pola perulangan tersebut tampak mengungkapkan metafora yang sama. Padahal metafora tersebut terdapat dalam mantra yang berbeda, yakni Jaran Goyang, Sabuk Mangir, dan Sensren. Hal ini mengindikasikan bahwa ungkapan semacam itu menjadi ungkapan yang formulaik, yang dapat muncul dalam konteks yang beragam.

Pola-pola formula yang terdapat dalam mantra, baik yang menunjukkan perulangan yang paralelistik, repetitif, metonimik, metaforik, maupun pola lintas mantra, menunjukkan dominannya perulangan kelompok kata yang terdapat dalam mantra. Formula-formula tersebut dimanfaatkan untuk mengungkapkan satu ide hakiki sesuai dengan inti atau kata kunci masing-masing bentuk formula. Perulangan-perulangan yang metris itu menunjukkan bahwa produk kelisanan tersebut merupakan ungkapan yang formulaik. Semua larik yang membentuk struktur mantra merupakan ekspresi formulaik.

Selain karakteristik kelisanan dan pola formula, bahasa mantra juga dapat diidentifikasi dari modus-modus ekspresi yang digunakan. Berdasarkan data yang dihimpun, modus ekspresi dalam mantra Using secara umum meliputi ekspresi permintaan (permohonan) dan pernyataan. Ekspresi permintaan itu sendiri meliputi perintah, larangan, dan harapan, sedangkan ekspresi pernyataan meliputi identifikasi dan deklarasi.

Modus ekspresi perintah dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Sira metua* (mantra Kejiman), *Balekna ngetan/.../ Balekna ngidul/.../Balekna ngulon/.../Balekna ngalor* (mantra Gawe Tarub), *Ayo padha tekoa mrene* (mantra Nekakaken Roh (1)), *Mlebua ring sukmane si Gandrung/Mlebua ring ragane si Gandrung* (mantra Nekakaken Roh (3)), *Asiha jabang bayine ...*(mantra Pengasih, Semar Kuning, Jaran Goyang (1), Sabuk Mangir (2), dan Sensren (1)), *Ayo padha dipageri wilayah kene* (mantra Ider Bumi). Modus ekspresi pada data tersebut menunjukkan adanya perintah kepada makhluk gaib atau roh halus untuk melakukan suatu kegiatan, yakni keluar, mengembalikan, datang, masuk, mengasihi, dan memagari. (Data yang diidentifikasi tersebut belum mencakup keseluruhan data yang telah dihimpun, dan memang sengaja untuk dibatasi karena pertimbangan ruang).

Modus ekspresi larangan dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Aja ngganggu anak Adam* (mantra Ngusir Ula), *Aja njejeg*

(mantra Tukar), *Aja turu-turu .../Aja tangi-tangi .../Aja mari-mari...* (mantra Sensren (2)), *Aja tapi mandheg* (mantra Sabuk Mangir (2)), *Aja mari-mari* (mantra Jaran Goyang (1)/(2)/(3)), *Aja obah aja polah* (mantra Golek Bandha), *Aja nyethut aja njawil* (mantra Liwat Panggonan Angker), *Aja nguthik aja njawil* (mantra Mlebu Kuburan). Modus ekspresi larangan tersebut bermaksud untuk membatasi roh halus agar tidak melakukan sesuai yang diperintahkan. Modus ekspresi larangan selalu menggunakan kata *aja* (jangan).

Modus ekspresi harapan dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Isun duwe pamundhutan/.../Tumuruna marang isun* (mantra Kejiman), *Isun njaluk kslametan* (mantra Sesajen Ring Sumber), *Isun njaluk tulung* (mantra Aji Majang Sito), *Isun njaluk klambi watu* (mantra Kateguhan). Modus ekspresi harapan tersebut biasanya mencerminkan tujuan atau orientasi yang hendak dicapai oleh pamantra, baik dalam konteks tujuan harafiah maupun simbolis. Modus ekspresi harapan pada data tersebut dominan menggunakan kata *njaluk* (minta).

Sementara itu, sebagaimana telah disinggung, modus-modus dalam ekspresi pernyataan meliputi modus identifikasi dan modus deklarasi. Modus identifikasi dimaksudkan sebagai pernyataan untuk mengindentikkan diri dengan sesuatu yang dipersepsi atau disimbolkan memiliki kekuatan supranatural, sedangkan modus deklarasi dimaksudkan sebagai pernyataan singkat yang bersifat informatif.

Modus ekspresi identifikasi dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut. *Ya isun atine bumi* (mantra Aji Bala Sewu), *Ilatku pamor/Suwaraku gelap ngampar/Mripatku kaca menggala/Wuluku dom/Drijiku wesi pulosane/Dlamaanku rajegwesi/Cangkringanku angin/Pengiringku jagad* (mantra Aji Pengabaran), *Cahyaku kadya gilap nyampar/Dadaku kadya semar kuning/Alisku kadya tanggal sepisan* (mantra Pentas Kesenian). Data pada kutipan tersebut menunjukkan adanya upaya untuk menyamakan atau mengidentikkan antara diri seseorang (representasi dari pamantra) dengan simbol kekuatan supranatural tertentu. Bagian-bagian dari tubuh yang berupa hati, lidah, suara, telapak, muka, dada, dan alis disimbolkan sebagai sesuatu yang ideal, mengagumkan, dan memesona. Hal tersebut bertujuan untuk membangkitkan sugesti atas kekuatan gaib tertentu sehingga menimbulkan rasa belas kasih dari orang yang dituju.

Modus ekspresi deklarasi dalam mantra Using di antaranya tampak pada contoh berikut: *Cawisane para leluhur/Cawisane para dhanyang* (mantra

Gawe Sajen), *Kaki dhanyang nini dhanyang/Dhanyang hang ana ring Dusun Ulih-ulihan/Dhanyang hang ana ring Antogan/Dhanyang hang ana ring Petaunan/Dhanyang hang ana ring Pacemengan/Dhanyang hang ana ring Watudodol/Dhanyang hang ana ring Bali* (mantra Nekakaken Roh (1)), *Kaki dhanyang nini dhanyang/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa makam/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa prapatan/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa sumber/Dhanyang-dhanyang/Hang mbahureksa Dusun Ulih-ulihan* (mantra Ider Bumi). Beberapa data tersebut menunjukkan informasi yang terkait dengan *dhanyang* yang *mbahureksa* beberapa wilayah di Banyuwangi, bahkan juga di Bali, yang *notabene* diyakini oleh masyarakat Using sebagai leluhur mereka. Oleh karena itu, ketika masyarakat Using *ngangkatke* (merayakan) ritual *Seblang*, *dhanyang-dhanyang* tersebut dipanggil untuk menghadiri pagelaran agung tersebut.

Dari paparan tentang modus ekspresi dalam mantra tersebut, secara garis besar dapat dipilah bahwa ekspresi permintaan dengan modus harapan dan ekspresi pernyataan dengan modus deklarasi banyak digunakan dalam mantra-mantra yang bersifat kolektif, yang pada umumnya digunakan dalam ritual adat (mantra-mantra *ajat*). Sementara itu, ekspresi permintaan dengan modus perintah dan larangan serta ekspresi pernyataan dengan modus identifikasi banyak digunakan dalam mantra-mantra yang bersifat individual, yakni mantra-mantra pengasihian (terutama mantra-mantra *santet* dan *sensren*).

5. *Mandine Pangucap: Menghayati Pranata Kultural*

Sebagaimana telah disinggung bahwa orang Using memiliki perhatian dan menganggap penting terhadap *ngelmu* dan mantra, terbukti dengan banyaknya khazanah leksikon kultural yang terkait dengan jenis-jenis *ngelmu*, di antaranya adalah *santet*, *sihir*, *suwuk*, *cekek*, *racun*, *lintrik*, *sensren*, *seret*, *susuk*, *pengirut*, *pelaris*, *sikep/ladhang*, *sarat*, *pathek*, *rapuh*, *panglimunan*, *pambungkem*, dan *kategahan*. Sebagai sebuah sistem kepercayaan, *ngelmu-ngelmu* tersebut bukan hanya produk warisan dari para pendahulunya, melainkan juga hasil proses pembelajaran. Proses transmisi dari generasi sebelumnya ke generasi berikutnya, baik melalui pewarisan maupun pembelajaran, berlangsung hingga kini (peradaban elektronik) lantaran masyarakat Using masih merasakan fungsi sistem kepercayaan tersebut dalam pergaulan sosial keseharian.

Pondasi yang menjadi salah satu penopang *ngelmu* adalah laku *mandine pangucap*. Laku tersebut merupakan prosesi tahapan dasar yang harus

dihayati oleh seseorang agar memiliki landasan atau tumpuan, sehingga tubuh terkondisikan dan menjadi siap untuk “terisi” oleh *ngelmu*. Ketika seorang dukun mengajarkan *ngelmu* kepada muridnya, atau ketika orang tua menurunkan *ngelmu* kepada anaknya, idealnya awal mula yang harus “digarap” dan kemudian dihayati oleh yang bersangkutan adalah kemampuan untuk menguasai laku *mandine pangucap*. Laku tersebut merupakan bekal, bukan eksekusi. Bekal merupakan modal yang harus dimiliki agar seseorang ber-*ngelmu*, sedangkan eksekusi merupakan pelaksanaan untuk menyelesaikan persoalan tertentu, yakni dengan mantra atau ucapan tertentu, dan sekaligus dengan modal *ngelmu* yang telah dimiliki sebelumnya.

Sebagai contoh, transmisi yang dilakukan dari nenek, ke orang tua, hingga ke Sgy di Boyolangu, juga diawali dengan pengkondisian, baik terkait dengan tubuh maupun wawasan pengetahuan. Ketika menurunkan *ngelmu* kepada Sgy, ayahnda Sgy –yakni Sky– tidak melakukannya secara tiba-tiba, melainkan melalui proses yang panjang, dengan diawali pengkondisian fisik dan psikis melalui serangkaian ritual guna membangun kemantapan hati, hingga kemudian Sgy mencapai tahapan siap untuk “diisi” *ngelmu*. Proses panjang tersebut didasari oleh filosofi bahwa *ngelmu* dapat dipelajari oleh semua orang, tetapi tidak semua *ngelmu* dapat singgah pada setiap orang. *Ngelmu* juga harus dirawat dengan cara *tirakat* atau laku *mati sak jeroning urip*, yakni “mematikan” segala kebutuhan duniawi.

Pengondisian pengetahuan juga menyangkut pengenalan diri secara mendalam, bukan saja dalam konteks kognitif, melainkan juga –dan terutama– dalam konteks rohani. Pemahaman dan penghayatan terhadap *ngelmu* paralel dengan pemahaman dan penghayatan terhadap diri sendiri, sehingga mengkaji *ngelmu* disimbolkan sebagai mengkaji kitab *teles* yang berupa “diri”, yakni *ngaji awake dhewe*. Di dalam diri juga terdapat “saudara spiritual”, yakni *sedulur papat* –nafsu *aluamah (lauwwamah/egocentros)*, *amarah (polemos)*, *sufiah (eros)*, dan *muthmainnah (religious)*– dan *lima badan (lima pancer)*. Esensi penghayatan semacam itu tentu bukan lagi pada ranah pengetahuan yang qouli (empiris), melainkan sudah termasuk qolbi (hati) atau gaibi (gaib). Jika dikontraskan dengan tradisi Islam, sebagaimana dikatakan oleh sejarawan lokal dan tokoh NU, Suhalik (wawancara, 16 September 2014) bahwa ilmu (dan juga *ngelmu*) itu terkait dengan hati. Dijelaskannya bahwa untuk belajar ilmu perlu terlebih dahulu menyiapkan hati, *al-ilmu fii sudur laa fii sutur*, yang berarti bahwa ilmu yang haq itu ada di dalam hati.

Menurut Sgy (wawancara, 27 September 2014), *ngelmu* memiliki beberapa unsur, yakni tenaga, raga, roh, dan insting. Insting ini yang mengakibatkan

seseorang menjadi *ngerti sakdurunge winarah*, mengetahui sebelum ada kejadian. Hal ini dapat dilakukan melalui tanda-tanda atau simbol-simbol dari berbagai peristiwa, atau bisikan, atau adanya gerak ruang batin. *Ngelmu* juga tidak lepas dari naluri dan nurani. Ketika naluri tidak diiringi dengan nurani, *ngelmu* akan mudah ditumpulkan, atau bahkan dibelokkan untuk tujuan yang tidak semestinya. Dalam menghayati pranata kultural berupa laku *mandine pangucap*, diupayakan mencapai tahap keyakinan yang *akmalul yakin*, bukan sekadar *ainul yakin* atau *haqul yakin*, apalagi *habbar yakin*. Akmalul yakin merupakan tingkatan keyakinan yang tertinggi, yakni tingkatan yang telah menyatu dengan yang diyakini (sering disebut sebagai benarnya benar, nyatanya nyata, kumpulnya kumpul, dan menyatunya menyatu).

Ritual yang harus dijalani dalam laku *mandine pangucap* adalah tidak makan makhluk yang bernyawa, puasa 40 hari (dengan cara *neptu 41*) dimulai hari Selasa Kliwon –diyakini sebagai pengganti puasa yang mustajabnya setara dengan satu tahun–,²³ *ngebleng* setiap tiga hari sekali, mengosongkan ruang batin, mengosongkan diri dari kebutuhan dan beban duniawi. Ritual tersebut mengondisikan pencapaian *gnosis*. Menurut Surahardjo (1983) dan Zoetmulder (1990), *gnosis* merupakan bentuk pengenalan atau pengetahuan yang melampaui pengenalan inderawi dan rasional. Ritual tersebut dilakoni dengan penghayatan yang *akmalul yakin*. Ritual tersebut disertai dengan beberapa ungkapan verbal berupa bacaan atau ucapan yang memadukan tradisi lokal dengan tradisi Islam, yakni dengan berzikir semalam suntuh sembari mengosongkan diri. Selain itu, juga dilengkapi dengan ucapan shahadat, istigfar, dan shalawat, yang masing-masing dilakukan tiga kali. Kemudian disusul dengan ucapan *ujub* dalam bahasa lokal, yakni *Allah isun urip/Mlebu Allah metu Allah/Anekadaken urip/Dunungna kodrate Allah*.

²³ Bbg di Aliyan menjelaskan bahwa yang dimaksud puasa 40 hari tidak harus dilaksanakan sejumlah 40 hari, tetapi bisa dipersingkat dengan cara mencari *neptu 41*, yakni hitungan hari dan pasaran yang ketika dijumlah akan menghasilkan penjumlahan sebesar 41. Puasa semacam ini biasanya dilaksanakan mulai hari Selasa Kliwon, kemudian dilanjutkan pada Rabu Legi dan Kamis Pahing. Setelah puasa tiga hari, kemudian tidak puasa lima hari, dan selanjutnya akan bertemu dengan hari Jumat Pon, Sabtu Wage, dan Minggu Kliwon, yang ketika dijumlah menghasilkan hitungan 41. Demikian seterusnya. Jumlah puasa yang akan dijalani, akan sampai kapan, disesuaikan dengan tujuan dan keinginan yang bersangkutan, karena puasa semacam ini ibaratnya mengasah *ngelmu*, sehingga ketika dirasa sudah cukup “tajam” *ngelmu* tersebut, seseorang bisa saja menghentikannya. Namun, jika sudah berlangsung semacam itu, seseorang akan merasa *eman* atau sayang untuk menghentikannya. Jadi, rasanya seperti ingin puasa terus-menerus saja (wawancara, 13 September 2014).

Dalam menghayati laku-mistik *mandine pangucap*, menurut Sgy (wawancara, 20 September 2014), tidak bisa dipastikan langsung berhasil. Jika sekali tidak berhasil, diulangi lagi, atau ditambah jumlah puasanya, diulang lagi, dan seterusnya. Setiap orang berbeda-beda tingkat keberhasilannya, bergantung pada seberapa intens penghayatannya terhadap ritual yang sedang dilakoni: fokus, lepas, kosong, menyatu, temen, dan tekun. Sgy juga menjelaskan bahwa kalau *ngelmu* sudah menyatu dengan tubuh, untuk melakukan eksekusi terhadap suatu persoalan tidak harus merapal mantra, kadang cukup *dibatin* tujuan yang diinginkan, atau diucapkan kata-kata keseharian sesuai tujuan yang dimaksud, atau mengucap *huuu Allah* sembari membayangkan penyatuan diri dengan Sang Khalik sehingga kekuatan-Nya menyatu dengan diri atau *manunggaling pangucape hang kuwasa*.

Dalam konteks itu, Sgy mencontohkan ketika mendapati orang kesurupan, dirinya tidak merapal mantra, tetapi secara spontan melontarkan ucapan ancaman dengan nada tinggi, yakni “*Sira menyang tah sing?! Kadhung sing menyang, awas!*” (‘Kamu pergi atau tidak?! Jika tidak pergi, awas!’). Pada momen serupa tetapi berbeda lokasi, Sgy mengucapkan “*Iki ana paran, iki?! Ayo warasa! Menyang menyang menyang!*” (‘Ini ada apa, ini?! Ayo sadarlah! Pergi pergi pergi!’). Melalui cara tersebut, yang diinginkan oleh Sgy terlaksana, yakni roh yang “menggangu” akhirnya *lunga* atau *ngalih*, dan orang yang “digangu” akhirnya *waras*. Sgy sendiri beberapa kali dituduh oleh warga sebagai dukun sihir dan dikait-kaitkan dengan kasus pembunuhan dukun tahun 1998. Dirinya merasa *dipulasara* (‘didholimi’). Terkait hal tersebut, dirinya beberapa kali dipanggil oleh Polsek Giri, tetapi berhasil meyakinkan berbagai pihak bahwa dirinya tidak terlibat praktik *ngelmu* destruktif. Sejak remaja Sgy juga dikenal lihai dalam atraksi bola api (termasuk merendam tangan dan membasuh muka dengan minyak panas, diiris dan ditusuk dengan pisau tajam, berjalan-jalan di atas *beling* dan jajaran paku). Atraksi bola api yang paling heboh dilakukan oleh Sgy dan anak buahnya adalah atraksi di Kodim dan di Berlian, Banyuwangi.

Pada masa neneknda Sgy masih hidup, *ngelmu* sangat dibutuhkan karena berlaku prinsip bahwa “yang digdaya berkuasa, yang lemah diperintah”. Sebagaimana dikatakan oleh Sgy bahwa pada masa itu *ngelmu* lebih mahal daripada sawah. Orang yang berkharisma dan dihormati adalah orang yang digdaya. Orang yang mampu mengatasi berbagai persoalan dengan menggunakan kadigdayan akan mendapatkan sanjungan. Sgy menyatakan

bahwa neneknya adalah *agul-agul*-nya ('sanjungan') orang Boyolangu. Beberapa peristiwa mistis nenek yang masih diingat oleh Sgy, di antaranya menciptakan makanan –di antaranya nasi, kentang, ciput, dan orok-orok– dengan menggunakan bahan tanah untuk disuguhkan kepada para tetangga yang gotong-royong membantu memanen padi, dan mengubah *kedokan* ('sawah') menjadi laut yang dimanfaatkan untuk memancing ikan. "*Ayo, padha mancing, marek ngene segarane teka,*" kata Sgy seakan menirukan ucapan neneknya yang sedang berada di *kedokan*, dan seketika *kedokan* tersebut berubah menjadi laut yang siap untuk dipancing ikan-ikannya.

Sementara itu, Bbg (wawancara, 13 September 2014) di Aliyan menyatakan bahwa selain melakoni berbagai ritual, dirinya juga memanfaatkan leksikon yang berasal dari tradisi Islam, dan kemudian dipadu dengan leksikon lokal. Sebagai gambaran, ketika hendak "memagari" diri dan rumahnya dari "gangguan" orang lain, Bbg sering mengucapkan rapal berikut. *Bismillāhir rahmānir rahīm/ Sirrollah/ Sipatollah/ Dattollah/ Rohmatollah*. Potongan leksikon dari tradisi Islam juga dimanfaatkan ketika Bbg bermaksud untuk memudahkan datangnya rezeki, dengan mengucap *BIS hasil rezeki slamet/ MIL hasil rezeki slamet/ LAH hasil rezeki slamet*, sedangkan untuk memperlancar perjalanan, Bbg merapal *BIS slamet/ MIL slamet/ LAH slamet/ Slamet slamet slamet/ Kersane Allah*. Sementara itu, Bhr (wawancara, 13 September 2014), untuk tujuan tertentu, membaca Al Fatihah dengan cara *megeng napas* ('menahan nafas') ketika sampai pada ucapan *iyyaaka na' budu wa iyyaaka nasta'iin*, sembari membayangkan tujuan yang diinginkan. Dalam membayangkan tersebut, diupayakan sampai sejelas-jelasnya atau sedetail-detailnya, dan jika merasa hampir tidak kuat dalam menahan nafas, baru kemudian melanjutkan bacaan berikutnya (*ihdinash shiraathal mustaqiim ...*) hingga sampai pada kata *amiin*. Setelah mengucapkan kata *amiin*, baru nafas dilepas kembali. Jadi, dalam menahan nafas diawali sejak kalimat *iyyaaka na' budu* hingga kata *amiin*, setelah itu baru boleh bernafas. Bacaan tersebut biasanya dimanfaatkan untuk tujuan pengasihian atau keselamatan.

Pesan moral yang seharusnya dipatuhi oleh orang yang ber-*ngelmu* adalah menggunakan *ngelmu* sesuai fungsi sosialnya, dan hanya digunakan ketika dalam kondisi tidak ada alternatif lain. Artinya, sebagai pranata kultural, *ngelmu* hanya akan digunakan dalam kondisi yang mendukung, yakni ketika pranata formal tidak mampu lagi menyelesaikan persoalan, sehingga kemudian persoalan diselesaikan secara kultural (sering disebut sebagai penyelesaian

alternatif, memunculkan juga istilah pengobatan alternatif). Sebagaimana dijelaskan oleh Sgy bahwa dalam situasi normal orang sakti tidak boleh melawan orang yang berulah, tetapi ketika situasi sudah terdesak atau tidak ada jalan lain, *ngelmu* baru boleh digunakan. Dengan cara seperti ini, orang yang ber-*ngelmu* tidak akan sombong. Ketika dalam kondisi terdesak/terjepit, tetapi masih ada alternatif lain, seseorang harus menempuh alternatif lain tersebut, dan belum boleh menggunakan *ngelmu*, tetapi ketika sudah tidak ada jalan lain, baru boleh menggunakannya.

Jika *ngelmu* dimiliki oleh orang yang berakhlak kulkarimah, akan menjadi amalan yang luhur, baik bagi dirinya maupun orang lain. Namun, jika *ngelmu* dimiliki oleh orang yang berakhlak syaitoniyah, sabuk'iyah, atau baimiyah, kemungkinan akan digunakan sewenang-wenang, bahkan bisa mencelakakan orang lain. Akhlak syaitoniyah cenderung seperti setan, sedangkan akhlak sabuk'iyah cenderung seperti binatang buas. Sementara itu, akhlak baimiyah merupakan insting dasar manusia, yang meliputi kegiatan *nggolek* ('mencari makanan'), *nyekek* ('makan'), *nelek* ('buang hajat'), dan *nemplek* ('hubungan seks'). Meskipun demikian, sebagaimana dijelaskan oleh Suhalik (wawancara, 12 September 2014), bahwa Tuhan telah memberi pilihan kepada manusia untuk berbuat baik atau berbuat jahat. Kalau berbuat baik, ya akan memetik hasil yang baik (surga), kalau berbuat jahat, ya akan memetik hasil yang jahat (dosa). Tetapi pada prinsipnya keduanya akan dituruti oleh Tuhan, *nakhnu 'inda dzanni 'abdi bi*, sepanjang upaya yang dilakukannya sungguh-sungguh.

Jika ditarik benang merah dalam rentang historis, sejak peradaban lisan hingga peradaban elektronik, sejak bernama Blambangan hingga menjadi Banyuwangi, orang Using tetap melakoni mantra (dan *ngelmu*) dalam *frame* sistem kepercayaan. Sebagai bagian integral dari sistem kepercayaan, mantra dihayati oleh orang Using sebagai pranata kultural untuk menyelesaikan secara alternatif persoalan pergaulan sosial keseharian manakala pranata formal mengalami kebuntuan solusi. Eksistensi mantra dari waktu ke waktu dirasa cukup berperan dalam kehidupan orang Using. Ketika ada problem dalam kehidupan, baik menyangkut ranah individu, keluarga, maupun sosial kemasyarakatan, bukan serta-merta seseorang menggunakan mantra sebagai solusi. Biasanya penyelesaian dengan mekanisme kultural tersebut dilakukan sebagai solusi alternatif, manakala solusi konvensional mengalami jalan buntu.

Penghayatan terhadap mantra menjadi kesadaran kognitif yang masih memiliki fungsi bagi orang Using, baik dalam konteks harmoni sosial, maupun

struktur sosial. Mantra yang positif (konstruktif) cenderung menyuburkan harmoni sosial dan meneguhkan struktur sosial, sedangkan yang negatif (destruktif) cenderung mengoyak –atau menjadikan terkoyak– harmoni dan struktur sosial. Beberapa kasus Seblang Olehsari yang berakibat disharmoni sosial –di antaranya kasus tahun 1980-an, yakni pementasan Seblang yang difungsikan sebagai suguhan bagi wisatawan, dan kasus tahun 2008, yakni pementasan Seblang yang terkooptasi oleh partai politik (Saputra, 2014), serta kasus tahun 2014, yakni Seblang tidak *ndadi* karena tidak ada proses *kejiman*–berimplikasi pada kohesi sosial, sekaligus merenggangkan relasi sosial. Meskipun tidak secara terbuka, kasus-kasus tersebut mengoyak struktur sosial. Hal serupa juga terjadi pada Seblang Bakungan. Kasus tahun 2011 yang mengganti momen *adu jago* menjadi *pitik-pitik'an* berakibat terjadinya musibah sehingga suasana sosial menjadi disharmoni dan struktur sosial menjadi terkoyak. Sementara itu, mantra-mantra yang konstruktif (pengasih) mampu menyuburkan harmoni sosial, baik pada tataran keluarga –pengasih dalam relasi lelaki-perempuan dalam rumah tangga– maupun pada masyarakat –integrasi sosial antarwarga– sehingga berimplikasi pada peneguhan struktur sosial.

D. Simpulan

Eksistensi mantra (dan *ngelmu*) dari waktu ke waktu dirasa cukup berperan dalam kehidupan orang Using, karena mantra merupakan bagian dari sistem kepercayaan yang telah merasuk ke dalam benak dan kesadaran masyarakat dari generasi ke generasi. Mantra menjadi pranata kultural dalam pergaulan sosial orang Using. Pengetahuan lokal tersebut terinternalisasi dalam proses interaksi sosial yang panjang, dan kemudian diejawantahkan manakala situasi dan kondisi memang menuntutnya. Ketika ada problem dalam kehidupan, baik menyangkut ranah individu, keluarga, maupun sosial kemasyarakatan, bukan serta-merta seseorang menggunakan mantra sebagai solusi. Biasanya penyelesaian dengan mekanisme kultural tersebut dilakukan sebagai solusi alternatif, manakala solusi konvensional mengalami jalan buntu. Meskipun demikian, tak menutup kemungkinan juga bahwa sebagian yang lain tidak memiliki cukup kesabaran untuk menggunakan mekanisme konvensional, dan langsung saja menuju mekanisme kultural tersebut.

Penghayatan terhadap mantra menjadi kesadaran kognitif yang masih memiliki fungsi bagi orang Using, baik dalam konteks harmoni –atau pseudo-harmoni– sosial, maupun struktur sosial. Kesadaran masyarakat akan fungsi sosial mantra sebagai pranata kultural hingga merasa terhindar dari peristiwa

yang dapat memunculkan keluhan—yang biasanya terekspresi dalam ungkapan *kari ruwed*—berakibat tumbuhnya subjektivitas, dan kelonggaran nilai-nilai menjadi dipermainkannya. Konteks yang demikian menjadi faktor pendorong bagi orang-orang yang dihimpit masalah untuk sesegera mungkin mengambil jalan pintas. Mantra yang positif (konstruktif) cenderung meneguhkan struktur sosial, sedangkan yang negatif (destruktif) cenderung mengoyak—atau menjadikan terkoyak—struktur sosial.

Ucapan Terima Kasih

Terima kasih kepada Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa-Putra, M.A., M.Phil. dan Prof. Dr. Ayu Sutarto, M.A. yang telah berkenan berbagi tentang berbagai ilmu kebudayaan sehingga menjadi bekal yang tak ternilai bagi saya. Juga kepada Dr. Ikwan Setiawan, M.A. atas diskusi-diskusi kecilnya yang cukup memperluas wawasan, dan kepada Edy Hariadi, S.S., M.Si., yang senantiasa setia menemani dalam mengeksplorasi informasi di tanah kelahirannya, *tlatah* Blambangan, dan sentilan-sentilan kritisnya yang inspiratif.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, H.S. 1997. "Etnografi sebagai Kritik Budaya: Mungkinkah di Indonesia?" *Jerat Budaya*, 1(1), 16–40.
- Armaya. 2001. "Istilah *Santet* Perlu Dipertanyakan." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 28 September.
- Bahri, S. 2001. "Perlu Adanya Tindakan Preventif." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 27 September.
- Brown, J. 2000. "The Banyuwangi Murders: Why Did Over A Hundred Black Magic Practitioners Die in East Java Late in 1998?" *Inside Indonesia*, 62: April–June, 14–16.
- Finkelberg, M. 2004. "Oral Theory and the Limits of Formulaic Diction." *Oral Tradition*, 19(2):236–252.
- Hariyanto, T. 2001. "Hanya Jadi Alat Permainan Politik." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 25 September.
- Herriman, N. 2009. "A Din of Whispers: the In-Group Manifestation of Sorcery in Rural Banyuwangi." *Anthropological Forum*, 19(2):119–141.
- Herriman, N. 2013a. *Negara Vs. Santet: Ketika Rakyat Berkuasa*. Jakarta: YOI.
- Herriman, N. 2013b. "Human Rights and Sorcery in East Java." *Anthropology Today*, 29(3):22–25.

- Juanda, I. 2009. "Kejarlah Daku maka Kau Kena Santet." Dalam Hidayat, T.W. (ed.). *Santet*. Banyuwangi: Pusat Studi Budaya Banyuwangi, 44–48.
- Kammen, D. 2001. *Pembantaian: Land, Kyai, and Collective Murder in Java*. Surabaya: Institute for Social Change Studies.
- Lord, A.B. 1981. *The Singers of Tales*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lord, A.B. 1987. "Characteristics of Orality." *Oral Tradition*, 2(1):54–72.
- Manan, A., Sumaatmadja, I. & Wardhana, V.Sp. 2001. *Geger Santet Banyuwangi*. Jakarta: ISAI.
- Margana, S. 2012. *Ujung Timur Jawa, 1763–1813: Perebutan Hegemoni Blambangan*. Yogyakarta: Pustaka Ifada.
- Marzali, A. 1997. "Struktural-Fungsionalisme." *Antropologi Indonesia*, 52:33–43.
- Ong, W.J. 1989. *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- Saputra, H.S.P. 2013. "Bahasa Mantra: Karakteristik Kelisanan, Identitas Kultural, dan Angan-angan Kolektif Orang Using." dalam *Prosiding Seminar Internasional: Studi Bahasa dari Berbagai Perpektif*. Yogyakarta: FIB UGM, 245–259.
- Saputra, H.S.P. 2014. "Wasiat Leluhur: Respons Orang Using terhadap Sakralitas dan Fungsi Sosial Ritual Seblang." *Makara: Hubs-Asia*, 18(1):53–65.
- Saputra, H.S.P., Marwoto, Subahianto, A. 2009. "Pranata Peradilan Tradisional sebagai Media Integrasi Sosial." *Kultur*, 3(1):54–70.
- Siswanto S., I.A. 2001. "Santet dan Rasa Cinta Keras Kepala." dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 25 September.
- Spradley, J.P. 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Sugihartoyo. 2001. "Hanya Transformasi Konflik Elit." Dalam *Radar Banyuwangi*, Banyuwangi, 24 September.
- Suhalik. 2009. "Santet dalam Perspektif Antropologi Budaya." Dalam Hidayat, T.W. (ed.). *Santet*. Banyuwangi: Pusat Studi Budaya Banyuwangi:34–43.
- Sukidin. 2006. "Pembunuhan Dukun Santet di Banyuwangi: Studi Kekerasan Kolektif dalam Perspektif Bergerian." *Jurnal Ikalingga*, 1(1):48–63.
- Sunarlan. 2002. "Kekerasan Negara dan Konflik Elite: Studi Kasus di Banyuwangi 1998–1999." *Jurnal Demokrasi & HAM*, 2(1):110–136.

- Sunarti, S. 2013. *Kajian Lintas Media: Kelisanan dan Keberaksaraan dalam Surat Kabar Terbitan Awal di Minangkabau (1859–1940-an)*. Jakarta: KPG, EFEO, KITLV, & Fadly Zon Library.
- Sweeney, A. 2011. *Pucuk Gunung Es: Kelisanan dan Keberaksaraan dalam Kebudayaan Melayu-Indonesia*. Jakarta: KPG & Horison.
- Sweeney, A. 1987. *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley: University of California Press.
- Teeuw, A. 1994. *Indonesia: antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya.

HUKUM LINGKUNGAN DALAM PIKIRAN MASYARAKAT USING

Dominikus Rato

Fakultas Hukum Universitas Jember
dominikusrato@gmail.com

A. Pendahuluan

Masyarakat Using menganggap dirinya keturunan Blambangan sebagai bagian dari kerajaan Majapahit. Namun, setelah ada perang saudara antara Blambangan dengan Majapahit, masyarakat Using dikejar-kejar dan dianggap sebagai pemberontak pada masa Menakjinggo. Masyarakat ini sebagian besar berdomisili di Kabupaten Banyuwangi, sebagian kecil tersebar di beberapa kabupaten seperti di Lumajang, Jember, Bondowoso, dan Situbondo. Sebaran ini tidak mengherankan sebab pusat Kerajaan Blambangan pada saat kelahirannya berada di Kabupaten Lumajang sekarang ini. Dalam perang dengan Majapahit keturunan Blambangan ini melarikan diri ke timur hingga ke Banyuwangi dan Bali. Dalam banyak hal pandangan masyarakat ini berbeda dengan Jawa, termasuk pandangan mereka tentang alam dan lingkungan hidup.

Pandangan anggota masyarakat tentang hukum lingkungan berbeda-beda pada masyarakat yang satu dengan masyarakat lainnya menurut hukum adat mereka. Hal ini bermula dari pandangan mereka tentang lingkungan hidup. Setiap anggota masyarakat memiliki pola pikirnya masing-masing tentang lingkungan hidup, demikian pula anggota masyarakat Using. Perbedaan pandangan itu tergantung pada konsepsi mereka terhadap alam dan hubungan alam dengan mereka. Perbedaan itu ditentukan oleh pola pikir yang dikonstruksi oleh, kapan, dan di mana konstruksi itu dibangun atau dibentuk.

Pada masyarakat tradisional petani yang sangat bergantung pada alam, para orang tua, tetua adat, dan fungsionaris hukum adat sangat memperhatikan alam dan lingkungan hidup. Pada masyarakat ini kepada anggota masyarakatnya, para orang tua, tetua adat, dan fungsionaris hukum

selalu mengonstruksi pikiran anak cucu mereka melalui hukum adat yang sangat memedulikan alam dan lingkungan. Pada masyarakat modern di perkotaan yang menganggap bahwa hidup mereka tidak bergantung pada alam, tetapi hidup dari jasa dan interaksi bisnis, pola pikir mereka terhadap alam sangatlah kurang, bahkan ada kecenderungan bersifat eksploitatif. Pendapat ini mungkin sangat ekstrem tetapi paling tidak ada kebenarannya.

Pada masyarakat yang pola pikirnya sangat eksploitatif seperti ini, orang tua mereka sangat acuh dengan lingkungan hidup apalagi hukum lingkungan. Bagi mereka hukum lingkungan bukanlah urusan keluarga, kerabat, apalagi jika pada mereka tidak ada hukum adat, hukum lingkungan adalah urusan negara melalui hukum negara. Jika hukum negara lahir dari pola pikir orang-orang yang lahir dari kalangan seperti ini, ada kemungkinan pandangan mereka tentang alam dan lingkungan serta hukum lingkungan sangatlah formalistis dan normatif. Apakah ini sebuah tuduhan? Tidak, pandangan ini merupakan sebuah preposisi atau asumsi dasar untuk melihat eksistensi hukum lingkungan dalam pikiran mereka.

Pada masyarakat adat Minangkabau berbeda dengan masyarakat adat Batak, walaupun mereka berada dalam satu pulau. Tetapi, secara yuridis kultural, masyarakat Minangkabau yang sistem kekerabatannya matrilineal berbeda dengan masyarakat adat Batak yang sistem kekerabatannya patrilineal. Demikian pula antara masyarakat adat Jawa Mataraman dengan masyarakat adat Jawa Using di Banyuwangi. Keduanya memiliki pola pikir yang sangat berbeda satu sama lain. Pada masyarakat Jawa Mataraman dikenal memiliki strata sosial yang sudah terpola yang disebut *ungguh unguh*. Strata sosial ini teraktualisasi dalam tutur kata dan tata cara. Sedangkan pada masyarakat Jawa Using tidak mengenal strata sosial dan hal itu nyata dalam tutur kata dan tata cara. Jika dilihat sepiantas dikatakan bahwa masyarakat Usingitu tidak memiliki tata krama atau *ungguh unguh* atau sering disebut *bloko suto*. Pola pikir yang demikianlah yang hendak dijadikan sarana untuk mengkaji pola pikir masyarakat Using terhadap hukum lingkungan. Pola pikir yang demikian ini dalam konteks yang sedang dibahas disebut konstruksi berpikir. Oleh karena konstruksi berpikir ini berkenaan dengan alam, konstruksi atau pola pikir Using tentang alam ini disebut kosmologi, yaitu konstruksi konsepsional tentang alam berpikir manusia berkenaan dengan alam semesta.

Masyarakat tradisional petani etnik Using pada zaman leluhur mereka sangat peduli dan peka terhadap lingkungan hidup dan aturan itu eksis

dalam hukum adat mereka (Atmosoedirdjo, 1952). Pikiran masyarakat adat pada zaman leluhur mereka sangat peduli terhadap lingkungan dan hukum adat dan peka untuk melindungi lingkungan hidup. Oleh karena itu, tulisan ini memfokuskan pada keberadaan dan pelaksanaan hukum adat tentang lingkungan dalam pikiran masyarakat Using.

B. Kajian Pustaka

Sebelum memahami pola pikir masyarakat Using, terlebih dahulu dipahami pengertian paradigma yang dianut. Paradigma adalah *world view* atau pandangan dunia dari sekelompok ilmuwan tentang diri dan lingkungannya. Berdasarkan definisi sederhana itu, paradigma adalah semacam pandangan hidup atau falsafah hidup yang memandu pola pikir mereka.

Berdasarkan paradigma itu Kaum Fenomenolog seperti Wessing (1978), Berger dan Luckmann (1991), dan Indarti (2001a) mengatakan bahwa masyarakat (termasuk masyarakat hukum adat, keluarga, dan negara) yang mengonstruksi realitas. Berbeda dengan kaum Fenomenolog, kaum Konstruktivis mengatakan bahwa tidak hanya masyarakat tetapi individu juga mengonstruksi realitas (Suparno, 1997; Indarti, 2001). Pula, masyarakat hukum adat (van Vollenhoven, 1925; bandingkan Lev, 1990) dengan sistem peran dan kekerabatan juga dikonstruksi individu (Kusumohamidjojo, 1999:97) serta totalitas kehidupannya. Totalitas kehidupan itu dikenal dengan kosmos dan pengetahuan mereka tentangnya adalah kosmologi (Wessing, 1978). Dengan konstruksi itu mereka berinteraksi dan menjalankan kehidupannya di dunia ini. Dengan demikian, realitas sebagai konstruksi masyarakat (masyarakat hukum adat), keluarga, dan negara merupakan resultan konstruksi (Suparno, 1997). dari keseluruhan konstruksi individu yang ada di dalamnya. Konsep masyarakat hukum adat merupakan pemikiran sentral C. Van Vollenhoven, doktor Ilmu Politik dan Yurisprudence (Ilmu Hukum), anak seorang hakim Belanda yang lahir tanggal 8 Mei 1874. Ia mengatakan bahwa untuk memahami hukum adat orang harus memahami dahulu masyarakat hukum adat (*rechtsgemeenschap*) yang menjadi bingkai berlakunya hukum adat itu. Masyarakat hukum adat menjadi penekanan dan bukannya individu sebagaimana pandangan Eropa. Pandangan mana yang memang berasal dari Romawi kuno yang jauh berbeda dengan konsep individu dalam hukum adat.

Orang Romawi menyebut pribadi sebagai *individuum* (Latin: tidak terpisahkan, tidak terbagi lagi). Adaptasi istilah menjadi individu, seringkali tanpa memahami konsep dan isinya secara tepat. Para pemikir Romawi

sampai pada konsep *individuum* karena mereka memerlukan suatu konsep mengenai suatu kesatuan terkecil yang utuh dan tidak terpisahkan lagi sebagai penyandang status subjek *ius gentium* dan *ius civilis*.

Kosmologi dalam konteks ini adalah suatu konstruksi konseptual dari pengetahuan masyarakat dan individu yang dari padanya sesuatu yang tersembunyi disosialisasikan, dipelajari, dipahami, dan oleh karena itu, diaplikasikan oleh anggota masyarakat. Tersembunyi karena dianggap sakral, yang dihormati, yang sulit dijelaskan tetapi diharuskan untuk dimengerti dan dilaksanakan oleh anggota masyarakat itu. Sehingga sesuatu yang tersembunyi itu (seperti magis, mitos, ritual) eksis dalam totalitas kehidupan yang terus berproses menuju harmoni. Dengan demikian harmoni di dalam alam tetap terjaga, misalnya antara makro (*jagad gedhe* atau alam) (Effendi, 1979; Sudiyat, 1978) dengan alam mikro (*jagad alit* atau manusia). *Jagad gedhe* dalam konstruksi Jawa misalnya bahwa alam besar ini terdiri atas unsur-unsur tanah, air, udara, api, dan roh. *Jagad alit* atau manusia terdiri atas unsur-unsur yang sama dengan *jagad gedhe* namun lebih kecil yaitu tanah, air, udara, api, dan awak atau dulur papat lima awak (*pancer, self*). Realitas ini telah menjadi semacam *world view* oleh para anggota masyarakat itu.

Mus (1981) mengatakan bahwa *world view* (cara pandang dunia) semacam itu tidak hanya terdapat di Jawa melainkan juga di seluruh Indonesia, bahkan di Asia Tenggara, sebelum kedatangan agama wahyu. Hal itu dikatakan oleh Mus (1981:137) sebagai kepercayaan kepada Dewa Tanah atau Dewa Bumi yang merupakan sumber kekuatan fertilitas bumi untuk menumbuhkan, menyuburkan, menghasilkan tanaman, dan sumber air yang menjadi makanan dan minuman makhluk hidup serta mineral yang berguna sebagai sumber daya alam bagi kesejahteraan manusia.

World view di atas oleh kaum modernis yang memandang dirinya lebih rasional, dipandang sebagai hal yang kuno dan ketinggalan zaman. *World view* mana menjadi landasan filosofis hukum lingkungan pada masyarakat adat. Pandangan ini di tingkat nasional melahirkan benturan antarpara ahli hukum seperti antara Van Vollenhoven dengan Nederburgh (Vollenhoven, 1925; Bremann, 1986; Lev, 1990); kaum Naturalis dengan kaum Historis (Utrecht, 1957; Soemadiningrat, 2002:2–3) atau antara kaum Positivis dan Sociologis (*Sociology of Law*) (Soemadiningrat, 2002:2–3; Rasjidi dan Rasjidi, 2001:66–67), pada tataran paradigma misalnya. Pandangan Nederburg di atas didukung oleh Daniel S. Lev, yang mengatakan bahwa van Vollenhoven ingin

membekukan orang Indonesia dari pergaulan modern yang dikuasai orang-orang Eropa sehingga orang Indonesia akan tetap tampak tradisional dan berpikiran kolot.

Di Indonesia benturan itu lahir sejak berlakunya Pasal 15 AB (*Algemene Bepalingen van Wetgeving* atau Ketentuan-ketentuan Umum tentang Perundang-undangan di Hindia Belanda) yang mengatakan bahwa kecuali peraturan-peraturan yang ada bagi orang Indonesia asli (Bumi Putera) dan bagi mereka yang dipersamakan dengannya, kebiasaan hanya dapat disebut hukum apabila undang-undang menyebutnya. Ketentuan ini hingga kini diyakini oleh sebagian ahli hukum Indonesia dan menjadikannya sebagai sebuah doktrin hukum. Pandangan di atas, secara *acontrario* dapat dikatakan bahwa jika undang-undang tidak memberlakukannya, kebiasaan tidak dapat menjadi hukum.

Pasal 15 AB itu berakar pada paradigma positivisme. Pandangan ini memberikan kekuasaan yang sangat besar kepada negara sebagai satu-satunya pemegang kekuasaan untuk membuat hukum, dan dari kekuasaan yang demikian itu telah menimbulkan benturan dalam pandangan antara pembuat dan pendukung hukum di tingkat nasional dengan pandangan pembuat dan pendukung hukum di tingkat lokal.

Benturan itu terjadi dengan masuknya nilai, simbol, informasi, hal-hal baru/asing/dari luar yang berinteraksi dengan nilai, simbol, informasi, hal-hal lama/asli/dari dalam yang lebih dahulu ada dalam skema individu, masyarakat, dan negara. Dalam interaksi itu nilai, simbol, informasi, hal-hal baru/asing/dari luar mengalami seleksi dalam skema individu (subjek pendukung hukum) sehingga nilai, simbol, informasi, hal-hal baru/asing/dari luar itu ada yang ditolak, diterima, atau masih dalam proses penyeleksian memerlukan waktu, sedangkan perubahan yang terjadi itu terus berlangsung dengan cepat.

Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan berdasarkan pada tiga alasan. *Pertama*, secara teoretis penelitian terhadap aspek kosmologi dalam hukum lingkungan pada masyarakat adat belum banyak dilakukan (Rato, 1996; Tanya, 2000). *Kedua*, pada zaman modernitas, pasca modernitas, bahkan globalisasi ini dikatakan sangat menjunjung tinggi rasionalitas (Sindhunata, 1983). Dikatakan pula bahwa dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi kepercayaan lama sebagaimana diungkapkan di atas telah banyak mengalami perubahan (Benderly, Gallagher, and Young, 1977). Namun, kenyataan di masyarakat Indonesia umumnya dan petani khususnya, masih

memperlihatkan konstruksi pemikiran dan perbuatan yang berkenaan dengan kosmologi dari para anggotanya yang oleh kaum modern dikatakan tidak rasional. Akan tetapi justru pemikiran dan perbuatan yang berkenaan dengan kosmologi itulah merupakan eksistensi hukum adat (Sudiyat, 1978; Wignjodipuro, 1978). *Ketiga*, UU No. 23 Tahun 1997 dan yang telah diberi roh baru dalam UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup, itulah yang menjadi *teba* telaah (objek) kajian ini.

Dalam kosmologi, tujuan akhir masyarakat adalah adanya harmoni. Akan tetapi harmoni itu bersifat sementara (dalam keadaan selalu berproses) karena ia merupakan hasil konsensus, penyesuaian diri, atau pelembagaan ulang (*reinstitutional*) dalam masyarakat (Malinowski, 1959). Oleh karena itu, untuk mencapai tujuan diperlukan upaya interaktif terus-menerus dan di kalangan masyarakat Using hidup diterjemahkan sebagai berbuat atau hidup itu perjuangan yang harus dijalankan, "*urip gedigu poliah* (Jw. *polah* = perilaku/berbuat)." Hidup memiliki beberapa arti: 1) hidup adalah berbuat; 2) hidup adalah berubah (Jw, *owah* = ubah); 3) hidup adalah bergerak. Dalam pengertian ini, orang yang hidup harus berbuat; jika ia berbuat baik, disebut perbuatan itu baik, dan jika berbuat tidak baik, perbuatan itu disebut jahat. Baik atau jahat tentu ada ukuran, dan ukurannya adalah norma (norma agama, norma moral, norma sosial, dan norma hukum).

Orang harus melakukan perubahan dalam hidup pribadi, keluarga, kerabat, berbangsa, dan bernegara. Jika tidak ada perubahan, Indonesia masih tetap dijajah. Perubahan juga dalam arti perkembangan atau modernisasi, adaptasi, akulturasi, dan inkulturasi. Masyarakat beradab harus terus berubah menuju yang lebih baik, lebih benar, dan lebih harmoni.

Dalam pada itu, berbuat atau perjuangan itu melahirkan perubahan, dalam proses perubahan itu melahirkan benturan-benturan. Benturan itu dapat menimbulkan kegoncangan kosmis. Akan tetapi, keadaan itu, oleh masyarakat Using dianggap sebagai hal yang wajar, *sunatullah* (Indarti, 2001).

Dalam upaya untuk mencapai harmoni dalam pola pikir tentang hukum lingkungan, masyarakat dan individu mengonstruksi sarana dan prasarana sebagai media, baik yang bersifat material maupun immaterial. Yang bersifat material terdiri atas harta benda sebagai bekal materi, sedangkan yang immaterial terdiri atas sistem nilai, simbol-simbol, dan kaidah hukum yang oleh Clifford Geertz disebut *local knowledge* (1998).

Hukum adalah salah satu media hasil konstruksi masyarakat yang dapat digunakan untuk mencapai harmoni itu. Dengan kosmologi, masyarakat mengonstruksi simbol, norma, dan nilai. Agar ada harmoni antara nilai, norma, dan simbol dengan perbuatan di dalam hukum lingkungan dalam suatu masyarakat, sebaiknya ia berlandaskan dan bersumberkan pada kosmologi masyarakat itu. Perubahan yang terjadi dalam kosmologi merupakan perubahan pada tataran nilai (Rato, 2009). Oleh karena itu, hukum adat pada masyarakat adat manapun di Indonesia selalu berorientasi pada harmoni, sesuai dengan logika dan pola pikir masyarakat hukum adat itu.

Kajian ini difokuskan pada tataran nilai yang melandasi pembentukan norma hukum. Perubahan pada tataran nilai akan dengan sendirinya mengubah tataran simbol, norma, dan perbuatan. Perubahan pada tataran simbol, norma, dan perbuatan belum tentu dengan sendirinya mengubah tata nilai.

Memahami peran kosmologi, secara khusus bagi masyarakat lokal kegunaannya adalah membantu/memandu masyarakat di dalam melakukan upaya-upaya berkenaan dengan suasana/situasi perubahan yang mereka hadapi serta kemudian memastikan agar mereka mencapai (kembali) harmoni, dalam kaitannya dengan dialektika antara hal-hal “baru” yang dihadirkan oleh perubahan dengan hal-hal yang “lama” yang selama ini mereka ketahui, termasuk hukum yang berkenaan dengan tanah.

Selain itu manfaat dari hasil kajian ini adalah *pertama*, memberikan pemahaman kepada para ahli hukum, pelaku hukum, penegak hukum, atau pembelajar hukum tentang bagaimana hukum lokal mengendalikan hubungan antarwarga; *kedua*, bagaimana hukum lokal berinteraksi dengan hukum adat, hukum negara, bahkan hukum agama; *ketiga*, bagaimana proses interaksi tersebut menuju harmoni/ekuilibrium; *keempat*, bagaimana hukum lokal memainkan perannya (memfasilitasi masyarakat untuk) memasuki era keterbukaan yang dibawa oleh *super information* atau *information highway*, dan globalisasi.

Jika perubahan terjadi pada tataran nilai, hal itu dapat dijadikan landasan perubahan norma, simbol, dan perbuatan hukum lingkungan. Misalnya pada hukum yang mengatur tentang air, hutan, dan udara (Sudiyat, 1978; Rato, 1993). Di Indonesia misalnya, oleh karena perubahan itu datangnya dari pemerintah sebagai akibat dari kebijakan *top down* (Soetrisno, 1989) perubahan itu dirasakan sebagai beban (Tanya, 2000). Oleh karena itu,

menurut Aliansi Masyarakat Adat Nasional (AMAN, 1999) kebudayaan (termasuk hukum sebagai aspek kebudayaan) harus dilindungi.

Pandangan itu mungkin benar di suatu tempat tetapi belum tentu di tempat lain. Masyarakat Using memandang bahwa hidup ini adalah perjuangan. Oleh karena itu, budaya (termasuk hukum) dari luar/asing yang masuk ke dalam masyarakat tidak dipandang sebagai beban tetapi sebagai tantangan yang harus dijawab. Tantangan dapat berubah menjadi peluang yang dapat memperkaya budaya masyarakat (Rato, 2009). Hal itu memang terlihat jelas dalam bidang kesenian. Di bidang ini jumlah kesenian tradisional berjumlah 26 buah, kesenian daerah 30 buah, dan kesenian modern berjumlah 5 buah. Kesenian daerah adalah kesenian hasil kreasi anggota masyarakat sebagai perpaduan antara seni tradisional dan seni modern. Dengan menambah salah satu atau beberapa alat instrumen seni modern ke dalam seni tradisional menghasilkan seni kreasi, seperti seni musik, gerak, drama, sendratari, ukir, dan lukis.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tulisan ini berorientasi kepada 3 hal, yaitu: *pertama*, untuk keperluan akademik: Di bidang akademik penelitian ini bertujuan menguji teori yang dikemukakan oleh Von Savigny yang mengatakan bahwa antara hukum dan masyarakat tidak dapat dipisahkan ibarat jiwa dan raga, hukum adalah jiwa masyarakat (*volkgeist*). Berdasarkan teori yang demikian itu berkembang pula teori-teori hukum adat seperti yang dikemukakan oleh van Vollenhoven, Soepomo, dan Satjipto Rahardjo. Bagi Satjipto Rahardjo misalnya mengatakan bahwa secara sosiologis keberlakuan hukum tidak dapat lepas dari konteks sosial budaya di mana hukum itu hidup, tumbuh, dan berkembang; *kedua*, untuk keperluan masyarakat: Di bidang sosial penelitian ini bertujuan mendokumentasikan hukum-hukum yang hidup dalam masyarakat, sehingga mereka merasa bahwa negara melalui penelitian masih tetap memperhatikan hukum-hukum yang hidup dalam masyarakat. Hasil dokumentasi yang demikian, sekaligus bertujuan untuk menyediakan bahan informasi jika suatu ketika generasi penerus bangsa ini berkehendak melakukan penelitian ulang atas konsep dimaksud. Oleh karena itu, Satjipto Rahardjo mengatakan bahwa *law as a great anthropological document*. Dengan demikian, pengertian dokumen dalam pengertian luas bukan sekedar dokumen secara administratif belaka melainkan hukum sebagai produk dari sebuah pemikiran panjang suatu masyarakat yaitu hasil renapan nilai-nilai budaya yang telah bertahan selama bertahun-tahun (ratusan atau bahkan ribuan); *ketiga*, untuk keperluan

pembentukan hukum baru atau kebijakan publik di bidang lingkungan hidup: Di bidang legislasi penelitian ini bertujuan menyediakan informasi, jika suatu saat dibutuhkan oleh legislator, birokrat, atau para hakim. Sebagaimana telah dikatakan dalam beberapa tulisan para ahli hukum adat yang mengatakan bahwa hukum yang baik dan benar adalah hukum yang digali dari nilai-nilai sosial budaya tempat hukum itu hidup, tumbuh, dan berkembang.

Jika orientasi di atas diterima, manfaat yang didapat dari tulisan ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, untuk keperluan pendidikan, teori-teori yang dibangun oleh para sarjana hukum berguna bagi anak didik jika suatu saat mereka menjadi pengambil keputusan, birokrat, legislator, *lawyer*, atau *jurist*. Pemahaman terhadap hukum adat yang berbeda-beda di berbagai daerah di negeri ini memberikan suatu pemahaman baru terhadap mereka untuk dijadikan dasar pertimbangan dalam pembuatan keputusan. Berkenaan dengan ini hendaklah para pendidik hukum untuk menggunakan hasil penelitian mereka sebagai *material course* untuk anak didiknya, sehingga sumber pembelajaran terus menerus diperbarui. *Kedua*, di bidang sosial, pendokumentasian hukum adat bagi masyarakat ini memberikan kebanggaan, sehingga anggota masyarakat secara sadar untuk saling menghormati, menghargai, dan melestarikan budaya mereka sendiri sebagai kekayaan sosial budaya bangsa Indonesia yang beranekaragama ini, dan yang hendak diwariskan kepada anak cucunya. *Ketiga*, di bidang legislasi, tulisan ini berguna untuk menyediakan bahan-bahan hukum sekunder atau informasi-informasi dalam perubahan undang-undang No. 23 Tahun 1997 yang telah diberi roh baru dalam UU No. 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup yang diundangkan dalam LN. No. 140 Tahun 2009 tanggal 3 Oktober 2009 agar lebih berorientasi pada harmoni, antara Tuhan, alam, dan manusia, serta manusia dengan manusia lain.

Paradigma yang digunakan adalah konstruktivisme sebab yang dikaji adalah benturan dalam konstruksi berpikir anggota masyarakat baik sebagai individu maupun anggota masyarakat. Oleh karena itu, asumsi dasar yang menjadi pedoman diambil dari paradigma konstruktivisme. (a) Realitas itu berada pada tataran skema/*mind* yang berada pada tataran individu. Jikalau ada konstruksi masyarakat, hal itu merupakan resultante dari skema individu-individu dalam masyarakat itu. (b) Oleh karena realitas itu berada dalam skema pada tataran individu dan atau komunitas, realitas itu bersifat plural. (c) Skema individu dan atau komunitas selalu berkembang sejalan dengan

informasi baru yang dapat dipercaya dan intensif. (d) Oleh karena konstruksi itu selalu berkembang, kebenaran yang diperoleh bersifat terus berubah/mengalir. (e) Perubahan skema itu tergantung pada konteks: waktu, tempat, dan personal.

D. Metode Penelitian

Pengkajian ini dilakukan dengan pendekatan antropologi hukum,¹ yaitu pada tataran individu dan sekelompok masyarakat yaitu subetnik Using yang bertempat tinggal di Desa Kemiren yang disering disebut wong Using. Instrumen pengkajian adalah penulis, karena metode pengambilan data dilakukan secara observasi partisipasi. Data yang dicari bersifat kualitatif, sehingga disebut penelitian kualitatif.

Oleh karena realitas sosial² yang dikaji adalah yang dipandang sebagai hasil konstruksi individu dan sosial, konsep hukum³ dalam kajian ini pun harus disesuaikan dengan paradigmanya yang sosio-antropologis. Dalam paradigma ini hukum dipandang sebagai hasil konstruksi individu dan sosial yang selalu berada dalam kondisi relatif, kontekstual, konsensual, dan plural⁴. Sosialisasi pemikiran tentang hukum yang berkenaan dengan tanah dalam kosmologi mereka dilakukan melalui simbol-simbol⁵.

Oleh karena itu, selain observasi partisipasi digunakan wawancara mendalam untuk mengungkap hal-hal yang sulit diperoleh melalui observasi⁶. Akan tetapi, sesuatu hal yang muncul adalah kehidupan masyarakat ini begitu kompleks dan 'tidak lumrah' sehingga tidak terpikirkan secara mendalam oleh para pelakunya. Untuk membuktikan kompleksitas dan 'tidak lumrah' suatu

¹ F. Von Benda-Beckmann, "Dari Hukum manusia Primitif Sampai ke penelaahan Sosiologi Hukum Masyarakat Kompleks." Dalam T.O. Ihromi (ed). *Antropologi Hukum. Sebuah Bunga Rampai*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993).

² Soetandyo Wignjosebroto, *Konsep Hukum, Tipe Kajian, dan Metode Penelitiannya*, (Surabaya: UNAIR, t.t.a), hlm. 7-9. Lihat pula, Soetandyo Wignjosebroto, *Hukum: Paradigma, Metode, dan Dinamika Masalahnya*, (Jakarta: Elsam, 2002a), hlm. 137.

³ Satjipto Rahardjo, *Sosiologi Hukum: Perkembangan Metode dan Pilihan Masalah*, Disunting oleh Khudzaifah Dimiyati, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002).

⁴ Norman K. Denzin, *Handbook of Qualitative Research* (editors), (Thousand Oaks-London-New Delhi: SAGE Publications, 2000).

⁵ Eric R. Wolf, *Petani: Suatu Tinjauan Antropologis*, (Jakarta: Rajawali, 1985).

⁶ A. Schlegel Stuart, *Penelitian Grounded dalam Ilmu-Ilmu Sosial*, (Surakarta: FISIP UNS, 1984).

realitas sosial, teknik *breaching*⁷ dari teori etnometodologi digunakan. Akan tetapi, cara ini memiliki kelemahan. Cara menghindari kelemahan itu adalah dengan melakukan teknik *crossing*⁸.

Data yang telah dikumpulkan dianalisis secara holistik, yaitu melalui metode hermeneutik⁹, yang semiotik. Oleh karena itu, untuk memahami sesuatu yang abstrak ialah melalui interpretasi simbol. Hal-hal yang dicatat dari simbol adalah sesuatu yang semiotik. Proses ini terus berjalan hingga kriteria keilmuan dengan paradigma konstruktivisme terpenuhi, yaitu logis, dapat dipercaya, sesuai, dan urgen. Dalam konteks ini, bahasa memegang peranan yang sangat penting.

E. Hasil dan Pembahasan

Masyarakat Using sangat memperhatikan kelestarian lingkungan hidupnya. Kelestarian lingkungan hidup itu dikuatkan posisinya dalam kosmologi masyarakat Using. Penguatan itu dilakukan melalui mitos atau ceritera yang menimbulkan rasa takut, ngeri, rasa hormat atau tunduk. Konstruksi rasa takut, ngeri, hormat, atau tunduk bukannya tanpa sebab. Dalam upaya menjaga kelestarian lingkungan hidup, anggota masyarakat Using mengonstruksi mitos dalam kosmologi mereka. Misalnya pada masyarakat Bali dikenal dengan *tenget* atau *wingit* pada masyarakat Jawa (Hudayana, 2002). *Tenget*, istilah dalam Bahasa Bali yang dekat artinya dengan keramat, *angker* atau *wingit* dalam Bahasa Jawa. Pada beberapa tempat di Indonesia, ada perbuatan anggota masyarakat untuk menghindari, menjaga, melindungi, menghormati, mempertahankan, dan atau memelihara sesuatu yang dipandang *tenget* atau keramat seperti pohon beringin, sumber air, batu besar atau sesuatu yang disakralkan atau dikeramatkan. *Tenget* bagi masyarakat Using di Indonesia mengisyaratkan larangan, *pamali* atau tabu untuk mengotori atau merusak sesuatu yang dipandang keramat. Di dalam kata-kata itu terkonstruksi rasa takut. Menurut Mus (1981) rasa takut itu bermula dari keyakinan bahwa

⁷ Dede Oetomo, *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu Sosial*, (Surabaya: Balai Kajian Pembangunan Sumber Daya Manusia, FISIP- UNAIR, 1993).

⁸ Janet Davis, "Techer, Kids, and Conflict. Etnography of a Junior High School." In James Spardley and David W. McCurdy (ed). *The Cultural Experience Ethnography in Complex Society*, (Tennese: The Kongsport Press of Kingsport, 1972), p. 103–119.

⁹ Roy J. Howard, *Pengantar Teori-teori Pemahaman Kontemporer: Hermeneutika; Wacana Analitis, Psikososial, & Ontologis*, (Jakarta: Nuansa, 2001).

tenget bersumber pada keyakinan para penganut Dewa Bumi, yaitu Syiwa yang juga disebut Rudra, yaitu Dewa Taufan. Bukan hujan yang menyuburkan tanah melainkan kekuatan perusak yang merajalela di bumi (Zaehner, 1993). Dewa Taufan ini sering dihubungkan dengan dunia bawah: bukankah angin yang membawa bencana seolah-olah keluar dari perut bumi? Rudra kadang-kadang dipersamakan dengan Roh Bumi (*Vastospati*). Bagaimanapun ia adalah pemimpin para *bhuta*, yaitu raksasa jahat yang bergerombol dalam tubir dan keburan. Oleh karena semua sifat itu, di Campa dan India, Syiwa diangkat dan dipuja oleh masyarakat Using sebagai dewa dalam kepercayaan yang memuja kekuatan bumi. Ada keyakinan bahwa di dalam sesuatu yang dikramatkan itu terdapat kekuatan yang disebut *yoni* Hefner, 1985). *Yoni* adalah kekuatan gaib yang diyakini oleh masyarakat Using, terdapat di dalam suatu benda atau yang terpancar dari benda itu. Kekuatan itu menurut keyakinan lama merupakan sumber kekuatan fertilitas bumi atau alam. Misalnya, dari sebatang pohon keluar sumber mata air sebab akar-akar besar dari pohon itu telah berfungsi sebagai tanggul penahan air dan akar-akar serabutnya berfungsi sebagai spons untuk menyerap air. Air yang terkumpul dan terserap itu kemudian keluar berupa mata air atau sumber mata air.

Di daerah tropis yang memiliki hutan hujan tropis seperti Indonesia memiliki bentuk tumbuh-tumbuhan khas dengan daun-daun tumbuhan berujung runcing (Seloliman, 1996). Alam hutan hujan tropis menyediakan proses ekosistem dalam ekologi yang khas (Wessing, 1995). Proses seperti ini tidak mampu dijelaskan secara ilmiah oleh masyarakat Using, tetapi mereka mamahami cara kerja alam yang demikian itu. Oleh karena itu, anggota masyarakat Using dilarang merusak hutan. Karena merusak hutan berarti memotong mata rantai proses bekerjanya alam, merusak ekosistem dan menghambat proses ekologi alam. Agar orang tidak merusak hutan dan melindungi proses ekologi dan ekosistem, kepada anggota masyarakat dikonstruksikanlah mitos, yaitu dongeng suci tentang hutan, sungai, sumber air yang dijaga oleh makhluk tertentu yang disebut *danyang* (Hefner, 1985). *Danyang* dapat berbentuk macan, ular, naga, buaya putih, atau binatang separuh kucing separuhnya lagi ular, atau sesuatu hal yang mampu mendatangkan rasa takut, hormat, dan tunduk/takluk (Wessing, 1995). Dengan rasa yang demikian itu, orang tidak lagi serampangan merusak hutan, sumber air, sungai, atau danau. Itulah logika masyarakat Using yang menjadi landasan nilai bekerjanya hukum lokal dalam bidang lingkungan hidup yaitu nilai kehidupan (*hang urip* atau Yang Hidup). Dari nilai kehidupan itu dilahirkan

beberapa asas hukum lokal dalam bidang hukum lingkungan misalnya asas pemanfaatan secara seimbang, bertanggung jawab, dan berkesinambungan. Asas pemanfaatan secara seimbang artinya hasil alam yang diambil atau dipanen itu adalah hasil alam yang benar-benar siap diambil hasilnya, dimanfaatkan dengan tetap menjaga keseimbangan alam itu sendiri. Hasil alam yang belum waktunya diambil atau belum siap dipanen karena belum dapat dimanfaatkan dibiarkan hingga saatnya siap dipanen dan dimanfaatkan. Dengan diambil hasilnya yang telah matang, secara kuantitas telah berkurang. Untuk menggantikan hasil yang telah diambil atau dipanen itu si pengambil diharuskan menggantikannya dengan bakal baru. Demikian seterusnya sehingga di dalam alam selalu terdapat persediaan sekaligus menjaga mata rantai kehidupan.

Dalam konteks ini asas pengelolaan secara bertanggung jawab seharusnya telah melekat dan secara dengan sendirinya menunjukkan derajat epistemologi kultural dalam rangka pengembangan hukum lokal dalam bidang lingkungan hidup. Bukan hukum lokal dalam bidang lingkungan hidup itu saja yang membutuhkan tetapi juga karena epistemologi kultural sebagai kebudayaan yang khas manusiawi. Tanggung jawab kultural (Watloly, 2001) itu telah menjadi landasan prinsipial yang penting dalam kerangka pengembangan epistemologi, bukan hanya suatu keharusan normatif belaka tetapi karena epistemologi itu sendiri yang membutuhkannya. Epistemologi ini bukan hanya perbuatan kognitif melainkan proses kultural yang mencakup banyak aspek, seperti nilai, etika, moral, dan estetika yang menjadi cirikhas keberadaan manusia yang berlandaskan asumsi-asumsi kemanusiaan. tanggung jawab kultural epistemologi dikemukakan oleh Aholiab Watloly ini merupakan resultante konstruksi epistemologi dari berbagai aliran epistemologi yang saling berbenturan misalnya idealisme x materialisme; rasionalisme x empirisme, yang disebutnya sebagai petualangan berdarah.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (1990) memberi pengertian tanggung jawab sebagai suatu perbuatan yang mengandung pengertian wajib menanggung dampak perbuatannya. Tanggung jawab menurut Van Melsen (Melsen, 1977) dititikberatkan pada moral pribadi yang dikaitkan dengan pribadi sebagai anggota masyarakat. Van Melsen menjelaskan bahwa istilah tanggung jawab memiliki arti yang dinamis. Istilah tersebut bukan hanya bersifat penyebab (*causal*) dalam arti bertanggung jawab pada, tetapi mengandung makna tanggung jawab itu jauh lebih mendalam mengenai manifestasi martabat manusia sebagai makhluk berkodrat dan berbudaya. Hakikat bertanggung

jawab itulah yang membedakan manusia dengan binatang misalnya. Manusia sebagai makhluk Tuhan, memiliki ide/gagasan dan bertanggung jawab atas akibat dari perbuatannya sebagai aktualisasi gagasannya itu. Salah satu ciri keagungan manusia adalah ia mampu bertanggung jawab. Bagi manusia, tanggung jawab adalah sebuah nilai yang menyuburkan dan mengembangkan kehidupannya, sekaligus menuntun manusia pada upaya pengembangan epistemologi sebagai wujud pertanggungjawabannya. Dengan mempertanggungjawabkan perbuatannya itu manusia disebut bermartabat dan berbudaya.

Asas pemanfaatan secara seimbang dan bertanggungjawab melahirkan asas lain yang tidak kalah pentingnya yaitu asas pemanfaatan dengan memperhatikan kesinambungan dan keberlangsungan ekologi dan ekosistem (Hadi, 1999). Asas pemanfaatan yang seimbang dan bertanggungjawab yaitu pemanfaatan dengan memperhatikan keberlangsungan telah menjadi asas-asas hukum lingkungan yang baru. Eksploitasi secara berlebihan bertentangan dengan asas-asas ini (Arifin, 1999). Eksploitasi hasil alam hanya untuk kepentingan sesaat tanpa memperhatikan keberlangsungan ekologi merupakan perbuatan yang bertentangan dengan nilai kehidupan. Perbuatan eksploitasi ini disebut *karas* atau *biocide* sebagai lawan dari nilai *hang urip*.

Istilah *karas* berisi konsep lokal untuk menggambarkan sebuah perbuatan menghilangkan nyawa makhluk hidup (besar atau kecil, kelihatan atau tidak kelihatan, baik atau buruk, buas atau jinak, menyenangkan atau menjijikan, tumbuh-tumbuhan atau hewan, manusia atau bukan). Perbuatan menghilangkan nyawa makhluk hidup bukanlah wewenang manusia melainkan wewenang dari penciptanya, Tuhan Yang Mahakuasa. Perbuatan menghilangkan nyawa makhluk hidup itu dalam kosmologi masyarakat lokal disebut *karas*, *biocide*. *Karas* bukan saja dilakukan oleh mereka yang karena pekerjaannya menghilangkan nyawa makhluk hidup tetapi oleh setiap kegiatan manusia, dengan sengaja atau lalai, sadar atau lupa, benci atau sayang. Kesadaran ini ada jika manusia masih memiliki hati nurani. Jika seseorang sudah mati hati nuraninya, kesadaran seperti itupun telah hilang, apalagi seseorang yang sudah mendewakan rasio dan teknologi. Dengan demikian bukan lagi keramahan lokal yang dibangun tetapi kemarahan lokal yang dikembangkan.

Kesadaran ini lahir dari pengalaman mistik seperti yang dialami beberapa informan pada masyarakat Using di desa Kemiren (Rato, 2009) dan beberapa orang di desa lain yang menceriterakan pengalamannya, tetapi tidak ditulis

di sini, namun mereka meyakini bahwa ada sesuatu yang salah. Pengalaman mistik itu melahirkan keyakinan bahwa *karas*, *biocide* (penghancuran atau pemusnahan makhluk hidup) telah menyebabkan kegoncangan dalam alam. Kegoncangan itu, misalnya terputusnya rantai makanan, penghambatan ekosistem, terhalangnya proses foto sintesis atau punahnya keanekaragaman hayati. Pada saat yang sama, hewan predator pemangsa hama dalam rantai makanan punah, hama pertanian menjadi penguasa, melahirkan pembantaian genetika, *biocide*. Hal ini telah menimbulkan kepunahan dari keanekaragaman hayati di samping kepunahan oleh seleksi alam. Terhadap kepunahan keanekaragaman hayati para ahli dianggap sudah mencapai tingkat yang mengkhawatirkan.

Dampak dari *karas* ini melahirkan ketidakseimbangan dalam alam. Oleh karena itu, harmoni harus dikembalikan. Pada tataran idea, upaya untuk mengembalikan keharmonisan itu, pada masyarakat Using, secara simbolik dilakukan melalui upacara dan ritual. Ritual semacam itu merupakan wahana *iling* (ingat dan sekaligus mengingatkan) bahwa *karas* dapat merusak keseimbangan alam yang dapat berdampak pada hidup dan kehidupan manusia.

Perubahan konsep dalam gagasan manusia, masyarakat Using, untuk menempatkan hal yang sederhana ke hal yang penting disebut *revalorize* dan *replacement* (Sujamto, 2000). Jika dikaitkan dengan hukum di mana alam sebagai objek hukum lokal ditingkatkan statusnya dari yang rendah derajatnya menjadi sesuatu yang sangat bermakna disebut *revalorize*. Konsep ini dalam masyarakat Baduy disebut *buyut* (*buyut* = tanah = leluhur) (Adimihardja, 1999). Pepatah adat *Baduy gunung teu meunang dilebur, lebak teu meunang dirusak, sasaka teu meunang direumpak* (gunung jangan dihancurkan, dataran jangan dirusak, dan tanah leluhur jangan diacak-acak). Jika dialihkan menjadi konsep hukum, *legal revalorize* adalah hukum mengubah status suatu benda materiel (misalnya tanah, hutan, sumber air, batu) yang kurang bermakna menjadi sesuatu yang sangat bermakna bagi kehidupan manusia. Dalam bidang hukum lingkungan, yang telah melakukan fungsinya secara konsisten untuk melindungi alam melalui peningkatan kesadaran manusia terhadap bermaknanya alam bagi manusia disebut *legal revalorize*.

Legal replacement dalam hukum lokal bidang lingkungan hidup, nyata melalui konsep *tenget* atau *kramat* yang membentuk dan mengubah konstruksi manusia. Alam yang materiel ditingkatkan posisinya sama seperti manusia yang

spiritual. Perubahan posisi dari yang material menjadi yang spiritual disebut *replacement*. Jika dialihkan ke dalam konsep hukum, *legal replacement* adalah hukum yang telah melaksanakan fungsinya secara konsisten, melalui konsep-konsep yang sengaja dikonstruksi secara sistematis. Hukum lokal dalam aspek lingkungan hidup telah melakukan fungsinya itu, sehingga alam tetap terjaga eksistensinya seperti manusia eksis dalam dirinya. Dengan demikian, antara manusia, alam dan lingkungan hidup merupakan satu kesatuan yang manunggal, dalam konsep Kaum Mistikus disebut *manunggaling kawulo Gusti*. Dalam konsep ini bukan Tuhan sama dengan manusia atau manusia menjadi Tuhan, melainkan manusia manunggal dan alam tunggal di dalam Tuhan.

F. Simpulan dan Saran

Analisis menunjukkan bahwa alam, secara kosmologis terdiri atas Yang Profan dan Yang Sakral. Yang profan adalah bidang kehidupan sehari-hari yang sebenarnya tidak terlalu penting, sedangkan yang sakral adalah dunia yang ekstraordinasi yang sangat penting, dunia ideal yang diidam-idamkan. Yang profan adalah dunia tempat manusia cenderung berbuat salah, bersifat bayangan, mengalami perubahan, mudah hilang, dan chaos. Yang Sakral adalah tempat manusia melakukan sesuatu yang suci, teratur, abadi, penuh substansi, dan sempurna. Untuk memahami perbuatan kosmologik, masyarakat petani selalu beranjak dari dua dunia ini.

Pada orang pilihan, pernah diberikan pengalaman mistik yang sangat luar biasa, menakjubkan, kuat, dan dramatis. Suatu realitas lain di luar diri mereka yang berbeda, misterius, mengagumkan, dahsyat, indah, dan memesona. Pengalaman tentang Yang Suci merupakan *Mysterium* yang terdiri atas *tremendum et fascinans*, yaitu suatu misteri yang pada saat bersamaan sangat agung sekaligus menakjubkan. Perasaan yang lahir dari pertemuan itu disebut *Numinous* (*Numinous*, Latin: *Numen*= spirit atau realitas keilahian; Jawa: manunggaling kawulo-Gusti). Di hadapan Yang Suci ini manusia merasa hanya seperti debu yang tak berguna di telapak kaki seorang tuan.

Konsep Yang Sakral, *Mysterium* atau *Numinous* tidak terbatas hanya pada Tuhan yang personal melainkan lebih luas dari itu, yaitu bisa berarti kekuatan dewa-dewi, arwah para leluhur, Brahman, Roh Suci, yang supernatural, yang sangat transendens. Orang yang pernah mengalami hal ini akan berupaya untuk mengulanginya kembali serta membagikan pengalamannya itu kepada orang lain serta mengajak orang lain itu untuk mengalami hal yang sama. Oleh karena pengalaman itu tak dapat dipelajari, yang diajarkan adalah syarat-

syarat yang mungkin diperlukan agar menjadi orang terpilih itu. Pengalaman mistik ini bukan hasil kerja imajinasi, mimpi-mimpi nostalgia melainkan bagian tak terpisahkan dari pikiran dan aktivitas manusia. Tak ada manusia yang bisa hidup tanpanya, ketika mata terbuka untuk melihat keberadaannya, ternyata Yang Sakral berada di segala penjuru.

Bagi masyarakat baru, mitos bersifat *entertainment*, tetapi tidak bagi masyarakat lama. Bagi masyarakat ini mitos itu mampu membentuk pola pikir dan pola perbuatan mereka. Mitos adalah bagian terpenting bagi hidup mereka, sebab ia berfungsi sebagai standar nilai terhadap apa yang dikagumi dan merupakan pola-pola yang oleh Eliade disebut *archetypes*.

Otoritas Yang Sakral atau Yang Hidup ini pada masyarakat petani telah menjadi model-model untuk mengatur semua aspek kehidupan. Dalam penentuan tempat misalnya, mereka tidak dengan serta merta memilih sembarang tempat. Mereka memilih tempat yang memiliki *hierophany* (Latin: *hieros* dan *phaineien* = penampakan Yang Sakral), *geophany* (tempat sakral), *diophany* (hari yang sakral). Tempat ini telah merupakan Pusat Kosmos, dan berdasarkan titik inilah suatu masyarakat baru dibentuk dengan struktur-struktur ilahiah yang definitif. Untuk menghindari *chaos*, *hierophany* yang telah didirikan berdasarkan ‘cetak biru’ dari leluhur, dewa atau danyang. Tempat inilah yang disebut sebagai *axis mundi* (sumbu alam), yaitu poros surga dan dunia atau sumbu penghubung dunia langit dengan dunia bumi. Perkampungan yang berfungsi sebagai *imago mundi* yaitu cerminan dari totalitas sebagaimana yang digambarkan dan digariskan oleh Yang Sakral, sebab segala sesuatu bukan hanya harus berada dalam lingkaran ‘Yang Sakral’ melainkan harus menjadi bagian dari Yang Sakral itu.

Peniruan terhadap perbuatan dewa-dewi dalam mitos dan legenda dalam konteks pemikiran masyarakat Using, mereka mengenal adanya hari baik, *naga dina* ‘penghitungan hari yang baik’, *naga taun* ‘penghitungan tahun yang baik’, yang berkenaan dengan Dewa Waktu, yaitu Batara Kala, dan Sang Kala Wenang. *Kala* berarti ‘raksasa’ tetapi juga berarti ‘waktu’. Oleh karena itu, Sang Kala Wenang adalah waktu yang menentukan segala usia manusia. Konsep Batara Kala yang bermakna raksasa waktu yang menelan usia semua makhluk hidup yaitu kematian itu sendiri. Sebagian besar masyarakat Indonesia, bahkan Asia Tenggara dan Tiongkok Selatan memperlihatkan konstruksi pemikiran yang kosmologik. Secara normatif, konstruksi sosial budaya ini dilembagakan melalui institusi (hukum) adat. Sebaliknya,

konstruksi sosial budaya yang menyangkut aspek hukum dikuatkan melalui ritual. Proses pelembagaan itu bertujuan untuk meletakkan sesuatu sesuai tempatnya (*elk ding zijn plaat geven*) agar dapat terjamin (*preventieve rechtszorg*). Di Aceh dalam transaksi jual beli tanah agar memiliki kekuatan mengikat secara materiel harus dilakukan melalui lembaga ijab-kabul, sedangkan di Minangkabau transaksi itu harus disertai dengan penyerahan pisau dan kain merah. Konstruksi mana menggambarkan suatu signifikansi antarunsur, yaitu manusia, hukum, dan alam. Hukum berfungsi menjaga, mengatur, mempertahankan keteraturan dan keseimbangan. Ketika keteraturan dan keseimbangan ini lalai dijaga dan dipertahankan, menurut kepercayaan masyarakat itu, dapat membawa petaka.

Daftar Pustaka

- Adimihardja, Kusnaka. 1999. "Pupuhan: Simbol Kesatuan Makro-Mikro Kosmos di Kalangan Warga Kasepuhan di Gunung Halimun Jawa Barat." Dalam Kusnaka Adimihardja (ed.). *Petani: Merajut Tradisi Era Globalisasi*. Bandung: Humaniora Utama Press.
- Alwi, Hasan (Pemimpin Redaksi). 1990. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Aman (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara). 1999. *Menggugat Posisi Masyarakat Adat Terhadap Negara*. Jakarta: Aman.
- Arifin, Bustanul. 1999. "Kebijakan Ekonomi Kerakyatan: Intervensi Pemerintah dalam Sistem Pengelolaan Sumber Daya Alam." Dalam Sandra Kartika dan Candra Gautama (Penyunting). *Menggugat Posisi Masyarakat Adat terhadap Negara*. Jakarta: Aman.
- Atmosoedirdjo, Slamet Prajoedi. 1952. "Vergelijkende Adatrechterlijke Studie van Oostjavase, Madoerezen en Oesingers." *Disertasi*. Amsterdam: Poertpers.
- Benda-Beckmann, F. Von. 1993. "Dari Hukum Manusia Primitif sampai ke Penelaahan Sosiologi Hukum Masyarakat Kompleks." Dalam T.O. Ihromi (ed). *Antropologi Hukum: Sebuah Bunga Rampai*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Benderly, Beryl Lief; Mary F. Gallagher; and John M. Young. 1977. *Discovering Culture : An Introduction to Anthropology*. New York: D. van Nostrand Company.
- Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. 1991. *Tafsir Sosial Atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Bremann, Jan. 1986. *Penguasaan Tanah dan Tenaga Kerja: Jawa di Masa Kolonial*. Jakarta: LP3ES.

- Daeng, J. Hans. 2000. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Effendi, Musanif. 1979. *Berita Alam Gaib: Sebelum dan Sesudah Hari Kemudian*. Surabaya: M.A. Jaya.
- Eliade, Mircea. 1949. *The Myth of the Eternal Return: Or Cosmos and History*. New York: Herper Torchbooks.
- Eliade, Mircea. 1963. *Patterns in Comparative Religion*. Terjemahan Rosemary Sheed. New York: Meridian Books.
- Geertz, Clifford. 1981. *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Geertz, Clifford. 1998. "After The Fact: Two Countres, Four Decades, One Anthropologist." Dalam Landung Simatupang (penerjemah). *After The Fact: Dua Negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antropologi*. Yogyakarta: LKiS.
- Hadikusuma, Hilman. 1992. *Pengantar Ilmu Hukum Adat*. Bandung: Mandar Maju.
- Hefner, Rober W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton: Princeton University Press.
- Hick, David. 1985. *Roh Orang Tetum di Timor Timur*. Seri Budi No. 4. Jakarta: Sinar Harapan.
- Hudayana, I Dewa Gede Raka. 2002. "'Tenget'" dalam Pembangunan Berkelanjutan. Studi Kasus: Revitalisasi Kearifan Lokal Mengenai Lingkungan di Desa Adat Penglipuran, Bangli-Bali." *Tesis*. Semarang: Program Pascasarjana UNDIP.
- Indarti, Erlyn. 2001. "Menjadi Manusia Merdeka: Menggagas Paradigma Baru Pendidikan Hukum untuk Membangun Masyarakat Madani." Orasi Ilmiah Dies Natalis ke-44 Fakultas Hukum UNDIP. Semarang: BP-UNDIP.
- Indarti, Erlyn. 2001a. "Constructivism: A Contribution to The Philosophy of Education." Dalam *International Jurnal "Ihya Ulum al-Din."* Vol. 3, Number 2, Desember. Semarang: IAIN, Institute Agama Islam Negeri Walisongo.
- Kusumohamidjojo, Budiono. 1999. *Ketertiban yang Adil: Problematik Filsafat Hukum*. Jakarta: Grasindo.
- Lev, Daniel S. 1990. *Hukum dan Politik di Indonesia. Kesenambungan dan Perubahan*. Jakarta: LP3ES.
- Lev, Daniel S. 1990. *Hukum dan Politik di Indonesia: Kesenambungan dan Perubahan*. Jakarta: LP3ES.

- Mahadi. 1991. *Uraian Singkat tentang Hukum Adat, sejak RR. Tahun 1854*. Bandung: Alumni.
- Malinowski, B. 1959. *Crime and Custom in Savage Society*. Peterson, N.J. Littlefield: Adams & Co.
- Mus, Paul. 1981. "Agama-agama Indian dan Asli di Kerajaan Campa." Dalam *Ecole Francaise d'Exterme Oriet (peny), Kerajaan Campa*, hlm. 127–186. Jakarta: Balai Pustaka.
- Otto, Rudolf. 1917. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier, Breslau 1917 (4. Auflage 1920 online). Nachdruck: Beck, München 2004.
- Palls, Daniel L. 1996. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Rasjidi, Lili dan Ira Rasjidi. 2001. *Dasar-dasar Filsafat dan Teori Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bhakti.
- Rato, Dominikus. 1993. *Memahami Pandangan Masyarakat Madura Sumenep tentang Hak Gadai Tanah menurut UU No. 5/1960*. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Rato, Dominikus. 1996. "Tanah sebagai Objek Pewarisan pada Masyarakat Ngada: Makna dan Dinamikanya (sebuah Kajian Antropologi Hukum)." *Tesis*. Surabaya: Program Pascasarjana Universitas Airlangga.
- Rato, Dominikus. 2009. *Hukum dalam Pikiran Osing*. Yogyakarta: Laksbang.
- Seloliman. 1996. "Pendidikan Alternatif: Pembentukan Kesadaran dan Sikap Masyarakat." Dalam *Seloliman, Buletin Pusat Pendidikan Lingkungan Hidup Seloliman*, Trawas–Mojokerto, Edisi 38 September 1996. Mojokerto: Seloliman.
- Siddiq, Haji Abdullah. 1980. *Hukum Adat Rejang*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Sindhunata. 1983. *Dilema Usaha Manusia Rasional: Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*. Jakarta: Gramedia.
- Soemadiningrat, H.R Otje Salman. 2002. *Rekonseptualisasi Hukum Adat Kontemporer. Telaah Kritis terhadap Hukum Adat sebagai Hukum yang Hidup dalam Masyarakat*. Bandung: Alumni.
- Soetrisno, Loekman. 1989. "Masalah dan Proyek PIR-BUN." Dalam *Prisma* No.4 Tahun XVIII. Jakarta: LP3ES.
- Sudharto, P. Hadi. 1999. "Manajemen Lingkungan Berbasis Kerakyatan dan Kemitraan." Pidato Pengukuhan Guru Besar Madya dalam Ilmu Manajemen Lingkungan dan Administrasi pada FISIP UNDIP Semarang. Semarang: BP-UNDIP.

- Sudiyat, Iman. 1978. *Azas-azas Hukum Adat: Bekal Pengantar*. Yogyakarta: Liberty.
- Sudiyat, Iman. 1978. *Hukum Adat, Sketsa Azas*. Yogyakarta: Liberty.
- Sujamto. 2000. *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa*. Semarang: Dahara Prize.
- Suparno, Paul. 1997. *Filsafat Konstruktivisme dalam Pendidikan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Tanya, Bernard L. 2000. "Beban Budaya Lokal menghadapi Hukum Negara: Analisis Budaya Atas Kesulitan Sosio-Kultural Orang Sabu menghadapi Regulasi negara." Disertasi. Semarang: Program Doktor Ilmu Hukum UNDIP.
- Ter Haar, B. 1960. "Begiselen en Stelsel van Het Adatrecht." Dalam Soebekti Poesnoto (penerjemah). *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*. Jakarta: Pranja Paramita.
- Utrecht, Emanuel. 1957. *Pengantar dalam Hukum Indonesia. Cetakan IV*. Jakarta: Balai Ichtar.
- Van Melsen, A.G.M. 1977. *Geloof, Wetenschap en Maatschappelijke Omwentelingen*. Ambo, Baarn.
- Van Vollenhoven, Cornelis. 1925. *Het Adatrecht van Nederlandsch Indie*. Jilid I. Leiden.
- Waterson, Roxana. 1990. *The Living House: An Antropologi of Architecture in South East Asia*. Singapore: Oxpond University Press.
- Watloly, Aholiab. 2001. *Tanggung Jawab Pengetahuan. Mempertimbangkan Epistemologi Secara Kultural*. Yogyakarta: Pustaka Filsafat Kanisius.
- Wessing, Robert. 1978. *Cosmology and Social Behavior in a West Javanese Settlement*. Ohoi University Center for International Studies, South-East Asia Series, No. 47. Athens Ohio: Centre for Southeast Asian Studies.
- Wessing, Robert. 1978. *Cosmology and Social Behavior in a West Javanese Settlement*. Ohoi University Center for International Studies, South-East Asia Series, No. 47. Athens Ohio: Centre for Southeast Asian Studies.
- Wessing, Robert. 1999. "A dance of Life: The Seblang of Banyuwangi, Indonesia." *In Bijdragen tot de Taal, Land-en Volkenkunde*. KITLV.
- Wignjodipuro, Soerojo. 1978. *Pengantar dan Susunan Hukum Adat*. Bandung: Alumni.
- Zaehner, Robert K. 1993. *Kebijaksanaan dari Timur: Beberapa Aspek Pemikiran Hindu*. Seri Filsafat Driyarkara, 3. Jakarta: Gramedia.

KOPI TIGA DIMENSI: PRAKTIK TUBUH, RITUAL/FESTIVAL, DAN INOVASI KOPI USING

Dien Vidia Rosa

FISIP Universitas Jember
dien_ros@yahoo.com

A. Pendahuluan

Penggalan narasi dan historisitas kopi di wilayah-wilayah Banyuwangi tidak pernah utuh. Setiap wilayah membangun keunikan masing-masing berbalut pengalaman dan eksperimentasi yang melengkapi budaya kopi. Kopi mewujudkan dalam aktivitas keseharian masyarakat Banyuwangi sebagai minuman kehidupan seperti daerah-daerah lainnya. Namun, dalam tubuh kopi di Banyuwangi tumbuh mitos dan tradisi yang tidak sekedar melekat tetapi melebur sekaligus mencair dalam penelusuran identitas Banyuwangi. Kopi ini, yang mengandung di dalamnya berbagai lapisan rasa dan selera orang Banyuwangi, dibicarakan sebagai kopi Using. Kopi dimana identitasnya dipahami oleh orang Banyuwangi melalui serangkaian penamaan, sejarah kerja, dan perayaan.

Masyarakat Banyuwangi yang seringkali dikenal sebagai masyarakat Using¹ mengenal tanaman kopi sekitar tahun 1920–1930-an yang menjadi salah satu konsekuensi dari praktik kapital kolonial (Prasetyo, 2014; Anam, dkk., 2013). Usaha perkebunan melahirkan komoditas kopi yang selanjutnya memunculkan budaya kopi Banyuwangi. Membicarakan budaya kopi

¹ Sebutan dan istilah masyarakat Using merupakan penelusuran etnografi dan politik kebudayaan. SH (guru sejarah di SMAN 1 Genteng Banyuwangi) pada tanggal 6 Agustus 2014 bertutur bahwa masyarakat Using adalah penyebutan yang merepresentasikan orang Jawa Kuno, orang Majapahit yang berbeda dengan orang Mataraman sebagai orang Jawa Baru. Sedangkan orang hari ini menyebut atau menyatakan diri sebagai Wong Banyuwangen (orang Banyuwangi) yang dilihat sebagai bentuk moderat dalam konstelasi identitas Banyuwangi yang saat ini direpresentasikan sebagai orang Using.

Banyuwangi berarti menempatkan historisitas kopi ke dalam praksis dan relasi sosial kultural masyarakatnya. Pada pemahaman tersebut, budaya kopi Banyuwangi lahir dari berbagai elemen yang masih dalam persinggungan serta pengemasan menuju suatu titik temu identitas yang diklaim berunsur dan berakar pada Using.

Keragaman jenis kopi maupun masyarakat yang menghidupi tanaman kopi hingga menjelma menjadi komoditas bernilai tinggi adalah narasi yang disusun sebagai argumentasi percabangan arus kebudayaan. Dalam konteks tersebut dapat dilihat bahwa kelahiran keragaman budaya Banyuwangi dalam pencapaian Using yang homogen mengandung serta rembesan perumusan identitas yang berbeda tanpa perlu identik dengan figur Using yang diformalkan sebagai representasi Using Banyuwangi. Pada kerangka tersebut, kopi merupakan salah satu bagian yang mulai menempatkan subjek Banyuwangi dalam diskursus pembagian kerja dan praktik kultural Using yang plural.

Budaya kopi Banyuwangi menempatkan subjek sebagai entitas konstelasi identitas Using dan di luar Using. Bahkan dalam perkembangannya, Using dan di luar Using bertransformasi menjadi varian-varian yang dihadapkan dengan hegemoni kelokalan sekaligus yang global. Pertarungan diskursus yang menentukan identitas subjek Banyuwangi dapat ditelusuri antara lain melalui budaya kopi yang merefleksikan relasi sosial kultural subjek dalam beberapa latar. *Pertama*, konteks praktik tubuh yang dilihat sebagai gerak subjek dalam memahami aktivitas kerja kulturalnya. *Kedua*, klaim komoditas kopi Using dalam festival kopi sebagai peneguhan identitas Using. *Ketiga*, pencarian dan temuan selera Using sebagai bagian inovasi kopi yang saling berkontestasi. Praktik tubuh terutama difokuskan pada kekuasaan atas kerja yang dibentuk oleh birokrasi negara dan tradisi. Kemudian perayaan identitas dalam festival kopi seribu dan sepuluh ribu cangkir di Kemiren yang menjadikan Using sebagai tontonan sekaligus pembenaran asal mula. Sementara itu, inovasi kopi bergerak pada pencarian selera dan gaya hidup dalam biner lokal-global.

Subjek berelasi dalam arus dan pendaran carut-marut representasi kultural yang berjalan melalui bahasa dan kerja. Subjek yang dimaksud tidak hanya terbatas pada wilayah kultural etnis tertentu namun subjek yang menempati ruang kultur Banyuwangi. Ruang ini yang kemudian dimaksudkan sebagai ruang hibridasi oleh beberapa kerangka berpikir. Namun, relasi subjek dalam representasi kultur yang plural cukup rumit sehingga fusi kebudayaan walaupun memungkinkan dan masuk akal tetapi dapat memunculkan

celah berpikir lain semisal hadirnya ruang ketiga. Kebudayaan hibriditas meruankan negosiasi pemaknaan dan representasi dengan di luar dirinya melalui serangkaian proses translasi² dalam artikulasi kebudayaan. Bhabha (dalam Rutherford, 1990) mengungkapkan sebagai berikut.

...But the importance of hybridity is that it bears the traces of those feelings and its practices which inform it, just like a translation, so that hybridity puts together the traces of certain other meanings or discourse. It does not give them the authority of being prior in the sense of being anterior. The process of cultural hybridity gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation.

Melalui konteks subjek yang dimaksud, pluralitas menjadi rujukan relasi kultural yang direpresentasi sekaligus dinegosiasi. Subjek berpendar melewati lintasan kultur sehingga pada konteks ini tidak lagi berbicara mengenai pencarian Using yang orisinil yang kemudian ditempatkan hanya di desa Kemiren. Namun narasi ini mempunyai limitasi mengenai subjek-subjek yang berpacu dalam ruang artikulasi kebudayaan, semisal penikmatan kopi di ruang publik. Begitu pula dengan elit dalam gagasan konstruksi kopi serta bahasan mengenai pekerja atau petani kopi pada latar produksi komoditas.

Dimensi dan elemen tersebut salah satunya dapat dicermati kembali melalui narasi visual budaya kopi sebagai memori imej kolektif tentang sebangun masa dan peristiwa. Keunggulan dokumentasi visual seperti foto maupun video terletak pada kemampuannya untuk membangkitkan bukan hanya sebatas kisah-kisah masa lampau yang terekam namun lebih jauh untuk merefleksikan tujuan pembekuan dan pengabadian praktik kultural dalam gagasan visual. Sebuah foto ataupun sebuah rekaman video tentang sebuah peristiwa, tempat dan orang-orang merupakan sepotong waktu yang tersimpan sebagai lembaran-lembaran memori baik dalam visualitas diam maupun bergerak. Walaupun kedua jenis teknologi gambar tersebut memiliki proyeksi masa dan kepentingan yang berbeda, baik kekuatan foto maupun video dipercaya sebagai agen transformasi kesadaran³. Hal ini menjadi basis

² Istilah translasi dalam penulisan ini merujuk pada pemikiran Homi Bhabha dan Roman Jacobson.

³ Hal ini merujuk dan terinspirasi atas uraian beberapa teoretisi, di antaranya semisal Walter Benjamin, Sigfried Kracauer, Marshal McLuhan, Andre Bazin, ataupun Jacques Derrida.

argumentasi bahwa realitas menjadi elemen penting yang dapat digerakkan oleh arus kepentingan apa pun melalui bentuk apa pun. Demikian tulisan ini memuat beberapa foto dan potongan *frame* video yang digunakan sebagai narasi pendukung untuk membangun narasi visual yang dapat menjadi rujukan multiplisitas subjek dan realitas karena kebudayaan visual disusun melalui praktik penandaan, representasi, dan translasi.

B. Praktik Tubuh

1. Disiplin Kerja di Perusahaan Perkebunan dan di Kebun Sendiri

Pemikiran Foucault (1995) tentang panoptisisme (*panopticism*) dibayangkan sebagai pengawasan subjek yang diruankan oleh kekuasaan. Area perusahaan perkebunan yang tertata dan sistemik dengan seperangkat aturan adalah contoh yang baik untuk memetakan ruang subjek dan kekuasaan. Masyarakat perkebunan dan pekerja di bawah perusahaan perkebunan sebagai objek kekuasaan yang memiliki pola khas dalam pembentukan disiplin tubuh. Selain penjara, sekolah, dan rumah sakit mental, pondok pesantren juga merupakan wilayah ruang kuasa yang seringkali dicontohkan dan dibaca sebagai model panoptik.

Meskipun jangkauan contoh-contoh tersebut tidak terlalu luas namun justru kekuatan panoptik bekerja dengan baik sebagai kompensasi luasan wilayah yang ideal. Sementara ketika mendiskusikan tentang masyarakat dan area perkebunan yang memiliki cakupan wilayah besar, model panoptik dilihat sebagai hal yang meragukan, kecuali jika bisa disebutkan salah satu keunggulannya terletak pada pemusatan dan kebijakan keruangan yang sangat sistemik sehingga pengawasan dan kontrol berjalan lancar. Misalnya pola pemukiman dan disiplin tubuh pekerja.

Bagi Foucault, kekuasaan terdapat dimanapun. Artinya, Foucault tidak melihat wacana kekuasaan sebagai yang monolitik dimana kekuasaan/kekuataan dominan dinarasikan sebagai bentuk kemenangan. Foucault berlaku cukup adil ketika memosisikan wacana kekuasaan pemenang yang bisa saja mendominasi namun sekaligus tersingkirkan oleh wacana di luar lingkaran kuasa pemenang. Menurut Foucault, kekuasaan yang paling dominan sekalipun mengandung di dalamnya celah-celah yang dapat dimasuki atau dimanfaatkan oleh kuasa yang lain. Melalui pemikiran tersebut, Foucault mengungkapkan bahwa kekuasaan dapat menyebar kepada subjek manapun sehingga melahirkan resistensi terhadap kekuasaan dominan.

Membayangkan sebuah areal perkebunan yang cukup luas dengan jangkauannya dan masyarakat serta pekerja yang dinaunginya menggunakan model panoptik Foucault (atau Jeremy Bentham) tidak semudah yang terlihat. Namun hal-hal yang menjadi identik dari ciri khas masyarakat perkebunan dapat dikenali melalui tipe pemukiman dan sistem keruangan yang tertata dan pekerjaan yang terkelola dengan baik. Pola pemukiman masyarakat perkebunan terciptakan oleh jumlah hunian atau tempat tinggal yang tidak bertambah. Berapapun jumlah pekerja pendatang yang masuk wilayah perkebunan, jumlah rumah inti perkebunan tidak berubah karena jumlah pekerja atau karyawan tetap juga tidak berubah, terkadang justru jumlahnya menurun atau berkurang. Hal ini memudahkan sistem pengawasan dan kontrol serta identifikasi yang efisien.

Perkebunan memberlakukan sejumlah aturan yang harus dipatuhi dan diikuti oleh seluruh karyawannya, baik tetap maupun tenaga harian lepas. Ketatnya jam kerja membuat seluruh sistem dan aturan dapat berlaku. Kunci utama terletak pada efisiensi aktivitas pekerjaannya. Hal yang menjadi masuk akal kenapa di bagian pabrik pekerja perempuan lebih banyak dipekerjakan jika kemudian dihubungkan dengan hari Jumat sebagai waktu ibadah bagi laki-laki. Setiap aktivitas pekerja di kebun memiliki aturan jam yang padat untuk mengejar jadwal pengolahan di pabrik sehingga disiplin kerja dan disiplin tubuh menjadi rutinitas yang tidak terhindarkan.

Musim petik kopi merupakan gelombang besar kedatangan pekerja. Mereka datang (baik diminta maupun inisiatif sendiri berdasarkan informasi dari sanak saudara, famili, tetangga atau teman) ke perkebunan sebagai tenaga pemetik. Asal wilayah mereka bervariasi, dari area sekitar perkebunan sampai luar wilayah Banyuwangi, seperti Jember, Bondowoso, dan Situbondo. Jangkauan kekuasaan yang lebih luas dipahami bukan hanya persoalan jarak dan efek kepada objek kekuasaan namun bagaimana kekuasaan beroperasi melintas ruang identitas etnis yang beraneka ragam.

Pada konteks ini, perkebunan menciptakan seperangkat alat kekuasaan yang ditampilkan mampu memahami bahasa dan kerja tubuh pekerja perkebunan seperti mandor dan tata ruang pabrik yang memaksa pekerja menempati posisi dan mengikuti sistem kerja. Dua orang pekerja perkebunan dalam salah satu percakapan menampilkan bentuk pengawasan perusahaan perkebunan yang dipertegas oleh petugas sekuriti. Waktu itu, tanggal 19 Agustus 2013 sekitar pukul 09.30 WIB ketika percakapan singkat

berlangsung dengan pemetik kopi di perkebunan. Ketika ditanyakan hal-hal yang berhubungan dengan cara memperoleh, memproses dan menikmati kopi mereka mengemukakan hal yang menjadi aturan dasar perusahaan perkebunan sebagai berikut.

- Peneliti : “Ndak nggoreng sendiri kopinya?”
 M : “Mana? Ndk punya. Punya perusahaan.”
 Bu Y : “Takut”.
 M : “Kalau ngambil di sini larangan. Kalau ngambil kopi ini larangan. Ini kepunyaan perusahaan.”

Praktik pengawasan ini memang ditunjukkan sebagai bagian panoptisisme dengan diadirkannya sekuriti yang memeriksa pekerja setiap selesai memetik dan pulang pada hari itu. Seorang petugas bercerita bahwa setiap kali truk-truk pengangkut pekerja akan meninggalkan lokasi perkebunan, petugas sekuriti selalu memeriksa barang-barang bawaan pekerja. Mereka memastikan agar biji kopi yang dipetik tidak keluar dari wilayah perkebunan berapapun jumlahnya. Metode pengawasan panoptisisme ini yang efektif bekerja melalui bahasa merupakan konsekuensi dari yang dijelaskan Austin (1964) sebagai *performative action*.

Kerja bahasa adalah kerangka sistem yang paling efektif dalam membentuk disiplin tubuh pekerja. Tata aturan dan pengawasan melalui bahasa lebih mudah diinsepsikan sebagai yang harus dijalani sehingga menjadi kebiasaan dengan sendirinya. Walaupun seringkali pembahasan tentang pembiasaan ini dilihat dalam konteks pemikiran *behaviorist* (teoretisi ilmu perilaku) dan efek psikologi massa tetapi dalam pendekatan ini praktik reproduksi dan beroperasinya kekuasaan melalui bahasa adalah perspektif yang dipahami sebagai pikiran utama dalam praktik disiplin tubuh. Sebagai misal, teks-teks yang beredar di seluruh ruang pabrik pengolahan kopi adalah yang selalu menekankan pada disiplin pekerja, antara lain yaitu sikap mawas atau waspada, hati-hati, fokus atau konsentrasi, dan dedikasi. Teks-teks tersebut berlaku untuk seluruh yang berada di ruang pabrik dengan tingkat jabatan dan spesifikasi pekerjaan apapun sebagai fungsi panoptik. Sebagai contoh, teks yang ditujukan kepada mandor yang harus selalu fokus dan berkonsentrasi dalam mengawasi kinerja bawahannya. Dalam praktiknya, selain mengawasi pekerja di bawahnya, mandor juga diawasi oleh peraturan perusahaan. Artinya, sistem pengawasan berjalan ganda. Keduanya, baik mandor dan bawahannya adalah objek kekuasaan, objek pengawasan dari sistem pengawasan perusahaan perkebunan.

Sementara itu, berbeda dengan pabrik dan perkebunan yang menjadi mekanis, petani kopi mendasarkan kerja pada nilai-nilai kultural dan ikatan tradisi. Keseharian beraktivitas sebagai petani didasarkan pada pengetahuan-pengetahuan generasi pendahulu mereka dan pengalaman-pengalaman yang mereka dapatkan. Mereka memupuk tanaman kopi menggunakan pupuk kompos maupun pupuk kandang. Beberapa petani yang ditemui mengatakan bahwa mereka menggunakan pupuk kandang yang dibuat sendiri karena tidak ingin mengandalkan pupuk pabrik. Bagi petani kopi rakyat seperti PS, penggunaan pupuk organik yang dia racik sendiri mempunyai beberapa keuntungan, antara lain menjaga kesuburan tanaman dan rasa kopi yang khas serta memanfaatkan limbah hewan maupun tanaman untuk daur siklus kelestarian lingkungan. Bahkan kisah unik petani muncul dari penuturan JE (nama panggilan dan bukan sebenarnya) yang memiliki kebun kopi di wilayah Kalibendo bahwa petani memiliki jenis kopi yang dalam istilah mereka disebut kopi Glundhung atau kopi Glondhong yang memiliki ciri fisik pohon yang tinggi besar. Menurut JE, kopi tersebut hampir tidak memerlukan perawatan, merupakan jenis kopi yang tumbuh sendiri dan seringkali dibiarkan begitu saja oleh petani.

Wacana *green farming* atau *sustainable farming* bukan serta merta hilang dari petani yang hari ini disangsikan produknya. Di satu sisi, petani masih diposisikan sebagai sosok lugu yang sederhana dalam pekerjaan dan pikirannya. Namun di sisi lain, kesangsian atas jerih payah dan kerja keras mereka terhapus oleh semangat dan pikiran untuk tetap menjaga lingkungan melalui pertanian berkelanjutan ini. Terkadang, muncul tuduhan bahwa produk petani kalah bersaing dengan industri karena mutu yang tidak terjamin. Persoalan ini lebih tepatnya diposisikan sebagai penyudutan produk petani kecil atau petani rakyat semata tanpa penelusuran lebih jauh mengenai kerja dan perawatan tanaman oleh petani. Pembeneran argumen tuduhan tersebut ada kalanya benar ketika melihat hasil biji kopi petani yang tidak seragam baik dalam komposisi ukuran maupun tingkat kematangan sehingga dikatakan tidak bagus atau kurang bagus.

Proses penanaman, perawatan hingga pengolahan kopi petani memiliki standar yang berbeda dengan kopi perusahaan perkebunan. Salah satu argumen yang diajukan adalah berkaitan dengan mutu kopi rakyat yang berbeda dengan pabrik. Permasalahan uji kualitas mengalir pada persoalan kemasan komoditas dan pangsa pasar. Hasil olahan pabrik atau perusahaan

perkebunan telah lolos uji kualitas berstandar internasional yang menjadikan kopi pabrik sebagai komoditas bernilai tinggi dengan pangsa pasar ekspor yang tidak untuk dikonsumsi dan ditransaksikan oleh pasar dalam negeri. Sedangkan kopi petani kebanyakan dibeli oleh perusahaan dan industri dalam negeri yang bergerak dalam bisnis kopi *sachet* produksi massal yang kebanyakan juga transaksinya melalui pengepul atau tengkulak biji kopi. Sebagian dikonsumsi sendiri tanpa repot-repot menjalani uji kualitas layaknya komoditas ekspor.

Pada titik tersebut, kopi rakyat menjadi komoditas ironis. Permasalahan mutu yang dijustifikasi secara sepihak benar-benar menyudutkan posisi petani dan kopi rakyat. Seringkali petani terjebak dengan permainan harga tengkulak, ketidakpahaman posisi transaksi dan terjebak persoalan teknis dalam produksi biji kopi⁴. Inilah gelembung komoditas kopi yang perlu dipecahkan. Penyudutan atau perendahan posisi kopi rakyat dilakukan agar harga biji kopi yang dibeli dari petani cukup rendah dan sebanding dengan ongkos produksi untuk menghasilkan kopi kemasan yang mendatangkan keuntungan berlipat.

Ketidakpahaman petani ketika masa panen kopi tiba bukan disebabkan ketidaktahuan dalam pemilihan warna biji yang merah yang menunjukkan tingkat kematangan biji kopi. Namun dibalik itu mereka dihimpit masalah ongkos atau pengeluaran untuk panen kopi terutama dihubungkan dengan tenaga kerja yang disewa dan waktu panen yang idealnya berkesinambungan. Sementara itu tengkulak telah memberikan sejumlah bayaran bahkan atas kopi yang belum dipanen yang lebih dikenal sebagai *sistem ijon* dan pemetikan secara tuntas pada akhir masa petik yang disebut *sistem larut*. Hal-hal inilah menjadikan kualitas kopi rakyat tidak sebanding dengan kualitas kopi ekspor perusahaan perkebunan. Apalagi persoalan ini merambat pada hasil olahan kopi yang sangat bergantung pada alam (sinar matahari) bahwa penjemuran menggunakan sinar matahari pada musim penghujan tidak efektif sehingga kadar air biji kopi yang dihasilkan masih tinggi. Mata rantai ini saling berhubung dan membentuk wacana penghilangan kerja keras petani dalam komoditas kopi mereka.

Apakah petani kopi kemudian melakukan resistensi? Iya. Apakah petani kopi menyadari jika tidak bergerak maka akan dilindas zaman keserakahan? Iya. Dalam konteks resistensi petani kopi, inovasi merupakan salah satu langkah yang dijadikan sebagai sebuah penawaran. Petani lantas tidak

⁴ Poin ini merupakan hasil perbincangan dengan PS, Ketua Kelompok Tani Kopi Mas Gombongsari Kalipuro Banyuwangi tanggal 09 Agustus 2014.

diam mengetahui nasibnya terbelit oleh relasi pasar lokal-global. Melalui *sustainable farming (green farming)* mereka memperbaiki kualitas kopinya.⁵ Penggunaan pupuk organik dan bahan natural lain menjadikan mutu kopi mereka semakin baik. Mereka belajar mengelola waktu panen dan tenaga kerja musim panen.

Petani kopi bercerita bahwa awalnya cukup sulit, terutama ketika menolak tawaran tengkulak atau makelar kopi. Sebagai langkah lanjutan, mereka membentuk kelompok tani untuk berbagi informasi dan menguatkan jaringan. Usaha keras mereka terbayar saat berhasil menjalin kerjasama dengan perusahaan perkebunan untuk memasukkan kopi mereka dengan beberapa keuntungan, yaitu harga yang adil dan petani tidak perlu repot mengolah biji kopinya. Usaha ini sekecil apapun dan belum mendapatkan pengakuan penuh sebagai yang berkontribusi dalam komoditas ekspor, setidaknya membuka ruang ekonomi petani untuk terus berani memosisikan diri dan pelan-pelan meningkatkan kesejahteraannya.

2. Perempuan dalam Arus Penjinakan dan Pembebasan

Perempuan yang dikontestasi dalam keberlimpahan wacana feminisme mengenai kerja dan penikmatan adalah hal yang kurang disadari meskipun isu perempuan yang mendobrak tradisi ingin ditonjolkan. Ketika berbicara tentang gender, terdapat isu hari ini bahwa minum kopi bukan lagi dimiliki kaum laki-laki. Budaya yang mengesahkan laki-laki untuk pergi ngopi di warung, kafe, atau tempat-tempat publik dan “menyarankan” perempuan untuk tidak pergi ngopi di tempat publik berkaitan dengan moralitas yang dibakukan dalam arena sosial. Moralitas dilekatkan dengan nilai kepantasan dalam ruang publik dan relasi sosial yang kemudian dinormalisasi melalui etiket atau etika. Bahkan, pada kasus yang ekstrem, perempuan tidak diperbolehkan minum kopi yang semakin melegitimasi etika kopi dan penjarakan ruang publik bagi perempuan. Jika hal tersebut dinamakan tradisi maka inilah bagian dari mata rantai yang menjerat tubuh perempuan.

Melalui isu gender dan keinginan mendobrak stereotipe ngopi, narasi pembebasan perempuan dalam ruang publik tempat ngopi menjadi penting untuk dicermati. Wacana pembebasan dapat dijadikan argumen utama dengan harus tetap mewaspadaai paradoksikal yang muncul. Di satu sisi, perempuan

⁵ Wawancara dengan PS, Ketua Kelompok Tani Kopi Mas Gombengsari, Kalipuro tanggal 09 Agustus 2014.

dihadirkan sebagai pekerja kopi yang patuh, disiplin, dan diam. Sementara di sisi lain, energi pembebasan perempuan untuk menikmati minum kopi di ruang publik tidak dibicarakan dalam konteks kultur yang lebih luas. Hal ini sehubungan dengan generalisasi perempuan yang didominasi di ruang publik tanpa mendapat tempat untuk eksis adalah modal yang cukup untuk dikritik.

Perempuan pada masa perkebunan kolonial dan saat ini tidak mengalami pergeseran dalam bidang spesifikasi kerja. Perempuan pekerja pemetik kopi dan bagian sortir tidak mengalami perubahan bagian kerja. Hanya saja, bagian sortir era kolonial mengonstruksi perempuan sebagai pekerja yang tidak begitu penting yang dalam sebuah foto zaman kolonial duduk di bawah laki-laki⁶.



Gambar 1: Perempuan pekerja di zaman Kolonial (Dokumentasi Repro).

Isu kekuasaan laki-laki atas perempuan dan posisi perempuan secara kultural terpotret sebagai relasi ketidakseimbangan hari ini. Sedangkan perempuan pekerja di perkebunan dan di pabrik saat ini mempunyai tempat yang setara dengan laki-laki, mereka bersama-sama duduk di meja sortir untuk melakukan penyortiran biji kopi.

Perlu dicermati bahwa ruang ngopi secara kultural diklaim sebagai wilayah laki-laki menyimpan memori kerja perempuan di dalamnya. Kerja dan penyajian kopi tidak lepas dari kontribusi perempuan. Cerita tentang kopi dan isu gender hanya melihat perebutan ruang ngopi sebagai ruang publik yang equal pada hari ini tetapi secara historis hal tersebut tidak pernah disinggung. Hal ini sekaligus sebagai otokritik wacana perempuan pekerja. Bahwa mereka

⁶ Foto ini merupakan salah satu *frame* dalam dokumenter “Dari Kopi Sampai Ngopi”, produksi PSTF bekerjasama dengan LPM Universitas Jember.

yang memetik, memilih, mengepak kopi dalam kemasan dan membuat tas kopi adalah kerja dan identitas yang hilang pada penikmatan kopi ruang publik.

Penghilangan ruang dan dimensi perempuan pekerja kopi menjadi ciri esensial dalam ruang publik bahkan dalam tradisi yang konservatif sekalipun. Apabila ruang publik perempuan yang menjadi pengurus koperasi dan penjual kopi keliling sederhana, sebagai contoh, adalah pengakuan pada ruang publik, dengan demikian wacana perdebatan gender semakin ironis. Hal yang mendasar pada argumentasi tersebut adalah tersedianya ruang penikmatan kopi bagi perempuan. Tampilnya mahasiswi dan profesional perempuan yang dapat menikmati kopi hari ini tetap merupakan pengingkaran terhadap ruang perempuan pekerja kopi yang dalam penikmatan kopi tidak ditampilkan. Bukan saja berbicara pada tataran ruang publik penikmatan kopi namun lebih berbahaya pada penghilangan historisitas pekerja kopi dalam setiap biji kopi yang dihasilkan.

Hal yang menarik dan menjadi penting ketika membicarakan ketimpangan gender adalah diskursus yang menampilkan perang ideologi antara yang feminis dan patriarkhis. Isu-isu ketidaksetaraan yang kemudian menuntut adanya hak yang sama antara laki-laki dan perempuan sering didiskusikan pada konteks dan konten yang saling memojokkan antara wacana laki-laki yang patriarkhis dengan wacana perempuan yang feminis. Hasilnya memang tidak cukup relevan ketika membicarakan ketimpangan di tempat kerja pada ruang tertentu di perkebunan.

Pekerjaan dan pekerja kopi di perkebunan terlepas dari konstruksi seksis tentang sektor publik dan domestik. Pekerja kopi perkebunan yang terdiri atas laki-laki dan perempuan sama-sama bekerja dengan spesifikasi pekerjaan yang tidak jauh berbeda. Baik laki-laki dan perempuan sama-sama memetik kopi dan memanjat pohon kopi untuk mengambil buah kopi. Menarik bahwa pada gilirannya mereka menghadirkan anak-anak mereka di kebun ketika petik kopi sedang berlangsung. Tidak jarang, anak-anak ini membantu mereka dan kehidupan keluarga sering ditemukan di antara pohon kopi perkebunan. Momen ini dan bentuk struktur kerja yang unik memunculkan kebutuhan ikatan familial di tempat kerja yang menghapus ruang domestik dan publik menjadi ruang ketiga.

Pelekatan relasi kekeluargaan dan pertemanan pada budaya kerja perkebunan jarang dilihat sebagai bentuk resistensi ataupun negosiasi pekerja. Pada beberapa momen, gambaran ini lebih dipahami sebagai suatu

penempatan ruang ketiga yang datang setelah ruang negosiasi. Penghadiran pekerja bersama keluarga mereka telah ada sebelumnya sejak zaman kolonial dan posisi ruang ini yang tidak dapat ditawar keberadaannya karena kuasa pembentukan kerja tidak dapat dilepaskan dari relasi kekeluargaan tersebut.

Pekerja kebun menghadirkan dirinya bukan sebagai sosok singular yang terikat pada suatu tempat, suatu pekerjaan, dan suatu waktu. Beberapa mungkin diklasifikasikan ke dalam kerja multi atau diferensiasi pekerjaan. Namun kenyataan bahwa pekerja lepas ini, mereka yang datang atau didatangkan dari tempat-tempat yang jauh atau yang tidak menghendaki ikatan panjang dengan pihak perkebunan memiliki perhitungan sendiri waktu kerja mereka. Pekerjaan yang selalu datang atas perhitungan masa tanam, perawatan, dan panen serta rotasi kerja di tempat lain. Seperti yang dikemukakan oleh beberapa pekerja kebun yang datang dari luar kota, bahwa kedatangan mereka dan keinginan kerja mereka di dorong oleh perolehan upah dan waktu yang dapat mereka atur sendiri.

Dalam satu tahun mereka mengkalkulasi jenis pekerjaan apa saja yang bisa mereka dapatkan atau kerjakan dengan penghasilan yang sekiranya dapat memenuhi kebutuhan hidup dimana pun tempatnya. Pemikiran tentang tempat kerja yang jauh selalu dikompensasi dengan upah dan lingkungan kerja yang mereka ciptakan familial. Meskipun terdapat ketidaksempurnaan pada praktiknya dalam rencana-rencana mereka itu tetapi hasil yang didapatkan dan rotasi pekerjaan sangatlah tepat. Mereka mengetahui dengan benar masa tanam, perawatan, dan masa panen tanaman-tanaman persawahan dan perkebunan baik di wilayah mereka sendiri maupun di luar wilayah mereka. Pertemuan dengan orang-orang baru dari berbagai wilayah kerap kali menimbulkan persinggungan batas-batas pertemanan. Namun hal tersebut tidak serta merta berubah menjadi bentuk konflik yang meluas. Kontrol dan pengawasan pihak perkebunan yang dapat menengahi persoalan tersebut sehingga kecil kemungkinan menjadi konflik manifes yang membahayakan.

Pada praktiknya, siasat dan taktik pekerja perkebunan tidak disinggung satu sama lain dalam melakukan pekerjaan. Orang mungkin tidak mengira bahwa terdapat siasat dan taktik terselubung yang biasa dipraktikkan oleh pekerja. Pengalaman mereka sebagai tenaga kerja yang melalui banyak tempat dan waktu adalah senjata yang tidak dipikirkan oleh banyak orang. Pekerja yang terlihat lugu dan mematuhi perintah atasan di tempat kerja bisa jadi menyimpan cara-cara sendiri untuk mengambil keuntungan dari situasi tersebut.

Pengalaman menghadapi aturan pekerjaan yang ketat seringkali menimbulkan taktik yang mujarab. Beberapa pekerja bercerita mengenai cara mereka mendapatkan keuntungan melalui pengaturan jadwal dan tempat memetik kopi. Mereka mengungkapkan bahwa mereka selalu memilih tempat dimana buah kopi merah atau masak sangat berlimpah. Namun ketika mereka diberikan tempat atau rute yang kurang bagus hasil buah kopinya mereka langsung bertukar tempat dengan teman yang mendapatkan tempat atau rute lain. Terdapat istilah *sistem rol* untuk proses pemetikan kopi yang disesuaikan dengan waktu panen. Tidak jarang perebutan tempat terjadi dan terkadang mereka membatasi taktik itu untuk masa-masa tertentu agar situasinya tidak terbaca, baik oleh pengawas (mandor) maupun pemetik lain. Taktik ini yang terkadang luput dari pengamatan mandor. Dengan demikian, hasil yang mereka peroleh cukup bagus untuk musim petik kala itu.

Sedangkan bagi mereka yang di luar perkebunan, khususnya pada masyarakat Using, pengolahan kopi identik dengan perempuan. Masyarakat Kemiren dan sekitarnya tidak banyak yang memiliki tanaman kopi sendiri dan bagi yang memiliki, jenis kopi yang ada di halaman atau pekarangan serta kebun-kebun mereka adalah jenis Glundhung dan jenis Robusta – masyarakat lokal menyebutnya kopi Buriyah atau kopi kuning. Secara fisik, pohon kedua jenis kopi ini berbeda. Robusta adalah pohon kopi yang rendah dan tidak terlalu tinggi sedangkan Glundhung memiliki ketinggian yang lebih dari lima meter. Perbedaan jenis tanaman kopi ini yang kemudian membuat perbedaan dalam pembagian kerja.

Bagi masyarakat petani bekerja di sawah adalah mata pencaharian utama untuk memberi nafkah kepada keluarga, mencukupi kebutuhan keluarganya. Khususnya suami sebagai kepala keluarga harus mengelola agar sawah atau kebun mereka menghasilkan. Sedangkan istri harus mengelola agar kebutuhan keluarga dapat tercukupi sehingga mereka dapat bertahan dengan hasil sawah mereka untuk periode waktu tertentu atau musim panen berikutnya. Pembagian peran dan ruang tersebut berlangsung fleksibel. Biasanya, istri membantu suami di sawah atau kebun mereka dengan membawakan makanan, membantu menanam padi, menyangi rumput dan membantu pada saat panen. Begitu juga di kebun, istri dapat membantu membersihkan dan merawat pohon atau memetik hasilnya. Seringkali fleksibilitas ini disesuaikan dengan kesibukan suami atau istri.

Pada tanaman kopi juga berlaku hal yang demikian. Tanaman kopi memberi ruang bagi siapapun untuk merawat dan memetik hasilnya. Namun ada

beberapa hal yang kemudian membuat sekat atau pembagian kerja berjalan di masyarakat desa. Pertama, bagi suami yang menghabiskan sebagian besar waktu bekerja di sawah, merawat tanaman kopi atau memetik hasilnya tidaklah memungkinkan. Dengan melihat kondisi tersebut, perawatan dan pemetikan biji Kopi akhirnya diserahkan kepada istri. Hal ini juga melihat jenis tanaman kopi yang mereka miliki, apakah jenis yang rendah sehingga dapat dijangkau dengan mudah ataukah jenis yang tinggi, yang tidak mudah untuk memetik bijinya. Selain itu juga tergantung luasan areal kebun kopi, apakah hanya memiliki beberapa pohon saja atau mencapai hingga puluhan pohon.

Seorang istri dapat melakukan pekerjaan perawatan dan pengolahan tanaman kopi sendirian mulai dari menanam hingga membuat minuman kopi. Hal ini diceritakan oleh seorang informan yang sudah mengenal minuman kopi sejak kecil. Suatu hari setelah dia menikah, ibunya menyuruh untuk menanam kopi yang benihnya diperoleh dari ayahnya. Seiring waktu, dia sendiri yang merawat pohon kopi tersebut yang jumlahnya tidak terlalu banyak, termasuk memberi pupuk kandang dan memetik sendiri ketika panen karena pohonnya yang rendah dan mudah dijangkau. Dia juga yang kemudian mengolah biji kopi sampai menjadi *corotan* meskipun dalam prosesnya dia menggunakan jasa *selep*. Dan semua anggota keluarganya minum *corotan* kopi buatannya.⁷

Hal ini berbeda dengan penuturan seorang informan yang bekerja sebagai petani. Sebagai suami, dia disibukkan mengurus sawah sehingga tanaman kopi yang dia tanam di belakang pekarangan rumah diserahkan kepada istrinya. Jumlah pohonnya juga tidak terlalu banyak namun beberapa tanaman kopinya adalah jenis *glundhung* yang agak tinggi. Apabila tidak sedang ke sawah, dia membantu merawat tanaman kopi tersebut. Terutama saat panen kopi, dia yang memetik biji-biji kopi dari pohonnya. Seperti saat diwawancarai, desa Kemiren sedang dilanda hama tikus yang menyebabkan sawahnya tidak ditanami hampir satu tahun. Dan selama itu juga, dia pergunkan untuk membantu merawat pohon kopi.

*“Nggih, kulo namung mbantu. Mbantu tiyang estri. Yo inggih. Lha metik niku menek niku, katun estri mboten biasa.”*⁸

Terminologi petani dapat menjadi diskusi ketika melihat penggambaran tersebut. Sebutan petani hingga hari ini identik dengan laki-laki sebagai suami

⁷ Wawancara dengan MS (bukan nama sebenarnya) di Kalibendo tanggal 18 Agustus 2013.

⁸ Wawancara dengan PB (bukan nama sebenarnya) di Kemiren tanggal 17 Agustus 2013.

yang bekerja dan memberi nafkah. Namun bagi perempuan yang melakukan pekerjaan bertani masih belum dianggap sebagai petani. Padahal seperti yang diceritakan, kontribusi perempuan sebagai istri sangat besar dalam pekerjaan pertanian maupun berkebun. Dan kebun kopi dapat membuka ruang kerja perempuan sebagai yang nyata, bukan persoalan pengakuan terhadap kerja perempuan tetapi pada ruang saling mengisi dalam pembagian kerja itu sendiri. Bagi masyarakat desa, hal tersebut adalah hal yang biasa saja tetapi bagi mereka yang dari luar yang melihat posisi pembagian kerja tersebut, harus memahami situasi dan konteks pembagian kerja tersebut berlangsung.

Seperti yang telah dijelaskan, budaya minum kopi bagi masyarakat Using bukan sekedar memanfaatkan waktu melepas lelah atau beristirahat, namun juga memiliki makna yang merepresentasikan posisi sosial secara sejajar. Terutama hal ini dikaitkan dengan peran istri sebagai pengolah kopi dan penyaji minuman kopi. Istri adalah sosok peramu kopi yang handal, yang mengerti kebiasaan, selera dan rasa kopi bagi keluarganya, khususnya suaminya. Dan dalam budaya masyarakat Using, minum kopi dimulai dari keluarga dimana istri atau seorang ibu mengambil peran yang besar dengan membentuk cita rasa.

“Mboten, nggadha bojo pun mimik kopi. Mantu kulo siyen mboten ngerti teng kopi. Kulo blajarno teng ngriki mimik kopi. Nggih niku siyen mboten purun mimik kopi, ndamel teh. Kulo sukani kopi saben dinten. Sakniki seneng mimik kopi.”⁹

Kebiasaan minum kopi dapat dimulai dari anak ketika masih kecil melalui minuman kopi buatan ibunya. Dan ketika menikah pembuatan minuman kopi dilakukan atau diambil alih oleh istri. Dalam hal inilah perempuan memainkan posisi vital sebagai perekat kohesi sosial keluarga yang bukan hanya berfungsi mengintegrasikan ruang anggota-anggota keluarga namun juga membentuk cita rasa keluarga.

Budaya minum kopi di rumah merupakan ruang istri yang sarat dengan pengabdian. Pemaknaan ini dapat diuraikan sebagai bentuk kepedulian dan kesetiaan terhadap keluarga. Pengabdian bukan saja dimaknai sebagai pelayanan yang secara konseptual berarti pasrah dan melakukan segala yang dikonstruksikan secara sosial tetapi pengabdian lebih merupakan sebuah upaya membentuk jati diri berkeluarga yang bercirikan habitual tertentu.

⁹ Wawancara dengan MS di Kalibendo tanggal 18 Agustus 2013.

Hal yang menarik adalah pengabdian dalam konteks minum kopi di rumah sebenarnya bukan sekedar ruang direduksi sebagai pengabdian bagi istri semata melainkan juga sebagai ruang penghormatan bagi seorang suami kepada istrinya. Perspektif yang berbeda bisa jadi melihat bentuk pengabdian tersebut hanya menjadi ruang seorang istri tetapi di sini, ketika seorang suami dengan penuh kebanggaan dan ketenangan menikmati kopi buatan istrinya adalah bentuk penghargaan terhadap posisi vital istri dalam rumah tangga dan sebagai bentuk kesetiaan terhadap istri. Dan dengan memiliki keterhubungan pengabdian kepada istri, kebanyakan suami di masyarakat Using minum kopi di rumah dan hanya saat *sonjo* namun tidak minum kopi di luar. Dengan demikian, pada masyarakat Using minum kopi di rumah merupakan budaya yang meneguhkan upaya pelestarian sebuah keluarga yang memiliki habitual dan cita rasa tertentu.

Sedangkan pada konteks yang lebih luas mengenai konstruk sosial minum kopi, masyarakat Using yang gemar minum kopi tidak mempersoalkan jenis kelamin dan usia bagi yang suka minum kopi. Oleh karena sudah dianggap bahwa minum kopi itu budaya, orang yang minum atau menikmati kopi tidak hanya terbatas pada laki-laki saja tetapi perempuan juga bisa menikmati dan bahkan anak-anak pun diperbolehkan minum kopi. Budaya minum kopi yang mencakup seluruh elemen tanpa membatasi keikutsertaan perempuan untuk turut serta menikmatinya mempunyai kelebihan bahwa hal tersebut merupakan penguatan ikatan sosial masyarakat.

Dan ketika melihat pada budaya di luar dirinya, terutama perbedaan antara orang desa dan kota yang memiliki cara hidup dan kebiasaan berbeda, orang Kemiren khususnya, memiliki persepsi bahwa perempuan di luar budayanya tidak minum kopi. Mereka menganggap bahwa perempuan yang datang dari luar tentu memiliki pilihan minuman untuk dirinya sendiri. Asumsi lain melihat bahwa mereka mengetahui konstruk sosial di luar budayanya yang tidak memperbolehkan perempuannya minum kopi.

"Kalau orang Kemiren, kalau tamunya itu dari luar kota, perempuan, kayak'e sudah ndak..layak'e..ehhh... Sudah dianggap bukan minum Kopi, kalau tamu dari luar kota. Makanya kenapa tanya, sampeyan ngopi apa ndak?"¹⁰

Alternatif asumsi yang lain melihat bahwa perempuan dari luar kota identik dengan minuman yang lebih ringan yang mencerminkan perbedaan mereka

¹⁰ Wawancara dengan KP (bukan nama sebenarnya) di Kemiren tanggal 12 Agustus 2013.

dengan perempuan lokal. Oleh karena itu, kedatangan tamu perempuan dari luar Using tidak serta merta membuat mereka menyeduh kopi namun akan lebih menawarkan antara pilihan minuman kopi dengan minuman lain yang biasanya dikenal dengan sebutan teh.

C. Ritual dan Festival

1. Adat Istiadat Kemiren dan Ritual Petik Kopi Perkebunan

Desa Kemiren sebagai ikon desa adat ditampilkan istimewa dalam konstruksi wilayah wisata berbasis kebudayaan oleh Pemerintah Daerah Banyuwangi dengan diagendakannya beberapa praktik kultur masyarakat setempat sebagai destinasi wisata. Acara Tumpeng Sewu dan Festival Sepuluh Ribu Cangkir adalah dua dari beberapa agenda wisata yang diharapkan banyak menarik pengunjung domestik maupun internasional dengan tujuan mengantarkan kultur Banguwangi ke kancah internasional. Namun apakah bagi masyarakat Kemiren hal tersebut bermakna lain?

Berbicara mengenai adat istiadat, kopi merupakan minuman keseharian yang hadir secara kultural bukan saja pada acara-acara ritual atau adat melainkan pada bentuk sederhana yang dinikmati seperti di dalam rumah atau pada saat ada tamu. Kesederhanaan ini nantinya menimbulkan permasalahan saat dihadapkan pada festival sepuluh ribu cangkir. Pada ritual tari Seblang kopi diminum oleh penyanyi (sinden), penabuh alat musik, bahkan anak kecil yang turut meramaikan ritual. Acara Tumpeng Sewu juga memunculkan minuman kopi meskipun tidak sebanyak festival Sepuluh Ewu Cangkir. Begitu pula pada pembacaan lontar Yusuf di desa Kemiren yang menyuguhkan minuman kopi bagi mereka yang hadir.

Selain acara yang bersifat ritual, minuman kopi selalu meramaikan acara hajatan seperti sunatan dan pernikahan. Bagi orang Using Kemiren, kopi adalah minuman berwarna hitam pahit yang disajikan dalam cangkir keramik bersama gula dan makanan pendamping, biasanya klembyen¹¹. Makanan pendamping lain yang ikut menemani adalah kacang tanah yang dibakar, pisang rebus dan lain-lain. Seorang pemuka adat mengungkapkan sebuah cerita menggelikan

¹¹ Kue seperti bolu kering yang ditaruh dalam wadah toples bening yang sekarang dianggap sebagai yang khas Kemiren. Cangkir keramik yang digunakan sebagai wadah minuman kopi juga hari ini dianggap sebagai sesuatu yang khas Kemiren. Menurut cerita, cangkir-cangkir kopi ini dikeluarkan pada saat momen-momen tertentu semisal selamatan atau hajatan, lebaran, dan acara sejenisnya.

mengenai makanan pendamping ini. Pada suatu hari bertamu dan minum kopi sebagaimana biasa, dia bersama seorang teman berinisiatif untuk mencari makanan pendamping kopi.

Mereka kemudian mencari kacang tanah untuk dibakar entah di lahan milik siapa karena waktu itu tengah malam. Baginya hal yang menyenangkan adalah ketika mencari kacang tanah yang tidak jelas kepemilikannya dan seakan mengambil tanpa izin. Ketika ditanya bagaimana rasanya, dia tertawa sekaligus mengatakan bahwa rasanya enak sekali dan menegaskan bahwa tidak ada makanan pendamping lain bagi minum kopi nikmat kacang tanah bakar. Bahwa perjuangan mencari kacang tanah ke lahan-lahan yang tidak diketahui adalah petualangan tersendiri.

Cerita tersebut dan kebiasaan minum kopi saat bertamu atau ketika tamu datang mempunyai nilai tradisi yang menggambarkan budaya kopi dalam relasi masyarakat Using. Mereka memiliki semacam ungkapan yang terkenal saat ada tamu yang berkunjung ke rumah mereka: *gupuh, lungguh, suguh*. Pada konteks tersebut, bertamu merupakan bentuk penghormatan terhadap tuan rumah. Tamu dianggap sebagai rejeki yang kemudian sangat dihargai kedatangannya sehingga sebagai bentuk penghormatan pula, mereka menyajikan minum kopi dan makanan pendamping. Relasi ini dilihat sebagai kohesi sosial, perekat ikatan sosial dan kultural masyarakat Using Kemiren dalam bentuk kunjungan atau saling bertamu, yang juga dapat disebut sebagai silaturahmi. Mereka menganggap budaya minum kopi sebagai wujud kerukunan, penghormatan, pengabdian, dan berbagi.

*"Anu niku ngrukuni namine. Ngrukuni konco, ngrukuni tonggo. Ngrukuni namine. Lha mosok sampeyan kulo damelaken, kulo mboten nginum. Yo kirang nopo nggih..."*¹²

Kerukunan, penghormatan dan berbagi erat kaitannya dengan budaya *sonjo*. Masyarakat menganggap tamu, baik itu orang yang sudah lama dikenal seperti keluarga, saudara, tetangga, teman, maupun baru dikenal atau orang dari luar daerah yang datang berkunjung, sebagai pembawa ketenteraman. Dan momen *sonjo* dianggap sebagai waktu untuk kebersamaan dan berbagi apa yang mereka miliki. Dengan demikian, siapapun yang datang akan disambut dan waktu *sonjo* pun menjadi tidak terbatas sehingga ada cerita bahwa dalam menikmati sajian *sonjo* terutama wedang Kopi, pemilik rumah berusaha

¹² Wawancara dengan PB di Kemiren tanggal 17 Agustus 2013.

membuat tamu berlama-lama berada di rumahnya dengan membuatkan sajian-sajian yang lain yang memerlukan waktu lama dalam pembuatannya, misalnya kacang bakar.¹³

Narasi kultural budaya kopi Using merepresentasikan kekuatan adat dan kultur Using sebagai yang dapat mengikat identitas dirinya dalam relasi dengan di luar dirinya serta menjadi peneguh keunikan ngopi di Kemiren. Adat dan nilai kultur tersebut yang ditonjolkan sebagai orisinalitas menjadi pembeda dengan ruang yang lain. Namun ruang lain sekaligus menjadi ruang pembuka pada negosiasi posisi adat dengan permintaan di luar adat. Ruang lain seringkali masuk untuk “mengintimidasi” dan membujuk kultur yang dianggap orisinal agar menerima dan memberikan ruang pada yang lain atau yang dianggap “asing”.

Narasi berbeda datang dari masyarakat wilayah perkebunan mengenai ritual. Penjarakan antara yang *sacred* dan profan seringkali terjadi pada mode produksi industrial yang menolak tatanan *sacred* tersebut. Namun di beberapa tempat, narasi mitos dan legenda seringkali dihidupi guna mengontrol dan mendapatkan penghormatan dari tenaga kerja dan masyarakat sekitar. Perkebunan sebagai unit modal yang bergerak dominan di masyarakat tengah hutan menangkap cerita itu untuk menjinakkan pekerja dan menumbuhkan wacana “tahu adat” bagi masyarakat sekitar. Beberapa perusahaan perkebunan bersedia menjalankan ritual yang lekat dengan identitas mitos atau legenda suatu wilayah sementara yang lain tidak.

Perkebunan K (Salah satu perusahaan perkebunan di Banyuwangi, bukan nama sebenarnya) termasuk yang menjalankan ritual petik kopi dan buka giling perdana setiap tahunnya. Beberapa cerita pengalaman penyelenggaraan ritual petik kopi dan buka giling diungkapkan sebagai sejarah narasi kelekatan industri perkebunan dengan adat setempat. Pernah diceritakan bahwa ketika ritual tidak dijalankan seperti biasanya dengan maksud tidak melaksanakan salah satu elemen *sacred* ritual, dikatakan bahwa panen tahun tersebut kurang memuaskan dan terdapat kecelakaan kerja yang tidak dapat dinalar akal sehat. Ritual kemudian dianggap sebagai yang harus dilaksanakan untuk memenangkan semua kepentingan perkebunan.

¹³ Wawancara dengan PM di Kemiren bulan Agustus 2013.



Gambar 2: Awal pelaksanaan ritual petik kopi yang disimbolkan dengan pemetikan kopi oleh sepasang pengantin. Terlihat seorang host salah satu stasiun televisi nasional melintas membawa kamera (kiri). Tari Gandrung dalam acara petik kopi dan buka giling perdana di Perkebunan K (kanan)

(Dokumentasi Puslit Budaya Etnik dan Komunitas Universitas Jember tahun 2014)

Pada tahun 2014, ritual petik kopi dan buka giling perdana dilaksanakan di bulan Agustus. Ritual ini diselenggarakan dengan dilengkapi pertunjukan tari Gandrung. Prosesi diawali dengan munculnya pasangan pengantin yang membawa keranjang untuk hasil petik kopi. diikuti oleh pengikut pengantin di belakangnya beserta menejer perkebunan dan staf. Ide pertunjukan Gandrung di acara petik kopi dan buka giling perdana ini tidak lepas dari salah satu peran pemuka adat Using. Meskipun ritual yang dulu juga melibatkan tari Gandrung, namun ritual pada saat itu dikemas lebih eksklusif dengan munculnya kru salah satu stasiun TV nasional. Walaupun agenda stasiun televisi saat itu tidak secara eksklusif meliput ritual petik kopi dan buka giling perdana perkebunan Kaliselegiri tetapi acara tersebut berjalan cukup semarak dan menarik perhatian masyarakat setempat dan pekerja perkebunan.

Munculnya pemuka adat dan stasiun televisi menjadi legitimasi agenda ritual petik kopi dan buka giling perdana sebagai suatu agenda tahunan yang berhasil memenuhi kepentingan perkebunan, yaitu memperoleh penghormatan masyarakat dan meningkatkan loyalitas pekerja yang berlokasi di sekitar wilayah Banyuwangi. Hal ini mengonstruksi wacana "tau adat", bahwa perusahaan perkebunan dekat dengan masyarakat dan sanggup menghidupi mitos. Meskipun preposisi tersebut tidak dapat dikatakan sepenuhnya benar mengingat banyak pekerja lepas yang berasal dari luar wilayah kota Banyuwangi. Narasi mitos yang dihidupi perusahaan menyisakan pertanyaan untuk siapa ritual dan penghidupan mitos tersebut dilakukan.

Terlebih, terdapat kontradiksi luar biasa ketika berbicara tentang “adat”. Bahwa segala konsensi adat termasuk yang berhubungan dengan penampilan dan simbol yang terdapat dalam kostum utamanya menjadi penciri yang khas hal yang *sacred* itu karena memiliki asal-usul narasi mitos. Namun, dalam praktik ritual petik kopi dan buka giling perkebunan persoalan kostum yang menjadi representasi adat menjadi sangat membingungkan. Kostum pengantin yang mengawali ritual tidak memiliki makna apapun. Kostum yang dianggap sebagai kostum ritual menjadi kabur ketika dihubungkan dengan mitos. Kostum yang dikenakan oleh pengantin laki-laki adalah gaya modern Barat yang berjas dan berdasi, yang bahkan tidak akan dikenakan oleh pengantin pria pada upacara perkawinan adat Using. Sementara kostum pengantin wanita merupakan perpaduan Islam dan adat Jawa. Silang sengkabut tanda pada kostum ini yang memunculkan pemikiran hal yang *sacred* yang terbakukan dalam mitos yang tidak terepresentasi dalam acara ini. Kegagalan “tahu adat” adalah konsekuensi visual yang muncul dalam ruang mitos. Uniknya, kostum dan prosesi yang tidak tradisional dan “tau adat” ini dikompensasi dengan ditampilkannya tari Gandrung yang memiliki pakem-pakem dalam kostum adat.

2. Konstruksi Festival Seribu dan Sepuluh Ribu Cangkir

Membicarakan kopi Banyuwangi tidak bisa dilepaskan dari konsep memperkenalkan kopi Using sebagai komoditas Banyuwangi, *The Coffee of City* dengan memunculkan festival ngopi seribu cangkir di Kemiren tahun 2013. Pada tahun 2014 festival tersebut ditingkatkan menjadi sepuluh ribu cangkir. Konsep inilah yang membangkitkan penyelidikan lebih jauh mengenai kopi khas Using yang seharusnya muncul di Kemiren sebagai desa wisata adat pusat etnis Using di Banyuwangi. Mengapa Using di Kemiren dan persoalan budaya kopi dalam masyarakat adat Kemiren menjadi titik tolak rumitnya menemukan representasi kopi Using Banyuwangi. Beberapa cerita disekeliling festival ngopi di Kemiren melengkapi perjalanan penemuan cita rasa Using dengan segala konstruksi dan kontradiksi sebuah momen pengukuhan identitas sebagai kota kopi. Narasi beberapa perempuan di belakang layar merupakan yang paling menggugah dan menggelitik, sementara narasi elit yang politis terus menerjang barisan selera masyarakat Kemiren yang tersudut dengan originalitasnya.

Internalisasi memerlukan pengetahuan yang dipelajari dalam sosialisasi sebagai penghubung dalam kesadaran individu atas struktur dunia sosial yang terobjektifikasi. Dalam kehidupan setiap manusia terdapat rangkaian waktu

dimana individu diinduksikan untuk terlibat dalam proses dialektis sosial. Proses awalnya adalah internalisasi: pemahaman segera atau interpretasi atas sebuah peristiwa objektif sebagai sesuatu yang mengekspresikan makna, yaitu sebagai sebuah manifestasi dari proses subjektif individu lain yang dengan demikian menjadi penuh makna secara subjektif pada individu tersebut (Berger dan Luckmann, 1966: 149). Oleh sebab itu, lanjut Berger dan Luckmann, internalisasi merujuk pada pemahaman seseorang atas subjektivitas orang lain dan pemahaman atas dunia sosial sebagai yang penuh makna dan realitas sosial.

Bagi elit Banyuwangi manapun, agenda *The Coffee of City* menyisakan ruang eksistensi dan perebutan konstruksi kopi Using yang identik Banyuwangi. Bukan hanya membicarakan kopi dalam balutan Using yang masih heterogen namun upaya merumuskan kopi Using sendiri adalah sebuah perang wacana yang kompleks. Pemerintah Daerah Banyuwangi belum merumuskan dan melegalkan ikon kopi Using yang menurutnya representatif, bahkan belum memberikan tawaran yang berarti. Dalam ruang ini, Pemerintah Daerah Banyuwangi merujuk pada elit lokal yang dipahami merupakan bagian dari permufakatan Using yang direpresentasi. Sedangkan elit lokal yang dirujuk adalah pemerintahan tingkat desa, pengusaha dan pemuka adat Kemiren yang kemudian meramaikan bursa wacana kopi. Meskipun pada bagian ini, pemerintah desa agak sependapat atau sepemahaman dengan Pemerintah Daerah Banyuwangi sehingga cenderung melaksanakan apa yang menjadi perintah atasan. Namun Kepala Desa mengungkapkan bahwa kopi yang didorongnya untuk berkembang di Kemiren merupakan hasil racikan anak muda Kemiren yang bergerak memunculkan produk kopi Kemiren.

Cerita dibalik itu, anak-anak muda Banyuwangi, terutama yang menjadi ikon dan representasi duta wisata Banyuwangi melalui kompetisi daerah Jebeng Tholek mendapatkan pelatihan mengenai kopi, yaitu meracik dan memperlakukan kopi sampai menjadi minuman. Pelatihan ini diadakan di kediaman seorang pengusaha kopi pemilik kebun kopi di Kalibendo bernama S (bukan nama sebenarnya) yang memiliki rumah adat Using di Kemiren. Pelatihan diinisiasi dan dieksekusi oleh S yang juga berlaku mengawasi serta mengevaluasi hasil pelatihan.

Sementara itu, posisi pemuka adat tidak begitu menonjol dalam penawaran gagasan tentang kopi yang merepresentasikan Using. Tahun 2013 ketika salah satu pemuka adat Using Kemiren berbicara mengenai kopi Using Kemiren, persoalan tentang apa dan bagaimana kopi Kemiren belum

ditemukan rumusan klaim identitasnya. Pemuka adat tersebut menyadari bahwa gerak kopi lokal yang khas Kemiren belum dapat dimunculkan sebagai yang “patut” ditawarkan dan berdaya saing. Permasalahan intern yang belum terselesaikan dari proses pemetikan sampai pengolahan cukup memperumit pencarian yang homogen atas klaim kopi yang Using. Di sini muncul pertanyaan klise bahwa apakah yang khas selalu diidentikan dengan yang tunggal? Bagi seorang pemuka adat, hal ini penting sebagai produk yang identikal Kemiren yang nantinya dalam gerak ekonomi lokal memberikan kontribusi pada peningkatan kesejahteraan masyarakat Kemiren.

3. Konstruksi Kopi Using Menurut S

S adalah pemilik kebun kopi dengan keahlian kopi yang diakui oleh dunia internasional. Kopi Using menurut S adalah kopi yang benar dalam prosesnya untuk dapat menciptakan rasa yang sesungguhnya. Pada konteks ini, pengetahuan dan realitas yang dipahami S adalah pemaknaan subjektifnya yang dibentuk oleh pengalamannya sebagai individu yang memperoleh pengetahuan tentang kopi dari dunia luar. Ketika dia kembali pada lingkup budaya masyarakat Using, dia membawa pengetahuan luar tersebut untuk diintegrasikan ke dalam masyarakat. Melalui proses sosialisasi dia mengonstruksi bahwa kopi Using adalah kopi yang cara pengolahannya benar yang ketika itu semakin diikuti dan terlegitimasi secara sosial maka menjadi realitas kopi wong Using.

Pencapaian legitimasi S atas konstruksi kopi Using dapat dilihat pada pembenaran pengetahuan dan pemaknaan serta pengalamannya terhadap kopi yang diterima atau diafirmasi oleh media massa yang berperan besar dalam mengonstruksi masyarakat serta oleh elit pemerintah yang dalam hal ini adalah Bupati Banyuwangi. Realitas tersebut diperkuat oleh banyaknya kunjungan dan minat serta perhatian terhadap budaya Using yang dilimpahkan pada rumah adat S di Kemiren sebagai sentra kunjungan budaya dan kopi Using sehingga banyak tamu-tamu baik domestik maupun asing yang mengunjungi S. Di sisi lain, *trademark* kopi Using buatan S menjadi rujukan oleh-oleh kopi yang dikonstruksi merepresentasikan budaya Using. Berikut adalah kutipan pemberitaan mengenai sosok S¹⁴ sebagai konstruksi yang dibentuk media massa terhadapnya.

¹⁴ <http://internasional.kompas.com/read/2012/12/02/03054119/Bersaudara.Dalam.Secangkir.Kopi>. Ditulis oleh Budi Suwarna pada Minggu, 2 Desember 2012 pukul 03:05 WIB. Diakses tanggal 12 Januari 2014 jam 11.30 WIB.

Beginilah cara S¹⁵ (55) menyambut tamunya: dia menyodorkan secangkir **kopi racikannya sendiri** dan aneka kesenian tradisi Banyuwangi. "Silakan minum kopi sepuasnya. Yang jelas, sekali seduh, kita bersaudara," katanya.

...

Saat itu, ada beberapa warga adat dari sejumlah daerah di Indonesia yang sedang bertamu. Dari mereka, kami mengetahui, pemilik rumah itu adalah seorang laki-laki sederhana bernama S. Dia seorang **pengusaha perkebunan kopi** di Banyuwangi, yang juga **juri kompetisi kopi tingkat dunia**.

Malam itu, S yang akrab disapa W bercengkerama dengan sejumlah orang di beranda rumah sambil menikmati alunan gamelan Banyuwangi yang dimainkan secara langsung oleh empat seniman. Sesekali I beranjak dari tempat duduknya untuk menyapa tetamu dan **membuatkan kopi**. Di antara mereka ada penyanyi jazz dan penikmat kopi, Syaharani.

"Saya senang **membuatkan kopi** untuk orang lain," ujar W¹⁶ sambil menyodori kami dua cangkir kopi luwak sebagai tanda perkenalan. "Setelah mencicipi kopi ini, **tolong ceritakan rasanya**," pesan W, Jumat (16/11), sambil mengingatkan bahwa **orang Banyuwangi menyebut kopi dengan istilah kopai**.

Ketika kami menyesap **kopai yang jejaknya begitu halus di lidah**, suguhan tarian Gandrung disodorkan. Sejumlah orang yang bertamu ke rumah W pun melebur dalam sensasi aroma kopi luwak, pesona Gandrung, dan suasana desa yang tenang.

Kami bertandang lagi ke rumah W Senin (19/11) sore. Siang membuat keseluruhan rumah itu lebih jelas. Rumah W terdiri atas sembilan rumah khas orang Using berbahan kayu bendo dan tanjang. Sekadar catatan, **Using adalah subkultur terbesar yang hidup di Banyuwangi**.

Setiap rumah memiliki fungsi berbeda. Ada yang dibuat sebagai gudang penyimpanan kopi, tempat istirahat, tempat makan, dan tempat pertunjukan. **Satu rumah dirancang seperti kedai kopi, lengkap dengan meja bar tempat W menyeduh kopi untuk tetamunya. Di atas meja**

¹⁵ Demi kepentingan penulisan, nama yang dicantumkan dalam kutipan berita mengikuti nama samaran dalam tulisan ini. Selebihnya adalah seperti yang tertulis dalam pemberitaan pada keterangan sebelumnya kecuali bagian yang dicetak tebal adalah penekanan dari penulis tulisan ini.

¹⁶ Nama panggilan S yang juga disamarkan.

terdapat aneka alat untuk memproses biji kopi menjadi secangkir kopi yang nikmat dan beberapa penggiling kopi. Di belakang meja bar terdapat rak kayu berisi aneka cangkir dan alat untuk menyajikan kopi.

Sambil menyeduh kopi, W bercerita, "Ini semua rumah tua. Rata-rata telah diwariskan hingga generasi ketiga. Rumah yang paling besar sudah berumur 100 tahun ketika saya beli."

Rumah-rumah kayu itu merupakan hasil perburuan W selama 15 tahun di dusun-dusun di Desa Kemiren. Dia terdorong mengoleksi lantaran melihat turis asing rebutan membeli rumah Using untuk diambil kayunya sebagai bahan mebel. "Kan, sayang banget, padahal itu warisan orang Using. Daripada habis diborong orang asing, lebih baik saya selamatkan," kata W.

...

Rumah itu, lanjut W, dijuluki sebagai tempat tetirah orang Using Kemiren. "Kami nongkrong dan ngobrol seenaknya sambil menyeruput kopi. Orang waras masuk ke sini jadi gila, orang gila jadi waras. Orang sakit jadi sembuh, orang sehat jadi sakit, ha-ha-ha," ujarnya.

Semua tamu yang datang ke rumah itu, tidak peduli pangkat dan jabatannya, lanjut W, diperlakukan sebagai sahabat. "**Silakan nongkrong dan nikmati kopi sepuasnya. Sekali seduh (kopi), kita bersaudara,**" kata W. Slrrrp... aaah...!

Melalui potongan pemberitaan media massa tersebut, kita diajak berkenalan dengan S sebagai tuan rumah yang sangat terbuka dan menyambut hangat tamu-tamunya, juga seorang pengusaha yang menggeluti bidang kopi. Reputasinya diakui secara internasional dan kemudian dikonstruksi sebagai orang yang mencintai Budaya Using. Wujud kepeduliannya adalah pembelian rumah adat Using yang nyaris habis dibeli oleh orang asing. Dan rumah tersebut menjadi tempat berkumpul orang dari berbagai jenis lapisan masyarakat, baik rakyat biasa maupun seniman ataupun pejabat. Dikonstruksikan bahwa rumah S tidak memandang siapa tamu yang datang, bahwa wong Using sangat egaliter dan tidak membedakan.

Media massa mengonstruksi S sebagai pakar kopi yang mengerti cara memperlakukan pengunjung. Kepakarannya dibidang kopi ditekankan dari cara dia meracik dan membuatkan sendiri kopi untuk tamu-tamunya. Gambaran tentang kopi Using bagi orang luar yang berkunjung akan langsung terbentuk bahwa kopi Using dengan segala keasliannya adalah minuman yang kenikmatannya digambarkan sebagai "halus di lidah".

Teks tersebut jika dikontekstualisasi pada bagaimana wong Using mengonstruksikan kopinya adalah seperti cara S memaknai kopi. Dan cara S memaknai kopi adalah yang seperti dipahaminya sebagai seorang ahli atau pakar kopi yang mempunyai reputasi internasional. S merupakan subkultur selain Using yang berada di tengah-tengah wong Using. Dengan demikian, apakah dia merepresentasikan kopi yang mewakili kultur Using?

Perlu dipahami bahwa ketika kopi merujuk sebagai minuman yang egaliter, konsep yang coba dibawakan oleh S justru berbalik terutama ketika melihat posisi sebagai ahli kopi. Menurut S, cara menyangrai kopi masyarakat tidak benar.

“Karena imej kita disini, imejnya kopi orang timur adalah hitam dan pahit. Ini kalimat beda dari sekitar 15 atau 20 tahun yang lalu. Sekarang sudah dipakai Nestle juga, *coffee is not just black*, katanya, itu saya setuju Ndak, saya berawal ini mulai dari sini sampai miss coffee, juga ada yang saya sampaikan cara menyangrai yang benar. Saya sampai memberi pelatihan pada ibu-ibu PKK di Banyuwangi. Sebenarnya siapa saja yang datang ke Banyuwangi minum kopinya bener. Kalo selera, enak relatif sih, tapi kopinya yang bener.”

S sendiri sedang memproduksi kopinya yang dia beri nama Kopai Using, yang diharapkan dapat tampil sebagai kopi yang lekat dengan budaya Using. Konstruksi yang terbentuk kemudian adalah kopi Using yang dilihat orang luar sebagai kopi istimewa (dan juga menurut pandangan masyarakat sekitar atau wong Using) karena melihat sosok S yang ahli kopi dan memiliki perkebunan kopi. Realitas ini yang menjadi objektivasi bagi orang luar dan masyarakat.

Justru eksklusifisme kopi Using terjadi dalam konstruksi yang dibentuk S. Bahwa kopi Using identik dengan keahlian (meracik, menyangrai dan membuat), bahwa kopi mendapat tempat istimewa di rumah yang akan menjaga kualitas kopi, dan disajikan dengan gaya berkelas seperti di bar dan café ternama melalui alat-alat penggilingan dan penghancur kopi modern. Kopi Using tidak harus hitam karena dikelola dengan cara menyangrai dengan benar. Terutama jika dikaitkan dengan rasa yang halus di lidah, yang menambah imej kopi tersebut sebagai kopi berkelas bukan kopi pinggir, bukan kopi pahit yang gosong karena kesalahan proses penggorengan.

4. Konstruksi Kopi Using Menurut KP

KP adalah pemerhati dan pelestari adat Using. Kembali pada konteks promosi wisata dan konstruksi kopi, bagi KP yang dibesarkan dalam budaya Using, kopi Using yang identik dengan budaya Using mengalami hambatan

yang berat. Hal tersebut terkait persoalan-persoalan bahwa kopi yang dikonsumsi masyarakat Using tidak sesuai dengan standar kopi yang benar. Sedangkan ketika mencari ciri khas kopi Using akhirnya menjadi serba salah karena KP melihat persoalan kopi Using tersebut cukup kompleks, mulai proses pengolahan kopi, menggoreng, sampai tentang selera.

“Petani satu dengan yang lain beda. Ini permasalahan-permasalahan kalau kita ini mau mencari ciri khas. Karena kalau yang namanya ciri khas tidak mungkin akan berubah-ubah. Tapi kendalanya itu banyak sekali. Kebiasaan petani, kalau sudah buah akhir, itu ada sistem larut. Larut itu dipanen semua, baik yang masih ijo, masih, nah ini yang ngerusak. Sekarang ada itung-itungan, kalau itu dipetik sesuai tuanya, matengnya, itung-itungan biaya itu ndak nutut biaya operasionalnya. Nah, ya ini kalau itungan apa ya katakan cari apa...kualitas, ya ini jangan dimasukkan. Ini untuk konsumsi sendiri mestinya. Terus penjemuran. Kalau musim hujan pasti dia pakai api. Berapa kadar airnya petani ndak ngerti itu. Pikirane petani, meskipun teles-teles sedikit, nanti kan digoreng, pikirannya gitu. Padahal, kadar keringnya itu juga memengaruhi cita rasa. Terus seleksi biji kopi, kalau mau cari cita rasa yang bagus ya kopinya harus bagus juga. Nanti kalau waktunya penggorengan, kalau ukurannya besar, yang kecil gosong. Ukurannya kecil, yang besar mentah.”

Pendapatnya kurang lebih senada dengan S karena keduanya juga berteman baik. Dan pada konteks ini, KP mengonstruksi pembentukan ciri khas kopi yang dapat merepresentasikan kopi Using cukup propagandis dengan pengetahuan tentang kopi dan mempraktikkan pengetahuan tersebut yang didapatkan dari S. Struktur pengetahuan yang diperoleh dari S menjadi struktur pengetahuannya yang mengafirmasi objektivitas tentang pengolahan kopi yang benar dan menjadi proses internalisasinya. Pada pembicaraan yang lain, proses pencampuran kopi dengan bahan lain menjadi persoalan tersendiri bahwa kopi yang diminum harus yang murni, bukan yang campuran.

“Sekarang ini kan..ya mungkin kalau secara teori ndak ada aturan kopi campur beras campur jagung itu ndak ada. Itu kan inisiatif dari..secara individu..agar supaya..itu tadi..kata Pak W kalau kopi-kopi thoq kan boros. Nah, itu juga memengaruhi, itu sudah bagian dari budaya masyarakat minum kopi seperti itu walaupun budaya itu tidak pas sebetulnya. Tidak pas dengan bagaimana minum kopi yang benar, bagaimana bikin kopi yang baik, itu kan masih ada campuran-campuran tadi. Padahal kita bicara kopi disitu ada unsur berasnya masuk, beras padi maksudnya, jagung, apalagi karak. Makanya ini ya agak rumit seh karena orang mengubah kebiasaan itu susah dibanding kita ingin membuat sesuatu yang baru.”

Pada satu sisi, KP menempatkan pembenaran pengetahuan dari S sebagai justifikasi standar kopi yang benar. Dan pembenaran ini yang digunakan untuk mengomparasi apa yang ada di dalam masyarakat sehingga hasilnya tampak bahwa masyarakat dianggap tidak tahu dan melakukan kesalahan tersebut yang kemudian diafirmasi sebagai yang menyehari dalam kehidupan masyarakat Using. Menurut KP kesalahan tersebut harus diperbaiki untuk menjadi budaya minum kopi Using yang benar, yaitu yang sesuai standar pengetahuan S.

Melalui konstruksi kopi tersebut dapat dilihat posisi KP sebagai penggiat adat Using yang cenderung berpihak kepada S. Terdapat bagian dalam pembicaraan ketika KP menyebutkan nama S dan merujuk pengetahuan S sebagai pembenar atas apa yang dianggap sebagai kesalahan masyarakat dalam mengolah kopi. Dalam hal ini, konstruksi tentang kopi merujuk bahwa kopi Using yang benar adalah sesuai standar S dengan bubuk kopi yang benar. Namun pada sisi yang lain, KP melihat ada peluang bagi kopi petani atau kopi rakyat untuk bisa menjadi seperti kopi yang dimiliki S.

“Karena kalau kita bicara kopi rakyat dan budaya minum kopi, harga yang Pak W punya itu tidak harga...bukan harga rakyat. Tapi ya ndak nutup kemungkinan nanti kalau rakyat itu juga memperhatikan, juga kepingin punya, memperbaiki kualitas kopinya, nanti juga ke situ. Ya sekarang kalau kita bicara budaya minum kopi, orang yang minum kopi seperti punyanya Pak W dibanding orang yang minum kopi ala kampung. Sak iki kan kalau ukuran kopinya Pak W, kan ndak mungkin untuk sementara ini dimiliki warung-warung rumah makan kaki lima. Terus kopinya Pak W di café-café, dibanding café-café yang selevel itu, dengan kopi-kopi yang di kaki lima, itu sangat tidak imbang sekali. Tapi saya juga setuju kalau orang itu datang ke Banyuwangi, jika mungkin kopinya itu satu rasa. Katakanlah paling ndak kalau minum Robusta, rasanya sama. Kalau minum kopi koyok glundhung, rasanya sama. Itu kan ke depannya apa... seperti pembicaraan Pak W kan ke sana.”

Dalam pembicaraan tersebut, terdapat konstruksi KP tentang kopi rakyat dengan meletakkan identitasnya sebagai penggiat wong Using. Terdapat sisi bahwa KP ingin masyarakat mengubah cara mengelola kopi dengan benar melalui struktur pengetahuan yang diperoleh dari Pak W tetapi tetap menggunakan bahan biji kopinya sendiri. Realitas yang dikonstruksi KP adalah bahwa kopi rakyat juga memiliki rasa yang enak asalkan dikelola dengan benar. Meskipun kecenderungan justifikasi tetap menggunakan pendapat W namun KP melihat ruang kreasi kopi yang dapat dinikmati oleh wong Using dengan kopi produksi masyarakat.

5. Konstruksi Kopi Using Menurut Wong Using (Petani dan Masyarakat Using)

Sebagai keseharian yang telah lekat sejak beberapa generasi lalu, minum kopi *ala* wong Using memiliki ciri khas tertentu dan identik dengan setiap proses pengolahan dan aktivitas kerja mereka. Kopi bagi kebanyakan wong Using adalah berwarna hitam, rasanya kuat dan pahit. Zaman dahulu, ada tradisi minum kopi dengan gula liring yang sekarang telah hilang. Hal tersebut merupakan realitas yang didasarkan internalisasi dan objektivasi makna kopi dalam kultur wong Using. Seperti yang diungkapkan oleh PB berikut.

“kopine nikau lapan siyen, kopine pait mboten manis engeten. Dicampur bae terus biasae nggih siyen taksih katah wit liring. Gulo Jowo yo katah. Mung didamel disambi ngombe kopi pait nyambi niku, gulo Jowo gulo aren meniku. Dikeplik’i, niku memang echo. Hang umum niku, kopine tiyang Using niku... menurut jawaban kulo nggih sing pait.”¹⁷

“Sampek mateng mbak. Kalau ditumbuk kan ndak atos. Maksudnya digigit kopinya tu, kalau digigit, mesti digigit, kalau agak empuk maksudnya agak ndak alot, itu mateng. Kalau masih alot itu masih mentah. Nanti tumbuknya gimana?”¹⁸

Rasa pahit menjadi preferensi wong Using yang kemudian diidentikkan dengan warna hitam. Bagi KP, kebiasaan masyarakat menggoreng kopi sampai gosong adalah salah satu penyebab timbulnya rasa pahit. Hal tersebut tentu berkebalikan dengan pendapat S bahwa *coffee is not just black*. Sedangkan tingkat kematangan bagi masyarakat Using menggunakan indikator manual tradisional yang sangat bergantung pada indera pengecap.

Kopi Using memiliki sejarah yang tidak lepas dengan tradisi masyarakatnya. Wong Using memiliki kebiasaan mencampur kopi dengan beras dalam proses penggorengannya sehingga bubuk yang dihasilkan tidak asli, murni kopi tetapi bubuk campuran dengan beras.

“Ngriki katah sing pait ngombe kopi. Blas mboten ngangge gulo. Kulo mboten kiat nek mboten dicampuri beras. Kopine setengah kilo campure kaleh cingkir.”¹⁹

¹⁷ Wawancara dengan PB di Kemiren tanggal 17 Agustus 2013.

¹⁸ Wawancara dengan L tanggal di Kaliselogiri tanggal 16 Agustus 2013.

¹⁹ Wawancara dengan MS di Kalibendo tanggal 18 Agustus 2013.

“Kadang orang minum yang asli itu agak pusing, katanya, kan kopi asli ndak ada campurannya yang ini mbak. Kalau yang campuran itu, campuran beras kadang beras jagung, itu enak.”²⁰

Masyarakat Using menyukai rasa bubuk campur beras atau beras jagung, salah satu alasan adalah untuk mengurangi efek kafein kopi yang menurut Pak Purwadi belum tentu masyarakat mengetahui alasan tersebut. dan melepas sejarah dan kebiasaan yang telah menjadi bagian wong Using tidaklah mudah, seperti yang telah dikemukakan oleh Pak Purwadi. Pada poin ini, kesejarahan wong Using yang lekat dengan budayanya menjadi representasi minuman kopi Using.

“Wedang niku anu emang mergo nopo yo..kulino, ngaten... Lapon kulino kopi meketen niki nggih mboten kengeng diubah. Genti cape kopine Pak W pun istimewa nggih mboten katut.”²¹

Pernyataan PB tersebut merupakan konstruksi kopi Using yang dibangun oleh petani Using, wong Using kebanyakan. Berdasarkan kebiasaan mengolah dan minum kopi yang telah berlangsung sejak lama, tradisi minum Kopi Using dilekatkan pada bagaimana rasa pahit dan kasar dipertahankan. Hal tersebut merujuk di antaranya adalah adanya campuran dalam bubuk kopi dan mendapatkan rasa pahit dari menggoreng. Melalui tradisi tersebut, kopi adalah hitam merupakan struktur pengetahuan yang menjadi objektif karena telah membudaya secara turun temurun. Secara tradisional hasil memproses dan menghasilkan kopi tentu berbeda dengan cara baru yang modern. Pada konteks ini, kopi bagi wong Using adalah kopi yang sama dengan kopi yang selama ini mereka kelola dengan campuran beras dan mereka nikmati yaitu kopi pahit dan kasar. Kepercayaan dan pengetahuan tentang kopi tersebut diafirmasi sebagai yang objektif dan diinternalisasi sebagai yang membentuk realitas tentang kopi.

D. Negosiasi dalam Mengonstruksi Kopi Using

Konstruksi kopi Using juga mengandung negosiasi yang bertujuan dan dilandaskan pada keinginan yang lebih universal. Pada konteks ini adalah pencarian ciri khas kopi Using yang dapat direpresentasikan sebagai kopi Banyuwangi. Pada bentuk ini, konstruksi oleh S didasarkan pada pengenalan

²⁰ Wawancara dengan L tanggal di Kaliselogiri tanggal 16 Agustus 2013.

²¹ Wawancara dengan PB di Kemiren tanggal 17 Agustus 2013.

kopi buatan sendiri untuk meminimalisir laju kopi-kopi industrial yang mulai mendesak kopi tradisional. Dengan dasar tersebut, S berupaya mendorong arah perbaikan kualitas kopi rakyat dengan selalu mengkampanyekan cara menggoreng yang benar. Di samping tendensi eksklusifisme yang dimunculkan sebagai pembeda dari cara dia meracik dan memperlakukan kopi yang tentunya berbeda dan memiliki ciri khas tersendiri.

Dengan mulai berubahnya gaya hidup, peningkatan kualitas ekonomi, tidak hanya di Banyuwangi hampir seluruh kota besar di Indonesia sekarang banyak sekali café. Jadi nyambung lagi konsumsi kopi di dunia khususnya di Indonesia itu meningkat cukup signifikan dengan beragamnya jenis kopi dari kopi yang *sachet-an*. *Sachet-an* itu aja mulai sekitar masuk Indonesia sekitar tahun akhir 79 diawali dengan Headbank... sampai sekarang berkembang macam-macam merk yang milik kopinya orang Indonesia. Saya jadi malu pak, koq yang minum orang asing, malu saya. Opo yo ngene tho wong Indonesia lek ngombe kopi.”

Sedangkan konstruksi mengembangkan kopi Using berbasis kopi rakyat juga dilakukan oleh KP dengan upayanya melestarikan sejarah dan tradisi minum kopi wong Using. KP melihat ada beberapa perbaikan yang harus dilakukan oleh masyarakat Using untuk mencapai kopi yang dapat diminati orang lain.

“Dan itu pun pernah Pak W saya kasih. Kopi dari kopi masyarakat, nggoreng saya pakai ala Pak W. Mungkin yang dimaksud..dia bilang bagus. Malah dia bertanya kopi dari mana ini? Artiya apa, saya ndak melihat ini enak atau tidak tapi yang jelas juga ada perubahan. Pak W melihat kopi masyarakat, kebiasaan masyarakat...eeehhh... nyangrai dengan hasil saya nyangrai itu. Jadi penampilan saja sudah beda. Kalau yang anu itu kan coklat, kalau item itu kan sudah (gosong) areng. Nah, kalau ukuran masyarakat karena tradisi itu, tradisi inilah, ternyata itu belum matang. Itu kalau dibiarkan terus walaupun tetap di penggorengan, ndak dioseng-oseng gini, itu tetap fatal itu sampai keluar asap.”

Di sisi lain, cara minum kopi bagi KP mempunyai ciri khas Using Kemiren yang harus tetap ada.

“Kalau di Kemiren, tradisi minum kopi itu dibedakan. Kopi dikasih pahit tanpa gula tapi disitu disediakan gula. Kalau memang yang selera manis mau ditambahi, menyesuaikan dengan selera masing-masing. Tapi mestinya, dengan judul kita minum kopi, rasa manis itu jangan sampai

melebihi rasa kopi. Gula itu kan fungsinya untuk mengantar, apa ya agar kita mampu melawan rasa pahit kopi itu. Kalau rasa manisnya melebihi rasa kopinya, apa bedanya dengan minum air gula?"

Sementara itu, sebagai bentuk negosiasi, kebiasaan wong Using yang awalnya menggunakan gula lirang juga sudah tidak ada tetapi digantikan oleh gula putih yang lebih umum dipakai. Meskipun pada ciri khas yang lain mereka tetap mempertahankannya, seperti menggunakan campuran beras atau beras jagung dalam mengolah bubuk kopi sehingga memiliki tekstur yang kasar. Dengan mempertahankan tekstur kasar tersebut membuat kesan merakyat yang tetap menjadi ciri khas kopi mereka.

"niku wonten cingkir, gulo lirange salap pinggire ngeten. Nggih bapak kulo ngombene ngoten. Kopine pait, mengke gulo lirange salap pinggire. Sakniki mboten enten. Gulo pasir sakniki, angge legi. Mboten wonten tiyang sakniki ndamel ngoten niku, angge gulo pasir sedoyo. Anu tirose tiyang sakniki, ketinggalan zaman. Kok onok wong mimik kopi nganggo gulo aren."²²

Konstruksi kopi Using penting untuk melihat pembentukan selera dan arah budaya kopi Using. Terlebih jika dihubungkan dengan kemunculan festival seribu cangkir yang kemudian ditingkatkan menjadi festival sepuluh ribu cangkir. Apakah dengan didesainnya serta diagendakannya budaya kopi sebagai destinasi wisata kultural mampu melekatkan budaya kopi Using sebagai bagian representasi kultural masyarakat Using? Dan bagaimanakah hal tersebut berkontribusi pada munculnya gerak ekonomi lokal?

Kemunculan festival ngopi di Kemiren memiliki beberapa versi. Di antaranya adalah bertepatan dengan kedatangan menteri BUMN saat itu, Dahlan Iskan ke Banyuwangi. Festival kopi sewu (seribu) cangkir diasumsikan sebagai festival penyambutan Dahlan Iskan yang diinisiasi Pemerintah Daerah Banyuwangi. Sementara cerita lainnya menyebutkan bahwa festival ngopi sewu (seribu) cangkir diinspirasi oleh festival Tegalboto dalam rangka Dies Natalies Universitas Jember. Saat itu, Pak W menjadi salah satu juri pada lomba sangrai kopi di halaman gedung Rektorat Universitas Jember.

Dalam perjalanan pulang ke Banyuwangi Pak W berbincang dengan teman-teman dan menawarkan ide menyelenggarakan festival minum kopi di Kemiren. Seperti yang diketahui bahwa Pak W seringkali menggagas even-even yang berkaitan dengan kopi, mulai dari sangrai kopi bersama di Kemiren

²² Wawancara dengan MS di Kalibendo tanggal 18 Agustus 2013.

dan *Miss Coffee*. Ide tersebut disetujui dan segera dieksekusi. Kebetulan, Dahlan Iskan didatangkan untuk meresmikan salah satu perusahaan di Banyuwangi dan memiliki jaringan dengan salah satu elit Banyuwangi yang juga mendukung ide minum kopi di Kemiren dan meminta Dahlan Iskan untuk berpartisipasi meramaikan festival tersebut yang selanjutnya bertajuk Festival Ngopi Sewu (seribu) Cangkir.

Bagi masyarakat Kemiren, acara tersebut mendadak. Menurut cerita ibu-ibu di Kemiren, mereka tidak tidur dan berlama-lama menunggu kedatangan Dahlan Iskan. Ada nada lelah dan kecewa saat mereka mengenang malam festival ngopi sewu cangkir di Kemiren. Setelah acara selesai, mereka membicarakannya di belakang (kasak-kusuk). Ibu-ibu merasa bahwa festival tersebut hanya merepotkan. Mereka harus mengeluarkan perabot minum kopi (khususnya cangkir istimewa mereka) lengkap dengan meja dan kursi serta meluangkan waktu khusus untuk memasak dan menyiapkan makanan pendamping minum kopi, seperti membuat kue *klembyen*, merebus pisang, kacang tanah, dan membuat jenang. Saat ditanyakan siapa yang membiayai seluruh pengeluaran untuk festival tersebut, mereka dengan nada suara tinggi mengatakan bahwa mereka harus mengeluarkan uang sendiri untuk menyiapkan segala yang dibutuhkan untuk disuguhkan kepada tamu yang berdatangan. Hanya sedikit, kata mereka, sumbangan berupa beberapa buah kopi *sachet* yang diberikan kepada mereka untuk membuat kopi. Selanjutnya mereka mengatakan bahwa apa yang diberikan kepada mereka sangat tidak mencukupi dibandingkan dengan apa yang mereka keluarkan.

Mendadak dan tanpa konsep adalah kesan yang didapatkan dari cerita-cerita tersebut. Bahkan kopi *sachet* yang dibagikan untuk membuat minuman kopi bukan produksi wilayah Banyuwangi sendiri yang notabene penghasil kopi besar di wilayah Jawa Timur. Kopi *sachet* produksi Jember yang bertajuk kopi Ijen ini yang dipakai sebagai bahan baku ngopi sewu cangkir bukannya memilih kopi bubuk racikan sendiri yang diolah oleh warga Kemiren. Hal ini menandakan partisipasi warga yang dipaksa “memiliki” festival ngopi sewu cangkir.

Sementara festival kopi *sepuluh ewu* (sepuluh ribu) cangkir masih menyisakan persoalan festival sebelumnya, festival ini dilihat mengalami perkembangan dari sebelumnya. Baik dari segi persiapan maupun insepisi persuasi kepada warga untuk menerima festival ini sebagai apa yang bisa merepresentasikan Using mereka, adat mereka, dan apa yang selama ini disebut sebagai milik Using Kemiren juga berlaku untuk festival ini. Sebagai *event*

yang berjalan kedua kali, festival ngopi *sepuluh ewu* mampu membangkitkan minat pengunjung di luar Kemiren untuk datang dan mengalami suasana ngopi *sepuluh sewu* cangkir di Kemiren. Persiapan kali ini lebih bagus dengan konsep yang lebih terarah yang tetap diinisiasi salah satunya oleh S. Intervensi Pemerintah Daerah di sisi lain juga dimaksudkan sebagai pengakuan *event* milik pemerintah daerah khususnya dinas pariwisata. Masyarakat sudah diajak mempersiapkan diri sedari awal.

Namun permasalahan festival ngopi *sewu* cangkir masih berbekas yang menandakan bahwa hal tersebut bahkan menjadi agenda utama. Hal yang juga dilegitimasi oleh Bupati Banyuwangi dalam pidato pembukaan acara, bahwa kesejahteraan dan kekayaan Kemiren dirayakan dalam festival ngopi *sepuluh ewu* cangkir ini. Ironis jika kemudian ingin ditunjukkan bahwa *event* ini akan mampu meenggerakkan ekonomi lokal. Justru, kebangkrutan (menurut istilah ibu-ibu) yang selalu tersisa dari acara ini. Meskipun pada suatu pembicaraan saat festival sedang berlangsung, ibu-ibu mengatakan bahwa kopi yang dihidangkan sebagian kecil diberi oleh Pak W dari kopi miliknya (yang dalam kesempatan pertemuan dengan Pak W, pernyataan ini disangkalnya).



Gambar 3: Kemeriahan festival Ngopi Sepuluh Ewu Cangkir di Kemiren dengan tampilan ibu-ibu berpakaian tradisional (kiri) dan karcis parkir (kanan).

(Dokumentasi Puslit Budaya Etnik dan Komunitas Universitas Jember, 23 November 2014.).

Masyarakat Kemiren tampil dengan semua apa yang mereka miliki, dengan mengenakan busana tradisional, baik laki-laki dan perempuan. Terlihat perempuan yang membawa bokor di atas kepala mereka. Namun tidak semua tampil dalam balutan busana seperti foto di atas. Mereka yang tampil lengkap seperti dalam foto adalah mereka yang didatangkan ke rumah

Pak W sebagai tamu. Namun tuan rumah festival Ngopi *Sepuluh Ewu*, begitu selayaknya menyebut masyarakat Kemiren saat itu, sudah menyambut tamu dengan penampilan dan barang-barang terbaiknya. Dapat dipikirkan waktu, tenaga, dan modal yang mereka habiskan untuk meramaikan festival tersebut. Belum lagi keramah-tamahan yang dianggap merupakan nilai kultural yang harus selalu muncul dan menjadi ikonik, sebagai bagian dari kesalehan dan kesabaran masyarakat Kemiren.

Narasi festival Ngopi *Sepuluh Ewu* tidak berakhir di situ. Esok harinya, cerita perempuan-perempuan penyaji dan penampil terbaik perayaan tersebut merupakan repetisi festival sebelumnya. Lelah dan kecewa karena lagi-lagi, pengeluaran tidak sebanding dengan prestise yang mereka sandang, sebagai masyarakat adat yang memiliki moralitas baik, suka beramal.²³ Dan yang mengejutkan, festival malam itu menarik karcis parkir bagi pengunjung. Pertanyaan yang segera terbit, kemanakah pemasukan tersebut disimpan dan oleh siapa? Pertanyaan yang belum diketahui jawabannya karena beberapa orang warga yang saat itu sedang duduk bersama mengobrol tidak mengetahui keberadaan karcis parkir tersebut.

Cerita-cerita festival *ngopi* di Kemiren mengingatkan agenda konstruksi atas kopi dan intervensi Pemerintah Daerah Banyuwangi. Seperti narasi permainan kucing-tikus, kopi dalam budaya dan festival ngopi berpuluh ribu cangkir mengemukakan alur kepentingan elit. Pamerintah Daerah berlaku benar-benar seperti tamu tanpa buah tangan, mengevaluasi dan mengawasi seakan-akan festival itu “miliknya” karena merupakan aset wisata yang berkontribusi dalam pendapatan daerah sekaligus “melepasnya” selama tidak berhubungan dengan pengeluaran APBD. Di sisi lain, Pak W sebagai pengusaha kopi eksklusif yang mendukung festival agar tidak sampai kolaps dan merusak gagasannya dengan membagikan sebagian kopi miliknya. Dia ingin masuk dan menguatkan posisi dalam jaringan elit Banyuwangi melalui kopi yang diproduksinya. Dan yang terakhir, pemuka dan masyarakat adat Kemiren yang kesulitan memutuskan bagaimana berposisi dan menegosiasikan kepentingannya dalam persoalan-persoalan yang erat kaitannya dengan pengembangan potensi lokal ke arah ekonomi kreatif. Jerat prestise dan himpitan ruang di luar dirinya dapat saja melemahkan ikatan kultural yang dimiliki.

²³ Suka beramal merupakan diksi yang dilontarkan oleh Bupati Banyuwangi saat membuka festival *Ngopi Sepuluh Ewu* di Kemiren.

E. Inovasi: Memilin Ragam Kopi yang Terserak Sembari Menebarkan Selera

1. Petani Kopi Rakyat dan Warung Kopi

Petani kopi rakyat atau mereka yang menanam kopi untuk kebutuhan diri sendiri dan terkadang sebagian menjualnya pada orang lain hampir jarang sekali mampir di benak saat minum kopi ditampilkan sebagai bentuk penikmatan yang berkelas ataupun kopi *sachet*. Subjek petani seperti dijauhkan dari komoditas yang dihasilkan. Terutama ketika membaca strategi industri dalam iklan kopi yang justru semakin menghilangkan kerja keras petani. Ataupun kafe yang sengaja diciptakan sebagai penikmatan kopi yang berjarak dengan asal mula kopi.

Namun, jika menoleh pada apa yang dilakukan oleh sebagian petani, harapan untuk keluar dari prasangka negatif dan mampu berdiri sendiri adalah sebuah perjuangan mulia. Petani kopi rakyat mungkin tidak mengenali kerja pasar global tetapi mereka berharap harga kopi dan dedikasi yang mereka lakukan dapat dihargai dengan baik. Mereka mencoba jalan terbaik yang dapat diusahakan melalui sebuah inovasi untuk terus berkarya, berkembang dan menemukan peningkatan kualitas komoditas tanaman yang ditekuni.

Kesadaran untuk menyajikan autentisitas kopi baik dari penanaman, perawatan, pemetikan kopi tampak dari ide-ide ataupun gagasan petani kopi mengenai pencarian cara yang terus lebih baik dari apa yang hari ini telah dilakukan. Melalui bekal penyuluhan dan bertukar pengetahuan dan pengalaman dengan penyuluh pertanian maupun sesama petanin kopi, Pak Sukarman misalnya, selalu mencoba inovasi baru dalam bidang perawatan tanaman kopi. Dia menyadari bahwa persoalan kualitas dan kesejahteraan petani kopi berawal dari kerja keras pada sebutir biji kopi yang menjadi kunci kenikmatan dan penikmatan kopi.

Melalui kopi organik dan menerapkan *sustainable farming*, PS menjaga kualitas kopi tanamannya dengan mempertahankan kesuburan tanaman sehingga menghasilkan biji yang bagus dan berlimpah serta rasa kopi yang segar. PS mendesain sebuah lahan yang ditanami kopi, sebuah kandang kambing dan pipa-pipa penyalur pupuk yang dibuatnya sendiri dengan bahan-bahan alami termasuk kotoran kambing yang ditekuninya di tengah kebun kopi. Kotoran kambing bermanfaat untuk pupuk sedangkan daun-daun pohon kopi dijadikan makanan kambing. Selain pupuk kandang, PS mencoba pemberian nutrisi untuk tanaman kopinya dari air kelapa yang diolah. Cara-

cara itu menurut PS adalah ramah lingkungan karena memanfaatkan alam untuk mendapatkan hasil yang optimal. Perlakuan tanaman kopi PS tersebut menghasilkan biji kopi yang sehat dan segar.

Selama ini, petani kopi diidentikkan dengan keterikatan kultural dan wilayah rural, masyarakat desa yang lugu dan menempati ruang yang sempit. Mereka asing dengan ruang publik di kota sehingga jarang menikmati waktu luang seperti minum kopi di kota. Bagi petani, penikmatan kopi di rumah, di tempat kerja dan di warung sekitar desa adalah bentuk pelepasan waktu luang yang memungkinkan di tengah jadwal ke sawah atau lahan. Dalam kerangka ini, warung kopi setempat adalah tempat paling ideal untuk bertemu teman dan melepas penat, apalagi tentu tidak dijumpai penikmatan kopi model kafe di desa maupun tempat-tempat yang bersentuhan dengan yang rural.

2. Pengusaha Kopi Kemiren dan Bar Pribadi

Pak W adalah pengusaha kopi yang juga memiliki perkebunan kopi pribadi di Kalibendo. Memiliki predikat sebagai pakar kopi internasional, Pak W memiliki instrument eksperimentasi kopinya. Pak W memiliki asisten bernama MN (bukan nama sebenarnya) yang membantunya memeriksa tanaman kopi yang sedang ditanam, merawat maupun mengolah kopinya. Berbagai macam peralatan yang digunakan untuk perlakuan kopi tersebut cukup lengkap. Modal yang ditanamnya untuk menghasilkan kopi yang bagus tidak sedikit yang tentunya dikompensasi tidak hanya dengan uang tetapi juga prestise sosial.

Dianggap sebagai salah satu pakar kopi di Banyuwangi, Pak W membangun ide-ide kreatif seputar kopi. Terlepas kepentingan terjauhnya di balik even-even kopi yang diinisiasinya, Pak Iwan selalu berargumen bahwa adalah salah satu tujuannya untuk mendorong Banyuwangi sebagai kota penghasil kopi yang enak. Selain mempromosikan Banyuwangi melalui even-even semisal *Miss Coffee* sangrai kopi bersama dan festival ngopi, Pak W memproduksi kopi sendiri yang dinamainya sebagai Kopai Osing. Nama kopi ini dianggap merepresentasikan kopi Kemiren sebagai legitimasi Using yang unik dan tersendiri.



Gambar 4: Merk kopi produksi Pak W dan “bar” pribadi miliknya yang juga sering digunakan oleh asistennya untuk bereksperimen (kanan).

(Dokumentasi Puslit Budaya Etnik dan Komunitas Universitas Jember tahun 2013)

Laboratorium kopi milik Pak W terletak di rumah adat Using miliknya di Kemiren. Rumah yang berumur ratusan tahun dikatakannya dia beli sebagai upaya pelestarian rumah adat using yang banyak dibeli oleh orang luar. Rumah ini cukup asri dan nyaman, terbagi menjadi beberapa bagian dari ruang untuk menyambut tamu hingga toilet. Beberapa bagian diperuntukkan bagi tamu mulai dari yang terletak di bagian utama rumah hingga model ruang gazebo untuk menerima tamu di luar yang berada dipinggir tanaman-tanaman sekitar rumah. Selain itu terdapat ruang mengola dan meracik kopi beserta alat-alatnya. Tempat ini cocok disebut sebagai bar pribadi sesuai dengan desain dan ornamentasi ruangnya.

Pak W bercerita bahwa sebagian waktunya dia gunakan untuk mengeskplorasi kopi. Berbekal berbagai peralatan yang digunakannya mulai dari alat yang paling tradisional sampai alat elektrik, Pak W menikmati ekperimentasi kopi yang dilakukan, termasuk pencarian terhadap rasa, aroma dan keunikan yang menurutnya sudah presisi. Begitu juga racikan kopi yang dibuatnya, dari model menyeduh secara tradisional sampai menggunakan alat sejenis espresso. Dari penggiling dan penggorengan yang manual sampai yang listrik dimilikinya demi kepentingan eksperimen kopi. Baginya, semua alat-alat dan perabot kopi miliknya punya cerita dan memori sendiri. Dengan laboratorium seperti itu, Kopai Osing buatan Pak W dapat dilihat sebagai kopi progresif dan sekaligus asing bagi orang kebanyakan. Seperti rumah adat Using yang dimilikinya, yang jarang sekali orang Kemiren bertamu ke sana kecuali mereka dan elit-elit yang berkepentingan.

3. Kaum Muda dan Cafe

Bentuk penikmatan baru dalam budaya “ngopi” juga muncul melalui menjamurnya café-café di wilayah kota dan pinggiran. Model ini mampu

membawa penikmatan privat menjadi publik ketika menikmati Kopi bukan dilakukan di rumah sendiri atau rumah orang lain saat bertamu melainkan di suatu tempat komersial yang memungkinkan berkumpulnya individu-individu secara sosial. Ada pergeseran yang menarik ketika “ngopi” di rumah bersama keluarga dan tamu dibawa pada lingkup “ngafe” bersama orang yang dikenal maupun tidak dikenal. Wilayah perjumpaan individu dengan relasi sosial yang samar menjadikan bentuk penikmatan baru ini menjadi semu, sebagai gaya hidup yang menampung pelarian dan melarutkan individu dalam corak-corak baru yang lebih berkelas dan nyaman.

Kaum muda Banyuwangi sedang dimanjakan oleh kemunculan kafe-kafe di tengah kota. Hal ini membuka ruang penikmatan waktu luang mereka yang kemudian terkonsentrasi ke kafe. Inilah tempat publik yang berfungsi ganda yang menawarkan ruang personal di dalam ruang publik. Bukan semata-mata sebagai pengunjung saja, anak-anak muda ini bahkan merupakan pemilik kafe. Bisnis kafe menurut mereka adalah penyajian ruang publik yang mereka tampilkan sebagai ruang edukasi kopi. Berbagai eksperimen tentang hal yang bersifat teknis seperti penggunaan mesin untuk pengolahan kopi ditampilkan di depan pelanggan kafe mereka. Begitu pula dengan jenis biji kopi yang mereka olah dan mereka racik akhirnya menjadi ruang publik yang dapat dinikmati pengunjung. Bagian ini yang mereka sebut dengan edukasi kopi, yaitu sembari mengolah atau meracik kopi pesanan, mereka juga menceritakan dan menjelaskan tentang biji kopi yang mereka olah dan proses pengolahan yang baik sehingga menghasilkan minuman yang sedang dipesan itu.

Selain pengetahuan teknis dan asal mula biji kopi, kaum muda yang haus untuk memahami seluk-beluk bisnis kopi kafe ini juga melakukan sejumlah eksperimentasi pada jenis biji kopi yang mereka miliki. Selain kebutuhan menu kafe, hal itu berfungsi sebagai produksi kopi racikan yang mereka kemas dan jual sendiri. Terdapat kepuasan tersendiri begitu menemukan rasa yang pas yang kita cari dalam racikan kita, kata seorang pemilik kafe sekaligus merangkap peramu kopi. Ketika ditanya dari mana biji-biji kopi yang didapatkan dan yang digunakan sebagai bahan racikan kopi kafenanya, dia menuturkan bahwa dia telah bepergian ke beberapa tempat, sampai luar Pulau Jawa untuk mencari biji kopi yang dia butuhkan tetapi ada juga biji kopi yang merupakan produksi wilayah setempat di Banyuwangi. Namun peralatan yang mereka miliki cukup terbatas sehingga pengembang dan eksperimentasi produk kopi mereka juga terbatas. Dengan demikian, muncul kopi yang mereka kemas dan diberi merk sendiri seperti Kopine Cafe.

Namun di dalam bisnis kopi yang sedang digerakkan kaum muda, tidak semua memahami petualangan rasa dan meracik kopi meskipun seorang barista sekalipun. Mereka diposisikan sebagai peracik atau peramu minuman kopi untuk disuguhkan kepada peminum atau penikmat kopi. Idealnya, seorang barista mengenal seluk beluk dan memahami biji kopi yang diolahnya. Namun tidak semua barista mengenal kopi dengan baik. Teknik pengolahan kopi bisa dipelajari dengan baik. Sementara pengetahuan mengenai jenis-jenis kopi dengan masing-masing sifatnya adalah sebuah keahlian yang tidak semua dimiliki dengan mudah, butuh bertahun-tahun pengalaman. Terutama yang seringkali luput dan menjadi remeh adalah isu asal mula biji kopi, termasuk perawatan, proses tumbuh dan orang-orang yang memungkinkan biji kopi hadir dalam aktivitas keseharian. Siapa orang-orang yang telah menumpahkan kerja kerasnya untuk secangkir kopi yang dinikmati selalu hilang dalam narasi besar selera dan rasa kopi yang muncul.

F. Simpulan

Jukstaposisi ruang budaya kopi Using menyisakan beragam ruang representasi atas identitas Using. Dalam konteks perlintasan subjek di dalamnya, narasi kopi Using bergerak melalui keruangan yang memunculkan cita rasa baru dalam pemosisian dan negosiasi konstuksi kopi yang muncul sebagai imej kopi Using. Cerita tentang pekerja di perkebunan kopi yang terikat dalam disiplin tubuh panoptik dan petani kopi rakyat yang tengah berjuang melalui kopi organik mewarnai gagasan subjek yang terlupakan dalam penikmatan secangkir kopi. Adat/ritual yang dimeriahkan kopi turut membentuk ide penerimaan kopi sebagai minuman kehidupan yang memengaruhi nilai kultural dalam masyarakat Using. Sedangkan festival ngopi dan inovasi membawa arah penemuan jati diri dalam aroma dan rasa kopi. Pilihan tidak begitu banyak ditemukan namun terus bernegosiasi melalui tawaran gagasan sendiri mungkin dapat membangun ruang artikulasi baru yang membawa pada kesejahteraan.

Melawan atau memunculkan gebrakan baru telah dilakukan oleh mereka yang prihatin dengan efek industri. Munculnya gerakan *slow food*, sebuah revolusi organik yang menolak dan mencoba memutus rantai narasi industri skala kapital besar yang mengakibatkan pembodohan konsumen atas ketidakpahaman produk yang ditawarkan atau dibeli. Mereka menghadirkan produk dengan tampilan yang lebih humanis, setidaknya kembali pada penghargaan dan pengakuan atas kerja manusia. Mereka menciptakan

dan mengemas produk dengan bahan yang dapat di daur ulang dan ramah lingkungan serta aman bagi kesehatan konsumennya. Selain itu, narasi subjek pekerja atau mereka yang turut bersumbangsih dalam menghasilkan produk tersebut diikutkan sebagai narasi pengetahuan produk kepada konsumen. Melalui cara ini, sedikitnya konsumen dapat mempertimbangkan produk, mengetahui proses yang selama ini hilang bahkan yang sebelumnya tidak mereka kenal atau sadari. Edukasi konsumen dan pengetahuan produk tanpa meninggalkan cerita tentang dedikasi pekerja di dalamnya.

Daftar Pustaka

- Anam, Syamsul., dkk. 2013. "Budaya Kopi Pengembangan Perkampungan Etnik Using dan Potensi Kuliner Berbasis Lokalitas." Laporan Penelitian. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Austin, J.L. 1962. *How To Do Things With Word*. Great Britain: Oxford University Press.
- Badcock, Christopher R. 2008. *Levi Strauss Strukturalisme dan Teori Sosiologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sosiologi of Knowledge*. London: Penguin Books.
- Fairclough, Norman. 2003. *Analysing Discourse Textual Analises for Social Research*. London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Foucault, Michel. 1995. *Discipline and Punish The Birth of The Prison*. (Translated by Alan Sheridan. Second Edition). New York: Vintage Books.
- Prasetyo, Hery. 2014. "Absorpsi Kultural: Fetishisasi Komoditas Kopi." Dalam Novi Anoegrajekti, dkk. (ed.). 2014. *Dinamika Budaya Indonesia dalam Pusaran Pasar Global*. Yogyakarta: Ombak. Hlm. 305–322.
- Rutherford, Jonathan. 1990. "The Third Spaces. Interview with Homi Bhabha." In: Ders. (Hg): *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, page 207–221.

Internet

- <http://internasional.kompas.com/read/2012/12/02/03054119/Bersaudara.Dalam.Secangkir.Kopi>. Ditulis oleh Budi Suwarna pada Minggu, 2 Desember 2012 pukul 03:05 WIB. Diakses tanggal 12 Januari 2014 jam 11.30 WIB.

IMAGE HEGEMONIK: MEMBENTUK DAN MENCIPTAKAN RUANG REPRODUKSI KULTURAL

Hery Prasetyo

FISIP Universitas Jember
heryprasetyo83@gmail.com

*Dulu saya mengajak tokoh muda sini (Kemiren), untuk membuat perubahan.
Dia saya pilih karena progresif dan didengar warga.*

A. Pendahuluan

Perubahan dan progresivitas, menjadi titik awal untuk membentuk sebuah image tentang; ruang sosial, gerak artikulasi kebudayaan, praktik agensi dan transformasi sosial, yang mengatasmakan masa depan bagi terbentuknya imajinasi budaya Using. Di sisi lain hidup dan kehidupan komunitas Using direpresentasikan dalam repetisi tradisi yang tampak terikat dalam dimensi kewaktuan dan difiksiasikan oleh juru bicara masyarakat adat Using. Melihat hal yang beragam dalam kesadaran wong Using dan ragam posisi yang merepresentasikan kediriannya, wong Using menjadi entitas yang tampil dalam fragmentasi dan kekuatan politik yang secara produktif hendak meraih dan merepresentasikannya, dalam pengertian ini wong Using dan kompleksitas relasi kultural meraka tampil secara monolitik sekaligus pluralistik, singularistik dan tersusun dalam narasi ekonomi-politis.

B. Serakan Suara: Fragmentasi (Identitas) dalam Ruang Gerak Kebudayaan

Mengawali narasi ini, beberapa tahun yang lalu adalah awal perjumpaan dengan elite yang dalam ruang sosialnya dibicarakan dan direpresentasikan sebagai bagian dari kekuatan pemuda pada masanya. Dengan menggunakan mobil tahun 1990-an, dia menjemput saya sekitar pukul 13:15 WIB di terminal Brawijaya. Dia memulai perbincangan mengenai Using, satu kalimat yang sampai saat ini mengendap dan menjadi tanda tanya besar ketika dia mengatakan, “Di Kemiren akan ada banyak hal yang bisa kamu tulis”, dengan

ekspresi meyakinkan dan menunjukkan kebanggaannya akan diri dan akan identitas budaya yang menghadirkannya sebagai elite. Kalimat yang terkesan optimis dan menghadirkan formasi posisi sosial yang melekat pada diri peneliti. Dalam konteks inilah penyebutan “dia” pada sang elite dimaksudkan sebagai representasi atas fiksiasi kesadaran yang selama ini menjadi keseharian yang tersusun dalam relasi ekonomi-politik –meskipun pada awal perjumpaan basis material dia masih tampak samar ditampilkan.

Dalam perjalanan menuju Kemiren dia menceritakan ritual tradisi yang sedang berlangsung di desa lain, tepatnya di desa Olehsari dan ritual yang dimaksudkannya adalah seblang. Selang beberapa jam sebelum saya ke Banyuwangi, beberapa peneliti telah terlebih dahulu sampai di rumahnya untuk meneliti Seblang. Selama perjalanan yang kurang lebih memakan waktu 30 menit dari terminal menuju rumah tempat kami menginap selama penelitian dan tampak mendorong saya untuk mengingat letak dan detail menuju Kemiren, dia terus menuturkan apa yang telah dilakukannya untuk budaya Using.

Tidak lama kemudian kami memasuki desa Kemiren yang ditandai adanya gapura bertuliskan desa wisata budaya Using. Untuk pertama kalinya memasuki Desa Kemiren tidak tampak hal yang mencolok menjadi berbeda dengan kebanyakan desa di Jawa Timur pada umumnya. Terdapat jalan aspal yang cukup untuk mobil berpapasan dan deretan rumah yang padat dengan ragam arsitektur yang menandai adanya materialitas kerja. Dalam hitungan menit sejak memasuki Desa Kemiren, kami melewati masjid desa yang cukup besar dan mampu menampung ratusan orang. Dengan kecepatan mobil kurang lebih 30 km/jam tampak beberapa peneliti yang kebetulan saya kenal sedang keluar dari mobil dan melangkah ke masjid. Lalu saya menanyakan peneliti itu pada dia dan dijawabnya tidak mengenal mereka.

Dengan pernyataan informan tentang adanya banyak isu dan ragam data yang bisa disusun sebagai narasi tentang Using dan Desa Kemiren, saya kemudian memikirkan banyak simpul yang secara sosial tersebar dan multiplisitas wacana yang merepresentasikan posisi sosial seorang informan. Sebagai konsekuensinya, bagaimana hal tersebut merepresentasikan budaya Using dan Desa Kemiren akan menjadi persoalan serius untuk diformulasikan menjadi narasi yang objektif dan tunggal. Dengan kata lain, ketunggalan formasi sosial yang merepresentasikan budaya Using Kemiren menjadi terjebak pada parsialitas kehendak peneliti. Pada saat yang bersamaan, peneliti yang

menempatkan dirinya dalam ruang budaya Using Kemiren seringkali hanya mampu memverifikasi kerangka berpikirnya karena pembatasan yang dibuat oleh peneliti yang kemudian beroperasi dalam penentuan informan, data dan terbentuknya realitas sosial bagi peneliti.

Adanya banyak pintu atau subjektivitas yang merepresentasikan ruang budaya Using menjadi persoalan yang coba dilawan oleh dia dengan kerangka konseptual “tulisan” peneliti. Sebagai sebuah perkenalan awal dengan dia, posisi saya sebagai peneliti yang diproyeksikan sebagai bagian dari rutinitas penelitian pada umumnya menjadi rumit, antara membuka ruang dialog dan sekaligus menciptakan keberjarakan dalam ruang-ruang sosial saya, dia dan formasi realitas sosial. Bagi saya, ini bukan persoalan menunda dalam objektivitas peneliti tetapi menjadi ruang tantangan bagi pembentukan keberjarakan dan penciptaan singularitas agensi.

Penciptaan singularitas agensi merupakan konsepsi ekonomi-politik yang digagas Spivak (2005) dalam menempatkan posisi peneliti. Dalam konteks ini merujuk pada posisi sosial saya. Tetapi persoalan yang kemudian menjadi berbeda justru terletak pada persoalan siapa yang direpresentasikan dan bagaimana representasi itu diformulasikan? Pada titik ini saya berhadapan dengan ketidakterhinggaan representasi atau ketidakmungkinan merepresentasikan yang tidak terepresentasi. Bagi informan dan ruang sosial yang di dalamnya menyimpan multiplisitas realitas, pluralitas subjek dengan subjektivitasnya berkonsekuensi pada apa yang dituduhkan pada peneliti sebagai fiksasi reduktif, bahkan yang tampak secara eksplisif ialah persoalan pembentukan stigma pada komunitas Using.

Perjumpaan hari itu bagi saya bukanlah perjumpaan pertama dengan dia. Beberapa waktu sebelumnya, kami pernah berjumpa di sebuah ruang birokrasi pemerintah daerah. Pada pertemuan hari itu saya dan beberapa teman peneliti sedang menyusun sebuah kegiatan bersama yang berorientasi pada pengembangan budaya Using. Dia hadir di ruangan sebagai bagian dari elite yang merepresentasikan komunitas Using dan ada beberapa orang lain yang diproyeksikan menjadi elite dengan kemampuan organisasional kelembagaan.

Dalam penulisan ini, dia akan selalu dirujuk pada karakter dan posisi sosial yang merujuk pada elite dengan batas-batas ekonomi politik yang mampu dijangkau olehnya. Pemilihan konsep “Dia” merupakan cara dan strategi penulisan yang secara taktis saya maksudkan untuk membangun formasi representasional subjek penelitian tanpa terjebak pada objektivitas seseorang

secara faktual tetapi pembentukan pada figurasi subjek yang melekat pada singularitas agensi. Dengan bahasa lain, kesengajaan saya dalam membentuk figur dia, diperuntukkan dalam melihat kejamakan yang dihadirkan pada diri dia yang tidak hanya merujuk pada seseorang, tetapi pada karakter yang lekat pada posisi sosial tertentu.

Pada waktu itu saya tidak banyak berinteraksi dengan mereka. Secara kategoris pada saat itu dia dan komunitas budaya Using menjadi subjek yang dibicarakan oleh kami, yaitu peneliti dan birokrat. Dalam ruang kerja birokrat terdapat sebuah tulisan yang menjelaskan visi dan misi kelembagaan. Salah satu poin yang teringat, ialah “Terwujudnya Banyuwangi Sebagai Daerah Tujuan Wisata Nasional dan Internasional Berbasis Kebudayaan dan Potensi Alam Berwawasan Lingkungan” poin tersebut adalah visi yang dibentuk sebagai imajinasi atas ruang administratif teritoris yang bernama Banyuwangi, sebuah teks yang diformulasikan bagi peningkatan kesejahteraan dengan basis kebudayaan.

Posisi tim peneliti dan birokrat yang hadir dalam ruang kerja tersebut merepresentasikan sebuah kategori konseptual yang dapat dirujuk sebagai Aparatus Ideologis Negara dalam pengertian Althusser (2007). Meskipun konsepsi aparatus merujuk pada kontradiksi dan overdeterminasi yang menandai momen kompleksitas relasi sosial (Althusser, 2005), posisi saya dan tim peneliti ditandai oleh interpelasi atas keretakan subjektivitas yang terbentuk dalam struktur ekonomi-politik yang pada bentuk materialnya tidak lagi mampu mengandaikan adanya dimensi yang berketunggalan pada diri kami. Konsepsi yang tampil pada kerja birokratik di dalam ruangan tempat kehadiran birokrat dengan segala struktur kerja dan spesifikasi kerjanya. Di sisi lain, kehadiran dia dengan elite komunitas budaya Using memunculkan wacana diri mereka yang menjadi berjarak dan sekaligus waspada pada kekuatan di luar mereka.

Di dalam kesempatan itu, dia menceritakan adanya kreativitas naratif yang dibuatnya untuk menempatkan Kemiren sebagai ruang sosial yang menyimpan romantisme akan alam dan masa kecil. Kreativitas yang diminta secara mendadak dan diserahkan pada kehendak dia untuk menampilkan Kemiren secara atraktif dalam ruang visual. Dalam nada dan ekspresi yang penuh candaan, dia berusaha menampilkan sosok Kemiren yang mampu dibentuknya sebagai yang dikehendaki media, pasar, dan audiens.

Pertemuan pertama saya dan dia sepertinya tidak teregister dalam ingatannya. Kesan itu tampak ketika dia menghampiri saya di terminal dan

memperkenalkan dirinya. Tanpa tergesa-gesa untuk mengingatkan bahwa kami telah bertemu sebelumnya, saya justru terlibat dengan cerita yang dinarasikannya bersama seorang peneliti yang ikut dalam mobil dia. Rosa nama peneliti itu, yang berangkat terlebih dahulu bersama tim peneliti Seblang. Ketika sampai di rumah dia untuk pertama kalinya saya mencoba mengenali situasi dan memperhatikan *setting* rumahnya. Pada bagian ruang tamu terdapat dua meja tamu yang terpisah dan membangun kesan adanya keruangan untuk tamu di depan dan di belakang. Model kursi dan meja yang diletakkan di bagian depan terbuat dari kayu jati dan di atas meja terdapat marmer. Di meja itu terdapat beberapa toples kaca yang berisi makanan kecil karena memang waktu itu masih dalam suasana pascahari raya Idul Fitri. Di dekat kursi tamu depan terdapat kamar yang disediakan dia untuk kami bermalam dan ada satu kamar tengah lagi untuk kami di belakang kursi tamu yang belakang. Sementara dia, istri dan anaknya memilih untuk menempati kamar belakang yang langsung menghadap ke bagian belakang rumah.

Kamar depan yang sehari-hari dipakai oleh anaknya diperuntukkan bagi beberapa dari kami untuk ditempati. Sedangkan kamar yang kedua juga diperuntukkan bagi kami yang dari pengakuannya memang disediakan bagi tamu yang menginap di rumahnya. Hal yang sangat mencolok dan membedakan dari deretan rumah yang telah saya lewati di Kemiren adalah kaca depan yang sangat lebar dan transparan. Hal ini memungkinkan seluruh aktivitas dari dalam rumah menjadi tampak dari luar bahkan dari jalan utama desa. Di depan rumah terdapat halaman yang cukup luas, sekitar 3,5x5 m² yang biasa dipergunakan untuk menjemur hasil panen padi. Sementara di sebelah halaman terdapat garasi mobil yang menutupi jendela kamar depan.

Situasi transparan yang ada di ruang tamu tidak hanya ditampilkan pada sisi muka tetapi terdapat pada sisi sebelah kiri rumah sampai dengan kamar tengah. Sisi yang dipasang kaca memungkinkan terbentuknya ruang dan keterlihatan baik dari dalam maupun ke luar. Dan pemberian kaca pada sisi rumah itu menandai adanya aktivitas lalu lalang orang. Menjadi kontradiktif ketika rumah yang diproyeksikan membentuk ruang privat justru ditampakkan ke luar. Situasi ini yang dikenali oleh beberapa dari kami dan berusaha menutup atau lebih tepatnya memberikan batasan pada situasi transparan yang diciptakan dalam rumah dia. Dengan menggunakan koran seadanya, cara itu yang dilakukan untuk memberikan batas identitas dan kerangka moralitas yang menjadi sekat antara kami dan mereka.

Terlepas pada *setting* ruang tamu atau ruang bagian depan, rumah dia bagi saya cukup strategis letak dan posisinya karena berada di pinggir jalan utama desa dan terdapat dua pertigaan di dekatnya. Ketika turun dari mobil, dia memasukkan mobilnya dalam garasi. Lalu Rosa memperkenalkan saya pada istri dia. Kemampuan dan kekuatan empatik Rosa membuat saya dimudahkan untuk masuk pada ruang sosial antara dia dan istrinya. Tas yang saya bawa langsung saya tempatkan seadanya di dalam rumah, tanpa memikirkan akan tidur dimana. Kami langsung berempuk berbincang sambil menikmati kopi yang disuguhkan dan tidak lama setelah itu kami diajak untuk bersama di dapur belakang.

Di dapur terdapat tiga model tungku. Satu tungku tradisional yang menggunakan bahan baku kayu bakar dan di sebelah tungku itu terdapat tumpukan kayu bakar kering siap dipakai. Tungku berbahan baku minyak tanah tampak terbelengkalai dipojok dapur dan tungku berbahan bakar gas diletakkan dekat kamar mandi dengan tabung gas tiga kiloan berwarna hijau subsidi pemerintah. Sang istri mengambil masakan yang telah dihangatkan dari tungku berbahan gas dan meletakkannya di atas ranjang yang dikhususkan menjadi tempat makan lesehan. Lalu diambilnya nasi dari magic jar yang di sebelahnya terdapat lemari tempat menyimpan lauk. Setelah semuanya disiapkan kami makan bersama dan berbincang sambil lesehan. Pada kesempatan itu saya mencoba mengingatkan ulang pertemuan pertama saya dengannya.

Dia mengingat dengan jelas situasi pertemuan pertama itu dengan mengonfirmasi siapa saja yang hadir di tempat itu. Rosa menceritakan pengalamannya berkenalan dengan wong Using Kemiren yang diperkenalkan oleh dia. Sang istri pun turut menarasikan ikatan kultural dan jejaring kekeluargaannya dengan subjek wong Using yang diperkenalkan dia. Tidak lama setelah makan, saya meminta tolong untuk dicarikan motor yang bisa disewa selama proses penelitian kami di Banyuwangi. Dengan menyebut beberapa nama yang diingatnya dan mencari nomer HP, dia menelpon untuk menanyakan apakah ada motor yang bisa kami sewa. Lalu saya diajaknya keluar rumah, menyeberang jalan utama desa dan memasuki lorong kecil untuk menuju ke rumah si pemilik motor yang kurang lebih berjarak 30 meter dari rumah dia.

Di rumah itu terdapat banyak sekali motor dan saya disuruh memilih motor mana yang bisa saya pakai. Kurang lebih ada 10 motor yang tersusun rapi di ruang tamunya. Untuk menyiasati terbatasnya ruang dan banyaknya

motor, si pemilik motor melepas spion tiap motor. Saya memilih motor bebek berwarna biru yang berada di deretan ketiga sehingga membutuhkan bantuan hanya untuk mengeluarkan motor dari dalam rumah itu. Sesudah motor dikeluarkan, dia berbincang sejenak sembari melihat si pemilik motor mencari spion yang bertumpuk dalam sebuah kota perkakas. Kemudian kunci motor diserahkan pada saya dan diberitahukan bahwa STNK berada di dalam jok motor. Setelah saya cek, STNK motor bebek itu beralamat daerah Banyuwangi kota.

Si pemilik motor itu, berusia sekitar 27 tahun. Dengan banyaknya motor yang disusun rapi di dalam ruang tamunya, tentu bukan atas kepemilikan pribadinya dan rumah itu adalah rumah orang tuanya. Ketika saya bertanya apakah profesi si pemilik persewaan motor, pertanyaan saya itu belum terjawab. Dia hanya menceritakan kalau ada peneliti yang membutuhkan motor sebagai sarana transportasi dia selalu merujuk pada tetangganya itu. Tentu motor yang terparkir rapi dan cukup banyak untuk memenuhi ruang tamu itu bukan hanya untuk disewakan. Dari informasi yang kemudian saya dapatkan, usaha yang dikembangkan si pemilik motor berkaitan dengan usaha dibidang keuangan. Dari gesture si pemilik motor, tentu mata pencaharian sehari-harinya bukanlah seorang petani dan mengandalkan pada tanah.

Dia kembali ke rumahnya dengan berjalan kaki, sementara saya terpaksa memutar karena harus menggunakan motor. Sesampainya di rumah dia, sang istri, Rosa dan dia sudah duduk di kursi depan ruang tamu. Dia mendorong saya untuk melihat seblang di Desa Olehsari. Rosa dan saya lalu memutuskan untuk berangkat ke desa Olehsari dan perjalanan yang kami tempuh sekitar 10 menit. Suasana desa yang kami lewati terkesan sepi. Sesampainya di tempat ritual Seblang, tampak ada satu terop yang diperuntukkan khusus bagi penonton. Di tempat itu terlihat seorang teman tim peneliti yang sedang menonton di deretan kedua kursi tamu. Suasana yang ramai penuh dengan kerumunan massa dan deretan pedagang membuat saya dan Rosa membagi tugas untuk mengobservasi ritual Seblang. Saya memutuskan untuk mendekati teman yang duduk dibawa terop yang kebetulan kursi di sebelahnya kosong. Setelah menyapa, saya melihat ada seseorang yang kemudian saya ketahui berasal dari aparaturnegara duduk di depan kami dan di sebelahnya ada dua orang wisatawan asing.

Tanpa sengaja meskipun suasana ramai oleh suara *sound system* dan suara penonton, saya sempat memperhatikan pertanyaan yang diajukan oleh

wisatawan pada aparaturnya negara itu. Wisatawan asing itu bertanya, *“Why the dancer always circling the center?”*, sambil menunjuk tangan ke arah panggung. Pria yang mengenakan pakaian batik khas Banyuwangi, kaca mata hitam dan menggunakan ikat kepala atau udeng itu, menjawab *“I dont know, but this is tradition”*, dengan gestur mencoba meyakinkan tanpa memberikan narasi yang mampu membuat wisatawan itu mengerti apa yang sedang dilihatnya. Wisatawan asing itu kemudian terdiam dan melihat apa yang ada di depannya sambil bertanya-tanya.

Di antara kerumunan tampak beberapa umbul-umbul iklan kendaraan bermotor, minuman ringan, dan makanan instan. Di tengah kerumunan tampak seorang lagi teman tim peneliti yang sibuk mendokumentasikan ritual Seblang. Lalu ia berkata, *“kenapa dari banyak pedagang yang berjualan di area ritual, hanya ada satu pedagang yang berjualan mainan tradisional?”* Pertanyaan yang secara teoretis akan berujung pada efek globalisasi yang secara produktif mampu mengubah kesadaran yang dipraktikkan dalam referensi selera sebuah materi. Pertanyaan tadi mengundang keinginan untuk menghampiri penjual mainan yang dimaksudkan kawan tersebut. Lalu sedikit berbincang dan menawarkan mainan yang dijualnya, penjual itu menuturkan sulitnya menjual mainan tradisional. Disela perbincangan itu, saya melihat beberapa anak muda berpakaian rapi dan tampak sedang berbicara dengan sesamanya tanpa menghiraukan ritual Seblang yang sedang berlangsung.

Setelah berbincang dengan pedagang mainan tradisional, saya berbincang dengan penjual bakso di sebelahnya. Sambil memesan bakso, saya bertanya bagaimana bisa berdagang di area Seblang. Sebut saja Pak Min namanya. Dia menuturkan bahwa sehari-hari berjualan di daerah rumahnya yang cukup jauh dari tempat itu dan hampir setiap tahun Pak Min berjualan di area Seblang. Untuk bisa berjualan Pak Min mendaftar ke panitia Seblang dengan memberikan kontribusi untuk mendapatkan tempat berjualan. Setelah makan bakso, saya mencoba berbincang dengan pemuda berpakaian rapi tadi. Saya menanyakan kenapa melihat ritual Seblang dan siapa mereka. Mereka memperkenalkan diri sebagai organ yang merepresentasikan diri sebagai duta wisata yang dibentuk oleh struktur birokrasi kedinasan yang bertugas di ranah kepariwisataan. Di tempat itu mereka diposisikan sebagai entitas yang mampu memberikan informasi pada wisatawan asing tentang prosesi berjalannya ritual seblang. Dikarenakan wisatawan asing sudah berbincang dengan subjek dari lembaga kedinasan yang mereka wakili dan mereka secara praktis tidak

memiliki fungsi sosial yang merepresentasikan kehadirannya di ruang ritual seblang, pilihan yang menjadi mungkin bagi mereka ialah berbincang dengan sesamanya tanpa terjebak dengan persoalan-persoalan prosesi ritual seblang.

Perbincangan dengan mereka terbilang cukup canggung bagi saya, terlebih dengan situasi yang tidak memungkinkan untuk bertanya lebih lanjut tentang posisi sosialnya. Saya memutuskan untuk menyudahi pembicaraan dan dari kejauhan tampak Rosa sedang berbincang dengan dia di sudut dekat dengan *sound system*. Dengan pakaian yang sudah berbeda dari saat kami makan bersama di rumah dia. Pakaian yang dikenakan adalah pakaian wong adat yang didominasi warna hitam dan mengenakan udeng. Suasana ritual yang cukup mendung membuat dia berinisiatif mendatangi operator *sound system* dan menyuruhnya untuk menyiapkan terpal dan menutupi peralatan *sound system*. Saya bertanya pada Rosa bagaimana bisa dia memberikan instruksi pada seorang yang terikat pada ritus tradisi desa lain.

Tanpa langsung menjawab pertanyaan yang saya ajukan, Rosa menjelaskan situasi tempat dia bertemu, berbicara dengan orang yang mengenakan pakaian wong adat, yang kemudian diperkenalkan sebagai panitia ritus seblang dan juga salah satu perangkat desa Olehsari. Setelah dia berbincang dengan panitia seblang, lalu panitia seblang itu berpamit untuk menemui “tamu”. Ketika panitia berpamitan, selang beberapa waktu saya datang lalu dia menghampiri operator *sound system*.

Dia dan adat wong Using tentu bukan persoalan yang mampu dirujuk dalam kesamaan yang homogen atau yang representasional dan tunggal tetapi menjadi representasi yang artikulatif dan kontekstual. Dia mampu merepresentasikan adat wong Using tetapi di saat bersamaan dalam waktu dan ruang yang sama akan muncul representasi lain atas wong Using yang dihadirkan oleh karakter artikulatif lain yang memberi kemungkinan atas adanya pluralitas klaim atas wong Using. Semisal ketika memberikan instruksi atau tepatnya masukan untuk memasang terpal pada ritual desa lain, dia merepresentasikan dirinya sebagai wong adat yang dipertegas dengan pakaian yang dikenakan. Pada titik yang bersamaan dia akan diobjektivikasi dalam konteks “ke-adat-an” tanpa orang terjebak mempertanyakan posisi sosial dia. Sementara entitas yang menjadi panitia belum menyentuh hal itu. Dia mampu memasukinya ketika aparaturnya disibukkan untuk membangun pengalaman autentik pada wisatawan asing. Aparaturnya justru terjebak menyuarkan seblang secara reduktif dengan berlindung

melalui tradisi. Dia, Rosa, dan saya berbincang sampai selesainya prosesi ritual seblang hari itu.

Setelah itu, saya dan Rosa pamit pada dia untuk kembali kerumahnya. Sembari melangkah menuju tempat parkir yang berada tidak jauh dari tempat ritual seblang diadakan, saya melihat dia dihampiri oleh wong adat lainnya. Setelah membayar uang parkir 2000 rupiah pada pemuda desa yang bertugas menjaga parkir, kami meninggalkan desa Olehsari. Di tempat parkir itu terdapat cukup banyak motor dan beberapa mobil, kurang lebih sekitar 50 motor. Jika dihitung secara kasar tentu pendapatan dari sektor parkir terbilang cukup banyak, terlebih adanya durasi ritual yang berlangsung beberapa hari.

Sesampainya di rumah dia, saya dan Rosa duduk sejenak di teras depan sambil memperhatikan tiga buah lesung yang tergeletak di halaman. Tidak lama berselang, sang istri menghampiri kami. Rosa menanyakan lesung itu, kenapa dibiarkan tergeletak di halaman. Sang istri bercerita kalau lesung itu dibeli dari warga desa Kemiren. Ada warga yang membuka jasa selep gabah sehingga banyak warga desa yang lebih memilih menggunakan mesin selep daripada menggunakan lesung. Malah terkadang kalau warga tidak menggunakan jasa mesin selep, pemilik mesin terkadang mendatangi dan menanyakan kenapa tidak menggunakan jasanya. Dengan adanya mesin selep, lesung menjadi hampir tidak terpakai.

Menurut sang istri, dia membeli beberapa lesung dari warga desa dengan maksud mempertahankan tradisi klothekan atau memukul lesung dengan irama dan tembang atau lagu tertentu. Tradisi menjadi penanda dari ritus masyarakat agraris yang secara kultural membentuk praktik berkesenian yang menyatu dengan struktur ekonomi-politik tempat kebersamaan dalam irama dan tembang menandai kesadaran akan keterikatan sosial subjek yang direpresentasikan melalui nada dan suara. Mekanisasi produksi melalui mesin, salah satunya mesin selep, tidak mungkin hanya dilihat meniadakan penanda kultural masyarakat agraris. Apa yang terjadi justru tampil secara artikulatif menjadikan materialitas produksi agraris sebagai pelengkap penanda adanya transformasi kultural.

Istri dia menceritakan bahwa lesung dipergunakan sebagai kebendaan yang disimplifikasi sebagai alat berkesenian dengan merepresentasikan narasi masa lalu wong Using yang berkarakter agraris. Lalu sang istri melanjutkan ceritanya, lesung itu sengaja diletakkan di depan rumah untuk memudahkan ibu-ibu warga sekitar berlatih. Dan terkadang jika ada tamu yang ingin melihat

tradisi klotekan, dia mengundang ibu-ibu yang biasa berlatih itu untuk memainkan lesung dihadapan tamu dia. Di tengah-tengah kami berbincang dengan istri dia, beberapa teman tim peneliti datang dan ikut mendengarkan cerita tentang lesung. Mendengar cerita itu dengan antusias teman peneliti itu tertarik dan berkeinginan mengundang dan melihat tradisi klotekan. Sang istri mengiyakan untuk disampaikan pada dia karena biasanya dia yang mengundang ibu-ibu datang bermain klotekan.

Tidak lama sesudahnya dia datang dan sang istri mengutarakan keinginan teman peneliti untuk mengundang ibu-ibu bermain klotekan. Dia mengiyakan hal itu sambil bertanya kapan klotekan akan diundang. Teman peneliti itu menjawab lusa saja klotekan itu diundang. Tidak terasa perbincangan kami hampir mendekati senja dan kemudian kami bergantian mandi. Di dapur, istri dia dengan dibantu dua orang tetangganya menyiapkan makan malam untuk kami.

Kemudian dia menawarkan untuk mandi di sumber air yang terletak tidak jauh dari rumah dia. Selama di perjalanan menuju ke sumber air, kami melewati jalan setapak yang luasnya tidak sampai jalan yang berada di sebelah rumah dia. Di kiri kanan jalan ada beberapa rumah yang berbeda dengan tampilan modern bertembok batu bata. Rumah kayu berdinding bambu dan beralaskan tanah, sebuah kategori miskin sebagaimana dimunculkan oleh BPPS, tampak beberapa masih berdiri disepanjang jalan menuju sumber air. Berbeda dengan rumah dia yang menampilkan kesejarahan dan progresivitas sebuah *image* modern, yang dipertemukannya antara bagian depan yang berdinding bata beralaskan keramik dengan bagian belakang atau dapur yang masih mempertahankan model rumah kayu beralaskan tanah. Sebuah model yang menyejarah dan sulit untuk diobjektivisasikan dengan kerangka berpikir objektif melalui kategori BPPS.

Sumber air itu terletak di sebelah sungai dan hampir tidak ada cahaya ditempat itu. Untuk mengetahui ada atau tidaknya orang lain ditempat itu, dia menggunakan teriakan dan lampu senter. Dia meminta saya untuk lebih dahulu mandi karena dia tahu ada temannya yang datang dan mengajaknya berbicara. Suasana yang memberikan pengalaman praktik sosial wong Using dari sebuah rutinitas mandi yang berbeda dari situasi privat kamar mandi modern.

Sesampainya di rumah, kami kemudian makan malam bersama. Menjadi menarik bagi saya ketika dia mengulang cerita yang sama tentang romantisme desa Kemiren meskipun itu pernah dia ceritakan kepada pada sebagian dari kami. Namun semangatnya untuk berusaha mencairkan suasana dengan

menarasikan cerita itu seakan menegaskan kemampuannya untuk bermain pada kehendak media. Dia menceritakan peristiwa itu bermula pada pagi hari, kru TV menghubunginya untuk mengambil gambar tentang anak desa Kemiren. Saat bertanya cerita apa yang dikehendaki, kru TV itu justru menyerahkan sepenuhnya pada dia. Antara terdesak dan memahami posisinya, tanpa pikir panjang dia membangun narasi tentang sekelompok anak yang bermain di perkebunan. melihat ada tupai, mereka mengambil ketapel untuk menangkap si tupai. Lalu dilanjutkan dengan menangkap ikan di sungai. Anaknya yang beberapa hari sebelumnya menjalani prosesi khitan, dimintanya memerankan karakter anak desa bersama beberapa temannya. Untuk mendukung narasinya, dia berkeliling menentukan *setting* kebun. Saat itu dia bertemu dengan seorang tetangga yang baru menangkap tupai. Tanpa pikir panjang dia menyatakan ada TV yang menyewa tupainya dengan sejumlah uang sebagai ongkos sewanya. Menggembirakan bagi tetangganya karena TV itu memberikan sejumlah uang untuk tupai yang biasa dianggap sebagai hama. Dan dia membeli sejumlah ikan yang di-*setting* sebagai ikan liar yang hidup di sungai desa Kemiren. Cerita yang menyenangkan untuk diimajinasikan, membangun tawa dan tentu pertanyaan bagi saya. Setelah narasi itu ditampilkan dan merepresentasikan anak Using Kemiren lalu bagaimana setelahnya? Apa yang orang pikirkan dari Kemiren dari visualitas itu? Sedikit terjawab ketika dia menceritakan ada SMS dari temannya yang mengatakan, “*Kadung iwak hang gedi semono nang Kemiren onok nang sebelah endai?*” yang berarti ‘ikan sebesar itu ada di mananya Kemiren?’ Hal itu sebagai sebuah konsepsi yang menegaskan adanya formasi taktik kultural yang dipraktikkan olehnya. Bukan hanya untuk meniru atau menghadirkan romantisme kehidupan desa tetapi menjadi semacam bentuk ejekan pada kemampuan cara audiens menghendaki narasi tentang desa.

Perbincangan kami mengalir dan salah satu hal yang melekat pada ingatan saya ialah isu rumah adat Using yang hendak diartefakisasi oleh aparatus negara. Dia menyoal tentang adanya isu perdes dan perda yang melarang warga Kemiren membangun rumah modern. Di sisi lain, terdapat tempat yang direpresentasikan sebagai wisata Using justru membangun penginapan yang mensimulasikan rumah adat Using secara modern. Persoalan yang secara emosional diungkapkan ialah bagaimana aparatus negara memosisikan rumah yang hanya ditempatkan sebagai tempat tinggal tanpa diletakkan pada perubahan dan fungsionalitas makna bangunan. Meskipun dia bisa mengerti persoalan banyaknya rumah adat Using yang kemudian diperjualbelikan oleh orang Using sendiri dan diperuntukkan bagi kolektor.

Dia mengatakan, “Apakah orang Kemiren ndak boleh maju dengan membangun rumah dari batu bata? Apa cukup bantuan 10 juta untuk membangun rumah adat yang dari kayu?” Tampak bagaimana kekesalannya pada aparatus negara yang tidak memberikan ruang bagi masyarakat adat untuk mengartikulasikan dan membangun formasi kultural pada konteks modern. Sebuah wacana kehadiran negara yang justru menempatkan masyarakat adat sebagai entitas yang diartefakan. Dia menceritakan kalau banyak orang yang meminta bantuannya untuk mencari objek yang merepresentasikan masyarakat adat, mulai dari rumah, dan lemari kayu. Bagi dia, materialitas adat harus diperuntukkan bagi orang yang memiliki keberpihakan pada masyarakat adat. Dalam kerangka berpikir yang paling sederhana dia mengatakan, “kalau pesanan itu untuk dibawa keluar Banyuwangi, saya menolak mencari”. Baginya teritori dan kebendaan yang berakar pada bentuk-bentuk adat menjadi penting untuk dipertahankan dalam batasan kultural dia.

Ketika dia menceritakan soal rumah adat, beberapa dari kami memilih untuk melanjutkan penelitian masing-masing. Tinggalah dia, saya, dan seorang teman yang memiliki pengalaman tentang rumah adat Using milik kakeknya yang telah dijual dan dibeli oleh orang Kemiren, sebut saja namanya Pak Iwan. Teman itu kemudian mengajak saya dan dia untuk ke rumah orang Kemiren yang dimaksudkannya. Kebetulan kami memerlukan informasi yang berkaitan dengan penelitian kami.

Dia menceritakan kekesalannya pada situasi rumah milik Pak Iwan. Pada suatu hari ada rombongan dari luar Jawa yang bermaksud melihat kawasan rumah adat Using milik Pak Iwan. Rombongan itu melihat liputan media perihal eksotisme rumah adat Using dan tertarik untuk mendatangnya. Ketika mendatangi Kemiren rombongan itu terkejut dan kecewa karena tidak bisa memasuki kawasan rumah adat milik Pak Iwan karena tidak diperuntukkan untuk umum. Kemudian rombongan itu bertanya pada warga Kemiren dan mereka diantar menemui tokoh adat yaitu dia. Untuk mereduksi kekecewaan rombongan tersebut, khususnya persoalan *image* desa wisata adat Using Kemiren dan persoalan identitas Using yang direpresentasikan oleh formasi kultural yang menyebar, dia menciptakan sebentuk voluntarisme dan menjadi tuan rumah bagi rombongan tersebut. Sebagai tuan rumah dia mencoba memfasilitasi dan mengantarkan rombongan tersebut pada rumah salah satu warga yang mendedikasikan diri untuk mengubah rumahnya menjadi semacam museum rumah adat Using.

Kapasitas Pak Iwan mampu merepresentasikan dirinya dengan karakter artikulasi wong Using yang berbeda dari kerangka berpikir esensial yang mengandaikan keterikatan pada asal usul genologis. Pak Iwan mampu menjadi figur yang menarik media untuk meliput diri, prestasi, gagasan, dan materialitas yang dimilikinya. Pembacaan itu tampil bagi saya ketika kami berkesempatan mendatangi rumah Pak Iwan dan berdiskusi. Figurasi materilitas Using ditampilkan Pak Iwan menjadi berkarakter modern yang mampu mentransformasikan kesejarahan atas benda menjadi berkarakter hari ini. Selain itu rumah adat yang dijelmakan Pak Iwan menjanjikan sebetuk figurasi semangat zaman yang menciptakan masa lalu sebagai yang hadir dalam kekinian dengan memotong totalitas waktu menjadi yang menghadirkan dirinya dan imajinasi atas wong Using hari ini. Rumah yang mampu menghadirkan masa depan dan masa lalu menjadi berdimensi hari ini. Pengalaman akan kerja, prestasi melalui sebuah kompetensi, dedikasi dan konsistensi mampu membawa Pak Iwan menjadi elite dan sebetuk karakter intelektual organik yang mampu menyuarakan kompetensi ekonomi politik dan imajinasi atas Using dan Banyuwangi. Pak Iwan mampu mendekatkan dirinya dengan struktur birokrasi, agensi kemediain dan entitas sosial yang mengatasnamakan etnisitas Using. Karakter-karakter sosial tersebut hadir dan diskusi santai tentang relasi kultural Using pun berlangsung di rumah Pak Iwan.

Dengan nada yang cukup tegas dan menyindir dia, Pak Iwan kemudian menuturkan, “Dulu saya mengajak tokoh muda sini (Kemiren), untuk membuat perubahan. Dia saya pilih karena progresif dan didengar warga”. Persoalan progresifitas atas sebuah tradisi bagi mereka bukan hanya menjadi persoalan individual. Hal itu lebih tampak menjadi isu individuasi atau dalam pengertian Delueze menjadi berkarakter singularitas (Delueze, 1994; Foucault, 1977) yang mengandaikan adanya individualitas yang terbentuk dalam formasi diskursus tetapi dalam konteks fragmentasi totalisasi realitas. Posisi sosial dia dan Pak Iwan berada pada spasialitas teritoris yang mengandaikan keterpisahan posisi sosial dalam relasi kulturalnya. Di saat bersamaan mereka hadir dalam trajektori atau perlintasan praktik agensi yang mengharuskan mereka memecah kemapanan struktur ekonomi-politik yang menghadirkan dirinya. Oleh karenanya, posisi kontradiksi yang berujung pada antagonisasi subjektivitas merupakan bagian dari konsekuensi kehadiran mereka.

Di bagian lain tampak beberapa orang yang sedang menikmati kopi di bawah gubuk buatan dengan sandingan pisang goreng dan klemben

yang disajikan oleh seorang ibu dengan pakaian tradisionalnya. Saya memilih untuk bergabung dengan mereka, teman peneliti saya kemudian menunjukkan rumah kakeknya yang terletak di bagian tengah kawasan rumah adat Using itu. Tampak kekaguman akan bentuk gubahan dan kekecewaan akan hilangnya sebuah momen historis keluarganya, dirinya menceritakan adanya kondisi yang mengharuskan rumah itu dijual dan hasil penjualan itu diberikan pada beberapa anak kakeknya. Narasi ini menjadi semacam karakter lain dari model klasik involusi pertanian yang menandai adanya keterpecahan dalam pembagian kepemilikan sarana produksi (Geertz, 1983). Tidak beberapa lama, saya terkejut melihat adanya protokoler yang datang dan menyiapkan sesuatu. Tidak lama kemudian tampak figur elite yang mampu “menyatukan” Banyuwangi.

Rumah yang menandai bentuk transformasi kultural, entitas sosial yang berdialog, figurasi struktur ekonomi-politik, dan kekuatan modal menandai fragmentasi kelas yang mendasari progresivitas. Di sisi lain tampak persoalan adat yang disuarakan secara keras untuk meneguhkan dan mempertahankan warisan masa lalu dalam ketercepatan arus kapital yang mengandaikan persebaran kesejahteraan. Kedua titik antagonistik ini saya gambarkan bukan sebagai dua hal yang berkontradiksi tetapi menjadi sebuah posisi-posisi sosial yang di dalamnya membangun blok historis Gramsci (1971) dengan persoalan keterjangkauan elite yang terbentuk dalam konfigurasi otonomi relatif Althusser (2007) dan penciptaan kehadiran entitas sosial yang cair, fragmentatif melalui transformasi absorpsif (Prasetyo, 2014).

C. Reproduksi Kultural: Repetisi Tradisi, Figurasi Kelas, dan Pembentukan Autentisitas Teritoris

Eventualisme (Focault, 2001) menjadi bagian penting dalam awal penulisan ini. Teknik yang memungkinkan membicarakan ruang dan waktu bukan hanya dalam konsep kondensasi Freudian (Freud, 2001) tetapi mampu menciptakan kemungkinan untuk memikirkan *Thick Description* (Geertz, 1973) secara berbeda yang secara ideologis hendak membangun formasi ekonomi-politik *subaltern* (Guha, 2000). Dalam konteks penelitian ini, waktu yang saya narasikan dalam kronologis merupakan pengandaiaan pada formasi kultural yang terintegrasi melalui gerak ekonomi-politik. Dengan kata lain, klonologis kewaktuan merupakan simulasi atas kehadiran subjektivitas untuk menyusun ulang fragmentasi memori saya dengan jejaring wacana dari karakter sosial penelitian ini.

Reproduksi kultural merupakan isu yang hendak dibicarakan pada bagian kedua ini dengan maksud menyusun narasi yang belum dibicarakan secara spesifik pada bagian sebelumnya. Ekonomi kultural dalam perspektif Bourdieu (1993) mengandaikan adanya strategi bagi akumulasi modal yang bekerja melalui jejaring kultural. Berangkat melalui ekonomi-politik Marxian, Bourdieu menempatkan struktur ekonomi-politik yang tampil melalui akumulasi modal dan komoditas menjadi hal yang secara artikulatif tidak memadai untuk melihat pada fungsi riilnya, khususnya pada bentuk pertukaran dan konversi atas modal. Menjadi menarik ketika modal yang secara ekonomistik dipikirkan pada konteks materi dan sarana produksi, hendak ditempatkan pada model akumulatif dan persebaran atas, bagi dan melalui materialitas tersebut. Modal yang secara spesifik ditandai oleh kepemilikan sarana produksi yang terukur secara ekonomi dikonseptualisasikan sebagai modal ekonomi, mampu dikonversikan sekaligus ditempatkan secara akumulatif dalam modal simbolik—prestise, posisi sosial, dan otoritas— dan modal budaya, selera, mode konsumsi, gesture, dan pengetahuan (Bourdieu, 1986).

Menjadi catatan kemudian: *pertama*, bahwa modal tidak mungkin dipikirkan hanya secara akumulatif positif, yakni yang mengandaikan totalitas keseluruhan modal. Dalam praktiknya modal selalu mengandaikan posisi sosial yang terstruktur dalam ranah. Oleh karenanya, persoalan kontradiksi bahkan antagonisme dalam ranah menjadi hal yang secara temporer fragmentatif perlu dipikirkan ulang untuk merepresentasikan bekerjanya modal. *Kedua*, melalui kerangka berpikir modal, posisi sosial elite atau fungsi intelektual menjadi memungkinkan untuk diaplikasikan sebagai argumentasi formasi subaltern. Bourdieu mampu memulai analisis pada praktik agen yang bergerak melampaui tradisi Marxian dan Fenomenologis serta menempatkan agen pada relasi sosial yang terbentuk ke dalam jejaring modalitas. Agen yang dibayangkan oleh Bourdieu menjadi termarginalisasi di dalam struktur modal yang tersusun secara akumulatif dan membentuk stratifikasi sosial. Pada titik ini persoalan bagaimana agensi dan ekonomi-politik perlu dipikirkan ulang, terutama dalam konteks *setting* poskolonialisme yang tampak erat menjadi keseharian wong Using. *Ketiga*, isu tentang persebaran, konversi dan akumulasi modal menjadi kerangka berpikir yang secara strategis dapat dikembangkan untuk melihat posisi-posisi sosial yang saling berhadapan, terabsorpsi, dibungkam, dinegasikan ataupun pada konteks strategi dan taktik agensi.

Dalam kerangka berpikir ekonomi kultural yang memungkinkan untuk dikembangkan, khususnya dalam konteks keretakan posisi dominasi, pijakan yang saya kembangkan ialah posisi sosial dan fiksiasi yang memungkinkan agen menjadi berkesadaran atas dirinya dan ruang praktiknya. Pengertian yang perlu dipikirkan ulang ialah ketika praktik mereka seakan menempatkan dirinya dalam konteks berkesadaran tetapi di saat bersamaan konsekuensi dari praktik mereka tampil secara antagonistik dan menghadirkan parsialitas pada modal yang hendak diakumulaskannya. Dia, misalnya, yang dengan karakter adat Using membentuk romantisme atas desanya, justru diperolok oleh jaringan kultural yang membentuk dirinya.

Sementara *image* hegemonik yang direpresentasikan oleh elite yang mampu meraih legitimasi melalui pilkada dengan suara pemilih lebih dari 80 % justru beroperasi dibalik keajegan repetisi tradisi Using. Apa yang terlihat dari formasi kultural Using dapat dipikirkan dari model kehendak meningkatkan kesejahteraan yang terbangun dari relasi antagonis dan stigmatik. Pada titik ini persoalan secara *governality* (Li, 2012) melalui klaim adat menjadi tragis. Dalam bahasa birokratik hal ini direpresentasikan melalui pembacaan “Pariwisata bergerak dalam dua potensi, pertama potensi alam (gunung, laut, hutan) yang merupakan anugerah Tuhan. Kedua potensi budaya yang pengenalannya tidak cukup secara tradisional yang lamban”. Wacana dipertegas dengan adanya klaim keberhasilan elite dalam meningkatkan pendapatan dari sektor tersebut dari kisaran ratusan juta sampai dengan milyaran rupiah. Dalam situasi lain, stigmatisasi regularitas wacana kesejahteraan dari akademisi tampak menegaskan bukan hanya oleh representasi wong Using sendiri tetapi birokrasi membangun wacana melalui pernyataan “apa yang dibicarakan diruangan ini (seminar budaya Using), semua telah kami lakukan”.

Melalui narasi yang dibangun oleh birokrasi, isu tentang percepatan menjadi bagian yang menempatkan wong Using sebagai objek yang hendak digubah dengan mengatasnamakan kesejahteraan. Persoalan yang dikategorikan secara baik oleh wong Using sebagai hal yang terpisah dari repetisi tradisi (Anoegrajekti, 2006). Secara historis kehadiran negara dengan struktur birokrasi tidak lepas dari politik kolonial dan kehadirannya hari ini menggunakan bentuk dan figurasi menempatkan elite sebagai yang diproyeksikan secara hegemonik (Margana, 2012).

Wong Using sebagai bagian dari kekuasaan Blambangan diterjemahkan sebagai entitas di perbatasan merupakan penanda adanya kekuatan

ekonomi-politik yang secara *de facto* mampu membicarakan dirinya dengan cara yang berbeda. Dalam pengertian mengandaikan dirinya sebagai yang mampu berhadapan dengan kekuasaan di luar dirinya. Hal ini yang ditampakkan pada bagaimana politik keruangan yang dikontrol oleh Belanda dan Mataram hendak membangun formasi hegemoni di atasnya. Pada abad 19 wong Using pascaditaklukkan oleh kekuatan kolonial, baik melalui elite lokal Mataram maupun elite Belanda, secara formatif dilekati sebagai orang biasa (Triyono, 2011:70).

Melalui mitos yang terbentuk pada karakter pribumi yang berkarakter pemalas, pembangkang dan tak bisa dipercaya (Alatas, 1988), pengategorian wong Using yang dimasukkan sebagai pribumi, khususnya sebagai bagian dari orang Jawa menjadi penting untuk ditempatkan pada rezim politik kolonial. Orang Jawa yang direpresentasikan sebagai Wong Priyayi merupakan bagian dari sistem reproduksi kolonial untuk menempatkan kekuasaan dirinya sebagai yang dominan. Sementara itu, kehadiran Jawa diposisikan sebagai yang menjadi kepanjangan dari kolonialisme yang dibangunnya. Konsep orang biasa yang tersusun dalam struktur kolonial menjadi subjek yang “tidak terkategori”, baik dalam jumlah maupun relasi ekonomi-politik pascaputusan bayu.

Mitos yang dilekatkan pada Wong Using tidak lain dilekatkan pada teks berikut.

“...apa yang dinamakan orang-orang “Using” (dari kata “Using”, “sing”, yaitu kata bahasa pribumi, sebenarnya suatu kata yang berasal dari bahasa Bali untuk arti ‘tidak’); orang-orang Using itu menunjukkan kelainan mereka dengan tajam sekali dari suku bangsa Madura di daerah tersebut, tetapi mereka juga menunjukkan kelainan mereka dari sejumlah besar pendatang orang Jawa dari Barat, yaitu yang dinamakan “orang-orang Kulon”. Keberadaannya dari ketiga golongan bangsa yang jarang sekali berkumpul itu memberi kepada pemerintah daerah suatu corak timpang” (Lekerkerker, 2005:78).

Dalam beberapa referensi (Anoegrajekti, 2006; Margana, 2012), teks dari Lekerkerker diterbitkan pada tahun 1926. Menjadi persoalan kemudian klaim atas wong Using ini menjadi berbeda dalam teks yang ditulis pada tahun 1929 berikut.

“Wong Using (yang berarti orang yang menolak –Using = tidak) yang belum terlalu kehilangan bahasa dan tuntutan hidup mereka oleh karena hidup atau karena bertempat tinggal bersama dan oleh karena hidup

bercampur dengan orang-orang Madura dan Wong Kulon (orang-orang suku Jawa dari daerah-daerah yang letaknya lebih kearah barat, yaitu yang dimulai dengan daerah Pasuruan), bertempat tinggal di bagian tenggara dari daerah tenggara Banyuwangi” (Pigeaud, 1929).

Menjadi persoalan ketika dua teks diproduksi pada era yang hampir bersamaan, *setting* sosial yang sama, karakter etnisitas yang sama, ditulis oleh orang asing yang berbeda. Hal ini bukan hanya menandai keretakan imajinasi atas wong Using dengan politik keruangan yang dibangun untuk memisahkan entitas-entitas sosial yang memiliki kemungkinan untuk berkolaborasi dan membangun basis perlawanan tetapi lebih pada bagaimana keretakan ini kemudian menyembunyikan formasi sosial yang terbentuk dalam rezim kolonial.

Menjadi janggal ketika Lekerkerker hanya melihat pada etimologi kata Using tanpa melihat bagaimana konfigurasi ekonomi-politik yang menghadirkannya membentuk praktik bagi Using. Pigeaud memberikan penegas arti kata Using tanpa terjebak pada asal-usul etimologis, meskipun keduanya menjatuhkan pembacaan pada hal yang sama, yakni konsepsi “tidak” yang dapat juga diposisikan sebagai stigmatisasi dan formasi *The Otherness* pada wong Using. Hal ini merupakan sikap peniadaan atas politik keruangan dan sekaligus pada penolakan dominasi. Siapa yang dominan dalam konteks ini, Lekerkerker tampak mempertahankan kolonialisme sebagai yang terpisah dalam ekonomi-politik yang berbasis pada etnisitas. Sementara Pigeaud secara eksplisit menempatkan itu pada kekuatan kolonialisme. Dalam bahasa *Subaltern* Guha, hal ini merujuk pada elite kolonial yang memungkinkan menandai terbentuknya posisi dominasi tanpa hegemoni (Guha, 1997) pada praktik kekuasaan atas wong Using, hal yang secara historis telah dinarasikan oleh Margana (2012).

Penempatan sebagai orang biasa, atau sebagai yang “tidak terkategori”, berkonsekuensi secara serius untuk meletakkan artikulasi ekonomi-politik wong Using. *Pertama*, pada bentuk bagaimana keterbukaan kolaborasi mereka pada elite lokal yang berasal dari entitas kultural lain. Sebuah konsepsi yang disadari oleh elite asing dengan mempertahankan dominasi melalui tindakan koersif dan manipulatif dengan menempatkan juru bicara *orientalis* untuk merepresentasikan kondisi wilayah kolonial (Pigeaud, 1929). *Kedua*, persoalan pada bagaimana kolonialisme mampu memersuasi elite-elite lokal dalam keruangan kultural dengan membentuk formasi ekonomi-politik bagi

ruang artikulasi elite lokal. Artinya, kerangka berpikir adanya rezim kolonial yang bekerja melalui multiplisitas kekuasaan yang secara produktif mampu menjalankan kekuasaannya dengan menciptakan subjek-subjek kolonial, di saat yang bersamaan memunculkan kemungkinan dalam ketidakmungkinan resistensi. Kemungkinan dalam pengertian multiplisitas yang hadir akan berujung pada kesadaran identitas dan penciptaan perlawanan. Namun di sisi lain multiplisitas ini berujung pada pembentukan keragaman partikularitas elite. Dengan kata lain berujung pada ketidakmungkinan untuk menyatukan dan berkolaborasi dengan keseluruhan entitas sosial yang direpresentasikan oleh elite.

Ketika memosisikan konteks sosial dan beroperasinya struktur ekonomi-politik yang melekat pada wong Using dengan batasan teritorial yang hari ini dilekati dengan konsep kabupaten yang bernama Banyuwangi, apa yang terbaca ialah posisi dominasi tanpa hegemoni. Kondisi kolonialisme bermain melalui elite lokal dan di saat yang bersamaan, fiksiasi hegemoni yang diasumsikan hadir dengan adanya dominasi menjadi gagal ketika konfigurasi kelas terbentuk dalam entitas sosial yang beragam. Kegagalan hegemoni, bukan berarti tidak adanya bentuk ataupun manuver untuk meraih hegemoni. Untuk membicarakan isu hegemoni, praktik hegemoni merupakan relasi yang ditandai adanya: temporalitas atas praktik hegemonik yang terikat pada konteks ruang dan waktu; keterikatan yang berkonsekuensi pada multi-dimensional praktik dan karakter yang dibentuk dalam kehendak meraih totalitas hegemonik sehingga strategi hegemoni mengandaikan ragam model diskursus kekuasaan; multiplisitas praktik hegemoni bekerja dalam kerangka penciptaan kesadaran, di saat yang bersamaan kehadirannya membentuk "blok historis" yang dioperasionalkan oleh elite untuk membentuk objek kekuasaan dan sistem aliansi dalam menciptakan hegemoni (Hall, 1996).

Dalam kerangka hegemoni tersebut, persoalan yang saya narasikan berkonsekuensi pada *image* yang merepresentasikan subjek penguasa, tepatnya persoalan tentang kelas penguasa pada kehadiran objek kekuasaan. Konsep kelas penguasa menandai adanya elite yang dirujuk sebagai simpul penanda atas relasi penandaan pada praktik kekuasaan yang secara operasional dibentuk melalui modal, fungsi sosial elite atau yang secara teoretik dikonseptualisasikan sebagai agensi. Kelas penguasa bekerja dalam jejaring elite dan membentuk praktik-praktik politik keruangan dengan ragam model diskursus dan untuk mempertegas strategi meraih hegemoni dengan menyandarkan praktik pada figur atau subjek penguasa. Secara

taktis, saya menyebutnya sebagai *image* hegemonik yang diartikulasikan dan merepresentasikan praktik kelas penguasa dan di saat bersamaan menciptakan model diskursus bagi artikulasi objek kekuasaan.

Strategi kekuasaan yang dipraktikkan rezim kolonial bekerja melalui prinsip peleburan kategoris dan menciptakan penunggalan ke-Jawa-an. Dalam teks orientalis kolonial, posisi wong Using pada basis materialnya diposisikan berhadapan dan terpisah dari entitas sosial lain yang mengandaikan wong Using menjadi kekuatan yang dibiarkan terjebak dalam dirinya sendiri di antara kelompok sosial yang didatangkan untuk menciptakan mode produksi kolonial. Pada konteks ini saya berbicara melalui bagaimana mobilisasi pekerja yang secara definitif berakar pada karakter budaya dan tampak menjadi bagian yang selalu diulang oleh sistem kolonial sebagai cara untuk memisahkan-misahkan entitas sosial dan membangun kontradiksi kelompok sosial.

Kemampuan rezim kolonial untuk membentuk karakter elite dan pembatasan ruang politik membuat identitas ke-Jawa-an tampil sebagai yang mampu berkolaborasi atau membangun aliansi bagi dominasi kolonial. Pendetangan tenaga kerja bukanlah persoalan kesadaran dan spontanitas dari pekerja melainkan pengondisian yang secara terstruktur mampu memobilisasi tenaga kerja. Perpindahan pekerja melalui koordinasi elite dan menciptakan pengelompokan keruangan dan kelas sosial (Breman, 1983; 1988; 1990; 1997; 2014; Houben, 2002; Robinson, 2012) membentuk karakter struktur ekonomi-politik yang direpresentasikan melalui akar relasi kultural yang khas dan menyuarakan perlawanan wong Using (Anoegrajekti, 2003; 2006; 2010; 2011a; 2011b; Wessing, 1999).

Era kolonial awal abad ke-20 menjadi titik kemunculan desa-desa baru yang masih narasikan oleh wong Using sendiri, ingatan akan wilayah kultural yang dipertegas melalui peta era kolonial. Secara produktif, persoalan tanah atau mode produksi tampak jelas pada ritus tradisi yang sampai saat ini dipraktikkan. Pada konteks tersebut, repetisi tradisi mampu menjadi kekuatan politik yang menciptakan kesadaran sejarah wong Using. Menjadi menarik justru ketika kekuatan-kekuatan seni dan ritus tradisi menjadi bagian yang diskursif diposisikan sebagai katalis penciptaan kesadaran kelas, khususnya pada konteks LEKRA yang membangun kekuatan seni dan politik. Ingatan yang masih melekat pada memori seniman ataupun peneliti yang berinteraksi dengan mereka yang dikonstruksikan sebagai bagian dari kekuatan politik yang gagal meraih dominasi negara.

Ketika memosisikan Banyuwangi sebagai kontinuitas diskursif atas politik kebudayaan (Makmur dan Taufiq, 2014), hal yang bagi saya menjadi penting ialah isu diskontinuitas dan konsekuensi ekonomi-politik pada praktik diskursif yang dihadirkan oleh elite. Ketika berdiskusi dengan seorang pegiat budaya Using, sebut saja dengan nama Pak Hadi, dituturkan olehnya bahwa serakan suara kekuatan politik pra-Orde Baru masih ada dan melekat pada karakter sosial yang justru harus menyembunyikan dan mengubur ingatannya. Dari penuturan Pak Hadi, ia masih ingat peristiwa pertemuannya dengan sosok perempuan tua di halaman masjid desa. Perempuan itu lalu bertanya, “*Opo kate diuripne maneh tho (Komunisme)? (Apa akan dihidupkan lagi (Komunisme)?)*”, lalu dijawabnya, “*Ndak tho Bu (Tidak Bu)*”. Sosok itu begitu melekat pada ingatan Pak Hadi meskipun detail peristiwa itu dirahasiakan olehnya. Hal lain yang membuatnya terkejut justru ketika sosok perempuan itu menyanyikan lagu yang diafiliasikan dengan LEKRA dengan logat Using. Peristiwa itu terjadi ketika dirinya sedang mendampingi penelitian muridnya dan perempuan itu hanya berbincang soal masa lalunya pada Pak Hadi. Selain peristiwa itu, fragmentasi sisa-sisa ideologis pra-Orde Baru dapat dengan samar dipetakannya untuk menunjukkan adanya keretakan dan taktik objek kekuasaan yang didominasi sekaligus direpresi oleh negara. Kekerasan kultural (Galtung, 1990; Herlambang, 2013) yang mengintegrasikan dominasi pada ranah kultural untuk melegitimasi praktik kekuasaan tampak pada cerita Pak Hadi tentang ketertarikan Soeharto pada seni Banyuwangian dan dia meminta sikap politik bupati untuk membersihkan seni dari unsur politik kontra negara.

Ketika bertemu dengan struktur birokrasi, regularitas praktik wacana selalu ditandai oleh tiga kategori, “Pak Samsul orang Using cenderung terjadi Usingisasi, Bu Ratna multikultur karena kebetulan suaminya orang Bali, dan Pak Anas menjembatani antara yang tradisional dan modern”. Kondisi hari ini tidak lepas dari bagaimana strategi kekuasaan dipraktikkan untuk meraih totalitas hegemoni. Dalam bentuk yang berbeda, wacana ketiga dinarasikan menjadi “Maunya (Anas) menjembatani modern dengan yang tradisional, modernitas tidak meninggalkan tradisional”, narasi yang disuarakan oleh sistem birokrasi yang sama dan oleh subjek penguasa yang berbeda. Bagi saya ini merupakan cara kekuasaan dalam mengenali objeknya. Bukan pada posisi yang fiks, homogen dan objektif melainkan dengan strategi yang membuka ruang untuk ditafsirkan secara berbeda oleh elite.

Titik ini menandai sebetulnya posisi sosial dan pemosisian yang hendak mengaburkan posisi strategi subjek penguasaan yang memungkinkan

dirinya mengambil sikap dan mengoperasionalkan objek menjadi bagian dari akumulasi modalnya. Titik awal yang menempatkan relasi kultural wong Using dengan kompleksitas kekuatan, materialitas dan elemen kesadaran mereka justru diposisikan sebagai yang harus berhadapan dengan yang modernitas sehingga bagi struktur elite birokrasi "... kebudayaan itu menjadi social engineering. Dan tentunya culture itu kan harus diakui, budaya itu kan harus digerakkan dulu". Sebuah konsepsi yang dimaksudkan untuk mempertegas repetisi tradisi yang diwacanakan bergerak lambat sehingga "Kebudayaan pun barangkali akan begitu, kalau dia tidak dapat mengintegrasikan diri dalam suatu perubahan, maka dia akan tersisihkan. Oleh karena itu, lahirnya sebuah kebudayaan dan perkembangan kebudayaan akan bergerak cepat manakala dapat menyesuaikan dengan sebuah situasi".

"Menjembatani" pada konteks ini hendaknya diposisikan sebagai strategi untuk mentransformasi apa yang dikategorikan sebagai potensi kebudayaan. Dengan memercayai takdir hilangnya sebuah kebudayaan tanpa menempatkan pada bagaimana kebudayaan itu diletakkan, apakah ini sebuah karakter *governality*? Tentu iya. Tetapi persoalannya, mitos apa yang kemudian dibangun oleh struktur elite birokrasi menjadi penting untuk dipikirkan.

Dalam konsepsi yang dibangun oleh struktur elite birokrasi kehendak yang ditampilkan ialah "Saya ingin mengubah bahwa sebenarnya kebudayaan itu tidak boleh hanya dinikmati oleh *grassroot* tapi kemudian kebudayaan itu harus menjadi kebanggaan daerah itu.... harus dinikmati oleh semua orang. Mulai dari *high class* sampai kelas bawah". Strategi yang bagi saya tampak dibentuk dalam sebuah mitos kesejahteraan dengan historisme heroik sebagai model sistem aliansi dengan memberikan ruang bagi tampilnya karakter elite dalam basis dan struktur modal yang dimilikinya.

Kecepatan dan progresivitas menjadi penanda dari yang modern yang pada konteks ekonomi diterjemahkan sebagai sosial engineering. Ketika konsep tersebut diposisikan sebagai bagian dari relasi kultural dan repetisi tradisi, pertanyaan yang mendesak ialah, siapa yang dimaksudkan mengakui kebudayaan dan bagaimana selama ini struktur elite birokrasi menempatkan kebudayaan menjadi bagian yang harus dibicarakan ulang. Hal ini berkaitan pada menempatkan kompleksitas relasi kultural tanpa tergesa menghadirkannya secara esensial dan repetitif bagi penciptaan pengakuan belaka. Di sisi lain, hal ini dibicarakan sebagai bagian dari liberalisasi relasi kultural yang tidak lagi ditandai oleh pemisahannya pada kesadaran dan relasi

sosial tetapi memungkinkan untuk dibentuk sebagai ruang bagi pluralitas praktik artikulasi kultural. Preposisi yang menandai adanya liberalisasi relasi kultural pasca-Orde Baru antara lain: munculnya persebaran kekuasaan yang dinamai dengan *good governance*; munculnya kekuatan politik sektarian; dan tampilnya kembali persoalan politik etnisitas (Jones, 2007). Dalam konteks politik, persoalan yang menjadi titik kritis justru bermula dari bagaimana persebaran kekuasaan berkonsekuensi pada model kesadaran praktis yang menghadirkan konfigurasi elite lokal dalam membentuk gerak politik lokal dalam meraih aliansi dan hegemoni (Hadiz, 2004, 2010; Klinken, 2014). Persoalan yang tidak mungkin ditempatkan sebagai sesuatu yang terpisah secara historis dan ekonomi-politik dominan dalam membentuk struktur birokrasi nasional yang secara spesifik dikonsepsikan sebagai kultur vernacular (Heryanto, 2008), atau sebagai *The Subject of "Java"* (Pemberton, 2003).

Mungkin terkesan naif ataupun tampak mengandaikan adanya perspektif yang etnosentris. Namun mitos kesejahteraan wong Using merupakan strategi yang beroperasi dalam menempatkan potensialitas relasi kultural dengan repetisi tradisi yang sampai hari ini masih menjadi bagian dari prosesi dan cara pandang warisan tradisi. Setidaknya dalam ingatan saya tampak jelas apa yang dilakukan oleh representasi elite menampilkan dirinya dalam semangat ke-Priyayi-annya. Dalam pembukaan festival budaya, dirinya secara jelas menggunakan bahasa non-Using dalam merepresentasikan elitismenya, hanya beberapa kalimat saja yang menggunakan bahasa Using. Dalam penelitian Yunda (2013) menemukan bahwa ketika karakter elite seniman kontemporer menanyakan tentang lagu Umbul-umbul Blambangan, representasi elite justru menolak, padahal seniman dan kaum muda telah siap untuk melantunkan lagu yang dimintanya. Ketika diposisikan dalam strategi dan politik keruangan sebagai bagian dari praktik akumulasi modal dalam meraih hegemoni, apa yang tampak tidak lain menjadi persoalan popularitas dan supremasi subjektivitasnya atas ruang yang dihadirkan dalam formasi kekuasaan relasi kultural Using.

Dalam ingatan Pak Hadi, tampak jelas bagaimana strategi meraih hegemoni yang dipraktikkan oleh figur elite lokal Banyuwangi. Pada situasi ketika belum diraihinya legitimasi, Pak Hadi didatangi dan diminta menjelaskan banyak hal berkaitan dengan peta dan relasi kultural di Banyuwangi. Ekspresi kemarahan dan kekecewaan jelas ditampakkannya ketika legitimasi mampu diraih proyek arkeologi dan sejarah Blambangan yang diajukannya tampak

dipertanyakan fungsi sosialnya bagi kekuasaan yang sedang berada pada kelompok aliansinya. Dalam penuturan Pak Hadi diulangnya kata dari figur elite tersebut, “Buat apa menggali sejarah?”, sebuah kalimat yang membuatnya menyadari adanya sikap dan posisi ekonomi-politik yang secara praktis dapat mempertahankan posisi elititas sang figur.

Kemampuan untuk menuturkan kisah dalam bahasa Using tampak menjadi kekuatan yang disadari oleh figur hegemonik. Dalam ingatan Yunda, Andang seniman Banyuwangi menuturkan “Beliau pernah mengatakan bahwa ada seorang penyair Banyuwangi yang mengatakan, *“Lir asato banyu segara, sing bisa asat asih setia batin isun neng Banyuwangi.”* Terus terang saya jadi merinding (kagum), dari sana saya simpulkan bahwa Bupati masih meneruskan semangat *jenggirat tangi* ‘terkejut segera jaga’ yang awalnya dibawa oleh Pak Samsul Hadi”. Pernyataan yang menandakan adanya kekosongan hegemonik pasca hilangnya figur wong Using sebagai penguasa yang secara taktis mampu ditangkap dan menempatkan sosok Bupati sebagai figurasi yang mampu memberikan keruangan bagi relasi Kultural Using. *Image* hegemonik yang direpresentasikan dapat meneruskan, di saat bersamaan menjadi karakter yang menginterpelasi kehadiran komunitas pemuda-pemudi Banyuwangi untuk membentuk dan merepresentasikan dirinya sebagai duta pariwisata. Dalam pemikiran mereka.

“Nah, tapi ketika budayawan pada waktu itu juga melihat kalo memang Banyuwangi identik dengan Using. Masyarakat inilah yang menjadi cikal bakal Banyuwangi.... Jadi mau tidak mau anak-anak yang ikut jebeng thulik dari daerah selatan ataupun dari Wongsorejo ataupun Wongsorejo yang Madura dan Muncar datang untuk belajar tentang tanah yang mereka diami, suku aslinya ini suku Using ini. Suatu pemaksaanpun atau suatu upaya dari dirinya sendiri karena dia mau ikut atau nggak pun juga upaya dari pemerintah biar budaya Using itu tetep terjaga dan terlestari”.

Posisi kaum muda menjadi persoalan yang serius khususnya pada bagaimana dirinya mengartikulasikan identitasnya dalam ruang hegemonik yang terbentuk dalam temporalitas fragmentatif (Prasetyo, 2014; Prasetyo dan Rosa, 2014; 2015). Sebagai kelompok sosial yang posisi produktifnya berada pada perebutan hegemoni dan posisi sosial yang menghendaki adanya penandaan dari wacana diskursus dominan. Strategi penciptaan dirinya tidak lepas dari bagaimana kehadiran kekuasaan menempatkan potensi autentisitas teritoris pada relasi kultural Using dan ditandai oleh pemosisian repetisi tradisi

yang hendak dipercepat dalam mengikuti *image* modern. Penerjemahan mode produksi dan ruang bagi yang “modern”, tidak lain menjadi berkarakter ahistoris ketika sejarah ditempatkan secara terpisah dan dibentuk menjadi narasi mitos kesejahteraan dalam heroisme semu. Pada titik ini, pengakuan akan budaya dan repetisi tradisi tidak lain menjadi berkarakter populer.

Isu seni dan politik diartikulasikan melalui bentuk kultur populer oleh seorang pemuda yang mengubah lagu “Genjer-genjer” menjadi bergenre rege. Parsialitas tersebut merupakan penanda akan adanya bentang formasi diskursif yang dibungkam melalui wacana dominan. Pertanyaannya kemudian, apakah transformasi kultural ini mampu dipikirkan dalam kerangka Hibriditas?

Bagi Zeli, persoalan tampil pada ruang kultural yang dibentuk atas nama hibriditas menciptakan pengalaman akan *image* metropolis. Dirinya ditampilkan dalam sebuah festivalitas relasi kultural yang diseleksi dari tingkat SMU. Dipertontonkan dalam balutan kreativitas fashion dan diperkenalkan pada jaringan elite yang membuatnya merasa sebagai bagian dari gerak kebaruan Banyuwangi. Apung mengingat memori masa kecilnya tempat kedatangan pertamanya ke kota Banyuwangi membuatnya berpikir akar identitas yang didapatkannya secara genologis. Bertempat tinggal di daerah Muncar membuatnya keheranan, kagum sekaligus mempertanyakan soal persebaran wong Using. Di Kota Banyuwangi, kurang lebih 12 tahun yang lalu dirinya mendapati suatu wilayah yang menampilkan wong Using dalam kebanggaan akan bahasa Using, akan sebuah interaksi yang terbentuk melalui identitas wong Using.

Ilham seorang pemuda yang menempuh pendidikan di Malang tampak kagum pada semangat metropolis yang dilekatkan pada komoditas kopi yang diterimanya secara produktif sekaligus destruktif pada dirinya. Alih-alih menjadi berita, dirinya menghabiskan waktu dan mencari kualitas dan cita rasa kopi Banyuwangi. Sayangnya, kehendak itu disikapi dengan mengonsumsi kopi secara berlebihan dalam kesehariannya. Saat ini pun praktik kulturalnya berujung dengan maag akut.

Desnita bercerita secara berbeda. Dirinya dan keluarganya yang tinggal di daerah perkebunan melihat Banyuwangi kota sebagai ruang kultural yang menyediakan banyak hal yang berbeda dari kesehariannya. Banyuwangi kota dikonsepsikan sebagai yang menyimpan bentuk baru yang selama ini hanya dapat dipersepsikan ada di tempat lain. Baginya “sekarang kalau ke Banyuwangi Kota, sudah kayak berwisata”.

Image akan metropolisme menjadi ruang bagi kemungkinan-kemungkinan terbentuknya formasi kultural yang menciptakan kebanggaan dan pemertontonan ritus tradisionalisme yang dikemas secara berbeda. Di titik tempat perbedaan ditampilkan, di titik inilah tampil strategi dan taktik bagi subjektivitas agen (De Certeau, 1988). Situasi yang secara tegas diperolok oleh pemuka adat Using, “*Nak tuntunan digahwe tontonan. Tontonan dighawe tuntunan, karek dienteni ae ambruke dhunyo*” artinya ‘Kalau tuntunan dipakai sebagai tontonan. Tontonan dipakai sebagai tuntunan, tinggal ditunggu saja berakhirnya dunia’. Tampilnya wong adat menjadi titik ketika repetisi tradisi dibentuk oleh kekuatan hegemoni dan aliansi elite yang mampu memasuki ritus tradisi dengan membawa imajinasi modern. Di saat yang bersamaan, mereka menggunakan repetisi tradisi sebagai mode produksi ekonomi berbasis jasa. Konsekuensi yang ditampilkannya justru tampak pada kecepatan kapital yang berujung pada penghadiran kelas dan kelompok sosial baru.

“Baru” dalam pengertian penciptaan subjektivitas agen yang mengartikulasikan dirinya di tengah perayaan ambivalensi atas fetisisme modernitas dalam basis tradisionalisme. Kelompok sosial yang merujuk dirinya sebagai yang berbeda dalam kekinian dan menampilkan bentuk artikulasi yang seakan berdasar melalui heroisme kesejarahan wong Using.

D. “Hibridasi?": Melampaui Hari dengan Merawat Tradisi

Wong lugu iku ada orang berbuat baik tapi ada maksud terselubung di balik itu, orang lugu itu tidak memperhatikan itu, yang penting orang itu baik.

Orang awam tidak melihat apapun..
setuhu ne...

orang awam iso dhadi wong lugu,
tapi wong lugu belum tentu wong awam..

Secara konseptual, relasi kultural Using menjadi urgen untuk dibicarakan. Pertama, berkaitan dengan pembentukan kelas menengah, yakni tentang bagaimana ruang ekonomi politik kultural berada di antara pusat kekuasaan dan ruang terluar dari efek kekuasaan. Dari kerangka konseptual tersebut, posisi kelas menengah menjadi hal yang secara integral dibicarakan. Kelas menengah sebagai kelas yang terbentuk bukan hanya pada kemampuannya untuk mengakumulasi modal tetapi terletak pada kemampuannya untuk menghambat perkembangan dan arus modal bagi yang dapat melemahkan

posisi sosialnya. Di sisi lain, kondisi kelas menengah didasari dengan menguatnya kelompok sosial yang berbasis jaringan kekerabatan yang berdasar pada isu etnisitas. Sementara persoalan birokrasi menjadi penting ketika representasi negara secara artikulatif dibentuk bukan pada kepentingan negara tetapi pada kehendak birokrasi lokal.

Dalam konteks Banyuwangi perlu dipikirkan ulang mengenai praktik subjek pascakolonial kelas menengah. Terutama berkaitan dengan dominannya posisi negara yang direpresentasikan oleh birokrat lokal tetapi kehadirannya justru menghendaki adanya formasi kultural atas masyarakat lokal yang ditawarkan pada sistem ekonomi pasar berbasis jasa. Penempatan repestisi tradisi yang “lambat”, menjadi titik dari bagaimana negara dengan sistem birokrasinya tampil untuk membentuk komoditas yang “spesifik” dan menjadi pembeda dengan yang lain. Persoalan yang pelik justru ketika komoditas ini menjadi pertarungan kelas dan kelompok sosial melalui legitimasi tradisi, alam, dan karakter lokal.

Apung menuturkan bagaimana komunitas kepariwisataan yang dibentuk oleh negara dan sistem birokrasinya, menampilkan karakter yang absorsif. Ketika bertamu pada wilayah kultural baru, agenda yang dibawa tak lain menjadi bagian dari negara untuk memetakan potensi sekaligus membuka “jalan” bagi masuknya kelas dan kelompok sosial baru. Dengan menempatkan ritual dalam waktu luang sebagai yang hendak difestivalisasikan. Bakar ikan di tepi pantai merupakan contoh yang diingat Apung dengan jelas, mereka berkata “Eh piye nak bakar ikan ditawarne nang dinas, digawe festival bakar ikan” ‘Bagaimana kalau bakar ikan ini kita tawarkan ke dinas untuk dijadikan festival bakar ikan’.

Dalam konteks desa Kemiren hal ini tampak menjadi jelas, kaum muda secara sembunyi-sembunyi menampilkan narasi antagonistik pada struktur kelas dan mereka yang merepresentasikan subjek feodal. Salah satu dari mereka menuturkan “kami usaha ini (kopi) karena kami tidak seperti mereka yang kaya itu”. Bagi mereka tampak bagaimana tanah yang menjadi struktur modal, tidak dapat mereka miliki dan konsekuensinya mereka harus beraliansi dengan sistem dan praktik wacana dominan untuk tampil sebagai kelompok sosial yang berbasis pada modal.

Dominasi birokrasi tampil secara administratif tampak mengalami kegagalan dalam menghadirkan hegemoni kultural. Hal ini muncul justru ketika formasi kultural yang ditampilkannya menjadi rapuh dan simulatif memparodikan artikulasi masyarakat lokal. Pada titik tidak adanya hegemoni, ruang inilah yang kemudian diperebutkan oleh elite lokal yang hendak

merepresentasikan dirinya sebagai yang autentik. Perebutan kekuasaan hegemonik atas masyarakat adat menjadi titik beroperasinya formasi sosial kelas *subaltern*.

Urgensi kedua yakni pada ketidakutuhan etnisitas wong Using. Praktik tradisi dan relasi kultural ketika adanya kontestasi antara agama, negara dan pasar dalam memperebutkan dan membentuk identitas kultural pada komunitas wong Using. Hal ini berkonsekuensi pada pertarungan dan transformasi seni yang berkarakter *residual*, *emergent*, dan *dominant* (Williams, 1977). Apa yang dilupakan justru terletak pada keretakan internal elite yang merepresentasikan seni dan menjadi permisif pada tarikan wacana yang dibentuk di luar tanpa memosisikan adanya kekuatan politik ruang di antara yang mengandaikan adanya kamufase, antagonisme elite, kontestasi dan politik perlawanan yang mampu meletakkan penanda kekuasaan dalam kekosongan makna (Bhabha, 1994:193; Jameson,1998:44).

Urgensi ketiga terletak pada penjelasan tentang desa dan sistem birokrasi yang secara sistematis dan integral membentuk etnisitas wong Using. Meskipun kehadiran negara saat ini direduksi sampai pada level desa atau yang dipraktikkan melalui UU Desa, yaitu yang secara faktual dipraktikkan sebagai legalitas desa untuk membentuk dan secara komunal menentukan hak atas adat. Namun di sisi lain, hak atas adat dibingkai secara politik dan dibentuk melalui demokrasi prosedural. Hal ini tampak dari dipisahkannya antara kepala desa dengan ketua adat yang tampak saling berhadap-hadapan untuk meraih legitimasi massa dan negara.

Bagi Bloembergen (2011), kondisi dari kegagalan negara justru terletak pada ketidakmampuan untuk menghadirkan atau merepresentasikan kekuatan negara pada setiap ruang sosial. Representasi negara yang tampak pada diri aparatus birokratik menjadi problematis, yakni pada totalitas kehadiran yang dibayangkan harus menjalankan fungsi sosialnya dan sejalan dengan normativitas dan moralitas negara. Hal yang kemudian menjadi transparan dan representasional pada diri aparatus birokratik adalah sebuah kerangka konseptual yang dikembangkan dari model rumah kaca. Persebaran kekuasaan dalam pengawasan subjek tidak lagi ditampilkan berjalan secara dominatif melainkan berjalan berkeserempakan dan berkeserbahadiran seiring dengan adanya birokratisasi adat.

Birokratisasi adat menjadi urgensi keempat yang secara khusus menempatkan kondisi peleburan dan sekaligus pengaburan artikulasi adat

yang ditata dalam festival yang didasarkan pada etnisitas yang tersebar di Banyuwangi. Secara kontradiktif pemerintah daerah meletakkan patung Gandrung pada titik-titik terluar wilayah administratifnya dan memasangnya pada sekolah dan gedung-gedung pemerintahan. Hal ini menjadi semacam figurasi dan legitimasi pada etnisitas Using. Ketika melihat pada kondisi riilnya, Banyuwangi tidak hanya menjadi ruang bagi etnis Using. Jawa, Madura, Mandar, Tionghoa dan Arab bisa ditemui di Banyuwangi. Secara politis, pada era orde baru etnik Using diposisikan sebagai bagian dari pergerakan PKI yang ditampakkan pada penggunaan atribut kultural yang menjadi bagian dari pengumpulan massa. Oleh sebab itu, etnik Using didisiplinkan dan ditata melalui pemurnian seni dan ritus tradisi serta pemertontonan kekuatan militer sebagai kepala daerah. Kondisi tersebut yang justru menampilkan etnis Jawa sebagai kelompok dominan. Namun kondisi tersebut mulai berubah pasca diterapkannya otonomi daerah dan sistem pemilihan langsung yang membawa elite Using menempati posisi kepala daerah.

Persebaran dan ragam etnis yang ada di Banyuwangi tidak lagi menjadi persoalan mana yang autentik tetapi kesemuanya ditampilkan dalam festivalitas yang disusun oleh birokrasi lokal. Pada titik ini argumentasi Jurriëns (2006) tentang migransi kultural mendapat tantangan tersendiri, terutama pada argumentasi yang tampak menempatkan hibriditas dan mobilitas sosial sebagai elemen pembentuk artikulasi kebudayaan. Hal ini dimulai dari karakter konfliktual pada pembentukan relasi kultur yang secara definitif memisahkan dan ditampilkan secara semena tanpa penyelesaian di level elite dan massa. di sisi lain, persoalan pemertontonan harmoni budaya tampak menjadi kepentingan sistem birokrasi dalam membangun hegemoni serta menjadi bagian yang secara sporadis memadupadankan silang sengkabut artikulasi etnisitas yang secara kontradiktif. Inilah yang semakin menjauhkan antara repetisi tradisi dengan artikulasi adat yang ditampilkan untuk mempertontonkan potensi daerah yang justru meninggalkan elite dengan karakter tradisional dan ruang kosong akan kemunculan elite di balik festivalitas tersebut menjadi ruang bagi perebutan hegemoni.

E. Simpulan: Menatap dan Menanti yang Esok

Apa yang beberapa tahun ini terjadi di Banyuwangi mengandaikan adanya transformasi mitos atas relasi kultural. Etnisitas Using melalui kelas dan konfigurasi kelompok sosial yang hendak mengatasnamakannya tampak dihadapkan pada perihal kesejahteraan dalam narasi heroisme yang justru

dimunculkan dalam kebuntuan budaya yang hendak ditampilkan sebagai yang menyejahterakan. Dari yang dipinggirkan dan distigma, wong Using menjadi entitas kultural yang tampil dengan reproduksi kulturalnya melalui penciptaan wacana kehadiran waktu dan *image* modernitasnya. Tentu ini bukan hanya persoalan hibriditas naif yang mengandaikan pelampauan akar genealogis dan praktik politik identitasnya. Namun di saat bersamaan ketika terjebak pada hibriditas naif, wacana yang kemudian ditampilkan menjadikan mereka sebagai entitas yang dinamainya oleh mereka sendiri sebagai Wong Lugu dan Wong Awam. Konsekuensi yang kemudian jamak terjadi ialah memerangkap mereka dalam subalternitas ketika taktik dan strategi yang dihadirkan untuk mempertegas posisi sosial agensi elite hanya menjadi persoalan negosiasi yang berbasis pada persoalan ekonomisme.

Hak yang tampak terlewat kemudian selain persoalan elite dan munculnya kelas dan kelompok sosial baru ialah bagaimana memosisikan mereka dalam figurasi ekonomi-politik. Posisi artikulasi mereka di tengah persebaran *image* hegemoni mampu menjadi kekuatan produktif dan menghadirkan posisi antagonisme. Banyuwangi dan wong Using merupakan representasi yang tidak terepresentasi yang ter/difragmentasikan melalui artikulasi *image* hegemoni. Hal yang kemudian terpenting ialah bagaimana transparansi politik keruangan yang secara temporer dimunculkan oleh elite mampu dipertegas, khususnya pada posisi kekaburan yang dibentuk melalui strategi kekuasaannya dan dalam posisi keberpihakannya.

Daftar Pustaka

- Alatas, S.H. 1988. *Mitos Pribumi Pemalas: Citra Orang Jawa, Melayu, dan Filipina dalam Kapitalisme Kolonial*. Jakarta: LP3ES.
- Althusser, Louis. 2005. *For Marx*. London: Verso.
- Althusser, Louis. 2007. *Filsafat Sebagai Senjata*. Yogyakarta: Resist Books.
- Anderson, Benedict R. O'G. 1990. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Jakarta: Uquinox Press.
- Anoegrajekti, Novi. 2003. "Seblang Using: Studi Tentang Ritus dan Identitas Komunitas Using." Dalam *Bahasa dan Seni*. Vol. 31. No. 2. Hlm. 253–269.
- Anoegrajekti, Novi. 2006. "Gandrung Banyuwangi: Pertarungan Pasar, Tradisi dan Agama, Memperebutkan Representasi Identitas Using." Disertasi Jakarta: Program Pascasarjana FIB Universitas Indonesia. Naskah Tidak Diterbitkan.

- Anoegrajekti, Novi. 2010. "Pada Nonton dan Seblang Lukinto: Membaca Lokalitas dalam Keindonesiaan." *Kajian Linguistik dan Sastra*. Vol. 22. No. 2. Desember. Hlm. 171–182.
- Anoegrajekti, Novi. 2011 a. "Gandrung Banyuwangi: Kontestasi dan Representasi Identitas Using." *Jurnal Humaniora*. Vol: 23. No. 1 Februari. Hlm. 26–36.
- Anoegrajekti, Novi. 2011 b. "Perempuan Seni Tradisi: Kontestasi dan Siasat Lokal." Jakarta: Makalah dipresentasikan pada Komunitas Salihara.
- Bhabha, Hommi. 1996. "Culture's In- Between." In, Hall, Stuart., and, Du Gay, Paul (Eds). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Bhabha, Hommi. 1994. 2007. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge Classics.
- Bloembergen, Marieke. 2011. *Polisi Zaman Hindia Belanda: Dari Kepedulian dan Ketakutan*. Jakarta: Kompas-KITLV.
- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Form of Capital." Dalam, Richardson, J, G (ed), *Handbook of Theory and Research for Sociology of Education*. New York: Greenwood Press, hlm. 241–258.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *The Field Of Cultural Production*. US: Colombia University Press.
- Breman, Jan. 1983. *Control of Land and Labor in Colonial Java*. Netherland: Foris Publications.
- Breman, Jan. 1988. *The Shattered Image: Construction and Deconstruction of the Village in Colonial Asia*. Netherlands: CASA.
- Breman, Jan. 1990. *Labour Migration and Rural Transformations in Colonial Asia*. Netherlands: CASA.
- Breman, Jan. 1997. *Menjinakan Sang Kuli: Politik Kolonial pada Awal Abad Ke-20*. Jakarta: Grafiti Press.
- Breman, Jan. 2014. *Keuntungan Kolonial dari Kerja Paksa: Sistem Priangan dari Tanam Paksa Kopi di Jawa 1720–1870*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Callinicos, Alex. 1976. *Althusser's Marxism*. London: Pluto Press.
- De Certeau, Michel. 1988. *The Practice of Everyday Life*. Berkelay: California University Press.
- Deleuze, Gilles. 1994. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.

- Freud, Sigmund. 2001. *Tafsir Mimpi*. Yogyakarta: Jendela.
- Foucault, Michel. 1977. *Language, Counter-Memory, Practic: Selected Essays and Interviews*. Oxford: Basil Blackweel.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 2001. *Questions of Method. Essensial Works Of Michel Foucault: 1954–1983*. New York: New York Press. Hlm. 223–238.
- Foucault, Michel. 2003. *The Archeology Of Knowledge*. New York, Routledge Classics.
- Galtung, J. 1990. "Cultural Violence." *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3.
- Geertz, Clifford. 1973. *Interpretation of Cultures: Selected Essays By Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc, Publishing.
- Geertz, Clifford. 2000. *Negara Teater*. Yogyakarta: Bentang.
- Gramsci, Antonio. 1992. *Selections From The Prison Notebooks*. Edited And Translated By Hoare, Quintin And Nowell Smith, Geoffrey. New York.
- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvad University Press.
- Guha, Ranajit. 2000. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India." In Vinayak Chaturvedi (ed.). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso.
- Hadiz, Vedi. 2004. "Decentralization and Democracy in Indonesia: A Critique of Neo Institutional Perspective." *Development and Change*. Vol 35 (4). Hlm. 691–618.
- Hadiz, Vedi. 2010. *Localising Power in Post Authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*. Standford: Standford University Press.
- Hall, Stuart. 1996. "Gramsci's Relevance for Study of Race and Ethnicity". Dalam, Morley, David, dan, Chen, Kuan-Hsing (ed). *Stuart Hall: Critical Dialogis in Cultural Studies*. New York: Routledge. Hlm. 411–441.
- Herlambang, Wijaya. 2013. *Kekerasan Budaya Pasca 1965: Bagaimana Orde Baru Meligitimasi Anti-Komunisme Melalui Sastra dan Film*. Jakarta: Marjin Kiri.
- Heryanto, Ariel. 2008. "Politics Meets Pop Culture in Indonesia." Didownload dari <http://upclose.unimelb.edu.au/episode/40-politics-meets-pop-culture-indonesia>. Tanggal, 16 Januari 2016. Pukul 09.15.
- Jameson, Fredric. 1998. *The Cultural Turn: Selected Writings on The Postmodern, 1983–1998*. London: Verso.

- Jones, Ted. 2007. "Liberalism and Cultural Policy in Indonesia." *Social Identities*. Vol 13:4. Hlm. 441–458.
- Jurriëns, Edwin. 2006. *Ekspresi Lokal dalam Fenomena Globalisasi: Safari Budaya dan Migransi*. Jakarta: LP3ES dan KITLV.
- Houben, V.J.H. 2002. "Inspektorat Tenaga Kerja dan Kondisi Tenaga Kerja di Luar Jawa dan Jawa, 1990–1940." Dalam, Linblad, Thomas, J (ed). *Fondasi Historis Ekonomi Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Klinken, Gerry Van. 2015. *The Making of Middle Indonesia: Kelas Menengah di Kota Kupang, 1930an–1980an*. Jakarta: KITLV-Yayasan Obor.
- Li, Tania Murray. 2014. *The Will to Improve: Perencanaan, Kekuasaan dan Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Marjin Kiri.
- Makmur, Moh. Hadi dan Taufiq, Akhmad. 2014. "Otonomi Daerah dan Praksis Wacana Kebijakan Kebudayaan." Novi Anoe-grajekti, dkk. (ed.). 2014. *Dinamika Budaya Indonesia dalam Pusaran Pasar Global*. Yogyakarta: Ombak.
- Margana, Sri. 2012. *Ujung Timur Jawa, 1763–1863: Perebutan Hegemoni Blambangan*. Yogyakarta: Pustaka Ifada.
- Marx, Karl. And, Enggels, Fredrick. 1976. *The German Ideology*. Moscow, Progress Publishers.
- Pemberton, John. 2003. "*Jawa*": *On The Subject of "Java"*. Yogyakarta: Mata.
- Pigeud, T.H. 1927. "Manuskrip: Pembahasan tentang Penelitian di Blambangan." Alih bahasa oleh Pitoyo Boedhy Setiawan dilakukan dari tanggal 5 September–18 Oktober 1994.
- Prasetyo, Hery. 2014. "Absorsi Kultural: Fethisasi Komoditas Kopi." Dalam Novi Anoe-grajekti, dkk. (ed.). 2014. *Dinamika Budaya Indonesia dalam Pusaran Pasar global*. Yogyakarta: Ombak. Hlm. 305–322.
- Prasetyo, Hery., dan Rosa, Dien Vidia. 2014. "Space For Cultural Articulation: Voising The Local in Commodity Transformation." Dalam, Kasiyan, dkk. (ed). *Rethinking The Human Dignity and Nation Identity: A Review Perspective of Arts and Arts Education*. Faculty of Language and Arts Yogyakarta State University. Hlm. 844–860.
- Prasetyo, Hery., dan Rosa, Dien Vidia. 2015. "(Auto) Eksotisme (ke/Pem) Bahasa (An): Menafsir Ulang Fragmentasi Politik Ruang Kultural." Dalam, Sudartomo Macaryus, dan Priyo Dhanu Prabowo. *Bahasa Jawa dan Perspektif Pengembangannya*. Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta dan Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa. Hlm. 80–104.

- Robinson, Richard. 2012. *Soeharto & Kebangkitan Kapitalisme Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Rutherford, Jonathan. 1990. "The Third Space." Interview with Homi Bhabha. In Rutherford, Jonathan, (ed). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 207–221.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1995. "Can the Subaltern Speak?" In Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin (Ed). *The Post-colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2005. "Scattered Speculations On The Subaltern and The Popular." *Postcolonial Studies*. 8:4, 475–486.
- Stockdale, John, Joseph. (1811) 2014. *The Island of Java: Sejarah Tanah Jawa*. Yogyakarta: Indoliterasi.
- Triyono. 2011. *Djember 1859–1929: Melacak Sebuah Kota Berbasis Perkebunan di Jawa Timur*. Denpasar-Bali: Cakra Press.
- Wessing, Robert. "A dance of life: The Seblang of Banyuwangi, Indonesia." *Bijdragen tot de Taal- en Volkenkunde* 155 (1999), no: 4, Leiden, 644–682.
- Williams, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Zelika, Yunda. 2013. "Umbul-umbul Blambangan: Identitas dan Artikulasi Lokal

BUDAYA EKONOMI PEREMPUAN USING DALAM PERSPEKTIF KESETARAAN GENDER

Mutrofin, Retno Winarni, dan Heru S. Puji Saputra

FKIP Universitas Jember, Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
cakfifin@yahoo.co.id, retnowinarni122@yahoo.com,
heruespe@gmail.com

A. Pendahuluan

Sebagaimana dirasakan banyak pihak, pembangunan nasional dalam beberapa dekade baru sebatas memikirkan “permasalahan perempuan”, bukan pada titik berat perhatian terhadap sistem dan struktur masyarakat yang dilandaskan kepada analisis “hubungan gender.” Asumsi yang umum berkembang ialah, munculnya permasalahan kaum perempuan disebabkan oleh rendahnya kualitas sumber daya kaum perempuan sendiri sehingga mengakibatkan ketidakmampuan kaum perempuan berkompetisi dengan laki-laki dalam pembangunan. Salah satu buktinya, buku Ester Boserup, *Women’s Role in Economic Development* yang terbit tahun 1970-an dan oleh kebanyakan ahli ilmu sosial dianggap memengaruhi gerakan gender di kalangan feminis Barat, baru mendapatkan perhatian ilmuwan Indonesia sekitar satu dasawarsa kemudian. Padahal Boserup begitu komprehensif mengemukakan argumen-argumen empiris dan lugas mengenai kesamaan kemampuan antara perempuan dan laki-laki dalam kancah kehidupan ekonomi (Boserup, 1970).

Sejak akhir 1980-an, perhatian mulai bergeser. Gerakan gender yang dilancarkan para feminis Barat berpengaruh pada kebijakan politik dan ekonomi luar negeri negara-negara itu. Permasalahan bukan lagi terletak pada “kaum perempuan” tetapi pada ideologi, sistem, dan struktur yang bersumber dari ketidaksetaraan gender (*gender inequalities*) (Fakih, 2003a; Finzel, 2003). Pergeseran perhatian tampaknya tidak dapat dilepaskan dari peran PBB yang menetapkan periode 1975-1985 sebagai Dekade PBB untuk Perempuan. Moser (1993), mencatat, era tersebut telah memainkan peranan signifikan dalam mengangkat dan menyebarluaskan betapa penting posisi

perempuan yang sebelumnya sering tidak terlihat dalam pembangunan sosial ekonomi di negara dan masyarakat mereka, serta keadaan kaum perempuan berpenghasilan rendah dalam perekonomian Dunia Ketiga.

Dampak positif daripadanya ialah, yang menjadi setiap tujuan program perempuan dalam pembangunan bukan sekadar menjawab kebutuhan praktis atau mengubah kondisi kaum perempuan, melainkan juga menjawab kebutuhan strategis kaum perempuan. Inti program dimaksud memperjuangkan perubahan posisi kaum perempuan dan menentang hegemoni serta melawan diskursus terhadap ideologi gender yang telah mengakar dalam keyakinan kaum perempuan dan kaum laki-laki, namun masih bias laki-laki. Perubahan posisi itu merupakan bentuk transformasi sosial. Usaha yang lebih menekankan pada pemberdayaan (*empowerment*) dan perubahan struktur gender ini dikenal sebagai pendekatan Gender dan Pembangunan (*Gender and Development*) yang populer dengan akronim GAD (Mosse, 1993; Jennissen & Lundy, 2001).

Pertanyaan dasarnya ialah, bagaimanakah posisi kaum perempuan lokal dalam riset-riset ilmu sosial? Sebagaimana ditulis Moore (1998), dalam antropologi tradisional, perempuan selalu mempunyai peran penting dalam relasi kekerabatan dan perkawinan. Namun sayangnya, bias laki-laki sering terbawa dalam penelitian lapangan. Para periset tersebut sering dinilai tidak mampu memahami potensi kesetaraan. Contoh konkret bisa disebut, misalnya, dalam memahami “kerja”, Michelle Rosaldo (Humm, 1990), berargumen bahwa hampir di seluruh penelitian kebudayaan, perempuan ditempatkan pada wilayah domestik, sementara seluruh aktivitas yang dilakukan laki-laki ditaruh pada tempat yang lebih signifikan. Menurut Venny (2001), hal itu berbahaya karena akan semakin mensahihkan pengertian bahwa perempuan berada dalam posisi yang inferior dalam masyarakat. Menurutnya, para etnografer beserta informannya dapat mendekonstruksi pemahaman bias laki-laki tersebut dengan lebih memusatkan perhatian pada perempuan, mencatat dan menganalisis pernyataan-pernyataan, serta mengoreksi bias laki-laki dalam laporannya. Sebetulnya, Skeggs (1990), juga menyarankan agar penelitian tentang kaum perempuan diharapkan tidak berhenti pada riset empirik namun juga masuk pada tingkat teoritik dan analitik.

Hal yang mestinya dilakukan ialah, daripada hanya menuding perempuan lokal tidak banyak bicara, penelitian sosial justru diharapkan lebih pada upaya mendengar, menerjemahkan, dan memberikan perempuan “suara” serta menyediakan forum guna mendokumentasikan dan merepresentasikan

kontradiksi-kontradiksi, serta berbagai pengalaman heterogenitas dari para perempuan dengan kebudayaan tertentu atau pun lintas budaya. Sebagaimana disarankan Cole & Phillips (1995), cara mengakomodasi dan menghargai “suara perempuan” dilakukan salah satunya dengan memahami kehidupan perempuan lewat beberapa parameter dan kategori dari “kerja.” Konkretnya, segala aktivitas ekonomi perempuan sehari-hari meskipun dalam lingkup domestik tentunya akan tetap disebut sebagai “kerja,” jadi kategorinya adalah kerja domestik.

Sebetulnya, peta persoalan perempuan di daerah (lokal) menurut para aktivis sebagaimana dilansir *Jurnal Perempuan* Nomor 17 (2001) cukup beragam, mulai dari persoalan budaya dan adat istiadat, kekerasan publik dan domestik, peran politik perempuan, kemiskinan, pendidikan, hingga perdagangan kaum perempuan. Lebih luas dari itu, sebagaimana dapat disarikan dari Mansour Fakh (2003b), adalah dampak perbedaan gender yang melahirkan ketidakadilan, marginalisasi, subordinasi, stereotipe, dan beban kerja bagi perempuan. Dalam diskursus soal kerja ini, akan muncul perdebatan menarik antara produksi dan reproduksi, antara pekerjaan domestik dan pekerjaan publik, antara pekerjaan perempuan dan pekerjaan laki-laki.

Sumbangsih riset sosial yang meneliti kehidupan sehari-hari dalam kebudayaan tertentu akhirnya menjadi penting dalam mencari jawabannya. Banyak memang pengalaman yang bisa diambil lewat disiplin ilmu sosial guna memberi inspirasi menuju pemahaman baru bahwa pengalaman hidup perempuan jauh lebih rumit, tidak semudah mendefinisikan kehidupan laki-laki. Persoalannya ialah, yang banyak bicara selama ini adalah masyarakat yang notabene laki-laki. Perempuan cenderung tidak dihiraukan atau pengalamannya dipukul rata dan dianggap sama dengan pengalaman laki-laki. Di samping itu, terjadi pula relativitas pengalaman perempuan, meski sesungguhnya tidak ada kategori universal dalam menerangkannya, ia melibatkan banyak dinamika, mulai dari kebudayaan, bahasa, dan makna. Terkadang persoalan perempuan juga terkontaminasi kekuasaan.

Ketika membahas tentang penelitian kualitatif kaum feminis pada saat konteks dan garis batas feminisme sekaligus penelitian kualitatif yang sedang mengalami pergeseran, Olesen (2000), mengatakan bahwa elemen-elemen dalam kerumitan penelitian feminis dan teks-teks representatifnya semakin meningkat. Berbasis pandangan tersebut, agaknya tidak terlalu mendasar jika berbantah mengenai polarisasi masing-masing studi dari sudut mana pun.

Sebab, sebagaimana ditegaskan Olesen dengan menunjuk artikel Devault (1993); buku karya Reinhaarz (1992); artikel Stanley & Wise (1990); dan buku karya Tong (1989), feminisme itu jumlahnya banyak, karenanya banyak pula pandangannya, dan sebagian di antaranya bahkan mengalami konflik. Apapun gaya penelitian kualitatif, dan apakah secara sadar didefinisikan sebagai feminis atau tidak, kata Olesen dengan menyitir artikel Eichler (1986), yang pasti suara yang banyak ini sama-sama berpandangan betapa penting untuk memusatkan dan mempersoalkan berbagai situasi kaum perempuan yang berbeda serta berbagai lembaga dan bingkai yang memengaruhi situasi tersebut, kemudian merujuk pengujian terhadap problematika tersebut pada kerangka teoretis, kebijakan, atau tindakan demi kepentingan merealisasikan keadilan sosial bagi kaum perempuan. Itulah sebabnya mengapa Olesen di akhir tulisannya menegaskan bahwa kompleksitas dan persoalan kehidupan kaum perempuan, apa pun konteksnya, cukup besar sehingga diperlukan banyak pendekatan melalui penelitian kualitatif.

Berdasarkan argumentasi di atas, perempuan Using sebagai subjek dalam masyarakat lokal yang memperkuat konteks perempuan negara-bangsa (nasional) relevan didengar suaranya. Perempuan Using sebagai entitas lokal juga berhak memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang kesetaraan gender. Babakan mula yang mesti dilakukan ialah memetakan pemahaman mereka tentang kesetaraan gender dengan mendeskripsikan atau mengungkap budaya ekonomi perempuan Using sebagai strategi mempertahankan kelangsungan hidup keluarga (*survival strategies*) berdasarkan status sosial ekonominya.

Permasalahan pokok yang hendak dijawab oleh penelitian ini ialah, bagaimanakah budaya ekonomi perempuan Using sebagai strategi mempertahankan kelangsungan hidup keluarga (*survival strategies*) dalam perspektif kesetaraan gender? Guna memperoleh pemahaman yang utuh, permasalahan utama tersebut dirinci sebagai berikut.

1. Bagaimanakah variasi status sosial ekonomi keluarga perempuan Using?
2. Jenis-jenis pekerjaan pokok, suplemen atau subsisten apa sajakah yang dilakukan oleh perempuan Using sebagai strategi dalam mempertahankan kelangsungan hidup keluarga?
3. Seberapa kuat pemahaman perempuan Using terhadap konsep kesetaraan gender?
4. Apakah konsep kesetaraan gender melandasi upaya kontribusi ekonomi perempuan Using terhadap kelangsungan hidup keluarga?

Desain yang digunakan adalah desain penelitian kualitatif dengan pendekatan etnometodologi. Etnometodologi mempelajari tentang berbagai upaya, langkah, dan penerapan pengetahuan umum pada kelompok komunitas untuk menghasilkan dan mengenali subjek, realitas, dan alur tindakan yang bisa dipahami bersama-sama (Kuper, 1996). Etnometodologi merupakan rumpun penelitian kualitatif yang beranjak dari paradigma fenomenologi. Dengan kata lain, etnometodologi pada dasarnya adalah “anak kandung” dari fenomenologi Schutzian (Denzin, 2000). Ciri utama etnometodologi adalah ciri “reflektifnya”, yang berarti bahwa cara orang bertindak dan mengatur struktur sosialnya adalah sama dengan prosedur memberikan nilai terhadap struktur tersebut. Memberikan penilaian adalah merefleksi perilaku dan berusaha membuatnya menjadi terpahami, atau bermakna bagi seseorang dan orang lain. Manusia dianggap melakukan hal ini secara terus-menerus serta secara praktis manusia menciptakan dan membuat ulang dunia sosial. Dalam memberikan penilaian dan mencipta dunia, manusia dianggap sangat kompeten dan terampil untuk menjelaskan *setting* pengalaman sosial setiap hari.

Populasi penelitian ini adalah perempuan keluarga Using di Kabupaten Banyuwangi yang tersebar di 21 kecamatan. Mengingat luasnya cakupan wilayah subjek penelitian, sesuai prosedur standar penelitian diperlukan sampel. Sampel ditentukan secara purposif di 3 (tiga) wilayah yang merupakan kantong keluarga Using, yaitu Kecamatan Banyuwangi, Glagah, dan Rogojampi. Sebagian besar data yang dibutuhkan diperoleh dari *on-site observations*, dan dari dokumen-dokumen. Oleh karena itu, teknik pertama yang digunakan penulis adalah observasi, yang terdiri dari beberapa bentuk. Arahan Caudle (1994), yakni observasi langsung atau *unrestricted* dipilih digunakan mengingat observasi langsung paling baik untuk diterapkan manakala kehadiran peneliti tidak memengaruhi pengumpulan datanya; apabila pencatatan hasil amatan sekitarnya merupakan sesuatu yang alamiah. Teknik pengumpulan data kualitatif lain yang digunakan adalah wawancara mendalam semi terstruktur. Wawancara kualitatif pada umumnya tidak begitu terstruktur. Pengumpulan dan analisis data pada akhirnya menyatu secara bersamaan sesuai dimensi waktu. Peneliti mengikuti *leads* wawancara ke arah berbagai topik baru atau mencoba membangun pemahaman yang lebih dalam lagi dengan menanyakan pertanyaan-pertanyaan klarifikasi (dalam hal ini klarifikasi mengenai pemahaman konsep gender).

Sekurangnya ada dua klasifikasi data yang diraih dalam penelitian ini untuk kepentingan analisis dan pelaporan hasil penelitian. *Pertama*, data

primer tentang status sosial ekonomi keluarga perempuan Using dan budaya ekonominya terhadap keluarga. Data ini merupakan data kualitatif yang diperoleh dengan teknik wawancara semi terstruktur, telaah dokumen, dan observasi partisipatif. *Kedua*, data numerik simpel standar ketercapaian kesetaraan gender. Data kedua ini juga bersifat primer sebagai basis analisis deskripsi ketercapaian kesetaraan gender yang merupakan gambaran kesimpulan yang didasarkan atas kriteria normatif sebagaimana ditetapkan peneliti. Data kedua diperoleh melalui teknik wawancara terstruktur.

Teknik analisis untuk data pertama dan kedua yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik analisis deskripsi kualitatif dan numerik simpel. Namun lazimnya penelitian kualitatif, maka sebetulnya teknik analisis data utama adalah proses investigasi 'intens' yang meliputi *contrasting*, *comparing*, *replicating*, *cataloguing* serta *classifying* apa yang dikaji merupakan *trademark* (ciri khas) metode-metode kualitatif (Miles & Huberman, 1984; Patton, 1990, 1991).

B. Variasi SES dan Pola Pembagian Kerja Keluarga Using

Sebagai suatu gambaran di desa Kemiren, jumlah penduduknya mencapai 2.697 jiwa, terdiri atas laki-laki 1.285 jiwa dan perempuan 1.412 jiwa. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keluarga perempuan Using, hampir tidak berbeda dengan keluarga perempuan masyarakat lainnya, memiliki variasi status sosial ekonomi yang beragam. Ditilik dari tipe keluarga (*family type*), keluarga perempuan Using pada umumnya terdiri atas keluarga inti (hanya ada Ayah, Ibu, dan satu hingga tiga orang anak); keluarga jamak (selain keluarga inti, hidup pula dalam satu rumah adalah kakek dan nenek ditambah kerabat seperti adik/kakak ipar dan keponakan); dan keluarga dengan perempuan sebagai kepala rumah tangga (karena bercerai dengan suami, ditinggal mati suami, ditinggal suami *boro*/bekerja di luar daerah).

Dokumen resmi di Kantor Desa menunjukkan bahwa hampir 90% penduduk menggantungkan hidup dari pertanian. Status mereka dapat dikelompokkan sebagai pemilik lahan (*land ownership*) seperti petani kaya dan petani biasa. Pada sisi lain kebanyakan juga merupakan petani miskin, dan tanpa kepemilikan lahan pertanian sejengkal pun. Mereka ini pada umumnya adalah buruh tani dan buruh perkebunan.

Dilihat dari penghasilan tahunan (*annual income*), ada sebagian kecil penduduk yang tergolong berpenghasilan tinggi, yaitu mereka yang memiliki lahan pertanian luas, memiliki usaha transportasi angkutan barang seperti

truk dan kendaraan niaga lainnya, sejumlah pegawai pemerintah, baik pendidik, pegawai kecamatan dan desa; dan para wirausahawan kerajinan batik (*handycraft*). Ada juga yang berpenghasilan menengah seperti pedagang hasil bumi dan tenaga terampil dibidang keteknikan. Namun sebagian besar merupakan penduduk dengan penghasilan rendah, bahkan tergolong penduduk miskin (*marginal*).

Perihal tingkat pemerolehan pendidikan (*educational status*), hanya sebagian kecil penduduk yang berpendidikan tinggi seperti sarjana dan diploma. Sebagian lainnya berpendidikan menengah. Sebagian besar penduduk berpendidikan rendah (hanya sampai tamat sekolah dasar dan sekolah menengah pertama); bahkan banyak yang masih buta huruf.

Sejalan dengan teori *division of labor by sex*, di kalangan masyarakat Using juga mengenal pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin. Terdapat bukti yang meyakinkan bahwa pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin merupakan salah satu elemen struktural dasar dalam organisasi sosial masyarakat Using. Pada kebanyakan keluarga Using, pembagian kerja tersebut memang sangat bervariasi meskipun peran laki-laki masih tampak menonjol ketimbang peran perempuan. Akan tetapi, sejauh mana variasi itu lebih dipengaruhi oleh ukuran relatif ketimbang ukuran universal.

C. Budaya Ekonomi Perempuan Using

Perempuan Using tidak berbeda dengan perempuan-perempuan yang berlatar belakang sosiokultural berbeda, mereka adalah ibu rumah tangga biasa yang bertugas mengurus keluarga bagi yang sudah berkeluarga. Mereka adalah istri dari seorang suami dan ibu dari anak-anak mereka, sehingga seorang perempuan using mempunyai tugas (peran) ganda yaitu mengurus suami dan mengurus anak-anak mereka. Namun demikian realitanya tugas mereka tidak sesederhana itu, karena sebagai seorang istri mereka dituntut harus mampu mengelola penghasilan suami agar penghasilan itu cukup untuk memenuhi kehidupan mereka sehari-hari. Berawal dari kebutuhan ekonomi keluarga inilah yang awalnya menentukan seorang perempuan Using harus bekerja demi memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga atau tidak. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa kondisi ekonomi dan lingkunganlah yang memotivasi mereka untuk bekerja.

Berdasarkan hasil penelitian diketahui, terdapat berbagai jenis (variasi) pekerjaan pokok, suplemen atau subsisten yang dilakukan oleh perempuan Using sebagai strategi dalam mempertahankan kelangsungan hidup keluarga.

Pekerjaan-pekerjaan itu antara lain adalah mengusahakan pertanian rumahan (*homestead agricultural*). Mengusahakan pertanian rumahan ini menggejala di sebagian besar wilayah desa. Pekerjaan jenis inilah yang menurut Boserup tidak selalu dihargai sebagai pekerjaan perempuan karena sifat domestiknya yang dominan. Padahal jika dicermati lebih jauh, pekerjaan perempuan seperti inilah yang antara lain mampu menopang kehidupan keluarga di luar tumpuan pada penghasilan suami.

Termasuk dalam kategori mengusahakan pertanian rumahan ini antara lain ialah betapa tekunnya para perempuan Using mengupayakan tanaman karang kitri (*vegetable gardening*). Hal itu dimaksudkan sebagai pemenuhan kebutuhan sayur mayur sehari-hari tanpa harus membeli. Jika di perkotaan para perempuan membelanjakan seribu hingga dua ribu rupiah untuk seikat bayam, berapa rupiah harus dikeluarkan (dihasilkan) oleh perempuan Using perdesaan sekiranya mereka harus membeli sayuran semacam itu? Sebagian besar perempuan Using dengan lahan pertanian rumah yang terbatas tetap mengusahakan menanam sayuran seperti bayam, terong, lombok, kacang panjang, dan sebagainya, bergantung pada jenis musimnya. Tak terkecuali menanam tanaman buah seperti mangga, rambutan, dan jeruk.

Masih termasuk kategori pertanian rumahan, para perempuan Using (dibantu suaminya) juga bekerja membesarkan ternak (*cattle raising*) seperti kambing dan sapi kendati untuk sapi dominansi suami lebih menonjol. Ada pula yang bekerja membesarkan unggas (*poultry raising*) seperti memelihara ayam dan bebek maupun itik. Hasil pekerjaan perempuan Using seperti itu akan sangat berarti manakala terjadi peristiwa budaya maupun ritual agama dan keyakinan tertentu yang datang pada periode tertentu setiap tahun sepanjang hidup keluarga atau masyarakat Using.

Pada sisi yang lain, ketika para suami sibuk di lahan pertanian atau perkebunan, perempuan Using yang tidak menjadi buruh tani (*agriculture labor*), mereka mengusahakan tanaman hutan di lingkungan rumah (*homestead forestry*). Sebagai contoh misalnya menanam kayu sengon, lamtoro gung, bahkan kayu jati meskipun masa panennya memakan waktu lama.

Bagi perempuan Using yang menjadi kepala rumah tangga karena ditinggal suami, baik merantau bekerja maupun meninggal dunia, kebanyakan bekerja dibidang jahit menjahit (*tailoring*) dan menjadi penata rumah tangga (*maid servant*) pada keluarga berada atau menjadi urban di perkotaan namun masih berkesempatan pulang dua minggu sekali.

Sebagian yang lain menjadi pemilik toko (*shop keeping*), dan mengusahakan bisnis skala kecil dan mikro (*small-scale business*), yaitu menjadi wirausaha, terutama dibidang kuliner (makanan).

Berdasarkan hasil penelitian diketahui, terdapat berbagai jenis budaya pekerjaan pokok, suplemen atau subsisten yang dilakukan oleh perempuan Using sebagai strategi dalam mempertahankan kelangsungan hidup keluarga, antara lain: mengusahakan pertanian rumahan (*homestead agricultural*) misalnya, menanam karang kitri (*vegetable gardening*), membesarkan ternak (*cattle raising*), membesarkan unggas (*poultry raising*), mengusahakan tanaman hutan di lingkungan rumah (*homestead forestry*), melakukan pekerjaan jahit menjahit (*tailorong*) dan cuci pakaian (*loundry*); menjadi penata rumah tangga (*maid servant*); memproduksi kerajinan tangan (*handycraft production*); menjadi buruh tani (*agriculture labor*); mengusahakan toko kelontong (*shop keeping*) dan wirausaha kuliner (jualan makanan); dan menjalankan bisnis skala kecil dan mikro (*small-scale business*).

Apa yang diutarakan Brown (1970), bahwa fungsi melahirkan dan membesarkan anak selalu diutamakan daripada fungsi atau pekerjaan lain, menemukan relevansinya dalam kehidupan perempuan lokal seperti perempuan Using. Akan tetapi hal itu tidak berarti hasil pekerjaan perempuan Using tidak mempunyai makna bagi hidup dan penghidupan keluarganya. Berdasarkan data yang diperoleh dari hasil wawancara tentang penghasilan mereka sehari-hari, tampak kalkulasi yang menakjubkan apabila penghasilan perempuan Using yang bekerja diperbandingkan dengan penghasilan suami mereka yang juga bekerja. Penghasilan perempuan Using yang bekerja, jika dirupiahkan tidak lebih rendah, bahkan banyak yang lebih tinggi dibandingkan dengan hasil pekerjaan suami mereka. Hal itu sejalan dengan hasil penelitian Lee dan De Vore (1968), yang mencatat bahwa fungsi ekonomi kaum perempuan sesungguhnya menyumbang lebih dari 50 persen pemenuhan kebutuhan kalori keluarga atau masyarakat.

D. Pemahaman Kesetaraan Gender Perempuan Using

Hasil penelitian menunjukkan bahwa meskipun hampir seratus persen perempuan Using tidak mengenal, apalagi memahami apa itu kesetaraan gender, namun sebetulnya mereka bisa membedakan stereotipe gender dengan kodrat perempuan yang memang sudah berasal dari Tuhan. Ketika

ditanyakan apakah kedudukan perempuan dan laki-laki itu sama dalam kehidupan sehari-hari keluarga, pada umumnya mereka mengatakan tidak sama. Ibu Rasminah misalnya, yang sehari-hari mengurus ternak (kambing) hasil pembelian suaminya yang merantau bekerja di Jakarta mengatakan bahwa perempuan dan laki-laki itu tidak sama kedudukannya sambil memberi contoh ketika ia harus menyusui, mengasuh, dan membesarkan kedua anaknya ketika masih bayi. Hal itu menurutnya sudah menjadi kewajiban bagi seorang ibu, seorang ayah hanya membantu, misalnya memandikan atau menyediakan pakaian buat anak-anaknya.

Pak Kasmiyadi, seorang responden laki-laki yang sehari-hari bekerja sebagai buruh tani ketika ditanya hal yang sama mengatakan bahwa laki-laki dan perempuan itu secara kodrati tidak pernah sama. Demikian halnya dalam kedudukannya dalam keluarga. Ia mencontohkan dua hal, yakni ketika beribadah sholat dan ketika menggarap lahan pertanian. Ketika menjalankan sholat berjamaah misalnya, baik di langgar, di masjid, maupun di rumah, tidak ada perempuan yang berani menjadi imam karena agama memang melarangnya. Para imam sholat itu semuanya laki-laki. Sembari menghembuskan asap rokoknya kuat-kuat, Pak Kasmiyadi mengatakan bahwa ketika mengolah lahan pertanian, sekuat apa pun kaum perempuan, mereka tidak pernah membajak, mencangkul atau mengolah tanah sampai belepotan. Pada umumnya kaum perempuan hanya menanam bibit padi sambil berjalan mundur. Untuk menyangi atau membersihkan rumput di sela-sela tanaman, laki-laki dan perempuan saling bekerjasama, demikian pula ketika masa panen tiba, para perempuan dan laki-laki juga saling bekerjasama. Akan tetapi, dalam menjual hasil panen, perempuan pada umumnya lebih dominan. Perempuan lah yang dipandang bisa leluasa bernegosiasi harga dengan para tengkulak dibandingkan dengan laki-laki.

Apa yang diungkapkan Pak Kasmiyadi persis sama dengan apa yang dikatakan dan mendukung penelitian Burton & White (1996), di saat kaum perempuan melakukan pekerjaan sampingan di luar fungsi utamanya di rumah, sedangkan kaum laki-laki sebaliknya; hal itu dapat dilihat pada kegiatan pertanian, ketika fungsi pokok –membajak, menabur pupuk, mengairi lahan secara berkala– dilakukan oleh laki-laki, sedangkan fungsi sampingan –menyangi, merapikan– dikerjakan oleh perempuan, di samping menyiapkan makanan bagi para suami mereka.

Praktik, bukan teori kesetaraan gender tampak nyata pada perempuan Using yang bekerja membantu keluarga dengan wirausaha kuliner dan

kerajinan sebagaimana sudah dikemukakan dalam beberapa cuplikan hasil penelitian tentang variasi pekerjaan perempuan Using.

Barangkali yang paling menonjol adalah cara pandang perempuan Using ketika menjalani suatu pekerjaan. Di kalangan masyarakat Using terdapat ungkapan tradisional *wong urip kudhu patheng megawe* 'orang hidup harus giat bekerja' yang berarti bahwa setiap orang hidup harus selalu bekerja keras. Ungkapan tersebut tidak hanya berlaku bagi laki-laki Using, namun juga bagi perempuan Using. Substansi ungkapan tersebut menunjukkan bahwa baik laki-laki maupun perempuan Using wajib bekerja keras guna mencapai kebutuhan hidup sehari-hari. Menanggulangi kelangsungan hidup keluarga adalah tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan.

Sapa temen tinemu 'siapa jujur dan sungguh-sungguh akan menemukan keberuntungan', merupakan ungkapan lain yang sangat populer di kalangan masyarakat Using. Ungkapan tersebut mengandung makna, barang siapa bekerja keras, ia akan sukses. Pada kenyataannya ungkapan ini tidak hanya ditujukan kepada kaum laki-laki saja, melainkan juga menjadi pegangan perempuan Using dalam bekerja. Ungkapan tersebut mengandaikan bahwa setiap orang berkewajiban bekerja sebab setiap pekerjaan yang dilakukan akan membawa manfaat baik bagi dirinya, keluarganya, maupun orang lain. Dengan bekerja seseorang akan memperoleh perasaan dan kebanggaan diri. Hasil suatu pekerjaan sangat ditentukan oleh kesungguhan dan motivasi seseorang dalam bekerja dan hasil pekerjaan itu sangat bergantung oleh usaha keras dalam melakukan tugas kewajibannya itu.

Sudah barang tentu masih banyak ungkapan-ungkapan tradisional lain di kalangan masyarakat, tidak terkecuali di kalangan perempuan Using yang mengindikasikan praktik kesetaraan gender. Ungkapan-ungkapan tersebut diwariskan turun-temurun sehingga menemukan harmoni bagi kehidupan mereka.

E. Simpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa keluarga perempuan Using, memiliki variasi status sosial ekonomi yang beragam. Beberapa variasi tersebut tergambar dari tipe keluarga (*family type*) yang terdiri atas keluarga inti, jamak, dan keluarga dengan perempuan sebagai kepala rumah tangga; kepemilikan lahan (*land ownership*) seperti petani kaya, petani biasa, petani miskin, dan tanpa kepemilikan lahan pertanian sejengkal pun; penghasilan tahunan (*annual income*) yang tergolong tinggi, menengah, rendah, dan marginal; dan

tingkat pemerolehan pendidikan (*educational status*) yang tinggi, menengah, dasar, bahkan banyak yang masih buta huruf.

Budaya kerja sejalan dengan teori *division of labor by sex*, di kalangan masyarakat Using juga mengenal pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin. Terdapat bukti yang meyakinkan bahwa budaya pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin merupakan salah satu elemen struktural dasar dalam organisasi sosial masyarakat Using. Pada kebanyakan keluarga Using, budaya pembagian kerja tersebut memang sangat bervariasi meskipun peran laki-laki masih tampak menonjol ketimbang peran perempuan. Akan tetapi, sejauh mana variasi itu lebih dipengaruhi oleh ukuran relatif ketimbang ukuran universal.

Terdapat variasi pekerjaan pokok, suplemen atau subsisten yang dilakukan oleh perempuan Using sebagai strategi dalam mempertahankan kelangsungan hidup keluarga, antara lain: pertanian rumahan (*homestead agricultural*) seperti karang kitri (*vegetable gardening*), membesarkan ternak (*cattle raising*), membesarkan unggas (*poultry raising*), mengsahkan tanaman hutan di lingkungan rumah (*homestead forestry*), wirausaha jahit menjahit (*tailoring*); menjadi penata rumah tangga (*maid servant*); memproduksi kerajinan tangan (*handycraft production*) seperti batik; menjadi buruh tani (*agriculture labor*); menjadi pemilik toko atau warung kelontong (*shop keeping*); dan bisnis skala kecil dan mikro (*small-scale business*) dalam bidang kuliner atau makanan.

Sebagian besar perempuan Using tidak mengenal, apalagi memahami kesetaraan gender, namun mereka bisa membedakan stereotipe gender dan kodrat perempuan sebagaimana diberikan Tuhan. Perempuan Using pada umumnya tidak mengenal, apalagi memahami teori kesetaraan gender, namun praktik kesetaraan gender mengemuka dan dijalankan oleh perempuan Using yang bekerja.

Kontribusi ekonomi perempuan Using yang bekerja dalam berbagai bidang sangat tinggi. Jika dikalkulasi, penghasilan atau kontribusi mereka terhadap ekonomi keluarga tidak lebih rendah, bahkan banyak yang lebih tinggi dibandingkan dengan hasil pekerjaan suami mereka. Sangat mungkin, fungsi ekonomi kaum perempuan Using sesungguhnya menyumbang lebih besar terhadap pemenuhan kebutuhan kalori keluarganya. Kontribusi ekonomi perempuan Using memola untuk kepentingan tiga hal, yaitu: untuk kepentingan hidup sehari-hari keluarga, untuk kepentingan belanja pribadi lazimnya kaum perempuan, dan untuk kepentingan lain di luar keduanya. Pengelolaan ekonomi keluarga Using sebagian besar dan dominan dikuasai oleh perempuan, jadi belum setara gender.

Daftar Pustaka

- Adriana, Venny. 2001. "Feminisme Etnografis Perempuan Lokal: Kelompok Terbungkam dalam Penelitian Empiris." Dalam *Jurnal Perempuan*, 17, 123–131.
- Boserup, E. 1970. *Woman's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press.
- Brown, J.K. 1970. "A Note on The Division of Labor by Sex." In *American Anthropologist*, 72.
- Burton, Michael L & White, Douglas R. 1984. "Sexual Division of Labor in Agriculture." *American Anthropologist*, 86.
- Burton, Michael L & White, Douglas R. 1996. "Division of Labor by Sex." Dalam Kuper, A. & Kuper, J. (Eds.). *The Social Science Encyclopedia*. London, UK: Roudledge & Kegan Paul. Hlm. 236—238.
- Caudle, S.L. 1994. "Using Qualitative Approaches." Dalam Wholey, J.S., Hatry, H.P. & Newcomer, K.E. (Eds.). *Handbook of Practical Program Evaluation*. San Fransisco: Jossey-Bass Publishers.
- Cole, S. & Lynne Phillips (eds.). 1995. *Ethnographic Feminism, Essays in Anthropology*. Canada: Carleton University Press.
- Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. 2000. *Handbook of Qualitative Research*. Thousands Oaks, California: Sage publications, Inc.
- Ember, C.R. 1983. "The Relative Decline in Women's Contribution to Egriculture with Intensification." *American Anthropologist*, 85.
- Erman, T., Kalaycioglu, S. & Rittersberger-Tillic, H. 2002. "Money-earning Activities and Empowerment Experiences of Rural Migrant Women in The City: The Case of Turkey." *Women's Studies International Forum*. 25, 4, 395–410.
- Fay, B. 1987. *Critical Social Science*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Finzel, E. 2003. "Equality for Women, Child Rearing, and The State in The Former German Democratic Republic." In *Women's Studies International Forum*. 26, 1, 47—56.
- Greene, J.C. 2000. "Understanding Social Programs Through Evaluation." Dalam Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. 2000. *Hanbook of Qualitative Research*. pp. 981-999. Thousands Oaks, California: Sage publications, Inc.
- Harsoyo. 2008. "Analisis Gender." Makalah disajikan dalam Pelatihan Metodologi Penelitian Berperspektif Gender. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Gadjah Mada.
- Horkheimer, M. 1972. *Critical Theory*. New York: Herder and Herder.
- Humm, Maggie. 1990. *The Dictionary of Feminist Theory*. Columbus: Ohio State University Press.

- Ife, J. 1995. *Community Development: Creating Community Alternatives- vision, Analysis and Practice*. Melbourne: Longman.
- Islam, Ali M.Z. 2012. *Survival Strategies of The Female Displacees in Rural Bangladesh*. Bangladesh: University of Rajshashi.
- Jennissen, T. & Lundy, C. 2001. "Women in Cuba and the Move to a Private Market Economy." In *Women's Studies International Forum*. 24, 2, 181–198.
- Mansour Fakhil. 2003a. *Analisis Gender & Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Mansour Fakhil. 2003b. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*. Yogyakarta: INSIST PRESS bekerjasama dengan Pustaka Pelajar.
- Mikkelsen, B. 2003. *Metode Penelitian Partisipatoris dan Upaya-Upaya Pemberdayaan: Sebuah Buku Pegangan bagi Para Praktisi Lapangan*. (Terjemahan Matheos Nalle). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Miles, M.B. & Huberman, A.M. 1984. *Qualitative Data Analysis*. Newbury Park, CA.: Sage Publication, Inc.
- Moore, H. L. 1998. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Policy Press.
- Moser, C.O.N. 1993. *Gender Planning and Development: Theory, Practice, and Training*. London: Roudledge.
- Mosse, J.C. 1993. *Half The World, Half a Chance: An Introduction to Gender and Development*. Oxford, UK: Oxfam.
- Muhadjir M. Darwin. 2005. *Negara dan Perempuan: Reorientasi Kebijakan Publik*. Yogyakarta: Grha Guru kerjasama dengan Media Wacana.
- Murdock, G.P. & Provost, C. 1973. "Factors in The Division of Labor by Sex: a Cross Cultural Analysis." In *Ethnology*, 2, 224–241.
- Olesen, V. L. 2000. "Feminism and Qualitative Research at and into The Millennium". pp. 215–255. Dalam Denzin, N.K. & Lincoln, Y.S. 2000. *Hanbook of Qualitative Research*. Thousands Oaks, California: Sage Publications, Inc.
- Patton, M.Q. 1991. *How to Use Qualitative Methods in Evaluation*. Newbury Park, CA: Sage.
- Skeggs, Beverly. (ed.). 1995. *Feminist Cultural Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- Utami Dewi. 2009. "Kecamatan Development Project: Women Participation in The Local Level Development." Dalam Siti Hariti Satriyani. (Ed.). *Gender and Politics*. Yogyakarta: Pusat Studi Wanita Universitas Gadjah Mada dengan Penerbit Tiara Wacana. Hlm. 3–11.



BAGIAN 3

Pola Pikir dan Implementasinya

RELASI BENTUK-BENTUK LEKSIKAL EMOTIF- EKSPRESIF DAN ELATIFUS DENGAN POLA PIKIR DALAM TUTURAN MASYARAKAT USING

Asrumi

Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
asrumi.umi@gmail.com

A. Pendahuluan

Masyarakat Using merupakan salah satu komunitas masyarakat yang terdapat di Kabupaten Banyuwangi Jawa Timur. Sebagai masyarakat tutur, masyarakat Using merupakan masyarakat yang memiliki bahasa khas etnik yang secara leksikal memiliki kemiripan dengan bahasa Jawa umumnya, namun dalam berbagai hal banyak kosa kata yang tidak dimiliki masyarakat Jawa serta dalam ujarannya memiliki perbedaan dengan bahasa Jawa. Dengan berbagai perbedaan tersebut, Using dianggap sebagai nama etnik yang juga dianggap sebagai bahasa tersendiri oleh masyarakat tuturnya, walaupun pada kenyataannya bahasa Using merupakan salah satu dialek dari bahasa Jawa.

Masyarakat Using senantiasa menjaga keseimbangan atau keharmonisan antara *jagad cilik* (mikrokosmos) dan *jagad gedhé* (makrokosmos) yang teraktualisasi dalam acara selamatan. *Jagad cilik* adalah diri dan batin manusia itu sendiri (yang juga merupakan bagian dari *jagad gedhé*), sedangkan *jagad gedhé* mencakup semua lingkungan tempat seorang hidup yang mencakup segala macam unsur, baik yang terlihat maupun yang tidak terlihat oleh mata (Heru, 2007). Selain itu, masyarakat Using memiliki kepribadian yang bersifat *aclak*, *ladak*, dan *bingkak*. *Aclak* artinya 'sok tahu' atau sok memudahkan orang lain dan tidak takut merepoti diri sendiri, walaupun tidak sanggup melakukannya. *Ladak* artinya 'sombong', dan *bingkak* artinya 'acuh tak acuh atau tidak mau tahu urusan orang lain'. Menurut Heru (2007:70), nuansa kasar perilaku masyarakat Using terlihat dari penggunaan bahasa pergaulan atau persahabatan yang sering memanfaatkan kata-kata ABC (*asau*, *byabi*, *cyèlèng*)

dengan nada tinggi, namun terkadang tidak mencerminkan kemarahan, tetapi cerminan sebagai sebuah hubungan keakraban.

Secara historis, bahasa Using memiliki hubungan dengan bahasa Jawa, yakni sejak kemunduran Kerajaan Blambangan (abad ke-13) mempunyai hubungan erat dengan Kerajaan Majapahit yang secara otomatis telah terjadi kontak bahasa antara bahasa Using dan bahasa Jawa. Kontak kedua bahasa tersebut semakin intensif sejalan dengan semakin kuatnya pengaruh penguasaan Kerajaan Mataram atas Kerajaan Blambangan di abad ke-17 (De Graaf, 1974). Sedangkan, secara sosial, bahasa Using berfungsi sebagai sarana interaksi sosial, yakni sebagai sarana komunikasi sehari-hari bagi warga Using secara penuh. Secara budaya, bahasa Using berfungsi sebagai sarana pengembangan budaya Using, yakni: adat istiadat, sistem religi, kesusasteraan, mantra, dan kesenian. Selain itu, bahasa Using juga sebagai lambang identitas etnik yang pada realitanya tidak mereka sadari ketika dalam komunitasnya, namun kenyataan ini dirasakan oleh komunitas lain bahwa ketika masyarakat Using bertutur terdapat penggunaan bunyi-bunyi yang khas dalam mengucapkan kata-kata bahasa Indonesia.

Bahasa Using sebagai bahasa etnik dan sebagai salah satu dialek bahasa Jawa memiliki satuan-satuan yang saling terkait yang membangun sebuah sistem, yakni sistem fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik. Hal ini sejalan dengan hipotesis Sapir bahwa “setiap bahasa mempunyai sistemnya masing-masing (Uhlenbeck, 1978:49), termasuk sistem semantisnya. Secara semantis, bentuk-bentuk leksikal memiliki makna. Menurut Leech (1974) bahwa makna itu dibedakan atas 7 macam (*seven type meaning*), yakni: (1) makna konseptual, (2) makna konotatif, (3) makna stilistik, (4) makna afektif, (5) makna kolokatif, (6) makna asosiatif, dan (7) makna tematik. Bentuk-bentuk leksikal emotif-ekspresif dan elatifus termasuk dalam makna afektif, yakni makna bentuk-bentuk kata atau tuturan yang berkaitan dengan efek atau dampak pada pendengarnya.

Bentuk-bentuk leksikal emotif-ekspresif dan elatifus, secara semantik merupakan bentuk yang mengacu pada morfem atau gabungan kata dalam suatu bahasa yang di dalamnya terdapat nilai makna emotif penutur dalam menghadapi lawan tutur atau orang yang dituturkan. Kata emotif berarti makna yang menunjukkan perasaan emosi. Emosi merupakan luapan perasaan yang berkembang dan surut dalam waktu singkat. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Ali, 1996:261) dinyatakan bahwa kata emotif berarti

berhubungan dengan emosi, yakni bersifat menimbulkan (membangkitkan) emosi. Dalam hal ini, emosi berkaitan erat dengan keadaan dan reaksi psikologis serta fisiologis seperti kegembiraan, kesedihan, kekerasan, kecintaan, dan keberanian yang bersifat objektif. Ekspresif juga berarti mampu mengungkapkan gambaran atau maksud, gagasan, dan perasaan (Ali, 1996:254). Maksudnya bahwa ekspresif adalah bersifat ekspresi, yakni pandangan air muka yang memperlihatkan perasaan seseorang. Dalam bahasa Using ditemukan kata-kata yang bermakna emotif-ekspresif, seperti kata *sètan*, *iblis*, *senok*, dan *lonthé*, yang muncul dalam tuturan yang menggambarkan emosi pembicara terhadap orang yang dibicarakan.

Elatifus berarti bersifat elatif, yakni tingkat bandingan yang meliputi tingkat komparatif dan superlatif. Dalam linguistik, *superlative* merupakan tingkat perbandingan yang teratas atau bentuk kata yang menyatakan makna 'paling' atau 'sangat', misalnya dalam bahasa Jawa dialek Jawa Timur, bentuk leksikal *uabang* 'sangat merah', *uadoh* 'sangat jauh', *guedi* 'sangat besar', *cuilik* 'sangat kecil'. Artinya bahwa bahasa Jawa dialek Jawa Timur untuk menyatakan makna 'sangat atau paling' ditandai dengan penambahan bentuk [ua], [ue], dan [ui] pada suku penultima atau di sela-sela kata, namun dalam bahasa Using berbeda. Misalnya untuk menyatakan makna sangat dapat berupa bentuk partikel [kari], misalnya: *kari adoh* 'sangat jauh', *kari laris* 'sangat laku atau laku keras', dan *kari lawas* 'sangat lama' (Asrumi, 2014).

Secara psikologis, bentuk-bentuk bahasa yang bermakna emotif-ekspresif dan elatifus sebagai tuturan seseorang yang berdampak pada lawan tutur dan yang dituturkan berhubungan erat dengan pola pikir dan kondisi psikologis masyarakat penuturnya. Dalam hal ini, penutur dalam bertutur atau berbicara itu dipandu oleh tujuan-tujuan umum penutur yang tercermin dalam butir-butir topik yang ingin diungkapkan yang disesuaikan dengan konteks tuturan. Oleh karena itu, kata-kata yang terucap pada penutur akan berhubungan erat dengan semantik pragmatik untuk memilih bentuk-bentuk bahasa yang mampu mengungkapkan makna yang dimaksud penutur. Dalam konteks psikolinguistik, bentuk-bentuk bahasa dengan makna-makna tertentu yang terucap dalam tuturan akan dipengaruhi oleh mental psikologi penutur dalam menghadapi lawan tutur atau orang yang dituturkan. Dalam kondisi biasa-biasa, penutur akan menyatakan bahwa orang yang dituturkan itu baik, cantik, tampan, dan sopan, namun jika penutur itu memiliki perasaan jengkel pada lawan tutur atau orang yang dituturkan, yang keluar dari pembicaraan adalah

kata-kata yang mengandung makna emotif sebagai umpatan amarahnya, misalnya kata-kata *anjing* dan *sètan alas*.

Sri Utari (1992:140) menyatakan bahwa bahasa dan pikiran itu merupakan dua hal yang berbeda, namun keduanya memiliki hubungan yang erat. Hal ini tampak pada *Hipotesis Relativitas Kebahasaan Sapir-Whorf* (1921) sebagai versi kuat yang menyatakan bahwa struktur bahasa seseorang menentukan cara berpikir dan berperilakunya. Artinya bahwa bahasa dapat memengaruhi pikiran. Selain itu, terdapat hipotesis yang dikemukakan Clark & Clark (1977) bahwa sebagai versi lemah yang berbunyi “ada pengaruh struktur bahasa pada cara berpikir seseorang dan sebaliknya, pikiran seseorang dapat juga memengaruhi perilakunya”. Wundt (dalam Chaer, 2003) sebagai pengembang teori performasi bahasa (*language performance*) menyatakan bahwa bahasa adalah alat untuk melahirkan pikiran. Berdasarkan analisis psikologi terdapat hubungan antara sistem fenomena luar yang berupa bunyi dan sistem fenomena dalam yang berupa rentetan pikiran. Mueller (1887); Piaget (1924:63); dan Vygotsky (1962) berpandangan bahwa antara bahasa dan pikiran itu tidak dapat dipisahkan.

Pola pikir (*mindsets*) dapat dibedakan menjadi dua jenis, yakni: pola pikir tetap (*fixed mindsets*) dan pola pikir berkembang (*growth mindsets*) (Carol, 2008) dalam bukunya yang berjudul *Change Your Mindset Change Your Life*. Bono (1991:41) membedakan pola pikir menjadi dua juga, yakni: pola pikir lateral sebagai pola pikir yang berhubungan dengan pengalaman, kreativitas, dan humor yang bersifat selektif; dan pola pikir tradisional yang bersifat generatif. Pola pikir tersebut berkembang seiring dengan peradaban dan lingkungan. Terkait dengan lingkungan dan peradaban tersebut Joko Martono (2011) dalam “Kompasiana” menyebutkan bahwa terdapat beberapa jenis pola pikir manusia, yakni: (1) pola pikir kharismatik sebagai pola pikir di dalam menyelesaikan masalah didasarkan pada otoritas atau kewibawaan; (2) pola pikir tenasitas atau kebiasaan merupakan cara berpikir manusia dalam memecahkan masalah selalu berdasarkan pada kebiasaan-kebiasaan, adat-istiadat atau tradisi yang diwarnai kebiasaan-kebiasaan atau kultur yang sangat kuat dan erat dengan simbol-simbol yang penuh makna tertentu yang telah dilakukan secara turun-temurun; (3) pola pikir perasaan sebagai pola pikir yang dalam penyelesaian masalah berdasarkan perasaan; (4) Pola pikir mencoba-coba (*trial and error*); dan (5) pola pikir ilmiah sebagai pola pikir yang dalam penyelesaian masalah di dasarkan cara-cara yang rasional yang bersifat ilmiah.

Bentuk-bentuk leksikal emotif-ekspresif dan elatifus dalam tuturan masyarakat Using seperti yang telah dikemukakan di muka, yakni terdapatnya penggunaan bentuk-bentuk ABC (*asau*, *byabi*, *cyèlèng*) dan bentuk *sètan*, *iblis*, *senuk*, *lonthé* akan menggambarkan pola pikir mereka yang tergolong pola pikir tertentu yang membedakan dengan masyarakat Jawa pada umumnya. Oleh karena itu, masalah (1) bagaimana bentuk-bentuk bahasa yang bermakna emotif-ekspresif dan elatifus dan (2) bagaimana hubungan penggunaan bentuk-bentuk yang bermakna emotif-ekspresif dan elatifus dengan pola pikir dalam tuturan penting diungkap dalam penelitian ini. Hasil kajian ini bermanfaat bagi pengembangan ilmu semantik dan psikolinguistik serta bermanfaat sebagai sumber informasi penelitian sejenis.

Penelitian sejenis ini sudah pernah dilakukan oleh Maria (2011) dengan judul “Struktur Semantis Verba sebagai Cerminan Pola Pikir Komunitas Dayak Ngaju: Sebuah Kajian Linguistik Kebudayaan. Dalam Penelitian tersebut dikatakan bahwa dikaji dengan SFL (*Systemic-Functional Linguistic*) diketahui bahwa struktur semantik verba bahasa tersebut terdiri atas prefiks dan verba dasar. Ekspresi dalam bentuk struktur semantik verba merupakan gambaran cara berpikir komunitas Dayak Ngaju yang mengacu konsep kosmosentris atau biosentris. Kajian tersebut berbeda dengan sudut pandang kajian ini, yakni kaitan antara makna kata (semantik) dengan pola pikir masyarakat (psikolinguistik).

B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dan lapangan. Data penelitian ini diambil dengan menggunakan metode simak bebas libat cakap atau metode observasi dari penelitian-penelitian terdahulu dengan judul “Sistem Morfologi dan Sintaksis Verba Deverba dalam Bahasa Using” (Asrumi, 2014); “Deskripsi Leksikal Ekspresi Emotif Berdialek Using: Kajian tentang Perbedaan Tuturan Pria dan Wanita” (Rusdhianti Wuryaningrum, 2012), dan buku *Nawi BKL Inah* (Antariksawan, 2013). Selain itu, data juga berupa bentuk-bentuk emotif-ekspresif dan elatifus dari tuturan langsung masyarakat yang diambil dengan metode wawancara mendalam (*indepth interviewing*) pada 6 narasumber di Kecamatan Glagah, Singojuruh, Banyuwangi Kota, dan Rogojampi. Data-data yang sudah diklasifikasi dianalisis dengan metode padan referensial, interpretasi, dan padan pragmatik (Sudaryanto, 1993).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Bentuk Leksikal Emotif-Ekspresif dan Elatifus dalam Tuturan Masyarakat Using

a. Bentuk Leksikal Emotif-Ekspresif

Bentuk-bentuk leksikal yang bermakna emotif-ekspresif dalam masyarakat Using digunakan untuk menyatakan kebencian, kesedihan, kekaguman, cinta, dan keinginan. Bentuk-bentuk leksikal emotif-ekspresif tersebut dapat berupa kata (monomorfemis dan polimorfemis) dan berupa gabungan kata. Selain itu, bentuk leksikal tersebut dapat berkategori nomina, adjektiva, dan verba statis atau verba keadaan.

1) Bentuk Leksikal yang Berwujud Kata

Bentuk-bentuk leksikal bahasa Using yang bermakna emotif-ekspresif dapat berwujud kata dibedakan atas kata yang terdiri atas satu kata dasar tanpa imbuhan apa pun yang sering disebut monomorfemis dan ada yang berupa kata jadian yang terdiri atas lebih dari satu morfem atau disebut polimorfemis. Bentuk monomorfemis dan polimorfemis yang dimaksud dapat dilihat pada uraian berikut.

a) Bentuk Leksikal yang Monomorfemis

Dalam bahasa Using ditemukan adanya kata-kata yang bermakna emotif ekspresif yang berupa kata dasar atau kata yang terdiri atas satu morfem atau monomorfemis. Kata-kata tersebut dapat berkategori nomina, adjektiva, dan ada yang berkategori verba keadaan atau verba statis, seperti pada uraian berikut.

(1) Berkategori Nomina

Berikut disajikan beberapa contoh kata emotif ekspresif monomorfemis berkategori nomina.

- (1) *sètan* 'nama makhluk halus yang jahat'
- (2) *iblis* 'nama atau sebutan makhluk halus yang jahat dan kejam'
- (3) *senuk* 'nama atau istilah bagi WTS'
- (4) *lonthé* 'istilah bagi wanita penggoda laki-laki'
- (5) *asau* 'anjing'
- (6) *cèlèng* 'celeng'
- (7) *munyak* 'monyet'.

Bentuk-bentuk leksikal tersebut di atas kesemuanya itu berkategori nomina yang secara semantik leksikal memiliki makna emotif-ekspresif ketika berada dalam suatu tuturan atau kalimat, seperti pada data berikut.

- (1a) *Laré iku mula **sètan**.*
 [lare iku mulɔ setan]
 ‘anak itu memang setan’
- (2a) *Hing trima **sètan, iblis** mula laré iku.*
 [hɪŋ trimɔ setan, ɪblɪs mulɔ lare iku]
 ‘tidak hanya setan, iblis memang anak itu’
 ‘tidak cukup (disebut) setan, memang iblis anak itu’
- (3a) *Lumuh wis, dadia **senuk** lumuh*
 [lumUh wɪs, dyadiyɔ sənU? lumUh]
 Biarlah sudah, meskipun menjadi PSK, biarlah’
- (4a) *Laré iku **lonthé** mula.*
 [lare iku lonTe mulɔ]
 ‘anak itu WTS memang’
 ‘anak itu wanita penggoda (laki-laki)’
- (6a) *Hing dulur-duluran wih, riko iku ancen **cèlèng**.*
 [hɪŋ dulur-duluran wɪh, rikɔ iku ancən cɛlyɛŋ]
 ‘tidak saudara-saudaraan, kamu itu memang celeng’
 ‘tidah perlu persaudaraan, kamu itu benar-benar celeng’
- (7a) *Ancèn **munyak/asu**, iro iku.*
 [ancən muŋU?/assau, iro? lku]
 ‘memang monyet/anjing, kamu itu’

Kata *sètan* ‘nama makhluk halus yang jahat’ pada data (1) dan kata *iblis* ‘nama atau sebutan makhluk halus yang jahat dan kejam’ pada data (2) merupakan bentuk nomina yang dituturkan penutur yang jengkel pada kejahatan orang yang dituturkan. Kata *senuk* ‘nama atau istilah bagi WTS’ pada data (3), *lonthé* ‘istilah bagi wanita penggoda laki-laki’ pada data (4) merupakan nomina yang dituturkan penutur yang sedang memiliki rasa putus asa dan jengkel dalam menghadapi kebandelan sikap orang yang dituturkan. Kata *cèlèng* ‘celeng’ pada data (5), dan *munyak* ‘monyet’ dan *asau* ‘anjing’ pada data (6) merupakan nomina yang dituturkan penutur yang sedang jengkel atas perilaku lawan tutur yang menjengkelkan karena telah menipunya.

(2) Berkategori Adjektiva Sifat Batin atau Verba Keadaan (Verba Statis)

Dalam bahasa Using terdapat beberapa bentuk leksikal yang bermakna emotif-ekspresif yang berkategori adjektiva sifat batin manusia atau sebagai verba keadaan, yakni: *suker* 'benci', *bangkel* 'mangkel', *najis* 'jijik', *nagud* 'rasa benci yang tidak sebenarnya', *pahit* 'kikir', dan *byalak*, 'jahat atau kejam'. Makna emotif-ekspresif verba-verba keadaan tersebut dengan jelas terlihat pada tuturan atau kalimat-kalimat berikut.

- (8) *Aja cerita iku wis, kari suker isun.*
 [ɔjɔ ceritɔ ikaʊ wɪh, kari sukər]
 'jangan cerita itu sudah, sangat benci saya'
 'jangan cerita itu sudah, saya sangat benci'.
- (9) *Emané ta wis wadhon, lanango hun tujuh laré iku, byangkel isun.*
 [emane tɔ wɪs wadɔn, lanɑŋɔ hUn tujuh lare ikaʊ. byɑŋkəl ɪsUn]
 untunglahdia perempuan, (seandainya) laki-laki saya tusuk anak itu,
 mangkel saya'
- (10) *Rika ngomong gedigu, hing wedhi. Najis isun gedhigu.*
 [riko ŋɔmɔŋ gədigu, hɪŋ wədɪ. najɪs ɪsUn gədigu]
 'kamu bicara begitu tidak takut. Jijik saya begitu'
- (11) *Nagud laré iku, sira iki apua kok sampèk gedigu.*
 [nagut lare ikaʊ, sirɔ apuwa kɔ? sampɛ? Gədigu]
 '(nagud anak ini, kamu ini mengapa kok sampai begitu'
- (12) *Hun takoni munyik, serta sun parani nyang umyahé wis duwé sir-siran, byalak nai wis*
 [hUn takɔni muɳi?, sɛrtɔ sUnparani ŋɑŋ umyahe wɪs duwe sir-siran,
 byalak nai wɪs]
 'saya tanyai, hanya tersenyum simpul, ketika saya datang ke rumahnya, (ternyata) sudah punya pacar, celaka sekali sudahlah'

Kata *suker* 'benci' pada data (8) merupakan kata yang berkategori verba statis monomorfemis yang dituturkan penutur (yang sedang kesal atas sikap atau perilaku orang yang dituturkan) kepada lawan tutur. Kata *byangkel* 'jengkel' pada data (9) merupakan verba statis monomorfemis yang dituturkan penutur yang sedang jengkel (atas perilaku orang yang dituturkan) kepada lawan tutur. Kata *najis* 'jijik' pada data (10) merupakan verba statis monomorfemis yang dituturkan penutur yang tidak senang atau tidak setuju atas tuturan lawan tutur yang mengandung risiko keselamatan. Kata *Nagud* 'menjijikkan' pada data (11) merupakan verba statis monomorfemis yang dituturkan penutur (atas perilaku yang menjijikkan orang yang dituturkan) kepada lawan tutur yang sedang didolimi orang yang sedang dituturkan tersebut. Kata *byalak*

'celaka' pada data (12) merupakan verba statis monomorfemis yang dituturkan penutur yang sedang kecewa (atas ketidakterusterangan sikap orang yang dituturkan akan status dirinya yang sudah punya pacar atau sikap menutup-nutupi dirinya yang sudah punya pacar) kepada lawan tutur.

Selain verba statis tersebut di atas, dalam bahasa Using terdapat verba statis atau verba keadaan yang lain yang bermakna emotif-ekspresif, seperti tampak pada data berikut.

| | |
|-------------------------------------|---|
| <i>jugil</i> 'kejam' | <i>mblenger</i> 'bosan' |
| <i>sayah</i> 'menjengkelkan' | <i>cerèwèt</i> 'cerewet' |
| <i>sombong</i> 'sombong' | <i>betah</i> 'betah' |
| <i>dhemen</i> 'suka' | <i>angèl</i> 'sulit' |
| <i>naksir</i> 'menaksir atau cinta' | <i>menjeng</i> 'genit' |
| <i>lega</i> 'lega' | <i>lonthé</i> 'binal' |
| <i>girang</i> 'bahagia' | <i>serèpèt</i> 'gila' |
| <i>bengis</i> 'bengis' | <i>juwari</i> 'tidak punya malu' |
| <i>priatin</i> 'prihatin' | <i>kemenyek, kècèng</i> 'kecil' |
| <i>seneng</i> 'senang' | <i>sumpek</i> 'galau' |
| <i>welas</i> 'cinta' | <i>lumuh</i> 'biarlah' |
| <i>judhes</i> 'judes' | <i>byalak, suker</i> 'benci' |
| <i>ngoyo</i> 'ngoyo' | <i>matek, modar</i> 'mampus' |
| <i>mentolo</i> 'tega' | <i>mengkorog, mengkirig</i> 'medongkol' |

(3) Berkategori Adjektiva

Bentuk adjektiva yang bermakna emotif-ekspresif digunakan untuk menyebut nama-nama ilmu, warna kulit, sifat atau temperamen seseorang, keadaan kondisi batin atau keadaan wilayah, adjektiva penilaian objek yang diamati, adjektiva ukuran yang dinilai, dan adjektiva ukuran penglihatan atau rasa batin.

- (a) Nama-nama ilmu, misalnya: ilmu *putih*, *kuning*, dan *ireng*.
- (b) Warna kulit: cemeng 'hitam', *putih* 'putih', dan *kuning* 'kuning', *ungu* 'ungu'.
- (c) Sifat atau temperamen seseorang: *kaku*, *keras*, *sabar*.
- (d) Keadaan kondisi batin atau desa: *panas* 'tidak tentram', *adhem* 'tentram'.
- (e) Penilaian terhadap wanita: *gurih*, *nikmat* 'wanita cantik'.
- (f) adjektiva ukuran yang dinilai oleh rasa tidak suka: *kècèng*, *cilik*, *ndhèk*, *supek*, *sugih*, *mlarat*. *ndésa*, *kutha*.
- (g) Ukuran penglihatan dan rasa batin: *pyar-pyar* 'senang dan jantung terasa berdebar-debar'; *padhang* 'terasa terang'.

b) Bentuk Leksikal yang Polimorfemis

Bentuk leksikal polimorfemis yang bermakna emotif-ekspresif dapat berupa kata berimbuhan dan gabungan kata.

(1) Berupa Kata Berimbuhan: Afiksasi, Reduplikasi, dan Pemajemukan

(a) Afiksasi

Berikut uraian bentuk leksikal emotif-ekspresif berpola D+ sufiks {-an} dan {-en}; prefiks {N-}, {di-}+D; D+infiks {-em-} dan bentuk morfosintaksis.

(1)) Bentuk Dasar+Sufiks {-an} dan {-en}

Leksikal emotif-ekspresif dalam bahasa Using memiliki dua variasi, yaitu berpola D+Sufiks -an dan D+Sufiks -en, seperti tampak pada data berikut.

| | |
|--|-----------------------|
| (13) <i>sungkanan</i> [<i>sunḡkannan</i>] 'malas' | <i>sungkana</i> + -an |
| (14) <i>kotoran</i> [<i>koṭoran</i>] 'jorok' | <i>kotor</i> + -an |
| (15) <i>jenggian jenggiyan</i> 'dengki' | <i>jenggi</i> + -an |
| (16) <i>irian</i> [<i>iriyan</i>] '(sering/gampang iri)' | <i>iri</i> + -an |
| (17) <i>rabian/rabèn</i> [<i>rabiyan/raben</i>] 'suka menikah' | <i>rabi</i> + -an |
| (18) <i>cècèran</i> [<i>ceceran</i>] 'berserakan' | <i>cècèr</i> + -an |
| (19) <i>keplèten</i> [<i>kaplètən</i>] 'permainkan' | <i>keplèt</i> + -en |

Data (13), (14), (15), (16), (17), dan (18) berasal dari bentuk dasar *sungkana*, *kotor*, *jenggi*, *iri*, *rabi*, dan *cècèr* mendapat sufiks -an. Adapun data (19) berasal dari bentuk dasar *keplèt* mendapat sufiks -en.

(2)) Bentuk Prefiks {N-}, {di-}+D, dan D+infiks {-em-}

Bentuk leksikal emotif-ekspresif dengan pola pada butir ini tampak pada data berikut.

| | |
|--|---------------------------------|
| (20) <i>naksir</i> 'cinta' | <i>N (n-)</i> + <i>taksir</i> |
| (21) <i>ngelintis</i> 'usil' | <i>N (nge-)</i> + <i>lintis</i> |
| (22) <i>njerit</i> 'menjerit' | <i>N (n-)</i> + <i>jerit</i> |
| (23) <i>mecongol</i> 'tiba-tiba muncul' | <i>me-</i> + <i>congol</i> |
| (24) <i>mecokol</i> 'tiba-tiba muncul' | <i>me-</i> + <i>cokol</i> |
| (25) <i>dhipiles</i> 'diinjak-injak' | <i>di-</i> + <i>piles</i> |
| (26) <i>temebluk</i> 'berjatuhan/hampir jatuh' | <i>tebluk</i> + -em- |
| (27) <i>gemelèthak</i> 'tergeletak' | <i>gelèthak</i> + -em- |
| (28) <i>gemeledhug</i> 'berjatuhan' | <i>geledhug</i> + -em- |
| (29) <i>gemuyu</i> (melethek) 'tertawa lebar' | <i>guyu</i> + -em- |
| (30) <i>gemigil</i> 'menggigil' | <i>gigil</i> + -em- |
| (31) <i>kemrènthèl</i> 'bergantungan' | <i>krènthèl</i> + -em- |
| (32) <i>semembur</i> 'berhamburan' | <i>sembur</i> + -em- |

Pada data (20) *N* direalisasi menjadi /n/, (21) *N* direalisasi menjadi /ŋ/, dan (22) *N* direalisasi menjadi /n/. Proses morfofonemik tersebut sesuai dengan lingkungan yang diikutinya. Data (25) berasal dari bentuk dasar *piles* mendapat prefiks *di-*. Data (26), (27), (28), (29), (30), (31), dan (32) berasal dari bentuk dasar *tebluk*, *geléthak*, *geledhug*, *guyu*, *gigil*, *krènthèl*, dan *sembur* mendapat infiks *-em-*.

(3)) Bentuk D+infiks (-em-) Onomatope

Bentuk leksikal emotif-ekspresif selanjutnya berupa bentuk dasar yang mendapat infiks *-em-* yang membentuk leksikal onomatope, seperti pada data berikut.

- (33) *kemerick/geremicik* 'tetesan air dari atas (sedikit)' *kerick/gerick+(-em-)*
- (34) *kemerocok* 'air mengalir dari atas secara reflek (agak besar)'
kerocok+(-em-)
- (35) *kemereseek* 'suara daun' *kereseek+(-em-)*
- (36) *kemerosok* 'suara air' *kerosok+(-em-)*
- (37) *kemrengseng* 'suara air mendidih' *krengseng+(-em-)*

Data (33), (34), (35), (36), dan (37) berasal dari bentuk dasar *kerick*, *kerocok*, *kereseek*, *kesosok*, dan *krengseng* yang mendapat infiks *-em-*.

(4)) Bentuk Morfosintaksis

Bentuk leksikal emotif-ekspresif lainnya terjadi karena proses morfosintaksis, seperti tampak pada data berikut.

- (38) *matahirok* [*matahirɔʔ*] 'matamu' *mata+iro/hiro*
- (39) *ndhashiro* [*nDashirɔʔ*] 'kepalamu' *ndhas+iro/hiro*

Data (38) berasal dari bentuk dasar *mata* dan *iro/hiro*, sedangkan data (39) berasal dari bentuk dasar *ndhas* dan *iro/hiro*. Keduanya membentuk konstruksi posesif.

(b) Reduplikasi: Penuh dan Variasi Vokal

Leksikal emotif-ekspresif berbentuk reduplikasi memiliki dua variasi, yaitu reduplikasi penuh dan reduplikasi dengan variasi vokal seperti tampak pada data berikut.

- (40) *ngiris-ngiris* 'mengiris-ngiris (hati)' *ngiris*
- (41) *jedhag-jedhug* 'bunyi yang berdetak-detak' *jedhug*
- (42) *jethat-jethot* 'bersikap geram' *jethot*

- (43) *moncal-mancul* 'bergerak memantul-mantul' *mancul*
 (44) *komat-kamit* 'menggerak-gerakkan bibir' *kamit*
 (45) *mèsam-mèsem* 'tersenyum-senyum (menggoda)' *mèsem*

Data berasal dari bentuk dasar *ngiris* dengan reduplikasi penuh, sedangkan data (41), (42), (43), (44), dan (45) berasal dari bentuk dasar *jedhug*, *jethot*, *mancul*, *kamit*, dan *mèsem* dengan reduplikasi variasi bunyi.

(c) Pemajemukan

Leksikal emotif-ekspresif dengan proses pemajemukan juga terdapat dalam bahasa Using, meskipun jumlahnya terbatas, seperti pada data berikut.

- (46) *ora pati beg*
 [*ora pati bæg*]
 'tidak begitu penuh'
 'tidak begitu normal (agak gila)'

(46a) *ora beg* 'gila'

Data (46) terdiri atas kata *ora*, *pati*, dan *beg* yang membentuk konstruksi kata majemuk yang berarti 'agak gila'. Data tersebut berasal dari kata majemuk *ora beg* yang berarti 'gila', seperti tampak pada data (46a).

2) Berupa Gabungan Kata dan Gabungan Partikel + D

(a) Gabungan Kata

Leksikal emotif-ekspresif berupa gabungan kata lazimnya memunculkan arti yang baru, seperti tampak pada data berikut.

- (47) (*petenggengen*) *mata walangen* '(melihat dengan) mata tidak berkedip'
 (48) *abang mbranang* 'merah semua'
 (49) *tumplek bleg* 'datang berkumpul semua'
 (50) *meneng cep* 'diam dengan tiba-tiba'
 (51) *kelayung-layung bingung* 'kebingungan/galau'
 (52) *melayu ngetepeng* 'lari terbirit-birit'
 (53) *gemuyu melethek* 'tertawa lebar'
 (54) *sara kelara-lara* 'sangat menderita'
 (55) *kembang térong* 'kikir tetapi suka meminta'
 (56) *tukang séndhok* 'tukang sihir'
 (57) *tukang sowok* 'pengobatan lewat udara'
 (58) *darah putih* 'orang baik, jujur' 'Sakdulurane pahit kabyeh'

Data (47) menunjuk relasi keserupaan dengan *mata walang*. Data (48) menunjuk relasi keseluruhan, (49) menunjuk relasi keseluruhan, (50) menunjuk relasi kebersamaan dan ketiba-tibaan, dan (51) menunjuk relasi keadaan, sedangkan data (52), (53), (54) menunjuk relasi kualitas atau identitas. Data (55) dan (58) menunjuk relasi idiomatik yang memunculkan makna baru. Data (56) dan (57) menunjuk relasi keprofesionalan.

b) Bentuk Partikel Gabung + Dasar

1) Konstruksi: *padha* + D

Konstruksi bentuk emotif-ekspresif *padha* diikuti bentuk dasar menunjukkan relasi relasi kuantitas atau kejumlahan.

- (59) *padha ciciran* 'banyak berjatuhan' *padha + ciciran*
 (60) *padha kemrèntèl* 'banyak yang bergantung' *padha + kemrènthèl*
 (61) *pada njerit* 'banyak atau bersama-sama menjerit' *padha + njerit*
 (62) *pada semembur* 'bersama-sama berhamburan' *padha + semembur*

Pada data (59), (60), (61), dan (62) kata *padha* menunjuk relasi kuantitas atau kejumlahan yang menyatakan banyak.

2) Konstruksi: *mara-mara* + D/Jadian/Frasa

Konstruksi bentuk emotif-ekspresif *mara-mara* diikuti bentuk dasar, jadian, atau frasa menunjuk relasi ketiba-tibaan, seperti tampak pada data berikut.

- (63) *mara-mara wis tangi* 'tiba-tiba sudah bangun'
 (64) *mara-mara njebul* 'tiba-tiba datang atau tampak'
 (65) *mara-mara hing bisa kethip* 'tiba-tiba tidak bisa berkedip'
 (66) *mara-mara tambah gedhé* 'tiba-tiba tambah besar'
 (67) *mara-mara ono ambu entut bacin* 'tiba-tiba ada bau kentut bacin'

Pada data (63), (64), (65), (66), dan (67) kata *mara-mara* menunjuk relasi ketiba-tibaan dari peristiwa atau situasi yang terkandung pada satuan lingual yang mengikutinya.

3) Konstruksi: *mula* + D

Konstruksi bentuk emotif-ekspresif *mula* diikuti bentuk dasar menunjuk relasi membenaran atau penguatan mengenai sifat identitas, seperti tampak pada data berikut.

- (68) *mula setan* 'memang setan'
 (69) *iblis mula* 'iblis memang'

Dalam struktur kalimat emotif-ekspresif, penggunaan partikel *mula* dapat berada sebelum bentuk dasar dan dapat pula berada sesudah bentuk dasar.

Untuk menambah nilai rasa emotif-ekspresif, penggunaan partikel *mula* dapat diletakkan setelah bentuk dasar.

(68a) *Laré iku mula sètan.*

[*lare iku mulɔ setan*]

‘anak itu memang setan’

(69a) *Hing trima sètan, iblis mula laré iku.*

[*hɪŋ trimɔ setan, ɪblɪs mulɔ lare iku*]

‘tidak hanya setan, iblis memang anak itu’

‘tidak cukup (disebut) setan, memang iblis anak itu’

2. Bentuk Leksikal yang Bermakna Elatifus atau Penyangatan

Bentuk leksikal yang memiliki makna penyangatan atau elatifus dalam bahasa Using memiliki kemungkinan berbentuk kata, gabungan kata, dan partikel diikuti bentuk dasar.

a. Berupa Kata

1) Kata Dasar (Monomorfemis)

Leksikal emotif-ekspresif elatifus berbentuk kata memiliki variasi dalam hal makna, mulai dari yang netral sampai yang menunjukkan superlatif, seperti tampak pada data berikut.

(70) *najis* [*najɪs*] ‘sangat tidak bisa/sangat berdosa/ jijik’

(71) *byangkel* [*byaŋkəl*] ‘sangat benci’

(72) *byalak* [*byalak*] ‘celaka sekali/sangat tidak suka’

(73) *nagud* [*nagut*] ‘sangat benci (yang tidak sebenarnya)’

(74) *byawèl* [*byawəl*] ‘cerewet sekali’

(75) *ampyUh* ‘sakti, sangat sakti’

(76) *anget* [*aŋət*] ‘hangat’ (sebagai ungkapan ‘bernasib baik’ dalam perjudian)

(77) *antor* [*antɔr*] ‘suara keras sekali’

Data (70), (71), (72), (73), (74), (75), dan (77) menunjukkan adanya makna superlatif, sedangkan data (76) cenderung bersifat netral yang merupakan istilah khusus, yaitu ‘bernasib baik’ dalam perjudian.

2) Kata Jadian (Polimorfemis)

Bentuk polimorfemis bervariasi dari segi kategori berupa nomina dan verba. Dari segi proses pembentukannya memiliki kemungkinan dibentuk melalui proses afiksasi (konfiks dan prefiks), seperti tampak pada contoh berikut.

- (78) *kewedèn* [kəwədyən] ‘ketakutan atau sangat takut’
 (79) *keplayon* [kəplayɔn] ‘tertinggal jauh’
 (80) *keseron* [kəsərɔn] ‘terlalu keras’
 (81) *kemisinen* [kəmisinən] ‘sangat malu’
 (82) *ngelèsèr* [ŋələsɛr] ‘sangat panjang’
 (83) *mengkorog* [məŋkɔrɔk] ‘terasa bulu kuduk berdiri tegak panjang’
 (84) *mengkirig* [məŋkirik] ‘terasa anggota badan bergetar karena menjijikkan’

Data (78), (79), (80), (81) berasal dari bentuk dasar *wedi*, *playu*, *seru*, dan *misin* mendapat konfiks *ke-an*. Data (82), (83), dan (84) berasal dari bentuk dasar *lèsèr*, *korog*, dan *kirig* mendapat prefiks *N-* dan *meng-*.

b. Reduplikasi

Reduplikasi untuk menyatakan emotif-ekspresif elatifus memiliki beberapa variasi, yaitu reduplikasi penuh, reduplikasi sebagian, dan reduplikasi berafiks, seperti tampak pada contoh berikut.

- (85) *alln-alln* ‘sangat sedih’
 (86) *abang-abang lambe* ‘sekedar manis di mulut, tidak sungguh-sungguh’
 (87) *aras-arasen* ‘tidak bergairah, tidak giat’
 (88) *awut-awutan* ‘tidak beraturan, berantakan’
 (89) *amput-amput* ‘jauh sekali, tidak dapat dijangkau’
 (90) *apl-apl* ‘pura-pura (pandai)’
 (91) *apèn-apèn* ‘pura-pura’

Data (85), (89), (90), dan (91) menunjukkan ciri reduplikasi penuh. Data (87) dan (88) menunjukkan ciri reduplikasi berimbunan, sedangkan data (86) berciri reduplikasi sebagian.

c. Kata Gabung: Partikel (*kari*, *seketani*, dan *seru*) + D

Kata gabung yang merupakan gabungan dari partikel dengan bentuk dasar. Bagian ini memiliki beberapa ciri, yaitu sebagai konstruksi frasa dan konstruksi kalimat, seperti tampak pada contoh berikut.

- (92) *Kari suker isun*. ‘sangat benci saya’
 (93) *kari gedigu* ‘sangat begitu’
 (94) *Kari wedi isun dhik*. ‘sangat takut saya dhik’
 (95) *Kari téga hang matèni*. ‘sangat tega yang membunuh’
 (96) *Suker isun ambi laré iku*. ‘benci saya dengan anak itu’
 (97) *Byangkel isun*. ‘sangat benci saya’

Penggunaan bentuk partikel *kari* yang diikuti oleh bentuk dasar *suker*, *wedi*, dan kata *tego* dalam konstruksi kalimat selalu berbentuk inversi. Maksudnya

bahwa dalam struktur kalimat yang bermakna elatifus dengan penggunaan kata *kari* yang berarti 'sangat' yang diikuti oleh bentuk-bentuk bentuk dasar *suker*, *wedi*, dan kata *tego* tersebut berfungsi sebagai predikat kalimat selalu mendahului subjek atau selalu berada pada awal kalimat. Dengan demikian struktur kalimat menjadi terbalik (inversi), yakni predikat yang diikuti subjek, seperti pada contoh berikut.

(92a) *Kari suker isun*

P S

[*kari sukər IsUn*]

'sangat benci saya'

'saya sangat benci'

(94a) *Kari wedi isun, Dhik.*

P S, P

[*kari wədi IsUn, Di?*]

'sangat takut saya, dik'

'saya sangat takut, dik'

(95a) *Kari téga hang matèni.*

P S

[*kari tegə haŋ matEni*]

'sangat tega yang membunuh'

'yang membunuh sangat tega'

(92b) *Aja cerita iku wis, kari suker isun.*

P PEL P S

[*ɔjɔ cətɪtɔ ikau wɪs kari sukər IsUn*]

'jangan cerita itu sudah, sangat benci saya'

'jangan cerita itu/dia sudah, saya sangat benci'

Selain partikel *kari*, untuk menyangatkan bentuk-bentuk pengungkapan emotif-ekspresif yang elatifus dapat digunakan bentuk partikel *mula* yang berarti 'memang'. Penggunaan gabungan kata *mula+bentuk dasar* dalam konstruksi frasa dapat berposisi di awal dan di akhir.

Misalnya.

(98) *Laré iku **mula** sètan.*

[*lare ikau mulɔ sətən*]

'anak itu memang (sangat jahat seperti) setan'

(93) *Hing trima sètan, **iblis mula** laré iku.*

[*hɪŋ trimɔ sətən, ɪblɪs mulɔ lare ikau*]

'tidak sekedar setan, iblis memang anak itu'

'(kejahatannya melebihi) setan, memang iblis anak itu'

Berdasarkan pendapat Rusdianti (2012) adjektif emotif yang bermakna elatfus dalam bahasa Using digunakan pewatas *seru* [səru] ‘terlalu’, *sekètané* [səkətane] ‘terlalu’, dan *kari* [kari] ‘sangat’ baik sebelum maupun sesudah bentuk dasar. Dalam penggunaannya tidak ditemukan adanya perbedaan penggunaan pentarafan tingkat elatfus adjektiva.

(94) *Wong tuwèk kari kaya paran.*

[wɔŋ tuwyək kari kɔyɔ paran]

‘orang tua sangat seperti apa’

(95) *Kari lè mèt iro Nur.*

[kari lemət iɾɔ NUr]

‘sangat lamban kamu Nur’

‘Lamban sekali kamu, Nur’

(96) *Sekètané ndhugyal anak isun iku, picis thok.*

[səkətane nDugyal ana? IsUn iku, plɕIs To?]

‘anak saya itu terlalu nakal, uang saja (yang dia minta)’

Pewatas *sekètané*, selain sebagai partikel juga dapat berdiri sendiri sebagai kata yang bermakna elatif ‘terlalu’ yang menekankan makna sesuai dengan konstruksi kalimatnya, seperti pada contoh data berikut.

(96a) ***Sekètané*** *isun nyang lpung iku.*

[səkətane IsUn ñaŋ ipUŋ iku]

‘saya terlalu (sayang/kasihannya) kepada lpung itu’

(96b) ***Sekètané*** *welas.*

[səkətane wələs]

‘terlalu cinta’.

(97) *Kadhung seru welasé ya muliya nyang umyahé*

[kaDUŋ səru wələsə yɔ muliyɔ ñaŋ umyahe]

‘kalau sudah terlalu rasa cintanya, pulanglah saja ke rumahnya....’

Berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan bahwa bentuk-bentuk leksikal yang emotif-ekspresif dapat mengandung makna kesedihan, kebencian, kekaguman, kecintaan, dan keinginan. Selain itu, bentuk ekspresif-emotif juga menunjukkan kejadian yang tiba-tiba (*mara-mara*), kejadian secara bersama-sama (*padhya*), gampang/sering, umpatan, dan tindakan yang berkali-kali. Bentuk-bentuk emotif-ekspresif dapat berupa bentuk nomina, verba statis, dan bentuk adjektiva. Secara gramatik, bentuk-bentuk leksikal tersebut dapat berupa kata (yang monomorfemis dan polimorfemis atau kata berimbuhan, yakni: bentuk afiksasi: D+sufiks {-an} dan {-en}; prefiks {N-}, {di-}+D; D+infiks {-em-}; duplikasi: penuh dan bervariasi vokal; bentuk morfosintaksis; dan gabungan kata (mula+D; kari+D; mara-mara+D; padhya+D).

Adapun bentuk-bentuk leksikal yang bermakna elatfus atau mengandung makna penyangatan dapat berupa kata (monomorfemis dan polimorfemis), dan gabungan kata: partikel *mula*+D; dan partikel (*kari*, *sekètané*, dan *seru* yang mendahului atau mengikuti bentuk-bentuk dasar). Penggunaan bentuk partikel *kari* [*kari*] dapat bervariasi atau dapat diganti dengan bentuk: *sekètané* [*səkətane*] (baik sebagai bentuk dasar yang bermakna ‘terlalu cinta’ maupun sebagai partikel yang juga bermakna ‘terlalu’) dan bentuk *seru* [*səru*] yang bermakna ‘terlalu’ bergantung pada konteks kalimatnya. Dalam konstruksi kalimat, penggunaan bentuk partikel *kari* dan *mula* yang diikuti bentuk dasar sering atau hampir selalu mendahului subjek (kalimat inversi) agar nilai rasa emotif-ekspresif elatfus penutur lebih tinggi.

3. Relasi Bentuk-bentuk Leksikal Emotif-Ekspresif dan Elatfus Bahasa Using dengan Pola Pikir dalam Tuturan Masyarakat Using

Bentuk-bentuk leksikal emotif-ekspresif dan elatfus dalam bahasa Using secara gramatik berfungsi sebagai predikat kalimat, baik dalam kalimat deklaratif yang tidak inversi maupun dalam kalimat inversi. Berdasarkan realita di lapangan dapat ditemukan bahwa secara gramatik, penggunaan bentuk-bentuk leksikal yang emotif-ekspresif dan elatfus sebagai predikat hampir selalu mendahului subjek untuk menimbulkan efek keemotifannya yang lebih tinggi. Dalam hal ini, untuk meninggikan nilai-nilai makna emotif-ekspresif dan elatfus yang berbentuk kata dapat berupa penggunaan bentuk-bentuk bunyi peluncur atau palatalisasi [-y-] pada bunyi-bunyi konsonan [b, w, g, d, c, j, l, m, n] yang diikuti oleh bunyi [a, ə, ε] baik pada suku ultima maupun penultima, seperti kata *byalag*, *byengis*, *byangkel*, *jyuywari*, *gyirang*, *gyalak*, *dhyemen*, *jyudhyes*, *lyumuh*, *mEnjEng*, *nyajis*, dan *nyagud*. Hal ini sejalan dengan pendapat Kisyani Laksono (2001:278) bahwa dalam bahasa Using telah terjadi palatalisasi [-y-] pada bunyi-bunyi [b, w, g, d, q, j, l, m, n, r] jika diikuti bunyi-bunyi [a, e, ε] baik pada suku ultima maupun penultima.

Bentuk-bentuk leksikal yang bermakna emotif-ekspresif dan elatfus merupakan hasil kristalisasi pikiran dan psikologi atau jiwa dan perasaan seseorang dalam tuturan sehari-hari. Oleh karena itu, bentuk-bentuk lingual ekspresif-emotif dan elatfus berhubungan dengan pola pikir penuturnya, termasuk dalam tuturan masyarakat Using. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa pola pikir penutur dapat terlihat pada penggunaan bentuk-bentuk leksikal tuturannya, termasuk bentuk leksikal emotif-ekspresif dan elatfus.

Masyarakat Using sebagai masyarakat yang kosmosentris atau biosentris atau masyarakat yang memandang bahwa makhluk hidup itu tidak hanya manusia, melainkan juga ada binatang, tumbuhan, dan makhluk-makhluk lain yang tidak tampak sebagai makhluk ciptaan Tuhan Yang Maha Esa memiliki pola pikir. Dalam kajian ini ditemukan bahwa pola pikir masyarakat Using yang teraktualisasi dalam bentuk-bentuk emotif-ekspresif dan elatifus dalam tuturan berbahasa Using menggambarkan bahwa: masyarakat Using itu memiliki (1) pola pikir tentang sifat-sifat jahat seperti kejahatan yang dimiliki makhluk halus; (2) pola pikir tentang keadaan batin atau sifat batin yang jengkel pada orang yang dibicarakan di hadapan lawan tutur dengan bervariasi (*suker, kari, seketane, seru, byangkel, byalak*); (3) pola pikir tentang kejengkelan penutur pada lawan tutur dengan kriteria kejengkelan yang berbeda-beda (*asau, cèlèng, senuk, lonthé, munyuk, matahirok, dhyashirok*); (4) pola pikir tentang penilaian terhadap sesuatu yang baik dan yang buruk dengan menggunakan kata (putih, cemeng/ireng, kuning); (5) pola pikir tentang penilaian terhadap wanita cantik dengan kata-kata (*nikmat, gurih*); (6) masyarakat Using memiliki pola pikir bahwa perbandingan desa dan kota itu dengan kata-kata (*ndéso, kutho, sugih, mlarat*), seperti pada uraian berikut.

a. Pola Pikir tentang Sifat-sifat Jahat

Masyarakat Using sebagai masyarakat yang kosmosentris atau biosentris atau masyarakat memandang bahwa makhluk hidup itu bukan hanya manusia, melainkan juga ada binatang, tumbuhan, dan makhluk-makhluk lain yang tidak tampak atau makhluk halus atau makhluk astral sebagai makhluk ciptaan Tuhan Yang Maha Esa. Mereka memiliki pola pikir bahwa manusia itu ada yang baik dan ada yang jahat. Kejahatan yang dimiliki manusia itu dipandang sama dengan kejahatan makhluk lain, yakni makhluk halus yang bernama *setan* dan *iblis*. Tingkat kejahatan *setan* masih cukup rendah, yakni jahat bidang perilakunya, jika dibandingkan dengan tingkat kejahatan *iblis* yang berperilaku jahat dan kejam serta keji hingga tega membunuh. Hal itu tampak pada tuturan berikut.

(98) *Laré iku mula sètan.*

[lare ikau mulb setan]

‘anak itu memang (sangat jahat seperti) setan’

(99) *Hing trima sètan, iblis mula laré iku.*

[hIn trimo setan, iblls mulb lare ikau]

‘tidak sekedar setan, iblis memang anak itu’

‘(kejahatannya melebihi) setan, memang iblis anak itu’

Selain mengenal nama *sètan* dan *iblis*, masyarakat Using juga mengenal *dhedhemit*, *jerangkong*, dan *pocong* yang sering membuatnya takut, seperti yang terungkap dalam tuturan berikut.

- (100) *Jithok mengkorog pisan dhung liwat paregé katès gantung.*
 [jiTɔʔ məŋkɔɾɔk pisan DUŋ liwat parəge kates gyantUŋ]
 ‘bulu kuduk terasa berdiri lagi ketika lewat di depan pohon papaya gantung’
 ‘Merasa ketakutan, ketika melewati depan papaya gantung’
- (101) *Jaré lalaré panggonané sètan, dhedhemit, lan jerangkong.*
 [jare lalare paŋgɔnane setan, DəDəmlt, lan jəraŋkɔŋ]
 ‘kata anak-anak tempatnya setan, demit, dan jerangkong’
- (102) *Sarto dalu, liwat paregé byaèn koyo ndileng ono jerangkong.*
 [sartɔ dyaɭu liwat parəge byaen kɔyɔ ndiləŋ ɔnɔ jəraŋkɔŋ]
 ‘dan malam melewati depannya saja seperti melihat ada jerangkong’

b. Pola Pikir tentang Keadaan Batin atau Sifat Batin Kejengkelan, Kecintaan, Kesenangan Penutur (pada Orang yang Dibicarakan) di Hadapan Lawan Tutur

Masyarakat Using sering memiliki pola pikir bahwa jika merasa jengkel pada orang lain itu dapat dituturkan pada lawan tutur, tanpa peduli jika apa yang dituturkan itu akan disampaikan pada yang bersangkutan oleh lawan tutur. Dari kenyataan ini, masyarakat Using sangat percaya bahwa kata-kata jengkel yang diungkapkan pada lawan tutur itu tidak akan disampaikan. Jika kata-kata itu disampaikan pada yang bersangkutan akan menyebabkan pertengkaran. Hal tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Using tidak mempunyai sifat adu-domba, yang dalam bahasa Jawa disebut *tumbak cucukan*’.

Bentuk-bentuk leksikal emotif-ekspresif masyarakat Using yang digunakan untuk mengungkapkan kejengkelan, kesenangan, dan kecintaan pada orang lain yang dituturkan oleh lawan tutur biasanya menggunakan kata-kata (*suker, kari, seketane, seru, byangkel, byalak*), seperti pada tuturan berikut.

- (103) *Kari suker isun.*
 [kari sukar IsUŋ]
 ‘sangat benci saya’ ‘saya sangat benci’
- (104) *Sekètané welas.*
 [səkətane wəlas]
 ‘terlalu cinta’.
- (105) *Kadhung seru welase ya muliya nyang umyahe*
 [kaDUŋ səru wəlasə yɔ muliyɔ ŋaŋ umyahe]

‘kalau sudah terlalu rasa cintanya, pulanglah saja ke rumahnya...’

(106) *Hun takoni munyik, serta sun parani nyang umyahé wis duwé sir-siran,*

byalak nai wis

[hUn takɔni muɳi?, sɛrtɔ sUnparani ŋaŋ umyahe wls duwe sir-siran, byalak nai wls]

‘saya tanyai, hanya tersenyum simpul, ketika saya datangi ke rumahnya, (ternyata) sudah punya pacar, celaka sekali sudahlah’

(107) *Emané ta wis wadhon, lanango hun tujuh laré iku, byangkel isun.*

[emane tɔ wls wadɔn, lanaŋɔ hUn tujuh lare iku. byangkel IsUn]

‘untunglah dia perempuan, (seandainya) laki-laki saya tusuk anak itu, mangkel saya’

(108) *Rika ngomong gedigu, hing wedhi. Najis isun gedhigu.*

[riko ŋɔmɔŋ gɛdigu, hiŋ wɛdi. najis IsUn gɛdigu]

‘kamu bicara begitu tidak takut. Jijik saya begitu’

(109) **Nagud** laré iku, sira iki apuo kok sampèk gedigu.

[nagut lare iku, sira iki apuɔ kɔ? sampɛk? Gɛdigu]

‘nagud anak ini, kamu ini mengapa kok sampai begitu’

c. Pola Pikir tentang Kejengkelan Penutur pada Lawan Tutar

Dalam mengungkapkan kejengkelan atau emosi pada lawan tutur, penutur Using menggunakan bentuk-bentuk leksikal nomina emotif-ekspresif yang berupa: *asau, cèlèng, senuk, lonthé, munyuk, dan matahirok*. Maksudnya bahwa penutur memiliki pola pikir yang menganggap bahwa lawan tutur yang telah menjengkelkan karena telah menipu dirinya memiliki sifat seperti binatang-binatang, yakni: *asau, cèlèng,, dan munyuk*. Jika menjengkelkannya lebih tinggi atau parah, penutur menganggap lawan tutur tidak punya mata sehingga keluar kata *matahirok* ‘matamu’. Namun, jika lawan tutur bandel karena tidak menghiraukan saran-sarannya atau suka menggoda laki-laki dianggap sebagai *lonthé* dan jika sampai terbiasa mengambil suami orang, lawan tutur dianggap sebagai *senuk* ‘WTS’. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada kalimat-kalimat berikut.

(110) *Lumuh wis, dadia senuk lumuh*

[lumUh wls, dyadiɔ sɛnU? lumUh]

‘biarlah sudah, meskipun menjadi WTS, biarlah’

(101) *Lare iku lonthé mula.*

[lare iku lonTe mula]

‘anak itu penggoda memang’

‘anak itu wanita penggoda (laki-laki)’

- (102) *Hing dulur-duluran wih, riko iku aran cèlèng.*
 [hɪŋ dulur-duluran wlh, rikɔ iku ancən celyɛŋ]
 ‘tidak saudara-saudaraan, kamu itu memang celeng’
 ‘tidah perlu persaudaraan, kamu itu benar-benar celeng’
- (103) *Ancèn munyuk/asu, iro iku.*
 [ancən muŋU?/assau, iro? lkau]
 ‘memang monyet/anjing, kamu itu’

d. Pola Pikir Penilaian terhadap yang Baik dan Buruk

Masyarakat Using menganggap bahwa orang yang memiliki watak, ilmu, perilaku baik atau tidak suka mengganggu dan suka menolong orang lain memiliki sifat putih, misalnya *ilmu putih, darah putih, wong putih*. Sebaliknya, jika orang yang memiliki sifat jahat, suka mengganggu orang lain, memiliki ilmu yang suka mencelakai orang (misalnya *sihir* atau *tenung*) dikatakan sebagai ilmu hitan atau ilmu cemeng, bahkan diplesetkan menjadi *tukang sèndhok* ‘tukang sihir’ dan ilmu *jaran goyang*. Selain itu, dalam hal ini terdapat ilmu kuning, yakni ilmu yang digunakan untuk *nyanthet* ‘menyantet’ atau *mélet* ‘memelet’ orang agar dapat mengikuti kemauan lawan jenisnya, seperti ilmu *sabuk mangir* dan *ambyar sari*. Sedangkan untuk menyebut keadaan batin galau, resah, dan tidak enak dinyatakan dengan keadaan *panas*, sebaliknya, jika terasa terang, tenang, dan tenteram dinyatakan dengan keadaan *adhem* ‘dingin’. Sedangkan kata *anget* ‘hangat’ untuk menyatakan kondisi atau nasib baik khusus dalam perjudian.

e. Pola Pikir tentang Penilaian terhadap Wanita Cantik

Dalam masyarakat Using terdapat pola pikir yang merupakan penilaian laki-laki terhadap wanita cantik (sempurna atau sedap dipandang). Hal itu diungkapkan dengan kata-kata *gurih* dan *nikmat* karena dianggap bahwa wanita itu dapat dirasakan seperti halnya makanan pada umumnya.

f. Pola Pikir Perbandingan Desa dan Kota

Pola pikir masyarakat Using membuat stereotip bahwa untuk merendahkan dirinya ketika mengungkapkan perasaannya di hadapan lawan tutur pada umumnya ketika ditolak cintanya dengan menggunakan kata *ndeso* ‘desa’ yang identik dengan kata *bodho* ‘bodoh’, dan *melarat* ‘miskin’. Sebaliknya, kata *kutho* ‘kota’ identik dengan keadaan orang yang telah menolak cintanya itu dalam keadaan *pinter* ‘pintar’ dan *sugih* ‘kaya’.

Uraian di atas menunjukkan bahwa pola pikir yang tergambar pada bentuk-bentuk leksikal emotif-ekspresif dan elatifus dalam tuturan masyarakat Using berupa bentuk-bentuk nomina, verba statis, dan adjektiva yang cenderung mengacu pada kebiasaan-kebiasaan menyebut: nama-nama binatang yang jahat (*asau*), jorok (*byabi*, *celeng*), dan licik (*munyuk*), nama-nama orang yang nakal (WTS) dengan istilah *lonthe*, *senuk*; nama-nama makhluk halus (*jerangkong*, *setan*, dan *iblis* sebagai makhluk halus yang sering dimanfaatkan dukun santet dan dukun sihir), adat-istiadat atau tradisi (*selamatan*, *mepe kasur*, *barong*). Oleh karena itu, masyarakat Using dalam menyelesaikan masalah-masalah kehidupan selalu mendasarkan pada kebiasaan-kebiasaan, adat-istiadat atau tradisi yang menurut Joko Martono (2011) dianggap sebagai pola pikir tenasitas 'kebiasaan'.

D. Simpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa bentuk-bentuk leksikal bahasa Using yang bermakna emotif-ekspresif dan elatifus berkategori nomina, verba statis, dan adjektiva. Secara gramatik, kategori leksikal tersebut dapat berbentuk kata (monomorfemis dan polimorfemis atau kata berimbuhan, yakni: bentuk afiksasi: D+sufiks {-an} dan {-en}; prefiks {N-}, {di-}+D; D+infix {-em-}; duplikasi: penuh dan bervariasi vokal; bentuk morfosintaksis; dan gabungan kata (mula+D; kari+D; mara-mara+D; padhya+D). Adapun bentuk-bentuk leksikal yang bermakna elatifus atau penyngatan berbentuk kata (monomorfemis dan polimorfemis), gabungan kata: partikel *mula*+D; dan partikel (*kari*, *sekètané*, dan *seru* yang mendahului atau mengikuti bentuk-bentuk dasar). Penggunaan bentuk partikel *kari* [*kari*] bervariasi dengan: *sekètané* [*səkətane*] (bentuk dasar yang bermakna 'terlalu cinta' dan partikel yang bermakna 'terlalu') dan bentuk *seru* [*səru*] yang bermakna 'terlalu', bergantung pada konteks kalimatnya. Dalam konstruksi kalimat, penggunaan bentuk partikel *kari* dan *mula* yang diikuti bentuk dasar sering atau hampir selalu mendahului subjek (kalimat inversi) agar nilai rasa emotif-ekspresif elatifus penutur lebih tinggi.

Hubungan bentuk-bentuk emotif-ekspresif dan elatifus dengan pola pikir menunjukkan bahwa masyarakat Using memiliki pola pikir tentang: (1) sifat-sifat jahat seperti yang dimiliki makhluk halus yang bertaraf atau bertingkat; (2) keadaan batin atau sikap batin jengkel pada orang yang dibicarakan lawan tutur bervariasi (*suker*, *kari*, *sekètanè*, *seru*, *byangkel*, *byalak*); (3) kejengkelan penutur pada lawan tutur dengan kriteria yang bervariasi dinyatakan dengan bentuk bervariasi pula (*asau*, *cèlèng*, *senuk*,

lonthé, munyuk, matahirok); (4) penilaian terhadap sesuatu yang baik dan yang buruk dengan menggunakan kata (*putih, cemeng/ireng, kuning*); (5) penilaian terhadap wanita cantik dengan kata-kata (*nikmat, gurih*); dan (6) pola pikir perbandingan *désa* dan *kota* dengan kata-kata (*ndésa, kutho, sugih, mlarat*). Implikasinya, dalam penyelesaian masalah sehari-hari cenderung berdasarkan kebiasaan-kebiasaan, adat-istiadat, atau tradisi yang tergolong pola pikir tenasitas 'kebiasaan'.

Daftar Pustaka

- Ali, Lukman., dkk. 1996. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Antariksawan. 2013. *Nawi BKL Inah*. Jakarta: Republika.
- Asrumi. 2014. "Sistem Morfologis dan Sintaksis Kategori Verba Deverbal dalam Bahasa Using." Disertasi. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.
- Asrumi. 2001. "Resiprokal dalam Bahasa Using." Tesis. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.
- Carol, Dweck. 2008. *Change Your Mindset Change Your Life*. Nigelhotmes.com/graphic/two-mindsets-standford-magazine.
- Chaer, Abdul. 2003. *Psikolinguistik, Kajian Teoretik*. Jakarta: Rineka Cipta.
- De Graaf, H.J. Th. "Geschiedenis Van Java's Oosthoek in de 16 de Eeuw." Het Oosten Van de Oosthoek. 1974. "Blambangan" dalam *Verhandehugen* 69:192–198. Sgravenhage: Martinus Nijhoff.
- Laksono, Kisyani. 2001. "Bahasa Jawa di Jawa Timur Bagian Utara dan Blambangan." Disertasi. Yogyakarta: UGM.
- Leech, Geoffrey. 1974. *Semantic*. New York: Penguin Books.
- Luardini, Maria Arina. 2011. "Struktur Semantis Verba sebagai Cerminan Pola Pikir Komunitas Dayak Ngaju." *Linguistika*: Vol. 18, No. 35 September 2011 hlm. 25–33. Bali: Program Studi Magister (S2) dan Doktor (S3) Linguistik Universitas Udayana.
- Martono, Joko. 2011. "Pola Pikir Manusia." *Kompasiana.com*.
- Mueller, F. Max. 1887. *The Science of Thought Three Introductory Lectures*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Nababan, Sri Utari Subiyakto. 1992. *Psikolinguistik: Suatu Pengantar*. Jakarta: Gramedia.
- Piaget, Jean. 1924. *The Language and Thought of the Child*. New York: The World Publishing Company.

- Saputra, Heru S.P. 2007. *Memuja Mantra*. Yogyakarta: LKIS.
- Sudaryanto. 1993. *Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa: Pengantar Penelitian Wahana Kebudayaan secara Linguistik*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.
- Uhlenbeck, E.M. 1978. *Studies in Javanese Morphology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Vygotsky, L.S. 1962. *Thought and Language*. Cambridge, M.A.: The M.I.T. Press.
- Watson, John B. 1924. *Behaviorism*. New York: Norton.
- Wuryaningsur, Rusdhianti. 2012. "Deskripsi Leksikal Ekspresi Emotif Dialek Using: Kajian tentang Perbedaan Tuturan Pria dan Wanita." Artikel. Jember: FKIP Universitas Jember.

RE-INVENTING THE GOVERNMENT: PERAN TEKNOLOGI DALAM PROSES PENGAMBILAN KEPUTUSAN BIROKRASI DI PEMERINTAH BANYUWANGI

Antariksawan Jusuf

Ketua Paguyuban Sengker Kuwung-Belambangan
iwandear@gmail.com

A. Pendahuluan

Menarik untuk melihat bagaimana sebuah pemerintahan menjalankan roda birokrasinya pada era keterbukaan sekarang. Instruksi Presiden No. 3 tahun 2003 menginginkan sebuah pemerintahan yang dapat mengoptimalkan penggunaan Teknologi Informasi dan Komunikasi (TIK) untuk meningkatkan kualitas pelayanan secara efektif dan efisien. Dalam praktiknya, birokrasi masih dianggap kurang efektif. Problemnya tidak hanya dari sumber daya manusia birokrasi, tapi juga dari masyarakat yang dilayani, yang kurang memahami TIK. Selayaknya seperti nama yang disandangnya, birokrasi –aturan administrasi di belakang meja– bagaimanapun terikat pada sekumpulan aturan dan mempunyai organisasi yang gemuk, lamban dalam memberi pelayanan masyarakat.

TIK menjadi penting ketika penggunaannya dikaitkan pada bagaimana sebuah sistem birokrasi diharuskan mengarah pada pelayanan yang terukur dan mampu bekerja secara efisien. Efisiensi yang diharapkan oleh pemerintah mengarah pada penciptaan karakter birokrat yang mampu bekerja secara profesional dan mampu mentransformasi kesadarannya menjadi pelayan publik. Wacana akan posisi sosial dari birokrat atau yang secara real disebut sebagai PNS distigmatisasi menjadi sosok yang hanya bekerja melalui sistem KKN dan berkarakter priyayi yang memosisikan dirinya sebagai perwakilan pemerintah di tingkat lokal sehingga dirinya harus dilayani, baik oleh sistem tingkatan kepangkatan ataupun dilayani oleh masyarakat.

Reformasi birokrasi sebagai salah satu agenda reformasi, menjadi agenda yang memungkinkan bagi kemunculan sosok birokrat yang berakar pada masyarakat. Persoalan yang menjadi penting untuk dipikirkan kemudian, bagaimanakah model pemerintahan yang mampu menghadirkan birokrat dengan model tersebut? Bagaimanakah mengubah wajah birokrat yang selama ini diposisikan sebagai mesin kekuasaan?

Persoalan tentang kemunculan wacana reformasi birokrasi menjadi penting dan mengemuka, khususnya pada tahun 1990-an dan menjadi agenda yang mendesak dipraktikkan di Indonesia pada pascareformasi. Secara historis konsepsi tentang reformasi birokrasi dirujuk pada bagaimana sebuah sistem birokrasi yang berorientasi untuk memerintah dan membentuk masyarakat berada pada titik krisis yang muncul ketika sistem ekonomi berjalan secara progresif. Pengertian tersebut menandai adanya kerangka berpikir tentang mengubah wajah birokrasi yang berorientasi pada duplikasi model ekonomi pasar, khususnya pada model pelayanan dan jasa.

Dalam konteks birokrasi di Indonesia, adanya situasi yang melekat ialah kondisi kolonialisme yang memosisikan birokrasi sebagai bagian dari bekerjanya sistem pemerintahan kolonial. Pemosisian kaum priyayi yang secara demografis menjadi berkembang berkeseiringan dengan perkembangan jumlah penduduk. Kaum priyayi yang merupakan “warisan” sistem feodal menghendaki adanya posisi sosial yang lebih tinggi dan dihormati oleh banyak orang. Penghormatan dimunculkan dari warisan dan keistimewaan posisi sosial. Kolonialisme mempergunakan posisi sosial dari kaum priyayi untuk mempertahankan kekuasaannya melalui penciptaan sistem birokrasi yang “tertutup” bagi kebanyakan orang.

Meskipun situasi kolonialisme internasional menjadi berubah pada awal akhir abad ke-20, yang ditandai dengan adanya semangat untuk memanusiaikan wilayah jajahan. Kaum terdidik yang kemudian mampu masuk pada sistem birokrasi kolonial, karena adanya kebutuhan praktis untuk menciptakan kelas menengah berpendidikan dan untuk memenuhi kebutuhan tersebut, pendirian sekolah menjadi konsekuensi logis. Siapa yang dapat menempuh pendidikan dan sampai sebatas apa pendidikan yang dikehendaki oleh sistem kolonial, melahirkan wajah birokrasi kolonial menjadi persoalan yang muncul setelahnya.

Untuk menciptakan struktur kelas yang berakar pada feodalisme dan kolonialisme, kaum priyayi yang secara politik dan ekonomi merupakan bagian

dari reproduksi sosial kelas penguasa lokal, menjadi pilihan strategis untuk mengisi kekosongan pekerja di bidang birokrasi. Pada tingkatan pendidikan tertentu, mereka diajarkan mampu menguasai baca-tulis dalam bahasa Belanda dan berhitung, sehingga mampu menyusun laporan yang berkaitan dengan tata kelola pemerintahan, kependudukan, dan kebutuhan yang berkaitan dengan produksi komoditas.

Dengan kemampuan yang khas, kaum birokrat diposisikan menjadi sekelompok elite yang mampu mengembangkan kekuasaan yang diamanatkan pada dirinya. Ketergantungan pada kebijakan pemerintah menjadi penanda utama untuk melihat praktik kaum birokrat. Dengan demikian, mereka bekerja melalui koridor yang terstruktur dan adanya peraturan kerja yang menciptakan standarisasi pada pekerjaan mereka. Sebagai sebuah kelompok yang bergantung pada pemerintah dan berjarak dari masyarakat, mereka menjadi bagian yang merepresentasikan posisi sosial sebagai kelompok yang justru menghendaki adanya pelayanan pada pekerjaannya, selain karena adanya kemampuan pada bidang administratif –yang berkaitan dengan ketata kelolaan dan prosedur birokrasi– bidang teknokratik –yang berorientasi pada kemampuan mengintegrasikan sistem birokrasi pada pemecahan masalah– dan yang terpenting pada bidang jaringan politik yang memungkinkan dirinya berada pada posisi menengah yang justru menggerakkan kerja sistem kolonial sampai pada tataran terkecil.

Posisi vital dari kaum birokrat mengandaikan dirinya berorientasi pada dirinya sendiri, yakni untuk mengokohkan status yang secara konstruktif menjadi solid atau mapan. Dengan bentuk praktik yang demikian tersistematis, mereka menjadi karakter yang dihormati sekaligus dianggap berjalan pada dua ranah kelas, yaitu kelas penguasa yang sekaligus merepresentasikan kelas yang dikuasai. Mereka yang mampu bekerja dan berjalan dalam kerangka praktik tersebut, mampu menjadi kelas yang lentur pada perubahan politik. Meskipun rentan pada perubahan politik, mereka mampu menciptakan sistem yang adaptif dan memungkinkan adanya perubahan pada orang tanpa mengubah sistem kerja yang telah dimapankan. Karakter inilah yang dipakai Orde Baru untuk mengamankan posisi politik nasional dan menjaga harmoni dalam perangkap birokrasi.

Hal itu menjadi permasalahan ketika negara atau pemerintah berhadapan dengan kekuatan global yang ditandai percepatan modal, sirkulasi keterampilan dan tenaga kerja, serta yang terpenting pada kehadiran medium teknologi.

Kaum birokrat yang mengandalkan pada rutinitas kerja, diposisikan mampu mengubah dirinya dan sistem kesadarannya, untuk bekerja melalui kecepatan yang dimungkinkan oleh situasi kekinian. Di sisi lain, masyarakat yang dibayangkan harus beradaptasi dengan situasi kekinian, memiliki kerangka yang lebih kompleks dibandingkan dengan orang-perorang yang mendiami kemapanan birokrasi.

Dalam konteks penelitian ini, masyarakat menjadi bagian yang dikonstruksikan secara dinamis, khususnya dilihat dari bagaimana perkembangan situasi hari ini menjadi lekat dalam menghadirkan pluralitas praktik ideologis yang menjadi dasar kehadiran orang perorang yang terkategori sebagai masyarakat. Jenjang pendidikan, *skill*, jaringan dan segala hal yang dapat dimaksudkan sebagai bagian dari modalitas merupakan bagian penting untuk menempatkan masyarakat sebagai yang kreatif dan aktif untuk menjalankan kehidupannya. Dalam bentuk masyarakat yang seperti ini, kehadiran birokrasi akan diproyeksikan bekerja sangat lambat dan bahkan seringkali tampak tampil berbeda ataupun mengada-ada ketika diharuskan mengatur kompleksitas kehidupan bermasyarakat. Dari masyarakat yang dinamis inilah, pihak yang berorientasi pada kewirausahaan tampil sebagai bagian yang dapat mengerakan sistem sosial.

Pihak wirausaha menjalankan organisasinya dengan efisien, efektif dan berorientasi hasil. Organisasinya yang ramping tidak memberi banyak ruang untuk bergerak lamban dan tidak memungkinkan untuk mengadakan kemapanan cara-cara tertentu dalam mengatasi permasalahan yang semakin kompleks, sehingga selalu mendorong orang untuk berpikir kreatif dan segera menyelesaikan satu persoalan. Dibantu oleh teknologi, banyak pengambilan keputusan dilakukan dengan efektif, sehingga lebih mudah untuk mencapai hasil yang telah ditargetkan.

Perubahan paradigma dari birokrasi yang lamban menjadi pemerintah yang berorientasi pada hasil dan pelayanan yang lebih baik, dapat dilaksanakan oleh pemerintahan yang mau bergerak maju menyongsong masa depan. Pewirausahaan sistem birokrasi atau pemerintah merupakan skenario global yang mendorong birokrasi mampu mengikuti perkembangan masyarakat dan pelaku usaha. Pewirausahaan pemerintah tidak bermaksud untuk menghilangkan peran pemerintah sebagai pembuat kebijakan dan pelaksana kebijakan, tetapi memisahkan keduanya sehingga orientasi hasil dapat dilaksanakan dengan lebih optimal. Konsep kepemerintahan ini

mengandaikan adanya penggunaan teknologi komunikasi yang dimaksimalkan untuk pelayanan yang difokuskan pada potensi serta keunikan lokal¹.

Tantangan terpenting yang dihadapi ialah bagaimana menciptakan sistem birokrasi yang integral dan mampu membangun kepercayaan atau akuntabilitas dan transparansi publik. Dua tantangan utama tersebut mengarah pada munculnya semangat masyarakat berpartisipasi dalam gerak pembangunan yang diwacanakan oleh pemerintah dan dipraktikan oleh rezim birokrasi. Melalui kebersamaan serta reduksi jarak antara pelayan dan yang dilayani, reformasi birokrasi mendorong terciptanya pemerintahan yang humanis.

Dalam *setting* tersebut, pemerintah Kabupaten Banyuwangi dalam lima tahun terakhir mengalami sebuah percepatan dalam mentransformasi birokrasinya menjadi pemerintah yang berwirausaha. Pemerintah mengembangkan dirinya menjadi berorientasi hasil, karena dalam perjalanannya, salah satunya, pemerintah daerah menggelar even-even yang berorientasi pasar, yang semuanya dikerjakan sendiri oleh aparat pemerintah, tidak menggunakan bantuan *event organizer*. Dengan berorientasi pasar, sesuai tuntutan pasar, mereka mengubah paradigma pendekatan dari birokrat yang lamban menjadi birokrat yang dapat melaksanakan pekerjaan sesuai target yang telah ditetapkan secara efektif dan efisien.

Dari segi pertumbuhan ekonominya, data dari Badan Pusat Statistik menunjukkan rata-rata tahun ini mencapai 6,59 persen, lebih tinggi dari pertumbuhan ekonomi Jawa Timur yang tercatat sebesar 6,27 persen. Nilai investasi terus bergerak meningkat. Pada 2012, nilai investasinya sebesar Rp1,19 triliun, meningkat 280 persen menjadi Rp 3,38 triliun pada 2013. Tahun berikutnya bertambah 1,7 persen atau meningkat menjadi Rp 3,44 triliun. Tahun 2015, baru tercatat sampai awal Maret 2015, sejumlah Rp 586,57 miliar.

Peningkatan investasi dan pertumbuhan ekonomi ikut mendorong kesejahteraan masyarakat. Pendapatan per kapita ikut terdongkrak tajam 70 persen dari Rp 14,97 juta pada 2010 menjadi Rp 25,5 juta di 2014.² Naiknya pendapatan per kapita tersebut antara lain didukung oleh perhelatan *Banyuwangi Festival*, yang tahun 2015 menggelar 38 event,

¹ Heeks, Richard (Ed). 2002. *Reinventing Government in the Information Age: International Practice in IT-Enabled Public Sector Reform*. London: Roudledge.

² <http://www.merdeka.com/peristiwa/jelang-akhir-jabatan-anas-genjot-investasi-banyuwangi.html>.

semua kegiatan dikerjakan sendiri oleh pegawai negeri, tanpa melibatkan *event organizer* (EO).³

Jajaran Pemerintah Daerah Kabupaten Banyuwangi melakukan apa yang disebut Osborne dan Gaebler⁴ sebagai *re-inventing the government*. Makalah ini mengamati bagaimana melalui sebuah teknologi sederhana, komunikasi dalam pemerintahan seperti proses pengambilan keputusan yang selama ini terkendala birokrasi bertele-tele, dipotong menjadi dari hitungan hari ke menit.

Hasil sampingnya adalah sekitar 85 penghargaan yang dicapai dalam lima tahun, termasuk, Badan Kepegawaian Negara (BKN) Award kategori Implementasi *Recruitment* Aparatur Sipil Negara (ASN) berbasis TI terbaik Provinsi dan Kabupaten/Kota di Indonesia.

B. Kajian Teori

1. Birokrasi

Birokrasi (biro, *bureau*, bermakna meja dan *kratia*, *cratein* yang berarti pemerintah), arti harfiahnya adalah orang yang bekerja di belakang meja untuk pemerintah. Dalam hal ini pegawai negeri, yang menjalankan tugas yang sudah ditentukan oleh konstitusi, menjalankan program pembangunan, pelayanan publik dan penerapan kebijakan pemerintah.

Dalam pelaksanaannya, pegawai pemerintah ini kerap mengalami berbagai penguatan dan pelemahan. Laura Astrid, "Netralitas Pegawai Negeri Sipil dalam Pemilihan Kepala Daerah Secara Langsung, Studi Kasus Kabupaten Malang, Kabupaten Gowa dan Kabupaten Kutai Kartanegara, 2010" mengutip Hans Dieter Evers tentang berbagai gejala yang menggelayuti birokrasi berikut.

a. Gejala Weberisasi

Bila birokrasi berjalan efisien sesuai nilai yang dikejar dan tujuan yang akan dicapai. Dalam konteks ini, perkembangan birokrasi tidak pernah sempurna, perlu ada yang dievaluasi apakah birokrasi tersebut masih dianggap rasional atau tidak. Rasionalitas dalam kerangka Weberian menandai adanya persoalan yang khas dan serius khususnya dalam melihat perkembangan kebudayaan

³ Wawancara dengan Muhammad Bramuda Kepala Dinas Pariwisata Banyuwangi, 24 Oktober 2015.

⁴ Osborne, David., and, Gaebler, Ted. 1993. *Re-inventing the Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. New York: Penguin Books.

modern. Penting untuk diingat bahwa rasionalitas yang dibidik oleh Weber terletak pada bagaimana istilah modern berkembang pada kebudayaan Barat yang menjadi berkarakter kapitalistik. Dalam pengertian lain, Weber melihat adanya bentuk rasionalitas yang beragam dan berbeda pada tiap ruang kebudayaan, sehingga secara komparatif menjadi pembeda bentuk praktik rasionalitas yang ada di Barat. Hal yang menandai rasionalitas di Barat, dalam pengertian Weber, setidaknya diletakan pada kemunculan birokrasi yang terdiferensiasi dan spesifik pada pembagian kerja, yang kemudian mengandaikan adanya sistem tepat posisi dan kompetensi atau yang disebut sebagai *meryt system*. Kelemahannya:

1. dehumanisasi individu dan
2. pola kebijakannya cenderung hirarkial atas-ke-bawah.

Kelemahan tersebut muncul ketika setiap manusia baik sebagai subjek maupun sebagai objek dari rasionalitas yang terbirokrasi didorong berpikir seperti layaknya sebuah mesin yang tertata secara rapi, terencana, terprediksi, dan terukur secara universal. Untuk menjalankan skema rasionalitas birokratis, mendorong munculnya rasionalitas yang secara dominatif mampu mengontrol setiap orang yang berada pada sistem tersebut, sehingga seringkali berujung pada sebuah sistem kontrol yang bergerak dari atas ke seluruh subjek dan objek sistem birokrasi.

b. Gejala Parkinsonisasi

Parkinsonisasi merupakan gejala pemekaran birokrasi tetapi tidak sesuai dengan fungsinya. Birokrasi yang besar menjadikan sebuah organisasi yang cenderung lamban dan gemuk, menjadikannya tidak dapat melayani kepentingan umum seperti yang diharapkan. Dalam model ini, birokrasi dibayangkan menjadi besar dan gemuk ketika sistem pemerintahan dimaksudkan mengakomodasi penumpukan tenaga kerja terdidik, sehingga dibutuhkan penciptaan ruang kerja yang terdiferensiasi dan terspesialisasi dalam menjalankan kerjanya. Sebagai sebuah konsekuensi dari sistem politik yang negosiatif, model birokrasi ini muncul pada sistem pemerintahan yang berada pada fase transisi dari sistem tradisional menuju modern. Dalam proses transisi ini, kelas yang berkuasa tidak serta-merta dapat disingkirkan, sehingga untuk mempercepat pergantian kaum birokrat dipilih cara untuk menciptakan model jejaring kerja yang berjalan berkeselingan antara kekuatan lama dan kekuatan baru yang saling membayangi, mengontrol, dan kerja yang dipraktikan akan sangat lambat dan seringkali kontradiktif antara satu kebijakan dengan kebijakan yang lain.

c. Gejala Orwellisasi

Pada tingkat tertentu, birokrasi membuat masyarakat tergantung padanya. Akhirnya masyarakat melayani birokrasi, dengan program-programnya yang lebih banyak bersifat *top-down*. Rasionalitas birokratis yang hadir pada masyarakat yang diposisikan tertinggal, akan berkecenderungan menjadi *top-down*, terlebih ketika adanya agenda percepatan pembangunan tanpa mampu mendorong semangat lokal atau justru berbeda dari kehendak lokal, sehingga birokrasi menjadi sangat dominan dan menjadi kekuatan yang harus dan secara legal formal diberi kekuatan untuk menjalankan kebijakan pemerintah sesuai arahan dari pusat pemerintahan.

Kebanyakan problem di daerah, seperti ditulis oleh Andy Corry Wardhani dalam makalah “Komunikasi Pemerintahan Daerah Berbasis Kearifan Lokal”, birokrasi pemerintahan biasanya dianggap kurang responsif, tidak bertanggung jawab atas kemelut politik yang berkembang di daerah, tidak peka terhadap penderitaan rakyat, kurang responsif terhadap aspirasi masyarakat dan kurang cepat bekerja untuk menanggulangi masalah dan tidak cepat belajar dari kesalahan pemerintahan masa lalu.

Gejala Weberisasi ini terus menggeliat dan makin tampak menggerogoti birokrasi yang tidak mau memperbaiki dirinya, yang tidak mau berjalan sesuai zaman. Birokrasi yang tertinggal adalah mereka yang mengingkari kenyataan bahwa hari ini teknologi menjadi bagian tak terpisahkan dari proses pelayanan masyarakat.

Masalah ini merupakan problem laten birokrasi. Sementara tuntutan setelah era keterbukaan dan dilaksanakannya *e-government*, yaitu pengelolaan pemerintahan yang memanfaatkan teknologi informasi dan komunikasi, adalah sebuah birokrasi yang lebih terbuka, dan memberi pelayanan masyarakat yang lebih optimal.

Pengenalan *e-government*, diharapkan dapat membawa kemudahan dalam melaksanakan pelayanan publik yang baik. Intinya bukan pada perangkatnya, tetapi tujuan agar pelayanan publiknya ditingkatkan, dengan cara keterbukaan informasi, meningkatkan kecepatan respon atas masalah yang berkembang di lapangan. Wardhani, mengutip Arifin Anwar (2003), mengatakan faktor kebersamaan komunikator dengan khalayaknya mempermudah interaksi yang memberikan efek positif. Keakraban atau hubungan baik antara komunikator politik dengan khalayaknya merupakan unsur penting dalam proses dan efektivitas komunikasi politik. Akan terjadi

percepatan dalam komunikasi tersebut apabila komunikator dan khalayaknya mempunyai banyak kesamaan terutama dalam nilai-nilai, pendidikan dan status sosial.

Dalam komunikasi pemerintahan yaitu komunikasi internal organisasi pemerintahan, terdapat proses pengiriman pesan dari satu pihak ke pihak lain sehingga terjadi sebuah perubahan perilaku sesuai dengan pesan yang diterima.

2. *Re-inventing the Government*

Sebuah organisasi birokratis, terdapat pembagian kerja, struktur hirarki, aturan formal dan prosedur. Komunikasi birokrasi dengan pendekatan ini sangat menekankan konstruksi komunikasi vertikal dari atas ke bawah berdasarkan lembaga kekuasaan dalam hirarki organisasi. Prinsip-prinsip ini dinihalkan dalam sebuah organisasi birokrasi yang menjalankan sistem *Re-inventing the Government*, “pewirausahaan pemerintah”. Demi mencapai tujuan pelayanan bahkan pelaku birokrasi kadang-kadang melanggar prinsip-prinsip birokrasi yaitu semestinya berurusan dengan kerja administrasi di atas meja terlebih dahulu sebelum keputusan diambil.

Pewirausahaan Pemerintah, merupakan perilaku menjalankan roda birokrasi seperti halnya memperlakukan sebuah wirausaha. Prinsip-prinsip birokrasi yang hirarkial, atas-ke-bawah, lamban, ditinggalkan dan diganti dengan prinsip melayani, serba cepat dan proses pengambilan keputusan yang efisien dan seksama. Kemajuan teknologi, informatika dan komunikasi, misalnya grup diskusi lewat perangkat telepon bergerak, telah dimanfaatkan aparat birokrasi untuk mendukung efektivitas dan efisiensi pelayanan pemerintah kepada masyarakat. David Osborne dan Ted Gaebler (1993), dalam *Re-inventing the Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*, menyebut 10 ciri pewirausahaan roda pemerintahan yang berorientasi kepada pelayanan masyarakat dan berbuat yang terbaik untuk rakyat. Seluruh pendekatan wirausaha digunakan dalam melaksanakan roda birokrasi agar produktivitas menjadi lebih tinggi. Pendekatan itu adalah sebagai berikut.

- a. Pemerintahan Katalis: Memberi ruang pada kegiatan pemerintah sebagai pengarah dan pelaksana. Seringkali, birokrasi tradisional menempatkan aparat pemerintah yang cenderung berpikir sebagai pembuat kebijakan.
- b. Pemerintahan Milik Masyarakat: Prinsip ini pemerintah membagi sebagian kekuasaan kontrol yang dimiliki ke masyarakat. Kontrol masyarakat ini

menjadi penting karena birokrasi akan lebih kreatif dalam memecahkan masalah untuk memberi pelayanan yang lebih baik.

- c. Pemerintahan Kompetitif: Pada dunia wirausaha, kompetisi adalah sebuah keniscayaan. Dalam kerangka berpikir ini kompetisi akan membuat efisiensi dan menyajikan suatu perbaikan, selalu melakukan inovasi pendekatan masalah, yang akhirnya bermuara pada respons yang lebih baik dalam pelayanannya.
- d. Pemerintahan yang Digerakkan oleh Misi: Prinsip utamanya adalah menyederhanakan sistem administrasi, melakukan deregulasi pada aturan-aturan yang berlebihan. Pada ujungnya, birokrasi menjadi lebih efisien, efektif, inovatif dan bergerak dengan semangat tinggi untuk mencapai pelayanan yang lebih baik.
- e. Berorientasi pada Hasil: Pemerintahan yang mengubah sasaran dari masukan termasuk kepatuhan pada peraturan dan pembelanjaan sesuai anggaran, menjadi organisasi yang mengutamakan hasil yang dicapai.
- f. Berorientasi pada Kepuasan Pelanggan dalam hal ini Masyarakat: Setiap kebijakan yang diambil selalu mengutamakan pertimbangan pelayanan pada publik, bukan masyarakat yang harus menyesuaikan dengan birokrasi. Setiap pilihan yang dianggap tidak sesuai dengan keinginan pelanggan dikoreksi, dengan menciptakan inovasi dan memberi lebih banyak pilihan kepada pelanggan.
- g. Pemerintahan Wirausaha: Segala bentuk kegiatan, dikembangkan dengan pendekatan yang tidak hanya menghabiskan anggaran, tetapi juga menghasilkan uang.
- h. Pemerintahan Antisipatif: Karena orientasi pelayanan yang lebih baik, selalu memikirkan pelayanan ke depan, sehingga potensi masalah di depan bisa dikurangi, dicegah di bagian awal.
- i. Pemerintahan Desentralisasi: Pendekatan yang diambil lebih mementingkan kerja sama tim daripada perintah atas-ke-bawah. Pusat mendorong bagian pelaksana untuk berani membuat keputusan. Banyak hal yang bisa ditangani oleh pelaksana, tanpa menghabiskan waktu untuk berkonsultasi ke atas.
- j. Berorientasi Pasar: Kewirausahaan pada dasarnya bertumpu pada orientasi pasar, membuat pemecahan masalah bukan dengan menggunakan mekanisme administratif yang bertele-tele.

C. Pembahasan

Dua kasus yang menjadi contoh pembahasan di sini, seperti tampak pada uraian berikut.

1. Genangan Air di Pantai Boom

Masalah genangan air di daerah wisata Pantai Boom yang disebabkan pecahnya pipa air terlindas truk pengangkut peralatan pertunjukan Beach Jazz Festival. Foto genangan air yang meluber di jalan pinggir tempat wisata pantai Boom diakibatkan oleh kendaraan pengangkut kelengkapan panggung untuk Beach Jazz yang tidak memperhatikan daya dukung pedestrian.

| Komunikator | Pesan asli | Terjemahan Bahasa Indonesia |
|---|--|---|
| Kadispar (Kepala Dinas Kebudayaan Pariwisata) | Jujur ini mengganggu pengunjung dan sangat mengurangi keindahan boom | Jujur (genangan air) ini mengganggu pengunjung dan sangat mengurangi keindahan (pantai) Boom |
| DKP Bayu (Kasi Dinas Kebersihan dan Pertamanan) | Monggo pelaksana jazz... segera diperbaiki karena 180 hari masa pemeliharaan CV yang mengerjakan sudah habis... | Silahkan pelaksana Festival Jazz, segera diperbaiki karena 180 hari masa pemeliharaan CV yang mengerjakan sudah habis |
| Henik (Kabag Perlengkapa) | Sdh tak info ke Bu Nanin Mas | (Saya) sudah informasikan ke Bu Nanin, Mas. |
| Ariep (Kepala Dinas Kebersihan dan Pertamanan) | Bu Nanin bilang kerusakan di boom akibat jazz jadi tanggung jawab Bu Nanin, sgr koordinasi mas Bayu/Sonny | Bu Nanin bilang kerusakan di (pantai) Boom akibat Festival Jazz, jadi tanggung jawab Bu Nanin. Segera koordinasikan, Mas Bayu/Sonny |
| Kadispar | Eksekusi dulu P. Sony. Tagihan kasih ke b. Nanin. Yg penting dilapangan sdh dikerjakan dgn cepat. Koordinasi dan komunikasi belakangan | Eksekusi dulu Pak Sony. Tagihan diberikan ke Bu Nanin. Yang penting di lapangan sudah dikerjakan dengan cepat. Koordinasi dan komunikasi belakangan. |
| Henik | Saran sj d koordinasikan dulu mas. Jgn tb2 muncul tagihan...siapa tahu ada yg tdk merasa krn Jazz...jd biar jelas dulu siapa yg hrs bayar tagihannya | Saran saja, (tolong) dikoordinasikan dulu Mas. Jangan tiba-tiba muncul tagihan...siapa tahu ada yang tidak merasa karena Festival Jazz, jadi biar jelas dulu siapa yang harus bayar tagihannya. |

| Komunikator | Pesan asli | Terjemahan Bahasa Indonesia |
|-------------|--|--|
| Kadispar | Kalau ndak mau, saya yg bayar. Kerjakan sdh p. sony | Kalau tidak mau, saya yang akan bayar. Kerjakan saja, Pak Sony. |
| Henik | O...sipp, nek ngaten kan pun jelas...brkt p. Sony ekskusi he..he | O, sip kalau begitu, sudah jelas. Kerjakan Pak Sony hehe. |
| Kadispar | Belajar cepat eksekusi, diskusi no. 2 | Belajar cepat eksekusi, diskusi nomor dua. |
| Ariep | Bangun komunikasi yang enak, akan terjaga silaturahmi... | Bangun komunikasi yang enak, akan terjaga silaturahmi. |
| Kadispar | Sip mas. Ini kan urusan kecil paling pipa aj yang pecah..kerjakan dulu baru nanti dikomunikasikan. Lek garapan gede kayak lwelouder itu baru komunikasi dulu | Sip Mas. Ini kan urusan kecil, paling pipa saja yang pecah, kerjakan dulu baru nanti dikomunikasikan. Kalau pekerjaan besar seperti (ekskavator) <i>wheel-loader</i> , itu baru dikomunikasikan terlebih dahulu. |
| Ariep | Nggih bro Bram, sipp | Iya Pak Bram, siap. |

Para pihak komunikator yang terlibat adalah Kepala Dinas Pariwisata, Kepala Dinas Kebersihan dan Pertamanan (DKP) dan Staf DKP, Staf Pekerjaan Umum, Kepala Bagian Perlengkapan, dan Pelindo sebagai penguasa Pantai Boom. Setelah dijelaskan permasalahannya, masih ada pertanyaan tentang keinginan untuk mendudukan masalah siapa yang akan bertanggungjawab membayar tagihan. Kelemahan birokrasi lainnya adalah menunggu aksi dilakukan sementara pewirausaha lebih bersikap “menjemput bola.”

Kepala Dinas Pariwisata berinisiatif memotong jalur birokrasi dengan mengambil alih tanggung jawab apabila tidak ada pihak lain yang membayar tagihan. Sebenarnya dalam proses pengambilan keputusan dalam birokrasi tradisional, tindakan ini menyalahi prinsip kehati-hatian, tetapi dalam kaitan pemerintah yang mempunyai pendekatan wirausaha, dapat dibenarkan. Pada akhirnya, semua tagihan akan bermuara pada keuangan pemda, tidak masalah dari keluar dari dinas yang mana. Orientasi hasil menjadi tujuan utama. Yang lebih penting adalah masalah diselesaikan sehingga dapat memberikan pelayanan yang baik kepada pengunjung wisata pantai Boom.

Menurut Kepala Dinas Pariwisata, M.Y. Bramuda dalam sebuah wawancara, kejadian tersebut apabila dilakukan pendekatan birokrasi tradisional perlu kurang lebih dua sampai tiga hari untuk sebuah surat yang

dikirimkan ke dinas lain dan dua sampai tiga hari lagi sampai ada jawaban. Dan waktu yang kurang lebih sama untuk pengambilan keputusan. Jadi kira-kira perlu waktu satu minggu untuk menyelesaikan masalah pipa pecah tersebut. Sementara dengan teknologi sederhana, pengambilan keputusan dilakukan dalam hitungan menit. Eksekusi pekerjaan dapat dilaksanakan pada hari itu juga.

Birokrat yang berjalan mengikuti pola “wirausaha pemerintah”, memperbaiki pola komunikasinya dengan yang lain menggunakan teknologi *Whatsapp* yang aplikasinya dapat diunduh lewat telepon bergerak pintar. Komunikasi internal perangkat ini memotong alur proses administrasi tradisional yang menggunakan kertas. Era *e-government*, urusan kedinasan antar instansi dalam pemerintahan, sebagai proses tertib administrasi tetap menggunakan email untuk dokumentasi kedinasan. Sementara dalam kasus diskusi grup *Whatsapp* aparat Banyuwangi ini mengesampingkan kegiatan bersurat resmi yang semestinya dilakukan oleh dinas apabila bersurat kepada dinas yang lain. Yang lebih penting adalah melayani masyarakat.

2. Darurat sampah Pulau Merah

| Komunikator | Pesan asli | Terjemahan Bahasa Indonesia |
|------------------------------------|--|--|
| 15 September | Foto halaman depan koran Radar Banyuwangi “Pulau Merah Darurat Sampah” Mohon segera sda penanganan lebih lanjut | Foto halaman depan koran Radar Banyuwangi “Pulau Merah Darurat Sampah” Mohon segera ada penanganan lebih lanjut |
| Asisten Sosial dan Ekonomi, Wijono | Tolong limbah kelapa muda di Pulau Merah mjd perhatian khusus Disbudpar utk ditangani secepatnya | Tolong limbah kelapa muda di Pulau Merah menjadi perhatian khusus Disbudpar untuk ditangani secepatnya |
| Kasi DKP Bayu | Hasil tinjau lokasi kemarin minggu saat acara sepeda sejawat di Pulau Merah ...posisi | Hasil peninjauan lokasi kemarin minggu saat acara sepeda sejawat di Pulau Merah...posisi |
| Kadispar | Mhn izin mas arif, jalan dulu aja mas. Ambil dan kita bersihkan nanti biaya saya klaimkan ke perhutani. Mtr nuwun. | Mohon izin Mas Arif, jalan dulu saja Mas. Ambil dan kita bersihkan nanti biaya saya klaimkan ke Perhutani. Terima kasih. |
| Kadin DKP Arief | Pak camat bagaimana? | Pak Camat bagaimana? |

| Komunikator | Pesan asli | Terjemahan Bahasa Indonesia |
|---------------------|--|---|
| Kadispar | Sdh saya ambil kendali njeh mas. Langsung saya kontak perhutani sbj. P cmat pasti OK juga kok. Perhutani sdh OK. tinggal kendaraan sampah plus tenaga berferak ke PM mas. Bbm dan lain2 kita siapkan. Mtr nuwun | Sudah saya ambil kendali ya Mas. Langsung saya kontak Perhutani Surabaya. Pak Camat pasti OK juga. Perhutani sudah menyetujui, tinggal kendaraan sampah dan tenaga bergerak ke Pulau Merah Mas. Bahan bakar dan lain-lain kita siapkan. Terima kasih. |
| Ariep | Saya kirim tenaga, alat berat, dump truck | Saya kirim tenaga, alat berat, dump truck. |
| Kadispar | Siap senior diwilayah saya kondisikan | Siap, Senior. (Tenaga) di wilayah (akan) saya kondisikan. |
| Ariep | Siap besok pagi kami dan staf serta forumka dan kades sudah koordinasi dengan DKP (p. Saunan) untuk ngatasi semua itu (pengiriman dump truck serta alat berat)...sekalian besok ada tinjau langsung dari dispora dan tim terkait untuk persiapan surfing | Siap besok pagi kami dan staf serta Forumka dan kades sudah koordinasi dengan Dinas Kebersihan dan Pertamanan untuk mengatasi semua itu (pengiriman dump truck serta alat berat). Sekalian, besok ada peninjauan langsung dari Dispora dan tim terkait untuk persiapan (lomba) surfing. |
| Aspen Ustadi | (icon jempol 3 kali) Ambil langkah tercepat yang bisa dilakukan dan Bisa myelesaikn Msl Yg Bisa di Rasakan Masy | Ambil langkah tercepat yang bisa dilakukan dan bisa menyelesaikan masalah yang bisa dirasakan masyarakat. |
| Camat Sanggar | Siappp | Siap. |
| 16 September | | |
| Kadispar | Mantap p. Camat. Benar2 exelent | Mantap Pak Camat. Benar-benar <i>excellent</i> |
| Ariep | Brooo Bram yang mantab (icon jempol)...tegas | Pak Bram yang mantab |
| Kadispar | Ide p. Ka DKP yang brilian. Gali dan urug. TOP wess, teratasi tuntas seperti sulapan ya p. Camat | Ide Pak Kepala DKP yang brilian. Gali dan urug. Top sudah, teratasi tuntas, seperti sulapan ya Pak Camat |

| Komunikator | Pesan asli | Terjemahan Bahasa Indonesia |
|---------------|--|---|
| Camat Sanggar | Trimakasih mas arief...kayak Dinas PU buat jalan baru saja...hehe Trimakasih juga p Bram yang memfasilitasi dengan bu ida KBM Perhutani | Terima kasih Mas Arief...kayak Dinas PU bikin jalan baru saja... Terima kasih juga Pak Bram yang memfasilitasi dengan Bu Ida KBM Perhutani |
| Foto | Cover Radar Banyuwangi (sebelum action) | |
| Kadispar | Mantap p. Camat benar | Mantap Pak Camat, benar |
| Dispar Sony | Kalo total bersinergi gak ada yg gak mungkin inggih bapak...bapak | Kalo total bersinergi tidak ada yang tidak mungkin ya bapak-bapak |
| Camat Sanggar | Inggih p. Sony | Iya Pak Sony |
| Foto | Kondisi pantai sudah bersih | Kondisi pantai sudah bersih |
| | Sebelah timur tuntas... layakna jalan baru. Sampah bathok keruk lalu kubur langsung mulus. Beres | Sebelah timur tuntas...layaknya jalan baru. Sampah bathok (kelapa) dikeruk lantas dikubur, langsung mulus. Beres. |

Pihak komunikator: Kepala Dinas Pariwisata, Kepala Dinas Kebersihan dan Pertamanan, Kepala Seksi Dinas Kebersihan dan Pertamanan, Asisten Sosial dan Ekonomi, dan Kepala Kecamatan setempat. Persoalan dipaparkan oleh harian Radar Banyuwangi di halaman depan tentang penggunanya limbah kelapa muda yang ada di tempat wisata Pulau Merah. Selain di bawah wilayah kerja kecamatan Pesanggaran, tempat wisata Pulau Merah juga berada di dalam wilayah lahan Perhutani dan pihak yang sangat berkepentingan adalah dinas pariwisata yang akan menjadi tuan rumah kejuaraan surfing internasional di pantai tersebut. Merupakan sebuah kesan yang jelek membiarkan tumpukan sampah di tempat wisata saat berlangsungnya *event* wisata internasional. Kepala Dinas Pariwisata berinisiatif mengambil alih pengambilan keputusan dengan langsung berkomunikasi dengan kepala Perhutani di Surabaya. Pihak kecamatan yang terlibat dalam komunikasi itu, terbantu dengan komunikasi dari dinas pariwisata ke Perhutani di kantor utamanya di Surabaya. Setelah diketahui siapa yang akan membayar tagihannya, pihak DKP dengan dibantu Dinas Pariwisata dalam hal bahan bakar dan logistik lainnya, menyumbangkan ekskavator yang akan digunakan untuk mengeruk tanah untuk mengubur.

Menurut Bramuda laporan media merupakan salah satu masukan berharga dari masyarakat untuk mengukur tingkat kepuasan layanan pemerintah terhadap publik. Seperti yang ditampilkan oleh harian Radar Banyuwangi, sampah, meski organik, perlu penanganan segera, dan dalam hal menumpuknya limbah kelapa muda, dikategorikan darurat yang berpotensi mengganggu *event* yang akan diselenggarakan pemerintah.

Kerangka berpikir aparat tradisional, tentu merujuk kepada Camat Pesanggaran selaku pemegang wilayah kekuasaan dan untuk urusan Pulau Merah Perhutani. Dengan segala keterbatasannya, camat dan perhutani lokal saja tidak mungkin diharapkan untuk menyelesaikan sampah yang menumpuk. Kepentingan masyarakat untuk mendapatkan tempat wisata yang bersih, ditambah dengan kepentingan pemerintah daerah untuk menampilkan tempat wisata yang bersih, mendorong aparat bergerak bersama. Proses pengambilan keputusan, dengan menghubungi Perhutani regional Surabaya sebagai kantor atasan Perhutani Banyuwangi merupakan titik awal memotong jalur komunikasi birokrasi tradisional yang panjang. Keputusan ini menjalankan beberapa prinsip sekaligus, sebuah pemerintah yang berorientasi pada hasil, berorientasi pasar, dan pada kepuasan pelanggan.

Aparat bergerak dengan bekerjasama sebagai satu Tim dalam komunikasi internal yang intens sekaligus menghilangkan hambatan-hambatan yang biasanya muncul dalam birokrasi tradisional. Tim menyelesaikan masalah dengan mengeruk tanah dan mengubur limbah kelapa muda keesokan harinya. Dalam waktu kurang dari 24 jam, permasalahan yang menjadi bahan dalam halaman depan koran lokal, terselesaikan. Masing-masing dinas melakukan bagian pekerjaannya.

Baik dalam kasus pantai Boom maupun Pulau Merah, masing-masing komunikator menggunakan idiom bahasa yang tidak formal, bukan bahasa birokrat yang kaku, karena kedekatan personal masing-masing. Meskipun terdapat perbedaan kedudukan dalam struktur pemerintahan, antara kepala dinas dan kepala seksi, saling menunjukkan sikap siap memberikan bantuan bilamana diperlukan.

Masing-masing aparat pemerintah memikirkan tujuan yang sama yaitu hasil yang diperoleh, memenuhi kepuasan dua pihak sekaligus, masyarakat pengguna tempat wisata dan pemerintah yang akan menjalankan sebuah acara olahraga internasional. Perilaku wirausaha pemerintah semacam ini yang membuat pemerintah daerah Banyuwangi dihormati oleh sebagian

besar rakyatnya, seperti tercermin dalam hasil survey terhadap kinerja pemerintah daerah dalam tiga tahun terakhir. Survey Pelayanan Publik dan Evaluasi Terhadap Kinerja Pemerintah Daerah Banyuwangi mengambil sampel sebanyak: 440 responden, dengan metode pengambilan sample *multistage* random sampling, dan wawancara dilakukan dengan menggunakan kuesioner. Teloransi *margin of error* sebesar 4.8 persen.

| Oktober 2013 | Baik/ Sangat baik | Tidak baik/ Tidak buruk | Buruk/ Sangat buruk | Tidak Tahu/ Tidak Jawab |
|-----------------|----------------------|----------------------------|------------------------|----------------------------|
| Keamanan | 73,2 | 11 | 8,1 | 7,7 |
| Sosial | 62,8 | 18,2 | 5,9 | 13,1 |
| Penegakan Hukum | 46,4 | 13,7 | 21,4 | 18,5 |
| Ekonomi | 37,4 | 30,9 | 23,4 | 8,3 |
| Politik | 27,3 | 17,4 | 24,6 | 30,7 |
| November 2014 | Baik/ Sangat baik | Tidak baik/ Tidak buruk | Buruk/ Sangat buruk | Tidak Tahu/ Tidak Jawab |
| Keamanan | 83,1 | 8 | 3,4 | 5,4 |
| Sosial | 78,6 | 8,9 | 3,1 | 9,4 |
| Penegakan Hukum | 64,3 | 13,4 | 8,3 | 14 |
| Ekonomi | 49,4 | 28,3 | 17,1 | 5,1 |
| Politik | 46,3 | 19,7 | 9,7 | 24,3 |
| Oktober 2015 | Baik/ Sangat baik | Tidak baik/ Tidak buruk | Buruk/ Sangat buruk | Tidak Tahu/ Tidak Jawab |
| Keamanan | 93 | 4,5 | 1,4 | 1,1 |
| Sosial | 77,4 | 9,1 | 5,7 | 7,8 |
| Penegakan Hukum | 70,2 | 8,6 | 7,5 | 13,6 |
| Ekonomi | 59,8 | 22,3 | 14,8 | 3,2 |
| Politik | 66,1 | 10,2 | 4,5 | 19,1 |

Sumber: Lingkaran Survey Indonesia (LSI)

Patut dilihat pada dimensi kritis, terutama pada prestasi yang telah dilakukan oleh pemerintah Kabupaten Banyuwangi untuk mengubah wajah dan praktik aparat birokrasinya. Pada konteks prestasi tentu hal ini tidak banyak yang bisa diperdebatkan. Objektivitas yang mendasari kemunculan penghargaan yang didapatkan oleh Pemerintah Kabupaten Banyuwangi, tentu menjadi kewenangan pihak yang menentukan atau yang memiliki penghargaan tersebut. Apa yang dapat dan bisa didiskusikan ialah pada bagaimana penciptaan budaya kerja berbirokrasi yang kemudian menghasilkan sebuah prestasi dan penghargaan. Selain itu, yang kemudian menjadi menarik ialah bagaimana efek yang muncul pascapraktik berbirokrasi tersebut.

Menjadi menarik ketika data yang didapatkan dari LSI menunjukkan peningkatan secara berkala pada bidang pelaksanaan atau penyelenggaraan bidang; keamanan, penegakan hukum, ekonomi, dan politik dalam tiga tahun terakhir. Sementara pada bidang sosial, terdapat penurunan pada tahun 2015, pada respons yang terkategori baik atau sangat baik, meskipun penurunan tersebut tergolong tidak signifikan. Dari data yang mengagumkan tersebut selanjutnya apa yang dapat dibaca darinya? Dan sedang merepresentasikan apa?

Untuk menentukan jawaban yang secara konstruktif, dapat dilekatkan pada kondisi Banyuwangi. Dua data percakapan yang terjadi pada kasus Pantai Boom dan Pulau Merah di atas menjadi menarik untuk dikonstruksikan ulang. Dalam pembicaraan yang terjadi pada media sosial *Whatsapp*, karakteristik pada media sosial tersebut perlu dilihat pada konteks praktik kebirokrasiannya. Ketercepatan dan kemampuannya untuk membangun koordinasi antar dan lintas sektoral menjadi sesuatu yang tidak terelakan efeknya. Hal itu dapat dilihat pada munculnya pembicaraan yang bersifat personal dan egaliter antaranggota.

Di sisi lain apa yang dilakukan dalam media sosial tersebut, mampu mendorong setiap orang untuk keluar dari batasan kebirokrasiannya yang secara tradisional terjebak pada prosedur yang kaku dan terukur secara finansial. Hal ini yang muncul pada kedua kasus tersebut. Secara administratif, model penganggaran yang dianut oleh banyak sistem pemerintahan harus dapat terprediksi, teranggar, dan terukur. Dengan demikian, kegiatan yang dilakukan mengarah pada bagaimana kemampuan managerial yang cukup kompleks. Adanya kegiatan harus melewati tahapan penyusunan rencana kerja, penganggaran, dan pengajuan anggaran yang kesemuanya harus dilakukan dalam jangka waktu yang panjang dan seringkali harus dilakukan sekurang-kurangnya satu tahun sebelum kegiatan itu dilaksanakan. Persoalan yang dimaksudkan pada pemaparan alur birokrasi tersebut, bukan untuk memosisikan kinerja birokrasi yang tradisional, tetapi bagaimana kehadirannya hari ini harus berada pada prinsip *good governance* yang bermaksud memotong alur kebijakan yang tidak mengutamakan transparansi publik dan memungkinkan publik menuntut transparansi penggunaan anggaran yang diambil dari sektor pajak dan retribusi.

Pengertian tersebut seringkali berujung pada bagaimana pemerintah sebagai penyelenggara sistem jasa harus berhadapan dengan kerangka kerja

yang terdiferensiasi dan spesifik. Konsekuensinya akan muncul sebuah efek yang disebut sebagai ego sektoral. Media sosial yang transparan dan egaliter dalam kedua kasus tersebut mampu menghadirkan sosok birokrasi yang mampu hadir sebagai penyelenggara jasa pariwisata, tetapi pada persoalannya, bagaimanakah strategi jangka panjang untuk mereduksi dan memprediksi serta mencari solusi yang konstruktif perlu didorong setelahnya.

Perihal anggaran menjadi yang selalu dimunculkan oleh kedua pembicaraan tersebut. Adanya prinsip anggaran mengikuti kegiatan menjadi jebakan pada aparat birokrasi, terlebih dengan adanya keinginan untuk melakukan efisiensi secara maksimal pada seluruh bidang. Anggaran selalu berada pada siapa yang berhak dan siapa yang berkewajiban melaporkannya, sehingga persoalan yang tak terprediksi seperti pada kasus pantai Boom, muncul dalam pernyataan, *“Saran sj d koordinaskan dulu mas. Jgn tb2 muncul tagihan...siapa tahu ada yg tdk merasa krn Jazz...jd biar jelas dulu siapa yg hrs bayar tagihannya”*. Pernyataan tersebut menegaskan adanya persoalan yang banyak terjadi pada kondisi birokrasi yang sedang ditransformasikan menjadi se bentuk sistem jasa, yakni bagaimana birokrasi mampu bekerja menjadi sebuah sistem yang solid, terintegrasi, dan berkemampuan saling menopang. Persoalan lain dikaitkan dengan bagaimana transparansi anggaran, baik pendapatan dan pengeluaran antarjenjang birokrasi yang seringkali berujung pada pelemparan tanggung jawab serta kewenangan.

Sebagai sebuah sistem yang masih baru, mengingat berakarnya birokrasi yang diterapkan pada masa sebelum terpilihnya Bupati Anas, konfigurasi kaum birokrasi menjadi persoalan tersendiri. Hari ini ketika melihat formasi lowongan kerja di lingkungan pemerintah Kabupaten Banyuwangi, persyaratan seperti IPK, akreditasi program studi, kemampuan berbahasa Inggris menjadi muntlak bagi pendaftar. Sebagai sebuah bentuk penyusunan kaum birokrat, langkah strategis yang diambil oleh pemerintah Kabupaten Banyuwangi termasuk berani. Hal itu mampu mengubah budaya kerja kaum birokrat? Apakah dengan kebutuhan akan persoalan-persoalan teknis, praktis, dan pragmatis, pemerintah Kabupaten Banyuwangi mampu menciptakan iklim dan kesadaran kerja yang berorientasi jangka panjang dan berkelanjutan mampu didorong dan terintegrasi menjadi cara untuk menampilkan wajah pemerintahan Banyuwangi masa depan? Contoh kasus penanggulangan sampah Pulau Merah menjadi penting untuk dilihat bagaimana keadaan itu menjadi penuh dengan pekerjaan rumah bagi

pemerintah Kabupaten Banyuwangi, sehingga tidak hanya menjadi sangat praktis untuk mengatasi persoalan tanpa membentuk sistem yang lebih mengutamakan kesinambungan dari sekedar persoalan efisiensi.

D. Simpulan

Birokrasi aparat Pemerintah yang bermodalkan prinsip-prinsip kewirausahaan, seperti kompetitif, berorientasi pasar, bertujuan pada hasil yang dicapai dan memberi kepuasan pelanggan menciptakan hasil dan menjawab tantangan tentang kepuasan masyarakat terhadap pemerintah. Dengan bantuan teknologi komunikasi, aparat pemerintah dapat memotong rantai birokrasi yang biasanya lamban karena kegemukan, dan menciptakan komunikasi internal yang efektif dan efisien.

Daftar Pustaka

- Arifianto S. 2013. *Dinamika Pemanfaatan Teknologi Informasi dan Komunikasi Serta Implikasinya di Masyarakat*. Jakarta: Media Bangsa.
- Osborne, David and Ted Gaebler. 1993. *Reinventing the Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. Plume Penguin Books.
- Purba, Laura Astrid. 2010. "Netralitas Pegawai Negeri Dalam Pemilihan Kepala Daerah Secara Langsung." Tesis S2. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Silalahi, Ulber. 2004. "Komunikasi Pemerintahan: Mengirim dan Menerima Informasi Tugas dan Informasi Publik." *Jurnal Administrasi Publik*. Vol. 3 No. 1.
- Wardhani, Andy Corry. "Komunikasi Pemerintahan Daerah Berbasis Kearifan Lokal." Makalah, tidak dipublikasi.
- Yulianti, Sari Dwi. 2014. *Good Governance dalam Komunikasi Pemerintahan*. IPDN.

BLAMBANGAN: REKONSTRUKSI IDENTITAS KEBANGSAAN DAN PENGEMBANGAN INDUSTRI WISATA

Sukatman

FKIP Universitas Jember
sukatman.fkip@unej.ac.id



A. Pendahuluan

Sampai saat ini yang berkembang di masyarakat masih pemikiran bahwa Blambangan musuh Majapahit, musuh kerajaan Pajang, dan musuh Mataram Islam. Dari mana dan kapan pemikiran ini muncul tidak diketahui secara pasti. Ada yang tidak masuk akal dari pemikiran tersebut. Negeri Blambangan lahir setelah Majapahit runtuh sekitar 1478 Masehi yang raja pertamanya Lembu Anisroyo, sehingga tidak mungkin memusuhi Majapahit seperti dalam cerita Menakjinggo-Damarwulan.

Blambangan tidak patuh kepada Pajang karena Pajang tidak memberikan otonomi, sedangkan Mataram kuno amat menghormati negeri leluhur orang Blambangan. Terbukti dengan dibangunnya prasasti otonomi berupa prasasti Watu Gong di Rambipuji Jember, sekitar tahun 789 Masehi. Mataram Islam memang pernah menawan Mas Kembar, putra Tawang Alun, tetapi dilepaskan kembali dan tidak pernah menumpas Blambangan era Tawang Alun. Hancurnya

Blambangan justru oleh Belanda dengan cara diadu domba dengan Pajang, Mataram, dan pembunuhan rakyat Blambangan secara masal.

Sudah saatnya menafsir ulang makna Blambangan sebagai “negeri pengganggu” menjadi “negeri yang berkontribusi” bagi pengukuhan identitas bangsa Nusantara. Bisa saja cerita *Menakjinggo-Damarwulan* adalah teks yang direkonstruksi oleh Belanda untuk adu domba kultural antara Blambangan dengan Majapahit dan orang Jawa pada umumnya. Belanda memang ahli adu domba. Ali Basyah Sentot Prawiradirja, panglima perang Mataram juga diadu dengan orang-orang Aceh. Masih banyak lagi contoh adu domba yang dilakukan Belanda.

Nusantara telah merdeka, Belanda tidak lagi menjajah tetapi sentimen kultural masih saja ada. Adu domba secara kultural rupanya sulit untuk dilupakan. Jika pemikiran negatif ini terus berkembang, penulisan sejarah tidak objektif, pemberdayaan budaya menjadi diskriminatif, dan pendidikan karakter bangsa menjadi gamang karena berorientasi pada nilai budaya yang semu. Sudah saat bangsa Indonesia berbesar hati menerima masa lalu dan mengambil pelajaran dari sejarah, untuk pembangunan Nusantara yang lebih baik.

Pada tulisan ini dibahas (1) nama-nama negeri Blambangan, (2) tata wilayah negeri Blambangan, (3) pergerakan pusat pemerintahan negeri Blambangan, dan (4) pengembangan industri wisata di Blambangan Raya. Pembahasan ini bertujuan membangun wacana budaya dan sejarah Blambangan yang objektif dan proporsional dan terbebas dari dominasi ideologi tertentu yang tidak cocok lagi dengan semangat humanisme abad modern. Tulisan ini sebagai upaya merekonstruksi identitas bangsa dan pemanfaatan Blambangan Raya sebagai industri wisata berbasis sejarah dan alam.

B. Tujuh Belas Sikap

Berdasarkan fakta bahwa sebenarnya Kerajaan “Blambangan” telah ada sejak tahun 788 Masehi, (prasasti Watu Gong Rambipuji Jember) setidaknya saat itu sudah ada. Sampai tahun 2015 istilah atau nama “Blambangan” sudah 1227 tahun lebih dikenang masyarakat. Itu jika dihitung dengan berpatokan pada prasasti Watu Gong Rambipuji Jember.

Jika dihitung berdasarkan prasasti Niraksara: *Eka Janmi Nirrupi* di Pakauman-Bondowoso tahun 11 Saka atau 89 Masehi (era Blambangan Purba), kerajaan Blambangan telah dikenang masyarakat selama 1926 tahun.

Seiring perjalanan waktu nama “Blambangan” memiliki sejarah tersendiri. Sampai makalah ini ditulis varian nama kerajaan ada tujuh, yaitu “Tarumpura”, “Bandhapura”, “Palambangan”, “Balumbungan”, “Blangbangan”, “Balumbuan”, dan “Blambangan”. Persepsi masyarakat terhadap nama-nama tersebut amat beragam, setidaknya ditemukan tujuh belas (17) persepsi nama, seperti tampak pada uraian berikut.

Persepsi *pertama*, nama kerajaan adalah “Blambangan” sebagai sebuah kerajaan yang lahir di Banyuwangi, bahasanya Using, dan wilayahnya sekitar Banyuwangi saja dan terakhir ada di Kota Banyuwangi, pusatnya pendopo Kabupaten Banyuwangi sekarang. Ini persepsi yang hidup sekarang, sebuah pemahaman terbatas karena masyarakat tahunya seperti itu. Masyarakat tidak tahu pasti artinya “Blambangan”. Menurut persepsi ini, Blambangan adalah “Negeri Setingkat Kadipaten”, yaitu Kabupaten Banyuwangi”. Persepsi pertama ini kategori wawasan terbatas, yang diduga karena wawasan kesejarahan, profesi, minat, dan perhatiannya tidak banyak berhubungan dengan topik Blambangan. Bisa juga kelompok masyarakat yang pendidikan dan pergaulannya terbatas karena alasan ekonomi.

Persepsi *kedua*, nama *Blambangan* berarti ‘negeri penyeberangan’ barang atau perdagangan atau dalam bahasa Jawa *barang brangan*. Persepsi ini muncul dari fakta bahwa era Blambangan beribukota di Ulupangpang (Muncar), perdagangan berkembang pesat dan banyak barang diseberangkan keluar-masuk pelabuhan. Menurut persepsi ini Blambangan adalah “Negeri Perdagangan”.

Persepsi *ketiga*, nama Blambangan bersinonim dengan *Palumbuan* atau *Balumbuan*. Menurut Winter dalam Sasmsubur (2011) *Palumbuan* itu berasal dari akar kata *lumbu* yang artinya ‘tanaman sejenis talas’. Menurut hemat penulis *Palumbuan* juga dari kata *lumbu* tetapi bukan ‘jenis keladi’, tetapi jenis *suweg* atau *walur*. *Walur* adalah sejenis umbi yang oleh orang Jawa juga disebut *iles-iles* dan juga disebut *lateng* yang bunganya berbau seperti bangkai sehingga disebut Bunga Bangkai. Oleh karena itu, ibukota Blambangan juga disebut *Kutholateng* (sekarang Rogojampi). Memang diduga wilayah Blambangan banyak tanaman walur, sehingga Kedaton Menak Cucu (Menak Jinggo) juga disebut daerah Waluran (Baluran) karena banyak umbi walur dan gunungnya juga Gunung Baluran (di Taman Nasional Baluran). Dalam konteks seperti ini Blambangan dikenal sebagai “Negeri Bunga Bangkai” atau “Negeri Kutho Lateng”.

Persepsi *keempat*, nama *Blambangan* yang bermakna ‘bolo ombo’ yang maksudnya rakyat banyak dan wilayahnya luas. Persepsi ini sejajar atau sezaman dengan *Blambangan* berasal dari kata *balumbungan*. Artinya, daerah subur yang merupakan lumbung padi negeri Majapahit. Menurut persepsi ini *Blambangan* adalah ‘Negeri Lumbung Padi’ yang rakyatnya banyak. Persepsi keempat ini diduga muncul dari kelompok Jawa dan petani yang melihat wilayah ini sangat subur, sehingga dalam pandangan masyarakat ini *Blambangan* identik dengan negeri subur yang baik ditanami padi. Saat itu *Blambangan* menjadi Istana Majapahit Timur dengan ibu kota di Lumajang.

Persepsi *kelima*, nama *Blambangan* ditafsirkan masyarakat sebagai wilayah yang konturnya banyak rawa, ranu (danau), dan air terjun yang terbentang dari Probolinggo, Lumajang, Jember, Situbondo, dan Banyuwangi, dan ibu kota di Kuthorenon. Istilah *Blambangan* secara linguistik berarti wilayah dataran atau cekung dengan banyak genangan air. Genangan air itu bisa berupa rawa, danau, atau sumber air dan air terjun (curah). Wilayah rawa tanahnya selalu menggenang (“mblambangan”) dan becek atau “bacek” dan “jembreg”. Untuk persepsi jenis ini *Blambangan* lebih dikenal sebagai “Negeri Rawa atau Danau”. Persepsi ini diduga muncul dari masyarakat pengelana sehingga sudah tahu situasi umum, kontur tanah, situasi geografis wilayah yang disebut “*Blambangan*”. Persepsi ini muncul dari masyarakat dataran rendah, sekitar rawa/danau, dan wilayah perkotaan zaman dahulu.

Persepsi *keenam*, *Blambangan* yang dimaksud adalah ibu kotanya selalu berpindah-pindah sebagai strategi pertahanan dari serangan musuh, yakni Demak, Pajang, dan Mataram, serta Kumpeni Belanda. Setelah Majapahit runtuh, *Blambangan* sebagai penerus Majapahit mengambil strategi nomaden dan pusat kerajaan ada di pegunungan. Setiap raja berpindah, rakyatnya juga ikut pindah. Fenomena ini seperti perilaku “Tawon Madu” sehingga pada era ini ada yang menyebut *Blambangan* sebagai “Negeri Tawon Madu”.

Persepsi *ketujuh*, *Blambangan* dikenang sebagai negeri yang pernah terbakar habis saat penyerbuan Majapahit barat, dan saat itu ibu kotanya di Kuthorenon. Ada yang mempersepsi bahwa *Kuthorenon* (bahasa Jawa) berasal dari kata *ketunon* yang artinya ‘terbakar’. Pada kelompok persepsi ini yang dikenang masyarakat, kata *Blambangan* identik dengan ‘Negeri Lautan Api’.

Persepsi *kedelapan*, nama *Blambangan* berasal dari kata *marlambangan* seperti tercantum dalam prasasti Jayanagara I yang berbunyi “*anapwa ikanang kraman i Marlambangan*” ‘Menyapu bersih pemberontakan di *Blambangan*’

seperti diulas Mohamad Yamin (dalam Samsubur 2011). Dalam versi kuat Blambangan oleh Majapahit disebut sebagai “Negeri Pemberontak” sedangkan menurut versi lemah, menurut pendapat penulis sebenarnya Blambangan adalah “Negeri yang Tertindas”. Dalam konteks Majapahit, lebih tepatnya Blambangan disebut “Negeri yang Tertindas” karena pada era kerajaan Kahuripan dan Singasari negeri Blambangan diberi otonomi (swatantra). Bahkan, era Kahuripan saat raja Airlangga, negeri Blambangan amat dihormati karena telah membantu Airlangga mendirikan negara Kahuripan (Siwisang, 2013c). Saat kerajaan Singasari berdiri, orang-orang Blambangan ikut menjadi pejabat negara, termasuk Arya Wiraraja.

Persepsi *kesembilan*, memaknai nama *Blambangan* sebagai *Palambangan* yang berasal dari bahasa Kawi *lambang*. *Lambang*, artinya ‘lampit’ atau pinggiran, sehingga Winter (dalam Samsubur, 2011) mengartikan Blambangan sebagai wilayah pinggiran. Penulis tidak sepakat dengan Winter karena ciri Blambangan adalah gunung sebagai simbol Dewa Siwa, sehingga *lambang* dalam bahasa Kawi lebih tepat berarti ‘tumpang’. Istilah *tumpang* berarti ‘bertangga’, ‘berlapis’ atau ‘berundak’. Maksudnya, Blambangan adalah negeri yang menyembah Dewa Gunung (Siwa) dengan ritual di punden berundak, yaitu lereng gunung yang dibuat teras atau tangga miring, juga bertapa di lereng gunung seperti dilakukan Sang Budha. Dengan kata lain Blambangan adalah Negeri Siwa-Budha.

Persepsi *kesepuluh*, memaknai bahwa nama *Blambangan* berasal dari *Blanggebangan*. Kata *blang* maksudnya ‘padang, lahan,’ atau ‘kebun’, dan menurut persepsi ini nama tua atau toponim Blambangan adalah *Blangblangan* seperti disebut dalam *Babad Blambangan* dan *Babad Sembar*. Kata *Blangblangan* jika diurai berasal dari paduan *Blang + Gebang + -an*. Kata *blang* berarti ‘padang’ atau bahasa Jawa baru *Karang* yang artinya ‘kebun’. Kata *gebang* berarti ‘palem sejenis Siwalan’. Tanaman Gebang ciri fisiknya seperti Siwalan, hanya saja jarang berbuah sampai puluhan, bahkan ratusan tahun. Sekali berbunga dan berbuah, pohon Gebang kemudian mati. Jenis palem ini juga disebut Palem Simbar, mengingatkan pada Raja Menak Sembar. Akhiran *-an* dalam bahasa Jawa menunjukkan ‘tempat’. Dengan demikian nama *Blambangan* adalah negeri yang wilayahnya dipenuhi tanaman Gebang, Kebun Gebang, Karang Gebang, atau Blang Gebang.

Tanaman Gebang, sekarang masih ada di Jawa Timur tetapi mulai langka. Dalam persepsi ini Blambangan berarti “Negeri Palem Gebang”. Diduga

persepsi ini muncul dari masyarakat Blambangan klasik (Jawa Klasik), karena yang mengenal Gebang hanya generasi tua, sedangkan masyarakat sekarang tidak banyak tahu. Gebang nama kunonya *Tal* yang biasanya digunakan masyarakat Jawa Kuno untuk menulis sastra lama sebagai pengganti kertas, yang sering dikenal dengan *rontal* atau *lontar*.

Persepsi *kesebelas*, menyebut *Blambangan* sebagai ‘tanah sabrang’ sebutan ini tertama diberikan oleh orang-orang Mataram. Nama ini diduga muncul dari fakta bahwa dari dahulu Blambangan memang tidak pernah masuk wilayah kerajaan Jawa dengan ditandai prasasti Watu Gong Rambipuji dan ditandai oleh sungai (kali) sebagai pembatas atau Kaliwates. Sungai pembatas yang dimaksud adalah Kaliputih di Rambipuji. Istilah *Tanah Sabrang* ini diduga kuat dari fakta bahwa bagi orang Mataram, negeri Blambangan itu ada di seberang (sabrang) sungai dan secara politik dan kebudayaan dipersepsi bukan Jawa (bukan Mataram). Dalam konteks ini negeri Blambangan disebut sebagai *negeri seberang* atau *Tanah Sabrang*.

Persepsi *keduabelas*, menyebut *Blambangan* sebagai negeri *swatantra* (otonomi). Persepsi ini muncul dari fakta bahwa pada saat Raja Airlangga dari Kerajaan kahuripan memerintah negeri-negeri Blambangan diberi otonomi untuk memerintah negerinya, mengingat telah membantu Airlangga mendirikan negara baru, setelah peristiwa “mahapralaya” yang menewaskan mertua Airlangga yaitu Empu Sindok. Daerah otonomi di Blambangan ujung timur disebut *Negeri Kamal-Pandak* (dari Desa Kamal-Arjasa sampai Desa Pandak di Tapen Bondowoso). Otonomi di wilayah Campara-Blitar di Kerajaan Lodoyong disebut *Negeri Pradah* karena prakarsa otonomi itu diberikan oleh Empu Pradhah (Empu Baradha). Otonomi di wilayah Kerajaan Hasin-Blambangan daerah Rawa Campur melahirkan nama kota *Tulungagung* karena negeri-negeri bawahan Blambangan ini telah memberi ‘pertolongan besar’ dalam bahasa Jawa *Tulungagung*. Sampai sekarang wilayah itu bernama Tulungagung (Siwisang, 2013a). Dalam kasus ini melahirkan nama Blambangan sebagai Negeri Swatantra atau Negeri Kamal-Pandak.

Persepsi *ketigabelas*, menyebut *Blambangan* sebagai *Blangbangan* diduga muncul dari masyarakat penutur Jawa Purba, karena kata *blang* yang berarti ‘lahan’, ‘kebun’ atau ‘tanah’ termasuk kata kuno (arkais) dari Jawa Kuno, setidaknya zaman sebelum Belanda. Oleh karena itu, nama inilah yang diduga lebih tua, yaitu *Blangbangan*, bukan *Blambangan*. Selanjutnya, kata *angan* berasal dari kata *abang*, artinya ‘merah’. Jadi, *Blangbangan*

maksudnya ‘wilayah’ atau ‘tempat yang tanahnya merah’ atau ‘Negeri Tanah Merah’. Persepsi ini muncul dari masyarakat yang tinggal di perbukitan atau pegunungan. Rata-rata wilayah pegunungan dari Gunung Bromo sampai pantai utara, timur, dan selatan Jawa Timur tanahnya berwarna merah. Daerah pegunungan ini secara kultural menjadi “kandhang lembu”, yaitu tempat tinggal para arya (kesatriya) yang dididik dan dipersiapkan menjadi pengganti raja. Lazimnya daerah pegunungan menjadi daerah ulah kanuragan dan ulah batin (perguruan). Mitos “Negeri Tanah Merah” ini diduga memiliki pengaruh besar terhadap tersohornya wisata “Pulau Merah” di Banyuwangi.

Persepsi *keempatbelas*, negeri *Blambangan* dikenal sebagai negeri yang rajanya bergelar *menak* yang artinya ‘Yang Mulia dari Daerah ...’. Misalnya, Menak Jinggo, Menak Gadru, Menak Pentor, Menak Sembar, Menak Koncar, Menak Sopal. Nama *Menak Jingga*, artinya ‘Yang Mulia dari Daerah Jinggan’ (Tanah Merah Baluran), *Menak Gadru*, artinya ‘Yang Mulia dari Daerah Gadru’ (Kandhangan Senduro), *Menak Pentor*, artinya ‘Yang Mulia dari Daerah Pintoro’ (Wisata) di Sumberbaru-Gunung Gambir Jember. *Menak Sembar*, artinya ‘Yang Mulia dari Daerah Sembara’ (Semboro-Jember). *Menak Koncar*, artinya ‘Yang Mulia dari Daerah Kuncaran’ (Harjokuncaran Sumbermanjing Wetan di Malang). Gelar *menak* ini muncul dan digunakan setelah Majapahit runtuh dan Blambangan bangkit sebagai penerusnya. Dalam konteks ini Blambangan dikenal sebagai ‘Negeri Para Menak’.

Persepsi *kelimabelas*, negeri *Blambangan* dikenal sebagai negeri yang rajanya bergelar Arya. Kata *arya* artinya ‘kesatria yang pemberani’. Misalnya muncul nama-nama raja Blambangan seperti: Arya Wiraraja, Arya Nambi, Arya Sembar, Arya Pentor, Arya Kuncar, dan Arya Senthong. Rata-rata raja Blambangan berkarakter pemberani sehingga oleh orang Majapahit daerah Blambangan diberi nama *Wirabhumi* artinya ‘bumi’ atau ‘daerah orang pemberani’. Dalam situasi ini negeri Blambangan dikenal sebagai ‘Negeri Wirabhumi’ atau ‘Negeri Para Arya’.

Persepsi *keenambelas*, negeri *Blambangan* dikenal sebagai negeri *Bandhapura* dengan ibukota Bandhawangsa (Bondowoso). Negeri Bandhapura memiliki gunung negara (Argopuro) di Gunung Hyang. Sungai negara untuk irigasi bernama Sungai Sampean, dengan bendungan (situ) Situbondho dan padepokan ulah batin dan ulah kanuragan di Maesan. Pada masa ini negeri Blambangan kuno dikenal sebagai “Negeri Siwa-Budha Kuno”. Masyarakat negeri Siwa-Budha menjalankan Agama Hindu-Siwa dan Budha

secara berdampingan dan toleransinya tinggi. Bahkan, agama Siwa dan Budha dijalankan secara sinkretis sehingga disebut agama Siwa-Budha. Penganut Siwa-Budha mengadakan ritual menyembah Siwa sebagai penguasa gunung dan alam semesta. Selain menyembah Siwa, masyarakat juga bertapa di lereng gunung yang pertapaannya itu meniru perilaku Sang Budha Gautama. Situs penyembahan Siwa-Budha ini dapat ditemukan di kawasan Mengalitikum Bondowoso, Jember, dan Situbondo.

Persepsi *ketujuhbelas*, negeri *Blambangan* dikenal sebagai negeri 'Siwa-Budha purba' (pertama di Jawa Timur). Pada saat itu negeri Blambangan Purba bernama *Tarumpura*. Gunung milik negara adalah Gunung Ijen. Sungai negara adalah Kalipuro yang mengalir dari puncak Ijen ke daerah Kalipuro sampai di pelabuhan Kaligondo atau Toyagondo (sekarang bernama Banyuwangi). Padepokan milik negara saat itu bernama Jurang Sapi-Tapen Bondowoso (lereng Ijen sebelah barat). Ibu kota negeri Blambangan purba adalah *Tarum* 'Kutho Arum' sekarang tinggal menjadi nama desa *Tarum*, daerah Prajekan di Bondowoso. Pada masa purba ini negeri Blambangan dikenal sebagai 'Negeri Tarumpura'.

Nama *Kutha Arum* dalam bahasa Jawa juga disebut *Kutha Wangi*, yang diduga kuat melahirkan nama *Banyuwangi*. Dari informasi masyarakat nama *Tarum* selain ditafsirkan sebagai 'Kutho Arum (Kotawangi)' juga dipahami sebagai 'sejenis pohon yang baunya wangi'. Pohon itu sejenis Gaharu, Cendana, atau orang Bali menyebut Tarumenyan. Pada zaman dahulu pohon ini batangnya diraut tipis-tipis dan dibakar untuk upacara keagamaan yang menyebarkan bau amat harum. Masyarakat Jawa kuno menyebutnya pohon menyan. Rautan kayu Tarum yang dibakar saat ritual mengeluarkan aroma wangi, sehingga kota tempat ritual itu disebut Kotawangi dan ini amat relevan dengan asal-usul nama Kotawangi. Akan tetapi, telah terjadi pergeseran wilayah, saat bernama Kutha Arum (Tarum) tempat ibu kota berada di Ijen lereng barat masuk Bondowoso, sedangkan Banyuwangi ini di lereng Ijen sebelah timur di tepi laut (sekarang Banyuwangi).

Menurut Pemkab Banyuwangi (2014) nama *Toya Arum (Banyuwangi)* muncul setelah tahun 1766, pada saat itu masih bernama *Kaligondo* atau *Toyaganda*, sedangkan nama *Tarum* muncul tahun 11 Saka atau 89 Masehi. Artinya, ibu kota negeri Blambangan bergeser dari pegunungan di Tarum ke daerah pelabuhan di Toya Arum. Negeri Blambangan pertama kali ini dikenal sebagai "Negeri Kutho Arum" atau "Negeri Tarum" yang artinya "Negeri Kota

Wangi". Negeri Tarumpura ini generasi paling tua dari negeri Blambangan maka disebut Negeri Blambangan Purba.

C. Tata Wilayah Negeri Blambangan

Tatacara membangun negara model Blambangan ini aplikasinya di kawasan bekas kerajaan Blambangan Raya amat beragam dan telah berkembang. Berdasarkan data yang ada di Banyuwangi, Situbondho, Bondowoso, Jember, Lumajang, dan Probolinggo ditemukan bahwa dalam membangun negara terdapat komponen (a) gunung negara (Argopuro) sebagai pusat ritual Siwa-Budha, (b) sungai negara (Kalipuro, Sungai Sampean, Kalibaru, Kali Bondoyudo), (c) bendungan irigasi untuk pertanian, misalnya dam kuno di Kalibaru, (d) alun-alun sebagai pusat pemerintahan, (e) benteng pertahanan negara, (f) padepokan untuk pendidikan putra raja yang disebut Watukebo, Selolembu, Maesan, Kandhangan, Kandhangsapi, atau Banthengan, (g) pintu masuk keraton yang disebut Watulawang, Watulawang Seketheng, Watulempit, atau Pakuncen, (h) taman keputren, (i) taman kerajaan, dan (j) pelabuhan laut.

Di Banyuwangi juga ditemukan arsitektur kota (a) Gunung Ijen dan Raung sebagai pusat ritual Siwa-Budha (b) alun-alun, (c) pendopo keraton, (d) kepatihan, (e) beteng di Macan Putih (Ikaningtyas, 2010), (f) taman Sri Tanjung (taman keputren), (g) situs *Kendheng Lembu* (perguruan agama), (h) penjara, (i) kuil atau Candi Purwo, (j) pelabuhan Ketapang dan Muncar, dan (k) Kaligondo yang bermata air dari Gunung Ijen sebagai situs legenda Sri Tanjung.

Di Situbondo juga ditemukan arsitektur kota kerajaan model negeri Blambangan. Misalnya (a) Gunung Argopuro sebagai pusat ritual Siwa-Budha, (b) alun-alun dan pendopo keraton, (c) desa Selolembu sebagai tempat pendidikan moral dan kanuragan, (d) Panji sebagai asrama putra raja, (e) Baderan sebagai bendungan tempat tandon air, irigasi, dan untuk ternak ikan, (f) desa "Taman Kurseh" sebagai taman kerajaan, dan (g) pelabuhan Mangaran dan Panarukan sebagai jalur perdagangan dan hubungan luar negeri zaman kuno.

Di Bondowoso ditemukan bekas arsitektur kota kerajaan berupa (a) Gunung Hyang sebagai pusat ritual penyembahan Dewa Gunung (Siwa), (b) Nama kota Bondowoso (Bandhawangsa), (c) Sentonorejo, sebagai pusat kerajaan lama, (d) alun-alun sebagai halaman istana, (e) desa Kapatian sebagai istana wakil raja, (f) desa Taman, Tamanan dan Tamansari sebagai tempat para putri raja dan taman kerajaan, (g) desa Mahesan sebagai tempat

putra raja belajar ilmu agama dan ulah kanuragan (bela diri), (h) daerah Lawang Seketheng (daerah Wringin) sebagai pintu masuk ke kota kerajaan, (i) daerah Pakauman sebagai pemukiman masyarakat kuno agama tertentu dekat sanggar pemujaan (Suryanto, 2002; Hidayat, 2007; Pramana, 2011), (j) sejumlah arca Dewi Durgah Kuno (Husnul, 2012), (k) pelabuhan Panarukan, (l) bendungan (situ) di pegunungan yang dibuat oleh Masyarakat “Bandha” (*Bandha vangsa*) di zaman dahulu atau “Situbondho”.

Berdasarkan pengamatan lebih lanjut, tata wilayah model Blambangan atau tata wilayah model Siwa-Budha ini telah menyebar sampai penjuru Jawa Timur seperti di kota Jember, Lumajang, Probolinggo, dan Malang. Demikian juga kota Blitar (Siwisang, 2013a), Tulungagung (Siwisang, 2013c), Kediri, Trenggalek (Sudarmojo, 2013), dan Ponorogo. Diduga penyebaran tata wilayah model Blambangan ini menjadi pesat pada saat Blambangan menjadi istana Majapahit Timur. Pada saat itu para kesatria Blambangan banyak yang diangkat sebagai pejabat tinggi di pemerintahan, sehingga pengaruh Blambangan menjadi besar. Di Trenggalek penghormatan leluhur yang merintis negara tipe Blambangan ini diperingati di Dam Bagong (Sudarmojo, 2013) untuk mendoakan Menak Sopal sebagai perintis wilayah tersebut.

Arsitektur tata wilayah model Blambangan ini di kemudian hari banyak mengilhami tata wilayah kerajaan Siwa-Budha di Jawa Timur, seperti Kerajaan Singosari (Sukatman, 2013b), Majapahit (Muljana, 2005), dan Blambangan pasca-Majapahit (Samsubur, 2011). Kecanggihan berpikir dan mengatur negara Blambangan ini diduga kuat diperoleh belajar dari Negeri Angkorwat di Chenla di negeri Kamboja sekarang. Wilayah Chenla ini banyak belajar dari kota kuno Funan Kamboja. Funan adalah negeri lebih tua dari Chenla, yang selama abad 3–6 menjadi bawahan Kekaisaran Cina. Orang-orang Funan dan Chenla banyak belajar dari Brahmana India bernama *Kaundinya* sejak abad 6 (Overton, 2014). *Kaundinya* pada abad 6 mengajari orang-orang Funan dan Chenla mengatur negara model India, yaitu tentang bendungan irigasi (dam) dan pertanian, tata wilayah, benteng kerajaan, pelabuhan, dan agama Hindu-Siwa dan Budha yang toleran dan sinkretis.

D. Pergerakan Pusat Pemerintahan Negeri Blambangan

Ibu kota Blambangan selalu berpindah-pindah. Ada enam belas kali perpindahan ibu kota Blambangan. Perpindahan ibu kota Blambangan terjadi karena motif perkembangan wilayah, dominasi politik yang berubah, atau

strategi politik Blambangan untuk penyelamatan dinasti. Jika perspektifnya (sudut pandangnya) kota sekarang, ibu kota Blambangan telah bergeser enam kali, mulai (1) Bondowoso, era Blambangan purba dan Blambangan kuno, (2) Jember, era Blambangan kuno dan pasca-Majapahit, (3) Lumajang, era Majapahit Timur, (4) Malang Selatan, era pasca-Majapahit, (5) Situbondo, Blambangan pada era Demak dan VOC, dan terakhir (6) Banyuwangi, era Mataram dan VOC sampai era NKRI. Paparan berikut sebagian didasarkan pada hasil penelitian Arifin (1995), diramu dengan hasil observasi lapangan sebagai validasi arkeologis. Sayangnya, pada umumnya situs Blambangan dirusak oleh VOC dan diubah menjadi pabrik gula, kantor perkebunan, dan pabrik cerutu.

Secara tradisional atau tepatnya konsep kota zaman kuno, ibu kota Blambangan bergeser 16 kali seperti berikut ini.

- (1) Negeri Blambangan Purba yang berada di lereng Gunung Ijen ibu kotanya di Kutho Arum atau sekarang desa Tarum Prajekan Bondowoso. Sekarang desa Tarum berada di lereng Gunung Ijen sebelah barat, dan lereng timurnya berkembang menjadi daerah Kalipuro dan pelabuhan Toyaganda (waktu ini nama Banyuwangi belum ada). Negeri ini bernama Tarumpura yang berdiri kurang lebih tahun 11 Saka atau 89 Masehi atau sekitar tahun 89–268 Masehi.
- (2) Ibukota berpindah dari Tarum ke Bondowoso. Perpindahan itu tidak jelas penyebabnya. Kemungkinan besar yang menyebabkan kepindahan adalah letusan gunung Ijen, mengingat gunung tersebut masih aktif, dan juga wilayah pegunungan Ijen Utara yang amat tandus sehingga ekonominya sulit. Saat itu juga negeri Bandhapura-Blambangan menjadi wilayah yang merdeka dan tidak menjadi negeri bawahan Medangkamulan dan Bandhapura berkembang pesat tahun 269–751 Masehi. Blambangan menjadi besar dan merdeka setelah pindah ke Bondowoso. Blambangan Kuno pusat kotanya di Bandhawangsa (Bondowoso). Perpindahan dari Tarum ke Bondowoso kelihatan justru membaik, karena wilayah kedatonnya meluas. Saat itu Raja Airlangga dari kerajaan Kahuripan sedang berkuasa. Kerajaan Bandhapura ada sejak tahun 269–751 Masehi. Pada masa ini di Jawa sedang berkuasa Kerajaan Medang. Bandhapura berdiri kurang lebih tahun 211 Saka atau 269 Masehi. Di kemudian hari, saat Bandhapura ditundukkan Singasari, beberapa tokoh ada yang tidak setuju dan membentuk komunitas anti Singasari di daerah hutan dan pantai Bandhe Alit (Bandha Kecil) dan merapok untuk mengacau Singasari.

- (3) Ibukota Blambangan bergeser dari Bondowoso bergeser ke Senthong (Prajekan). Diduga Prajekan adalah ibukota negeri Rajegwesi-Blambangan kuno. Kedaton Rajegwesi dengan ibu kota Prajekan ini statusnya (a) menjadi negeri bawahan Kahuripan (752–1006), (b) menjadi bawahan Jenggala (1007–1041), (c) menjadi bawahan Kediri (1042–1222), (d) menjadi bawahan Singasari (1222 M–1293 M), dan (e) berlanjut menjadi bawahan Majapahit (1294–1478) dengan status otonomi (*swatantra*). Kadipaten Prajegan di era kemudian dikenal sebagai Kadipaten Senthong, dan nanti era Majapahit pemimpinya Adipati Sentong (Arya Senthong) dikirim Gajah Mada untuk memimpin Bali saat Bali ditundukkan Gajah Mada. Negeri Rajegwesi-Blambangan kuno ini ibukotanya Prajekan (Sentong) yang berdiri kurang lebih tahun 752 Masehi. Saat Rajegwesi ditundukkan Belanda setelah Majapahit runtuh, tokoh Rajegwesi yang kontra VOC lari dan bermukim di hutan dan pantai Rajegwesi Banyuwangi.
- (4) Arya Wiraraja atau Pranaraja, memimpin Majapahit Timur beribu kota *Lamajang* yang berlangsung 1294–1311, dengan dilanjutkan Arya Nambi memerintah tahun 1311–1316 dengan ibu kota Lamajang juga. Pada saat itu Blambangan menjadi bagian wilayah Istana Majapahit Timur. Pada saat ini orang-orang Majapahit menyebut Lamajang, sedangkan Kapakisan-Blambangan kemungkinan menjadi raja bawahan (kadipaten).
- (5) Tahun 1316–1478 Majapahit Timur kosong, karena Arya Nambi terbunuh. Kekosongan itu sementara dipimpin keluarga Sira Dalem Cri Bhima Chili Kapakisan di *Kapakisan* Blambangan. Diduga kuat daerahnya sekitar *Pakis* di Panti Jember sekarang ini, yakni era Dewi Rengganis (Rengga Anisraya) yang menyamar. Blambangan kuno ini diduga bernama “Blangbangan” beribu kota di Kapakisan. Kerajaan Blambangan diduga dahulu berada di desa Pakis, Kecamatan Panti, Kabupaten Jember yang sekarang ini, dengan Puncak Argopura sebagai tempat sakralnya. Kerajaan ini telah ada sebelum Majapahit berdiri. Berdasarkan prasasti Watu Gong Rambipuji (788 M) dan diperkuat prasasti Dinoyo II (760 M), pada tahun 788 kerajaan Blambangan telah diakui keberadaannya oleh Medang Kamulan (Mataram Kuno). *Babad Manik Angkeran* memaparkan bahwa Kerajaan Kapakisan-Blambangan adalah kerajaan tertua dari 4 bersaudara, yaitu Sira Dalem Cri Bhima Chili Kapakisan di Blambangan, yang merupakan saudara tertua dari Dalem Cri Bhima Cakti di Pasuruan, Dalem Cri Kapakisan di Sumbawa (perempuan), dan Dalem Cri Kresna Kapakisan di Bali.
- (6) Lembu Anisraya memerintah Blambangan sampai tahun 1478 dengan ibu kota Seputih (Selo Putih) sekitar kecamatan *Silo dan Mayang*-Jember.

Mulai kapan memerintah belum jelas. Kemudian ia bertapa di Tengger di Tepasana (dikenal Panembahan Gunung Bromo). Daerah Tepasana diduga berada di wilayah sekitar desa Kandangan atau Kandang Tepus Kecamatan Senduro sisi barat kota Lumajang yang sekarang ini.

- (7) Setelah 1478 Menak Sembar, anak Lembu Nisraya, memimpin Blambangan dengan ibu kota di *Semboro* (sekarang Semboro Jember). Di kemudian hari, pada zaman VOC daerah ini diambil alih Belanda dan dikembangkan menjadi perkebunan dan pabrik gula. Seperti yang sekarang kita lihat masih ada 'Pabrik Gula Semboro' di Jember selatan.
- (8) Bimo Koncar (Menak Koncar) juga anak Menak Sembar kawin dengan saudara Gusti Patih (waktu itu belum jadi patih Blambangan) dan bertakhta di Blambangan dengan ibu kota di *Harjo Kuncaran* di Kecamatan Sumbermanjing Wetan, Malang bagian selatan. Wilayah Harjo Kuncaran kemungkinan dahulu wilayah Lumajang, dan setelah ada perubahan tataruang dan tata wilayah menjadi wilayah Kabupaten Malang.
- (9) Menak Koncar digantikan putranya bernama Menak Pentor bertakhta di Blambangan. Menak pentor berkuasa di negeri Blambangan yang mencakup Keniten (sekarang Pasuruan), Candi Bang (Baluran), Pajarakan, Panarukan (pantai utara), dan pantai timur. Ibu kota Blambangan waktu itu di Sumberbaru, tepatnya sekarang di sekitar desa Jamintoro-Kecamatan Sumberbaru Jember.
- (10) Tahun 1546 Menak Gadru meninggalkan Prasada (Senduro) dan Babadan (sekitar Baluran) kemudian menetap di Lumajang. Menak Jingga dari Candi Bang (Baluran) mengambil alih Prasada dan Babadan. Menak Pati, anak Pangseng memimpin Blambangan menetap di *Panarukan* bersama saudaranya bernama Menak Jebolang. Menak Pangseng adalah putra Menak Pentor dari daerah Sumberwaru (atau dalam aksen Madura diucapkan Sumberbaru, seperti sekarang ini).
- (11) Santaguna (cucu Menak Jinggo) memimpin Blambangan berpusat di *Candi Bang* (sekarang Baluran). Sekitar tahun 1570–1589, wilayah kekuasaan Santaguna di negeri Blambangan mencakup Prasada (Senduro) Babadan (sekitar Baluran), Panarukan, dan Candi Bang.
- (12) Tahun 1629–1632 Menak Lumpat, Adipati Singasari, atau Tawang Alun I berkuasa di *Kedawung*-Blambangan, (sekarang di Kedawung-Gebang-Jember). Kutho Kedhawung semula di Paleran-Bangsalsari (Jember), setelah Tawang Alun I memerintah diduga ibu kota dipindah ke Kedhawung-Gebang-Jember, atau kota Jember yang sekarang ini. Oleh karena itu, masyarakat Paleran juga menyebut Kutho Kedhawung

di Paleran dengan sebutan “Kuhto Wurung”, maksudnya gagal atau tidak jadi dikembangkan.

- (13) Tawang Alun I pindah ke *Rawa Bayu*, Banyuwangi dan berkuasa 1633–1639. Saat Tawang Alun I mendirikan Bayu-Blambangan, patihnya adalah Arya Blater. Arya Blater berasal dari daerah Blater, sekarang sekitar daerah Blater Kecamatan Ambulu Kabupaten Jember. Setelah itu kerajaan dipindah ke Macan Putih Kecamatan Kabat di Banyuwangi karena Gunung Raung meletus dan juga karena serangan Mataram. Saat itu Mas Kembar (putra mahkota) ditawan oleh Mataram.
- (14) Tahun 1645 Raja Mataram wafat, Mas Kembar yang ditawan Mataram pulang ke Blambangan menjadi Raja Tawang Alun II 1645–1691. Tahun 1655 Tawang Alun II mendirikan *Macan Putih* di atas situs Macan Putih lama (sekarang daerah *Kabat* Banyuwangi). Periode ini disebut-sebut puncak kejayaan Blambangan era Banyuwangi.
- (15) Tahun 1773–1782 Mas Alit, saudara Wasengsari (istri Danuningrat) diangkat oleh Kumpeni menjadi Tumenggung Banyuwangi I, dengan ibu kota di *Ulupangpang* (sekarang Muncar). Situs Umpak Songo dan Sitinggil di Muncar membuktikan bahwa Blambangan pernah berdiri di Muncar.
- (16) Pada era Mas Alit berkuasa ibu kota kerajaan pindah ke Banyuwangi (wilayah kota yang sekarang). Jadi, ibu kota Negeri Blambangan purba, Blambangan Kuno, era Arya Wiraraja di Lamajang tahun 1294 sampai Adipati Mas Alit di Banyuwangi tahun 1782 atau selama 1693 tahun telah berpindah 16 kali.

Demikian potret peta geografis kerajaan Blambangan pada masa sebelum, saat, dan sesudah Majapahit. Dengan demikian, Kerajaan Blambangan adalah penerus kerajaan yang telah ada sebelum Majapahit berdiri, dan sekaligus penerus Majapahit sampai datangnya VOC dan zaman Jepang, kemudian disebut Kabupaten Banyuwangi saat Indonesia merdeka.

E. Pengembangan Blambangan Raya sebagai Industri Wisata

Keunikan negeri Blambangan Purba dengan tata wilayah yang khas, mempunyai potensi untuk dikembangkan menjadi industri wisata karena tempat bersejarah tersebut dilestarikan sebagai nama-nama desa di Jawa Timur bagian tenggara. Situs gunung negara (Argopuro) dengan alamnya yang eksotik menarik untuk dikunjungi. Sungai negara (Kalipuro) dapat dikembangkan sebagai lokasi arung jeram yang menantang. Dam irigasi dan pelabuhan lautnya tentu menarik untuk dikunjungi, apalagi ada catatan sejarah

yang memberikan memori masa lalu yang indah akan menarik wisatawan mancanegara.

Bekas kedaton dan tanaman pohon beringin di tengah halaman memberikan gambaran tata bangunan yang unik. Situs padepokan kerajaan yang dahulu menjadi tempat pendidikan putra raja sekarang menjadi nama desa yang unik seperti: Maesan, Kandhangan, Kandhangsapi, Watukebo, Selolembu, dan Banthengan. Bekas kota kuno, benteng kerajaan, dan bekas bangunan kuno lain potensial untuk dijadikan gambar pada kaos kreatif dan cinderamata lainnya. Cindera mata juga memberikan penghasilan tersendiri bagi masyarakat di wilayah Blambangan Raya.

Dengan mempertimbangkan potensi positif situs Blambangan tersebut sebaiknya pemerintah daerah di Banyuwangi, Situbondo, Bondowoso, Jember, Lumajang, Probolinggo, Pasuruan, dan Malang bekerja sama mengembangkan wilayahnya menjadi tujuan wisata berbasis sejarah dan alam. Pengembangan wisata itu sebaiknya terpadu antarwilayah dan tidak perlu ada yang merasa tersaingi atau dirugikan karena masing-masing wilayah memiliki peluang yang sama untuk menarik wisatawan.

Sudah saatnya pemimpin dan masyarakat wilayah Blambangan Raya untuk lebih peduli dan menjaga kelestarian alam dan objek sejarah. Misalnya, dengan membangun museum daerah untuk menampung dan melestarikan benda-benda sejarah sebagai objek wisata dan sumber belajar bagi generasi baru agar sejarah tidak terlupakan. Sejarah lokal seperti Blambangan perlu diajarkan kembali bagi anak-anak di sekolah agar siswa dan putra daerah paham leluhur dan sejarah wilayahnya dengan baik.

F. Simpulan

Blambangan merupakan kerajaan Siwa-Budha di Jawa Timur dan telah lama ada. Ada sejumlah nama lain dari nama negeri Blambangan. Secara kronologis nama Blambangan zaman dahulu disebut sebagai Tarumpura, Bandhapura, Kamal-Pandak, Palambangan, Balumbungan, Blangbangan, Balumbuan, dan terakhir disebut sebagai Blambangan. Pergeseran nama kerajaan tersebut mengimplikasikan bahwa negeri Blambangan mengalami banyak suka-duka, dari merintis kerajaan yang mula-mula, berkembang menjadi negeri mandiri, sampai mempertahankan diri melawan imperialisme Belanda.

Secara faktual Blambangan telah ada sebelum Majapahit, tetapi belum bernama Blambangan. Ibu kota Blambangan telah berpindah 16 kali.

Blambangan merupakan salah satu penerus Majapahit sampai datangnya VOC dan Zaman Jepang, kemudian disebut Kabupaten Banyuwangi saat Indonesia merdeka. Masyarakat Using Banyuwangi merupakan generasi terakhir Blambangan yang selalu mempertahankan identitasnya lewat pemberdayaan dan revitalisasi budaya Using.

Secara geografis negeri Blambangan berada di kabupaten Banyuwangi, Bondowoso, Situbondo, Jember, Lumajang, Probolinggo, dan Malang, yang dikenal sebagai Blambangan Raya. Oleh karena itu, sebaiknya pengembangan wisata perlu dilakukan berbasis sejarah dan lingkungan alam secara terpadu di wilayah Blambangan Raya. Dengan cara demikian konflik pengelolaan dapat dihindari, industri wisata dan budaya di wilayah Blambangan Raya lebih sinergis dan produktif. Kekuatan budaya di Blambangan Raya potensial untuk dikembangkan sebagai sumber belajar yang berbasis kearifan lokal.

Daftar Pustaka

- Anneahira. 2012. "Mengenal Metode Penelitian Sejarah." Dalam <http://www.anneahira.com/metode-penelitian-sejarah.htm> Diakses 14 Juli 2013.
- Arifin, Partaningrat Winarsih. 1995. *Babad Blambangan*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Bogdan, R. dan Biklen. 1980. *Qualitative Reseach for Education*. Boston: Allyn dan Bacon, Inc.
- Christie, Anthony. 1964. "The Political Use of Imported Religion: An Historical Example from Java." In *Archives de Sociologie des Religions*. N. 17, 1964. pp. 53–62.
- Gonzales-Perez, Margaret. 1990. "Myth and literature as Polotical Ideology." (On Line) (<http://www.lsus.edu/1a/journal/ideology/contents> .<http://www.lsus.edu/1a/journal/ideology/contents> . <http://www.lsus.edu/1a/journal/ideology/contents> .<http://www.lsus.edu/1a/journal/ideology/contents> . Diakses 16 Agustus 2003.
- Donz. Dian. 2014. "Batu Purba Bondowoso." Dalam <http://diandongz22.blogspot.com/2013/05/batu-purba-di-bondowoso.html><http://diandongz22.blogspot.com/2013/05/batu-purba-di-bondowoso.html> Diakses 9 April 2014.
- Foley, John Miles. 1986. *Oral Tradition in Literature: Interpretation in Context*. Columbia: University of Missouri Press.
- Giri, Yoga. 2013. "Babad Sri Nararya Kresna Kepakistan." Dalam <http://blog.isi-dps.ac.id/yogagiri/http://blog.isi-dps.ac.id/yogagiri/babad-sri-nararya-kresna-kepakistan-dadya-peladung>. Diakses 18 September 2014.

- Hidayat, Muhammad. 2007. "Menengok Kembali Budaya dan Masyarakat Megalitik Bondowoso." Berkala *Arkeologi* Tahun XXVII Edisi No.1. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta.
- Husnul. 2012. "Bumi Megalitikum Bondowoso." Dalam www.jawatimuran.wordpress.com/2012/05/26/megalitikumbondowoso
www.jawatimuran.wordpress.com/2012/05/26/megalitikumbondowoso
www.jawatimuran.wordpress.com/2012/05/26/megalitikumbondowoso. Diakses 12 Juni 2013.
- Ikaningtyas. 2010. "Menjejak Keagungan Kerajaan Blambangan." Dalam http://ikaningtyas.blogspot.com/2010_06_01_archive.html
http://ikaningtyas.blogspot.com/2010_06_01_archive.html
http://ikaningtyas.blogspot.com/2010_06_01_archive.html. Diakses 2 Juli 2013.
- Kertarajasa, Osing. 2012. "Sejarah Kerajaan Blambangan." Dalam <http://osingkertarajasa.wordpress.com/sejarah-kerajaan-blambangan/2012>
<http://osingkertarajasa.wordpress.com/sejarah-kerajaan-blambangan/2012>
<http://osingkertarajasa.wordpress.com/sejarah-kerajaan-blambangan/2012>. Diakses 28 Desember 2013.
- Laurentiadewi. 2012. "Candi Surowono (Pare/ Kediri): Relief Sri Tanjung Terbaik dan Adegan Sehari-Hari, Ada Disini!" Dalam <http://laurentiadewi.com/17645>
<http://laurentiadewi.com/17645> (Diakses27
<http://laurentiadewi.com/17645> (Diakses27 September 2014).
- Muljana, Slamet. 2005. *Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Majapahit*. Yogyakarta: LKIS. Cetakan Pertama. 2005.
- Osingkertarajasa. 2013. "Sejarah Asal Usul Suku Osing Banyuwangi." <http://forum-blambangan.blogspot.com/2013/08/sejarah-asal-usul-suku-osing-banyuwangi.html>
<http://forum-blambangan.blogspot.com/2013/08/sejarah-asal-usul-suku-osing-banyuwangi.html>
<http://forum-blambangan.blogspot.com/2013/08/sejarah-asal-usul-suku-osing-banyuwangi.html>. Diakses 20 September 2014
<http://forum-blambangan.blogspot.com/2013/08/sejarah-asal-usul-suku-osing-banyuwangi.html>. Diakses 20 September 2014.
- Overton, Leonard C. 2014. "Cambodia." <http://www.britannica.com/http://www.britannica.com/http://www.britannica.com/EBchecked/topic/90520/Cambodia/129475/History> (29 September 2014).
- Oden, Robert A.1992. "Myth and Mythology." (On line). (<http://www2.centenary.edu>
- Pembabbanyuwangi. 2014. "Sejarah Kabupaten Banyuwangi." Dalam <http://banyuwangikab.go.id/profil/sejarah-singkat.html>
<http://banyuwangikab.go.id/profil/sejarah-singkat.html>
<http://banyuwangikab.go.id/profil/sejarah-singkat.html>. Diakses 28 September 2014.

- Samsubur. 2011. *Sejarah Kerajaan Blambangan*. Cetatan Pertama. Surabaya: Penerbit Paramita.
- Siwisang. 2013a. "Lodoyong." Dalam <http://sejarah.kompasiana.com/2013/03/12/lodoyong--541945.html><http://sejarah.kompasiana.com/2013/03/12/lodoyong--541945.html> Diakses 16 Agustus 2014.
- Siwisang. 2013c. "Sejarah Tulungagung." Dalam <http://sejarah.kompasiana.com/2013/08/03/ken-arok-581433.html><http://sejarah.kompasiana.com/2013/08/03/ken-arok-581433.html> Diakses 16 September 2014.
- Soedjatmoko. 1986. *Dimensi Manusia dalam Pembangunan*. Jakarta: LP3EST.
- Sudarmojo, Slamet Agus. 2013. "Ritual Larung untuk Raden Menak Sopal di Trenggalek." Dalam <http://www.antaranews.com/berita/395606/ritual-larung-untuk-raden-menak-sopal-di-trenggalek><http://www.antaranews.com/berita/395606/ritual-larung-untuk-raden-menak-sopal-di-trenggalek> Diakses 16 Oktober 2014.
- Sukatman. 2013a. "Mitos-mitos dalam Tradisi Pencitraan Aktivitas Politik Indonesia." Dalam *Folklor dan Folklife* (Endraswara, Ed). Yogyakarta: Penerbit Gress.
- Suryanto, Diman. 2002. "Pola Pemukiman Prasejarah: Kajian Atas Data Hasil Penelitian Megalitik di Pekauman, Bondowoso." *Berkala Arkeologi Tahun XXI No.1*. Yogyakarta: Balai Arkeologi Yogyakarta.
- Tattwa, Siddhimantra. 2003. "Babad manik Angkeran." (Terjemahan), Dalam <http://www.babadbali.com/pustaka/babad/manikangkeran1.htm><http://www.babadbali.com/pustaka/babad/manikangkeran1.htm>. Diakses 16 September 2014.
- Taufik, Rahman. 2010. "Jalur Lintas Selatan Ancam Keberadaan Situs Neolitikum Banyuwangi." <http://www.republika.co.id/berita/breaking-news/nasional/10/06/08/118851-jalur-lintas-selatan-ancam-keberadaan-situs-neolitikum-banyuwangi> Diakses 16 September 2014.
- Wacananusantara. 2010. "Kerajaan Blambangan, Sejarah, dan Perkembangannya." Dalam <http://www.wacananusantara.org/kerajaan-blambangan/><http://www.wacananusantara.org/kerajaan-blambangan/> Diakses 17 Oktober 2014.

RUMAH ADAT USING: PEMBACAAN DARI SUDUT PANDANG RUMAH SEHAT

Isa Ma'rufi

Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Jember
isa_marufi@yahoo.com

A. Pendahuluan

Masyarakat Using merupakan salah satu komunitas masyarakat di Jawa Timur yang hanya ada di Kabupaten Banyuwangi dan sekitarnya. Masyarakat Using mempunyai perbedaan budaya yang nyata dengan komunitas masyarakat lain di Jawa Timur, seperti masyarakat Jawa dan komunitas masyarakat Madura. Bahasa, seni, dan adat-istiadat sangat unik dan sangat kuat sebagai budaya lokal. Kesenian utamanya antara lain gandrung, patrol, seblang, angklung, tari barong, Kuntulan, Kendang Kempul, Janger, Jaranan, Jaran Kincak, Angklung Caruk dan Jedor, termasuk ciri khas dari masyarakat Using adalah rumah adat Using.

Rumah adat merupakan bangunan yang memiliki ciri khas khusus, digunakan untuk tempat hunian oleh suatu komunitas masyarakat tertentu. Rumah adat merupakan salah satu representasi kebudayaan yang paling tinggi dalam sebuah komunitas suku/masyarakat. Rumah adat masyarakat Using merupakan rumah asli atau rumah tradisional daerah Banyuwangi. Rumah adat masyarakat Using telah dibangun dari generasi ke generasi oleh masyarakat Using yang ada di Banyuwangi. Rumah adat masyarakat Using mengandung makna yang luas, tidak hanya makna kegunaan, tetapi mempunyai fungsi sosial dan makna budaya.

Rumah adat masyarakat Using dibagi menjadi 3 model konstruksi, yaitu model *tikel balung* memiliki 4 atap rumah, model *baresan* memiliki 3 atap rumah, dan model *cerocogan* memiliki 2 atap rumah. Untuk bagian dalam rumah terdiri atas *bale* (ruang tamu), *jerumah* (kamar) dan *pawon* (dapur), sedangkan bagian luar/eksterior terdiri atas *amper* (teras) dan *ampok* (teras samping kanan-kiri). Ketiga model rumah tersebut menggambarkan filosofi

awal proses hidup berumah tangga. Model *cerocogan* menggambarkan penghuninya merupakan pasangan suami istri muda yang baru menikah dan dari sisi keamanan belum maksimal. Model *baresan* menggambarkan keluarga sudah lumayan mapan dan secara struktur keluarga sudah memiliki beberapa anak. Model *tikel balung* menggambarkan keluarga bahagia yang sangat mapan dan sejahtera.

Konstruksi rumah adat Using dilihat dari dindingnya terbuat dari bilah bambu anyaman yang disebut *pipil* atau *gedek* 'dinding anyaman bambu'. Lantai rumah beralaskan batu bata yang disusun rapi secara berjajar dan berjarak. Warna rumah ini dibiarkan natural memanfaatkan kekuatan warna kayu yang menyusunnya. Bahan untuk membuat konstruksi rumah merupakan jenis kayu pilihan dan memiliki resistensi pada rayap, seperti pohon nangka, pohon tanjang, pohon mangir kayu sejenis lainnya. Untuk konstruksi utamanya sama sekali tidak menggunakan paku besi, sambungan antarkayu dijepit kayu di antara lubang yang sudah dibuat di tiang penyangga utama.

Rumah merupakan struktur fisik yang terdiri atas ruangan, halaman, dan area sekitarnya yang dipakai sebagai tempat tinggal dan sarana pembinaan keluarga (Mukono, 2000). Sementara pengertian rumah menurut WHO adalah struktur fisik atau bangunan untuk tempat berlindung, dimana lingkungan berguna untuk kesehatan jasmani dan rohani serta keadaan sosialnya baik untuk kesehatan keluarga dan individu (Komisi WHO Mengenai Kesehatan dan Lingkungan, 2001). Fungsi rumah adalah sebagai tempat untuk melepaskan lelah, bergaul, membina rasa kekeluargaan antar anggota keluarga, berlindung dan menyimpan barang berharga, dan sebagai lambang status sosial.

Rumah Sehat merupakan struktur fisik bangunan, sebagai tempat berlindung atau bernaung dan tempat untuk beristirahat sehingga menumbuhkan kehidupan yang sempurna baik fisik, rohani maupun sosial budaya, serta bebas dari penyakit atau kelemahan (kecacatan). Secara umum rumah dikatakan sehat apabila memenuhi kriteria sebagai berikut (Pedoman Teknis Penilaian Rumah Sehat, Depkes RI, 2007).

1. Memenuhi kebutuhan psikologis antara lain *privacy* yang cukup, komunikasi yang sehat antar anggota keluarga dan penghuni rumah, adanya ruangan khusus untuk istirahat (ruang tidur), bagi masing-masing penghuni.
2. Memenuhi persyaratan pencegahan penularan penyakit antarpenghuni rumah dengan penyediaan air bersih, pengelolaan tinja dan limbah rumah tangga, bebas vektor penyakit dan tikus, kepadatan hunian yang

tidak berlebihan, cukup sinar matahari pagi, terlindungnya makanan dan minuman dari pencemaran, di samping pencahayaan dan penghawaan yang cukup.

3. Memenuhi persyaratan pencegahan terjadinya kecelakaan baik yang timbul karena pengaruh luar dan dalam rumah, antara lain persyaratan garis sempadan jalan, konstruksi bangunan rumah, bahaya kebakaran dan kecelakaan di dalam rumah.
4. Memenuhi kebutuhan fisiologis antara lain pencahayaan, penghawaan dan ruang gerak yang cukup, terhindar dari kebisingan yang mengganggu.

Terdapat tiga indikator utama dalam menentukan rumah sehat, yaitu komponen atau struktur rumah, sarana sanitasi dan perilaku sehat dari penghuni, yang kemudian dijabarkan dalam bentuk indikator-indikator lagi, yaitu komponen, struktur dan kondisi langit-langit, dinding, lantai, Jendela, kamar tidur, jendela ruang keluarga, ventilasi, lubang asap dapur, pencahayaan, kandang, dan pemanfaatan pekarangan.

Fokus penelitian ini adalah rumah adat Using yang ditinjau dari segi aspek kesehatannya. Agar, fungsi sosial dan budaya yang baik serta memenuhi syarat kesehatan.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini diawali dengan studi pustaka untuk menentukan kriteria rumah sehat dari berbagai aspek. Data dalam penelitian ini diperoleh melalui observasi dan wawancara mendalam. Selain itu, penelitian juga dilengkapi dengan mengisi lembar observasi dan mengukur beberapa variabel yang sedang diteliti, yaitu rumah adat Using dari sudut pandang rumah sehat, seperti langit-langit, dinding, lantai, ventilasi, kamar mandi, kamar tidur, dan pembuangan sampah. Berdasarkan waktu pelaksanaannya, penelitian ini termasuk *cross sectional*, karena data tentang variabel diperoleh pada waktu tertentu secara bersamaan. Lokasi penelitian adalah Kabupaten Banyuwangi, dengan sampel 25 rumah adat Using yang ditentukan dengan teknik *cluster random sampling*. Data dianalisis secara deskriptif, dalam bentuk frekuensi dan narasi dalam memaknai setiap variabel dengan melihat hubungan antarvariabel.

C. Hasil Penelitian dan Pembahasan

Rumah sehat merupakan bangunan tempat tinggal yang memenuhi syarat kesehatan, yaitu rumah yang memiliki jamban yang sehat, sarana air bersih, tempat pembuangan sampah, sarana pembuangan air limbah,

ventilasi yang baik, kepadatan hunian rumah yang sesuai dan lantai rumah yang tidak terbuat dari tanah. Dapat dikatakan bahwa rumah sehat adalah bangunan tempat berlindung dan beristirahat yang menumbuhkan kehidupan sehat secara fisik, mental dan sosial, sehingga seluruh anggota keluarga dapat memperoleh derajat kesehatan yang optimal.

Untuk menganalisis rumah adat Using dengan pendekatan rumah sehat, dilakukan dengan menggunakan tiga Kriteria, yaitu konstruksi dan komponen rumah adat Using, sarana sanitasi rumah adat Using, serta perilaku sehat penghuni rumah adat Using.

1. Konstruksi dan Komponen Rumah Adat Using

Hasil observasi dan penilaian terhadap 25 rumah adat Using dilihat persyaratan berdasarkan pendekatan rumah sehat, tampak seperti tabel 1 berikut.

Tabel 1. Konstruksi dan Komponen Rumah adat Using

| No | VARIABEL | Persentase (%) |
|----|--|----------------|
| 1. | Lokasi cukup strategis, tidak mudah terkena banjir serta mudah dicapai | 57 |
| | Lokasi kurang baik | 40 |
| | Lokasi buruk | 3 |
| 2. | Konstruksi bangunan kuat | 56 |
| | Konstruksi bangunan kurang kuat | 44 |
| 3. | Pembagian ruang bagus | 8 |
| | Pembagian ruang kurang bagus | 37 |
| | Pembagian ruang jelek | 55 |
| 4. | Lantai bersih dan tidak licin | 48 |
| | Lantai kurang baik | 38 |
| | Lantai kotor dan licin | 14 |
| 5. | Dinding bersih, bercat dan rata | 51 |
| | Dinding kotor, tidak bercat dan tidak rata | 49 |
| 6. | Ventilasi alam dan buatan tersedia dengan baik (> 10% dari luas lantai) | 44 |
| | Ventilasi kurang baik | 56 |
| 7. | Pencahayaan/Penerangan cukup untuk melakukan kegiatan (60 lux-120 lux) | 35 |
| | Pencahayaan kurang | 65 |
| 8. | Atap cukup landai, bersih dan tidak bocor serta tidak menjadi tempat perindukan serangga dan tikus | 42 |
| | Atap kurang baik | 47 |
| | Kondisi atap rusak | 11 |

| | | |
|-----|--|----|
| 9. | Langit-Langit rata, warna terang, serta tinggi minimal 2,4 m | 33 |
| | Langit-langit kurang bagus | 49 |
| | Langit-langit kotor dan tinggi kurang dari 2,4 m | 18 |
| 10. | Pintu terbuat dari bahan yang kuat dan mudah dibersihkan | 66 |
| | Pintu kurang bagus | 28 |
| | Pintu rusak dan kotor | 6 |

a. Ventilasi Udara

Ventilasi ialah proses penyediaan udara segar ke dalam suatu ruangan dan pengeluaran udara kotor suatu ruangan baik alamiah maupun buatan. Rumah sehat harus memiliki ventilasi yang cukup, minimal 10% dari luas lantai, agar sirkulasi udara lancar dan menjadi segar. Ventilasi udara membuat kadar oksigen di dalam rumah tetap terjaga sekaligus menjaga kelembaban rumah. Hasil observasi terhadap rumah adat Using, semua rumah sudah berventilasi, meskipun ada beberapa yang belum memenuhi standar. Ventilasi yang memenuhi standar, yaitu luas ventilasi lebih dari 10% dari luas lantai sebanyak 44% dan yang masih kurang memenuhi standar sebanyak 56%.

Agar rumah adat Using memenuhi persyaratan rumah sehat, rumah adat Using harus didesain dengan memiliki ventilasi yang cukup. Untuk itu, perlu dibuat ventilasi udara lewat bukaan jendela. Penghawaan udara dalam rumah akan makin maksimal dengan sistem ventilasi silang atau cross ventilation dengan minimal 2 jendela. Jika tidak memungkinkan, bisa dibuat ventilasi lewat lubang-lubang angin. Penggunaan perangkat untuk mengurangi kekurangan sirkulasi udara di rumah seperti kipas angin sebaiknya tidak digunakan, karena bisa menyebabkan flek pada paru-paru dan anak-anak mudah masuk angin.

Terkait ventilasi rumah adat Using, sebagian besar sudah tersedia ventilasi dalam bentuk jendela, yang kurang maksimal adalah luas ventilasi sebagian besar kurang dari 10% dari luas lantai seperti yang dipersyaratkan dalam rumah sehat. Ketika luas ventilasi ini dikonfirmasi ke pemilik rumah adat Using, sebagian menganggap bahwa ventilasi tersebut sudah cukup bagi mereka dan menurut mereka bahwa ventilasi tersebut juga dikuatkan dengan bahan dinding rumah mereka yang terbuat dari anyaman bambu (gedeg) yang ada lubang-lubang kecil dan hal ini akan menambah luas ventilasi.

Pernyataan pemilik rumah adat ini, tampak bahwa mereka kurang faham mengenai konsep ventilasi, sehingga lubang penghawaan yang berasal dari

dinding gedeg mereka anggap adalah ventilasi, padahal lubang-lubang gedeg tersebut bisa menyebabkan masuknya beberapa vector ke dalam rumah, seperti nyamuk dan hal ini akan menurunkan nilai rumah sehat dari rumah adat tersebut. Ada beberapa masukan terkait dinding gedeg ini ke pemilik rumah adat, yaitu agar dibagian dalam dinding gedeg rumah adat harus ditambahi dinding lain seperti triplek yang akan bisa menutup lubang-lubang kecil dari anyaman gedeg sehingga vector tidak bisa masuk ke dalam rumah.

b. Pencahayaan

Rumah sehat harus memiliki pencahayaan yang cukup. Rumah yang kekurangan cahaya matahari sangat lembab dan tidak nyaman serta rawan terhadap bibit penyakit. Pencahayaan yang baik adalah pencahayaan dengan intensitas 60—120 lux. Hasil observasi terhadap rumah adat Using, didapat pencahayaan yang memenuhi standar (60—120 lux) sebanyak 35%, sedang sisanya tidak memenuhi pencahayaan yang baik.

Umumnya, cahaya alami didapat lewat jendela, namun jika tidak memungkinkan, cahaya bisa diperoleh dari genteng kaca secara cukup. Pencahayaan rumah yang berlebihan, dapat membuat mata sakit dan ruangan menjadi gerah. Cahaya yang cukup kuat untuk penerangan di dalam rumah merupakan kebutuhan manusia. Penerangan ini dapat diperoleh dengan pengaturan cahaya alami dan cahaya buatan. Pencahayaan jangan sampai menimbulkan kesilauan. Hal tersebut akan mengganggu penglihatan.

1) Pencahayaan Alamiah

Penerangan alami diperoleh dengan masuknya sinar matahari ke dalam ruangan melalui jendela, celah, dan bagian lain dari rumah yang terbuka. Selain untuk penerangan, sinar ini juga mengurangi kelembaban ruangan, mengusir nyamuk atau serangga lainnya dan membunuh kuman penyebab penyakit tertentu (Azwar, 1996). Suatu cara sederhana menilai baik tidaknya penerangan alam yang terdapat dalam sebuah rumah adalah: baik, bila jelas membaca dengan huruf kecil, cukup; bila samar-samar bila membaca huruf kecil, kurang; bila hanya huruf besar yang terbaca, buruk; bila sukar membaca huruf besar.

2) Pencahayaan Buatan

Penerangan dengan menggunakan sumber cahaya buatan, seperti lampu minyak tanah dan listrik (Azwar, 1996). Dengan masuknya listrik ke desa-desa, perkampungan masyarakat Using juga menggunakan penerangan listrik yang didistribusikan oleh PLN. Dari segi pembangunan, hal tersebut merupakan pemerataan hasil pembangunan yang sudah dapat dimikmati

oleh masyarakat desa. Akan tetapi sekaligus memunculkan kebutuhan baru berupa peralatan listrik untuk hiburan, industri, dan berbagai perlengkapan hidup.

c. Lantai

Lantai kedap air adalah syarat bagi rumah sehat. Bahannya bisa beragam: ubin, semen, kayu, atau keramik. Lantai yang berdebu atau becek selain tidak nyaman juga bisa menjadi sarang penyakit. Hasil observasi terhadap rumah adat Using, didapat lantai yang bersih dan tidak licin sebesar 48%. Lantai kurang baik 38% dan lantai kotor dan licin 14%. Agar bersih dan tidak licin, lantai sebagiknya terbuat minimal dari ubin dan setiap hari dibersihkan.

Terkait lantai rumah adat, memang ada beberapa yang berlantai tanah, sebagian lagi berlantai ubin. Beberapa rumah yang masih berlantai tanah peneliti sarankan agar minimal disemen sehingga lantai tampak lebih bersih dan bagus. Sebagian besar pemilik rumah adat bisa menerima saran dari peneliti, namun kendala mereka adalah tidak adanya anggaran dana dari pemilik rumah sehingga lantai rumah adat mereka dalam waktu cepat belum bisa disemen.

d. Atap dan Langit-langit

Atap dan langit-langit harus kuat dan tidak tempat untuk perindukan vector atau roden. Genteng tanah liat terbilang paling cocok untuk rumah di daerah tropis seperti Indonesia, karena lebih mampu menyerap panas matahari. Hasil observasi menunjukkan bahwa langit-langit rata, warna terang, serta tinggi minimal 2,4 m sebanyak 33%, langit-langit kurang bagus 49%, dan langit-langit kotor dan tinggi kurang dari 2,4 m 18%. Sebaiknya hindari penggunaan atap seng atau asbes, karena dapat menyebabkan hawa ruangan menjadi panas. Ketinggian langit-langit rumah juga mesti diperhatikan. Peralnya, langit-langit yang terlalu pendek bisa menyebabkan ruangan terasa panas sehingga mengurangi kenyamanan.

e. Luas Bangunan

Luas bangunan rumah sehat harus cukup untuk penghuni di dalamnya, artinya luas bangunan harus disesuaikan dengan jumlah penghuninya. Luas bangunan yang tidak sebanding dengan jumlah penghuninya akan menyebabkan kepadatan penghuni (*overcrowded*). Hal ini tidak sehat, di samping menyebabkan kurangnya konsumsi oksigen, bila salah satu anggota keluarga terkena penyakit infeksi akan mudah menular kepada anggota

keluarga yang lain. Sesuai kriteria Permenkes tentang rumah sehat, dikatakan memenuhi syarat jika ≥ 8 m²/orang. Hasil observasi menunjukkan bahwa kepadatan penghuni ≥ 8 m²/orang sebesar 38%, dan kepadatan ≤ 8 m²/orang sebesar 62%.

Kepadatan penghuni merupakan luas lantai dalam rumah dibagi dengan jumlah anggota keluarga penghuni tersebut, kebutuhan ruangan untuk tempat tinggal tergantung pada kondisi keluarga yang bersangkutan. Menurut Kepmenkes RI (1999) luas ruangan tidur minimal 8 m² dan tidak dianjurkan lebih dari 2 orang. Bangunan yang sempit dan tidak sesuai dengan jumlah penghuninya akan mempunyai dampak kurangnya oksigen dalam ruangan sehingga daya tahan tubuh penghuninya menurun, kemudian cepat timbulnya penyakit saluran pernafasan seperti ISPA. Ruangan yang sempit akan membuat nafas sesak dan mudah tertular penyakit oleh anggota keluarga yang lain. Kepadatan hunian rumah akan meningkatkan suhu ruangan yang disebabkan oleh pengeluaran panas badan yang akan meningkatkan kelembaban akibat uap air dari pernapasan tersebut. Dengan demikian, semakin banyak jumlah penghuni rumah, semakin cepat udara ruangan mengalami pencemaran gas atau bakteri.

Mengenai luas bangunan dikaitkan dengan jumlah penghuni, sebagian besar pemilik rumah adat tidak mengetahui bahwa luas bangunan memengaruhi kepadatan penghuni jika dikaitkan dengan jumlah penghuni rumah adat, mereka menganggap bahwa rumah mereka sudah cukup dengan jumlah keluarga mereka. Untuk itu memang perlu dilakukan sosialisasi ke pemilik rumah adat bahwa kepadatan penghuni yang tinggi akan semakin memperbesar risiko penularan penyakit dan kenyamanan individu bisa terganggu.

2. Sarana Sanitasi Rumah Adat Using

a. Jamban Keluarga

Pembuangan tinja manusia yang terinfeksi yang dilaksanakan secara tidak layak tanpa memenuhi persyaratan sanitasi dapat menyebabkan terjadinya pencemaran tanah dan sumber-sumber penyediaan air. Di samping itu, hal itu memberi kesempatan bagi lalat-lalat dari species tertentu untuk bertelur, bersarang, makan bahan tersebut, serta membawa infeksi, menarik hewan ternak, tikus serta serangga lain yang dapat menyebarkan tinja dan kadang-kadang menimbulkan bau tidak sedap.

Atas dasar hal tersebut, perlu dilakukan penanganan pembuangan tinja yang memenuhi persyaratan sanitasi. Tujuan dilakukannya pembuangan tinja

secara saniter adalah untuk menampung serta mengisolir tinja sedemikian rupa sehingga dapat tercegah terjadinya hubungan langsung maupun tidak langsung antara tinja dengan manusia, dan dapat dicegah terjadinya penularan *faecal borne diseases* dari penderita kepada orang yang sehat, maupun pencemaran lingkungan pada umumnya.

Ketersediaan jamban keluarga bagi pemilik rumah adat tidak terlalu banyak, yaitu 62% yang memiliki jamban dan 38% yang tidak memiliki jamban. Sarana jamban merupakan sarana sanitasi utama rumah sehat, mengingat jamban merupakan sarana sanitasi bagi pembuangan limbah feces yang sangat berisiko menularkan penyakit ke penghuni rumah atau orang lain yang ada disekitar rumah mereka. Beberapa alasan pemilik rumah adat yang diwawancarai terkait tidak tersedianya jamban di rumah mereka adalah *pertama*, sebagian besar menganggap bahwa mereka sudah bisa membuang hajat ke sungai yang tersedia di desa mereka sehingga mereka tidak perlu lagi membuat jamban. Dari jawaban tersebut, tampak bahwa mereka tidak mengetahui bahwa feces yang dibuang ke sungai akan mencemari sungai tersebut dan menularkan penyakit ke orang lain yang menggunakan air sungai tersebut.

Kedua, dari segi estetika, menurut mereka kurang sopan dan kurang bagus ketika rumah mereka ada jambannya, karena jamban akan mengakibatkan rumah tampak kotor, jorok dan berbau, sehingga mereka tidak membuat jamban tersebut. Alasan mereka terhadap nilai estetika bisa diterima, namun perlu diketahui mereka bahwa jamban ketika dirawat dengan baik dan teratur, tidak tampak jorok, berbau, dan mendatangkan *vector*. Alasan ketiga mereka tidak punya jamban adalah tidak adanya dana keluarga sehingga mereka tidak bisa membangun jamban keluarga. Untuk alasan *ketiga* ini, memang perlu bantuan dari perangkat desa untuk memfasilitasi pembangunan jamban keluarga bagi mereka. beberapa model pembangunan jamban yang bisa diikuti oleh pemilik rumah adat ini adalah arisan dan kredit jamban.

Metode arisan bisa jadi model pertama dalam penyediaan jamban sehat bagi rumah adat Using yang tidak mampu membangun jamban. Metode model arisan ini adalah masyarakat yang tidak mempunyai jamban bisa mengadakan arisan setiap 2 minggu atau 1 bulan sekali, dimana peserta yang mendapatkan arisan disetiap pertemuan akan dibangun jamban, dan arisan ini terus berjalan sampai para peserta arisan dapat membangun jamban di rumahnya. Model kedua adalah model kredit, yaitu perangkat desa bisa memfasilitasi pemilik rumah adat Using yang belum mempunyai jamban untuk bisa kredit

jamban ke pengusaha jamban, sehingga pemilik jamban bisa membangun jamban meskipun tidak mempunyai anggaran dan mereka tinggal mencicil tagihan kredit ke pengusaha jamban disesuaikan dengan kemampuan mereka.

Tabel 2. Kondisi Jamban Rumah Adat Using

| No | Variabel | Persentase (%) |
|----|--|----------------|
| 1. | Luas ventilasi 15%-20% dari luas lantai | 41 |
| | Luas lantai < 15% dan > 20% dari luas lantai | 59 |
| 2. | Tidak ada serangga | 83 |
| | Ada serangga | 14 |
| | Sebagai perindukan serangga | 3 |
| 3. | Tidak berbau | 85 |
| | Berbau | 13 |
| | Sangat berbau | 2 |
| 4. | Bersih | 70 |
| | Kotor | 25 |
| | Sangat kotor | 5 |
| 5. | Tersedia alat pembersih | 58 |
| | Tidak tersedia alat pembersih | 42 |
| 6. | Tersedia air yang cukup | 54 |
| | Tersedia air sedikit | 45 |
| | Tidak ada air | 1 |
| 7. | Lokasi cukup baik (jauh dari sumber air, tidak terletak pada tanah yang mudah longsor) | 85 |
| | Lokasi kurang baik | 15 |
| 8. | Konstruksi bangunan kuat (terbuat dari bahan bata atau kayu) | 87 |
| | Konstruksi bangunan tidak kuat | 13 |
| 9. | Jumlah jamban seimbang (1 untuk 60 orang) | 98 |
| | Jumlah jamban tidak seimbang | 2 |

Berdasarkan variabel kepemilikan jamban pada penghuni rumah adat Using dapat diketahui dari 62% responden yang memiliki jamban. Kondisi jamban berdasarkan luas ventilasi, menunjukkan bahwa jamban yang mempunyai luas ventilasi <15% dan >20% dari luas lantai adalah sebesar 59% lebih besar dibandingkan dengan kondisi jamban yang mempunyai luas ventilasi 15%—20% sebesar 41%. Kondisi jamban berdasarkan keberadaan serangga, menunjukkan bahwa jamban yang tidak ada serangga sebesar 83% lebih besar dibandingkan dengan kondisi jamban yang ada serangga sebesar 14% dan sebagai perindukan serangga sebesar 3%. Di samping itu, berdasarkan berdasarkan perbandingan jamban dengan jumlah keluarga, dari

hasil observasi yang dilakukan mayoritas mempunyai kondisi jamban yang jumlah jamban seimbang (1 untuk 60 orang) dengan persentase sebesar 98% lebih besar dibandingkan dengan kondisi jamban yang jumlah jamban tidak seimbang dengan persentase sebesar 2%.

Menurut Notoatmodjo (2003), yang dimaksud dengan jamban adalah suatu bangunan yang diperlukan untuk membuang tinja atau kotoran manusia. Pembuangan kotoran yaitu suatu pembuangan yang digunakan oleh keluarga atau sejumlah keluarga untuk buang air besar. Cara pembuangan tinja, prinsipnya sebagai berikut.

- 1) Kotoran manusia tidak mencemari permukaan tanah.
- 2) Kotoran manusia tidak mencemari air permukaan / air tanah.
- 3) Kotoran manusia tidak dijamah lalat.
- 4) Jamban tidak menimbulkan bau yang mengganggu.
- 5) Konstruksi jamban tidak menimbulkan kecelakaan.

Ada 4 cara pembuangan tinja (Azwar, 1996), yaitu sebagai berikut.

- 1) Pembuangan Tinja di Atas Tanah
Pada cara ini tinja dibuang begitu saja di atas permukaan tanah, halaman rumah, kebun, dan tepi sungai. Cara demikian tentunya sama sekali tidak dianjurkan, karena dapat mengganggu kesehatan, kenyamanan, dan keindahan.
- 2) Kakus Lubang Gali (*Pit privy*)
Dengan cara ini tinja dikumpulkan ke dalam lubang dibawah tanah, umumnya langsung terletak dibawah tempat jongkok. Fungsi dari lubang adalah mengisolasi tinja sehingga tidak memungkinkan penyebaran bakteri. Kakus semacam ini hanya baik digunakan di tempat dengan air tanah yang dalam.
- 3) Kakus Air (*Aqua pravy*)
Cara ini hampir mirip dengan kakus lubang gali, hanya lubang kakus dibuat dari tangki yang kedap air yang berisi air, terletak langsung dibawah tempat jongkok. Cara kerjanya merupakan peralihan antara lubang kakus dengan *septic tank*. Fungsi dari *tank* adalah untuk menerima, menyimpan, mencernakan tinja serta melindunginya dari lalat dan serangga lainnya.
- 4) *Septic Tank*
Septic Tank merupakan cara yang paling dianjurkan. Terdiri atas *tank* sedimentasi yang kedap air tempat tinja dan air masuk dan mengalami proses *dekomposisi* yaitu proses perubahan menjadi bentuk yang lebih sederhana (penguraian).

b. Penyediaan Air Bersih

Air bersih adalah air yang digunakan untuk keperluan sehari-hari yang kualitasnya memenuhi syarat kesehatan dan dapat diminum apabila telah dimasak. Di Indonesia standar untuk air bersih diatur dalam Permenkes RI No. 01/Birhubmas/1/1975 (Chandra, 2009). Dikatakan air bersih jika memenuhi 3 syarat utama berikut.

1) Syarat Fisik

Air tidak berwarna, tidak berbau, jernih dengan suhu di bawah suhu udara sehingga menimbulkan rasa nyaman. Warna, bau, dan keruh menunjukkan bahwa air tersebut telah terkena polusi atau pencemaran. Hal tersebut perlu uji laboratorium untuk mengatasi mengidentifikasi dan mengatasi kandungan bahan kimia, bakteri, atau kuman yang terkandung di dalamnya.

2) Syarat Kimia

Air yang tidak tercemar secara berlebihan oleh zat kimia, terutama yang berbahaya bagi kesehatan. Hal tersebut memerlukan uji laboratorium untuk menentukan keamanan kandungan zat kimia yang ada di dalamnya.

3) Syarat Bakteriologis

Air tidak boleh mengandung suatu mikroorganisme. Misal sebagai petunjuk bahwa air telah dicemari oleh *faces* manusia adalah adanya *E. coli* karena bakteri ini selalu terdapat dalam *faces* manusia baik yang sakit, maupun orang sehat serta relatif lebih sukar dimatikan dengan pemanasan air.

a) Pemenuhan Kualitas Fisik

Tabel 3. Pemenuhan Kualitas Fisik

| No | Variabel | Persentase (%) |
|----|-----------------|----------------|
| 1. | Tidak berwarna | 100 |
| | Berwarna | 0 |
| | Sangat berwarna | 0 |
| 2. | Tidak berasa | 100 |
| | Berasa | 0 |
| | Sangat berasa | 0 |
| 3. | Tidak berbau | 100 |
| | Berbau | 0 |
| | Sangat berbau | 0 |

Berdasarkan Tabel 3 di atas dapat diketahui bahwa dari 25 responden untuk penyediaan air bersih dalam hal parameter pemenuhan kualitas fisik: warna, rasa, dan bau, kesemua persyaratan tersebut menunjukkan bahwa pemenuhan kualitas fisik air sangat baik.

b) Pemenuhan Kualitas Kimia

Tabel 4. Pemenuhan Kualitas Kimia

| No | Variabel | Persentase (%) |
|----|---|----------------|
| 1. | Air tidak mengandung Fe (tidak berwarna coklat kemerahan) | 100 |
| | Air mengandung Fe (berwarna coklat kemerahan) | 0 |
| 2. | Air tidak sadah (Permukaan air tidak ada lapisan yang berwarna putih) | 100 |
| | Air sadah (ada lapisan berwarna putih) | 0 |

Berdasarkan Tabel 4 di atas dapat diketahui bahwa dari 25 responden untuk penyediaan air bersih dalam hal parameter kualitas kimia meliputi: kesadahan dan keberadaan logam berat, menunjukkan bahwa mayoritas penyediaan air bersih sudah memenuhi standar kualitas kimia yaitu air tidak mengandung Fe (tidak berwarna coklat kemerahan) sebesar 100% dan secara kualitas kimia, air bersih sudah memenuhi standar kualitas kimia yaitu air tidak sadah (permukaan air tidak ada lapisan yang berwarna putih) sebesar 100%.

c. Sarana Tempat Sampah

Sampah merupakan sisa hasil kegiatan manusia, yang keberadaannya banyak menimbulkan masalah apabila tidak dikelola dengan baik. Apabila dibuang dengan cara ditumpuk, hal itu menimbulkan bau dan gas yang berbahaya bagi kesehatan manusia. Apabila dibakar akan menimbulkan pengotoran udara. Kebiasaan membuang sampah disungai dapat mengakibatkan pendangkalan sehingga menimbulkan banjir. Dengan demikian sampah yang tidak dikelola dengan baik dapat menjadi sumber pencemar pada tanah, badan air dan udara. Berdasarkan asalnya, sampah digolongkan dalam dua bagian yakni sampah organik (sampah basah) dan sampah anorganik (sampah kering). Pada tingkat rumah tangga dapat dihasilkan sampah domestik yang pada umumnya terdiri atas sisa makanan, bahan dan peralatan yang sudah tidak dipakai lagi, bahan pembungkus, kertas, dan plastik.

Sampah adalah semua produk sisa dalam bentuk padat, sebagai akibat aktivitas manusia, yang dianggap sudah tidak bermanfaat. Entjang (2000) berpendapat agar sampah tidak membahayakan kesehatan manusia, perlu

pengaturan pembuangan, seperti tempat sampah, yaitu tempat penyimpanan sementara sebelum sampah tersebut dikumpulkan untuk dibuang (dimusnahkan) dengan syarat berikut.

- 1) Terbuat dari bahan yang mudah dibersihkan, kuat sehingga tidak mudah bocor, kedap air.
- 2) Harus ditutup rapat sehingga tidak menarik serangga atau binatang-binatang lainnya seperti tikus dan kucing.

Tabel 5. Tempat Sampah

| No | Variabel | Persentase (%) |
|----|--|----------------|
| 1. | Tidak bocor | 49 |
| | Sebagian tempat sampah bocor | 36 |
| | Semua tempat sampah bocor | 15 |
| 2. | Ada penutup | 4 |
| | Sebagian tempat sampah mempunyai tutup | 76 |
| | Ada banyak serangga | 20 |
| 3. | Sampah tidak berserakan dilantai | 72 |
| | Sebagian sampah berserakan dilantai | 20 |
| | Banyak sampah berserakan dilantai | 8 |
| 4. | Mudah diangkut | 94 |
| | Sukar diangkut | 6 |
| 5. | Konstruksi kuat | 62 |
| | Konstruksi tidak kuat | 38 |

Berdasarkan variabel kepemilikan tempat sampah dapat diketahui bahwa dari 7 responden yang menggunakan tempat sampah, untuk kondisi tempat sampah menunjukkan gejala berikut. *Pertama*, dari hasil observasi yang dilakukan mayoritas mempunyai kondisi tempat sampah yang tidak bocor dengan persentase sebesar 48% lebih besar dibandingkan dengan kondisi tempat sampah yang sebagian tempat sampah bocor dengan persentase sebesar 36% dan kondisi semua tempat sampah bocor dengan persentase sebesar 16%. *Kedua*, hasil observasi yang dilakukan mayoritas mempunyai kondisi tempat sampah yang sebagian tempat sampah mempunyai penutup dengan persentase sebesar 78,7% lebih besar dibandingkan dengan kondisi tempat sampah yang ada banyak serangga dengan persentase sebesar 18,7% dan kondisi semua tempat sampah bocor dengan persentase sebesar 16%.

Ketiga, mayoritas mempunyai tempat sampah dengan sampah tidak berserakan di lantai sebesar 76% lebih besar dibandingkan kondisi tempat sampah yang sebagian sampah berserakan di lantai sebesar 20%, dan banyak

sampah berserakan di lantai dengan persentase sebesar 4%. *Keempat*, mayoritas mempunyai kondisi tempat sampah yang mudah diangkut dengan persentase sebesar 93,3% lebih besar dibandingkan kondisi tempat sampah yang sukar diangkut dengan persentase sebesar 6,7%. *Kelima*, mayoritas mempunyai kondisi tempat sampah yang konstruksi kuat dengan persentase sebesar 64% lebih besar dibandingkan kondisi tempat sampah yang konstruksi tidak kuat dengan persentase sebesar 36%.

Dari 25 rumah adat yang diobservasi, hanya 7 yang mempunyai tempat sampah, sisanya 18 rumah adat tidak mempunyai tempat sampah. Alasan mereka tidak menyediakan tempat sampah karena mereka cukup membuang sampah rumah tangga ke halaman belakang mereka dan mereka menganggap itu tidak bermasalah. Kurangnya pengetahuan dan kesadaran mereka akan pentingnya tempat pembuangan sampah bagi kesehatan menjadi penyebab dari tingginya rumah adat Using tidak menyediakan tempat pembuangan sampah. Padahal, sampah yang berasal dari satu rumah adat Using, tidak hanya dari sampah rumah tangga saja tetapi ada beberapa yang berasal dari sampah hewan ternak, seperti kambing dan sapi.

Yang menjadi masalah berikutnya adalah, limbah dari hewan ternak yaitu buangan kotoran dan air kencing mereka. Dari hasil observasi sebagian besar limbah hanya dibuang di sebelah rumah mereka saja dan beberapa dibuang ke saluran sungai. Kurangnya pengetahuan dan kesadaran menjadi penyebab tidak terkelolanya dengan baik limbah dari hasil hewan ternak mereka, untuk itu perlu sosialisasi yang lebih intensif ke mereka sehingga mereka tidak hanya menyediakan tempat pembuangan sampah rumah tangga, tetapi mereka juga menyediakan tempat pengelolaan limbah hewan ternak.

3. Hygiene Personal dan Perilaku Hidup Sehat Penghuni Rumah Adat Using

Higiene merupakan usaha kesehatan masyarakat yang mempelajari pengaruh kondisi lingkungan terhadap kesehatan manusia atau upaya untuk mencegah timbulnya penyakit karena pengaruh lingkungan (Azwar, 1995a). Sedangkan hygiene perorangan adalah usaha kesehatan masyarakat yang lebih mengarah pada aktivitas individu dalam upayanya memelihara kesehatan. Beberapa aspek hygiene perorangan yang harus dilakukan oleh masyarakat adalah sebagai berikut.

- a. Setiap individu harus membersihkan diri dengan cara mandi sedikitnya 2 kali sehari.

- b. Gunakan sabun mandi untuk menghilangkan kotoran dan kuman yang melekat di badan.
- c. Keramas cuci rambut dua kali dalam seminggu.
- d. Sikat gigi setiap selesai makan.
- e. Cuci tangan dengan sabun setiap kali selesai melakukan suatu kegiatan.
- f. Cuci pakaian dengan sabun setelah dipakai sehari.
- g. Cuci sarung bantal dan spreng dua kali dalam seminggu.
- h. Olahraga/senam secara teratur.
- i. Istirahat yang cukup.

Hygiene personal dan perilaku hidup sehat merupakan salah satu komponen persyaratan dari rumah sehat, selain konstruksi bangunan dan sarana sanitasi. Pada penelitian ini dikaji lebih dalam mengenai perilaku hidup sehat dan bersih dari penghuni rumah adat Using sebagai dasar dalam menilai rumah sehat. Hasil observasi dapat dilihat seperti tabel 6 berikut.

Tabel 6. Perilaku Hidup Sehat dan Bersih

| No | Variabel | Persentase (%) |
|----|--|----------------|
| 1 | Tidak merokok di dalam rumah | 20 |
| | Sebagian kecil ada yang merokok di dalam rumah | 12 |
| | Sebagian besar ada yang merokok di dalam rumah | 68 |
| 2 | Menggunakan/Tersedia air bersih | 98 |
| | Tidak Menggunakan/Tersedia air bersih | 2 |
| 3 | Mencuci tangan dengan air bersih dan sabun | 61 |
| | Tidak mencuci tangan dengan air bersih dan sabun | 39 |
| 4 | Menggunakan jamban sehat | 52 |
| | Jamban kurang sehat | 38 |
| | Kondisi jamban buruk | 8 |
| 5 | Memberantas jentik setiap minggu | 37 |
| | Jarang memberantas jentik nyamuk | 28 |
| | Tidak pernah memberantas jentik nyamuk | 35 |
| 6 | Ada Senam/Olahraga setiap minggu | 12 |
| | Tidak ada senam/olahraga | 88 |

Dari tabel di atas dapat diketahui dari 25 responden untuk perilaku hidup sehat dan bersih (PHBS) menunjukkan gejala berikut.

- a. Sebagian besar penghuni merokok di dalam rumah dengan persentase sebesar 68% lebih besar dibandingkan dengan tidak merokok di dalam rumah dengan persentase 20% dan sebagian kecil ada yang merokok di dalam rumah dengan persentase 12%. Kalau dilihat dari tingginya perilaku merokok di dalam rumah, hal itu tidak sehat. Berdasarkan

pengakuan responden yang merokok di rumah, beberapa ada yang tahu bahwa merokok di rumah tidak boleh meskipun sebagian besar tidak tahu bahwa merokok di rumah dilarang dan sangat berbahaya bagi kesehatan keluarga mereka. Dari pengakuan tersebut, tampak bahwa ketidaktahuan dan kesadaran mereka terhadap perilaku merokok di rumah sangat memengaruhi perilaku mereka. Mereka tidak sadar bahwa asap rokok mereka akan meracuni anak-anak mereka dan istri mereka yang tidak merokok, dimana risiko anak dan perempuan yang tidak merokok 2-3 kali lebih besar menderita gangguan kesehatan daripada mereka yang merokok, karena anak dan istri mereka adalah perokok pasif.

- b. Mayoritas menggunakan/tersedia air bersih dengan persentase sebesar 98% lebih besar dibandingkan dengan tidak menggunakan/tersedia air bersih dengan persentase 2%. ketersediaan air bersih ini karena tersedianya air bersih yang melimpah dari sumber-sumber air yang ada di sekitar mereka.
- c. Mayoritas mencuci tangan dengan air bersih dan sabun dengan persentase sebesar 61% lebih besar dibandingkan dengan tidak mencuci tangan dengan air bersih dan sabun dengan persentase 39%.
- d. Mayoritas menggunakan jamban sehat dengan persentase sebesar 52% lebih besar dibandingkan dengan jamban kurang sehat dengan persentase sebesar 38% dan dengan kondisi jamban buruk persentase sebesar 12%. Kesadaran adalah faktor utama dalam pemakaian jamban sehat bagi pemilik rumah adat Using, mereka merasa nyaman dan lebih enak buang hajat di sungai daripada di jamban. Mereka akan kesulitan membuang hajat ketika di jamban dibandingkan dengan di sungai. Ketika mereka buang hajat di sungai, itu akan berbarengan dengan rutinitas mereka setiap hari, sambil mandi, cuci dan langsung ke sawah, mereka bisa memanfaatkan juga dengan buang hajat di sungai.
- e. Mayoritas memberantas jentik setiap minggu dengan persentase sebesar 37% lebih besar dibandingkan dengan tidak pernah memberantas jentik nyamuk persentase 35% dan jarang memberantas jentik nyamuk dengan persentase 28%.
- f. Mayoritas tidak ada senam/olahraga setiap minggu dengan persentase sebesar 88% lebih besar dibandingkan dengan ada senam/olahraga setiap minggu dengan persentase 12%. Bagi mereka, pergi ke sawah dengan mencangkul atau mencari rumput untuk hewan ternak mereka adalah sama dengan berolahraga.

Perilaku dapat dibatasi sebagai keadaan jiwa (berpikir, berpendapat, dan bersikap) untuk memberikan respons terhadap situasi di luar subjek tersebut.

Perilaku dibagi dalam 3 domain (kawasan), yaitu pengetahuan (*knowledge*), tindakan (*practice*), dan sikap (*attitude*). Pengetahuan dan sikap merupakan perilaku yang masih terselubung (*covert behavior*), sedangkan tindakan merupakan *overt behavior* (Notoatmodjo, 2012).

Perilaku hidup bersih dan sehat adalah keadaan bila individu-individu dalam rumah tangga (keluarga) masyarakat Indonesia telah melaksanakan perilaku hidup bersih dan sehat (PHBS). PHBS merupakan semua perilaku kesehatan yang dilakukan atas kesadaran sehingga anggota keluarga atau keluarga dapat menolong dirinya sendiri di bidang kesehatan dan berperan aktif dalam kegiatan-kegiatan kesehatan di masyarakat PHBS di Rumah Tangga adalah upaya untuk memberdayakan anggota rumah tangga agar tahu, mau, dan mampu melaksanakan perilaku hidup bersih dan sehat serta berperan aktif dalam gerakan kesehatan di masyarakat (Depkes RI, 2010).

D. Simpulan

Hasil penelitian terhadap rumah adat Using dari sudut pandang rumah sehat menunjukkan bahwa dari segi konstruksi dan komponen, sudah berventilasi, meskipun beberapa yang belum memenuhi standar. Ventilasi yang memenuhi standar, yaitu luas ventilasi lebih dari 10% dari luas lantai sebanyak 44% dan yang masih kurang memenuhi standar sebanyak 56%. Konstruksi langit-langit menunjukkan bahwa langit-Langit rata, warna terang, serta tinggi minimal 2,4 m sebanyak 33%, langit- langit kurang bagus 49%, dan langit-langit kotor dan tinggi kurang dari 2,4 m 18%.

Berdasarkan sarana sanitasi, kondisi jamban berdasarkan luas ventilasi, menunjukkan bahwa jamban yang mempunyai luas ventilasi <15% dan >20% dari luas lantai adalah sebesar 59% lebih besar dibandingkan dengan kondisi jamban yang mempunyai luas ventilasi 15%-20% sebesar 41%. Kondisi tempat sampah yang tidak bocor dengan persentase sebesar 48% lebih besar dibandingkan dengan kondisi tempat sampah yang sebagian tempat sampah bocor dengan persentase sebesar 36% dan kondisi semua tempat sampah bocor dengan persentase sebesar 16%.

Berdasarkan perilaku sehat, menunjukkan bahwa sebagian besar penghuni merokok didalam rumah dengan persentase sebesar 68% lebih besar dibandingkan dengan tidak merokok di dalam rumah dengan persentase sebesar 68% lebih besar dibandingkan dengan tidak merokok di dalam rumah dengan persentase 20% dan sebagian kecil ada yang merokok di dalam dengan persentase 12%.

Daftar Pustaka

- Azwar, Azrul. 2005. *Pengantar Ilmu Kesehatan Lingkungan*. Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya.
- Departemen Pekerjaan Umum. 2002. *Rumah Sehat dalam Lingkungan Sehat*. Jakarta: Direktorat Jendral Cipta Karya Direktorat Perumahan.
- Depkes RI. 2001. "Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 304/MENKES/PER/IV/1989 tentang Persyaratan Kesehatan Rumah makan dan Restoran dan Petunjuk Pelaksanaannya." Dalam *Kumpulan Permenkes Bidang Sanitasi Makanan*. Jakarta: Yayasan Pesan.
- Depkes RI. 2007. "Pedoman Teknis Penilaian Rumah Sehat." Jakarta: Departemen Kesehatan RI.
- Lemeshow, Stanley, et.al. 1997. *Besar Sampel dalam Penelitian Kesehatan*. Terjemahan dari *Adequacy of sample Size in Health Studies* oleh Dibyso Pramono. Yogyakarta: Gadjah mada University Press. Hlm. 55—60.
- Lubis, Padapotan. 1980. *Perumahan Sehat*. Jakarta: Pusdiknakes Depkes RI.
- Mukono, HJ. 2000. *Prinsip Dasar Kesehatan Lingkungan*. Surabaya: Airlangga University Press.
- MUI. 1993. *Air Bersih dan Kesehatan Lingkungan menurut Ajaran Islam*. Jakarta: MUI, Depkes, Depag dan Unicef.
- Nazir, Moh. 1983. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Notoatmodjo, Soekidjo. 2012. *Pengantar Pendidikan Kesehatan dan Ilmu Perilaku Kesehatan*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Puji, Anik. 2000. *General Using Sanitation*. Surabaya: FKM Unair.
- Purnomo, Windhu. 2002. *Statistika dan Statistika Manajemen*. Surabaya: Program Pascasarjana Unair.
- Pusat Pendidikan Tenaga Kesehatan (PPTK) Depkes RI. 1998. *Buku Pedoman Sanitasi Tempat-Tempat Umum*. Jakarta: Depkes RI.
- Ryadi, AL. Slamet. 1986. *Pengantar Kesehatan Lingkungan: Dimensi dan Tinjauan Konseptual*. Surabaya: Karya Anda.
- Ryadi, AL. Slamet. 1994. *Kesehatan Lingkungan*. Surabaya: Karya Anda
- Setijono, Bambang. 2002. *Analisis Resiko: Disampaikan pada Pelatihan Analisis Dampak Kesehatan Lingkungan Tingkat Nasional*. Jakarta: Depkes RI. Dit PL, Ditjen PPM & PL.
- Siegel, Sidney. 1985. *Statistik Nonparametrik*. Jakarta: Gramedia.
- Suharmadi. 1985. *Pedoman Perencanaan Rumah Sehat*. Yogyakarta: Yayasan Sarana Cipta.

KONSUMSI MAKANAN, KULINER, DAN OBAT-OBATAN MASYARAKAT USING BANYUWANGI

Ninna Rohmawati

Fakultas Kesehatan Masyarakat Universitas Jember
ninna.rohmawati@gmail.com

A. Pendahuluan

Konsumsi makanan seseorang atau masyarakat, antara lain dipengaruhi oleh faktor budaya. Budaya menuntun seseorang dalam berperilaku dan memenuhi kebutuhan biologisnya termasuk kebutuhan pangannya. Budaya memengaruhi seseorang dalam menentukan apa yang akan dimakan, bagaimana pengolahan, persiapan, dan penyajiannya, serta untuk siapa dan dalam kondisi yang bagaimana pangan tersebut dikonsumsi. Kebudayaan juga menentukan kapan seseorang boleh dan tidak boleh mengonsumsi suatu makanan (tabu), meskipun tidak semua yang tabu masuk akal dan baik dari sudut pandang kesehatan. Tidak sedikit hal yang ditabukan merupakan sesuatu yang baik jika dilihat dari sudut pandang kesehatan. Salah satunya adalah seorang anak balita tabu mengonsumsi ikan laut karena dikhawatirkan akan menyebabkan cacangan. Padahal ikan laut sangat baik untuk balita karena memiliki kandungan protein yang sangat dibutuhkan untuk pertumbuhan (Sulistyoningsih, 2011:53).

Penelitian menyatakan bahwa faktor sosio-budaya sangat berperan dalam proses konsumsi pangan dan terjadinya masalah gizi di berbagai masyarakat dan negara. Unsur-unsur budaya mampu menciptakan kebiasaan makan penduduk yang sejalan atau kadang-kadang bertentangan dengan prinsip ilmu gizi. Berbagai budaya memberikan peranan dan nilai yang berbeda terhadap pangan (Baliwati, dkk., 2004:72). Terdapat tiga kelompok masyarakat yang biasanya memiliki pantangan terhadap beberapa makanan tertentu, yaitu anak balita, ibu hamil (bumil), dan ibu menyusui (busui) (Sulistyoningsih, 2011:53).

Konsumsi makanan berpengaruh terhadap status gizi. Status gizi baik atau status gizi optimal terjadi bila tubuh memperoleh cukup zat gizi yang digunakan secara efisien, sehingga memungkinkan pertumbuhan fisik, perkembangan otak, kemampuan kerja dan kesehatan secara umum pada tingkat setinggi mungkin. Status gizi kurang terjadi bila tubuh mengalami kekurangan satu atau lebih zat gizi esensial. Status gizi lebih terjadi bila tubuh memperoleh zat gizi dalam jumlah berlebihan, sehingga menimbulkan efek toksis atau membahayakan (Almatsier, 2004:9).

Pemanfaatan tumbuhan sebagai obat, secara tradisional telah lama dilakukan oleh berbagai suku di seluruh Indonesia. Perbedaan adat dan kebiasaan antarsuku di Indonesia menjadi kekayaan budaya bangsa. Hal itu tampak pada keragaman jenis tumbuhan yang digunakan, ramuan obat tradisional dan cara pengobatannya (Rosita, dkk., 2007). Pengetahuan tentang pemanfaatan tumbuhan merupakan hal yang sangat penting. Melihat begitu banyaknya jenis tumbuhan yang ada, namun hanya sedikit yang dimanfaatkan, jadi tidak jarang tumbuhan hanya dianggap sebagai gulma yang harus dimusnahkan. Penggunaan tumbuh-tumbuhan untuk penyembuhan kemungkinan adalah bentuk pengobatan tertua di dunia. Tradisi pengobatan suatu masyarakat tidak terlepas dari kaitan budaya setempat. Setiap budaya di dunia memiliki sistem pengobatan tradisional yang khas dan di setiap daerah di jumpai berbagai macam jenis tumbuhan yang dapat dimanfaatkan sebagai obat. Persepsi mengenai konsep sakit, sehat, dan keragaman jenis tumbuhan yang digunakan sebagai obat tradisional terbentuk melalui suatu proses sosialisasi yang secara turun-temurun dipercaya dan diyakini kebenarannya.

Kabupaten Banyuwangi yang ditempati oleh beberapa suku dan komunitas masyarakat, salah satunya adalah komunitas masyarakat Using (selanjutnya disebut masyarakat Using). Masyarakat Using merupakan penduduk asli Kabupaten Banyuwangi. Budaya masyarakat Using merupakan akulturasi dari tiga budaya, yaitu Jawa, Madura, dan Bali. Sebagai komunitas, masyarakat Using memiliki identitas yang membedakannya dengan yang lain, di antaranya adalah adat, budaya, rumah adat, dan kuliner. Masyarakat Using masih konsisten mempertahankan keaslian unsur-unsur kebudayaan yang diyakini sebagai warisan bernilai dari leluhurnya, seperti pengetahuan tentang pemanfaatan tumbuhan yang disampaikan secara lisan dari generasi ke generasi (Tim Peneliti Antropologi UGM, 2004:11).

Banyuwangi kaya akan kuliner tradisional khususnya, ada yang bisa dijumpai di warung atau rumah makan. Namun sebagian lagi hanya bisa

ditemui di acara tertentu saja. Makanan atau jajanan Banyuwangi disukai karena mengandalkan rempah bumbu (yang cenderung pedas) dan diolah dari bahan sayuran. Kuliner merupakan salah satu daya tarik untuk memenuhi selera masyarakat dan wisatawan yang datang ke Kabupaten Banyuwangi. Ketersediaan ruang-ruang untuk memanjakan rasa mulai dari produk olahan tradisional sampai modern berbahan baku lokal perlu terus diupayakan untuk meningkatkan produktivitas dan kesejahteraan masyarakat. Hal ini merupakan suatu potensi yang perlu dipertahankan, bahkan perlu digali potensi yang lain, sehingga merupakan daya tarik wisata kuliner.

Tulisan ini memfokuskan kajian pada masalah makanan dan obat-obatan dengan memanfaatkan sumber sekunder berupa publikasi buku, makalah, dan hasil penelitian pada tahun 2005—2015.

B. Hasil dan pembahasan

Beberapa faktor yang dapat memengaruhi pola makan atau konsumsi makan adalah faktor budaya, agama atau kepercayaan, status sosial ekonomi, *personal preference*, rasa lapar, nafsu makan, rasa kenyang, dan kesehatan. Budaya cukup menentukan jenis makanan yang sering dikonsumsi (Adriani & Wirjatmadi, 2012:243).

1. Makanan Pantangan

Makanan pantangan (*food taboo*) adalah fungsi makanan dihubungkan dengan larangan tertentu untuk mengonsumsi jenis makanan tertentu karena terdapat ancaman hukuman terhadap seseorang yang melanggarnya. Tabu dibedakan menjadi dua, pantangan berdasarkan agama atau kepercayaan absolut yang tidak bisa ditawar lagi, misalnya babi bagi pemeluk agama Islam; dan pantangan yang tidak berdasar agama atau kepercayaan, serta masih bisa diubah bila diperlukan, misal nanas (Adriani & Wirjatmadi, 2012:248). Faktor budaya terkait pantangan makanan pada salah satu golongan rawan gizi yaitu anak balita adalah masih ada anggapan orang tua bahwa bayi tidak boleh diberikan pisang mas karena nantinya akan sulit dalam berbicara. Hal tersebut masih dilakukan karena keyakinan yang sudah melekat serta kebiasaan yang dilakukan secara turun-temurun dari orang tua.

Hasil penelitian Rahayuningati, dkk. (2015), menunjukkan bahwa pada masyarakat Using terdapat pantangan makan bagi anak balita sebesar 34,29%. Jenis makanan yang dipantangkan bagi anak balita adalah makanan pedas, makanan yang mengandung minyak, makanan yang mengandung santan,

es, tawon, dan pisang emas. Beberapa alasan masyarakat tidak memberikan makanan tersebut antara lain adalah anak belum waktunya diberikan makanan pedas dan makanan yang bersantan. Menurut masyarakat makanan yang berminyak dan es tidak boleh diberikan kepada anak karena bisa menyebabkan batuk. Tawon tidak boleh diberikan kepada anak karena anak mengalami alergi. Pisang emas tidak boleh diberikan atau dipantangkan bagi beberapa di daerah ini masih ada kepercayaan jika memberikan pisang emas kepada anak maka anak akan sulit atau lama untuk bisa berbicara. Pisang emas tidak boleh diberikan hanya pada saat anak belum bisa berbicara.

Menurut Tabel Komposisi Pangan Indonesia (TKPI) tahun 2009, dalam 100 gram pisang mas memiliki kandungan energi sebesar 127 kilokalori (kcal), protein 1,4 gram, karbohidrat 33,6 gram, lemak 0,2 gram, kalsium 7 miligram, fosfor 25 miligram, dan zat besi 0,8 miligram. Selain itu di dalam buah pisang mas juga terkandung vitamin A sebanyak 79 IU, vitamin B1 0,09 miligram dan vitamin C 2 miligram (Mahmud, dkk., 2009). Hasil analisis nilai gizi ini menunjukkan bahwa pisang mas memiliki kandungan zat gizi yang baik jika dikonsumsi. Buah pisang dengan mudah dapat dicerna, gula yang terdapat di dalamnya diubah menjadi sumber tenaga yang bagus secara cepat, dan bermanfaat untuk pembentukan tubuh, untuk kerja otot, dan sangat untuk menghilangkan rasa lelah. Hasil penelitian ini hampir serupa dengan penelitian Sukandar (2006) tentang makanan tabu di Banjar, Jawa Barat, yang menunjukkan hasil bahwa terdapat enam jenis makanan yang ditabukan bagi anak balita, yaitu makanan pedas, kerupuk, makanan berminyak, pisang bagja, sirup, dan tunggir ayam. Alasan makanan pedas dan berminyak tidak boleh diberikan kepada anak balita adalah dapat menyebabkan pilek dan diare. Berbeda dengan pisang emas, di Banjar, Jawa barat, pisang emas tidak ditabukan bagi anak balita, melainkan bagi wanita dan laki-laki dewasa karena pisang emas digunakan untuk sesajen nenek moyang.

Kebudayaan menuntun seseorang dalam berperilaku dan memenuhi kebutuhan biologisnya termasuk kebutuhan pangannya. Budaya memengaruhi seseorang dalam menentukan apa yang akan dimakan, bagaimana pengolahan, persiapan, dan penyajiannya, serta untuk siapa dan dalam kondisi yang bagaimana pangan tersebut dikonsumsi (Sulistyoningsih, 2011:53). Cara memasak yang kurang baik masih dilakukan oleh beberapa masyarakat Using Banyuwangi, seperti menghangatkan sayur bayam yang seharusnya tidak boleh dihangatkan, pemberian garam pada

awal saat memasak. Berdasarkan keterangan kader posyandu, masyarakat melakukan hal tersebut dan susah mengubah kebiasaan karena pengaruh orang tua yang meyakini bahwa perilaku tersebut sudah baik karena selama ini tidak ada efek negatif yang dirasakan (Rahayuningati, dkk., 2015). Makanan atau kebiasaan makan merupakan suatu produk budaya yang berhubungan dengan sistem tingkah laku dan tindakan yang terpola (sistem sosial) dari suatu komunitas masyarakat tertentu. Adapun makanan yang merupakan produk pangan sangat tergantung dari faktor pertanian di daerah tersebut, dan merupakan produk dari budaya. Beberapa pengaruh budaya terhadap pangan atau makanan adalah sebagai berikut.

- a. Adanya bermacam jenis menu makanan dari setiap komunitas etnis masyarakat dalam mengolah suatu jenis makanan, karena perbedaan bahan dasar atau adonan dalam proses pembuatan, contoh: orang Jawa ada jenis menu makanan berasal dari kedelai, orang Timor jenis menu makanan lebih banyak berasal dari jagung, dan orang Ambon jenis menu makanan berasal dari sagu.
- b. Adanya perbedaan pola makan atau konsumsi makanan pokok dari setiap suku, contoh: orang Timor pola makan lebih kepada jagung, orang Jawa pola makan lebih kepada beras.
- c. Adanya perbedaan citarasa, aroma, warna, dan bentuk fisik makanan dari setiap suku, contoh: makanan orang Padang cita rasanya pedas, orang Jawa makanannya manis, dan orang Timor makannya asin.
- d. Adanya bermacam jenis nama dari makanan. Makanan khas berbeda untuk setiap daerah, contoh: Soto Makassar berasal dari daerah Makassar Sulawesi Selatan, Jagung “Bose” dari daerah Timor-Nusa Tenggara Timur (NTT) (Adriani & Wirjatmadi, 2012:246).

2. Makanan sebagai Obat

Di dalam makanan terdapat beragam bioaktif yang bermanfaat untuk menjaga kesehatan. Masing-masing bioaktif memiliki kemampuan biologik berbeda-beda dalam menjaga kesehatan dan menyembuhkan penyakit. Makan makanan sehat yang kaya zat gizi menjadi anjuran bagi semua orang, baik saat sehat ataupun sakit. Saat sakit, diperlukan asupan makanan pilihan berkualitas unggul untuk membantu proses penyembuhan. Dalam kondisi sakit, diperlukan pasokan zat gizi untuk mendongkrak imunitas tubuh agar dapat bertahan saat menghadapi penyakit. Pada dasarnya, gangguan kesehatan fisik terkait dengan kerusakan sel. Kerusakan tersebut dapat terjadi akibat infeksi ataupun bukan infeksi. Keduanya dapat diawali dengan pajanan radikal

bebas terlebih dahulu, sehingga menghentikan radikal bebas yang berusaha merusak sel tubuh memiliki makna positif untuk mencegah kerusakan yang lebih parah yang membuat penyakit semakin kronis. Berbeda dengan obat yang memiliki efek penyembuhan cepat, antioksidan bekerja lebih lambat. Meskipun demikian, efek yang ditimbulkan lebih luas daripada obat. Jika obat hanya menghentikan gejala yang terjadi, antioksidan mampu mengatasi sumber gejala hingga ke akar-akarnya. Efek tersebut tentu lebih bermanfaat untuk menjamin kesehatan jangka panjang yang lebih menguntungkan (Lingga, 2012:359–362).

3. Kuliner Khas Banyuwangi

Banyuwangi kaya akan kuliner tradisional khususnya, ada yang bisa dijumpai di warung atau rumah makan. Namun sebagian lagi hanya bisa ditemui di acara tertentu saja. Makanan atau jajanan Banyuwangi disukai karena mengandalkan rempah bumbu (yang cenderung pedas) dan diolah dari bahan sayuran. Sebagai warisan budaya, sudah seharusnya kuliner dan jajanan hasil cipta anak bangsa di Banyuwangi patut dilestarikan. Menurut Gandrung (2014), berikut rangkuman kuliner asli Banyuwangi yang masih bisa dijumpai ditengah masyarakat hingga saat ini, baik dijual di warung dan rumah makan atau diolah sebagai hidangan disaat upacara adat saja.

a. Pecel Pitik

Pecel pitik (pecel ayam) sebagai kuliner asli masyarakat Using terkenal dengan rasanya yang khas. Salah satu kuliner khas Banyuwangi ini termasuk jarang dijumpai karena hanya muncul disaat acara adat (bersih desa, ritual adat selamatan, pembukaan hajatan). Kuliner ini termasuk yang paling dinanti. Jika tidak pada saat tersebut bisa pesan/order ke warga. Bahan dasarnya adalah ayam kampung muda (sekitar umur 8 bulan), ayam belum kawin, ayam muda (tidak alot) yang dibakar diatas tungku perapian namun tidak sampai kering. Disajikan dengan parutan kelapa muda, dicampur dengan kacang yang sudah dihaluskan. Kacang yang sudah disangrai itu dicampur lagi dengan beragam rempah bumbu pedas serta diaduk rata bersama sedikit air kelapa muda agar bumbu meresap kemudian bumbu tersebut dicampur bersama ayam kampung yang sudah dipotong menjadi beberapa bagian. Bagi warga desa adat Using, Desa Kemiren, Kecamatan Glagah, *pecel pitik* adalah sajian disaat waktu tertentu saja misalnya upacara adat atau kegiatan budaya lainnya. *Pecel pitik* hingga saat ini masih lestari meskipun warga tidak sering memasaknya sebagai konsumsi rumah tangga sehari-hari. Di wilayah yang

juga dihuni masyarakat Using, seperti di daerah Rogojampi dan Gontoran, *pecel pitik* dihidangkan sedikit berbeda, *pecel pitik* dihidangkan dengan secara basah karena terdapat sedikit kuah dari air kelapa muda. Namun, citarasanya sama, khas dan enak dimulut.

b. Sego Tempong

Kuliner *sego tempong* populer di Banyuwangi. Kuliner dengan ciri khas ada pada sambal yang segar dengan tingkat rasa pedas yang luar biasa itu sangat digemari penikmatnya. Mirip nasi pecel, terdapat sayur dan sambal yang dinikmati bersama aneka lauk-pauk dari yang murah sampai mahal. Perbedaan terletak pada bahan sambalnya. Dari cerita yang berkembang di masyarakat, nama kuliner ini diambilkan dari rasa pedas sambalnya tersebut. Dimana sego (nasi) tempong akan membuat penikmatnya serasa *ditempong* (tempeleng) seusai memakannya. *Sego tempong* disajikan dengan beragam sayuran, seperti daun ketela, ketimun, kacang panjang, terung, dan lainnya. Lauknya pendampingnya bisa apapun, namun yang pasti tak ketinggalan adalah tempe, tahu, ikan asin goreng, dan kerupuk. *Sego tempong* banyak dijumpai di hampir warung dipinggir jalan kota Banyuwangi.

c. Sego Cawuk

Kuliner asli Banyuwangi ini paling enak dihidangkan untuk menu sarapan pagi dan makan siang. *Sego cawuk* ini dihidangkan bersama parutan kelapa yang diberi air matang, dilengkapi irisan kecil mentimun dan jagung. Biasanya, kuah khas Using ini diberi ikan teri. Sebagai lauk pendamping, *sego cawuk* disantap bersama pepesan ikan laut pedas dan telur ayam atau itik rebus. Bagi yang suka pedas bisa menambahkan sambal tomat. Dinamakan *sego cawuk*, karena dahulu cara memakannya tidak menggunakan sendok tetapi dengan cara di-*cawuk*.

d. Rujak Soto

Rujak soto merupakan makanan masyarakat Banyuwangi sehari-hari. Rujak soto lebih mudah dibeli di warung makan karena banyak yang menjual makanan ini. Rujak soto merupakan makanan yang menjadi favorit masyarakat bahkan sudah di kenal di daerah lain. Rujak soto adalah perpaduan dua kuliner berbeda yaitu rujak cingur dengan soto babat. Rujak cingur disajikan dengan cara disiram soto babat. Perpaduan dua kuliner berbeda ini menghasilkan citarasa yang nikmat. Biasanya disajikan pedas namun dapat menyesuaikan dengan selera. Makanan khas seperti ini merupakan kreativitas masyarakat

Banyuwangi dalam mengolah makanan. Rujak soto banyak menginspirasi warga Banyuwangi untuk menciptakan kuliner perpaduan lainnya. Hal ini merupakan suatu potensi yang perlu dipertahankan, bahkan perlu digali potensi yang lain, sehingga merupakan daya tarik wisata kuliner.

e. Sayur Lucu

Setelah mencoba sayur lucu langsung tersenyum karena sayuran yang dimasak masih asing di telinga. Terdapat kecombrang, seperti sop tapi kuahnya lebih bening dari sayur sop, yang berisi potongan-potongan ayam dan ceke. Sayuran yang dimasak bukan sayuran bahan-bahan sop (wortel, buncis) tetapi sayur seperti daun mint (isis). Rasa kuahnya lucu, seperti sayur asem, segar dan ada asam manisnya mirip sayur asem bedanya adalah jenis sayur yang digunakan. Sayur ini disajikan pada saat acara pernikahan, sunatan, membangun rumah (terutama ketika membuat wuwungan), dan ketika ada yang meninggal dunia. Konon, sayur lucu ini bisa dijadikan obat.

Kuliner asli Banyuwangi yang lain yang (mungkin) masih bisa dijumpai di tengah masyarakat hingga saat ini adalah: ayam pedas, pecel rawon, sop kesrut, kupat lodoh, lontong campur, dan botok tawon.

4. Obat-obatan

Tindakan perawatan saat sakit dengan segera melakukan tindakan pengobatan. Sebagian besar masyarakat pergi ke pelayanan kesehatan, namun ada beberapa yang melakukan pengobatan sendiri ketika penyakit tidak terlalu parah. Hasil penelitian Rahayuningati, dkk. (2015), beberapa pengobatan sendiri yang dilakukan yaitu memberikan daun jarak, bawang merah, mengompres ketika anak panas, pijat, kebiasaan makan buah-buahan, minum oralit dan jamu kunyit ketika diare. Menurut UU RI Nomor 36 Tahun 2009 tentang kesehatan, pengobatan tradisional diartikan sebagai salah satu upaya pengobatan dan atau perawatan cara lain di luar ilmu kedokteran dan atau ilmu keperawatan, mencakup cara (metode), obat dan pengobatannya yang mengacu kepada pengetahuan dan keterampilan turun temurun baik yang asli maupun yang berasal dari luar Indonesia dan diterapkan sesuai dengan norma yang berlaku dalam masyarakat. Obat tradisional adalah obat jadi atau ramuan bahan alam yang berasal dari tumbuhan, hewan, mineral, sediaan galenik atau campuran bahan-bahan tersebut yang secara tradisional telah digunakan untuk pengobatan berdasarkan pengalaman. Pada kenyataannya bahan obat alam yang berasal dari tumbuhan porsinya lebih besar dibandingkan yang berasal dari hewan atau mineral. Obat tradisional yang ada, digunakan oleh

masyarakat Using secara turun temurun dan diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Using masih menjaga warisan leluhurnya dengan tetap menggunakan obat tradisional untuk pengobatan penyakit.

Hasil penelitian Mirza (2015) pada masyarakat Using yang terdiri atas 3 Desa yaitu Desa Kemiren, Desa Paspan dan Desa Banjar dari 35 narasumber terinventarisir 43 penyakit dengan 96 resep tradisional. Terdapat 64 tumbuhan, 3 jenis hewan dan 12 bahan mineral yang digunakan untuk pengobatan pada masyarakat Using. Sirih (*Piper betle* L.) mempunyai persentase penggunaan yang paling tinggi (lebih dari 50%). Rimpang kunyit (*Curcuma domestica* Val.), Jambu biji (*Psidium guajava* L.), Alpukat (*Persea americana* Mill), Daun asam (*Tamarindus indica* L.), dan Belimbing wuluh (*Averrhoa bilimbi* Linn) mempunyai persentase penggunaan yang relatif sedang (20%–50%). Tumbuhan yang lainnya mempunyai persentase penggunaan kurang dari 20%. Untuk hewan dan bahan mineral mempunyai persentase kurang dari 20%.

Rempah-rempah merupakan bahan hasil pertanian yang digunakan sebagai sumber cita rasa dan aroma. Rempah-rempah ini sebagian mengandung oleoresin sehingga cita rasa dan aromanya tajam serta spesifik. Dalam kehidupan sehari-hari rempah-rempah ini sering digunakan untuk memasak serta meramu jamu tradisional. Bahan rempah-rempah dapat dihasilkan dari umbi, biji, kulit batang, bunga, daun, dan buah. Rempah-rempah yang merupakan umbi atau rimpang misalnya jahe, kunyit, temulawak, kencur, kunci, lengkuas atau laos, temuireng dan lempuyang. Rempah yang berasal dari biji misalnya pala, kemiri, dan kapoi atau kardamon. Kayu manis merupakan rempah yang berasal dari kulit batang. Rempah-rempah yang berasal dari bunga misalnya cengkeh. Lada atau merica merupakan rempah yang berasal dari buah (Muchtadi & Sugiyono, 1992).

Berdasarkan hasil penelitian Ritonga (2011) yang dilakukan di Desa Kemiren, Desa Glagah, Desa Olesari dan Desa Paspan, Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi diketahui terdapat 55 spesies tumbuhan yang dimanfaatkan sebagai obat. Spesies tumbuhan yang sering dimanfaatkan sebagai komponen utama dalam bahan baku pengobatan tradisional, baik oleh masyarakat umum maupun pengobat tradisional adalah tumbuhan rimpang-rimpangan (dari suku *zingiberaceae* seperti jahe, kencur, temukunci, kunci pepet, kunyit, lengkuas, lempuyang dan temulawak). Bagian tumbuhan yang paling banyak dimanfaatkan untuk obat adalah daun sebesar 30%, rimpang

sebesar 27%, bunga sebesar 13%, batang sebesar 9%, akar sebesar 6% dan getah 7%. Sumber perolehan tumbuhan obat yang sering dimanfaatkan adalah dari hasil budidaya sendiri sebesar 39%, tumbuh liar atau tumbuh sendiri 32%, sedangkan tumbuhan yang dibeli di pasar hanya 29%.

a. Daun Jarak (*Jatropha Curcas*)

Daun jarak pada masyarakat Using Banyuwangi digunakan untuk penurun panas dengan mengompreskan pada ubun-ubun dan diletakkan di atas perut. Menurut Sudirga (2004), daun jarak mengandung alkaloid, amalinin, serpentin, minyak lemak dan enzim lipoletik. Daun jarak memiliki banyak manfaat antara lain sebagai obat-obatan. Sebagai obat-obatan tradisional, daun jarak dapat digunakan untuk obat cacing, obat perut kembung, obat batuk, obat luka, penghilang bau badan, mengatasi bengkak, terkilir, reumatik, dan gatal di bagian kaki. Daun jarak yang direbus sering digunakan sebagai obat tradisional untuk mengobati sakit perut pada anak-anak dan mengobati radang tenggorokan pada orang dewasa. Getah daun jarak berguna sebagai obat kumur, obat gusi darah, dan obat borok. Tanaman ini juga dapat digunakan sebagai obat luar atau tumor. Daun jarak yang diekstrak dengan petroleum eter mempunyai aktivitas anti *inflamasi* pada tikus yang terinfeksi (Staubmann *et al.*, 1997). Komponen bioaktif pada daun jarak juga dapat berfungsi sebagai anti *plasmodial* pada larva nyamuk malaria *Plasmodium falciparum* (Kohler *et al.*, 2002). Fregbenro-Beyioku (1998) menambahkan bahwa getah daun jarak yang digiling dapat menghambat pertumbuhan bakteri *Staphilococcus*, *Bacillus*, dan *Micrococcus*.

b. Bawang Merah (*Allium cepa* (L))

Bawang merah dipercaya oleh masyarakat Using di Desa Kemiren untuk penurun panas. Penggunaannya adalah dengan cara dihaluskan dan dicampur dengan minyak kayu putih kemudian dikompreskan di ubun-ubun serta dioleskan di bagian tubuh lainnya. Menurut Wijayakusuma (2009:56), bawang merah merupakan salah satu bahan yang digunakan sebagai ramuan tradisional untuk penurun panas. Bawang merah dihaluskan dan dicampurkan dengan buah jeruk nipis yang diperas serta ditambah minyak kelapa. Pemakaiannya adalah dengan mengompreskan campuran bahan-bahan tersebut pada ubun-ubun. Bawang merah memiliki kandungan minyak atsiri, sikloaliin, metilaliin, kaemferol, kuersetin, dan floroglusin yang efektif untuk menurunkan suhu tubuh (Reinisa, 2014). Bawang merah memiliki

fungsi farmakologi yang penting. Secara empiris, bawang merah telah lama digunakan sebagai herbal. Pengobatan dengan parutan bawang merah yang dioleskan di kepala dan dahi dimaksudkan untuk meredakan demam. Secara farmakologi bawang merah bersifat sebagai antipiretik yang secara cepat menurunkan suhu tubuh. Fitokimia terbanyak dalam bawang merah adalah allisin dan diallyl sulfide. Kedua mineral tersebut sangat bermanfaat untuk menurunkan tekanan darah, kadar gula, kadar kolesterol, dan sebagai antibiotik. Bawang merah juga termasuk anti inflamasi, antihistamin, dan antikanker. Uji kimiawi membuktikan adanya senyawa aktif berupa quercetin. Bawang merah tergolong ekspektoran (pelancar dahak) yang cukup baik. Senyawa ekspektoran dalam bawang merah akan mengeluarkan lendir. Dalam uji laboratorium yang dilakukan di India disebutkan bahwa bawang merah dapat menghambat perkembangan virus influenza tipe I. Virus ini relatif sulit disembuhkan oleh antibiotik konvensional karena mudah bermutasi menjadi strain baru yang kebal. Akan tetapi dalam pemanfaatan bawang merah juga perlu diperhatikan efek negatifnya, yaitu mengganggu “suasana” lambung, efek hipotensi, dan menyebabkan bau mulut (Lingga, 2010:37–40).

c. Tindakan Pengobatan

Tindakan pengobatan demam atau panas di Desa Kemiren selanjutnya adalah dengan mengompres. Tindakan ini sudah tepat untuk dilakukan. Hal ini karena manusia mempunyai komponen-komponen dalam menjaga keseimbangan energi dan keseimbangan suhu tubuh, di antaranya adalah hipotalamus, asupan makanan, kelenjar keringat, pembuluh darah kulit dan otot rangka. Manusia juga memiliki mekanisme untuk menurunkan suhu tubuh apabila tubuh memperoleh terlalu banyak panas dari aktivitas otot rangka atau dari lingkungan eksternal yang panas. Suhu tubuh harus diatur karena kecepatan reaksi kimia sel-sel bergantung pada suhu tubuh dan panas yang berlebihan dapat merusak protein sel (Sherwood, 2001 dalam Purba, 2010). Pemberian kompres hangat memberikan sinyal ke hipotalamus menyebabkan terjadinya vasodilatasi. Hal ini menyebabkan pembuangan/kehilangan energi/panas melalui kulit meningkat (berkeringat), diharapkan akan terjadi penurunan suhu tubuh sehingga mencapai keadaan normal kembali. Pemberian kompres hangat ini dilakukan secara berulang-ulang dan dilakukan evaluasi suhu tubuh setelah 20 menit (Budiarta, 2009).

Pijat merupakan salah satu tindakan pengobatan yang dilakukan jika sakit di Desa Kemiren. Pijat biasanya dilakukan di dukun pijat. Adanya anggapan

bahwa dengan pijat dapat menghilangkan rasa sakit atau kecemasan. Pijat ditinjau dari segi kesehatan memang banyak manfaatnya. Suatu pengobatan sederhana yaitu sentuhan tangan manusia merupakan salah satu alat yang sangat efektif dalam menghilangkan sakit pada tubuh, mengurangi stres dan memacu relaksasi, yaitu yang dikenal dengan pijat (Rosalina, 2007 dalam Nuryanti dan Arifah, 2011). Para pakar telah dapat membuktikan secara ilmiah bahwa terapi sentuh dan pijat mempunyai banyak manfaat. Terapi pijat dapat menghasilkan perubahan fisiologis yang menguntungkan dan dapat diukur secara ilmiah, antara lain melalui pengukuran kadar *cortisol* ludah, kadar *cortisol* plasma secara radioimmunoassay, kadar hormon stres (*catecholamine*), air seni, dan pemeriksaan EEG (*electro encephalogram*, gambaran gelombang otak) (Roesli, 2001:5). Field (2004) dalam Nuryanti dan Arifah (2011) berpendapat bahwa dengan pijat bayi dapat lebih meningkatkan berat badan, menunjukkan kemajuan yang lebih baik dalam hal emosional, kemampuan sosial, temperamennya lebih tenang dan terjadi penurunan hormon stres dalam urin. Hasil penelitian Nuryanti dan Arifah (2011) menyatakan bahwa lebih dari setengah jumlah responden (66,7%) tidak mengalami sakit karena melakukan terapi pijat secara teratur. Sebesar 33,3 % mengalami sakit disebabkan karena banyak faktor lain yang memengaruhi frekuensi sakit itu sendiri. Dalam hasil penelitian sebagian besar responden yang melakukan terapi pijat jarang sakit disebabkan karena teraturnya orang tua dalam memijatkan bayinya. Pada bayi yang tidak dipijat sering sakit disebabkan tidak terjadi peningkatan hormon gastrointestinal yang berfungsi sebagai penyerapan makanan sehingga bayi menjadi malas untuk menyusu yang mengakibatkan Air Susu Ibu (ASI) yang di produksi sedikit sehingga kekebalan bayi tidak meningkat dan menjadikan bayi sering sakit.

Selain manfaat yang diperoleh, pijat pada anak juga memiliki efek samping yang merugikan bagi anak. Efek samping dari kesalahan pemijatan di antaranya adalah pembengkakan, terdapatnya lebam, adanya rasa sakit pada bayi sehingga bayi menjadi rewel, pergeseran urat, cedera, bahkan bisa menyebabkan kematian pada bayi. Risiko pijat bayi tersebut biasanya disebabkan oleh kelalaian praktisi pijat dalam memijat, salah pijat, dan kurangnya pengetahuan pemijat (Andria, 2011). Pemijatan adalah teknik relaksasi yang lembut dan jarang menyebabkan efek samping. Namun bila pemijatan dilakukan terlalu dalam, dapat menyebabkan perdarahan pada organ vital seperti hati dengan adanya pembentukan penumpukan darah (Subakti, 2008).

d. Kebiasaan Mengonsumsi Buah

Buah merupakan jenis pangan yang sangat penting untuk dikonsumsi. Sama halnya dengan sayuran, sebenarnya buah mengandung makronutrien yang lengkap yaitu protein, lemak, dan karbohidrat, walaupun dalam jumlah relatif kecil jika dibandingkan dengan kandungan mineral dan vitaminnya. Pada jenis buah tertentu dihasilkan cukup banyak energi. Energi yang dihasilkan oleh sebagian besar jenis buah berasal dari karbohidrat (*amylum*), tetapi ada pula yang berasal dari lemak, seperti alpukat dan durian (Sediaoetama, 2008:129). Buah sebagai sumber zat pengatur, yaitu vitamin dan mineral sangat diperlukan oleh tubuh manusia bagi kelancaran metabolisme dalam pencernaan makanan untuk menjaga kesehatan (Winarti, 2010:240). Buah-buahan yang dominan dikonsumsi di Desa Kemiren Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi adalah pisang, pepaya, jeruk, apel, semangka, mangga, dan anggur.

e. Kunyit atau Kunir (*Curcuma Domestica Val*)

Pengobatan tradisional yang dilakukan untuk diare salah satunya adalah dengan memberikan jamu kunyit. Marni (2014) dalam penelitiannya mengemukakan bahwa kunyit dijadikan sebagai jamu cekok untuk mengobati diare, efek samping yang ditimbulkan lebih sedikit dibanding obat-obat kimia. Beberapa teori dalam penelitiannya menyebutkan bahwa bahan jamu yang juga bermanfaat terhadap penyembuhan diare adalah kunyit (*Curcuma domestica*). Tanaman obat sejenis empon-empon ini sering digunakan secara turun-temurun sebagai obat mencret, radang, dan sakit perut. Ekstrak kunyit menunjukkan efek antiinflamasi, antibakteri, antioksidan, antiulkus, dan gastroprotektif. Kunyit mempunyai sifat mengobati gangguan lambung (stomakhikum), merangsang keluarnya gas diperut (karminativum), dan memiliki zat antiradang, sehingga dapat digunakan untuk mengobati perut kembung, mencret, dan sebagai zat anti radang.

Zat aktif pada kunyit yang memiliki efektivitas sebagai antioksidan adalah kurkumin. Radikal bebas dapat direduksi dampak buruknya oleh bioaktif kurkumin. Penelitian dalam tabung reaksi menunjukkan bahwa kurkumin efektif sebagai *scavenger* terhadap ROS dan nitrit oksida. Kurkumin pada kunyit merupakan antioksidan karsinogenik yang sangat handal. Senyawa aktif utama tersebut berkhasiat sebagai antikanker. Efektivitas kurkumin paling nyata pengaruhnya pada saluran cerna, maka bioaktif ini bermanfaat untuk mereduksi senyawa karsinogenik yang berada

di dalam saluran cerna. Kunyit juga baik untuk dikonsumsi oleh penderita hiperkolesterolemia. Paparan radikal bebas yang tidak tertangani oleh antioksidan diikuti inflamasi merupakan pemicu kekambuhan radang sendi sehingga radang sendi dapat berkurang dengan kunyit. Kunyit lebih efektif jika dikombinasikan dengan bahan aktif lain (Lingga, 2012:248–252). Warna kuning *orange* daging rimpang kunyit dikarenakan adanya minyak atsiri Curcumin oil. Kadar minyak ini rata-rata 4–5%. Minyak curcumin mengandung 60% “turmerone”. Salah satu komponen lain ialah minyak zingiberene 25%, yang dapat memberikan bau yang khas. Rimpang kunyit mengandung 28% glukosa, 12% fruktosa, 8% protein, vitamin C, dan beberapa jenis mineral. Kandungan mineral kalium rata-rata cukup tinggi. Sifat minyak curcumin merupakan bahan antioksidan dan antibakteri. Kunyit dimanfaatkan untuk penyedap dan pewarna masakan telur, daging, ikan, dan nasi kuning (Muchtadi & Sugiyono, 1992:384).

Keunggulan kunyit salah satunya adalah kandungan kurkumin yang sangat tinggi. Kandungan kurkumin pada rimpang kunyit kering bervariasi antara 1,8–5,4%. Kurkumin dapat digunakan untuk merangsang dinding kantung empedu sehingga pencernaan akan bekerja lebih sempurna. Akan tetapi pada pemakaian yang terlalu banyak, kurkumin dapat menyebabkan kekosongan kantung empedu. Kunyit juga mengandung minyak atsiri yang dapat mencegah keluarnya asam lambung yang berlebihan, serta mengurangi peristaltik usus yang terlalu kuat. Kunyit dapat menyembuhkan penyakit hati dan saluran empedu. Kontraksi kandungan empedu dipengaruhi oleh zat warna kunyit, sedangkan peningkatan produksi cairan dipengaruhi oleh minyak atsiri yang terdapat pada rimpangnya. Dilaporkan bahwa kurkumin bersifat anti-perdarahan yang akut maupun kronis. Kurkumin dapat mencegah saluran pencernaan dari radikal bebas yang membahayakan sel DNA. Kurkumin juga bersifat tonikum sehingga berkhasiat sebagai penyegar dan meningkatkan stamina, sehingga badan tidak cepat lelah, sedangkan sifat imunostimulan pada kunyit berfungsi meningkatkan daya tahan tubuh dan menangkal berbagai serangan kuman penyebab penyakit termasuk virus. Kunyit juga baik untuk menyembuhkan penyakit maag. Dalam suatu penelitian diketahui bahwa kunyit dapat membantu penyembuhan luka lambung hingga 23,3% pada kelinci dan 24,4% pada tikus. Dosis yang dianjurkan adalah 165 mg/kg berat badan untuk jus kunyit dan 10 gram/kg berat badan untuk bubuk kunyit. Selain itu, kunyit juga berkhasiat antiinflamasi (antiradang) (Astawan, 2008:77–80)

f. Jambu Biji

Jambu biji merupakan buah berkualitas tinggi dengan kandungan vitamin A dan vitamin C yang lebih unggul dibanding buah-buahan lainnya yang ada di pasaran. Aktivitas antioksidan vitamin C dibantu oleh karotenoid. Jambu biji mengandung 19 jenis karotenoid. Karotenoid yang dominan adalah beta-karoten, *lutein*, *zeaxanthin*, *cyptoxanthin*, dan *likopen*. Beta-karoten dan beberapa karotenoid lainnya merupakan pro-vitamin A yang nantinya akan diubah menjadi vitamin A yang dapat dimanfaatkan oleh tubuh untuk berbagai aktivitas biologis termasuk sebagai antioksidan. Kerjasama sinergis antara vitamin A dan vitamin C serta berbagai macam karotenoid tersebut semakin meningkat dengan adanya peran serta flavonoid dari jambu biji. Flavonoid tersebut adalah quercetin, kaemferol, dan pelargonidin. Semakin lengkap kandungan yang berkhasiat sebagai antioksidan tersebut maka efek perlindungan juga semakin berkualitas. Sejumlah antioksidan yang terdapat pada jambu biji sangat bermanfaat untuk menjaga kesehatan pembuluh darah dan jantung (Lingga, 2012:196–198).

g. Alpukat

Buah ini merupakan sumber yang kaya antioksidan vitamin E. Kandungan alpukat mampu mengurangi risiko terserang Alzheimer. Alpukat juga mengandung *tyrosine*, salah satu nutrisi penting yang dibutuhkan oleh otak anak balita. *Tyrosine* adalah salah satu prekursor *neurotransmitter* yang membantu kecerdasan otak. Selain itu, alpukat juga mengandung berbagai macam vitamin dan kalsium (Kedasih, 2012:94). Tubuh membutuhkan kalium untuk merelaksasikan otot-otot tubuh. Sementara itu, perasaan stres dan tertekan menyebabkan berkurangnya kalium di dalam tubuh. Kandungan kalium alpukat lebih tinggi daripada pisang (Hadisaputra, 2012:77). Lebih lanjut, Lingga (2012:173–178) menjelaskan bahwa kandungan *glutathione* pada 100 gram daging buah alpukat sebesar 21 mg, tertinggi dari semua jenis buah yang umum dikonsumsi. *Glutathione* memiliki efek ganda, yakni sebagai antioksidan sekaligus sebagai antikanker. Setidaknya ada 30 jenis penyebab kanker dapat dinonaktifkan dampak buruknya oleh *glutathione*. Selain itu, *glutathione* juga merupakan penawar racun logam berat yang hebat. Darah yang memiliki kadar *glutathione* tinggi dapat menghindari kerusakan sel oleh timah. Senyawa antioksidan pada alpukat adalah karotenoid, flavonoid, asam lemak esensial, fitosterol, dan mineral mangan, zink, dan selenium. Asam oleat dari alpukat bermanfaat untuk menjaga kestabilan kadar lemak dalam darah.

Beberapa manfaat lain dari alpukat adalah membantu mengatasi diabetes, senyawa antikanker, mempercantik kulit, dan mengatasi arthritis.

h. Belimbing Wuluh (*Avreroa bilimbi*)

Buah belimbing wuluh sangat bermanfaat sebagai obat batuk, rematik, sariawan, sakit gigi, dan penyedap masakan. Selain itu airnya dimanfaatkan sebagai pengawet ikan nila dan daging (Winarti, 1998). Buah ini dalam 100 gram mengandung 36 kilokalori. Buah ini juga mengandung beberapa vitamin seperti vitamin A, B, dan C (Winarto, 2004). Setiap 100 gram pada belimbing wuluh segar mengandung air 92,9 gram; vitamin C 35 mg; dan fosfor 13 mg (Fachruddin, 2002).

i. Jahe (*Zingiber officinale*)

Jahe termasuk dalam famili *zingiberaceae*. Rimpang jahe bercabang-cabang, berwarna putih kekuningan dan berserat. Bentuk rimpang jahe pada umumnya gemuk agak pipih dan kulitnya mudah dikelupas. Rimpang jahe berbau harum dan berasa pedas. Rimpang jahe dapat dimanfaatkan sebagai bumbu masak, manisan, minuman, obat-obatan tradisional serta sebagai bahan tambahan pada kue dan puding. Di samping itu, rimpang jahe dapat diambil oleoresinnya yang dapat digunakan untuk industri parfum, sabun, kosmetika, farmasi, dan lain-lain (Muchtadi & Sugiyono, 1992:374). Khasiat jahe sebagai obat tradisional banyak digunakan. Beberapa penyakit yang dapat diobati dengan jahe, antara lain masuk angin, batuk, demam, diare, infeksi, rematik, bronkhitis, asma, penyakit jantung, influenza, kembung, luka, dan cacingan. Jahe juga dapat digunakan sebagai pencahar (laksatif), penguat lambung, penghangat badan, penambah selera makan, serta memperbaiki pencernaan. Jahe dapat memberikan rasa panas di perut dan rasa hangat di badan, mengurangi kembung dan kejang usus karena dapat merangsang gerak peristaltik usus. Irisan jahe yang diisap dapat melegakan tenggorokan. Ramuan jahe sangrai dengan beberapa bahan lainnya dapat diberikan kepada wanita baru melahirkan untuk mencegah masuk angin dan mengaktifkan sirkulasi darah di dalam tubuh. Air rebusan dari campuran jahe, daun mentol, jeruk, dan kayu manis dapat digunakan sebagai obat influenza. Campuran jahe tumbuk, madu, dan air dapat digunakan sebagai obat batuk. Jahe segar umumnya digunakan sebagai bumbu dan rempah, serta komponen dari berbagai obat-obatan tradisional. Jahe muda yang masih rendah kadar seratnya dan tidak terlalu pedas dapat dikonsumsi mentah sebagai lalap atau

diolah menjadi produk awetan. Jenis jahe yang paling baik untuk digunakan adalah jahe gajah (badak) yang dipanen pada umur muda yaitu 3–4 bulan (Astawan, 2008:48–49).

Jahe banyak mengandung fenol yang berkhasiat sebagai antioksidan. Fenol utamanya adalah fenol-6 gingerol. Bioaktif ini memiliki kekuatan antioksidan yang kuat dalam melindungi seluruh sel dari paparan radikal bebas yang merusaknya. Uji biokimia menunjukkan bahwa gingerol dari jahe efektif menekan pembentukan nitrit oksida menjadi radikal bebas peroksida nitrit. Gingerol pada jahe menekan inflamasi pada sendi. Secara empiris jahe sering digunakan sebagai simpleksia untuk mengatasi radang sendi. Senyawa antioksidan ini juga memiliki kemampuan yang sangat baik dalam mencegah inflamasi. Gingerol memiliki efek farmakologis yang sangat baik dalam menekan produksi *cytokines* dan *chemokines* yang diproduksi *synovocytes*, *interleukin*, *chondrocytes* (sel pada tulang rawan), serta *leukocyte* (sel imun). Jahe juga memiliki efek kemoterapi. Konsumsi jahe dapat meningkatkan produksi *glutathione* untuk melindungi tubuh dari berbagai macam radikal bebas yang menyerang sitoplasma dan mitokondria. Efektivitas ini karena adanya senyawa beraroma pedas gingerol. Bioaktif ini mampu menekan pro-inflamasi (Lingga, 2012:246–248). Rimpang jahe pada umumnya mengandung minyak atsiri 0,25–3,3%. Minyak atsiri ini menimbulkan aroma khas jahe dan terdiri atas beberapa jenis minyak terpenting *zingiberene*, *curcumene*, dan *philandren*. Jahe juga mengandung *gingerols* dan *shogaols* yang menimbulkan rasa pedas. Ekstrak jahe mempunyai daya antioksidan yang dapat dimanfaatkan untuk mengawetkan minyak dan lemak. Adanya enzim *protease* pada rimpang jahe menyebabkan jahe ini dapat dimanfaatkan untuk melunakkan daging sebelum dimasak (Muchtadi & Sugiyono, 1992:383).

j. Kencur (*Kaempferia galanga* (L))

Kencur membentuk rimpang yang agak liat kulitnya dan berwarna coklat muda hingga tua. Kulitnya licin dan berkilau. Induk rimpang bentuknya silindris. Bentuk cabang/ranting rimpang semula bulat hingga bulat telur dan akhirnya memanjang menjadi silindris. Kencur membentuk umbi akar. Umbi akar ini bentuknya bulat bagian tengahnya putih, sedang pinggirnya berwarna coklat kekuningan. Rimpang-rimpangnya sebagian terletak di atas tanah, sebagian lagi di dalam tanah. Dai umbi akar kencur dapat dibuat minuman beras kencur, dapat pula dibuat kosmetika terutama bedak. Di Kalimantan umbi akar ini digunakan dalam pembuatan ragi dan zat warna. Rimpang dan akarnya sering

dipakai sebagai bumbu dapur, untuk lalap, atau untuk memberi aroma pada nasi. Air perasannya dapat dipakai untuk obat. Kencur mengandung minyak atsiri yang pedas dan hangat rasanya (Muchtadi & Sugiyono, 1992:379).

k. Temu Kunci (*Boesenbercia pandurata*)

Rimpangnya berbentuk bulat panjang berdiameter 2 cm atau lebih dan berbau harum. Rimpang temu kunci dapat digunakan sebagai bumbu masak dan kadang-kadang untuk lalap. Temu kunci mengandung komponen yang berasa agak pedas dan sedikit pahit. Di samping itu mengandung minyak atsiri yang memberikan aroma khas (Muchtadi & Sugiyono, 1992:379; 385).

l. Lengkuas atau Laos (*Alpinia galanga*)

Lengkuas berwarna merah atau putih dan ukurannya ada yang besar ataupun kecil. Rimpang lengkuas aromanya harum. Jika sudah terlanjur tua rimpangnya menjadi berserat. Rimpang lengkuas yang muda dan masih segar dapat digunakan untuk memberi aroma serta mengawetkan masakan. Rimpang lengkuas putih dapat digunakan sebagai bahan pengempuk daging dalam masakan dan sekaligus sebagai pewangi masakan rendang, semur, gudeg, sayur lodeh, rawon, opor ayam atau daging, dan dendeng daging. Rimpang lengkuas yang berwarna merah khusus dimanfaatkan untuk bahan ramuan jamu tradisional. Lengkuas mengandung beberapa jenis minyak atsiri di antaranya kamfer, galangi, galangol, eugenol, dan curcumin. Minyak atsiri tersebut menghasilkan aroma yang khas. Rimpang lengkuas mengandung minyak atsiri sekitar 0,15–1,5% (Muchtadi & Sugiyono, 1992:383 & 385). Secara tradisional, rimpang lengkuas banyak digunakan untuk mengobati eksim, bronkhitis, masuk angin, obat panu, radang telinga, borok, kolera, obat karminativa (obat yang dapat merangsang gerakan usus, memperbaiki pencernaan, dan menghilangkan kembung), penyakit kulit, dan sebagai antijamur. Air rebusan rimpang lengkuas merah yang diiris tipis dan daun kaki kuda dapat diminum dan digunakan untuk menyembuhkan pembengkakan limpa. Cairan hasil perendaman rimpang lengkuas merah di dalam cuka dan air dingin dapat digunakan untuk menyembuhkan penyakit panu. Rimpang segar lengkuas mengandung air sebesar 75%. Dalam bentuk kering mengandung karbohidrat 22,4%, protein 3,1%, dan kamferid 0,07%. Kandungan lainnya adalah lemak, mineral (kalium, fosfor, natrium), serat, dan minyak atsiri (terutama kamferol dan galangin). Rimpang lengkuas mengandung minimal 0,5% minyak atsiri. Komponen utama minyak atsiri adalah 48% metil sinamat,

20–30% sineol, dan sisanya berupa kamfer, d-pinen, galangin, serta eugenol yang menyebabkan rasa pedas pada lengkuas. Ada sekitar 40 senyawa kimia yang terdapat pada minyak atsiri lengkuas. Beberapa hasil penelitian menunjukkan bahwa rimpang lengkuas mengandung senyawa antikanker berupa 1-asetoksi khavikol asetat (ACA). Dalam beberapa penelitian ditunjukkan bahwa aktivitas ACA lebih efektif mencegah timbulnya kanker dibandingkan beta-karoten dan kurkumin (Astawan, 2008:88–90).

m. Temulawak (*Curcuma xanthorrhiza*)

Temulawak mempunyai banyak kegunaan. Rimpangnya umum digunakan sebagai bahan ramuan beberapa obat tradisional, yang masih muda kadang-kadang untuk lalap, sedangkan yang sudah dikeringkan dapat dibuat minuman. Dapat juga digunakan sebagai bahan pewarna. Patinya dapat dipakai untuk membuat beberapa macam makanan. Rimpang temulawak mengandung zat curcumin 1,4–4%. Di samping itu rimpang temulawak juga mengandung beberapa jenis minyak atsiri misalnya *phellandreen*, kamfer, dan lain-lain. Kadar minyak atsiri temulawak sekitar 7,3–29,5%. Minyak atsiri ini memberi aroma khas pada rimpang temulawak. Rimpang temulawak mengandung karbohidrat sekitar 7,3–29,5%. (Muchtadi & Sugiyono, 1992:374, 379).

D. Simpulan

Terdapat pantangan makan bagi anak balita sebesar 34,29%. Jenis makanan yang dipantangkan bagi anak balita adalah makanan pedas, makanan yang mengandung minyak, makanan yang mengandung santan, es, tawon, dan pisang emas. Tindakan perawatan saat sakit dengan segera melakukan tindakan pengobatan. Sebagian besar masyarakat pergi ke pelayanan kesehatan, namun ada beberapa yang melakukan pengobatan sendiri ketika penyakit tidak terlalu parah. Beberapa pengobatan sendiri yang dilakukan yaitu memberikan daun jarak, bawang merah, mengompres ketika anak panas, pijat, kebiasaan makan buah-buahan, minum oralit dan jamu kunyit ketika diare. Obat tradisional yang ada, digunakan oleh masyarakat Using secara turun temurun dan diwariskan dari generasi ke generasi berikutnya. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Using masih menjaga warisan leluhurnya dengan tetap menggunakan obat tradisional untuk pengobatan. Hasil penelitian pada masyarakat Using yang terdiri atas 3 Desa, yaitu Desa Kemiren, Desa Paspan, dan Desa Banjar dari 35 narasumber terinventarisir 43 penyakit dengan 96 resep tradisional. Terdapat 64 tumbuhan, 3 jenis hewan dan 12 bahan mineral yang digunakan

untuk pengobatan pada masyarakat Using. Sirih (*Piper betle* (L)) mempunyai persentase penggunaan yang paling tinggi (lebih dari 50%). Rimpang kunyit (*Curcuma domestica* Val.), jambu biji (*Psidium guajava* (L)), alpukat (*Persea americana* Mill), daun asam (*Tamarindus indica* (L)), dan belimbing wuluh (*Averrhoa bilimbi* Linn) mempunyai persentase penggunaan yang relatif sedang (20%–50%). Berdasarkan hasil penelitian tahun 2011 yang dilakukan di Desa Kemiren, Desa Glagah, Desa Olehsari dan Desa Paspas, Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi diketahui terdapat 55 spesies tumbuhan yang dimanfaatkan sebagai obat. Spesies tumbuhan yang sering dimanfaatkan sebagai komponen utama dalam bahan baku pengobatan tradisional, baik oleh masyarakat umum maupun pengobat tradisional adalah tumbuhan rimpang-rimpangan (dari suku *zingiberaceae* seperti jahe, kencur, temukunci, kunci pepet, kunyit, lengkuas, lempuyang, dan temulawak). Masalah budaya dan makanan dapat menyebabkan masalah gizi yang berdampak pada kesehatan sehingga perlu secara cermat untuk memberdayakan masyarakat lokal dengan kecerdasan dan kearifan lokal (*local genius and local wisdom*) di samping terus melaksanakan penyuluhan gizi sebagai alternatif mengatasi masalah budaya dan makanan. Pendekatan yang paling utama adalah melalui perbaikan struktur sosial masyarakat tentang pandangan terhadap bahan makanan yang kaya nilai gizi.

Daftar pustaka

- Adriani, M. & Wirjatmadi, B. 2012. *Pengantar Gizi Masyarakat*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Almatsier, S. 2004. *Prinsip Dasar Ilmu Gizi*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Andria, A. 2011. “Manfaat dan Efek Samping Pijat Bayi.” <http://pakarbayi.com/manfaat-dan-efek-samping-pijat-bayi.html>. Diakses 1 Desember 2015.
- Astawan, M. 2008. *Sehat dengan Sayuran*. Bogor: Dian Rakyat.
- Baliwati, Y. F., Khomsan, A., Dwiriani. 2004. *Pengantar Pangan dan Gizi*. Jakarta: Penebar Swadaya.
- Budiartha, P. 2009. “Kompres Hangat.” <http://nursingbegin.com/kompres-hangat/> Diakses 1 Desember 2015.
- Fachruddin, Lisdiana. 2002. *Membuat Aneka Sari Buah*. Kanisius: Yogyakarta.

- Fragbenro-Beyioku A.F., W.A. Ovibo and B.C. Anuforum. 1998. "Desinfectant/ Antiparasitic Activities of *Jatropha curcas*." *J. East Afr Med.* 75 (9):508–511.
- Gandrung. Mei 2014 edisi ke 12. "Empat Kuliner Asli Banyuwangi yang Memiliki Citarasa Khas." Gandrung (Galeri Informasi dan Rubrik Banyuwangi), hlm. 13–15. (<http://sunriseofjava.com/berita-1048-4-kuliner-asli-banyuwangi-yang-memiliki-citarasa-khas.html>). Diunduh tanggal 1 Desember 2015.
- Hadisaputra, D.I.P. 2012. *Super Foods for Good Mood*. Jogjakarta: Flashbooks.
- Kedasih, Anidya. 2012. *Aneka Makanan Minuman untuk Mencerdaskan Otak Bayi*. Yogyakarta: Araska.
- Kohler I., K. Jennet-Siems., M. A. Hernandez., R. A. Ibarra., W. G. Berendsohn, U. Bienzle and E. Eich. 2002. *In vitro: Antiplasmodial Investigation of Medicinal Plant from El Salvador*. *Z. Naturforsch.* 57c, 227–281.
- Lingga, L. 2010. *Cerdas Memilih Sayuran*. Jakarta: PT AgroMedia Pustaka.
- Lingga, L. 2012. *The Healing Power of Antioxidant*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo.
- Mahmud, M.K., Hermana, Zulfianto, N.A., Apriyantono, R.R., Ngadiarti, I., Hartati, B., Bernadus, Tinexcellly. Editor: Mahmud, M.K. & Zulfianto, N.A. 2009. *Tabel Komposisi Pangan Indonesia*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo.
- Marni. 2014. "Khasiat Jamu Cekok terhadap Penyembuhan Diare pada Anak." Seminar Nasional. Wonogiri: Akper Giri Satria Husada Wonogiri.
- Mirza, Z. 2010. "Inventarisasi Pemanfaatan Tumbuhan Obat secara Tradisional oleh Suku Using Banyuwangi." Skripsi. Jember: Universitas Jember.
- Muchtadi, Tien R. & Sugiyono. 1992. *Ilmu Pengetahuan Bahan Pangan*. Bogor: Institut Pertanian Bogor (IPB).
- Nuryanti, D. & Arifah, S. 2011. "Hubungan Pijat Bayi dengan Frekuensi Sakit Bayi di Kecamatan Kartasura." *Jurnal Ilmu Keperawatan*. Volume 05 No. 2.
- Purba, C.W.P. 2010. "Gambaran Pengetahuan Ibu dalam Penatalaksanaan Demam Pada Anak Berdasarkan Tingkat Pendidikan di Kelurahan Pasar Merah Timur Medan Tahun 2010." Karya Tulis Ilmiah. Medan: Fakultas Kedokteran USU.
- Rahayuningati, F.D.S., Sulistiyani, Rohmawati, N. 2015. "Praktik Pola Asuh dan Status Gizi Anak Balita Usia 6–24 Bulan pada Masyarakat Suku Using Desa Kemiren Kecamatan Glagah, Kabupaten Banyuwangi." *e-Jurnal Pustaka Kesehatan*, Juni, 2015.

- Reinisa, A. 2014. "Obat Herbal Penurun Panas (Demam) untuk Orang Dewasa dan Anak-Anak." <http://tipzkesehatan.com/obat-herbal-penurun-panas-untuk-orang-dewasa.html>. Diakses 1 Desember 2015.
- Ritonga, N.I. 2011. "Etnobotani Tumbuhan Obat oleh Masyarakat Suku Using di Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi." Skripsi, Malang: Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim.
- Roesli, U. 2001. *Pedoman Pijat Bayi, Edisi Revisi*. Jakarta: Trubus Agriwidya.
- Rosita SMD, Rostiana, Oti; Pribadi, E.R., dan Hernani. 2007. "Penggalian IPTEK Etnomedisin di Gunung Gede Pangrango." *Bul.Littro. Vol. XVIII No.1, 2007*, hlm. 13–28.
- Sediaoetama, A. D. 2008. *Ilmu Gizi*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Staubmann R., M. Schubert-Zsilavec., A. Hiermann. and T. Kartning. 1997. "The anti-inflamantory effect of *Jatropha curcas* Leaves." *Proceeding Symposium "Jatropha 97"*, Nicaragua.
- Subakti, Y dan Anggarani. 2008. *Keajaiban Pijat Bayi dan Balita*. Jakarta: Wahyu Media.
- Sudirga, S.K. 2004. "Pemanfaatan Tumbuhan Sebagai Obat Tradisional di Desa Trunyan Kecamatan Kintamani Kabupaten Bangli." *E;jurnal;bumi-lestari/rtf;sangket.doc /12*.
- Sukandar, D. 2006. "Makanan Tabu di Banjar Jawa Barat." *Jurnal Gizi dan Pangan*. Volume 01 No 5.
- Sulistyoningsih, H. 2011. *Gizi untuk Kesehatan Ibu dan Anak*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Tim Peneliti Antropologi UGM. 2004. "Menyibak Ranah Using (Catatan Etnografis Masyarakat Using)." Yogyakarta: Mahasiswa Antropologi 2004 UGM .
- Wijayakusuma, H. 2008. *Ramuan Lengkap Herbal Taklukkan Penyakit*. Jakarta: Pustaka Bunda.
- Winarti, S. 1998. "Mikroflora Fermentasi Gatot (*Molded cassava*) Tradisional." Skripsi. Yogyakarta: Fakultas Teknologi Pertanian Universitas Gadjah Mada.
- Winarti, S. 2010. *Makanan Fungsional*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Winarto, Tim Lentera. 2004. *Memanfaatkan Tanaman Sayuran untuk Mengatasi Aneka Penyakit*. Tangerang: PT Agromedia Pustaka.

STRATEGI KEBIJAKAN PENGEMBANGAN KAWASAN WISATA USING: STUDI DI DESA KEMIREN KECAMATAN GLAGAH KABUPATEN BANYUWANGI

Anastasia Murdyastuti, Suji, dan Hermanto Rohman

Fakultas Ilmu Sosial Politik Universitas Jember
a_murdyastuti@yahoo.com; suji_purwosari@yahoo.co.id

A. Pendahuluan

Jumlah wisatawan Nusantara dan mancanegara yang berkunjung ke kawasan tiga berlian tersebut, menurut catatan Kantor Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Banyuwangi, setiap tahun terus meningkat. Sepanjang tahun 2010, jumlah wisatawan mancanegara tercatat sekitar 13.054 orang, sedangkan wisatawan Nusantara sekitar 257.710 orang pada 24 lokasi tujuan wisata. Yang diminati wisatawan asing sembilan lokasi, yaitu Desa Wisata Using (Kemiren), Gumuk Kantong Indah, Kaliklatak, Kawah Ijen, Mangrove Blok Bedul, Mirah Fantasi, Plengkung (Taman Nasional Alas Purwo), Sukamade (Taman Nasional Meru Betiri), dan Watudodol. Hal tersebut menunjukkan bahwa dari antara sembilan lokasi tersebut, wisata budaya Using di desa wisata Using termasuk kategori yang diminati wisatawan mancanegara.

Pengembangan potensi wisata tersebut cenderung belum optimal karena kebijakan pengembangan wisata, terutama wisata budaya Using masih mengandalkan pemerintah sebagai aktor dominan. Pelibatan *stakeholders* di luar pemerintah terutama masyarakat masih kurang. Oleh karena itu, sebagaimana dilansir dalam media *online* <http://www.antarajatim.com>, Bupati Banyuwangi berharap *stakeholders* pariwisata di Banyuwangi kompak agar sektor pariwisata tumbuh dan memberi *multiplier effect* yang luas bagi kesejahteraan masyarakat” (Antara, 25 Sept 2012).

Berdasarkan pemahaman tersebut, proses pengembangan pariwisata bergantung pada upaya dan kerjasama yang dilakukan pemerintah dengan pihak *stakeholders* di bidang kepariwisataan. Untuk itu, perlu ditetapkan

kebijakan-kebijakan yang mengakomodasi prinsip-prinsip pariwisata berkelanjutan, seperti yang tertuang dalam *Pacific Ministers Conference on Tourism and Environment* di Maldivest tahun 1997 yang meliputi kesejahteraan lokal, penciptaan lapangan kerja, konservasi sumber daya alam, pemeliharaan dan peningkatan kualitas hidup, dan *equity* intergenerasi dan antargenerasi dalam distribusi kesejahteraan (Dirjenpariwisata, 2004).

Dengan kata lain, kebijakan kepariwisataan harus mampu mendorong proses distribusi dan redistribusi sumberdaya pariwisata yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang adil dan demokratis. Mekanisme pengelolaan yang didominasi oleh otoritas negara jelas tidak menjadi jaminan tunggal bagi bekerjanya prinsip-prinsip ketata pemerintahan yang demokratis (*democratic governance*), yaitu Pariwisata haruslah dilihat sebagai sumberdaya lokal), sehingga pengelolaannya didasarkan pada kepentingan dan kemampuan masyarakat lokal dalam menyediakan tenaga dan modal sosial yang lain (Brohman, 1996:60).

Selama ini paradigma pengembangan pariwisata lebih bersifat urusan kepentingan pemerintah untuk mengejar pemasukan bagi PAD atau urusan privat bagi pelaku industri yang berinvestasi dalam pengelolaan wisata, daripada urusan hajat hidup orang banyak terutama di daerah tujuan wisata. Pemerintahan kabupaten Banyuwangi melalui programnya ingin menjadikan kawasan Using sebagai salah satu produk utama tujuan wisata di kabupaten Banyuwangi dengan berbagai potensi wisata terutama seni tradisi yang berkembang dalam kebudayaan Using di antaranya adalah barong ider bumi, seblang, kebo-keboan, kuntulan, janger, angklung, dan gandrung penuh dengan syair dan iringan musik yang populer memiliki keunikan dan menjadi daya tarik wisatawan selama ini. Seni tradisi atau kebudayaan yang ditawarkan sebagai atraksi wisata ini lahir dari dalam masyarakat. Oleh karena itu, kebijakan pengembangan pariwisata haruslah memperhatikan kepentingan masyarakat sebagai sumberdaya lokal dan juga kemampuan masyarakat menyediakan tenaga dan modal sosial atau berpartisipasi dalam pengembangan wisata tersebut (Brohman, 1996:60).

B. Kajian Pustaka

1. Seni Tradisi sebagai Komoditas Pariwisata Budaya

Tulisan Triono Saputro (2005) yang berjudul “Pemberdayaan Masyarakat Seni Tradisi dalam Industri Pariwisata Budaya” menjelaskan bahwa seni tradisi dapat berwujud (1) seni tradisi ritual untuk upacara-upacara keagamaan dan

adat, dan (2) seni tradisi yang dikemas khusus untuk dinikmati masyarakat luas maupun wisatawan (*arts for mart*). Mengenai pengembangan seni tradisi sebagai suatu komoditas pariwisata budaya, pada umumnya paket pariwisata budaya dijual oleh travel biro atau hotel sebagai produser atau *event organizer* dan mereka lebih berperan besar dalam penghantaran seni tradisi sebagai komoditas wisata dari pada masyarakat sebagai pemilik seni tradisi.

Untuk menilai sejauhmana posisi tawar masyarakat seni tradisi, Triono Saputro (2005) menyampaikan hasil penelitian yang dilakukan Lembaga Manajemen PPM bekerja sama dengan Yayasan Seni Taratak, di 10 provinsi di Indonesia (Nusa Tenggara Timur, Sulawesi Utara, Jambi, Sumatera Barat, Lampung, Jawa Barat, Jakarta, Yogyakarta, Jawa Tengah, dan Jawa Timur). Sebelumnya, Lembaga Manajemen PPM, pada periode tahun 2000–2001 telah melakukan pengamatan mendalam di beberapa organisasi seni tradisi di Bali, Yogyakarta, Solo, Bandung, Jambi, dan Padang. Hasil penelitian dan pengamatan menunjukkan bahwa posisi tawar masyarakat seni tradisi relatif lemah dibandingkan dengan para produser sebagai pembelinya.

Kawasan Using memiliki beberapa seni tradisi yang berkembang di antaranya adalah kuntulan, janger, angklung, idher bumi, barong, seblang dan gandrung penuh dengan syair dan iringan musik. Kelahiran seni tradisi ini tidak bisa dipisahkan dari masyarakat pendukungnya. Aneka seni itu hadir tidak jauh dari keseharian hidup mereka. Menurut Sutarto (2003) masyarakat Using memiliki sifat ulet dan mahir dalam bercocok tanam serta piawai dalam berkesenian. Eksistensi tersebut menjadikan Kabupaten Banyuwangi sebagai gudang pangan dan gudang kesenian tradisional yang menjadi kebanggaan Provinsi Jawa Timur. Produk-produk kebudayaan Using memiliki peranan strategis, baik yang bermuatan kultural maupun ekonomi. Jika dikelola, dibina, dan dimanfaatkan dengan baik, produk-produk kebudayaan Using tersebut dapat memberi kontribusi yang signifikan bagi pembangunan daerah dan nasional.

Pengelolaan kebudayaan sebagai komoditas wisata perlu ditangani dengan kebijakan tepat agar tidak terjadi komersialisasi seni tradisi yang berakibat pada pendangkalan, pelecehan, pelemahan daya tawar masyarakat, dan pemarjinalan peran masyarakat pendukungnya. Henry (2004:307) menyampaikan bahwa beberapa kasus menunjukkan bahwa massa yang pasif bukan berarti tidak mampu bersikap negatip. Sikap tersebut akan muncul jika mereka mengetahui akan terbebani atau sudah menerima akibat negatif dari tindakan pihak lain yang mengganggu dan mengusiknya. Oleh karena

itu, kebijakan kepariwisataan kawasan wisata Using sebaiknya berbasis *democratic governance*, yaitu kebijakan yang secara substansi mensyaratkan pengelolaan pengembangan pariwisata dengan memperhatikan kepentingan dan peran strategis *stakeholder* terutama masyarakat, agar domain keadilan dalam pemanfaatan sumberdaya pariwisata dapat diisi secara proporsional.

2. Kebijakan Kepariwisataan

Kebijakan pariwisata telah banyak yang mengkaji dan meneliti. Berikut disajikan berbagai definisi kebijakan kepariwisataan dikemukakan oleh beberapa ahli pariwisata. Goeldner dan Ritchie (2006) mendefinisikan kebijakan pariwisata sebagai regulasi, aturan, pedoman, arah, dan sasaran pembangunan/promosi serta strategi yang memberikan kerangka dalam pengambilan keputusan individu maupun kolektif yang secara langsung memengaruhi pengembangan pariwisata dalam jangka panjang dan sekaligus kegiatan sehari-hari yang berlangsung di suatu destinasi. Biederman (2007) menambahkan hal penting dalam definisi kebijakan kepariwisataan dengan mengemukakan bahwa prinsip dari kebijakan kepariwisataan adalah peningkatan kemajuan negara atau daerah dan kehidupan warga negaranya.

Damanik (2005) dalam artikelnya, “Kebijakan Publik dan Praksis *Democratic Governance* di Sektor Pariwisata” mengemukakan persoalan yang sering muncul dalam kebijakan kepariwisataan adalah bahwa kebijakan tersebut disusun berdasarkan pada paradigma pembangunan yang menguatkan sekelompok orang (elit lokal dan kapitalis global). Ini berarti bahwa negara mendefinisikan sendiri kebijakan pembangunan pariwisata, meskipun implementasi kebijakan tersebut, di lapangan sebenarnya banyak mengalami distorsi, sebab hasil akhir yang mencolok adalah marginalisasi kelompok miskin dalam proses-proses distribusi dan redistribusi sumberdaya pariwisata (Dahles dan Bras, 1997:66). Bila hal tersebut terjadi, sesungguhnya garis demarkasi antara kebijakan publik dan kebijakan nonpublik telah hilang, sehingga kebijakan (pariwisata) itu sendiri kehilangan watak publiknya (Priyono, 2004:123–124).

Dalam kasus yang lain, kebijakan seringkali tidak dapat menghasilkan informasi dan argumen-argumen yang masuk akal sesuai harapan mengenai tiga macam pertanyaan sebagaimana yang dikatakan oleh Parsons (2005), yaitu (1) nilai yang pencapaiannya merupakan tolak ukur utama untuk melihat apakah masalah telah teratasi, (2) fakta yang keberadaannya dapat membatasi atau meningkatkan pencapaian nilai-nilai, dan (3) tindakan yang

penerapannya dapat menghasilkan pencapaian nilai-nilai. Oleh karenanya, diperlukan model rasional dalam proses perumusan kebijakan dan proses kebijakan yang lainnya. Dror dalam Wahab (2008:100) menegaskan bahwa dalam hubungan dengan upaya agar diperoleh kebijakan yang rasional, yang diperlukan oleh pembuat kebijakan adalah beberapa hal berikut.

- a. Mengetahui seluruh nilai-nilai masyarakat beserta pemberian bobotnya.
- b. Mengetahui secara tepat alternatif-alternatif kebijakan yang tersedia.
- c. Mengetahui semua akibat yang mungkin terjadi dari setiap alternatif kebijakan yang dipilih.
- d. Menghitung nisbah antara nilai yang dicapai oleh masyarakat dengan korban yang sudah diberikan oleh mereka bagi setiap alternatif kebijakan yang dipilih.
- e. Memilih alternatif kebijakan yang paling efisien.

Alternatif yang perlu dipilih, tentu kebijakan yang paling baik dalam rangka mencapai tujuan. Sehubungan dengan hal tersebut, Patton dan Sawicki (Keban, 2008) mengemukakan beberapa kriteria penting yang biasa digunakan untuk memilih alternatif kebijakan sebagai berikut.

Pertama, technical feasibility, yaitu mengukur apakah alternatif kebijakan yang terpilih akan berjalan sesuai dengan syarat teknis tujuan yang ditetapkan.

Kedua, political viability, yang terdiri atas 5 (lima) subkriteria yaitu: *Acceptability* yang berhubungan dengan apakah suatu alternatif kebijakan dapat diterima oleh aktor-aktor politik dan para klien dan aktor-aktor lainnya dalam masyarakat. *Appropriateness* berkenaan dengan apakah suatu alternatif kebijakan tidak akan merusak atau bahkan bertentangan dengan nilai-nilai yang telah ada dan berkembang dalam masyarakat. *Responsiveness* berkenaan dengan apakah suatu alternatif kebijakan akan mampu memenuhi kebutuhan masyarakat. *Legal* dalam pengertian apakah suatu alternatif kebijakan nantinya tidak bertentangan dengan peraturan perundangan yang berlaku. Serta *equity* yang menekankan kriteria alternatif kebijakan pada keadilan dan pemerataan dalam masyarakat.

Ketiga, administrative operability yang menyangkut penilaian terhadap beberapa elemen administrasi seperti *authority, institutional comitment, capability, organizational support*. Kebijakan kepariwisataan merupakan landasan pelaksanaan kegiatan bidang kepariwisataan yang dirumuskan oleh pemerintah sudah seharusnya memperhatikan kepentingan semua pihak demi kemajuan bangsa dan negara. Banyak kebijakan pemerintah yang selama ini

menggunakan pendekatan *Old Public Administration* (OPA) dengan dominasi kebijakan lebih ditentukan oleh birokrasi pemerintah sehingga orientasi kepentingannya lebih pada kekuasaan. Dalam pemerintahan yang baik (*good governance*) kepentingan *stakeholder* (pemerintah, swasta, dan masyarakat) perlu dikafer dalam kebijakan kepariwisataan demi kesejahteraan bersama.

3. *Democratic Governance* dalam Pengembangan Pariwisata

Pudarnya watak publik dalam kebijakan pariwisata ini berdampak pada ketidakberdayaan masyarakat dalam merespons perkembangan pasar wisata. Hal itu menyebabkan peran masyarakat bukan lagi sebagai *stakeholders* dan *shareholders* tetapi tetap menjadi penonton di tengah keramaian pemodal yang merebut peluang ekonomi pasar wisata. Di tingkat praksis pengelolaan distribusi dan redistribusi sumberdaya pariwisata perlu didasarkan pada prinsip-prinsip yang adil dan demokratis. Mekanisme pengelolaan yang didominasi oleh otoritas negara tidak menjadi jaminan tunggal bagi bekerjanya prinsip-prinsip ketatapemerintahan yang demokratis (*democratic governance*) karena sesungguhnya "Negara bukanlah pilar tunggal pembangunan Pariwisata" (Elliot, 1997:6). Pariwisata haruslah dilihat sebagai sumberdaya lokal (Brohman, 1996:60), sehingga pengelolaannya bukan hanya harus didasarkan pada kepentingan masyarakat lokal tetapi juga pada kemampuan mereka menyediakan tenaga dan modal sosial yang lain (baca: partisipasi).

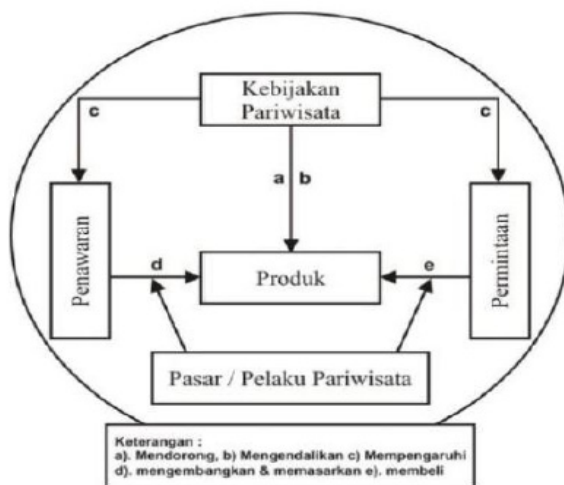
Berdasarkan pemahaman tersebut, kebijakan kepariwisataan harus mampu mendorong proses pengelolaan distribusi dan redistribusi sumberdaya pariwisata yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang adil dan demokratis serta membuka diri terhadap partisipasi publik dan kontrol publik secara luas atau apa yang diistilahkan dengan *democratic governance* (Damanik, 2005).

Prinsip *democratic governance* dalam pengembangan pariwisata mensyaratkan adanya pengakuan bahwa semua *stakeholder* memiliki peran khusus yang jika diingkari mengakibatkan merosotnya kinerja sektor pariwisata secara keseluruhan. Tanpa pemerintah, mustahil tersedia infrastruktur dasar bagi pengembangan kepariwisataan, mulai dari sarana dan prasarana fisik hingga ke kelembagaan (Elliott, 1997:55–56). Infrastruktur yang tersedia tidak berfungsi optimal apabila sektor swasta tidak melakukan investasi dan promosi. Pariwisata juga akan sulit berkembang apabila masyarakat lokal tidak mengalokasikan sumberdaya yang dimiliki sebagai atraksi wisata. Itulah sebabnya di dalam perencanaan perlu diakomodasi beragam kepentingan yang diartikulasikan secara berbeda namun memiliki nilai yang sama.

Pengelolaan sumberdaya pariwisata sektor publik secara demokratis dapat tercapai, terutama jika tiga syarat berikut ini dapat dipenuhi (Elliott, 1997:40–44). *Pertama*, peran strategis *stakeholders* yang didefinisikan secara jelas dan dijalankan secara konsisten, yakni siapa melakukan apa dan dengan konsekuensi bagaimana. *Kedua*, ada aturan main yang jelas, mengikat, dan adil bahwa pemanfaatan sumberdaya pariwisata harus ditinjau setiap saat apabila hasilnya merugikan salah satu pihak. *Ketiga*, sumberdaya pariwisata dikelola secara transparan dan akuntabel.

Stakeholders pariwisata yang terlibat di dalam pasar pariwisata menurut Damanik dan Weber (2006) antara lain: 1) wisatawan, 2) industri pariwisata, 3) pendukung jasa pariwisata, 4) pemerintah, 5) masyarakat lokal, dan 6) Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). *Stakeholders* tersebut berperan sebagai elemen pendukung pariwisata yang kemudian berinteraksi membentuk sistem pariwisata. Sistem pariwisata memiliki empat unsur pokok yang saling terkait, yaitu permintaan atau kebutuhan, penawaran atau pemenuhan kebutuhan, pasar dan kelembagaan yang berperan untuk fasilitas keduanya, dan pelaku/aktor yang menggerakkan ketiga elemen sebelumnya (Damanik dan Weber 2006). Hubungan di antara unsur-unsur pokok pariwisata dapat dilihat pada gambar berikut.

Gambar 1. Sistem Kepariwisataan
(Steck et.al. 1999 dalam Damanik dan Weber 2006)



Gambar di atas menunjukkan bahwa Pariwisata sebagai sistem yang dinamis. Agar berkembang secara konsisten, potensi yang dimiliki dikemas secara menarik. Untuk menjamin keberlangsungan sistem kepariwisataan,

agar berjalan baik harus dilandaskan pada kebijakan kepariwisataan sebagai dasar pijakan operasional kegiatan kepariwisataan yang mampu mendorong dan mengendalikan produk wisata yang akan dijual atau dinikmati wisatawan dan sekaligus mampu memengaruhi penawaran dan permintaan. Kemampuan penawaran akan dapat mengembangkan dan memasarkan produk sehingga wisatawan mau membeli. Kondisi tersebut akan berjalan jika pasar/pelaku pariwisata berada dalam keadaan seimbang.

C. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif, yaitu pengukuran yang cermat terhadap fenomena sosial tertentu (Singarimbun dan Effendi, 1989). Peneliti mengembangkan konsep dan menghimpun fakta, tetapi tidak melakukan pengujian hipotesis. Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah studi kasus, yaitu kebijakan pengembangan pariwisata apa yang paling efektif, akselaratif, dan berbasis *democratic governance* untuk dilakukan dalam upaya mengembangkan kawasan wisata Using di Kabupaten Banyuwangi, khususnya di kawasan wisata Using Desa Kemiren, Kecamatan Glagah, Kabupaten Banyuwangi.

Sebagai sumber data serta untuk penggalan data, unit analisis penelitian berada pada tingkat organisasi dan individu, yaitu para *stakeholders* yang terlibat dalam proses pengembangan kawasan wisata Using, sedangkan teknik pengumpulan data dilakukan melalui observasi, dokumentasi, wawancara mendalam, kuisioner, studi pustaka, dan FGD. Penilaian data dilakukan dengan memperhatikan prinsip validitas (kesahihan), objektivitas, reliabilitas (keandalan) dengan cara mengategorikan data dengan sistem pencatatan yang relevan dan melakukan kritik atas data yang telah dikumpulkan dengan teknik triangulasi. Interpretasi data dilakukan dengan cara menganalisis data dengan pemahaman intelektual yang dibangun atas dasar pengalaman empiris terhadap data, fakta, dan informasi yang telah dikumpulkan dan disederhanakan dalam bentuk tabel/grafik/diagram, untuk melakukan penyimpulan data terhadap hasil interpretasi data dan analisis data.

D. Hasil Penelitian dan Pembahasan

Hasil penelitian lapangan menunjukkan adanya empat alternatif kebijakan, yaitu: 1) pengembangan objek atau atraksi wisata, 2) pengembangan pelayanan dalam penyediaan sarana dan prasarana pendukung pariwisata, 3) pengembangan promosi dan pemasaran pariwisata, serta 4) pengembangan

kelembagaan dan kerjasama dalam pengelolaan wisata. Keempat alternatif kebijakan tersebut dalam pelaksanaannya harus memaksimalkan keterlibatan *stakeholder* yang dibangun melalui relasi yang didasari nuansa rasa memiliki terhadap wisata Using sejak perencanaan, pelaksanaan, hingga pascaoperasi/kegiatan pengembangan.

Sementara itu, kebijakan pengelolaan wisata selama ini belum menunjukkan adanya kesinambungan sistem yang membentuk masing-masing unsur dalam pengelolaan pariwisata. Oleh karena itu, *Destination Management Organization* (DMO) merupakan model yang tepat dalam pelaksanaan kebijakan pengelolaan wisata Using di Kabupaten Banyuwangi. DMO merupakan cara pengelolaan pariwisata terpadu yang memiliki kelengkapan sebagai sebuah sistem.

Ada tiga komponen penting dalam DMO, yaitu *coordination tourism stakeholders*, dan *destination crisis management* dan *destination marketing*. Dalam konteks pengembangan Wisata di Kabupaten Banyuwangi, ada beberapa hal yang dilakukan dalam membangun DMO, seperti tampak pada uraian berikut.

1. Penguatan Gerakan Kesadaran Kolektif *Stakeholder*

Tahap ini merupakan proses awal pembentukan DMO dengan melakukan studi kelayakan untuk menentukan pemangku kepentingan di destinasi serta memulai penyusunan *Tourism Management Plan* (TMP). Selanjutnya perlu diadakan konsultasi dengan pihak publik dan pemerintah untuk mendapatkan masukan dan ide terkait dengan konsep DMO yang sesuai untuk pembangunan pariwisata di daerah tersebut. Melalui cara tersebut diharapkan muncul kesadaran bersama mengenai perlunya DMO sebagai wadah bagi para pengelola destinasi pariwisata. Tahap ini akan menghasilkan kesepakatan antara pemerintah dan para pemangku kepentingan mengenai konsep DMO yang diinginkan bersama. Selain itu, konsep awal TMP yang dilandasi oleh komitmen bersama, dapat terwujud untuk disempurnakan pada tahap selanjutnya.

Modal dasar yang sudah dimiliki adalah bahwa sinergi antar-*stakeholders* dan pertemuan antar-*stakeholders* dalam kegiatan *event* dan promosi pariwisata di Kabupaten Banyuwangi sudah dijalankan. Bahkan dimungkinkan sudah ada MOU antara pelaku usaha jasa pariwisata dan ekonomi kreatif se-Kabupaten Banyuwangi. Modal dasar ini selanjutnya dikembangkan atau diikat menjadi konsep DMO yang diinginkan bersama dan dilandasi oleh komitmen bersama.

2. Pengembangan Manajemen Destinasi

Tahap ini meliputi intervensi awal, keuangan dan ikatan-ikatan formal, baik intervensi pengembangan yang dilakukan bersama oleh lintas sektor maupun pemangku kepentingan daerah. Intervensi awal juga terwujud dalam bentuk rekomendasi Pemerintah daerah. Ketika Pemerintah menyetujui pembentukan kelembagaan DMO, perlu mempertimbangkan aspek sarana prasarana, investasi, dan *capacity building*. Pada saat yang bersamaan, konsultasi dana segera dilakukan untuk mendukung kelancaran aktivitas pembentukan kelembagaan. TMP seyogianya juga telah teridentifikasi secara kuantitatif dan kualitatif untuk jangka pendek dan menengah. Dengan demikian, hasil yang diharapkan pada tahap ini adalah intervensi para pemangku kepentingan dalam hal penataan destinasi (fasilitas, aksesibilitas dan masyarakat), *capacity building*, dan penyusunan TMP yang dilandasi komitmen pembentukan DMO.

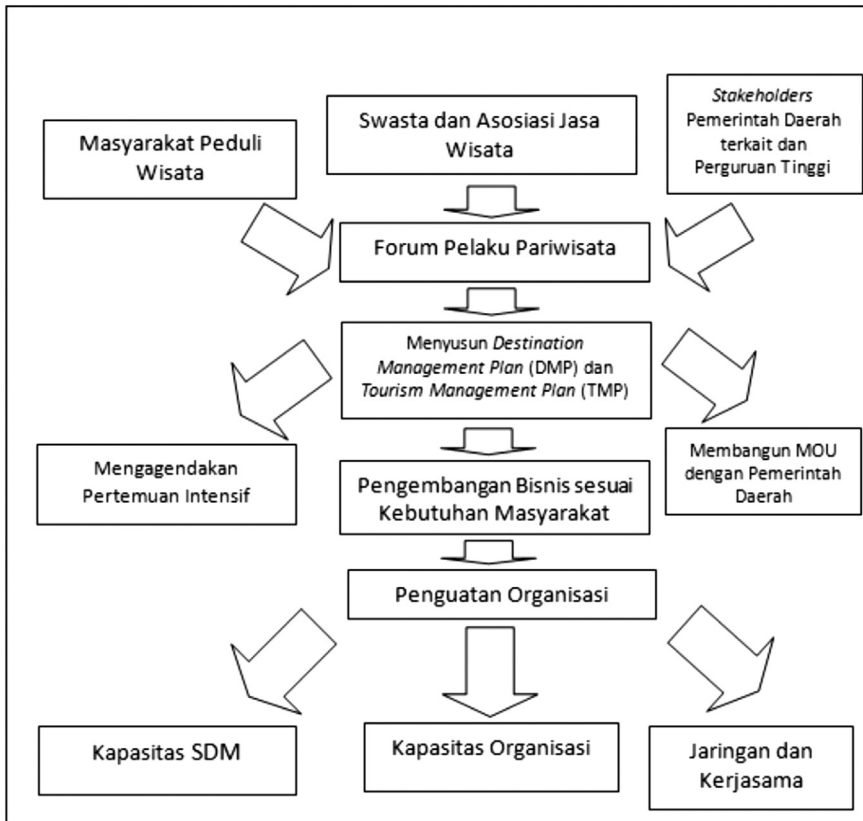
3. Pengembangan Bisnis

Tahap ini meliputi peningkatan kapasitas usaha/industri, perencanaan bisnis dan jaringan, pengembangan ekonomi kreatif serta penguatan *backward* dan *forward linkage*. Pada tahap ini, upaya peningkatan kapasitas tersebut saling terkait dengan melibatkan masyarakat, dunia usaha, serta pemerintah.

4. Penguatan dan Penataan Organisasi

Tahap berikutnya, agar dalam meningkatkan tata kelola destinasi berlangsung efektif dan efisien adalah penguatan struktur organisasi (forum kerja) yang telah memiliki ruang lingkup dan tanggung jawab kegiatan DMO. Hasil yang diharapkan dari tahap ini adalah keberlanjutan usaha di destinasi serta peningkatan kualitas tata kelola destinasi pariwisata yang transparan, akuntabel dan sistemik secara manajerial dan finansial. Selain itu, pengelolaan akan dinyatakan siap ketika telah menerapkan *Corporate Social Responsibility* (CSR) dan *Corporate Share Value* (CSV). Proses dan tahapan tersebut dapat digambarkan sebagai berikut.

Gambar 2. Model *Destination Management Organizations* dalam Pelaksanaan Kebijakan Pengembangan Wisata Using Berbasis *Democratic Governance*



D. Simpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa masyarakat Using memiliki kekayaan budaya yang menggambarkan filosofi perjalanan hidup sampai meninggal. Hal tersebut tersebar di beberapa kecamatan, namun yang kuat menjaga tradisi Using adalah Desa Kemiren Kecamatan Glagah. Oleh karena itu, pada tahun 1995 Desa Kemiren ditetapkan sebagai destinasi wisata yang dikenal dengan sebutan Desa wisata/Kawasan wisata Using.

Potensi tersebut dikemas dalam atraksi wisata Using yang bernilai, berdaya tarik, dan *marketable*. Potensi tersebut terkonsentrasi di empat tempat, yaitu: Anjungan/Taman Rekreasi Desa Using, Sanggar Genjah Arum, Sanggar Barong Lancing Sapu Jagat, dan Sanggar Barong Tresno Budoyo. Selebihnya merupakan ritual adat masyarakatnya yang diselenggarakan pada waktu-waktu tertentu, sehingga tidak setiap saat dapat disajikan kepada wisatawan.

Pengembangan kawasan wisata Using di Kabupaten Banyuwangi dilaksanakan secara lintas sektor dan melibatkan multi *stakeholders* sebagai aktualisasi pengembangan wisata berbasis *democratic governance*. Pengembangan wisata Using menjadi tanggungjawab bersama pemerintah dan semua unsur yang terkait. Hal itu berlangsung secara berkesinambungan dan bersinergi. Pemaksimalan keterlibatan *stakeholder* ditempuh dengan pengembangan nuansa rasa kepemilikan terhadap wisata Using, mulai dari perencanaan, pelaksanaan, hingga pascaoperasi/kegiatan pengembangan. Alternatif strategi kebijakanyang ditempuh, yaitu pengembangan daya tarik objek dan atraksi wisata, fasilitas atau ketersediaan fasilitas pelayanan, serta informasi dan promosi wisata. Pada praktiknya, pengembangan tersebut disesuaikan dengan konteks kondisi objek wisata, persoalan yang ada pada masing-masing objek wisata, dan memperhatikan tata ruang, nilai-nilai kearifan, serta keunikan lokal masyarakat Using.

Salah satu permasalahan yang krusial dalam pengembangan wisata di daerah adalah adanya *misscommunication* dalam pengembangan objek wisata. Muncul kesan bahwa pemerintah, swasta, dan masyarakat sulit duduk dalam satu entitas baru untuk memajukan pariwisata. Oleh karena itu, strategi pengembangan kelembagaan dan kerjasama dalam pengembangan wisata Using menjadi prioritas utama yang perlu diperhatikan. Model kebijakan pengembangan wisata Using berbasis *democratic governance* yang dapat dilakukan adalah dengan pengembangan kelembagaan dan kerjasama lintas *stakeholders* melalui konsep *Destination Management Organization*.

Pemerintah daerah perlu memaksimalkan keterlibatan *stakeholder* dalam pengembangan wisata Using dengan memfasilitasi pertemuan para pelaku wisata yang potensial dalam pengembangan wisata Using. Pertemuan para pelaku wisata perlu terus dilakukan untuk menumbuhkan kesadaran kolektif dan mendorong terbentuknya *Destination Management Organization* dalam pengembangan wisata Using. Oleh karena itu, perlu disusun *Destinasi Manajement Plan* dan *Tourism Manajemen Plan* dalam mengembangkan wisata Using.

Daftar Pustaka

- Abdul Wahab, Solichin. 2008. *Analisis Kebijakan dari Formulasi ke Implementasi Kebijakan Negara*. Edisi Kedua. Jakarta: PT. Bumi Aksara.
- Biederman, Paul S., Jun Lai, Jukka M. Laitamaki, Hannah R. Messerli, Peter D. Nyheim, dan Stanley C. Plog. 2007. *Travel and Tourism: An Industry Primer*. Pearson: Education, Inc., Upper Saddle River, NJ.
- Brohman, J. 1996. "New Directions in Tourism for Third World Development." *Annals of Tourism Research*. Vol. 23 No. 1, hlm. 48–70.
- Dahles, H. dan Bras, K. 1997. "The State, the Market, and the Role of NGOs in the Establishment of Sustainable Tourism Development: a Discussion." Dalam Dahles, H (ed), *Tourism, Small Entrepreneurs and Sustainable Development; Cases from Developing Countries*. Tilburg: ATLAS, hlm. 65–73i.
- Dahles, H. dan Bras, K. (Ed). 1999. "Tourism and Small Entrepreneurs: Development, National Policy and Entrepreneurial Culture, Indonesian Cases." New York: Cognizant Communication Corporation.
- Damanik, Janianton dan Helmut F Weber. 2006. *Perencanaan Ekowisata: dari Teori ke Aplikasi*. Yogyakarta: Andi Offset.
- Damanik, Janianton. 2005. "Kebijakan Publik dan Praksis Democratic Governannce di Sektor Pariwisata." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*. Volume 8, Nomor 3, UGM, Yogyakarta.
- Elliot, J. 1997. *Tourisme: Politics and Public Sector Management*. London, New York: Routledge.
- Keban, Yeremias. T. 2008. *Enam Dimensi Strategis Administrasi Publik Konsep, Teori dan Isu*. Yogyakarta: Gava Media.
- Parsons, Wayne. 2005. *Public Policy: Pengantar Teori dan Praktik Analisis Kebijakan*. (terjemahan). Jakarta: Kencana.
- Priyono, H. B. 2004. "Mencari Badan Publik: Refleksi bagi Rehabilitasi Arti Pembangunan." *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*. Vol. 8 No. 2, hlm. 109–138.
- Simamora, Henry. 2004. *Manajemen Sumber Daya Manusia*. Yogyakarta: STIE YKPN Yogyakarta.
- Singarimbun M, Sofian E. 1989. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta [ID]: LP3ES.
- Sutarto. 2003. "Etnografi Masyarakat Using." Laporan Penelitian. Surabaya: Dinas P dan K Provinsi Jawa Timur.
- Triono, Saputro. 2005. "Pemberdayaan masyarakat Seni Tradisi dalam Industri Pariwisata." <http://www.antarajatim.com/lihat/berita/95887/pariwisata-banyuwangi-raih-travel-club-tourism-award>.

INDEKS

A

adjektiva 282, 284, 285, 293, 299
alih kode 52, 54, 55, 59, 60, 69, 70
Aneka Safari Record 34, 45
angklung 29, 46, 84, 85, 87, 88, 89, 106,
108, 340, 382, 383
autentisitas 84, 220, 250

B

bahasa viii, x, xi, xiv, xxi, 44, 52, 53, 54,
55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
81, 85, 94, 104, 111, 113, 114,
119, 129, 130, 134, 147, 148, 149,
150, 152, 156, 174, 186, 189,
190, 229, 242, 243, 244, 249, 250,
251, 263, 277, 278, 279, 280, 281,
282, 284, 285, 286, 288, 290, 293,
294, 296, 299, 304, 317, 324, 325,
326, 327, 329
bahasa Indonesia 55, 61, 62, 63, 65, 68,
72, 73, 129, 130, 134, 278
bahasa Jawa xi, 52, 53, 55, 57, 58, 59,
60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
71, 149, 277, 278, 279, 296, 324,
325, 326, 327, 329
Bali vii, xiv, xv, xvii, 16, 18, 26, 30, 54, 56,
76, 77, 79, 81, 84, 87, 109, 112,
154, 164, 174, 243, 247, 329,
333, 360, 383
bambu vii, 3, 26, 236, 341, 344
Banyuwangi vii, viii, ix, x, xi, xii, xiii, xiv,
xv, xvii, xviii, xix, xxi, 2, 3, 4, 5, 6,
7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 20, 23,
26, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 65,
67, 68, 69, 73, 76, 77, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 104,
105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,

112, 113, 114, 115, 117, 118, 119,
123, 124, 125, 129, 133, 134, 135,
154, 157, 159, 164, 165, 185, 186,
189, 201, 203, 204, 205, 206, 207,
208, 210, 212, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 221, 223, 227, 229, 231,
232, 233, 238, 239, 240, 244, 245,
247, 249, 250, 251, 253, 255, 256,
265, 277, 281, 306, 307, 314, 316,
317, 318, 319, 320, 321, 324, 325,
328, 329, 330, 332, 333, 335, 336,
337, 338, 340, 342, 360, 361, 362,
364, 365, 366, 367, 368, 371, 378,
381, 382, 383, 388, 389, 392
Banyuwangi Ethno Carnival viii, xiv, xviii,
30, 37, 40, 47, 96, 111, 114
Banyuwangi Festival xv
baresan vii, 340, 341
barong 8, 29, 36, 39, 98, 106, 299, 340,
382, 383
batik 97, 233, 267, 272
BEC 15, 30, 37, 38, 39, 41, 42, 112, 113,
114, 117
bentuk viii, xii, xxi, 24, 26, 27, 32, 36, 62,
63, 64, 67, 68, 84, 85, 90, 91, 92,
93, 103, 106, 108, 111, 112, 113,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 126,
128, 142, 148, 152, 156, 175, 188,
189, 195, 196, 199, 200, 201, 202,
214, 216, 220, 221, 223, 229,
237, 238, 240, 241, 242, 244, 245,
247, 251, 252, 262, 265, 278, 279,
281, 282, 283, 284, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 299, 304, 305, 308, 311,
320, 342, 344, 351, 352, 360, 363,
376, 388, 390
birokrasi x, 1, 28, 79, 80, 90, 95, 186,
228, 233, 239, 242, 247, 248, 249,
253, 254, 255, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 308, 309, 310, 311, 313,
317, 319, 320, 321, 386

Blambangan vii, viii, ix, xvii, 23, 41, 46,
47, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 87,
90, 109, 113, 149, 159, 161, 164,
242, 249, 278, 322, 323, 324, 325,
326, 327, 328, 329, 330, 331, 332,
333, 334, 335, 336, 337, 338, 339
budaya ekonomi 264
Bugis x, xxii, 79, 80

C

campur kode 52, 54, 55, 60, 61, 62, 69,
71
cenderamata 41
cerocogan vii, 340, 341
Corporate Share Value 390
Corporate Social Responsibility 390
CSR 390
CSV 390

D

Demak 325, 332
destinasi wisata 30, 40, 201, 216, 391
deversifikasi xviii, 9, 26
diksi 57, 64, 65, 66, 67, 68, 89
DKB 47

E

ekonomi x, xiii, xiv, xv, xviii, xix, 1, 2, 3, 4,
32, 33, 34, 42, 43, 46, 47, 64, 77,
91, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 103,
107, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 124, 193, 207, 215,
216, 218, 219, 226, 227, 228, 229,
235, 239, 240, 241, 242, 243, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250, 252,
253, 256, 261, 262, 263, 264, 266,
267, 269, 271, 272, 303, 306, 319,
324, 361, 383, 386, 389, 390
ekosistem 175, 177, 178
elatifus 278, 279, 281, 290, 291, 292,
293, 294, 295, 299
emosi 145, 278, 279, 297
emotif-ekspresif 278, 279, 281, 282,
283, 284, 285, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 293, 294, 295,
296, 297, 299
endhog-endhogan 92, 94, 106, 111
estetik 80, 83, 84, 85, 88, 99, 110

F

festival viii, xiii, xiv, xvi, xvii, 10, 20, 30,
82, 98, 110, 111, 112, 113, 186,
201, 205, 216, 217, 218, 219, 221,
224, 249, 253, 255
figurasi xiv, 229, 239, 240, 242, 250, 255,
256
fragmentasi 226, 239, 240, 247
Frankfurt Book Fair 12, 43

G

gandrung xii, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10,
11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 76, 82,
83, 84, 86, 87, 93, 98, 106, 108,
109, 110, 111, 113, 340, 382, 383
gandrung terop 12, 13, 18, 28, 37, 82,
98, 110
Gemini Record 45
global 28, 40, 41, 51, 96, 99, 186, 193,
220, 304, 305, 384
government 307, 309, 314

H

hadrah 29, 106
hegemoni xiii, xiv, 32, 33, 57, 186, 243,
244, 245, 247, 249, 250, 252, 253,
255, 256, 262
hegemonik 242, 245, 246, 250, 254
herbal 369
hibriditas x, xii, xiii, xv, 77, 81, 82, 83, 84,
86, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 96, 97,
99, 187, 251, 255, 256
hidup sehat 355
hukum lingkungan 164, 165, 167, 168,
169, 170, 176, 177, 178

I

Identitas 1, 31, 32, 109, 111, 226
image xvi, 123, 226, 236, 238, 242, 245,
246, 251, 256
industri kreatif ix, xviii, xxii, 30, 31, 32,
33, 34, 36, 41, 43, 44, 45, 46, 47,
48
industri wisata 323, 335, 337

- informasi ix, 41, 42, 52, 53, 105, 116,
117, 128, 137, 138, 154, 161, 168,
171, 172, 173, 189, 193, 232, 233,
238, 281, 309, 329, 384, 388, 392
- infrastruktur 42, 386
- inovasi xx, xxi, xxii, 34, 36, 43, 95, 186,
192, 220, 224, 311
- J**
- jagad cilik 135, 277
- jagad gedhe 135, 167
- jamban 342, 348, 349, 350, 355, 356,
357
- janger 3, 4, 8, 28, 29, 34, 36, 37, 39, 42,
43, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58,
59, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
72, 73, 74, 84, 98, 382, 383
- jejer gandrung 9, 37
- K**
- Kalimantan 4, 5, 6, 21, 28, 375
- Katulistiwa Record 45
- kayu 208, 209, 230, 231, 236, 238, 268,
329, 341, 346, 349, 368, 374
- kebijakan ix, xiii, xiv, 1, 9, 30, 32, 34, 36,
37, 38, 96, 98, 102, 103, 104, 105,
106, 107, 109, 110, 111, 113, 114,
117, 118, 119, 170, 172, 188, 261,
264, 304, 305, 307, 308, 309, 310,
311, 319, 381, 382, 383, 384, 385,
386, 388, 389, 392
- keboan vii, ix, x, xviii, 90, 106, 113, 131,
137, 150, 382
- kebo-keboan 90, 106, 382
- kebudayaan x, xi, xiii, xv, xvi, xvii, xviii,
xix, 30, 54, 67, 73, 74, 76, 84, 85,
97, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
109, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
118, 119, 161, 171, 176, 186, 187,
188, 201, 226, 229, 247, 248, 255,
262, 263, 307, 308, 327, 340,
360, 382, 383
- Kemiren x, xviii, 14, 27, 37, 110, 113,
150, 173, 177, 186, 187, 197, 198,
200, 201, 202, 203, 205, 206, 207,
209, 215, 216, 217, 218, 219, 221,
222, 226, 227, 228, 229, 230, 231,
235, 236, 237, 238, 239, 253, 266,
364, 367, 368, 369, 371, 377, 378,
381, 388, 391
- kesetaraan gender 264, 266, 269, 270,
271, 272
- Kitab Yusuf 29
- komoditas xv, 34, 86, 103, 114, 115, 116,
185, 186, 187, 191, 192, 193, 205,
220, 241, 251, 253, 304, 383
- komunikasi viii, xi, 7, 8, 16, 29, 54, 58,
64, 66, 67, 69, 278, 306, 307, 309,
310, 312, 313, 316, 317, 321, 341
- konstruksi xvi, 26, 27, 76, 104, 106, 115,
119, 124, 147, 164, 165, 166, 167,
169, 170, 172, 173, 176, 178, 180,
181, 187, 195, 201, 205, 206, 207,
210, 212, 214, 215, 219, 287, 288,
291, 292, 293, 294, 299, 310, 340,
341, 342, 343, 354, 355, 357
- konstruksi kebijakan 104
- konsumsi 25, 36, 211, 215, 241, 346,
359, 361, 363, 364
- kontrak 85
- kopi xi, 5, 185, 186, 187, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
214, 215, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 224, 231,
239, 251, 253
- kreasi xviii, 32, 34, 36, 43, 47, 115, 171,
212
- kualitas xv, 19, 23, 47, 64, 191, 192, 193,
210, 211, 212, 215, 220, 251, 261,
289, 302, 352, 382, 390
- kuliner viii, ix, x, 41, 133, 134, 269, 270,
272, 360, 361, 364, 365, 366
- kundaran 29, 38
- kuntulan 3, 4, 8, 28, 29, 36, 39, 83, 98,
106, 382, 383
- L**
- lare Using 109
- legenda 180, 203, 330
- leksikal 277, 278, 279, 281, 282, 283,
284, 286, 287, 290, 293, 294,
296, 297, 299
- leksikon 129, 130, 131, 134, 135, 148,
149, 154, 158
- lintrik 128, 131, 132, 154

M

Madura x, xvii, xxii, 55, 58, 68, 70, 73, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 87, 106, 125, 243, 244, 250, 255, 334, 340, 360

Majapahit xxi, 59, 60, 63, 68, 70, 71, 72, 164, 278, 322, 323, 325, 326, 328, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 338

Mandar x, xxii, 80, 87, 182, 255

mantra x, xi, 11, 12, 126, 127, 128, 129, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 160, 278

masyarakat vii, viii, ix, xi, xii, xv, xvii, xviii, xix, xx, xxi, 2, 4, 5, 6, 16, 25, 27, 28, 29, 31, 32, 35, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 137, 140, 142, 147, 154, 160, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 188, 189, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 221, 224, 226, 235, 238, 253, 254, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 277, 278, 279, 281, 282, 294, 295, 296, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 310, 311, 314, 315, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 331, 334, 336, 340, 345, 346, 348, 354, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 377, 378, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 390, 391, 392

Mataram xxi, 23, 79, 243, 278, 322, 323, 325, 327, 332, 333, 335

memandirikan xx

Menakjingga 53, 164, 322, 323

menyejahterakan xiv, xx, 32, 256

mistis 20, 130, 136, 137, 138, 142, 158

mitos xiv, 167, 174, 180, 185, 203, 204, 205, 243, 248, 249, 251, 255, 339

mocoan 29, 36, 39, 106

modern viii, xi, xii, 31, 37, 39, 41, 45, 46, 47, 62, 74, 76, 84, 86, 89, 90, 103, 112, 147, 165, 168, 171, 205, 210, 214, 236, 237, 238, 239, 247, 248, 251, 252, 308, 323, 361

monomorfemis 282, 284, 285, 293, 294, 299

multikultural 54, 83

N

negara ix, xiii, xv, xvi, 30, 34, 43, 53, 72, 85, 89, 91, 97, 98, 99, 110, 123, 124, 165, 166, 168, 170, 171, 186, 232, 233, 234, 237, 238, 242, 246, 247, 253, 254, 261, 262, 264, 304, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 359, 382, 384, 385, 386

negosiasi 33, 45, 48, 78, 187, 195, 196, 203, 214, 216, 224, 256

nomina 282, 283, 290, 293, 297, 299

Nusantara xvi, xxii, 23, 26, 94, 124, 323, 381

O

obat viii, x, 360, 361, 364, 366, 367, 368, 371, 374, 376, 377, 378

otonomi daerah 102, 107, 109, 114, 116, 118, 119, 255

P

pamali 174

panjak 12, 13, 16, 19, 20, 23, 25, 27, 42, 43

Pantai Boom ix, 96, 312, 313, 319

pariwisata x, xiv, xv, xvi, 12, 30, 37, 38, 41, 42, 47, 91, 95, 96, 97, 110, 112, 116, 118, 218, 250, 316, 320, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 392

pasar xiii, 22, 31, 32, 34, 44, 45, 46, 86, 95, 97, 103, 104, 115, 117, 191, 192, 193, 220, 229, 253, 254, 303, 306, 311, 317, 321, 368, 386, 387, 388

patung gandrung 109
 pawang 128, 131, 134
 pembagian kerja 186, 197, 198, 199,
 267, 272, 308, 310
 pemberdayaan xv, 25, 33, 97, 98, 262,
 323, 337
 pemerintah xiii, xiv, xv, xvii, xviii, 1, 26,
 37, 38, 39, 41, 42, 45, 47, 48, 80,
 81, 82, 85, 95, 96, 97, 98, 102,
 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110,
 111, 112, 113, 116, 117, 118, 119,
 170, 206, 207, 218, 228, 231, 243,
 250, 255, 267, 302, 304, 305, 306,
 307, 309, 310, 313, 314, 317, 318,
 319, 320, 321, 336, 381, 382, 385,
 386, 387, 389, 390, 392
 pencahayaan 342, 345
 pengasihian 128, 129, 130, 131, 132,
 133, 134, 135, 141, 150, 154,
 158, 160
 penilaian 80, 265, 285, 295, 298, 300,
 343, 385
 perempuan x, 2, 3, 7, 8, 18, 27, 31, 32,
 33, 35, 78, 95, 130, 131, 132, 133,
 139, 150, 160, 189, 193, 194, 195,
 197, 199, 200, 201, 205, 218, 219,
 247, 261, 262, 263, 264, 265, 266,
 267, 268, 269, 270, 271, 272, 284,
 297, 333, 356
 PKI 107, 108, 109, 255
 pluralitas 73, 74, 187, 234, 249, 305
 Podho Nonton 8, 11, 27
 polimorfemis 282, 286, 290, 293, 294,
 299
 politik kultural 252
 praburoro 29, 51
 pranata kultural xi, 124, 126, 142, 156,
 158, 159, 160
 profan 179, 203
 promosi xiii, xiv, xvi, 37, 42, 45, 107,
 113, 118, 119, 210, 384, 386,
 388, 389, 392
 Pulau Merah 314, 315, 316, 317, 319,
 320, 328

R

reduplikasi 287, 288, 291, 293, 299
 reproduksi kultural x, xiii

ritual vii, viii, xxi, 20, 46, 84, 90, 91, 92,
 93, 94, 95, 97, 98, 104, 126, 128,
 131, 134, 136, 137, 138, 139, 140,
 141, 145, 150, 154, 155, 157,
 158, 167, 178, 181, 201, 203, 204,
 205, 224, 227, 232, 233, 234, 235,
 253, 268, 326, 329, 330, 339,
 364, 382, 391
 royalti 22, 44, 47
 rumah adat 27, 206, 207, 209, 222, 237,
 238, 239, 240, 340, 341, 342, 343,
 344, 345, 346, 347, 348, 349, 354,
 355, 356, 357, 360

S

sakral 145, 149, 167, 179, 180
 Sandi Record 45
 santet 109, 124, 125, 128, 129, 130,
 131, 134, 148, 154, 299
 Scorpio Record 45
 seblang 8, 11, 20, 30, 36, 46, 84, 90,
 106, 227, 232, 233, 234, 235,
 340, 382, 383
 semiotik 174
 seniman 23, 27, 31, 32, 33, 34, 36, 38,
 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
 48, 53, 57, 60, 67, 76, 82, 83, 84,
 85, 86, 87, 89, 97, 98, 99, 107,
 108, 208, 209, 246, 249, 250
 seni tradisi vii, viii, xvii, xviii, xix, xxi, 1,
 2, 7, 9, 14, 15, 16, 21, 23, 24, 27,
 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 38, 39,
 40, 41, 42, 47, 107, 112, 113, 117,
 382, 383
 sensren 131, 132, 154
 sifat xv, 58, 81, 82, 175, 268, 284, 285,
 289, 295, 296, 297, 298, 299,
 371, 372, 383
 sihir 125, 126, 130, 131, 134, 135, 136,
 148, 154, 157, 288, 298, 299
 sinden 2, 3, 4, 8, 13, 14, 28, 140, 201
 stakeholder 384, 386, 389, 392
 strategi vii, xiii, xiv, xv, xvii, xviii, 31, 45,
 52, 64, 76, 77, 79, 83, 95, 96, 97,
 105, 113, 114, 118, 119, 220, 228,
 241, 245, 247, 248, 249, 252, 256,
 264, 267, 269, 272, 320, 325,
 332, 384, 392
 Sunda xxii, 35, 84

T

tanda 17, 61, 77, 90, 145, 156, 205, 208, 226
tari xii, 7, 9, 11, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 35, 36, 37, 82, 83, 84, 99, 104, 110, 113, 201, 204, 205, 340
tata wilayah 323, 331, 334, 335
teknologi 34, 41, 116, 117, 126, 168, 177, 187, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 314, 321
tikel balung vii, 340, 341
TMP 389, 390
Tourism Management Plan 389
tradisional viii, x, xii, xiv, 27, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 52, 64, 65, 73, 84, 86, 89, 99, 103, 104, 106, 107, 112, 113, 164, 165, 168, 171, 205, 213, 214, 215, 218, 222, 231, 233, 242, 247, 255, 262, 271, 280, 308, 310, 313, 314, 317, 319, 332, 340, 360, 361, 364, 366, 367, 368, 371, 374, 376, 377, 378, 383

U

Using vii, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, xv, xvii, xviii, xix, xxi, xxii, xxiii, 1, 7, 23, 27, 30, 31, 32, 35, 40, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136,

141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 159, 160, 164, 165, 166, 169, 171, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 185, 186, 187, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 221, 222, 224, 226, 227, 228, 229, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 277, 278, 279, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 324, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 354, 355, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 364, 365, 367, 368, 377, 378, 381, 382, 383, 384, 388, 389, 391, 392

V

ventilasi 342, 343, 344, 345, 349, 357
verbal 16, 57, 64, 126, 128, 149, 156
visual 32, 187, 188, 205, 229
vokal 4, 7, 9, 11, 14, 15, 16, 18, 21, 23, 25, 27, 28, 287, 293, 299

W

wingit 174
Wisata Using 381, 391
wisatawan xv, xviii, 38, 40, 41, 42, 95, 96, 97, 104, 114, 115, 118, 160, 232, 233, 234, 336, 361, 381, 382, 383, 387, 388, 391

INDEKS NAMA

A

Abdul Wahab, Solichin 393
Abidah, Farah 38, 48
Acciaoli, Greg 48
Acker, Joan 33, 48
Adimihardja, Kusnaka 178, 181
Adriana, Venny 273
Adriani, M. 361, 363, 378
Ahimsa-Putra, H.S. 127, 161
Alatas, S.H. 243, 256
Ali, Hasan xi, 2, 35, 79, 85, 100, 274,
278, 279, 300, 323
Ali, Lukman xi, 2, 35, 79, 85, 100, 274,
278, 279, 300, 323
Almatsier, S. 360, 378
Althusser, Louis 229, 240, 256, 257
Alwi, Hasan 181
Anas, Abdullah Azwar xiii, xiv, 10, 23, 24,
37, 39, 47, 95, 111, 112, 114, 117,
118, 247, 320
Andag, CY v, xii, xiii, xv, 22, 39, 50, 76,
85, 89, 100, 101, 111, 250
Anderson, Benedict R. O'G. 256
Andria, A. 370, 378
Anneahira 337
Anoegrajekti, Novi iii, iv, v, ix, xiii, xxi, 1,
29, 30, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 42,
43, 45, 46, 48, 49, 80, 100, 109,
112, 120, 225, 242, 243, 246,
256, 257, 259
Anwar 14, 25, 26, 309
Arifah, S. 370, 379
Arifin, Bustanul 177, 181, 309, 332, 337
Arifin, Partaningrat Winarsih 177, 181,
309, 332, 337
Armaya 130, 161
Aschroft, Bill 89, 100
Asri 36, 43, 45
Asrumi vi, 277, 279, 281, 300
Astawan, M. 372, 375, 377, 378
Atjiah 12, 13, 14, 18, 19, 28

Atmosoedirdjo, Slamet Prajoedi 166,
181
Azwar, Azrul xiii, xiv, 10, 23, 24, 39, 95,
111, 112, 114, 117, 118, 345,
350, 354, 358

B

Bahri, S. 130, 161
Baliwati, Y. F. 359, 378
Barker, Chris 33, 49
Basri, Hasan 82, 92, 100, 110, 130
Benda-Beckmann, F. Von 173, 181
Benderly, Beryl Lief 168, 181
Berger, Peter L. 166, 181, 206, 225
Bhabha, Hommi K. xii, xv, 77, 97, 100,
187, 225, 254, 257, 260
Biederman, Paul S. 384, 393
Birchall, Clare 33, 49
Bloembergen, Marieke 254, 257
Bogdan, R. 337
Boserup, E. 261, 268, 273
Bourdieu, Pierre xiii, 241, 257
Bras, K. 384, 393
Bremen, Jan 246, 257
Brohman, J. 382, 386, 393
Brown, J.K. 123, 127, 161, 269, 273
Budiarta, P. 369, 378
Burton, Michael L. 270, 273

C

Callinicos, Alex 257
Carlson, Marvin 33, 49
Carol, Dweck 280, 300
Caudle, S.L. 265, 273
Chaer, Abdul 280, 300
Chaturvedi, Vinayak 258
Chen, Kuan-Hsing 258
Christie, Anthony 337
Cole, S. 263, 273
Cunningham, Stuart 33, 49

D

Daeng, J. Hans 182
Dahles, H. 384, 393
Damanik, Janianton 384, 386, 387, 393
Dariharto 106, 120, 130
Dartik 8, 9, 38
Davis, Janet Davis 174
De Certeau, Michel 252, 257
De Graaf, H.J. Th. 278, 300
Deleuze, Gilles 257
Denzin, Norman K. 173, 265, 273, 274
Dirlik, Arif 97, 100
Donz. Dian 337

E

Effendi, Musanif 167, 182, 388
Effendy, Bisri v, x, xvi, 112, 120
Eliade, Mircea 180, 182
Elliot, J. 386, 393
Ember, C.R. 273
Enggels, Fredrick 259
Erman, T. 273

F

Fachruddin, Lisdiana 374, 378
Faruk 74
Fay, B. 273
Finkelberg, M. 127, 161
Finzel, E. Greene, J.C. 261, 273
Foley, John Miles 337
Foucault, Michel 188, 189, 225, 239, 258
Freud, Sigmund 240, 258
Friedman, Thomas L. 41, 49

G

Gaebler, Ted 307, 310, 321
Gallagher, Mary F. 168, 181
Ganasnew 120
Gaventa, John 113, 120
Geertz, Clifford 182, 240, 258
Giri, Yoga x, 125, 126, 157, 337, 379
Gonzales-Perez, Margaret 337
Gramsci, Antonio 240, 258
Griffiths 260
Guha, Ranajit 240, 244, 258

H

Hadikusuma, Hilman 182
Hadi, Samsul v, xiii, xiv, 4, 9, 10, 17, 23,
36, 38, 76, 82, 98, 102, 109, 110,
111, 118, 120, 177, 183, 247,
249, 250, 259
Hadisaputra, D.I.P. 373, 379
Hadiz, Vedi 249, 258
Hall, Garry 1, 28, 33, 49, 76, 100, 245,
257, 258
Hall, Stuart 1, 28, 33, 49, 76, 100, 245,
257, 258
Hariyanto, T. 82, 130, 161
Hariyono, Aekanu 43
Harsoyo 273
Hartley, John 33, 49
Haryatmoko 41, 49
Hasan, Sentot xi, xxiii, 2, 35, 85, 92, 100,
107, 110, 111, 120, 130, 181
Hatry, H.P. 273
Hefner, Rober W. 175, 182
Herlambang, Wijaya 247, 258
Herriman, N. 123, 124, 161
Heryanto, Ariel 249, 258
Hesmondhalgh, David 32, 49
Hick, David 182
Hidayat, Muhammad. 162, 331, 338
Holmes, Janet 70, 74
Horkheimer, M. 183, 273
Houben, V.J.H. 246, 259
Howard, Roy J. Howard 174
Howkins, John 1, 28
Huberman, A.M. 105, 266, 274
Hudayana, I Dewa Gede Raka 174, 182
Humm, Maggie 262, 273
Husnul 331, 338
Hymes, D. 54, 74

I

Ife, J. 274
Ihromi 173, 181
Ikaningtyas 330, 338
Ilham, Mochamad v, 51, 75, 251
Indarti, Erlyn 166, 169, 182
Islam, Ali M.Z. 35, 73, 79, 83, 84, 90, 92,
93, 94, 95, 106, 112, 128, 136,
149, 150, 155, 156, 158, 182, 205,
274, 322, 358, 361, 380

J

Jameson, Fredric 254, 258
 Jennissen, T. 262, 274
 Jones, Ted 249, 259
 Juanda, I. 130, 162
 Jurriëns, Edwin 255, 259
 Jusuf, Antariksawan vi, 302

K

Kammen, D. 123, 162
 Kasiyan 259
 Keban, Yeremias T. 385, 393
 Kedasih, Anidya 373, 379
 Keraf, Gorys 64, 75
 Kertarajasa, Osing 338
 Khomsan, A. Dwiriani 378
 Klinken, Gerry Van 249, 259
 Kompas 45, 49, 257
 Kuper, A. 265, 273
 Kuper, J. 265, 273
 Kusumohamidjojo, Budiono 166, 182

L

Laksono, Kisyani. 294, 300
 Laurentiadewi 338
 Leech, Geoffrey 278, 300
 Lemeshow, Stanley 358
 Lestari, Ratna Ani 37, 118
 Lev, Daniel S 166, 167, 182
 Lincoln, Y.S. 273, 274
 Lindsay, Jennifer 103, 120
 Lingga, L. 364, 369, 372, 373, 375, 379
 Li, Tania Murray 242, 259
 Lord, A.B. 127, 147, 162
 Luardini, Maria Arina 300
 Lubis, Padapotan 358
 Luckmann, Thomas 166, 181, 206, 225
 Lundy, C. 262, 274
 Lyotard, Jean 52, 75

M

Macaryus, Sudartomo iii, iv, v, ix, xx, 1, 29, 259
 Mahadi 183
 Mahmud, M.K. 362, 379
 Makmur, Mohammad Hadi v, xiii, 102, 120, 247, 259

Malinowski, B. 169, 183
 Manan, A. 123, 162
 Mansour Fakih 263, 274
 Margana, S. 124, 162, 242, 243, 244, 259
 Margana, Sri 124, 162, 242, 243, 244, 259
 Marni 371, 379
 Martono, Joko 280, 299, 300
 Ma'rufi, Isa vi, 340
 Marx, Karl 256, 259
 Marzali, A. 127, 162
 Mia 9, 37, 43
 Mikkelsen, B. 274
 Miles, M.B. 266, 274, 337
 Mirza, Z. 367, 379
 Moore, H. L. 262, 274
 Morley, David 258
 Moser, C.O.N. 261, 274
 Mosse, J.C. 262, 274
 Muchtadi, Tien R. 367, 372, 374, 375, 376, 377, 379
 Mueller, F. Max 280, 300
 Muhadjir M. Darwin 274
 Mukono, HJ. 341, 358
 Muljana, Slamet. 331, 338
 Munardi, A.M. 30, 49
 Murdock, G.P. 274
 Murdyastuti, Anastasia vi, 381
 Murgiyanto, Sal, M. 30, 49
 Mus, Paul 167, 174, 183
 Mutrofin vi, 261

N

Nababan, P.W.J. 70, 71, 75, 300
 Nababan, Sri Utari Subiyakto 70, 71, 75, 300
 Nazir, Moh 358
 Newcomer, K.E. 273
 Notoatmodjo, Soekidjo 350, 357, 358
 Nuryanti, D. 370, 379

O

Oden, Robert A. 338
 Oetomo, Dede 174
 Ong, W.J. 127, 146, 162
 Osborne, David 307, 310, 321
 Osingkertarajasa 338

Otto, Rudolf 183
Overton, Leonard C. 331, 338
Ovibo, W.A. 379

P

Palls, Daniel L. 183
Parsons, Wayne 384, 393
Parson, Wayne 103, 120
Patton, M.Q. 266, 274, 385
Pemberton, John 249, 259
Phillips, Lynne 263, 273
Pigeud, T.H. 259
Poniti v, xiii, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11,
12, 14, 18, 19, 27, 28, 38
Potts, Jason 33, 49
Prabowo 259
Pranoto, Dwi 88, 89, 100
Prasetyo, Hery iii, iv, vi, ix, xiii, xiv, 185,
225, 226, 240, 250, 259
Priyono, H. B. 384, 393
Provost, COlesen, V. L. 274
Puji, Anik vi, 261, 358
Pujiati, Hat 83, 101
Purba, C.W.P. 321, 323, 327, 329, 330,
332, 335, 337, 369, 379
Purba, Laura Astrid 321, 323, 327, 329,
330, 332, 335, 337, 369, 379
Purnomo, Windhu 23, 118, 358
Purwadi 130, 214
Purwanto, Rhiza Eka 120
Puspito, Peni 30, 49

R

Rahardjo, Satjipto 171, 173
Rahayuningati, F.D.S. 361, 363, 366, 379
Rasjidi, Ira 167, 183
Rasjidi, Lili 167, 183
Reinisa, A. 368, 380
Richardson, Diane 33, 49, 50, 257
Richardson, J. G. 33, 49, 50, 257
Risman, Barbara J. 33, 50
Ritonga, N.I. 367, 380
Robinson, Richard 246, 260
Roesli, U. 370, 380
Rohman, Hermanto vi, 381
Rohmawati, Ninna vi, 359, 379
Rosa, Dien Vidia v, xi, 185, 230, 231,
232, 234, 235, 250, 259

Rosita SMD 380
Rutherford, Jonathan 187, 225, 260
Ryadi, AL. Slamet 358

S

Salam, Aprinus 74
Samsibur 326, 331, 339
Santoro, Marco 33, 50
Saputra, Heru S.P. v, vi, xi, 1, 29, 50, 85,
100, 123, 125, 147, 160, 162,
261, 301
Sariono, Agus 1, 31, 34, 48, 50, 85, 100
Sayun 83
Seloliman 175, 183
Semi xii, 8, 35
Setiawan, Ikwan v, xii, xiii, xiv, xv, 1, 29,
31, 50, 76, 83, 85, 97, 100, 101,
161, 259
Setiawan, Pitoyo Boedhy Setiawan v, xii,
xiii, xiv, xv, 1, 29, 31, 50, 76, 83,
85, 97, 100, 101, 161, 259
Setijono, Bambang 358
Siddiq, Haji Abdullah 183
Sidik, Purnomo 23, 118
Siegel, Sidney 358
Silalahi, Ulber 321
Simamora, Henry 393
Sindhunata 168, 183
Singarimbun M, Sofian E. 393
Singodimayan, Hasnan 20, 26, 130
Skeggs, Beverly 262, 274
Soedjatmoko 339
Soemadiningrat, H.R Otje Salman 167,
183
Soetrisno, Loekman 170, 183
Spivak, Gayatri Chakravorty 228, 260
Spolsky, Bernard 54, 75
Spradley, James P. 33, 50, 127, 162
Spradley, J.P. 33, 50, 127, 162
Stockdale, John, Joseph 260
Stuart, A. Schlegel 28, 49, 100, 173, 257,
258
Subaharianto, Andang v, xii, xiii, xv, 50,
76, 83, 85, 97, 100, 101, 162
Subakti, Y. 370, 380
Sudarmojo, Slamet Agus 331, 339
Sudharto, P. Hadi 183
Sudirga, S.K. 368, 380

Sudiyat, Iman 167, 169, 170, 184
 Sugihartoyo 130, 162
 Sugiyo 57
 Sugiyono 105, 120, 367, 372, 374, 375,
 376, 377, 379
 Sugono, Dendy 75
 Suhalik 125, 130, 155, 159, 162
 Suharmadi 343
 Suji vi, 381
 Sukandar, D. 362, 380
 Sukatman vi, xv, 322, 331, 339
 Sukidin 124, 162
 Sulistiyani, Rohmawati N. 379
 Sulistyoningsih, H. 359, 362, 380
 Sumaatmadja, I. 162
 Sunarlan 124, 162
 Sunarti, S. 48, 127, 163
 Suparno, Paul 166, 184
 Supinah v, xiii, 2, 4, 9, 12, 13, 14, 15, 16,
 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
 26, 27, 28, 38
 Suryanto, Diman 331, 339
 Sutarto 53, 75, 161, 383, 393
 Suwito 70, 75
 Swasono, Sri-Edi 44, 50
 Sweeney, A. 127, 147, 163

T

Tallapessy, Albert 97, 101
 Tattwa, Siddhimantra 339
 Taufik, Rahman 339
 Taufiq, Akhmad v, xiii, 102, 120, 247,
 259
 Teeuw, A. 127, 163
 Temu, Mbok 4, 9, 12, 14, 15, 17, 19, 38,
 43, 45, 110, 376
 Ter Haar, B. 184
 Tiffin, Helen 260
 Trijono 243, 260
 Triono, Saputro 382, 383, 393

U

Uhlenbeck, E.M. 278, 301
 Utama, Mahendra P. 75, 103, 104, 120,
 181, 378
 Utami, Dewi 21, 274

V

van Vollenhoven, Cornelis 166, 167
 Vygotsky, L.S. 280, 301

W

Walby, Sylvia 33, 50
 Wardhana, V.Sp. 162
 Wardhani, Andy Corry 309, 321
 Waterson, Roxana 184
 Watloly, Aholiab 176, 184
 Watson, John B. 301
 Wessing, Robert 166, 175, 184, 246, 260
 White, Douglas R. 270, 273
 Wholey, J.S. 273
 Wignjodipuro, Soerojo 169, 184
 Wignjosoebroto, Soetandyo 173
 Wijayakusuma, H. 368, 380
 Williams, Raymond 254, 260
 Winarni, Retno vi, 261
 Winarti, S. 371, 374, 380
 Winarto 374, 380
 Wirjatmadi, B. 361, 363, 378
 Wolbers, Paul 30, 50
 Wolf, Eric R. 173
 Wulan 9, 27, 146

Y

Yogi 40
 Young, John M. 168, 181
 Yulianti, Sari Dwi 321
 Yuyun 12, 27

Z

Zaehner, Robert K. 175, 184
 Zelika, Yunda 260

TENTANG EDITOR



Novi Anoeagrajekti, pendidikan S1 (1989) Fakultas Sastra Universitas Jember, Sastra Indonesia; S2 (1994) Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Sastra Indonesia dan Jawa; S3 (2006) Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, *Culture Studies*. Pekerjaan, sejak 1992, Dosen Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember; 2003-2015, Dosen luar biasa pada FBS Universitas Negeri Jakarta; mulai 1 Januari 2016 sebagai Profesor dalam bidang ilmu susastra. Sejak tahun 2013 menjabat sebagai Ketua Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas, Lembaga Penelitian Universitas Jember. Aktif sebagai pembicara dalam berbagai kegiatan ilmiah regional, nasional, dan internasional bidang sastra, budaya, dan kajian perempuan. Minatnya pada pengkajian perempuan dan seni pertunjukan telah menghasilkan beberapa penelitian yang didanai oleh DP2M Dikti, Toyota Foundation, Ford Foundation, dan Japan Foundation. Publikasi terbarunya, *Podho Nonton: Politik Kebudayaan dan Representasi Identitas Using* (2015).



Sudartomo Macaryus, studi S1 di FPBS IKIP Sanata Dharma Yogyakarta tahun 1985 dan S2 Program Studi Sastra Indonesia dan Jawa, Jurusan Ilmu-ilmu Humaniora, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tahun 1997. Saat ini sedang menempuh S3 Program Studi Linguistik Deskriptif di Program Pascasarjana Universitas Sebelas Maret Surakarta. Tahun 2004 sampai sekarang sebagai Pemimpin Redaksi Majalah Ilmiah Wacana Akademika; saat ini menjabat sebagai Ketua Lembaga Pengembangan Kebudayaan Nasional Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa Yogyakarta. Aktif sebagai pembicara dalam berbagai kegiatan ilmiah tingkat regional, nasional, dan internasional dalam bidang kebahasaan dan kesastraan. Publikasi terbaru sebagai salah satu editor prosiding *Daya Literasi dan Industri Kreatif: Digitalitas Bahasa, Sastra, Budaya, dan Pembelajarannya* (2015).



Hery Prasetyo, lahir di Surabaya 4 April 1983. Studi SI dan S2 diselesaikanya di Program Studi Sosiologi, FISIP Universitas Airlangga. Sejak tahun 2009 aktif mengajar pada Program Studi Sosiologi FISIP Universitas Jember. Issue tentang politik kebudayaan dan pembangunan menjadi tema fokus kajian pada riset yang saat ini dikembangkannya bersama Laboratorium Sosiologi dan Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komuitas, Lembaga Penelitian Universitas Jember. Bersama dengan jaringan NGO, ia aktif mengadvokasi dan mendampingi kelompok dan komunitas marginal di Jember dan Banyuwangi. Sejak tahun 2013 menjabat sebagai Sekretaris Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas, Lembaga Penelitian Universitas Jember.



Novi Anoegrajekti, pendidikan S1 (1989) Fakultas Sastra Universitas Jember, Sastra Indonesia; S2 (1994) Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Sastra Indonesia dan Jawa; S3 (2006) Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, Culture Studies. Pekerjaan, sejak 1992, Dosen Fakultas Sastra

Universitas Jember; 2003–2015, Dosen luar biasa pada FBS Universitas Negeri Jakarta; sejak 1 Januari 2016 sebagai Profesor dalam bidang ilmu susastra. Sejak tahun 2013 menjabat sebagai Ketua Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas, Lembaga Penelitian Universitas Jember. Aktif sebagai pembicara dalam berbagai kegiatan ilmiah regional, nasional, dan internasional bidang sastra, budaya, dan kajian perempuan. Minatnya pada pengkajian perempuan dan seni pertunjukan telah menghasilkan beberapa penelitian yang didanai oleh DP2M Dikti, Toyota Foundation, Ford Foundation, dan Japan Foundation. Publikasi terbarunya, *Podho Nonton: Politik Kebudayaan dan Representasi Identitas Using* (2015).

Sudartomo Macaryus, studi S1 di FPBS IKIP Sanata Dharma Yogyakarta tahun 1985 dan S2 Program Studi Sastra Indonesia dan Jawa, Jurusan Ilmu-ilmu Humaniora, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta tahun 1997. Saat ini sedang menempuh S3 Program Studi Linguistik Deskriptif di Program Pascasarjana Universitas Sebelas Maret Surakarta. Tahun

2004 sampai sekarang sebagai Pemimpin Redaksi Majalah Ilmiah *Wacana Akademika*; saat ini menjabat sebagai Ketua Lembaga Pengembangan Kebudayaan Nasional Universitas Sarjanawiyata Tamansiswa Yogyakarta. Aktif sebagai pembicara dalam berbagai kegiatan ilmiah tingkat regional, nasional, dan internasional dalam bidang kebahasaan dan kesastraan. Publikasi terbaru sebagai salah satu editor prosiding *Daya Literasi dan Industri Kreatif: Digitalitas Bahasa, Sastra, Budaya, dan Pembelajarannya* (2015).

Hery Prasetyo, lahir di Surabaya 4 April 1983. Studi S1 dan S2 diselesaikannya di Program Studi Sosiologi, FISIP Universitas Airlangga. Sejak tahun 2009 aktif mengajar pada Program Studi Sosiologi FISIP Universitas Jember. *Issue* tentang politik kebudayaan dan pembangunan menjadi tema fokus kajian pada riset yang saat ini

dikembangkannya bersama Laboratrium Sosiologi dan Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas, Lembaga Penelitian Universitas Jember. Bersama dengan jaringan NGO, ia aktif mengadvokasi dan mendampingi kelompok dan komunitas marginal di Jember dan Banyuwangi. Sejak tahun 2013 menjabat sebagai Sekretaris Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas, Lembaga Penelitian Universitas Jember.



Para seniman tradisional jangan khawatir, kita tidak akan menghilangkan karakter tradisi kita. Sekali lagi kita tidak akan menghilangkan karakter tradisi kita. BEC ini untuk mempromosikan kekayaan budaya kita. Terus, untuk acara yang benar-benar tradisi, kita akan kembali menyelenggarakan Festival Kuwung. Kita tampilkan semua kekayaan tradisi Banyuwangi. Jadi, sekali lagi, kita harus kompak untuk mengembangkan kesenian dan budaya Banyuwangi. Kita harus menunjukkan ke dunia luar bahwa kita masyarakat yang berbudaya.

(Abdullah Azwar Anas, 22 Juli 2011)



PENERBIT OMBAK

Perumahan Nogotirto III, Jl. Progo B-15, Yogyakarta 55599
Tlp. 085105019945 / 082221483637; Fax. (0274) 620606
e-mail: redaksiombak@yahoo.co.id

www.penerbitombak.com  Penerbit OmbakTiga



Pusat Penelitian Budaya Etnik dan Komunitas
Lembaga Penelitian Universitas Jember

ISBN 602-258-382-9



9 786022 583820